

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

ALİ FUAT BAŞGİL İLE OSMAN TURAN'IN
DİN VE LAİKLİK ANLAYIŞARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

MÜNEVVER ERYILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF.DR. MEHMET AKGÜL

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	MÜNEVVER ERYILMAZ
	Numarası	108102061015
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL
	Tezin Adı	ALİ FUAT BAŞGİL İLE OSMAN TURAN'IN DİN VE LAİKLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ALİ FUAT BAŞGİL İLE OSMAN TURAN'IN DİN VE LAİKLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI başlıklı bu çalışma 25/10/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mehmet AKGÜL	
2	Dr. Öğrt. Üy.	Arif KORKMAZ	
3	Dr. Öğretim Üyesi	Yakup AKYÜZ	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

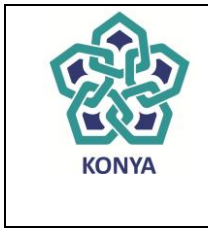


Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	MÜNEVVER ERYILMAZ		
	Numarası	108102061015		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/DİN SOSYOLOJİSİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	ALİ FUAT BAŞGİL İLE OSMAN TURAN'IN DİN VE LAİKLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Münevver ERYILMAZ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



CDUVTCEV''

Author's''	Name and Surname	Münevver ERYILMAZ		
	Student Number	108102061015		
	Department	Sociology of Religion		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Title of the Thesis/Dissertation	Compare of Ali Fuat Başgil's view of religion and secularism with Osman Turan's view			

''

European civilization has developed multidimensionally, depending on several important occasions such as the age of enlightenment, industrial revolution, and the French revolution. Not comprehending these historical stages, the Ottoman Empire sought the source of modernity in a series of military and administrative reforms and spent the days of collapse with this pursuit. Fight for liberty displayed by the Ottoman intellectuals, with the inspiration of the enlightenment in France, and the materialistic philosophy transferred with 'Tanzimat' initiated the process of secularism, resulting in the establishment of the Republic of Turkey. Against conservative religion considered as an obstacle before the improvement, Republican Turkey wanted to shape the state and the society with Kemalist revolution but faced with a conservative stance with a modernization attitude. Ali Fuat Başgil and Osman Turan adopting these conservative thoughts and attitudes created an alternative understanding of secularism, in replace of social engineering followed on behalf of secularism. References to individual freedoms, and legal and historical grounds cover both a search for compromise and the objections. This study compares the understanding of religion and secularism adopted by Başgil and Turan."

Key Words: Religion, secularism, modernization, conservatism.

3.3.1.2. Yarı Dini Devlet Sistemi.....	93
3.3.1.3. Devlete Bağlı Din Sistemi	93
3.3.1.4. Laik Devlet ve Hukuk.....	94
3.3.2. Osman Turan'a Göre Din, Devlet ve Hukuk İlişkisi.....	96
3.3.2.1. İslami Yönetim ve Hukuk Yorumu	97
5060NC MN M	
3.4.1. Kavramsal Kriz.....	99
3.4.2. Ali Fuat Başgil'in Laiklik Anlayışı ve Laiklik Kavramsallaştırması	100
3.4.3. Osman Turan'ın Laiklik Anlayışı.....	103
3.4.3.1. Laikliğin İnkişafı.....	104
3.4.3.2. Laikliğin Din Aleyhtarı Tatbikatı	105
3.4.3.3. Laiklik Vasıtasıyla Avrupalılaşıma.....	107
5070F P'J ©TT [GV	
3.5.1. Din Mefhumunun Unsurları	110
3.5.1.1. İman ve Amel.....	110
3.5.1.2. Fevrî ve Yakîni İman	110
3.5.1.3. Amelin Nevileri	111
3.5.1.4. Takdis Vazifesi	111
3.5.1.5. Mabet Teşkilatı ve Ruhanilik Mesleği.....	112
3.5.2. Din Hürriyetinden Doğan Haklar	112
3.5.2.1. İnanma Hakkı.....	115
3.5.2.2. İbadet ve Dua Hakkı	115
3.5.2.3. Talim Tedris, Neşir ve Telkin Hakkı	116
3.5.3. Din Hürriyetinin Hududu	117

MUCNVO CNCT"

- TCHM : Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi
""SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Birliği
DTCF : Dil Tarih Coğrafya Fakóltesi
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
DP : Demokrat Partisi
vb : Ve Benzerleri
vd : Ve Diğerleri
ss : Sayfa Sayısı



" PU \ "

Türkiye'nin modernleşme serüveninde din ve laiklik olguları, düşünce tarihimizin tartışmalı ana konularını teşkil etmektedir.

Türk sağı olarak isimlendirilen grup içinde yer alan Ali Fuat Başgil ve Osman Turan, öne çıkan görüş ve düşünceleri ile kitlelere yön veren iki simadır. Bu çalışma, Türk düşünce tarihinde önemli yere sahip bu iki ilim adamımızın siyasi tarihimizin içinde din ve laiklik olguları ile ilgili olarak, görüşlerinin farklılaştığı noktaları ele almaktadır. Giriş kısmında genel bir değerlendirme, birinci bölümde; Batı' da ve Türkiye' de laiklik ve din ilişkisinin gelişimi, ikinci bölümde Ali Fuat Başgil ve Osman Turan'ın hayatı ve görüşlerine genel bir bakış, dördüncü bölümde ise iki düşünürümüzün konuyla ilgili görüşleri karşılaştırılmış elde edilen bulgular tartışılmıştır.

Geçen zaman diliminde desteğini esirgemeyen, öğrencisi olmaktan onur duyduğum, öğrenci dostu sayın danışman hocam, Karaman İslami İlimler Fakültesi Dekanı ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet AKGÜL' e, yardımlarını esirgemeyen Din Sosyolojisi Öğretim üyesi Dr. Arif Korkmaz'a, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri öğretim üyesi Dr. Yakup Akyüz'e ve bu zor süreçte daim tesellim olan annem Fatma Dudu Eryılmaz ile babam Ömer Eryılmaz'a, son olarak oyun vakitlerinden aldığım biricik oğlum Ekrem Yavuz'a... Minnet ve Teşekkürle..

Münevver Eryılmaz

KONYA 2019

GİRİŞ

Aydınlanma Çağı ile ilim ve teknik, Batı’ da aklın zaferi olmuştur. Avrupa’nın, kilisenin kontrolünden kurtulmak için gösterdiği dünyevileşme çabası, laiklik ve sekülerizmi üretmiş, bu tarihi eksende kat ettiği yol, Osmanlı-Türk modernleşmesi için yol gösterici bir unsur olmuştur. Tarihi bir süreklilik içeren Osmanlı-Türk Modernleşmesi içerisinde, Tanzimat’la birlikte ülkeye dâhil olan materyalizm felsefesi, II. Meşrutiyet dönemiyle yayılma imkânı bulmuştur. Buna bağlı olarak beslenme kaynakları Tanzimat dönemine uzanan pozitivist bakış, Cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından planlanan modern-ulus devlet için bilişsel alt yapıyı oluşturmuştur. İnşa edilen Cumhuriyet Türkiye’sinde “devlet” sabitesi değişmemiştir. Osmanlı için sebep asabiyeti görülen “din” geçerliliğini yitirmiş, dinin işlevini yerini getirmek üzere “milliyetçilik” tanımlanmıştır. Paranteze alınan din ve kurgulanan yeni tarih, modern devletin yeni içeriğini oluşturmuştur.

Tek parti döneminde, resmileşen laiklik ilkesine dayanan uygulamalar yaşamını din üzerinden tanımlayan halk için bir takım sınırlar içermiştir. Çok partili hayata geçişle birlikte din referanslı uygulamalara daha çok yer verilmiştir. Bununla birlikte laiklik ilkesi, dinin kamusal alandan uzaklaştırılmasına yardım etmiştir. Cumhuriyet devrimlerinin önemli bir argümanı olan laikliği üreten toplumsal dinamikler, Batı’da ve Anadolu da farklı olması ve mevcut uygulamalar muhafazakâr düşünürler tarafından tartışma konusu olmuştur. Buna göre laiklik prensibi ne idareciler tarafından kapsamına uygun kullanılmış, ne de halk tarafından anlaşılabilmiştir.

Bir Osmanlı bakiyesi olan Cumhuriyet Türkiye’sinin hafızasında yer edinmiş din ve gelenek unsurlarının yadsınmasına karşın, Ord. Prof. Ali Fuat Başgil ve Prof. Dr. Osman Turan, itirazlarını uzmanlıkları perspektifinde dile getirmiş, din ve vicdan özgürlüğünü savunmuşlardır.

MÜNEVVER ERYILMAZ

2019

ARAŞTIRMA KONUSU

Araştırmamızın içeriğinde; muhafazakâr düşünürler Ord. Prof. Ali Fuat Başgil ve Prof. Dr. Osman Turan'ın düşünce hayatından din ve laiklik algılarından bahsedilmektedir.

Türk siyasi tarihinin önde gelen anayasa hukukçularından olan Ord. Prof. Ali Fuat Başgil'in; eseri Din ve Laiklik; geniş bir yelpazede ele aldığı Cumhuriyet tarihinin din-devlet ilişkileri ve düşünce hürriyeti alanında ki ilk ve en önemli laiklik eleştirisi olarak klasikler arasında yerini almıştır. Otoritesi olduğu Hukuk alanının yanında muhafazakâr bir düşünce adamı olan Başgil; laiklik hakkındaki görüşlerini ve pratikte uygulanabilir önerilerini ve değerlendirmelerini ortaya koymaktadır.

DTCF'nin yetiştirdiği en önemli tarihçilerden ve mütefekkirlerinden biri olan Prof. Dr. Osman Turan; Türk insanının hayatına giren laik devlet anlayışının hangi nedenlerle ve koşullar altında Türk topraklarına ve devlet sistemine nakledildiğini Türkiye deki Manevi Buhranın Din ve Laiklik adlı eserinde incelemiştir. Bu bağlamda Başgil'in eseri ve ardılı olan Turan'ın eseri üzerinden din ve laiklik anlayışları ve ele alış şekilleri karşılaştırılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmamızın amacı; Türk siyasi muhafazakâr düşünce kanalındaki iki önemli ismin, laiklik ilkesi doğrultusunda gerçekleştirilen kısıtlamalara, vicdan hürriyeti bağlamındaki itirazları ve vurguladıkları önemli hususlara temas etmeye çalışmaktır.

Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil üzerine yapılan beş tez bulunmakta olup bunlar;

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı 2017'de; Gökhan Karakurt, "Ali Fuat Başgil'in Liberalizm Anlayışı" ile ilgili olan yüksek lisans tezi, Türkiye'nin toplumcu düşün dünyasında bireyi temel alan bakış açısıyla liberalizmi ve Başgil'in bu konuya katkısı ve liberalizm anlayışını incelemiştir.

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Ana Bilim Dalı 2011’ de, Behice Başer, “Ali Fuat Başgil’ de Demokrasi ve Laiklik” isimli yüksek lisans tezi ile demokrasiyi hazırlayan tarihi süreci kaydederek ve Başgil’in demokrasi anlayışını irdelemiştir.

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı 2003’te Faruk Turhan’ın “Türkiye’de Sağ Muhafazakârlık Ali Fuat Başgil Örneği” temalı yüksek lisans tezi ile muhafazakâr kanat üzerinden Başgil’i incelemiştir.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiye Cumhuriyeti Ana Bilim Dalı 2001’de Ali Gedizli, “Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil’in fikri yapısı” isimli yüksek lisans tezi ile Başgil’in tüm hayatını kapsayan siyasi gelişmeler üzerinden zihinsel haritasını incelemiştir.

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993’te Serpil Özdemir, “Ali Fuat Başgil’ de Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik” isimli yüksek lisans tezi ile Başgil’in hürriyetler bağlamında laiklik anlayışını incelemiştir.

Prof. Dr. Osman Turan üzerine yapılan tezler;

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006’ da Tayfur Kozan’ın “Prof. Dr. Osman Turan’a Göre Din ve Türk Cihan Hâkimiyeti” konulu yüksek lisans tezi ile Osman Turan’ın hayatını ve dini görüşünü ve savunduğu Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresini incelemiştir.

Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Orta Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı 1998’ de Nevzat Topal’ın “Prof. Dr. Osman Turan’ın hayatı ve Eserleri” isimli yüksek lisans tezi ile Osman Turanla ilgili başvurulmuş ilk tezlerdendir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamız nitel bir çalışma olduğundan literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışma olacak, bilgi toplama ve analiz yöntemleri ile kaynak taramaları yapılarak tez ve sürekli yayınlardaki makaleler ile internet ortamındaki kaynaklardan istifade edilecektir.

ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Konunun kapsamının genişliği nedeniyle alışma, Ali Fuat Başgil'in Din ve Laiklik eseri ile Osman Turan'ın Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik kitapları ile sınırlandırılmıştır

Çalışmamız  bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, laiklik ve sekülerlik kavramlarının alt yapısı ve karşıladıkları anlamlar, Batı' nın laikliği hazırlayan öyküsü, bir tarihi süreklilik vurgusu için Osmanlı Türk Modernleşmesi ile devrim karşıtı muhafazakâr tutum ve Türk Muhafazakrlığının zelliklerine yer verilmiştir. İkinci bölümde Ali Fuat Başgil ve eseri üzerinden oluşturulan başlıklarla konuyu ele alış biçimi ve Osman Turan'ın eseri üzerinden değerlendirmeleri incelenmiş, nc bölümde belli başlıklar altında karşılaştırma yapılmış ve sonuç bölümüyle öznel değerlendirmelerimizle tamamlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Laiklik ve Sekülerizm

Laiklik, Latince (laicus)den alınmış Fransızca bir kelimedir. Lügat manası ile ruhani olamayan kimse, dini olmayan fikir, müessese sistem prensip demektir (Başgil, 2012:161). Rönesans ve Aydınlanma Çağı'nın ürünü olduğundan (Tanilli, 2013:11). Rasyonalisttir (Öktem, 1994:34).

Grekçe'de Hıristiyanlık öncesi dönemde laos (halk), laikos (halksal) terimleri kullanılırken; laik, Katolik Hıristiyanlığın yaygın olduğu yerlerde kullanılır ve Fransızcada halksallaştırma anlamında ki kökene sahiptir (Berkes, 1996:19). Buna neden olan etken ise Hıristiyan toplumun, dini bir dualite üzerine kurulu olmasıdır (Canatan, 1997:9). Katolik dünyasında ilk grup, Ruhaniler sınıfını oluşturan clergeler (klerje) ve kilise hiyerarşisine dâhil olmayan Hıristiyan halktır (Başgil, 2012:162). Herhangi bir ayrıcalığa sahip olmayan laik halk, diğer üyelerden ne daha üstün ne de aşağı bir konumdadır (Gişi, 2015:2).

Laik kavramı, 1870 yıllarında kullanılmaya başlanmıştır. Tanım ilk olarak 1873'te Larousse' ta yayınlanmış ve laik olanın özelliği 1877'de Littré sözlüğünde eklenmiştir. Emile Littré, kavramı siyasi bağlamda “*din söz konusu olduğunda devletin mutlak tarafsızlığı*” anlamında kullanmıştır (Gürsoy, 2003:54). Ardından kelime anlamı genişletilerek dini nitelik taşımayan düşünce, hukuk ve ahlak içinde laik vasfı kullanılmıştır (Candemir, 2016:92).

Modernleşme sürecinde Türk Dili terminolojisine laik kavramının yerleşmesini engellemek için bir takım alternatifler üretilmiştir. Bunlar, Ziya Gökalp'in “lâ dini”, Ahmet İzzet Paşa'nın “lâ ruhbanî”, Ubeydullah Efendi'nin ise “iş hükümeti” gibi terkipleridir (1990:80). Ayrıca Arapçada “İlmaniye” yeni Türkçede “din Ayrısı, din özgenliği” gibi üretilen terimler de bu halleriyle tutunamamıştır (Hocaoğlu, 1995:64).

Batıda derin bir tarihi arka plana sahip olan laiklik, Sezen' göre; aklın hâkimiyetinin tercihi, siyasi ve dini iktidarın ayrılığı, kanunların ve yönetimin dinden bağımsız olması ve vicdan hürriyeti ile ilgilidir (1993:28). Bunların yanında laiklik;

ekonomik güç, siyasal bağımsızlık, milli demokratik devlet, çağdaşlık, ulusalcılık gibi kavramsal açıdan birbirleriyle bağlantılı içeriğiyle, toplumsal gelişme için bir üst çatı görevi üstlenmiştir (Ak, 2016:85).

1.1.1. Laisizm

Laikleşme dünyevi görüşlerin, tarihsel ve evrimci değişimini açık uçlu biçimde ifade ederken, laisizm; tarihsel bir gaye paralelinde kapalı bir dünya görüşü ve mutlak değerleri kapsamaktadır (ElAttas, 2017:25). Hocaoğlu'na göre laiklik, Fransız kültüründen nakledilen sert ve militan şekliyle bilinmekte iken, ideolojikleştirilmiş ve baskıcı devlet politikası haline laisizm denmektedir (1995:64). Hocaoğlu' nun bu görüşünü şu ifadeler desteklemektedir. “*Laisizm ideolojisini savunanlar, dini gelişmeye karşı, bağınazlık kaynağı, uyuşturucu, belirsizlik içinde sığınak ve karşı gelinmesi, ezilmesi, yok edilmesi gereken bir insan zayıflığı olarak görürler*” (Michel'den aktaran Sertel, 2018:144). Bu görüşlerin yanında diğer bir görüş ise Tanör' e ait; laisizmin kelime kökenine bağlı olarak nobran bir anlam taşımadığı ve yalnızca laiklik doktrini olduğudur (2001:27). Ceyhun'a göre laisizm de gerçek anlam, siyasal erkin kutsallaştırılmasına karşı çıkmak demektir (2000:24). Ayrıca modern Fransızca'da laisizm, dini referans taşımayan kurum ve kişilere artı değer kazandırmaktadır (Berkes, 1996:19).

1.1.2. Sekülerizm

Protestanlığın etkisinde olan kültürlerde kullanılmaktadır. Terimin kökü etimolojik olarak Latince “saeculum” teriminden türeyen (yüzyıl), saecularis den gelmektedir (Gişi, 2015:3). Seküler kavramı günümüze kadar üç anlamda kullanılmıştır (Casonova'dan aktaran Ertit, 2018:106).

i) Seküler temelde, zaman ve mekân boyutu içeren ‘burada ve şimdi’ benzeri bir anlama sahiptir. Saeculum, bu çağ derken bu dünyanın işlerine atıfta bulunmakta ve çağdaş olaylardan bahsetmektedir (El-Attas, 1994:22).

Bu çağda yaşamak ve bu çağa uyum sağlamak karşımıza geleneğin yerini çağa uyum sağlayanın geçmesini çıkarmaktadır (Kili, 1995). Çağdaşlaşma, laiklik ve sekülerlikle doğrudan ilgili kavramlardır. Bunu destekler nitelikte Berkes için laikleşme ve çağdaşlaşma, geniş anlamıyla kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan

kurtulma sorunuyla ilgilenmekte ve toplumun devam eden geleneklerinden hangilerinin zamana uygun olarak değiştirilmesi gerektiğine karar vermektir (Berkes, 1996:16-19).

ii) Seküler aynı zamanda kilise hukuku içerisinde halkla diyalog halinde olan ve dünyayla ilişkilerini sürdüren din adamları için kullanılmaktadır (Başgil, 2012).

iii) Sekülerlik, laikliği sosyolojik anlamda ifade etmektedir ve Türkçe anlamıyla toplumun dünyevileşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dinin, bireysel inanç ve eylemlerde ki etkisi ve toplumsal önemi azalmaktadır (Öktem,1994). Toplumun dünyevileşmesini sağlayan etkenlerin değişmez ve genel kuralları olmamakla birlikte doktrinler, sanayileşme, kentleşme gibi toplumsal olaylar, işaret edilen dönüşüme sebep sayılabilmektedir (Sezen, 1993:28).

Çelik'e göre sekülerizm, bir dönüşüm projesi olarak sekülerliğin siyasi strateji haline gelmesi ve ideolojik nitelik taşımasıdır (2017:211). Laisizmle kıyasladığımızda; laisizm, katolisizm kadar müsamahasızken, sekülerizm, dinin varlığına karşı daha toleranslıdır. Laisizm, dinin kamu içerisinde ki görünürlüğüne müsaade etmezken sekülerizm, bu konuda devlet ve dinin uzlaşabileceğini göstermektedir (Hocaoğlu, 1995:13).

Özden'e göre tanımlar üzerinde bir konsensüs olmadığı gibi laiklik; siyasi ve toplumsal alanı, sekülerlik bireysel alanı kendine konu edinmektedir. Bu nedenle iki kavramı birbirinin yerine kullanmak hatalıdır (2016:79). Sertel'e göre ise laiklik ve sekülerlik kavramsal olarak kısmi farklılıklar içerse de işlevsel bir birlikteliğe sahiptir (2018:141).

Sosyoloji, toplum ve bireyi dinin dışında yeniden tanımlamış ve aşkın bir nitelik taşımayan siyasi örgütlenmenin temelini oluşturmuştur. Tarihsel bir olgu olarak sekülerleşme; Weber'in "*dünyanın büyüden arındırılması*" kavramıyla ele alınmıştır (Çelik, 2017:213). Weber'in toplumun rasyonelleşmesinin ölçütü olarak kullandığı 'sekülerlik', Kirman'a göre, epistemolojik ve sosyolojik bir kavram olmakla beraber ontolojik ve teolojik ögeler taşımaktadır. Nitekim Weber bu ifadeyle doğanın dinî içerikten arındırılmasını anlamaktadır (2008:285). Bu bağlamda modern bir bilim olarak sosyolojinin öngörülerinden birisi, sekülerleşmenin modernleşmenin

zorunlu sonuçlarından biri olduğudur (Erdoğan, 1995:179). Diğer taraftan rasyonaliteyle beraber öne sürülen sekülerleşme tezine farklı itirazlar dile getirilmiştir. Din ve sekülerleşme arasındaki bağlantı tek bir değişkene bağlı olamayacak kadar girift bir görünüm sergilemektedir. Bu nedenle din ve sekülerleşmenin birbirine üstünlüğünün tespit edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük içermektedir (Kirman, 2008:292).

1.2. Türk ve Fransız Laikliğine Genel Bakış

Ertit, laiklik ve sekülerizm arasında ki etimolojik farklılığı ve karışıklığı Ahmet Kuru' nun pasif ve dışlayıcı laiklik kavramlarını kullanarak ve Mohanty' den aktardığı hegemonik ve demokratik sekülerizm kavramlarına başvurarak tanımlanmaktadır (2014:112). Ahmet Kuru'ya göre meşruiyetini aşkın bir güçten almayan laik devletlerde ideolojik çabalar, devletin manevralarını tayin etmek için gerçekleştirilmektedir. Mevcut bu çabalar, Kuru'nun kavramsallaştırdığı iki farklı laiklik anlayışı üzerinde birleşmektedir.

1.2.1. Dışlayıcı Laiklik

Dinin kamusal alandaki görünümüne izin vermeyen, onu bireysel alanla sınırlandırmak isteyen dışlayıcı tutumu anlatmaktadır.

1.2.2. Pasif Laiklik

Devletin kamusal alan içindeki varlığına karşılık, daha pasif bir pozisyonda kalması gerektiğini savunmaktadır. Dışlayıcı laiklik kapsayıcı nitelikte ki bir öğreti iken, pasif laiklik kapsayıcı öğretilere karşı devletin tarafsız kalmasıdır.

Kuru, laikliğin türünü belirleyici en önemli tarihi faktörün, monarşik düzen ve egemen dinin ortaklığından oluşan “devr-i sabık” unsuru olduğunu ifade etmektedir (2011:236). Bir devr-i sabıkın varlığından söz edebilmek için; monarşik yapı, hâkimiyet sağlamış bir din, monarşi ve hâkim dinin sağladığı bir ittifak ve bunlara karşı çıkararak başarıya ulaşmış bir Cumhuriyetçi hareket gerekmektedir (2011:28). Bu bağlamda Türkiye ve öykündüğü Fransa'nın mazisi monarşik yapı ile hâkim dinin ittifakını barındırmaktadır.

Çakır'ın¹ ifade ettiği gibi bu iki ülkenin laiklik prensibi çerçevesinde kıyaslanmasının nedeni, Tanzimat'tan Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluşuna kadar devam eden süreçte Fransa'nın örnek alınmış olmasıdır. 1850'de Ticaret Yasası ve 1858'de Ceza Yasası Fransızca'dan çevrilmiş ve şeriatın koyduğu hüküm, "hadd" kaldırılmıştır (2017:77).

Türk ve Fransız laikliği aynı zamanda Ertit' in laik ve sekülerlik kavramıyla ilgili açılımına yardımcı olmaktadır. Çünkü laiklik ve sekülerlik kavramları üzerine tanım vermek, tarihsel ve etimolojik nedenlerle yeterli olmamaktadır. Tarihsel olarak; 1789 Devrimi ve 1923 Kemalist Devrimi laiklik tipolojisi, sadece devlet ve din ilişkilerini birbirinden ayıran bir yaklaşım olmadığı gibi, devletin din üzerindeki kontrolünü anlatmaktadır. Bu nedenle Fransız devrimcileri ve antiklerikalikler², işbirlikçi olarak gördükleri din adamları, kiliseleri³ ve dinsel sembolleri saf dışı bırakmışlardır. Fransız devrimini rol model alan genç cumhuriyetin kurucu kadrosu ve entelektüelleri de dini olana karşı gösterdiği tutum ile Fransız jakobenizmini⁴ anımsatmıştır. Çakır bu tutumu temelde ruhban sınıfı barındırmamasına karşılık Türk laikliğinin de Fransa gibi antiklerikalist bir kimlik taşımasına bağlamıştır (2017:77).

Etimolojik olarak ise; Cermen dillerinin kullanıldığı yerlerde din ve devlet ilişkileri ayrımını ifade etmek için sekülerizm tercih edilmekte, laicite kelimesinden

¹ Çakır çalışmasında Fransa 'da aynı zamanda laikliğin, diğer dinlere karşı bir din olarak kabul görebildiğini ifade etmektedir (2017:84).

² Oğuz, Antiklerikalizm, "politikayı ruhban sınıfının müdahalesinden arındırmak ve bütün dinler üzerinde bir sivil devletin üstünlüğünü tesis etmek amacını" güden Latin Katolik ülkelere özgü bir terim (1996:27) olarak tanımlar ve aynı zamanda "liberal düşüncenin ve demokratik güçlerin ruhban sınıfı ile iktidarın ittifakına ve dinle muhafazakar prensibin birleşmesine karşı bir tepki" olduğunu ifade eder (1996:28). "Antiklerikalizm din olgusu ne zaman kamu yaşamında yüzeye çıkacak olsa, bir klerikal erek sezme eğiliminde olur" (1996:29).

³ Kilisenin aşırı tutucu yapısı ve siyasal iktidar üzerindeki dolaylı etkisinden vazgeçmeyişi, sekülerleşmeyi geciktirdiği ve İngiliz devleti gibi güçlü olmaya engel olduğu için yok edilmek istenmiş, laiklikte bu süreci hızlandırmak için kabul edilmiştir. Cumhuriyet devrimcileri de modernleşmeyi geciktiren ve uyum sağlamayı zorlaştıran unsurun din olduğu gerekçesiyle laikliği kabul etmiş ve Sekülerleşmenin önündeki engelleri kaldıran filleri, meşrulaştırma aracı olarak görmüşlerdir (Ulusoy, 2005:239).

⁴ Öktem ortaya çıkan her devrimden sonra devrimlerin yerleşmesi için jakobenliği zorunlu bulur. "Devrime direnen çağdışı beyinleri sindirmek gerekir. Aksi halde tüm emekler boşa gider ve karşı devrimciler güç kazanarak, devrimi yıkar. Bu nedenle her devrimci jakoben olmak zorundadır." Halkı, ruhban sınıftan ve aristokrat kesimden uzak tutmak gerekir. Yaşam biçimi ve giyim kuşam devrime göre planlanmalıdır. Öktem tüm bunlarla beraber Türkiye'de, çoğulcu demokrasi sistemine girdikten sonra hala jakoben olmayı çağdışılık olarak yorumlamıştır (Öktem, 1998).

türeyen kavramlar kullanılmamaktadır. Laicite kavramı kullanıldığı takdirde Fransa da ki radikal devlet kilise ayrımı işaret edilmektedir (Ertit, 2014:110-111). Dolayısıyla sekülerleşme evrimsel bir süreçle gerçekleşirken, laiklik devrimsel bir nitelik taşımaktadır (Ulusoy, 2005:239).

1.3. Batıda Laikliğin Gelişim Süreci

Bilindiği üzere din, Avrupa da yüzyıllar boyu cemiyeti ve devleti farklı açılardan düzenleyen bir kurum haline gelmiştir (Uslu, 2004). Bu bağlamda batının Aydınlanma Çağı'na ulaşması ve insanın özgür iradesinin ehliyetini ele alabilmesi dramatik bir süreci kapsamıştır.

Modernleşme hareketinin referansı Aydınlanma Felsefesidir. Bu ekseninde “Aydınlanma nedir?” sorusuna Kant’ın verdiği cevap üzerinden kritikler yapılmıştır. Kant’a göre “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulma halidir”. Yani insan, aklının vekâletini dinlere, iktidarlara, kendi dışındaki güçlere vermekten vazgeçtiğinde aydınlanmış ve rüştünü ispat etmiş olmaktadır. Bununla beraber aydınlanma filozofları tanrı tanımaz bir tepkide bulunmamışlardır. Hristiyan dünyasında kilisenin tanrı adına, insanı ve aklını yok sayması bu yaklaşıma neden olmuştur (Candemir, 2016:92).

İlk yüzyıllarda kendini devlet nezdinde kabul ettirmek için zorlu mücadeleler vermiş olan Hristiyanlık tarihi⁵, üç aşamaya ayrıldığında ilk aşama, Hristiyanlığın kurucusu olarak tanınan Pavlos’ un devlet ve din sınırlarının tayinidir. Kurallaşma⁶, kurumsallaşma ve güçlü din adamların oluştuğu dönem ikinci aşama ve Katoliklerin

⁵ Hristiyanlık, Hz İsa’nın tek tanrılı bir din olan Hz. İbrahim’in öğretilerini özüne uygun olarak canlandırmayı amaçlar. Başlangıçta Hristiyanlık ezilenlerin dinidir (Öktem, 1998:43). Bununla beraber Dilipak söz konusu Hristiyanlığın gerçek Hristiyanlık olmadığını, kitabın ise vahiyden oluşmayıp, İznik konsülünde oluşturulan karma bir metin olduğunu ifade eder. Zira Hristiyanlığın bilinen halini Tarsuslu Yahudi Saul uydurmuş, Bizans ve Roma yeniden yapılandırmıştır (Dilipak, 2017:13).

⁶ Hristiyanlığın bu hali Bizans ve Roma ile seromoni, ritüel ve ikonlarla kendi gerçekliğinden tamamen uzaklaşmış, Alman Teolog Van Harnack gibi isimlerin ifadesiyle din mitolojinin esiri olmuştur. Ne şeriat, ne ibadet ne de akaide sahip olan bu hal, pagan etkiler, Doğu Batı hesaplaşması ve siyasi mücadeleler arasına sıkışarak biçim değiştirmiş ve her şey gelenekten ibaret olmuştur. Bunun sonucu olarak laiklikte mevcut “din anomalisinin”, devlet kilise çatışmasını çözmek için üretilmiş, konjonktürel bir çözüm arayışıdır (Dilipak, 2017:13).

“kilise devletleri” ve Ortodoksların “devlet kiliseleri” ile çağdaşlaşmanın şekillenmeye başladığı aşama, üçüncü aşamadır (Berkes, 1996:21-22).

Hristiyanlık, IV. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelmiş ve hiyerarşik olarak örgütlenecek hem toplumsal hem de siyasal hayatın egemen gücü olmuştur. İlk etapta siyasal iktidar sorunuyla doğrudan ilgisi gözükmeyen Hristiyanlık, Batı Roma'nın çöküşünün ardından kendi egemenliğini sağlamıştır (Dağcı, Dal, 2014:40). Diğer yandan Roma İmparatorluğu'nun baskıcı mirasından doğan kilise, Hristiyanlığın özgürlük aracı olarak kurumlaşmasına karşılık, dört yüz yıl süren kanlı mücadeleler ve giyotin uygulamalarıyla, Orta Çağ'a karanlık bir dönem yaşatmıştır (Gencer, 2005:177; Gürsoy, 2003:61).

Yeni Çağ'dan itibaren feodal yapının yıkılması, kilisenin otoritesini sarsarken dogmatik düşünceleri geçersizleştirmiştir. Tanrı adına egemenliği elinde bulunduran monarklar yönetimi kaybetmiş, akıl ve bilim özgürleşerek bireylerin hak ve özgürlükleri güvence altına alınmıştır. Reform ve Rönesans hareketleriyle aydınlanma gerçekleşmiş, Fransız Devrimi⁷ ile laik aşamaya ulaşılmıştır (Öktem, 1998:39). XIII. yy'da Aziz Thomas'ın⁸ devletin insan aklına uyumlu olarak yapılandırılması gerektiğini savunması ve ondan yüz yıl sonra gelen Müslüman bilim adamı İbn Haldun'un devlet ve toplumların teşekkülünü aşkın bir iradeye değil toplumsal ve ekonomik parametrelere dayandırması, laik düşüncenin temellerinden sayılmıştır (Kışlalı, 1994:153).

Felsefi bir değerlendirmeye laiklik, Hristiyanlığın düalist teoloji anlayışıyla hareket eden Avrupa düşünce tarihi için önem arz eden bir gelişmedir. Bir inanan olsa bile, beşeri sorumluluğunu fark eden insan, dinin vesayetinden ve onun boşluğunda kutsallaştırılan devlet ile gerçekleşecek baskı ortamından kurtulup kendi bireyselliğini ortaya koyabileceği modern bir sivil toplum arayışıyla ilgilenmiştir

⁷ Özel mülkiyetin olmayışı, Kral ve kilisenin burjuvaziye ait tüm mal varlığı üzerinde keyfi tasarrufuna izin veriyordu. Kilisenin manevi baskısını ancak başkaldıran bir akıl yıkabileceğinden cismani ve ruhani iktidarın ortaklaşa ezdiği burjuvazi aklı öne çıkararak devrimi ateşlemiştir. Devrimin düşünsel mimarları aydınlanma çağı filozoflarıdır (Öktem, 1998:39).

⁸ Aquino'lu Thomas(1225-1274) halen faaliyette olan Katolik ülkelerde ki Hristiyan Demokratların takip ettiği ideolojinin öncüsüdür. Bir tür Hristiyan demokrasisini savunur. İnsan aklını yücelterek, demokrasi ve direnme hakkından söz eder. Nitekim Tanrı halk aracılığıyla yönetimi iktidara verir (Öktem, 1998:44).

(Gürsoy, 2003:61). “*Bu aslında bir vatandaşlık ahlakıdır(..)Özgür ve sorumluluğunu üzerine alan bir ahlaki kişiliği temel alır. Bir aşkınlığa göndermede bulunmaz(..) Bilimin ve bilimsel zihniyetin ön plana çıkarılmasını gerekli kılar*” (Gürsoy, 2003:62).

XVI. ve XVII yy. da somutlaşan toplum sözleşmesi kuramlarına kadar Avrupa’da, kral ve aristokratların reddi demokrasi; papaza gereksinim duyulmaması laiklik; aracısızlık, imtiyazlı grubun olmayışı ve eşitlik ise halk egemenliğini oluşturmuştur (Öktem, 1998:40).

Nitekim laikleşme, sekülerleşme olgularının çıkış noktaları ve olgunlaşma süreçleri önyargısız bir bakış açısıyla incelendiğinde, tüm meselenin batıya ait bir dünyevileşme çabası olduğu ve bu çabaya bağlı olarak üretilen çözüm önerilerini barındırdığı görülmektedir (Hocaoğlu, 1995:13). Aynı zamanda Sosyoloji açısından laiklik, tek başına din ve devlet ilişkileri sorunu değil, aynı zamanda “kutsal (sacrum) ile kutsallık dışı (profanus) arası ilişkiler sorunudur” (Berkes,1984:25).

1.4. Batı’da Din ve Devlet İlişkileri

Hıristiyan dünyasında Yeni Çağ, filozofların din ve siyaset ilişkilerini yeni baştan değerlendirmesi bakımından da önemli bir zemindir. XVI. yy. dan XX. yy. a kadar pek çok yeni felsefi görüş ifade edilmiştir. Modernleşme çabası içinde Avrupalı düşünürlerin din ve devlet ilişkilerinde savundukları gereklilikleri Nur Vergin dört eksende toplamaktadır (Vergin,1994).

a) İlahiyatçı ve papazların cephesi; Luther, Calvin gibi ilahiyatçı ve aynı zamanda papaz olan düşünürlere göre devlet gücünü dinden alır ve varlığı dine bağlıdır. Din ve devlet organik bir bütündür bu yüzden “kilise devleti” savunurlar. Reform hareketini başlatan ve Roma kilisesinin hiyerarşik örgütlenmesini parçalayan Luther, Calvin’ e nazaran daha özgürlükçüdür. O siyasal iktidar ile ulusal nitelikteki yeni kilise örgütlenmelerinin birleşmesi neticesinde iktidarı tekelleştirerek bir nevi dünyevileştirmiştir (Dağcı, Dal, 2014:40). b) Machiavelli, Hobbes⁹, Montesquieu ve

⁹ “Thomas Hobbes, kendisinden sonra gelen Locke ve Rousseau gibi sosyal sözleşmecilere öncülük etmiş, düşüncelerini sıkı bir sistematik içerisinde ve net bir şekilde açıklamış, çağının ötesinde bir filozoftur” (Gülgeç, 2015:735). Hobbes din konusunda tamamen araçsal bir tasavvura sahiptir, din ve

sonradan Rousseau'nun¹⁰ temsil ettiği mutlakiyetçi cephe; ilahiyatçı papazların tam tersini, devletin kutsallık açığını kapayan bir devlet dinini yani “devlet kilisesini” savunurlar. Bu görüş, dini araç haline getirerek siyasetin emrine vermekte, bunu yaparken de dinin vazgeçilmez işlevini vurgulamaktadır (Gürsoy, 2003:61).

c) Liberallerin cephesi; bu düşünürlere göre devlet din konusunda yetkisiz olmalı ve dine devlet karşısında özerklik kazandırılmalıdır. Siyasi birlik oluşturmak için toplumsal erdemler yeterlidir (Alatlı, 1997:109). Ön de gelen düşünürleri Tocqueville, özgür bir kilise fikrini savunan Locke, Benjamin, Constant, kilise ile devletin ayrılmasının gerekli olduğunu düşünen Lamennais'in isimleri bu cephe içinde sayılabilir (Gürsoy, 2003:62).

d) Pozitivistlerin cephesi; bu düşünürlere göre, Hristiyanlığa ait geleneksel dini formlar yeni toplumlara uyarlanamadığından, onların yerini laik ve rasyonel temelde inşa edilecek yeni bir din almalıdır (Gürsoy, 2003:61). Bu yüzden sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremediği gerekçesiyle Hristiyanlığı reddeden Comte'un önerdiği bilim temelli dinin tanrısı insanlıktır. Comte dini, devletin hizmetinde gören anlayışıyla mutlakiyetçileri anımsatır, din ve devletin faaliyet alanları itibariyle birbirinden ayrı ve bağımsız olduğunu savunurken ise liberallere yakındır (Alatlı,1997:109). Bu bağlamda Karl Marx ve Engels'e göre toplumsal ve ekonomik şartların değiştirilmesiyle tam olarak ortadan kalkması gereken din, aslında insanın kendine yabancılaşmasıdır (Gürsoy, 2003:62).

1.5. Osmanlı -Türk Modernleşmesi

XIII. yy dan XX yy kadar yaşanan dönem, Osmanlı için yapısal, kurumsal, bireysel ve düşünsel değişimlerin çok yoğun olduğu bir süreci kapsamaktadır.

devleti ayırmayı dahi reddeder. Çünkü devletin dinin desteğine ihtiyacı vardır. Dinin, devleti bölmesine veya zayıflatmasına engel olmak gerekir. Böylelikle din; devleti ne tehdit edebilir, ne de güçten düşürebilir. Hatta onun güçlenmesine ve siyasal iktidarın kutsallaştırılmasına katkıda bulunur”(Yazoğlu, 2001:235).

¹⁰ “Fransız Cumhuriyeti ve bizim Cumhuriyetimiz üzerinde etkisi olan Rousseau'da vurgu birey hakları değil, kamu iradesi genel irade üzerinedir. Halkın egemenliği ve onun ifadesi olan devletin otoritesi yanında, başka hiçbir sivil kurumu tanımayan totaliterliği, kendisini Anglo Sakson demokrasilerinin değil, doğu blokun dahil olduğu halk demokrasilerinin veya Cumhuriyetçilerin fikir babası kılmaktadır. Devletin kiliseyi tam kontrol altına alma fikri de büyük ölçüde ona aittir. Dinin siyasetten ayrılma süreci Rousseau'da tamdır. Fransız aydınlanması XVIII. yüzyılda ahlakın dinden bağımsızlaşması gibi siyasetinde artık dinden ideolojiden tam bir kopuşu temsil eder. Fransa da bu kopuş çok radikal ve dramatiktir” (Arslan, 1992:30).

Toplumsal ve siyasal değişimleri içeren bu dönemde; Orta Çağ kökenli din referanslı dünya algısından seküler bir dünya algısına, halife padişah idaresinden meşrutiyet ve cumhuriyet yönetimine, şer’i hukuktan seküler hukuka, tebaadan vatandaşa, cemaatten millete, dini eğitimden laik eğitime ve Osmanlılıktan Türk kimliğine geçiş gerçekleşmiştir (Meşe, 2006:126).

Osmanlı/Türk modernleşmesine karakteristik özelliğini veren ilkelerin başında laiklik gelmektedir. Ne var ki laiklik, din ve politika ilişkisi bakımından en fazla yorum yapılan travmatik bir konu olmuştur. Çünkü “ontolojik olarak uyuşması mümkün olmayan bir toplum için, laiklik temelinde bir kimlik değiştirme ameliyesine girişilmiştir” (Berkes, 1984:91).

Hocaoğlu’nun ifade ettiği gibi Osmanlı içerisinde laikleşme çabası, bilinçli ve felsefi bir alt yapıya sahip olmadan, Batı’ya karşı bir korunma içgüdüğü ile başlamıştır (1995:148). İçerde oluşan karışıklıklara karşı merkezi güçlendirme ihtiyacı ve dış baskıları önlemek için Batı tipi kurumların ithaliyle başlayan süreç zamanla tamamen lâdini bir hüviyete dönüşmüştür (Beşirli, 1999:131).

Diğer yönüyle Osmanlı modernleşmesi, her ne kadar yüzü batıya dönük bir hüviyet taşısa da kendi köklerine de bağlı kalmayı deneyen entelektüel bir teşebbüsü ifade etmektedir (Kahraman, 2011:351). Türk Modernleşme skalasına yayıldığında; Osmanlı dünyevileşmesi, başından itibaren ağır ve kararlı ilerlediğinden seküleristik bir hüviyette iken, devamında Osmanlı’nın seküler kurumlarında yetişmiş öğrencilerin eliyle Fransızvari bir laisizme dönüşmüştür. Nitekim bu modernleşme çabası tarihimizin kritik teşekkülünü gerçekleştirmiştir (Hocaoğlu, 1995:59).

1.5.1. Osmanlı Yenilik Çabaları

Osmanlı’nın tarihi seyrinde Avrupa ile bağlantılar hep var olmuş, bu temaslar devletin taşıdığı kudret duygusuna bağlı olarak sorun teşkil etmemiştir (Mardin, 1991:12). Osmanlı, kayıplar sonucunda gerilemeyi fark edince, sebepler devlet yönetiminin bozulmasına bağlanmışır.¹¹Başlarda “*Ehli İslam’a kefereyi taklit*

¹¹Mardin, bu dönemde sorunların nedenlerini ve bunlara karşı üretilecek olası çözüm önerilerinin “*Osmanlı sivil bürokrasisinde (Kalemiye)*” şekillendiğini ifade eder. Gerilemeye sebep olduğu

yakışmaz” düşüncesi hâkim olsa da, batının teknolojik gelişme hızı, onu örnek almak zorunda bırakmıştır (Aytekin, 2013:318). Batı’dan alınan ilk örnek yapı askeri kurumlar olmuştur.¹² Ekonomisi tarıma bağlı ve siyasi meşruiyeti ilahi kökenli Osmanlı’nın, bilgiyi aşkın bir güce bağlamadan kavramsal olarak anlayan ve ekonomik gücü sanayiye bağlı Avrupa’yı modellemesi güç olmuştur (Ortaylı’dan aktaran Aytekin, 2013:317). Dolayısıyla Batı kendi içinde daha da gelişirken Osmanlı’nın gelişimi içselleştirerek mesafeyi kapatması mümkün olmamıştır.

Turhan’a göre Osmanlı, kudret duygusuna bağlı olarak, ilgisiz kaldığı Batı’ya karşı yenilgilerinin nedenlerini ve zaaflarını tespit edememiş ve dolayısıyla sağlıklı çözümler üretememiştir. Batı’nın gelişiminin sebebi çözülemeyince hayranlık başlamış, siyasi ve iktisadi durumların kötüleşmesiyle, hayranlık çaresizlikle birleşerek aşağılık duygusuna dönüşmüştür. Bu durum, batı karşısında baraj vazifesini görece setleri sarsmıştır (Özakpınar, 1999:90).

III. Ahmet döneminde, savaşın neticesini Tanrı’ya bırakma inancı tartışılmış, 1780’de savaşın gücünü ve seyrini belirleyecek olan önemli unsurun teknoloji olduğu inancı ağır basmıştır (Mardin, 1991:10). Ayrıca laik bir nitelik taşıdığı düşünülen İbrahim Müteferrika’nın dini yayınlar üretmemek şartı ile basım onayı aldığı matbaa¹³ hadisesi neticesinde, şeyhülislamın din dışında ki alanın kendi yetkinliğinde olmadığını kabul ettiği yargısına ulaşılmıştır (Berkes, 1984:31).

Özakpınar’ ın (1999:91). bir nevi acı realiteden kaçış olarak yorumladığı Lale Devri’nde ise, yönetim eski değer sisteminden uzaklaşmış ve İbn Haldun’un atıfta bulunduğu Osmanlı asabiyesi çökmüştür. Askeri disiplin yerini, deizme hatta ateizme

savunulan ikinci bir görüşse, ulemanın savunduğu “*din bütünlüğünün yitirilmesi*” argümanıdır (1991:10)

¹² Mardin, ihtiyaç doğrultusunda askeri alana verilen önceliğin, modernleşme süreci içinde siyasi fikirlerin askeri okullarda gelişmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Bu teşekkülün tesiri Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet boyunca askeri bürokrasinin aracılığı ile de devam etmiştir (Mardin,1999:140). Turhan’a göre, Garplılığa karşı gösterilen direncin azalmasında mağlubiyetlerin etkili olduğunu söylerken, dolayısıyla kültür değişmelerin başlangıcının da askeri sahada gerçekleşmesi değişimin kabulünü kolaylaştırmaktadır (1987:141).

¹³1727’de Said Efendi ile birlikte İstanbul’da Müteferrika’nın kendi evinde açılan bu basımevinde Katip Çelebinin Cihannüması, Descartes’in “girdaplar teorisi”, Galile’ nin Aristo eleştirileri, doğa bilimlerine ve tarih, coğrafyaya ait eserler, altı adet sözlük, Tyce Brahe ve Copernicus’ un kainat sistemine ait görüşler basılmıştır (Özakpınar, 1999:88). Ayrıca 1492’de Yahudiler, 1567 de Ermeniler, 1627 de Rumlar matbaayı ülkeye getirse de rağbet görmemiştir (Turhan, 1987:139).

ve hedonizme bırakmıştır (Berkes, 1996:42-43). Nitekim yönetim kademesine Batının keyif kültürünün sızması, alt ve orta sınıfın mahalli kültürü koruma isteği ile imtiyazlı üst sınıfa karşı ayaklanmasına neden olmuştur. Mardin bu isyanın, Osmanlı toplumu içinde Cumhuriyete kadar devam eden mevcut etki-tepki mekanizmasının ilk örneği olduğunu ifade etmiştir (Mardin,1991:13).

III. Selim devri serbest ve mecburi değişimler arasında bir geçiş dönemi olmuş, modernleşme çabalarının bir elit hareketi olmaktan çıkarak toplumsal tabana yayılması gereğini ilk olarak III. Selim fark etmiştir (Akça, Hülür, 2007:264). Devletin sadece idarecilere ait olmadığı fikri ile halkın devlet idaresine katılması gerektiğini savunmuş, kendi başkanlığında daimi bir danışma meclisi toplanmasını istemiştir (Ünal, 2003:274). Bu bağlamda uygulamaya çalıştığı idari ve sosyal içerikli Nizam-ı Cedit programı aynı zamanda yeni askeri teşkilatın çekirdeğini oluşturmuştur (Özakpınar, 1999:93).

Batı da daimi elçiliklerin açılmasıyla Osmanlı diplomasisi Avrupa seviyesine taşınmıştır (Aykurt, 2012:443). Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler ve Batı'nın bir "model" olarak kullanılmasına dayanan düzeltme (tanzimat) teklifleri Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir (Mardin, 1991a:13). Reformcuların değişim çabalarına, medrese ekibi¹⁴ ile modern araştırmanın özüne inmeyi bekleyemeyen idarecilerden oluşan iki zihniyet karşı çıkmıştır. Medrese ekibi saf dışı kalırken ikincisi halen ilmi zihniyetin yerleşmesine engel olmaktadır (Ülken, 2014:25).

Osmanlı modernleşmesi içinde yeri belirgin olan II. Mahmut, kolektif yenileşmenin gerekliliğine inanarak, amcası III. Selim'in yarıda kalmış ıslahatlarını devam ettirmiştir (Ünal, 2019:289). Mecburi değişimlerin başlangıcı olan bu dönemde merkezileşme çabaları üst safhaya çıkmış, kabine sistemi, batı hukukundan alınan kanunlar, açılan modern okullar ve kıyafet düzenlemesi¹⁵ zorunluluğu gibi

¹⁴ Maneviyatı bozuk askerlerin durumunu düzeltmek isteyen padişaha rağmen bunun sorumluluğunu taşıyan Ulema, ordunun maneviyatını yükseltmek için cepheye gitme tekliflerini her vakit hak talep etmelerine karşılık, gülünç bahanelerle geri çevirmişlerdir. III. Selim Sadrazam Koca Yusuf'tan istediği araştırma sonuçlarına göre ıslahata karar vermiştir (Özakpınar, 1999:92).

¹⁵ II. Mahmut'la birlikte toplumun bir bölümüne uygulanan sivil ve askeri görevlilerin gardırobuna ve kültür unsurlarına müdahale ilderdeki radikalizmin habercisidir (Hocaoğlu, 1995:168).

hareketlilikler gerçekleşmiştir (Yetkin, 2013:66). 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılmış, III. Selim'in kurduğu modern askeri birlikler, esas birimler olarak kullanılmıştır. Mali kaynakların ve vergi toplama mekanizmasının yaratılması gereği, halkın mülkiyet haklarının korunması lüzumu ve eğitim düzeyinin artırılmasının sağlayacağı faydalar fark edilmiştir. Bu politika ile milli bütünlüğü sağlamak ve feodal bünyeden kalan imtiyazlı alanları temizlemek amaçlanmıştır. Sonradan aydın despotizmi denecek olan¹⁶ve Kamaralizm de denilen bu sistem, Osmanlı diplomatları için ihtiyaç duyulan bir sistem olmuştur (Mardin, 1991a:84-85).

II. Mahmut' a gelinceye kadar tam anlamıyla laikliğin gelişimini gösterecek siyasi ve toplumsal bir değişim görülmemiştir. “*Gâvur Padişah*” olarak nitelendirilen II. Mahmut dönemi, sekülerleşme açısından bir kırılma noktası olmuştur. “Ulemayı medresede, papazı kilisede, hahamı havrada görmek isteyen” padişah, şeyhülislamın toplumun yalnız dini taleplerini karşılamasını ve siyasetten uzaklaşmasını istemiştir (Dilipak, 2017:156). Geleneksel rejimden ilk defa uzaklaşmış, büyük değişimler ocağın kaldırılmasından sonra başlamıştır. Laiklik bağlamında yorumlandığında bu aşamalar;

a) Şeyhülislamlığın yönetim kadrosundan ve planlayıcı kurullardan çıkarılmasıyla Müslümanların din görevlisi haline indirgenmiştir. Böylelikle din-devlet ilişkisinde ilk çatlama gerçekleşmiştir.

b) Hukuki düzlemde çağdaşlaşma sürecinin asıl başlangıcı olan, adalet ve şeriat birbirinden ayrılmıştır.

c) Harbiye ve Tıbbiye'nin kuruluş sürecinde dışardan gelen eğitimciler ve ders materyalleri, kütüphanelerde materyalist kaynakların konumu, söz sahibi olacak yeni kuşağın yetişmesinde önemli bir unsur olmuştur (Yıldız, 2012:7). Bu dönemdeki diğer bir etken ise “Tercüme Odasının” yaptığı nakiller ve yetiştirdiği

¹⁶ Batının siyasal düşüncesi Osmanlıya eserlerle değil, kamu idaresi kuramcılarının uzantısı görülen Kamaralizm yoluyla girmiştir. Merkeziyetçi devlet kurucularının gelişme politikası olan Kamaralizm hükümdarların, tekel oluşturmak için gerekli olan gücü ve egemenliği parçalayan orta çağ kurumlarını ortadan kaldırarak, *merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmayı hedeflemiştir*. Diğer hedef ise *güçlü ve sorun üretmeyen bir orta sınıfa dayanan devlet olduğundan*, halka eğitim ve ticareti kolaylaştırarak onları üretici haline getirmek ve vergilendirmek, böylelikle modern bir ordu, bürokrasi ile devleti güçlendirmek istenmiştir (Mardin, 1991:13).

insanlarla Osmanlı aydınlanmasının başlamasında ve Batı'ya eklemenebilmesinde sağladığı önemli katkılardır (Zürcher'den aktaran Sertel, 2009:46).

Özarpınar' a göre yapılan değişiklikler batının gücüne ulaştırmayacak fakat kendi kimliğimizden uzaklaşmamıza neden olmuştur (1999). Diğer yandan Cesur'a göre Batılılaşma hattının dışında, Kemalist devrimin özü olarak görülen "laiklik" tohumlarının Tanzimat devrinde atıldığını söylemek mümkündür. Engelhardt'tan aktardığı II. Mahmut'a ait; "Bundan böyle tebaamda Müslümanları camide, Hristiyanları kilisede, Musevileri havrada görmek isterim" ifadesi sürecin laikleşmeye doğru yönelimine işaret etmektedir (Engelhardt'tan aktaran Cesur, 2018:253).

I. Abdülmecit döneminde Gülhane Hattı Hümayunu 1839'da ilan edilerek 1876'ya kadar devam edecek olan Tanzimat Dönemi; kul sistemini ortadan kaldıran, fakat yenilgiler yüzünden değer sistemi altüst olmuş devlet adamlarını barındıran bir geçiş ve buhran devri olmuştur (Aslan, Yılmaz, 2001:295). Bu dönemde devlet kendi ürettiği reformlardan rahatsız olmuş, dağılmaya neden olacak iç krizlerin tohumları atılmıştır (Ülken, 2014:58). Hizmetli'ye göre de bu dönem, bir iç hareketin ifadesi iken devletin verdiği ödünleri ve acizlikleri içermiştir (1999:127). Devlet sistemine hâkim, ağırlığı olan geleneksel kurumlar önemini kaybetmiş ve yerlerini yeni kurumlar almıştır. Bu bağlamda dönem bir "*derin kırılmalar devri*" halini almıştır (Kılınç, 2016:37).

Tanzimat Dönemi'nin en belirgin özelliği, eski sisteme müdahale edilmeden yeni kurumların açılması nedeniyle eğitim ve hukuk alanında düalist bir yapı üretmesidir. Özellikle eğitimde birbirini reddeden akılcı ve skolastik iki zihniyetin temsilcileri bir arada bırakılmış, medrese teokrasinin, yeni okullar ise modernleşmenin temsilcisi görülmüştür. Bu bağlamda Tanzimat'la birlikte, birbirine tamamen zıt insan tipleri yetiştiren bir dönem başlamıştır (Cemaloğlu, 2005:162). Dolayısıyla geleneksel kültür ile değişimi talep eden kanalın varlığı, sonu gelmez iç çatışmaların temelini oluşturmuştur (Gündüz, 2005:119).

Hukuki anlamda yargıda bulunan karmaşa ve çok başlılığa rağmen süreç modern yargı sisteminin lehine katkı sağlamıştır. Köklü değişim ise, Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleşmiştir (Durhan, 2008:111).

Diğer taraftan ülkenin tamamen Batı tesirine açıldığı bu dönemde “Weberci anlamda kişisel sadakatin belirleyici olduğu patrimonyal hâkimiyet biçiminden, rasyonalite ve soyut hukukun belirlediği bürokratik, yasal-rasyonel hâkimiyet biçimine geçişin ilk adımlarını atılmıştır” (Gürsoy, Akça:237). Okumuş’ a göre ise Tanzimat’ı Tanzimat yapan, geleneğin temsilcisi Osmanlı Devleti ile modern Türkiye Cumhuriyeti arasında köprü olmasıdır. Köprünün en önemli ayağı ise Tanzimat’ın attığı laiklik tohumlarıdır (2005:3).

1.5.2. Osmanlı Modernleşmesine Fransız Devriminin Etkisi

Batı Avrupa da ortaya çıkan Aydınlanma ve Fransız devrimiyle devam eden olaylar silsilesinin temelini bakıldığında; eski rejime ve mevcut düşünce sistemine gösterilen bir tepkiyi içermekte olduğu görülmektedir. Şallı’nın ifade ettiği gibi ortaya çıkan itirazlar, eski düzenin değiştirilmek istenen noktalarına işaret etmekte ve eski olanı da tanımlama zaruriyetini gündeme getirmektedir. Şallı’nın Edward Shils’ den aktardığı gibi, uzaklaşılacak istenen her olgu bu eski olanın kategorisinde “geleneksel” olarak etiketlenmiştir. Dolayısıyla, bilgisizlikten kilise egemenliğine, toplum içindeki ekonomik ve sosyal adaletsizlikten eski sistemin devamı olan kurumlara kadar her şey, ‘geleneksel’ olanın kapsamına dâhil edilmiştir (Şallı, 2017:52).

Karşısında yer alan “modern” olanın kapsamında ise; yeni olma, otoritelerin kontrolünden kurtulma, bilim ve rasyonel örgütlenmenin egemen olduğu bir toplum ile katılımcı siyasetin dâhil olduğu bir yönetim tarzı gibi olgular yer almaktadır (Cevizci’den aktaran Şallı, 2017:58). Pek çok toplum gibi Osmanlı içinde ilerleme ile eş anlamlı kullanılan modernleşme bir kurtuluş reçetesi olarak görülmüştür. Diğer yandan geri kalmışlığın geleneksel olarak özdeşimi, konunun ideolojik boyutunu oluşturmaktadır (Kurttaş, 2019:401).

Modernleşmenin lokomotifi olan Fransız aydınlanmasıyla birlikte tek bir aydınlanmadan bahsetmek de mümkün değildir. Zamansal olarak daha erken

gerçekleşen İngiliz aydınlanması bilimsel, deneyci ve sakin bir tarz da araştırma havasında gelişirken, “Fransız aydınlanması¹⁷ ihtiraslı bir savaş felsefesidir, inkârı ve dogmatiktir.” Önce gerçekleşen İngiliz aydınlanması kendisine temel teşkil etmiş, daha geç olarak Alman aydınlanması gerçekleşmiştir (Arslan, 1992:23-24).

Öncülleri ve sonuçları ile Türk aydınlanmasına emsal teşkil eden Fransız aydınlanması, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyeleri’ nde bir dizi politik değişime ve entelektüel tartışmaya neden olmuştur (Kurşunoğlu, 2017:50). Akıncı’nın Toynbee’den aldığı şu satırlar bunu doğrulamaktadır.

“1923 yılında Fransa’dan Ankara’ya ulaşan fikir dalgasının kaynağı 1789 yılında Paris’te meydana gelmişti.1923 Ankara’sında, Fransız Devrimi ruhunun, suyun yüzünü hala dalgalandırmakta olduğu görülmekteydi. O yıl Ankara’yı ziyaret etmiş olan Batılı gözlemcinin söylediği gibi, orada Fransız Devrimi havasının zihinlerde canlandığı ne kadar doğru ise; Paris’te 1789-1795 yılları arasında hüküm sürmüş havayı bilmeden, 1920’den beri gelişen Türkiye Tarihini anlamanın imkânsız olduğu da o kadar doğrudur” (Toynbee, 1971:154; Akıncı, 2012:19).

Fakat bu toplumsal devinimin mimarı, Avrupa da özgürlükçü halk yığınlarıyken, Türk aydınlanmasına saray ve ordu öncülük etmiştir. Dolayısıyla Türk modernleşmesi talebi yukarıdan aşağı doğru olmuştur (Ülken, 2012:248).

Bu duruma neden olan unsur ise Osmanlı toplumu gibi kendi iç motivasyonlarıyla modernleşemeyen bazı Batı dışı toplumlarda, batılılaşma dışsal bir taşıyıcı etkiyle mümkün olabilmektedir. Bu taşıyıcı etki kimi zaman kurumsal, kimi zaman aydın kesim aracılığıyla olmuştur (Pekman’dan aktaran Çakmak, 2011:45). Cumhuriyet ve Osmanlı modernleşmesinin halktan kopuk ve merkezizetçi görünümüne neden olan gerçeklik, batıda ki gibi kapitalist ekonomik anlayışını benimsemiş bir orta sınıfın olmayışıdır (Kurttaş, 2012:113). Diğer taraftan milletlerin bağımsızlık mücadelesinin evrensel nitelik kazanması Fransız devrimi ile başlamışken, Asya’da Türk inkılabı lokomotiflik yapmıştır (Kurşunoğlu, 2017:53).

¹⁷ Gerçekleşen her büyük zihinsel dönüşüm olayı gibi Aydınlanma hareketinin de başlangıç tarihi kesinlik içermese de belli başlı temsilcilerinden bahsedilebilir. “İngiltere için Locke, Newton, Hume; Fransa için; Montesquieu, Voltaire, olmak üzere ansiklopedistler; Diderot, d’Alembert, ded’Holbach ve benzerleri, Almanya içinse; C. Thomasius, C.Wolf, M.Mendelson, Lessing ve Kant zikredilebilir (Arslan, 1992:25).

Fransız devrimin etkilerine döndüğümüzde, başlangıçta azınlıkları etkileyen devrim, gerek “kuvvetler ayrılığında” söz eden Montesquieu, gerek “milli egemenlik” kavramının isim babası Rousseau (Çelik, 2015). gibi devrimde varlık göstermiş düşünürlerin toplum ve kurumlarla ilgili düşünceleri, Gustav Le Bon’ un seçkin sosyolojisi ve Comte’un pozitivist felsefesi muhalefet çevrelerini hayli etkilemiştir (Kurşunoğlu, 2017:52).

Muhalefet kanalında ki “Yeni Osmanlılar” Avrupa’yla temasta kaldıkça “Yeni insanla” tanışmıştır (Zariç, 2017:48). Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Ahmet Rıza¹⁸ gibi devrim düşünürleri, İslam’da da karşılığı olan bazı kavramları kısmi farklılıklarla yeniden kurgulamışlardır. Genç Osmanlılar,¹⁹ Türkiye’ de meşruti yönetim sistemini amaçlayan ilk teşkilattır. Jön Türkler ve İttihatçı çevre, köklü bir yapılandırma içine girmemiş geleneksel ve monarşik eğilimleri koruma eğilimiyle çabaları daha yüzeysel kalmıştır (Kurşunoğlu, 2017:52).

Türk modernleşme çabası içinde aktif kişilerden olan Şinasi (1826-1871). Mardin’e göre Batı düşüncesinin analizini yapabilen ve laikliği anlayan ilk düşünürdür. Berkes e göre de laikliğin asıl öncüsü Şinasi’dir. Dil meselesine harcadığı yoğun mesai, laik ve milliyetçi görüşe sahip olmasıyla ilgilidir (Berkes, 1996:262). Batının getirdiği gayri şahsi ilişkiler bütünü farkındadır. Osmanlı bünyesini oluşturan, peder-evlat, padişah-kul, pir-mürit gibi geleneksel kültür, matbaa ve kitapla birlikte çözülmüş, dolayısıyla bilgiyi bir hocadan aktarılacak irfandan anlamak yerine, kuramların analizinden çıkarma eğilimi başlamıştır (Mardin, 1991:86-87). Ülken’ e göre laik sözcüğünü ilk kez kullanan Ali Suavi²⁰, eğitimin birleştirilmesi fikrini de ilk kez ortaya atmış, medreselerde skolastikleşen sisteminin zararlarını, liyakatsiz hocalar, eserler, programda olması gerekli dersler

¹⁸ Ahmet Rıza batıdan aldığı pozitivismle ve Comte’un etkisi olan güç ve iktidar unsuru, otoriter bir devlet anlayışıyla Türkiye’nin sosyal düzenini yoluna koyacağını düşünmüştür (Oğuz, 1996:98).

¹⁹ Bedri Gencer’e göre Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler birbirinin devamı sayılsa da aralarında temel bir fark vardır. Ulemadan boş kalan konumu inisiyatif olarak dolduran Yeni Osmanlılar, Tanzimat reformcularının kaybettiği meşruiyet alanını İslam’ın hukuki, dini ve ilmi geleneğine dayanarak yeniden kurmaya çalışıyorlardı. Namık Kemal ve arkadaşları çözülen Osmanlı toplumunun bağlı olduğu sebep asabiyetlerini yeniden tanımlamaya çalışırken vatan kavramıyla ümmeti ikame edecek yeni bir üst kimlik eksenini sunuyorlardı. Jön Türklerin düşünsel ve ideolojik haritalarında ise İslam merkezden çevreye düşmüş, milletten ulusa geçiş bulunmaktadır (Gencer, 2000:156).

²⁰ Turan, Abdülhamid’e karşı düzenlediği suikast nedeniyle Ali Suavi için mecnun, ajan ve maceraperest olarak bahsetmektedir (Turan,2017:35,39,44,46).

gibi konuları eleştirmiş ve çözüm aramıştır (Özturanlı,2007;Hocaoğlu,1995). Medreselerde sarığın kaldırılması, bir kaç ihtisas medresesi dışında medreselerin sivil okullara çevrilmesi fikrini savunmuştur (Ülken, 2013:103). Namık kemal²¹ ve Ziya paşalar gibi devletin şeriatı dayanası fikrinin aksine dünyanın din yasalarıyla yönetilmesine karşı çıkmış ve laikliğı önermiştir (Ülken, 2013:94). Şeriatı karşı laikliğı, saltanata karşı cumhuriyeti ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülüğü savunmuştur. (Ülken, 2013:95).

Elbette ki Cumhuriyet kurucularının sahiplendikleri mirasın bir kısmı, pozitivist düşünsel etkiler taşıyan İttihat ve Terakki'de vardır. Devrimci kanadında yer alan Ahmet Rıza; laik bir düzene geçişin savunucusudur. Dini, toplumu birleştirici yönüyle ciddiye alabilirken, İslam'ın rasyonel ve bilimselliğe açık olmasının, pozitivistliğe dönüşümünü, Hristiyanlıktan daha elverişli bulmuştur. Bu dönemde Batıcılığı savunan Abdullah Cevdet, laikliğin en radikal savunucusudur. Ulema ve şeyhlere aleni saldırıları Rıza'dan daha belirgindir. Din ve devlet işleri ayırımının savunuculuğunu yapmamıştır. İnançlı bir materyalist olarak Müslümanları bilimsel temelli bir dünya görüşüne doğru yönlendirmenin yollarını aramış ve o da arındırılmış İslam'ı toplumsal uyum ve ilerleme için bir araç görmüştür (Belge, 2001:46-47). Cumhuriyet ideolojisinin teşekkülünde en önemli rolü oynamış simalardan biri kuşkusuz, Atatürk'ün "fikirlerimin babası" olarak bahsettiği Ziya Gökalp'tir (Cesur, 2018:255). Gökalp din ve devlet ayırımının katı bir taraftarı ve inanmış bir laiktir. Din, bireyin manevi hayatıyla sınırlandırılmalıdır. 1917 tarihli İttihat Terakki muhtırası ile 1924'te ki Şeyhülislamlığı ve medreseleri kaldırmanın yolunu açmıştır (Öz, Yurttaş, 2009:117).Tüm bu hareketliliğin sonucunda din "XIX. yüzyılda "ideolojik" bir eksen kazanmış ve kitlelerin katılımıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır (Mardin,1991:89).

Hüviyetini Batı ve din dilemmasının oluşturduğu bu dönemi (Akgül, 1999:359). Hocaoğlu'nun yardımıyla toparladığımızda; Osmanlı batılılaşması vatan kurtarma ve aynı zamanda din ve gelenekten oluşan nizamın ihyasına yönelik bir

²¹ Berkes' e göre Namık Kemal ilk kez çağdaş batı zihniyetine ait doğal haklar fikrine ulaşan kişidir. Anayasal hareketin öncülüğünü usul-ü meşveret yaklaşımıyla üstlenmiş, Batı'ya karşı ortak vatan bilincinin doğuşunu hazırlamıştır. Bu ekseninde halk iradesiyle Tanrı Şeriatının zorunlu bir birliktelik olduğuna inanmaktadır (Yıldız, 2012:9).

hareket olarak başlamış olsa da lâdinidir. Avrupa ile temaslar daha çok bürokratlar sayesinde askeri ve siyasi karakterdedir. Türk laikleşmesi bu yüzden başından itibaren resmi ve bürokratiktir ve sosyal bir hareket olarak başlatıcısı ve koruyucusu da devlettir. Tabandan gelen bir halk hareketi değildir ve ulemanın desteği yoktur. Yeni Osmanlı entelektüelleri vasıtasıyla gelişen fikri meseleler gündem olsa da ciddi bir felsefi akım oluşturamamıştır. Akgül'ün ifadesiyle tüm aydınların ortak yönü “kendi kafalarıyla düşünmemek ve kendi düşünce sistemini oluşturamamak” (1999:369). buna bağlı olarak ta lümpen anlamda bir Avrupailik romantizminin hasıl olmasıdır. Türk aydınları batıya karşı çıkarken de batıyı savunurken de büyük oranda yine ona müracaat etmiş, bu da bir medeniyet trajedisi halini almıştır (Hocaoğlu, 1995:171). Taklidin yerellik ve üretkenlik sağlamaması ve toplumsal alt yapıyı bulamayışı toplumla aydının arasını açmıştır (Gümüşlü, 2009:130). Hocaoğlu'na göre padişahından sıradan aydına kadar sarmış olan bu sathiliğin göstergesi batının sahip olduğu gerçek gücün yani sanayileşmenin fark edilememiş olmasıdır (1995).

Sosyolojik bir gerçeklik olarak toplumun, değişim ve dönüşümünün tarihsel bir süreklilik içermesi ve tarihsel olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini Osmanlı-Türk Modernleşmesi sürecinde de görmekteyiz. Bu nedenle, bir ideoloji olarak Kemalizm'in üretilmesine katkıda bulunan kadroların yetiştiği ve entelektüel temellerin atıldığı dönem, Tanzimat'tan Cumhuriyete uzanan dönemdir. (Cesur, 2018:258).

Bu bölümü Mehmet Akıncı'nın “kopuş ve süreklilik içerisinde bir tarih” ekseninde ele aldığı değişim sürecini, Şerif Mardin'den modernleşmenin süreklilik içeren kısmıyla bitirmek yerinde olacaktır:

“Hangi kuşağa ya da dünya görüşüne bağlı olurlarsa olsunlar, 19.yy Osmanlı memurlarının ortak hedefi devleti kurtarmaktı, kafalarını bu ideale yordular. (...) Bunun izleri Sultan II. Mahmut' un fermanlarında, reformcu Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın düşüncelerinde, Tanzimat döneminin Genç Osmanlılar diye bilinen özgürlükçü kuramcılarında, amansız düşmanları Sultan Abdülhamid'de, Sultan Hamid'e karşı amansız düşmanlık besleyen Jön Türkler' de ve Jön Türklere karşı düşman hale gelen Türkiye Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal'in kişiliğinde de görülebilir” (Mardin, 2005:59; Akıncı, 2012:142).

1.5.3. Cumhuriyet Türkiye'sinde Laikleşme

Tarihi tecrübesine bakıldığında, uzun bir değişim koridorundan geçtiği müşahede ettiğimiz Türkiye'nin; değişimin hızı ve farklılaşan yoğunluğu ile siyasi ve toplumsal olarak tesirlerini en çok hissettirdiği dönemler, II. Meşrutiyet (1908-1914) ve tek parti (1923-1946) dönemleri olmuştur. Mevcut yoğunluğa paralel olarak, dönem içindeki aydınlar, bir yandan değişimi anlamlandırmaya çalışırken diğer yandan modernleşmenin keskin virajlarından hasarsız geçebilmek gayretinde olmuştur. Ayrıca Lale Devrinden beri gündemde olan önemli bir soruya kafa yorulmuştur. “İslamlık, Osmanlılık ya da Türklük neden geri kalmıştır?” Kuşku götürmeyen bu geri kalmışlığın nedenlerine verilen yanıtlar birbirlerinden farklı noktalarda odaklanmıştır (Berkes,1996:412). Nitekim meşrutiyet yıllarında ki “Üç tarzı Siyaset” (Akçura, 1976). ve modern ulus devlet yönetiminin ilk yıllarındaki ideolojik kimlik arayışları, bu anlamlandırma çabasının ürünü olmuştur (Haklı,2018:5).

Bildiğimiz üzere Türk modernleşme hedefi, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık²²etrafında şekillenmiştir (Safa, 2017:24-63). Tanzimat döneminde geleneksel değerlerin mevcudiyeti korunarak modern kurumlara dönüşmesini amaçlayan proje gerçekleşmemiş, Berkes' in bir uzlaştırma çabası olarak gördüğü Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak fikriyle akımlar hız kazanmış, Cumhuriyet döneminde bu üç siyaset, modernleşmenin engeli görülerek biçimsel olarak değişmiştir (Akkaş, 2001).

Sosyal reform projesine dönüşen batıcılık; batının işgalci bir güç olarak ortaya çıkmasıyla siyasal içeriği zayıflamış ve batı taraftarı olan düşünürler 1910'lar da Türkçülüğe yönelmiştir. İslamcılık hareketi ise isyanlar ve halifeliğin son durumu nedeniyle darbe alarak siyaseten zayıflamış, muhalefete dönüşmüştür. Türkçülük ise İrem'in ifadesiyle bir sınır ideoloji olmuş, geçmiş ve geleceği kayda alan siyasal diliyle, İslamcı ve Batıcı fikirler arasında melez bir ideolojik konum haline gelmiştir. Buna bağlı olarak İslamcı ve maneviyatçılar, Türkçülüğü Türk İslam sentezi için bir

²² Hocaoğlu bu üç sınıflandırmayı batıcılık ve muhafazakârlık olarak ikiye indirmiştir.

dayanak görürken; batıcılar, Avrupa milliyetçilikleri çizgisinde, mili devlet, kimlik ve bağımsızlık ideolojisine dönüştürmek istemişlerdir (İrem, 2011:28-29).

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde bireycilik, sekülerlik ve ulus devlet sacayağına kurulan modernitenin, ayağının yere sağlam basması için üretilen ve Atatürk dönemi için esas teşkil eden laiklik²³ siyasal ve toplumsal tabanda belirleyici unsur olmuş, rejimin ve iktidarın eylemlerine meşruiyet sağlaması, önemini artırmıştır (Kocaoğlu, 2007:1297). Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun,²⁴modernleşme hedefinin toplumu dönüştürme amacı taşıması ve insan aklını öne çıkaran pozitivist dayanağı Fransız devrimiyle paralellik göstermektedir. Nitekim Atatürk, 8 Mart 1928'de, Fransız Le Matin Gazetesine verdiği demeçte *“Fransız İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir ve bu fikrin halen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir, Türk demokrasisi Fransa İhtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir. Zira her millet inkılabını içtimai muhitinin tazyikat ve ihtiyacına tabi olan ve hal ve bu ihtilal ve inkılâbın zaman-ı vukuuna göre yapar”* (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1997:120; Aslan, 2009:10). Sözleriyle bu paralelliği kabul ederken farklılıklara da vurgu yapmıştır. Kurucu kadro, seleflerinin batılılaşma adına yaptıklarını yetersiz bulmuştur. Değişimi kültür alanına yönlendirmiş ve bu modernleşme çabası süreklilik içinde bir kopuş olarak nitelendirilmiştir (Akıncı, 2012:143).

Haklı, Cumhuriyet sonrasında dinin devletle olan temasını üç dönem üzerinden değerlendirmiştir. 1919-1924 arasında ki süreçte, devlet meşruluğunu din üzerinden sağladığı gibi, dini kurum ve semboller, toplumsal ve siyasi alanda kullanılmaya devam etmektedir. 1924'te başlayıp 1947'ye kadar devam eden süreçte

²³ Diğer açıdan laiklik Fransız ulusu oluşturmak için gerekli bir araçtır. Ülkedeki din baskılanarak, diğer inançlara da var olma güvencesi sağlayarak o millete aidiyet sağlanmak istenmiştir. Benzer şekilde Türk laikliği de millet oluştururken din ve ümmet kriterini yerine kullanılan bir araçtı. Diğer yandan Osmanlı Devleti sınırları içinde ki Müslümanlar Türk milletine dâhil edilmeyecektir (Ulusoy, 2005).

²⁴ II. Meşrutiyetle birlikte zenginleşen yayımlarla üç düşünce sisteminin siyasal ve toplumsal yapıyı biçimlendirme isteği, Kemalizm'in teorileştirme çalışmalarında yeniden ortaya çıkmıştır. Teoriler arasında Ağaoglu'nun “liberal bir Kemalizm tasavvuru”; Kadro dergisinin ekibinin “Sosyalist Kemalizm tasavvuru” ve Hamdi Başar'ın “İktisadi Devletçilik” politikası teklifleri arasında Kemalizm teşekkülünü altı ok ile gerçekleştirmiştir (Haklı,2018:5).

ise dini söylemlerin ve tutumların, laik mahiyete dönüştüğü bir dönem olmuştur. Hilafetin kaldırılması, “Şeyhülislamlık ve Şer’ iye Evkaf Vekâletinin kaldırılması”, “Latin alfabesinin kabulü”, “1937’de laikliğin anayasaya eklenmesi” “medreselerin, tekke ve zaviyelerin ilgası”, “DİB lığının kurulması” gibi manevralar tek parti dönemine rengini veren unsurları barındırmaktadır. Bu dönem din, devlet ve toplum ilişkilerinin en sıkıntılı olduğu zaman dilimidir. İdeolojik kimlik taşıyan laiklik ve pozitivist yaklaşımlar, ulusal olanın dinsel olandan ayrılması dönemin en belirgin özelliği olmuştur. Cumhuriyetin 1940’lardan sonra ki basamağında ise ulusçuluk ilkesinin yerini halkçılık almıştır (Kılıç, 2017:90). III. Dönem ise çok partili hayata geçilerek demokratik sistemin işlerlik kazanmasıyla başlayan, Başgil’in vefatına kadar geçen süredir. II. Dünya savaşının neticesiyle ortaya çıkan demokrasi uzantıları, 1947’de yedinci CHP kurultayı ile değişmeye başlayan hava ve 1950 de ki seçim sonuçları neticesinde, dile gelmeyen mevzular konuşulmaya başlamıştır (Şahbaz, 2017:104). Belirtilen bu son dönemde, ilk dönem kadar olmasa da dinin görünümünde katı tutum yumuşamıştır (Haklı, 2018:172).

Modern Türkiye, klasik Osmanlı kudretinin en büyük kültürel mirasçısı olmakla birlikte, onun devlet felsefesine başkaldırarak doğmuş ulusal bir devlettir (Ergil, 1989:3). Osmanlı Devleti’nin kudretinde katkısı olan din, reformları engelleyen bir kuvvet olarak görülmüştür. Bu nedenle Atatürk, dini aslı fonksiyonuna döndürmek, inkılâpların karşısına çıkarılmasını önlemek ve dolayısı ile politikanın dışında kalmasını sağlamak istemiştir (Aldıkaçtı, 1979:40).

Teokratik devleti reddeden laik Cumhuriyet; amprik, pozitivist, pragmatik ve dogmalardan uzak haliyle rasyonalisttir (Akgüner,1991:26). Bu bağlamda Cumhuriyet “*yönetme yetkilerini tanrıdan ya da dinden değil, halktan almaktadır*” (Ateş, 1994:69).

Yapısal olarak Türkiye Cumhuriyeti, geçirdiği anayasal değişimlere rağmen daima devlet kültürüne sahip, merkezi bir yönetim ve homojen bir toplum öngörmüş, çağdaş uygarlık temayülü ve Atatürk ilkeleri resmi ideolojinin alt yapısını oluşturmuştur. Erdoğan’ın ifade ettiğine göre; dayanışmacı milliyetçilik ve korporatizm faktörü ile totalde, resmi ideolojinin zorunlu türevleri oluşturulmuş ve sivil topluma otonom bir alan bırakmama amacı güdülmüştür (2000:227-228).

Muhafazakâr aydınların sıkça şikâyetini dile getirdiği İnönü döneminde ise Atatürk'ten miras kalan laikleştirme misyonu geliştirilerek ve sertleştirilerek devam etmiştir. Eğitim ve kültür alanında dine taviz verilmeyen ülkede, siyasi ve ideolojik olarak dini kanalın eylem sahası daraltılmıştır. Bu ekseninde Ali Dikici çalışmasında, Türkçe ezan ve çocuklara Arapça eğitim gibi konularda kolluk kuvvetlerine oldukça yoğun iş düştüğünü ve polis arşivlerinde çok sayıda kayda rastlandığını ifade etmiştir (Dikici, 2008:186). Şef yönetiminin bu sert uygulamalarla amacı Atatürk Devrimlerinin yerleşerek köklenmesini sağlamaktır (Dikici, 2008:187). Başgil'e göre ise İnönü Mussolini ve Hitlerin diktatörlüğünü hedeflemiştir ve Atatürk'ün zekâ ve kavrayışından yoksundur. Atatürk bazı dini ve milli reformlardan ince anlayışıyla vazgeçmişken o laiklik anlayışıyla tıpkı komünistler gibi dine savaş açan bir maddeci zihniyet içindedir (2006:33-34). Dikici'nin ifade ettiği gibi Millî Şef döneminde eyleme geçirilen din ve laiklik politikaları çok partili hayata geçişle birlikte muhaliflerin ve DP'lilerin CHP aleyhinde gündeme getirdikleri bir konu olmuştur (2008:186).

1.6. MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE

1.6.1. Muhafazakârlıkla İlgili Genel Bakış

Her aşamada vurguladığımız üzere dünyada pek çok yenilik hareketine önderlik eden, ülkede yerleşik düzeni yıkan Fransız Devrimi, sanayi öncesi toplumunu tamamıyla değiştiren, istikrarı değil değişimi esas alan Sanayi Devrimi ve gelenek yerine akli rehber edinen Aydınlanma hareketi, dünya siyasetinin son üç asrını şekillendirmiştir (Ergil,1986:269). Bu büyük toplumsal devinimler; etkileri günümüzde de devam etmekte olan Liberalizm, Sosyalizm ve Muhafazakârlık gibi siyasal ideolojileri üretmiştir (Şeyhanlıoğlu, 2018:85). Duman'ın ifade ettiği gibi diğer ideolojilerden ayrılarak müstakil bir siyasal ideoloji olarak muhafazakârlık, belli sabitelere bağlı kalarak pek çok düşünür, eser, siyasal hareket ortaya çıkarmış ve bünyesinde taşımıştır (Duman, 2017:798).

Muhafazakârlık (conservatism), öz olarak mevcut hukuki durumun (statusquo) muhafazasını savunan, toplumda geleneksel kurumlara; aile, eğitim, din gibi önem atfeden ve bu kurumlarda yapılacak reformların deformasyonlara yol açabileceği kaygısını vurgulayan bir şüpheli doktrindir (Aktan, 2007). Fransız

devriminin sonuçlarına bağlı olan Batı muhafazakârlığının siyasal bir ideolojiye dönüşmesini sağlayan isim Edmund BURKE' dir²⁵ (Şeyhanlıoğlu, 2018:85). XI. yy da ise Hegel, kurumların sürekliliğinin ve devrim karşıtlığının imkânını ortaya koymuş, ruhun varlığını toplumsal olanda ortaya koyabildiğinden, bireyden ziyade toplumun öncelenmesini gerekli görmüştür. Fransız Benald ise aynı düzlemde sözleşmenin tanrıyla toplum arasında olduğu gerekçesiyle toplumu savunmuştur. Hegelci yaklaşımla toplumsal düzen ilahi kökenli olduğundan, dinin muhafazakârlıkta ki yeri tipiktir. Din toplumsal düzeni korumaya yönelik olduğundan devlet, otorite ve tarihe sahip çıkış bu ilahi kökenle ilgilidir (Aydın, 2002:64).

Muhafazakârlığı üreten bu düşünce yapısı, iki kol üzerinden gelişme göstermiştir²⁶. Bunlardan biri Fransa'nın lokomotifi olduğu Kıta Avrupası muhafazakârlığıdır ki salt akla dayalı radikal değişime karşı, radikal bir koruma refleksiyle ortaya çıkmıştır (Özipek, 2004:8). Devrime katı bir Katolik Hristiyanlık taraftarlığı ile yanıt veren bu karşı devrim, teokratik ve monarşik düzen için uğraşmış fakat devrimci kurumların işlerlik kazanması, bu tepkici muhafazakârlık türünü yok etmiştir. Diğer muhafazakârlık tipi ise Anglo Sakson dünya da ortaya çıkan, daha bireyci, ilki kadar akli dışlayıcı olmayan, tecrübî bilgiyi önemseyen düşünce geleneğidir. Sınırlı değişime olumlu bakan yönü ile toplumsal ilerlemeyi; toplumun tarih, gelenek ve tecrübesine dayandırmakla, evrimci bir geleneği oluşturmuştur (Akkaş, 2014).

Tarihsel kökenleri Fransız devriminin ortaya çıkardığı kaos ve hoyratlıklara bağlı olduğundan, radikal değişimlere karşı olan ve sınıfsal ayrımın varlığının devamını savunan muhafazakârlığı diğer bir yönüyle anlamak için, modern düşüncenin bir uzantısı olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir (Sezik, 2013:113; Özkan, 2016).

²⁵ Yetim, Gencer'den yaptığı alıntıda Cevdet Paşa, modernite olgusu karşısında hikmetin kaybı temalı yaklaşımları ile Edmund Burke'u de aştığını ifade etmiştir (Yetim, 2018).

²⁶ Bu konuyu Ahmet Kuru' nun işlediği pasif ve dışlayıcı laiklik kavramı ile ilintileyebiliriz.

Özipek, toplumun “organizma” metaforuna bağlı olarak değişimi kendi içinde zaruri olarak içerirken, kurumlarına dışardan müdahale kabul etmediğini ifade etmektedir (2004:91). Toplum, mekanik bir yapı gibi parçaları sökülüp takılabilecek bir araç değil, birbirine bağlantılı kurumları ve belli bir işlevselliğe sahip olan bir yapıdır (Akkaş, 2004). Her toplum kendi evrimi içerisinde hatalı ve eksik yönlerini yapılandırarak, en mükemmel formu bulacaktır (Akıncı, 2009).

Burke'nin “*insan ruhunun hanları ve dinlenme merkezleri*” olarak nitelendirdiği, diğer unsur ise aracı cemiyetlerdir. Aracı cemiyetlere atfedilen değer in altında, toplumsal istikrarı ve düzeni ayakta tutma beklentisi yatmaktadır (Akıncı, 2009:45). Toplum öncelikle yaklaşımı dikkat çekse de bu görüşte fertlerin durumu; ne liberalizm de ki kadar yüce ve değerli ne de sosyalist bakış açısıyla toplum içinde bütünü bir parçası olarak görülmektedir. “*Bu siyasi ideolojide, insan egosu üzerindeki sınırlandırmalar, onu iyi bir kişilik yapacaktır inancı hâkimdir*” (Sezik, 2013:313).

Kirk' e göre muhafazakârlığın on prensibi vardır. Muhafazakârlar, toplumun süreklilik arz eden bir “ahlaki düzene” sahip olması gerektiğine inanırlar. Güçlü bir sağduyunun ve adaletin hâkim olduğu bir toplum her koşulda iyi bir toplum olacaktır. Bununla beraber, kurallara duyarsızlaşılacak ve hedonik bir toplum, siyasal sistem liberal ve demokrat olsa dahi kötü bir toplum olacaktır. Muhafazakârlar uzun toplumsal tecrübeler, tasavvur ve fedakârlıklar sonucunda oluştuğuna inandıklarından “geleneklerin” savunuculuğunu yapmaktadırlar. “İtiyat ve ihtiyata” inanmaktadırlar. “Çeşitlilik” prensibine dikkat ederler. “Mükemmel olunamazlık” prensibine inanırlar. Özel mülkiyet yaygınlaştıkça bir milletin daha üretken ve istikrarlı hale geleceği savıyla “özgürlük ve mülkiyetin” bağlantısına inanırlar. Gönüllü toplumu desteklerler. Yönetilen ve yönetilenin ihtiraslarının sınırlanması gerektiğine inanırlar. Düşünen muhafazakârlara göre son prensip süreklilik ve değişim üzerinde uzlaşma sağlanması gerektiğidir (Kirk, 1993).

Prensiplerle birlikte muhafazakâr düşünceleri tanımaya ve ayırt etmeye yarayacak unsurlar bazı ana temalar yardımıyla açıklanmaktadır. Toplumsal olanın bireysel olana önceliği, toplumsal unsurların işlevsel olarak karşılıklı bağımlılığı, aracı cemiyetler, kutsal olanın gerekliliği, toplumsal karmaşa hayaleti, hiyerarşi,

tarihsellik. Diğer bir tema sıralaması; beşeri eksiklik, gelenek, organik toplum, otorite ve hiyerarşi ve mülkiyettir (Akıncı, 2012:63). Bora da ise muhafazakârlığı bu ana temaları; din, devlet ve otorite şeklindedir (2003:58).

Akıncı, muhafazakârlıkla ilgili olarak; aristokratik, otonom ve durumsal olarak tanımlanma çabasının varlığına değinmiştir. Bu üç grup tasnifte altı muhafazakâr inançta anlaşmaya varılmıştır. “İnsanlar dine eğilimlidirler ve din sivil toplumun temelidir. Toplum tarihsel gelişmenin doğal ve organik ürünüdür. İnsan akıllı bir yaratık olduğu kadar içgüdüleri ve duyguları olan bir varlıktır. Sağduyu, önyargı,(önbilgi), deneyim ve alışkanlık soyut akıldan daha iyi bir yol göstericidir. Toplum bireyden önce gelir. Sosyal yapı farklı sınıfları, düzenleri ve grupları içerir. Hiyerarşik fark, sivil toplumun kaçınılmaz karakteristiğidir. Yerleşik olanı denememişe tercih etme” bu düşünce yöneliminin içeriğini oluşturmaktadır (Huntington’dan aktaran Akıncı, 2012:64).

1.6.2. Türk Siyasal Muhafazakârlığı

Başlangıçta modernleşme süreci içerisinde, Osmanlı aydını tecrübenin ve kadim düşüncenin bir sesi olarak Türk muhafazakârlığı denilen yeni bir düşünceye öncülük etmiştir. Namık Kemal ve onun gelenekçi yönünü aşarak kapsayıcı bir muhafazakârlık anlayışı geliştiren Cevdet Paşa bu düşüncenin öncülerindedir (Yetim, 2018:62).

Tarihi devinim içerisinde değişim, sentez evresini imparatorluk sürecinde tamamlamış Cumhuriyetle yeni boyutlar kazanarak Batı modeline tutunmuştur (Yetim, 2018:61). Değişimin devrim aşaması, seleftinin yüzeysel ve kurumsal kalan yenileşme çabalarını aşarak, inanç ve din eksenli gündelik yaşamı, rasyonel aklı temsil eden batı biçimine hızla dönüştürmek istemiştir. Tek parti ve devlet kurumsallığına dayanan tavizsiz uygulayıcı yapı, muhafazakâr liberaller Burke (1729-1797) Hume (1711-1776) benzer özgürlük vurgulu seslerin yükselmesine sebep olmuştur (Kurşunoğlu, 2017:55).

Tanımı ve siyasi olarak durduğu yerle ilgili, birlik sağlanamamışsa da akıl ve bilim esaslı bir ilkesellik içeren muhafazakâr düşünce, tarihi bir süreklilik içinde inşa olmuş toplum hafızasını yok ederek, bireyi tarih bilincinden soyutlamayı ve bunu

totaliter bir ideoloji haline getirme amacını, reddetmektedir (Kurşunoğlu, 2017:53-54). Muhafazakâr, tahribe ve aşırılığa sebep olabilecek “kusurlu aklın hâkimiyetini önlemek adına; “devlet”, “din” gibi kurumları, “mülkiyet” ve “toplumsal birlik” gibi yaşamsal ve düşünsel durumları ön plana çıkarır ve toplumun kendi geleneğine bağlı kalarak değişmesinden yanadır (Akın, 2014:33). Dolayısıyla muhafazakârlığın yol haritasını tayin eden “*modern olanın yansımada kendiliğinin bilincine varmasıdır.*” Bu anlamda ne sadece devrim karşıtlığı ne de kategorik değişim karşıtıdır. “*Muhafazakârlığın soy kütüğünü, kurucu akla karşı geliştirilmiş bir dizi itiraz kaplar*” (Öztürk, Mollaer, 2006:52).

Dolayısıyla Türkiye’de dini ya da siyasi muhafazakârlık, toplum mühendisliğine bürünen dayatmacı değişim anlayışının, geleneksel toplum yapısını ve bu yapıyı oluşturan temel değerleri dönüştürmesine bir tepki olarak ortaya çıkmış ve kendi siyasi kültürünü üretmiştir (Akın, 2014:33).

Diğer taraftan tarihsel yönüyle değerlendirildiğinde her yeniden inşa süreci yapılaşmayı belli düzeyde sağladıktan sonra tutuculaşarak, “*muhafazakâr bir statükoculuğa ve hegemonya formasyonuna dönüşmektedir.*” Batı kapitalizminin serüveninde burjuva ideolojisi devrimci iken statüko haline gelip muhafazakarlaşmasına benzer nitelikte, Türkiye’deki Kemalist muhafazakârlık da devrimle toplumu dönüşüme uğratabilmiş, sonrasında kendi statükosunu oluşturmuş ve kendi prensiplerinde tutuculaşmıştır (Ernur, Coşkun, 2015:28).

Aydın’ a göre Türkiye de tüm zıtlıklarıyla beraber her kesim sağcı-solcu, halkı ve devletiyle muhafazakârdır ve bu duruş, kendine özgülüğüyle devam etmektedir. Zira Kemalizm’e göre muhafazakârlık İslamcılıkla ilgiliyken, ülkede din karşıtlığının simgesi olan Atatürkçülük, tavizsiz tutumuyla muhafazakârlığın en katı örneğidir. Bu anlayış farklılığına neden olan ise, Türkiye’de muhafazakârlığın kendi başına yalıtılmış bir olgu olmayıp, bir durumu ifade etmesi ve sıfat olarak kullanılmasıdır. Dolayısıyla bir tutum ve bir tavır alış olarak her oluşum, muhafazakârlığı çıkış noktasına göre bir nitelendirme fonksiyonuyla kullanılmaktadır. Milliyetçi muhafazakârlık, devletçi muhafazakârlık, kültürcü muhafazakârlık, solcu muhafazakârlık, liberal muhafazakârlık vb. (2002,68-69).

Aynı düzlemde Bora muhafazakârlığı zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, bir duyuş biçimi, üslup ve olumsuz halleri de içeren şekliyle Türk sağının gaz hali olarak değerlendirmektedir (2003:8). Bu nedenle Duman'ın ifade ettiği gibi biçimsel ya da durumsal muhafazakârlık anlayışını aşan bir perspektif gerekmektedir. Durumsal anlayışın içinde ki sınırlar ile muhafazakârlık, özü/muhtevası ya da sabiteleri olmayan pragmatik bir anlayış olacak ve her tür ideolojik pozisyonla eklemlenebilir hâle gelecektir (Duman, 2017:815).

Genel resme baktığımızda siyasi bir tutum olarak, Avrupa'daki muhafazakâr teşekküllerin kombinasyonun tamamını Türk siyasetinde görebilmekteyiz. Bu kombinasyon, liberal özellikler taşıyan Anglo Sakson muhafazakâr anlayıştan; aşkın, kuşatıcı ve otoriter bir devlet anlayışına sahip Alman ve Fransız geleneğine kadar uzanır. Liberal muhafazakârlık merkez sağ siyaseti; otoriter bir muhafazakârlık ise milliyetçi siyaseti beslemektedir. Sağ milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda Tanrı, din, örf, gelenek ve görenek kilit bir role oynarken; sol milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda devlet ve otorite merkezî bir öneme sahiptir (Çaha, 2004:11). Bu nedenle Türk muhafazakârlığının zihinsel kodlarında var olan Türk yönetim geleneği, baba devletin otoritesini meşrulaştırılması açısından baskın bir kimliğe bürünebilmiştir (Akkaş, 2001). Erken dönem cumhuriyetçi kadro ve devamındaki muhafazakârlar ise yine paternalist sisteme bağlı kalarak diğer unsurların varlığını değerlendirmişlerdir.

Muhafazakâr eleştiriye, Batı muhafazakâr düşünceyle kıyasladığımızda dinsel değerler ve güçlü devlet sisteminin dışında ki diğer özellikler, batı muhafazakârlığı ile benzerlik göstermemiştir. Türk muhafazakârlığı “modern devlet” mefhumu ile barışıktır (Güngörmez, 2014). Ekonomik güç, kapitalistleşme ve şehirleşme Türk muhafazakârlığı için sorun teşkil etmez. Toplumsal ve siyasal sınıf içermez. Siyasal bir geleneğe sahip değildir. Mardin'in (2002:35). kavramsallaştırdığı merkez-çevre sınıflandırmasında, laik, pozitivist ve şehirli olan merkezin karşısında; geniş halk yığınlarından oluşan köylü, uzlaşmacı, kültürel olan muhafazakâr çevrenin görüşünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla merkezin dayattığı özellikle tek parti döneminde batılılaşma politikaları karşısında çevrenin duyduğu tepkinin ifadesine dayanmaktadır (Özkan, 2016:14).

İrem; 1930'lu yılların başında farklı bilişsel temellere sahip Kemalizmlerin Türk modernlik deneyiminin meşru temsilcileri olma iddiası ile yarıştığını ifade eder. Birbirine mesafeli fakat birbirini tamamlamaya çalışan bu farklı Kemalist anlayışlar; kendi ürettiği tarih, devlet ve toplum teşekkülünü hedefleyenler ile dayatmacı potvizme karşı tarihin hikmetleriyle meşruiyet elde etmeyi planlayanlardan oluşmaktadır. Diğer yandan ulus-devlet inşasına hizmette bulunmak ortak noktalarıdır (Akkaş,2001). Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayış, Kemalizm'i diğer bir modernlik tasavvurunun sınırları içinde; ruhçu, romantik ve tarihselci geleneklerden oluşan tema ve motifler dairesinde kavramsallaştırmıştır (İrem, 2002:41). Akıncı'nın değişime karşı ve “*çekingen yenilikçi*” (2012:65). olarak gördüğü bu düşünce esasında, Kurbanoglu' nun ifade ettiği gibi inkılapların kendisi değil izlediği metodu eleştirmektedir. Cumhuriyet değerlerinin kabul görülebilir şeklini ararken, sistem açısından bir harç görevi görmekte, dolayısıyla moderniteye uyumlu bir metafizik, toplum, ahlak, tarih, devlet ve gelenekler kurgusu oluşturmaktadır. “*Bergson metafiziğindeki “sezgicilik” anlayışı, “zaman”, “süreklilik” kavramları, Durkheim etkisindeki Gökalpçiliğin “Hars-Medeniyet” ayrımı muhafazakârların temel kabullerini etkilemiştir*” (2008). Nitekim muhafazakâr zihniyet, modernleşmeden yanayken materyalizme karşı; Kemalizm ve Cumhuriyetten yanayken onun radikal yaklaşımına karşı; laikleşmeden yana fakat dini sembollerin reddine karşı olan bir yönelime sahiptir (Mert, 2004:314). İrem, muhafazakâr yorumlarda “*kendiliğindenlik, irade ve oluş hali*” gibi kavramların, kendi dönemi ve karakteri içinde kavramaya çalışan gerçekçi bir siyaset teorisinin temel kavramları olarak görüleceğini ifade etmektedir (İrem, 2002:59).²⁷

Çok partili hayata geçişin ardından kendisine sağ konumda DP ile siyaset alanı açmış, muhafazakâr düşünce, gizil bir Cumhuriyet devrimi itirazının varlığıyla beraber bu itirazı Tek Parti dönemi uygulamalarına yansıtmıştır. İtirazın kaynağı devrim ideolojisinin dini değerlerle barışık olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu

²⁷ Cumhuriyetin muhafazakârları genel anlamda kendi dilini ve üslubunu Ziya Gökalp'te yakalamış ve bu zihniyet ekseninde devam etmektedir. Gökalp topluma vurgu yapan, birey karşısında toplumu idealize eden düşünce yapısıyla; “dayanımcı ve kolektivist bir eksende kendini ifade etmiştir” (Genç, Coşkun, 2015:35).Ayrıca Cumhuriyet kadrosu Aydın'a göre Gökalp'i takip ederken aslında milliyetçilik anlayışıyla Akçura'nın “modern bir çağın gerekliliği olarak gördüğü modern milliyetçilik anlayışına da daha yakındır” (1993:210).

nedenle muhalif söylem olarak DP'nin ilk işi, uluslaşma hedefini din atıflı kültürel, yerel sembol ve değerlerle barıştırmayı hedeflemek ve alternatif bir milli kimlik vurgusu üretmek olmuştur. Bununla beraber sağ söylemin en çetrefilli alanı laiklik meselesinde alternatif bir laiklik arayışı sağ milliyetçiliğin gündemi olmuştur (Mert, 2004:315). 1950'den sonra tek parti uygulamalarının dışında karşıt siyasi söylem çerçevesini sol ve komünizm mücadelesi bağlamında gerçekleştirmiştir (Mert, 2004:324). Muhafazakârlara göre dinin ötekileştirilmesi, toplumda dini bir boşluk oluşturarak komünizme yaramaktadır (Mert, 2004:326). Bu nedenle din ve gelenekleri reddedip halkın aşırı reaksiyonuna kapı açmaktansa, halkın hassasiyetlerini dikkate alarak, aynı zamanda siyasal düzeni ve toplumu irrite etmeyecek bir din tanımına talip olunmuştur (Mert, 2004).

Sonuç olarak muhafazakârlık Türkiye de kimi zaman modernleşmenin refakatçisi olarak (Güngörmez, 2014:63). kimi zamanda tek parti döneminde bir Cumhuriyet ideolojisi olarak “Kemalizm’in çizdiği muhalif çerçevede, birbiriyle yarışan Kemalizmler olarak değerlendirilmektedir” (Özkan, 2016:14-15).

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. ORD. PROF. DR. ALİ FUAT BAŞGİL

2.1.1. Ali Fuat Başgil' in Fikir Hayatı

Cumhuriyet tarihinin kıymetli Hukuk adamlarından Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil (1893–1967) Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti'nin yıkılışı, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Türkiye'si' nin kuruluşu gibi önemli olaylara tanık olmuştur. Başgil; 1914'de Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas cephesinde dört yıl çarpışmış; (Gökalp,1963:21). Avrupa'da hukuk, felsefe ve siyaset gibi çok yönlü eğitimlerini²⁸ başarı burslarıyla tamamlamıştır²⁹. Yurda dönüşünde Aslan ve Çağlayandereli' nin ifadesiyle Genç Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında öğretim üyesi ve yönetici olarak vazife almıştır. 1937'de Hatay Cumhuriyeti'nin anayasasını hazırlamıştır. 1947'de Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni kurarak çok partili rejime geçişi desteklemiştir. Ali Fuat Başgil, ayrıca Pakistan Karaçi'de 1952'de 1959'da Ürdün Kudüs'te toplanan İslam Kongrelerinde ve 1959'da Viesbaden Hukuk Kongresinde Türkiye'yi temsil etmiştir (Gökalp, 1963:63).

1960 askeri darbesinin ardından 147'liklerden birisi olarak akademiden uzaklaştırılmış, yaklaşık 2 ay tutuklu kalmıştır. 1961'de aktif siyasete girerek, Adalet Partisi'nden Samsun senatörü seçilmiştir. 1961'de halkın teveccühü ve sağ partilerin ittifakıyla karar verdiği Cemal Gürsel'in karşısındaki cumhurbaşkanlığı adaylığının ardından, yapılan baskılar sonucu destek aradıysa da bulamamış (Turhan, 2003:39).

²⁸Başgil, “Boğazlar Meselesi, Başlangıcı Gelişimi ve Lozan Konferansındaki Çözümü” adlı, Lozan Antlaşmasının boşluklarını ortaya koyduğu doktora tezini “*Yeni Türkiye Kurucusuna*” atfıyla Mustafa Kemal Atatürk' e atfeder. “*İlave eder ve söylerim ki, Türkiye'de ve dünyada Atatürk'e göz nuru eser armağan eden ilk Türküm*” ifadeleriyle hediye ettiği çalışma Cumhuriyet Türkiye'si' ne yapılan ilk bilimsel çalışma olmuştur. (Kurşunoğlu, 2017:49-85;Başgil,2019:240.)

²⁹1921'de Paris Buffone Lisesine kaydolmuş, ardından 1925'te Grenoble Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Paris Hukuk fakültesinde “Boğazlar Meselesi” ismiyle verdiği doktora tezi 1928'de Fransızca olarak basılmıştır. Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin Felsefe Bölümüne başlamış ve buradan Paris Siyaset İlimlerine geçerek 1928'de diplomasını almıştır. Paris'te gösterdiği üstün başarı nedeniyle iki kez nakdi mükâfata ödüllendirilen ilk öğrenci olmuştur(Başgil,2019:204). Paris' ki Lahey Devletler Hukuku Akademisinden aldığı eğitimle toplamda üç fakülte ve bir yüksekokulla Avrupa kültürüne vakıf olarak ülkesine dönmüştür. (Gökalp, 196:21).

belli çevrelerin ‘tehdidi’ ile geri çekilmek zorunda kalmıştır. (Aslan, Çağlayandereli, 2017). 1965’de de İstanbul milletvekili seçilmiştir.

Mütefekkirler, yaşadığı tarihi süreçte toplumu ilgilendiren önemli kırılma noktalarında daha görünür olurlar. Gökalp’inde dediği gibi “Büyük ilim ve fikir adamları rasathanelerdeki hassas sismograflara benzerler. Cemiyet hayatında beliren sarsıntılar içtimai, iktisadi buhranlar onları harekete geçirir ve işte o zaman yazarlar”(1963). Ali Fuat Başgil’in fikir hayatına da göz atılırsa sarsıntılı ve hareketli zamanlarda kalemiyle sorumluluk aldığı ve zamanın ihtiyacına uygun fikir ve çözümler ürettiği görülmektedir. Türkiye’nin yaşamış olduğu şokları an az hasarla atlatma düşüncesi Kılıç’ın ifadesiyle ılımlı ve uzlaşıcı bir tavrın eseri olarak farklı siyasi duruşlar sergilemesine neden olurken aslında “ev sahibi” tavrına işaret etmektedir (Kılıç, 2017:91).

Aslan ve Çağlayandereli’nin işaret ettiği üzere Başgil’in kitap makale ve denemeleri incelendiği zaman, bütüncül bir anlam haritasının ortaya çıktığı fark edilir. Başgil bazı temel kavramları ikili ve bağlantılı kullanarak sistematik ve amaçlı bir yazın dizini oluşturmuştur. Bu haritanın ana kavramları fert ve devlet, din ve laiklik, milliyetçilik ve maneviyatçılık, hürriyet ve demokrasi, meclis ve anayasa olarak kodlanabilir. Bunlardan bazıları ‘fert ve devlet’ ve ‘din ve laiklik’, tezatlık içeren bir eşleşme içerisinde gibi görünse de, Başgil kavramları fonksiyonel bir yaklaşımla ele almıştır. Hukuk, siyaset ve eğitim gibi alanlardaki kullandığı kavramlarda bir bütünlük içerisindedir. Bu anlam haritasıyla toplumda, ortak bir bilinç ve ilerleme hedeflemiştir (Aslan, Çağlayandereli,2017).

Salih Zeki Haklı, Başgil’ in tüm fikri ve ilmi çalışmalarını inceledikten sonra çıkarmaya çalıştığı zihin haritasında tek bir Başgil olmadığını tespit eder. Nitekim çok yönlü ve geniş bir vizyona sahip bir mütefekkirin, seyir halinde ki zamanın şartlarında aynı noktada sabit kalması mümkün olamaz. Kavuncuoğlu Başgil’in ideolojik tanımlamaları aşan yönü ve politik düşüncesinde ki izafiyetin, siyaseti belirleyen tek bir unsur olmadığı gerçekliğine ve muhafazakâr epistemolojinin barındırdığı olumsuzluk görüşlerine dayalı bulmaktadır (2017:147). Demirci’nin ifade ettiği gibi O, devletin resmi tarih anlayışını benimsemese de tarihten bir altın çağ yaratmaz, bir romantik değildir. Realisttir, bugünün inşasına katılmaya ve geleceği

kurmaya odaklıdır (2017:37). Avrupa da ki uzun tahsiline rağmen tüm yaşamı içerisinde vazgeçmediği yerli üslupla toplumun her kesimine hitap edebilmiş, şehirde ki aydından Dağdaki çobana kadar herkesin gönlünü kazanmıştır (Haklı, 2018:245-259).

Ayrıca Çakır'ın Necip Fazıl Kısakürek'ten alıntılacağı üç dönemini yansıttığı şu resim önemlidir: (Hatıralar,1999).

“Genç ve Talebe Ali Fuat, Tanzimat'tan beri Avrupa'ya gidip batı reçelini kavanozundan yalayan maymunlardan olmamıştır.

Olgun ve Hoca Ali Fuat, ilmi ceberutların fermanın peşkeş çeken, esersiz, irfansız, çilesiz profesörlerden olmamıştır.

Fikirci ve Cemiyet davacısı Ali Fuat, kılıç korkusunu Allah korkusuna takdim eden, sırma kaftanlı, mağrur politika cücelerinden olmamıştır” (2017:174).

2.1.1.1. Devletçilik Anlayışından Liberalliğe Geçişi

Başgil'in Kemalizm'den liberal muhafazakârlığa uzanan fikir dünyasında ki çeşitliliğe rağmen elbette ki daim bağlı kaldığı sabiteleri olmuştur. Bunlar Demokrasi ve hürriyet konusuna verdiği değer, Türk toplumun daim gündemini belirleyen siyasal sistemin dinamik yapısını anayasal zemine oturtma gayreti, toplumun gerçeklerine ve ihtiyaçlarına duyduğu saygı bu değerlerin başında gelir (Haklı, 2018:245).

Dönemsel olarak baktığımızda, Başgil'in liberal düşüncelerinin 1946'den sonra tezahür etmesine bağlı olarak, 1946 öncesi İnkılapçı Başgil başlığında incelenebilir (Önder, 2004). Zira Osmanlı döneminin siyasi yapısı ve II. Abdülhamit dönemini eleştirirken kullandığı sert dil ve rejimle ilgili fikirleri, onun Cumhuriyet dönemi rejiminin düşünce biçimine taraftar olduğunun göstergesidir (Haklı, 2018:11).

Düşün yelpazesinin bu ilk dönemine baktığımız zaman, katı bir devletçilik anlayışına sahip olduğu görülmektedir (Haklı, 2018:25). O savunduğu devletçilik anlayışıyla mevcut prensibin içeriğini genişletmiş, devletin iktisadi hayatın kontrolüyle kalmayıp, bireylerin sosyal hayatını da düzenlemesi gerektiğini

savunmuştur. Aynı zamanda ihmal edilen Türk milleti ve milliyetçiliği için gerekli olacak disiplin ve teşkilat yapısı da, sosyal ve ahlaki yaşamı da düzenleyecek olan bu devletçilik anlayışının uygulanmasıyla kurulabilecektir (Haklı, 2018:31). Başgil devletçilik prensibini, kurulan rejimin pratiği açısından zorunlu görmektedir (Haklı, 2018:33).

Yaşadığı dönemin izini barındıran bu katı tutumu nedeniyle Başgil 1930'lu yıllarda liberalizmi ve liberal demokrasiyi eleştirmekte hatta Türkiye için zararlı görmektedir. Zira Liberalizm, bireysel menfaatleri öne çıkarırken, toplumsal ilişkileri şahsi menfaate bağlamıştır (Haklı, 2018:11). Bireysel menfaatlerin kişiyi içinde bulunduğu toplumdan kopartarak egoizme sürüklemesiyle toplumdaki dengeyi bozacak, ekonomik bağımsızlığı yok edecek ve toplumsal yapının çürümmesine sebep olacaktır. Üstelik ideolojik olarak modası da geçmiştir (Haklı, 2018:27).

Bu kesitte genel olarak baktığımızda Başgil devletçiliği, ülkenin bağımsızlığını sağlayan unsurlardan biri olarak görmekte, aynı zamanda onu, liberalizmin sebep olacağı sorunlar için bir emniyet supabı olarak düşünmektedir. İlerleyen yıllarda liberalizme karşı tutumu değişecek olan Başgil, sosyalizm ve komünizme karşı hep mesafelidir ve Sosyalizmin devletçilik üzerinden meşruiyet kazanmasını engelleme hassasiyeti taşımaktadır (Haklı, 2018:35).

Devletçi ve inkılapçı olarak başladığı düşünce hayatının 1940larda liberal muhafazakâr olarak dönüşmesinin sebebini ise Haklı, dışta ve içte bazı argümanlara bağlamıştır. Dışta 1930'lara iz bırakmış sağ ve sol totaliter rejimlerin kuruluşuna tanıklık, II. Dünya savaşının ardından SSCB'nin Boğazlar konusunda ve doğu illerinde ki talebi onu tedirgin etmiş (Haklı, 2018:249). İçte ise Karaca'nın ifadesiyle "devletçilik" ilkesiyle hükümetin, elindeki güç ve aygıtları hak, hukuk tanımadan ferdin ve milletin ortak değerlerini yok sayarak buyurgan ve dayatmacı bir politika ile kullanmış olması (Karaca, 2017:43). bireysel haklar düzleminde, sınırlı devlet anlayışını dile getirmesine ve bu dönüşümüne sebep olmuştur (Haklı,2018:40). Dolayısıyla sivil ve vicdani alanlara müdahil yapıda kurulma ihtimali olan sol totaliter rejimi ekarte etmek ve toplum ile devlet arasındaki makası daraltmak için liberal demokrasi ve ekonomiyi savunmuştur (Karaca, 2017:46;Haklı, 2018:249).

1938-1950 yılları arasındaki despotik uygulamalar nedeniyle Başgil'in 1947'de kuruluşunda baş çektiği Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Sivil ve bağımsız muhalefet platform özelliği taşıyan bu dernek, farklı kesimlerden bireysel özgürlüklere önem veren aydınları toplamış, mevcut havaya göre cemiyete yoğun ilgi gösterilmiştir. Başgil'in bireye ve onun doğal hak ve özgürlüklerine dayanan bu vizyonu, hümanist ve liberal tarafının bir tezahürüdür. (Kurşunoğlu, 2017:67). Nitekim muhafazakar düşünce ve liberalizmi harmanlayan ve Ahmet Ağaoğlu'nu baş çektiği muhafazakâr-liberal duruşu Ali Fuat Başgil olgunlaştırmıştır (Bora, 2003:92).

Bu bağlamda Çaha “muhafazakârlığın liberalizmle kesişme noktasının, reaksiyoner politik bir tutumdan ziyade; insana, topluma, devlete ve bilgiye bakışını belirleyen evrensel bir felsefi çerçevede belirginleştiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda Muhafazakârlığın, demokrasiyle uyumunu sağlayan husus da bu felsefi çerçeveye bağlı bulunmaktadır (2004:16).

Diğer yandan siyasi boyutuyla bakıldığında ise Türkiye’de merkez sağ biçiminde kavramsallaştırılan liberal-muhafazakâr siyasetin sosyolojik temellerini; muhafazakârlık, din, liberalizm ve milliyetçilik meydana getirmektedir (Uluç, 2014:113). Başgil merkez sağ siyasetin temel argümanlarının oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir (Kılıç, 2017:98). Buna rağmen Başgil, daima bir “bağımsız fikir adamı” kişiliği sergilemekte ısrarlı olmuş, siyaset ve siyasetçiler karşısındaki mesafeli ve şüpheci edası, bir muhafazakâr özelliği olarak önemlidir. İdeolojik olarak isimlendirmek gerekirse Ali Fuat Başgil’in anlam haritası Liberal-Muhafazakâr Türkiye öngörüsüdür (Aslan ve Çağlayandereli, 2017).

2.1.1.2. Dil Meselesi

Türk muhafazakârlığı içindeki müstesna konumuyla, milliyetçi demokrat Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, içinde bulunduğu zor şartlara rağmen Türk dili ve Türk milliyetçiliği için ciddi bir mesai yapmıştır (Tansü, Bozaslan, 2018:426). Ayrıca devletçi zihniyetten uzaklaşmasında kuşkusuz totaliter rejimin radikalizminin daha net görünür olduğu din ve dil politikaları da etkilidir (Demirci, 2017:35). İnönü’nün Başgil’ i son derece irrite eden dil politikası, Atatürk döneminde radikal

çizgiden uzaklaşmışsa da 1940’larda yeniden aynı yüksek seviyede devreye girmiştir. Dekanlığını yaptığı İstanbul Hukuk Fakültesi döneminde gündeme gelmiş, kurulan komisyonlar okullarda ve üniversitelerde 1940’lardan itibaren yeni kelimelerden oluşan kitaplar piyasaya sürülmüştür. Başgil’in Hasan Ali Yücel’ e kadar gidecek olan eleştirileri bu dönem de hem gayet açık ve cesurca hem de tesirlidir.

“İnönü iktidara gelince o da Atatürkvari işler yapmak istedi. Fakat yapılacak iş kalmamıştı. Bir nevi aşağılık duygusuyla büyük iş başarmak sevdasına kapılan İnönü, dil meselesine sarıldı ve bu meseleyi yeniden ele aldı. Atatürk’ün bu işi başaramamış olduğunu sanarak, atalar mirası dilimizi harap ve perişan bir hale koydu (...) İnönü’nün bu tahrip yolunda ki maşası maalesef Hasan Ali Yücel oldu” (Başgil, 2013:143). “Yalnız şunu biliyorum ki bozukluğun (eğitim) esasen mesulü ve günahkârı Maarif Vekâletidir” (1949).

Dilin sadeleştirilmesi iddiasıyla yapılan dayatmalara, İnönü dahil olmak üzere tepkisinden çekinmeyen Başgil’e göre;

“Ruhیاتçı ruh, tarihçi tarih icat eder mi?” (2013:168) Dil işi bir hükümet ve politika işi ve bir kanun mevzu değildir (2013:173).”Hükümet zoru, kanun yasağı, ve sansür satırı ile dili budayıp değiştirmek gebeyi tekme ile doğurtmaktır” (2013:176). “Dilin her kelimesinin ardında bir tarih yaşar. Misal olarak “Büyük Millet Meclisi” tabirini ele alacağım. Bu tabirin arkasında bütün bir milli mücadele tarihimiz ve İstiklal Harbi sahneleri vardır. Bu tabir telaffuz edilince bu sahneler göz önünde canlanır. Vatan ve millet sevgisi de bundan doğar” (Başgil,2013:149).

Nitekim “dil hafızadır. Bilgi birikimin taşıyıcı vasıtasıdır” (Karaca, 2017:48). Dil de tasfiyecilik ise bu anlamda tüm geçmişi unutturacak bir kamu politikasıdır. Modern devlet vatandaş ilişkisinde başvurulan hafıza yönetimi ile milli tarihin bazı parçalarını ihmal etmişse de bu dil politikalarıyla “büyük bir unutmaya” dönüştürülmüştür (Demirci, 2017:37). Dolayısıyla Başgil bu unutturma eylemlerine karşı çıkmıştır. Eski sistemin uzantısı olarak ve düşman görülen dil için; “Saltanat, sırf siyasi bir kadrodur, dil ise içtimai ve milli bir müessesedir. Saltanat yıkılır, yerine Cumhuriyet gelir, bununla milli bünye değişmediği gibi milli dilinde değişmemesi lazım gelmez mi?” demektedir (2019:211).

2.1.1.3. Milliyetçilik Anlayışı

Diğer yandan Başgil'in 1940'lı yıllarda terk ettiği Kemalist milliyetçilik anlayışı, yerini muhafazakâr perspektife bırakmıştır. 1930'lu yıllarda ileri sürdüğü Türklük bilincinin Osmanlı ve İslamla feda edildiği savına karşılık; Osmanlı'nın İslamcılıkla Anadolu'yu Türkleştirdiği tezini savunmaya başlamıştır. 1960 darbesinden sonra milliyetçilik hususuna daha çok eğilmiş, kendi inandığı ve benimsediği milleti, dini, dil, mefahir ve mukaddesatıyla tarihi bir realite kabul eden (Haklı, 2018). “temiz milliyetçiliği” milli tarihin ve dilin “azgın bir milliyetçiliğin” oyuncağı haline gelmesine itiraz etmiş (Demirci, 2017:37). Bu milliyetçilik anlayışını kolektif bir kibir ve bencilliğe neden olmakla eleştirmiştir. Haklı'ya göre 1960 darbesinden sonra da kendi savunduğu milliyetçilik anlayışıyla, siyasi rejim ve toplum yapısı için tehdit gördüğü komünizm, ırkçılık ve din düşmanlığına bir panzehir üretmek istemiştir (2018:61-66).

“Milletçiyim ve milletimin müşterek diline ve dinine, tarihine hürmet edilmesini istiyorum. Şunu da kaydedeyim ki, benim milliyetçiliğim, parti milliyetçiliği değildir. Bence samimi bir milliyetçi ister istemez maneviyatçıdır. Maneviyatı meneden bir milliyetçilik haddi zatında, kılık değiştirmiş bir menfaatçilikdir” (Başgil, 2019:244).

Bu yüzden Tansü ve Bozaslan'a göre onun milliyetçiliği, maneviyatla bezenmiş, muhafazakârlıkla iç içe ırkçılıktan uzak, ılımlı bir milliyetçiliktir. (2018,435). Kılıç'a göre de Başgil için milliyet bir ruh ve gönül işidir. Manevi bir bağlıdır. Onun millet tanımında Seyyid Kutub'un idam edilmesi üzerine Türk-Mısır Dostluk Cemiyeti Başkanlığından ayrılması ve ibadet dilinin Arapça olarak kalmasını savunması vardır. Onun milliyetçiliği bir kültür milliyetçiliğidir (Kılıç, 2017:95).

2.1.1.4. Din ve Laiklik

1950 den sonra yazın hayatı laiklik mevzu üzerine derinleşmiş, bu dönemde din hürriyeti üzerindeki çalışmaları ve Müslüman Ülkeler Kongresi'ne katılımı onun bir mürteci olarak etiketlenmesine ve bu dönem de içinde bir dönem birlikte çalıştığı Ahmet Emin Yalman'ında olduğu bazı kesimler tarafından suçlanmasına ve tahkir

edilmesine sebep olmuştur. “Fakat irtica diye haykıran asker kaçakları, tabanlarına memleket toprağı bulaşmamış fitne ve fesatçılar, nihayet millet bünyesini kundaklayıp parçaladılar, inkılapçı-mürteci diye memleket de husumet zümreleri yarattılar ve onları birbiriyle çarpışmağa günlerce teşvik ve tahrik ettiler (Başgil,1958).

Hiç şüphesiz Başgil’ in literatüre en önemli katkılarından biri, Cumhuriyet döneminde deki laiklik anlayışlarına sorgulayıcı bir tarzda yaklaşması, din karşıtı bir laikliğin din ve vicdan hürriyetine aykırı olacağını ortaya koymasıdır. Modernleşme serüveninin en harareti konularından olan laiklik mevzuna salt teolojik ve siyasal boyutuyla işlememiş, hukuki perspektiften bakabilen ilk isimlerden biridir (Demirci, 2017:11).

2.1.1.5.Demokrasi

Başgil, hürriyet ve refahın ortak paydada buluşabildiği tek rejimin demokrasi olduğunu savunmaktadır. Bu rejim ne iktisadi hayata sırt çevirmekte ne de sosyal adaleti saf dışı bırakmaktadır (Çakır, 2017:171). Aynı zamanda ahlaki temellerinde maneviyatçılığın da olduğunu düşündüğü (2019:267). Demokrasi felsefesinde hedeflenen; ferdi tehditler karşısında eğilmiş görmek değil tam aksine, onu sahip olduğu kimliği, irade ve karakter terbiyesiyle donatarak insanlık şerefine ulaştırmak ve toplumsal meseleler karşısında, aydınlanmış bir akıl ve izan ile teşekkülünü sağlamaktır. Çünkü demokrasi nazarında insan akıl ve melekeleri ile bezenmiş moral bir mahlûktur. Bu bilinçle otokrasi karşısında baş eğmesi değil bilgi ve kültürle bezenerek hayat labirenti içinde kendi yolunu tayin edebilmesi beklenir (Başgil,1949).

Dolayısıyla Tansü ve Bozaslan’ a göre Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, sağlıklı bir demokrasinin inşasının ancak “ruh ve irade terbiyesine” sahip bir toplumda hayatiyet kazanabileceğini düşünmüştür. Demokrasinin üç temel prensibi; Hürriyet, eşitlik ve adalettir. Onun hürriyet anlayışı, doğal hukuk teorisine ve modern insan haklarına dayanmaktadır. (2018:435). Demokrasiyi tarihsel arka planından ayrı algılamazken milli ve dini değerlere atıfta bulunarak fikri bir birliktelik kurmaya çalışır (Uludağ, 2006:750).

Nitekim bir mütefekkir olarak Kurşunoğlu'nun ifadesiyle Prof. Dr. Ali Fuat Başgil' i özetlemek istersek:

“Batılı anlamda özgürlük, demokrasi ve hukuk temelli ilmî ve entelektüel şahsiyeti, Türk milletinin tarihsel tecrübesinden süzülen milliyetçiliği, tasavvuf irfanından beslenmiş ve rasyonel temellere oturan Müslüman kimliği, Türk aydınlanmasının ve İnkılaplarının aslî anlamını ortaya koymaya çalışan inkılapçı yönü ile Başgil, çok az aydınımıza nasip olmuş bir sentezi ortaya koyabilmiştir. Modernleşmek için imandan, inkılaplar adına özgürlüklerden, gelenekler için ilerlemeden vaz geçmeden kendisi, tarihi insanlık alemi ve içinde yaşadığı zamanı ile barışık bir birey, toplum ve devlet inşası için denge noktasını bulmak ve göstermek onun hayat serüveninin temel noktası olmuştur” (2017:64).

2.2. PROF. DR. OSMAN TURAN

2.2.1. Osman Turan'ın Hayatı

Ortaya çıkardığı eserler ile milli ve manevi değerlerimizi hatırlatan ve kaybettiğimiz aidiyet duygumuzun oluşmasını sağlayan Osman Turan, 1914 Trabzon Çaykara ilçesi Soğanlı köyünde dünyaya gelmiştir. Annesi Şahzene Hanım babası Hasan Ağadır (Birinci, 2003:28).

Fatih dönemine uzanan sülalesi Kuranoğulları olarak bilinmektedir. Fatih Sultan Mehmet 1491 de fethettiği bu köyü Türkleştirmek için Van'dan bazı aşiretler getirmiştir. Önceden Kurtoğulları olarak bilinen ve Kuranoğulları olarak telaffuzu değişen aşiret ismi, 1934 'te Osman Turan'ın "Turan" soyadını almasıyla neticelenmiştir (Demirci, 1993:8).

İlkokulu Çaykara'da okumuş, temel bilgileri hocası Esat Okur'dan, din derslerini hocası Muhammed Efendi'den almıştır (Birinci, 2003:29). Orta tahsilini Bayburt'ta tamamlamıştır. Lise tahsiline Trabzon lisesinde başlamış, tarih ve edebiyata özel ilgi duymuştur. Zamanın büyük kısmını kütüphanede geçirmesi nedeniyle arkadaşları tarafından "ayaklı kütüphane" olarak anılmıştır. Turan, lise yıllarında maddi imkânlarının kısıtlı olması nedeniyle zaman zaman balık tutup satarak harçlık yapmıştır (Demirci,1993:9). Abisinin Ankara'ya gitmesi üzerine lise üçe geçtiği yıl Trabzon Lisesinden ayrılmış "Taş Mektep" adıyla tanınan Ankara Lisesi'ne kaydolmuştur (Köymen, 1978:12).

Ankara'ya bir sınav sebebiyle gelen Fuat köprülü kendisinde ki cevheri fark ederek ona "Hayatta hep muvaffak olman temennisiyle" yazılı ve imzasını taşıyan kitabı hediye etmiş ve onu Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi' ne yönlendirmiştir. Okulun edebiyat kolundan 28.08.1935'te mezun olmuş 30.08.1935'te Edebiyat olgunluk diploması almıştır (Demirci, 1993:10). Olgunluk sınavları o dönem için üniversite giriş sınavları denkliğindedir (Birinci, 2003:30). 1935' te Ulus'ta Evkaf apartmanında³⁰ eğitim faaliyetlerine başlayan DTCF'nin yatılı sınavlarını

³⁰ Evkaf apartmanı Mimar Kemalettin'in (1870-1927) en güzel eserlerinden olmakla birlikte, Ecnebi hocalar ve yatılı öğrenciler burada kalıyorlar yemek çıkmadığı zaman Ulus'ta bir lokanta da yemek yiyorlardı. Atatürk hayattayken talebe ve hocalara çok yakın alaka gösteriyorken Şubat 1940 'ta yeni

kazanmıştır³¹(Köymen, 1978:12). Orta Çağ Tarihi Kürsüsü' n deki talebeliğiyle kırk iki sene devam edecek tarihçilik yoluna girmiştir (Birinci, 2003:31).

Fakülteden 1940' ta mezun olmuş, iki yıl ilmi yardımcı olarak çalışmıştır. Fransızca, Farsça ve İngilizce bilmektedir. İlk yazılarını öğrencilik yıllarında yazan Turan 1941 tarihinde “On iki Hayvanlı Türk Takvimi ” isimli teziyle Köprülü'nün ilk doktora unvanı alan öğrencisi olmuştur. 1942'de Orta Çağlar asistanlığını kazanmış, 1943' te doktora sonrası Avrupa ve Asya ülkelerinde en yüksek seviyeli akademik sınavı Habilitasyon imtihanını kazanmış, “Orta Zaman Türk Devletlerinde Türkçe Unvanlar” adlı teziyle doçent olmuştur (Demirci, 1993:11). Selçuklu Tarihi üzerine yoğunlaştırdığı çalışmalarından sora 1951'de profesörlüğe yükselmiştir. 1953 'de yılında geçici olarak Hungaroloji kürsüsü başkanlığında görev yapmıştır (Demirci, 1993:13).

Osman Turan 1948 'de Paris'te Şarkiyatçılar Kongresine katılmış sunduğu bildiri de Osmanlı'da ki tatbik edilen hukuki, idari askeri ve zirai düzenin temelini oluşturan toprak sisteminin Selçuklu da olduğunu ve uzak kökeninin de İslamiyet'ten önceki Türk devrine dayandığı gerçeğini göstermiştir (Demirci, 1993:13). Bunların yanı sıra İbrahim Kafesoğlu' nun İslam Ansiklopedisi içerisinde ki Turan'ın Selçuklularla ilgili notlarını kaynakça göstermeden kullandığı iddiası üzerine her iki taraf savunma yazmak durumunda kalmıştır (Demirci, 1993:14).

İlmi hayatında Türk Tarihinin bütünlük arz ettiğini bilimsel olarak kanıtlamayı amaçlamıştır. Cihan hâkimiyeti anlayışının İslam öncesi dönemden itibaren Türk Devletlerinde devamlılık arz ettiğini göstermesi bakımından Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi alanında kıymetli bir eserdir (Demirci, 1993:12).

binasına taşındıktan sonra fakülteye, Prof Şerif Baştas'ın ifadelerine göre Atatürk'ten sonra ilgi gösterilmemiştir (Birinci, 2003:31).

³¹İmtihanda sorulan sorular ise şöyledir;

a)Türk Dilinin dünya dilleri arasında mevki nedir? b)Hitit Medeniyeti hakkında bildiklerinizi yazınız. c)Türkiye'nin Ege sahillerini anlatınız.

İkinci gün ise Fransızca veya başka yabancı bir dilde halini anlatma ve su taşkınlarıyla ilgili dikte yazdırılmış, yazılı imtihan 7'si kız 36 öğrenci geçmiştir. 60 'da gündüzlü öğrenci kaydını yaptırdı. (Birinci, 2003:31).

2.2.2. Osman Turan'ın Siyasi Hayatı

Aşırı sol grupların ülkeye vereceği tahribatı engelleme gayretinde olan Turan, Türkçü-Turancı gurubun başında, milliyetçi akımın lokomotifliğini yapmıştır. Tek derdi manevi buhran içinde ki gençlere yol göstermektir (Demirci, 1993:20).

1944 yılı Türkiye’de ve dünyada konjonktürel olarak birçok milliyetçinin “Turancı-Türkçü” suçlamasıyla baskı altında olduğu kritik bir dönemdir. Bu sıkıntılı dönem de Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkan mercek altına alınmıştır. DTCF’ de doçent olan Turan, Nihal Atsızla yakınlığı nedeniyle 1944 yılında sekiz aylık bir süre bakanlık emrine alınmış, CHP genel sekreteri M. Şevket Esenal ve Tahsin Banguoğlu’nun aracılığı sayesinde iki kıdem aşağıdan verilen maaşla cezalandırılarak göreve dönmesine izin verilmiştir. Turan’ın siyasi ve fikri olarak ters düşüğü Hasan Ali Yücel bu dönem de Maarif Vekilidir (Demirci, 1993:11). 1948 yılında Türk Tarih Kurumu üyeliğinden çıkarılması ve üniversiteye geri dönmek isteğinde kabul bulmayışı tamamen siyasi nedenlerden dolayıdır (Demirci, 1993:16).

1954 seçimlerinde DP’den Trabzon milletvekili seçilmiştir. Siyaset içerisinde ve günlük neşirlerinde bilim adamı kimliğinin ağırlığı hep fark edilmiştir. 1958 seçimlerinde Trabzon’dan tekrar milletvekili seçilmiştir. Tavrı kişiliği ve duruşundan taviz vermemiş fakat Hasan Ali Yücel ve ekibi ile girdiği mücadelede sonuca ulaşamamıştır.

1960 ihtilalinden sonra oda diğer Demokrat Partililer gibi Yassıada’ya götürülmüş 16,5 aylık süreçte duruşu ile bir dönem kırgın olduğu arkadaşların bile takdirini toplamıştır. Adnan Menderes ve arkadaşlarını aradaki ayrılıklara rağmen savunmuş³², Yassıada komutanı Tarık Güray’ la ilgili ayağa kalkma mevzusundaki dayatması üzerine attığı tokat, mevcut mağduriyet içerisinde bir kahramanlık olarak görülmüş ve bu olay sonucunda Bizans mağarasında tutulmuştur. 1954’ de Demokrat parti milletvekili seçilmesi nedeniyle ayrıldığı üniversiteden ihtilal sonrası

³²Yassıada’da DP’nin mevcut tüm uygulamalarını desteklediğini cesaretle beyan etmiş, hâkimin parti içerisindeki itirazları hatırlatılınca “ Onlar orada kaldı; benim hakiki kanaatim budur. DP bu memlekete hizmet etmiştir, gelecek nesillere de örnek olacak” demiştir (Ayvazoğlu, 1988:55, Topal, 2004:28).

25.01.1961 ve 02.12.1961 tarihlerinde DTCF'ye dönebilmek için dilekçeler vermiş, ancak kurul tarafından reddedilmiştir.

Yassıada tutukluğunun arkasından fakülteye dönmek istemiş, içlerinde kendi yetiştirdiği öğrenciler de olan siyasi ve fikri olarak karşısında olanlar, üniversite de uygun kadro olmadığı gerekçesiyle başvurusunu reddetmişlerdir. Demokrat Partinin kapatılmasının ardından devamı niteliğinde ki Adalet partisine katılmıştır. Üniversiteye alınmaması onu siyasete mecbur etmiştir. 1965'te Trabzon milletvekili olmuş parti içerisinde milliyetçi-mukaddesatçı grubu temsil etmiş fakat Demirel'e yönelik eleştirileri nedeniyle Parti disiplin kuruluna sevk edildikten sonra 1967 de istifa etmiş ve 1969 'da Milliyetçi Hareket Partisine intisap etmiştir. Fakat seçimlerde milletvekili olamamıştır (Demirci, 1993:18). Turan arkadaşlarının dediği üzere siyaset bilmeyen dolayısıyla kendi değerleriyle uyuşmayan her durumda boyun eğmek yerine eleştiriden sakınmamıştır (Demirci,1993:22).

Üniversite mevzusunda yaşadığı kırılganlıklar sonrasında İstanbul'a Bostancıya taşınmış burada araştırmalara devam etmiştir. Özellikle emek verdiği evine misafir ettiği öğrencilerinin bu süreçte sessizliklerini bağışlamamıştır. Turan,17 Ocak 1978 de 63 yaşında Hakkın rahmetine kavuşmuştur (Birinci, 2003). 63 yıllık ömrüne birçok ilmi eser ve başarı sığdırmış bununla beraber kabul etmediği omurgasız siyaset içerisinde sergilediği onurlu duruş ve tavizsiz tavrı ile örnek bir şahsiyet olmuştur (Arslan, 2013:29).

2.2.3. Osman Turan'ın Fikir Hayatı

2.2.3.1. Muhafazakâr Milliyetçiliğe Genel Bakış

İslamcı zeminde milliyetçiliğin entelektüel gündeme katılması sancılı bir süreci kapsamaktadır. Osmanlı'nın çöküş döneminde bir travma etkisi yaratan Milliyetçilik, devleti güçten düşüren ideoloji imajı ile İslamcılar adına olumsuz bir bakışa sebebiyet vermiştir. Batı menşeli bu oluşuma temkinli bakılmış; milliyetçi hüviyetin ön plana çıkması ile ümmete dayalı vizyonun değişmesi, Müslüman toplum adına ontolojik bir değişimin habercisi olduğundan kaygıya neden olmuştur. Hasan Şen'in altını çizdiği diğer bir temkin sebebi ise psikolojiktir. İmparatorluk anlayışının kapsamının bir gurup etnik kümeye indirgenmesi, siyasal ve zihinsel

daralma nedeniyle antipatik gelmiştir. Kısacası İslamcılar “milliyetçiliği bir yandan İslâm’ın ve İmparatorluğun bekası açısından sakıncalı bulmuşlar diğer yandan milliyetçiliğin epistemolojik olarak dünyevi yani laik bir içerikte olmasının İslâm açısından oluşturacağı tehditleri öngörmüşlerdir” (Şen, 2013).

İlk muhafazakâr İslamcılardan Said Halim Paşa ve Mustafa Sabri de milliyetçiliği, Avrupa gibi ırk ve lisan birliği taşımayan Osmanlının, din kardeşi temelli mantığı adına zararlı görmüşler. Nitekim “kavmiyetçilik” çerçevesinde değerlendirerek tavrı almışlardır (Şen, 2013:2-3). Zamanla İttihat ve Terakkiyle başlayan ve reel siyasette başat kurucu ilke halini alması ve İslamcılığın bir ideoloji olarak şansının azalması, İslamcılarının durumu tekrar değerlendirmesine sebep olmuştur (Şen, 2013:7).

Cumhuriyetin toplumda birlik idesi oluşturmak için seküler milliyetçiliği inşa etmesi İslamcılarının tepkisini çekmiş, ancak dinsel bir biçim ve içerik kazandırıldığı ölçüde bütünleştirici bir ilke olarak kabul edilmiştir. Özellikle Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’nun önemli katkıları olmuştur. Bu çabayla milliyetçilik İslâmî bir niteliğe bürünmüştür (Şen, 2013). Diğer yandan Kara’nın ifade ettiği gibi Milliyetçiliğin dinsel tasavvuru dönüştürmedeki gördüğü işlev, tinsellik ihtiyacını ve kutsal kavramını modern bir aşkınlıkla karşılamaktadır. Nitekim “*Millet, kutsi bir biz ülküsü, bir öz sevgi tarzı, bir ortaklaşa kendini yüceltmiştir*” (Kara, 2017:136).

Milliyetçi Muhafazakarlık; dini, millet için temel unsur olarak meşrulaştırırken, onu ritüel, gelenek ve cemaat yapılarına indirgemıştır. Söyleme dönüştürdüğü bu yapı sayesinde İslamcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinin temel gerekliliğini yerine getirmiş, özü ve geleneği koruyacak bir değer olarak milliyetçiliği yorumlaması, seküler milliyetçilikle ilgili doğabilecek yanlış anlamaları bitirmiştir. Resmî milliyetçiliğin de rahatsız olduğu bu yanlış anlamaların nihayet bulunmasıyla “*Muhafazakârlaştırılmış İslamcılıkla, Cumhuriyetçi ideolojinin Devletçi Muhafazakâr yorumununun ideal terkibi çıkmıştır*” (Bora, 1997:21).

Osman Turan’ın takip ettiği akademik ve siyasi hat Cumhuriyet devrimlerinin izin verdiği düzeyde muhafazakârlık hattıdır. Özden’e göre Turan’ın muhafazakârlığı

senteze yönelik vurgusunda barınmaktadır (Özden, 2004). Akın Turan'ın Türkiye'de ırkçı milliyetçiliğin karşısına muhafazakâr milliyetçiliği çıkaran ve bu anlayışa popülist katkıda bulunan önemli isimlerden olduğunu ifade eder. Nizam-ı âlem ülküsünün dayandığı temeller ve modernleşme sürecinde ki medeniyet krizi tespitlerinde milliyetçiliğin izlerini görmek mümkündür. Akın, Osman Turan'ın belirli kriz dönemlerinde öne çıkan dış güçler söylemini de milliyetçilik ve muhafazakârlığın bir araya gelmesi için anlamlı bulmuştur (2017:226). Turan'ın muhafazakâr milliyetçi kesimin siyasi hafızasının üretilmesinde önemli bir katkısı vardır (2017:227). Nizam-ı âlem, devlet, ebed, müddet gibi ürettiği kavramlarla “devletçi mitosa” Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi'nin katkısı büyüktür (Özden, 2004:562).

2.2.3.2.Tarih Tezi

“Türk Tarih ve Dil Kurumları” ve “Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi”, oluşturulması planlanan modern ulus devlet projesinin alt yapısı için Atatürk tarafından kurulmuştur (Koca, 2011). Fakülteye dünyanın her yerinden kitaplar getirilmiş, Hitler' den kaçan Alman profesörler davet edilmiştir. DTCF, dönemin Yüksek Tedrisat Müdürlüğü'nün uğraşlarıyla Avrupa'daki fakülteler seviyesini yakalamıştır (Birinci, 2003:10).

Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı-İslam öyküsü yerine “seküler, mitolojik bir Türk muhayyilesi” üretmesi bakımında DTCF kurumsal bir görev taşımaktadır (Özden, 2004:559). DTCF' deki tüm dallar, Türk tarihin araştırılması, esas kültürün meydana çıkarılması ve farklı dillerin okutulması ile diğer kültürlerle yaptıkları tesirleri ortaya çıkarmayı amaçlamıştır (Koca, 2011). Dolayısıyla ulus devletin inşasında önemli bir yere sahip DTCF, Cumhuriyetin kendi meşruiyetini üretmesinde, temel dinamikleri sağlayan sembolikleşmiş kurumlardan biri olmuştur (Akın, 2017). Turan yapı itibariyle çok seçici olan Köprülü'nün³³ doktora öğrencisi olmayı başarmış, Özden' in deyimiyle otantik taşralı değerlerinin muhafazakâr

³³ Salim Koca, Köprülü'nün Cumhuriyet döneminin üç büyük dâhisinden birisi olduğuna dikkat çeker. Bunlardan ilki askeri siyasi yönüyle Atatürk, fikir ve kültür alanında Ziya Gökalp ve ilmî metodu ülkemize getiren sosyal bilimler dâhisi Fuat Köprülü'dür (Koca, 2011).

dönüşümünü sağlayacak olan Köprülü'nün rahle-i tedrisinden geçmiştir.³⁴ Ayrıca fakültenin kendisi bu dönüşüm için tetikleyici bir unsur olmuştur (Özden, 2004:559).

Ulus devlet projesinde ve şef dönemi içerisinde takip edilen pek çok siyasi manevraya muhalif bir isim olan Osman Turan, dikkat çekicidir ki aldığı eğitime ve zamanın ruhuna uymayan bir yöne sahiptir. Bu anlamda ürettiği eseri Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi, öğrencilik ve öğreticilik yaptığı fakültenin, tarih tezine aykırı görünmektedir (Akın, 2017).

Dolayısıyla Özden'in ifade ettiği gibi Turan'ın muhafazakârlığına sistematik bakış, tarihçiliğinin kültürel içerikleriyle resmi ideolojinin çelişkileri için de şekillenmiştir. Aynı zamanda bu Cumhuriyetçi akademi projesinin çatlaması demektir (Özden, 2004:564). Özden, Turan'ın yönelimini iki bilişsel temelde görür. İdeal tip ve sentez olarak medeniyet kavramına, tarihçilik ve muhafazakârlık adına merkezi bir yer vermek, diğeri ise hedeflediği sentezi gerçekleştirilmeyen inkılaplara karşıtlıktan beslenen siyasi bir bakıştır (2004:560).

Akın resmi tarih karşısında en güçlü tarih tezinin Turan'a ait olduğunu ifade eder (2017:228). Özden'e göre Hipotetik tarih yerine Göktürklerden Osmanlılara doğru ele aldığı tarih anlayışı dönem için marjinaldir. Diğer yandan bu bilimsellik politik bir ilgi ve ayrışmayı da içerecektir. Türk Yurdu'nun neşredicisi olarak başyazılarında Atatürk reformlarına karşı duruşu, fakülteye geri alınmayışı ve Türk Tarih Kurumundan çıkarılışının sebebi laikliğe karşı düşüncelerine bağlanmaktadır (Özden, 2004).

O resmi tarih tezinin karşısına birbirinden ayrı düşünülemeyeceğine inandığı Türklük ve İslamlık tezinin bileşkesiyle çıkmıştır. Turan'ın savunduğu anlayışta; İslam öncesi dönem, İslam medeniyete katılma ve batı medeniyetiyle olan ilişkide tarihi bir süreklilik vardır. Batı medeniyetine girmek için üretilen ilişki pek çok

³⁴ Koca, Köprülü'nün takdir ve iltifatlarına nail olmasında, tek unsur olarak Turan'ın karakterini ve çalışma disiplini görmez. Bu teveccühün arkasında İstanbul Edebiyat Fakültesinde ki sevdiği asistanı Nihal Atsız'ı dönemin Eğitim Bakanı Reşit Galip'e karşı arkalayamaması ihtimali de yatmaktadır. Duygularını gizleyen Köprülü'nün Turan'a olan bağlılığı biraz da eski asistanıyla ilgilidir (Koca, 2011).

anlamda kültürel kriz üreterek Türk milletini tarihsel bağlarından uzaklaştırmış, milletin arada kalmışlık hissine sebep olmuştur. Turan kopan millet ve devlet ilişkisinin yeniden üretilmesini hedeflemiştir (Akın, 2017:228).

Turan geçmiş tarihin bilincinde, gelenekleri canlı tutarak onları bir yol gösterici olarak kullanma gayretindedir. Tarihi tetkikleri yanında ülkenin sıcak gündemleriyle ilgili yazdığı yazıları formüle edilmek istenirse de bu “*Antikomünist ve İslamiyet taraftarı*” olduğudur. Turan’ın yazılarının derininde barındırdığı fikir aslında Osmanlı bakiyesi olan ülkenin 20.yy içerisinde bir kimlik inşası sürecinde olduğu ve geleceği ile ilgili bir kritiktir. O Türkiye’nin tek başına Batı ya da İslam düşüncesiyle yönetimini değil tam tersine bir düşün sentezini hedeflemiştir. İslami geçmişi saf dışı etmeden de modernleşebilmek mümkündür. Tanzimat’la başarıldığını düşündüğü sentez Türkiye için en iyisidir. Bu milli ve dini esaslara dayalı bir sentez ve batı teknolojisinin eklenmesidir (2004:562).

2.2.3.3. Komünizm Mücadelesi

Turan için antikomünist duruş, milliyetçi ve mukaddesatçı bir akademisyen olarak siyasi konumunu belirleyen önemli bir faktördür. Akademik çalışmalarında ve fikir hayatının aksiyona dönüşen siyasi uzantılarında bu görüş bir temel motivasyon olarak izlenebilir (Akın, 2017:215). Komünizmi buhranın kültür devriminin sentezin yitirilmesinin bir tezahürü olarak yorumlar. “*Komünizm Turan için Türk inkılabının çocukluk hastalığıdır*” (Özden, 2004:561).

Esasında Turan’ın dinamizminin temel tetiklerinden biri olan antikomünist tutumunu şekillendiren üç önemli faktörden bahsedilebilir. İlk neden, Turan’ın doğup büyüdüğü toprakların, 1800 yıllardan itibaren Rus müdahalesine tanık olmasıdır. Özellikle 1877-1878 de yaşanan Rus Harbi ve I. Dünya savaşı esnasında yapılan Rus katliamlarının acı ve öfkesi halk arasında tazeliğini korumuş, Turan da bu katliamları dinleyerek büyümüştür. İkinci neden küçük yaşta babasını Ruslarla mücadele de şehit vermiş, üçüncü neden ise Rusya’nın Türkiye üzerinde ki emellerinden II. Dünya savaşında da vazgeçmeyerek Kars, Ardahan’ı ve Boğazlardan da üs talebinde bulunmuş olmasıdır. Küçük yaşlardan beri zihnini ve ruhunu saran bu veriler fikir dünyasını şekillendirmiş, akademisyenliği döneminde ilmi temellere oturttuğu

düşüncelerini siyaseti de aracı kılarak mücadelesine devam etmiştir. Tüm bu sebepler ışığında memleketine bağlı bir aydından Rus isteklerini karşılama ve komünizmi savunmasını beklemek mümkün değildir (Uzman, 2018:69). Komünizm söz konusu olduğunda görünür olan sert söylemlerini bu tarihsel arka planla ve soğuk savaş dönemi parantezinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Özden, Turan'ın sol kesim üzerinden özdeşleştirdiği söylemin ve dolayısıyla komünizmin bir şahsi tercih olarak yorumlamak yerine, Rus ajanlığı ve marazi bir durumla özdeşleştirmesi kimi zaman demokratlığının sınırlarını deşifre etmektedir. (2004:562).

2.2.3.4. Medeniyet Değişimi ve Buhran

Türk toplumunun iki yüz yıllık bir süreç içerisinde yayılmış ve halen devam etmekte olan modernleşme çabası çok sancılı geçmektedir. Bu modernleşmiş yeni dünya içerisinde var olma çabası bir yana karşılaşılan temel mesele, din-dünya ilişkisinin yeniden düzenlenmesi ve kurulması sorunudur (Akgül, 2001:10).

Osman Turan'ın zihin haritasını şekillendiren ana temalardan biri kuşkusuz medeniyet ve kültür kavramlarıdır. Diğer bütün öğeler onun kültür ve medeniyet tasavvurunun içinde sayılabilir. Zira konunun ana teması olan ve modernleşme sürecinde araçsal bir hüviyet taşıyan laiklikte, sebep oldukları ile birlikte bu tasavvurun altında yorumlanabilmektedir.

Ziya Gökalp Osmanlı Devletinin sıkıntılı yıllarda sosyal değişim ihtiyacını sistematik bir düşünce temelinde anlamış, “kültür ve medeniyet” kavramlarını Türk düşünce hayatına kazandırmıştır. Özakpınar'ın ifade ettiği gibi “Sosyolog Ziya Gökalp, sosyal psikolog Mümtaz Turhan, tarihçi Osman Turan ve sosyal psikolog Erol Güngör batılılaşma meselesini kültür ve medeniyet kavramlarıyla yorumlamışlardır. Her ne kadar kültür ve medeniyet kavramlarının anlaşılmasında farklılıklar ve eleştiriler var olsa da, Turan için bu kavramlar temel zihinsel kategorilerdir (1999:6).

2.2.3.4.1. Türklerin Medeniyet Değişimi

Modernleşme ile birlikte Avrupa medeniyetine dâhil olma çabası ve akabinde gelen belirsizliklerle birlikte Turan, Türklerin İslam ve Avrupa medeniyetine dâhil

olma sürecinde farklı ve benzer olan noktalara değinmiştir. İslamiyet’le birlikte her ne kadar güçlü dönemler yaşanmışsa da, Türkler yapısal olarak Arap ve Acemler kadar milli kültürüne bağlılık göstermemiştir. Milli kültüre bağlılık göstermeden aynı yöntemle yeni bir medeniyet değişimi tehlikeli olacaktır (2018:54). Mert İslam’a giriş le birlikte Türk kültürünün muhafaza edilmeyişinin eski bir mesele olduğunu, fakat bunun sağ Milliyetçilik tarafından İslam’a yüklenmeden kabul gördüğünü dile getirir. Akabinde seçkinlerin kültürlerine tutunmaması büyük bir hatadır (2004:343).

Medeniyet değiştirme sürecimizde, Avrupa ve İslam medeniyetinin buhran döneminde olması ortak bir özelliktir. Bununla beraber İslam medeniyetini beş asır canlandırıp yaşatabildiğimiz halde Avrupa için aynı kudret söz konusu değildir.

“Yegâne selamet yolu, girmek istediğimiz medeniyetin esas olan ilmi zihniyete müstenit, milli bünyeye uygun bir anlayışla bütün ilim, maarif ve din müesseselerimizi yeni bir nizama koymak, milli kültürün kaynakları ile Avrupai unsurların yeni medeniyetin metotlarıyla imtizaç imkânlarını hazırlamaktır” (Turan, 2018:56).

2.2.3.4.2. Yeni Türk Kültürünün Esasları

Ulaşılmak istenen “muasır medeniyet” düzeyi sonu gelmeyen toplumsal bir hedeftir. Bu medeniyet yolculuğunda kültürler kilometre taşlarını oluşturur iken, bir sosyal sermaye olarak toplumsal gelişme düzeyinin arka planındadırlar. Toplumsal yaşamın niteliğini oluşturan ahlak, kurallar ve kurumlar, sosyal normlar, değerler ve inançlar gibi kavramlarla ifade edilen unsurların tümü “sosyal sermaye” anlamına gelmekte ve bu unsurlar aslında tek başına kültür kavramı ile ifade edilebilmektedir (Aktan, Tutar, 2007:1).

Sosyolojinin ana kavramlarından biri olarak bildiğimiz kültür, sosyal bilimciler tarafından “öğrenilmiş davranış kalıpları” olarak görülmektedir. (Bozkurt, 2012:90). Edward B.Taylor’un tarifine göre ise kültür; “Bilgi inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetlerden ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği bütün yeteneklerden oluşmuş karmaşık bir bütündür” (Dönmezer, 1982:116). Lal’in ifade ettiğine göre kültür kavramı iktisatçıların denge nosyonuna uyduğu gibi Ekolojistler için insanın yeni çevrede bekanın yollarını çözümledikten sonra, bulduğu yolları sosyal adetler yoluyla kalıcılaştırarak gurubun yeni üyelerine aktarır. Böylece grubun

yeni üyeleri kendileri için yeni yollar icat etmek zorunda kalmazlar (2005:60). Başka bir açıdan uzantılarıyla Ülken, kültürün ilk şartının insanı medeniyet karşısında “mukallitlik ve hayranlıktan” kurtararak, “anlayan ve izah eden” bir konuma getirmek olduğunu ifade etmektedir (1976:56).

Kültürün rolü de batılılaşma hadiselerinin merkezindedir. Fakat o da belirsiz bir terim olarak kalmaya devam etmektedir. İngiliz ve Fransız geleneğinde kültür, uygarlık kavramını da kapsayacak şekilde kullanılırken, bizde üzerinde tartışmalar devam etmekle beraber, Almanlarda olduğu gibi Ziya Gökalp referansı ile kültür ve uygarlık ayrımı yapılmıştır. Kültür; din, dil, ahlak, örf ve adetleri kapsarken, uygarlık; bilim ve teknolojiyi anlatmaktadır. Kültürün mahiyetine olan bakış ile ilgili olarak ta Batılılaşma düzleminde Gökalp, batının kültürünü almayı reddetmektedir (Bozkurt, 2012:91).

Kültür ve medeniyet kavramları Kotan’ın ifade ettiği gibi üzerinde uzlaşılan kavramlar olmamıştır. Söz konusu kavramlar kimi zaman birbirlerinden müstakil bir anlamı barındırırken, kimi zamanda birbirleriyle aynı anlamda ya da yakın olarak kullanılmaktadır. Kültürün ve medeniyetin bu farklı ele alınış biçimleri kuşkusuz her mütefekkirin kendi zihin dünyasında inşa etmeye çalıştığı tarih yorumuyla alakalıdır. Tarihin ele alınışı ve yorumlanması ve bu yorumdan hareketle inşa edilmeye çalışılan “kimlik”, kültür ve medeniyet kavramlarının da ele alınışını farklılaştırmıştır. Türk düşünce dünyasındaki mütefekkirler İslam-Batı karşıtlığı etrafında Türkiye’nin meselelerine çözüm üretmişler ve bu karşıtlık bir yanı sıra da kültür, medeniyet ve teknik kavramları etrafında şekillenmiştir. Bu kavramlar üzerinden hem “öteki” olarak Batı anlaşılmasına çalışılmış, hem de bu “öteki” üzerinden modern bir “biz kimliği” inşa edilmeye çalışılmıştır (Kotan, 2016:195-210).

Toplumsal değişim ve değişime aday olmak üzere düşündüğümüzde Dönmezer’in ifade ettiği gibi insan elbette kültürün esiri değildir. Kültürde bir takım değişiklikler zaman içerisinde olabilir. Her toplumda bir azınlık grup ürettikleri araçlar ve fikirlerle çoğunluğun kabulünü sağlamak kaydıyla kültüre yeni unsurlar katacak ve değişimlerle aktararak kültürün parçası olacaktır. Diğer taraftan eklenecek unsurlar eski unsurlarla ahenk taşımadığında toplum içinde gerilimlere neden olacaktır (Dönmezer, 1982:121). Serbest değişimle ortak kültüre sonradan katılan

öğelerin sebep olduğu gerilim dışında gerçekleşen, empoze ve zorlama kültür değişimleri gerçekleştiğinde ise oluşan uyumsuzluk bazen parçalanmaya kadar gitmektedir (Turhan, 1987:64). Ayrıca değişimle beraber kültürün özüne ait asli unsurlardan hiç biri, yerine daha tatmin edici bir araç getirmeden terk edilemeyecektir (Turhan, 1987:116). Buna bağlı olarak Günay'ın ifade ettiği gibi toplumlarda geleneksel çizgiden modernleşmeye geçiş, düz bir hatta devam etmemekte, kimi zaman önemli toplumsal bunalımlara ve gerginliklere neden olmakta ve değerler sistemini altüst edebilmektedir (2006:23).

Güdümlü ve mecburi kültür değişimlerinde önemli bir nitelik hâkim gurubun, empoze edeceği hususlar gibi mahkûm grubun da kültüründen tahrip etmek istediğini özellikle seçmekte ve hoşlanmadığı kültür unsurlarını kendi nazarında kıymetten düşürerek terk edilmesini kolaylaştırmaktadır (Turhan, 1987:116-117).

Toplumun karşılaştığı maddi ve manevi tehlikeler karşısında Turan, mücadelesini tarih ve kültür bağlantıları üzerinden vermektedir. Turan, Gökalp'in devleti ve toplumu içinde bulunduğu kimlik bunalımından kurtarmak için ürettiği sentezi isabetli bulur. Zira inkılapların, batılılaşmayı engeller düşüncesiyle din ve ananeye bağlı unsurları kaldırması bağlantılı ana yapıların sarsıntıya uğramasına neden olacaktır (Turan, 2018:57).

Ziya Gökalp eserinde Avrupalılaşmaktan kastın ne olduğunu şöyle açıklamıştır; *“Asriyet (modernisme) aletten (outil) tekevün eder. Bir zamanın muasırları, fen ve teknik hususunda diğer ileri milletlerin kullandıkları tüm aletleri kullanabilen imal edebilenlerdir. Bugün bizim için muasırlaşmak demek Avrupalılar gibi diritnavtlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir.”* Ziya Gökalp'e göre ne zaman ki sanat ve bilgi aktarımı için Avrupa'ya ihtiyaç duymayacak noktaya ulaşırsanız o zaman muasırlaştığımızı söyleyebiliriz.

Türkleşme ve İslamlaşma arasında bir uyumsuzluk olmadığı gibi muasırlaşma ihtiyacı arasında da bir çatışma yoktur. Modernleşme bizden sadece Avrupa'nın bilim ve teknik tarafını almamızı istemiştir. Her üç dinamiği bir ihtiyacın üç farklı safhadan görünümü olarak kabul etmeli, “Muasır bir İslam Türklüğü” kurmalıyız.

Türk Milleti Ural Altay ailesine, İslam Ümmetine ve Avrupa beynelmileliyetine dâhildir (Gökalp, 1976:11-13). Nitekim milli, İslami ve Avrupai menşelerden gelen üç esasa bağlı unsur kaynaşmadıkça yeni ve ileri bir kültür olamayacaktır (Turan, 2017:13).

Turan Türkçülük yerine milliyetçiliği kabul etmekte, bununla beraber Gökalp'ten aldığı sentez fikrini vazgeçilmez bir varış noktası görmektedir. Gökalp'in fikir mirasında bulunan anti Osmanlı yönünü de görmezden gelmektedir (Özden, 2004:564).

Başgil'in Batı medeniyetinin modellenmesinde, fark edilmesi gereken “cevher ve cüruf” ayırımına benzer bir perspektifle Avrupa'nın teknolojisini bütününden ayırmak mümkün müdür? Bu tip bir ayrıştırma söz konusu olabilir mi? tartışmalarıyla beraber Turan da değişimin yollarını hesaplamadan hürriyet ve meşrutiyetin her derde deva olacağı savına itiraz etmiştir. Çünkü Türklerin siyasi hayatında yüz elli, iki yüz yıldan beri tekerleme olarak devam eden hürriyet mücadelesinin ne içtimai ne de siyasi manada karşılığı yoktur. O dönemlerde bütün komşu ülkelerde bile meşrutiyet oluşmamış, en eski parlamentoya sahip İngiltere'de bile seçim hakkı asilzadelere ve zenginlere dayanmaktadır. Dolayısıyla yenilik hareketinin başlangıç noktası karıştırılmaktadır (Turan, 1980:36).³⁵ Esasında Türk modernleşmesi düzleminde muasır medeniyet telakkisi ve kendi rönesansımızın imkânına baktığımızda Ülken'in dilinden şunları söyleyebiliriz. En eski medeniyetin temeli “sır” inanışına, Yunan mucizesi Garp medeniyetinin kökleri akıl inanışına, bugünün medeniyeti ise “tarih şuuruna” dayanmaktadır. Bu şuur, kendi varlığımızın köklerini tanımak ve bugün ki potansiyelimizi görmekle ilgilidir. Memleketin tarihine hâkim, dogmatik her türlü dar görüşten uzak, şark ve garp dramına girmeden kendi Rönesans'ını yapmakla, Şarkçının “*Kendini terk ediyorsun*” ve Garpcının “*İçine kapanyorsun*” ithamları anlamsız kalacaktır. Dolayısıyla insan olarak

³⁵ Benzer itirazı Sultan Hamid düşmanlığı üzerine yazdığı yazıda vardır. Bir yandan o dönemi bilmenin 27 Mayıs olayını anlamak adına taşıdığı önemi ifade ederken, diğer yandan gerçeklik taşımayan bir kavramın peşine düşülerek devlet yapısına zarar verildiğini savunmuştur. Üstelik kendi ülkesinde Müslimlere hak tanımayan büyük devletler Hristiyanlar için hak talep etmiştir (Turan, 2017:40,54).

vazifemiz insanlığa yeni bir şey katmak için dünya açısından kendimize bakmasını bilmekle olacaktır (Ülken, 1976:46). Başka bir yönüyle bu kendi küllerinde doğarak bir milli kültür ihyasını düzenleme projesi Türk İslam Sentezinin alt yapısını da oluşturmaktadır (Özden, 2004:381).

2.2.3.4.3. Milli Varlık, Tarih ve Ahlak Şuuru

Muhafazakârlık yapısı gereği muhafaza etmeye değer şeyler yaratmak ihtiyacında olduğundan muhafazakâr duruştan beklenen de topluma kimlik kazandıran unsurların savunuculuğunu yapmasıdır. Bu bağlamda devletsiz bir toplum olamayacağı gibi kültürsüz ve tarihsiz de bir toplum olmayacaktır (Evkuran, 2007:36).

Ayrıca Güngör'e göre ortak manevi inançlar bir kültürün çekirdeğini meydana getirirken, bu unsurlarda ülkede ki bireyler için birlik duygusu ve dayanışma için cazibe merkezi oluşturmaktadır. Bu inançlar kültürün değişime en çok direnen unsurlar olmakla beraber, oluşan tahribatta benzer birlik sağlayıcı bir cazibe merkezi bulunmadığı takdirde toplumun dağılması mukadder olmaktadır (1993:408). Kurucu kadro modern ulus ekseninde yaratmayı amaçladığı toplumu, seküler bir kültür temelinde inşa etmek isteyince zamansal olarak çok yakın olmasına rağmen, tarihi sürekliliğini koparmak istenmiş ve Türk tarih tezi, dil devrimi ve din politikasıyla bu inşaya katkı sağlamıştır.

İlk kez 1932 yılında ileri sürülen Türk tarih tezi elbette Türk muhafazakârları tarafından kabul edilmemiştir. Akıncı'nın Comte yorumundan etkilenildiğini ifade ettiği bu kurgusal tarihe göre amaç; Türklerin İslam'la hemhal olduğu dönemi atlamaktır. Nitekim tarihsel devamlılık içerisinde kopuşu kabul etmeyen Türk muhafazakârların zaman kavrayışı, bu kopuşu kabul etmeyecek bir süreklilik vurgusuna sahiptir. Turan'ın modernleşme fikirlerini destekler nitelikte muhafazakarlarda ne geçmişe dönme isteği ne de ütöpik bir gelecek vurgusunu kabul etmektedir (Akıncı, 2012:178).

Türk muhafazakârlarına göre tarih bir şuur olarak verilmelidir. Bu nedenle o; *“Tarihine ve onun şuuruna sahip olmayan millet hafızasını kaybetmiş bir kimse gibi düşünemez. Milletlerin teşekkülü vatan şuurunun yükselmesi de tarihe bağlıdır.*

Beşeriyetin hafızası olan tarih, devlet adamları mütefekkir ve aydınlar için hayati ehemmiyeti olan haiz bir bilgi koludur” demektedir (Turan, 2018:138).

Toplumsal varlığımızı ayakta tutan unsurlar açısından baktığımızda milli ahlak, tarih içinde milletin büyük çoğunluğun benimsediği norm ve kıymetler nizamı iken; milli şuur, milleti meydana getiren ortak kıymet unsurlarının milli fertlerde şuurlaşması demektir (Güngör, 1993:22). Bu bilinç, çözülmesinden korkulan toplum için besleyici niteliktedir. *“Çünkü bir milletin varlığı, birliği ve bekasını sağlayan: milli mukaddesat, ahlak mefkure, tarih şuurunu, din, dil, edebiyat birliği ortadan kalktığı veya bu birleştirici milli ve insani değerler yok olduğu takdirde o milletin varlığını düşünmek imkansızdır”* (Turan, 1967:57).

Tarihi şuurun edinileceği yegâne araç eğitim kurumları olmasına karşılık Tarih eğitimi, kronolojik sıralamanın öğrenciye tescilinden öteye gidememiştir (Turan, 2018:69). *“Gerçekten hayır, fazilet, hakikat ve feragat duygularını geliştiren bir mefkûrenin cazibesine kapılmadıkça, yüksek aşkların zevkini tatmadıkça, insan oğluna has olan yaratıcı cevher paslanmaya kabiliyetini kaybetmeye mahkûmdur. Böylece millet ve medeniyetlerin en kıymetli sermayesi olan büyük ilim, fikir ve sanat adamlarını yetiştirecek esas amel körlenmiş olur”* (Turan, 2018:63).

Turan’a göre tarihe ait ruhi ve zihinsel bağı sağlayacak unsurların başında evliya türbeleri, zaviye ve tekkeler, sanat eserleri gelmektedir. Fakat tüm fonksiyonel konumuna karşılık bu semboller zarar görmüştür. Turan’a göre toplumun tapu senetleri olan bu türbeler ve tarihi eserler yok edildikçe, *“milletimiz, adeta bu ülkede kökleri kazınmış ve bağları kopmuş bir kiracı veya misafir konumuna düşmektedir”* ve *“kutsiyeti giden vatan topraklaşmaktadır”* (Turan, 2018:140-143). Nitekim Durkheim de kutsal olan şeylerin, toplumun birliğinin sembolleri olduğunu ve sembollerin, topluluğun yalnızca birliğinin ve bütünlüğünün ifadesi değil, aynı zamanda bu birliğin yapı taşları olduğunu ifade etmektedir (Alpay, Şahin, 2019:56).

Ahlak bir cemiyetteki yaşam tarzının mahsulüdür ve Türk cemiyetinin uyumlu bir ahlak nizamı olmasına karşılık, değişimle birlikte manevi kıymetler arasında uyumsuzluk olmuştur. Bu da batı nizamının kendi toplumsal gerçekliğiyle

uyumlu kıymetlerin ithalinde ortaya çıkan ahlak buhranından kaynaklanmaktadır (Güngör, 1993:24).

Maneviyat ve din deyince esasında toplumsal ahlakı esas alan Turan, maddi ve manevi kalkınmanın bir bütün olduğuna ve birinin ihmalinin diğerinin gerçekleştirilmesine engel olacağını ifade etmiştir. Turan, büyük şehirlerdeki asayiş problemlerini de manevi buhrana bağlamıştır. Bu tezini Osmanlı Türkiye’ sinde ki Hristiyan seyyahların Türkler le ilgili misalleri ile savunmuştur (2018:63).

Turan, Türk toplumuna rol model olsun belki de oluşan aşağılık duygusunu onarmak ve özsaygı geliştirmek için tarihi referanslarla Türklerin tarih de biriktirdikleri güzel ahlak olarak tanımlayabileceğimiz misallere yer vermiştir. Bu tarihi gezintisinde Turan, Acem ve Arap kaynaklarının X. asırda diğer İslam ülkelerinde zenginlerin çoğu servetlerini kendi zevklerine sarf ederken Türkistan halkının paralarını din ve hayır yolunda kullandıklarını kaydetmiştir. Türk hükümdarlarından Tuğrul Bey’in “Allah’ın evinin yanında kendime saray yapmaktan hicap duyarım” sözü ve sadece Allah’ın evinin yanında değil diğer laik eserler karşısında da şahsi konfor için saray inşa etmemesi, Selçuklu hükümdarlarından Karatay’ın yolculara inşa ettiği kervansaraya gurur verecek kaygısıyla bakmaması anlamlıdır. Turan devam eden kudret duygusuyla beraber Türk milletinin çöküşe rağmen Tanzimat’tan Cumhuriyete kadar kendi özelliklerini nispeten muhafaza etmiş bulur. Fakat içine girilen süreç gaye ve maksat olarak kavranmadığından devam ettirilememiştir (Turan 2018).

2.2.3.4.4. Değişimin İçinde Aydınların Konumu

Reformları başlatan ve uygulanması için savaş verenler, Osmanlı döneminde 'münevverler', sonrasında da aydınlar olmuştur. Başta Yeni Osmanlılar ardından Jön Türkler olmak üzere aydınların reformlarda etkisi büyüktür.³⁶ Akabinde Cumhuriyeti

³⁶ Halk ve aydınların arasındaki temel çatışma Osmanlıya uzanmaktadır. Değişim politikaların uygulanmasında temelde iki engelden biri; “monarşi idaresinin tek elde toplanan gücü ve hâkimiyeti için bu reformları bir tehdit olarak görüp engeller koyması; diğeri de dini kurallara, sıkı sıkıya bağlı büyük çoğunluğu okuma yazma bilmeyen çiftçilerden oluşan halk. Bu ikisi ve ulema sınıfı, reformları engellemede veya en azından yavaşlatmada çoğu zaman başarılı olmuşlar; ancak gelişmeye karşı kapalı kalmanın artık daha fazla sürdürülemeyeceği bir noktaya gelindiğine de devlet eliyle reformlar yapılmıştır” (Korkmaz, Bilici, 2011:32).

kuran kuşaklar ve dönem aydınlarının³⁷ dünyaya bakış açılarını pozitivism ve onun en önemli unsuru olan değişim fikri şekillendirmiştir (Altınkaş, 2011:115).

Cumhuriyet dönemiyle sınırlı ele almak aydınları, iki zıt görüşün öncüsü olarak ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar aydınlar dönüşüm sürecinin doğal bir sonucu olarak ulemanın seçkinci ve toplumsal siyasal konumunu devralmışsa da, ulema değişimlere karşı köklü kültürü korumak ve kendini sürdürmenin yollarını aramak taraftarıyken, aydın var olan davranış kalıplarının kökten dönüşümünü sağlamakla varlık kazanmıştır (Hülür, Demirpolat,1999:370).

Akıncı Türk muhafazakârlarının da “seçkinci” olduğunu ifade etmektedir (2012:253) Bunun tezahürü inkılaplarla ilgili sorumluluk telakkisinde Turan’da net olarak görünmektedir. DP de 1957 yılı bütçe konuşmalarında da bu hususa değinmiştir. *“Muhalefet ve iktidar birbirimizden şikâyet ediyorsak, bunun tek manası; ilim ve kültür bakımından, mefkûre bakımından mesuliyetin tamamıyla münevvere raci olduğudur”* demektedir (Uzman, 2018:157). Zira “Türkiye’nin iktisadi ve medeni kalkınmasında başlıca amili, şüphesiz, ilim, ihtisas, kültür ve mefkuresi sağlam seçkin bir kadro teşkil edecektir” (2017:88). Tarih, medeniyetlerin yükselmesi ve sükûta sebep olan unsurları ararken, seçkinler, yöneticiler ve aydınlar kadar tesiri olan bir unsura rastlamamıştır (2018:132). Büyük medeniyet ve milletler yaratıcı ve seçkin zümreler aracılığıyla teşekkül etmiştir (Turan, 2017:88).

“Gerçekten küçük seçkin bir kadro ile memleketi medeniyet ve saadet yoluna koymak ve akli selimini muhafaza eden cahil halkı bu kervana uydurmak kolay olduğu halde, yarım aydınların diplomalı cahillerin ve ukalanın çoğalması ile mevcut ilim ve fikir adamları boğulmağa, manevi değerler alt üst olmağa başlayınca terakki yolları bataklığa çevrilmiştir” (Turan, 2017:84,86).

Turan’ın devrim taraftarı olan aydınları yozlaşmanın öncüsü olarak görmektedir. Bu aydınlar rejimin oturması için çalışmak yerine, kendi menfaatlerinin peşinde koşmaktadır (Altınkaş, 2011:129).

³⁷ “Cumhuriyet aydınları ile değinilmesi gereken önemli bir husus, neredeyse tamamının Osmanlı’nın dağıldığı dönemde yetişmiş olmaları ve Osmanlıca eğitim almalarıdır” (Lewis, 1998:290).

Turan, tahribattan sorumlu tuttuğu bu inkılapçı aydınlar ile kusurlu Maarif ve dil devrimin ürettiği yetersiz aydın takımına itirazlarını, halkın eğitim seviyesinin artırılması için açılan Köy enstitüleri³⁸ ve kültür devriminin neden olduğu düşünsel kısırlık üzerinden yapmaktadır. Bu bağlamda Türk muhafazakârlarının itirazlarından biride modernleşme telakkisiyle yapılan okuma yazma oranlarının artırılması üzerinden gösterilen çabayla ilgilidir (Akıncı, 2012:252). Seçkinci yönleriyle paralel olan bu yaklaşıma göre “Türkiye maarifinde keyfiyet yetine kemmiyet siyasetinin hâkim olması felaketin kaynağı olmuştur” (2017:84). Bu itiraz modernleşmenin ilmi, sinai ve iktisadi farkı görmeyip geri kalmayı okuryazar oranlarında zannederek düşülen fasit daire üzerinedir (2017:89).³⁹

Bir yönüyle merkez elitleriyle iktidar mücadelesinin görüldüğü enstitüler maarif davası açısından okuma yazma oranını artırmayı hedefleyen yapısının yanı sıra, komünizme yuva olması ve köy çocuklarını kültürden mahrum bırakarak kişisel terakkisini engellemesi savıyla tepki görmektedir. Zira Köy enstitüleriyle hedeflenen “kültür değil kültür ihtilalidir” (Akıncı, 2012:255; Turan, 1967:98).

Halkın dini eğitimden yoksun bırakılması ve köy çocuklarının kültür yoksunluğundan sorumlu olanlar, başta elbette inkılapçı aydınlar ve komünizm tehlikesidir:

“Komünizm tehlikesi yanlış konulan ve tersine zorlanan bir Avrupalılaştırma tazyiki ile alakalıdır” (1967:53). Türkiye deki komünizm tehlikesi komünistlerden değil bu cevhersiz ve düşük aydınlardan gelmektedir” (1967:54) “Öyle ki, ilerencilik ve devrimcilik namına şahlanan bu taassup hiçbir fikir nizamına dayanmamakta ve en hayati milli meselelerin tetkik ve münakaşasına bile hürriyet tanımayan bir kızıl kuvvet halini almaktadır” (1967:56).

³⁸ Akıncı muhafazakârların, Köy Enstitülerinin bir kalkınma modeli olarak tanımlamaktan çok yeni rejimin köye taşınması olarak görmesi eleştirilerinin keskinleşmesine neden olmuş, 1950’lerde kapanmış olmasına rağmen 1960’larda da halen karşıt söylemlerin devam etmesini ise resmi ideolojiye nasıl bakılmasıyla ilgili öğretici bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir (Akıncı, 2012:254).

³⁹ Turan buna örnek olarak Orta Çağda İspanya da okur yazar nispetinin %3 olan Avrupa karşısında %30 ları bulduğunu, tezini doğrular nitelikte de XIII. Yy da Tebriz şehrinin bütçesinin o dönemki Fransa ve İngiltere krallık bütçelerine denk geldiğini hatırlatır (Turan, 2017:91).

Kültür ve fikir kısırlığının cahil kitlelerden değil aydınlardan geldiğini fark edip bir çare bulmak gerekmektedir. Tüm bunlara rağmen halkın yol göstericiye ihtiyaç kalmadan geçmişinden gelen bir insiyakla demokrasinin yolunu da kendi bulduğu tezi anlamlıdır (2018:67) .

Turan bu konuyla ilgili olarak ise Milliyetçi ve yapıcı inkılapçı eğilimlerin, milli mefkûre içinde birleşebilecekken yeni nesli parçalayan iki anlayışı ürettiğini ifade etmiştir (2018:69). Dolayısıyla fikirsel kısırlık, bütünlüğü sağlayacak iki unsurun ayrılmasına neden olmuştur. İki kesimde ittifak edeceği husus “..memlekette solcular da dahil olmak üzere kimsenin itiraz edeceği değil ittifak edeceği bir meseledir. Oda bizim istikbalimizin ancak ilmi inkişafı, bu ilmi inkişafın selamet yolunda ve tatmin edici bir tempo ile yürümesini kabul etmekle mümkündür” (Uzman, 2018:157).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ALİ FUAT BAŞGİL VE OSMAN TURAN'IN DİN VE LAİKLİK
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. DİN

Din; Allaha inanma ve bağlanma (Develioğlu, 1980:222). Yol, şeriat, mesuliyet, hesaplaşma (Doğan, 1981:231). Boyun eğme, ceza, mükâfat. Akıl sahiplerini kendi istek ve hür iradeleri ile hayırlı olan şeylere sevk eden emirler bütünü, vahye dayanan ilahi bildiri. İnsani ve ahlaki olgunluğa ulaşmak için tutulacak en doğru yol anlamlarına gelmektedir (DTS,2009). Din; kurumlar ve imanın belirtiş biçimleri, ayinleriyle bir sistemdir (Dönmezer, 1982:259).

Din için yapılmış pek çok tanımlamayla birlikte, din sosyolojisi için birbirinden farklı fenomenleri kapsayan ortak bir tanım üzerinde uzlaşmak mümkün olmamış fakat bazı tanımlar daha kullanışlı bulunmuştur (Reich, 2012:443). Fonksiyonel tanımlara bütüncül olarak bakıldığında dinin fayda sağlayacak yedi boyutuna işaret edilmiştir. Bunlar; ritüeller ve ibadetleri içine alan uygulama boyutu, dini tecrübe ve duyguları içeren tecrübe boyutu efsaneler ve menkıbeleri içeren hikâyeler boyutu, hikâyeleri destekleyici resmi öğretiler ve doktrin boyutu, ahlak boyutu, dini cemaatin, kurumsal organizasyonu yani sosyal boyutu, kutsal mekânlar ve dini sanat eserleri içeren fiziksel boyutudur (Reich, 2012:444).

Dinsiz bir toplumun varlığı mümkün mü tartışmaları, ilkel bir toplumun bile dinsiz olamayacağı yönünde birleşirken; dinin, medeniyet ve yaşamın zorunlu bir neticesi olduğunu düşünenler ile dinin bir kötülük ve halk için afyon olduğunu öne süren görüşler üzerinde ayrışmaktadır (Dönmezer,1982:260). Durkeim' e göre din toplumsal için fırsatlar sunar, Weber' e göre din toplumsalı şekillendirir ve Marx' a göre ise din toplumsalı hastalıklı hale getirir (Waggoner, 2012: 347).

Din çeşitli tanımlarıyla anlam olarak konumlandırıldığında ahlaki tanımı; kendisine inanıp bağlanan fertlerin hayatını nasıl düzenlemesi gerektiğini gösteren bir bütündür. İlahi emirlerle mükellef olma halidir. Felsefi tanımına göre; bireyin varoluşsal yalnızlığı içinde, yalnızlık halinin tecrübe edilmesidir. Psikolojik tanımına göre kaotik dünya hayatına karşılık daha tatmin edici bir hayat arayışıdır. Sosyolojik

tanıma göre ise değerlerin muhafazasıdır. Dolayısıyla din ile birlikte temel değerler, tabiatüstü güçlere referans vererek korunma sağlar (Düzgün, 2018:132).

Siyasi boyutu ile baktığımızda Türkiye’de merkez-çevre arasındaki gerilime, kuşkusuz din ve laiklik olguları neden olmaktadır. Çünkü muhafazakârların temel değerleri arasında bulunan din kurumu, işlevselliğiyle en çok önemsenen unsurlardandır (Barış, 2018:224). Muhafazakârlar için din; toplumsal hafızanın taşıyıcıları arasında ve insan doğasında yer edinmiş duygu, düşünce ve değerlerin kültürel aktarımını sağlayan kurumsal mekanizmalar arasında görülmüştür. Ayrıca din, ahlak kodlarının oluşumu ile toplumsal düzenin işleyişine kadar çok boyutlu fonksiyonları yerine getirmektedir (Duman, 2010:38). Muhafazakâr tutumun dine ait bir alt motivasyonu da maneviyatın “yok olmanın önleyicisi” olarak görülmesidir (Akıncı, 2012:226).

Mehmet Akıncı’ ya göre dine bakış, Cumhuriyet dönemini şekillendiren pozitivist alt yapısı nedeniyle, materyalist bir gözlükle okunmuş, “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düşüncesiyle zihniyetin ideolojik öyküsü özetlenmiştir. Bu nedenle Başgil, dönem itibarıyla “dinin bir efsane ve esatir yığını olarak tarihe gömülmelidir” anlayışının temelinde Comte doktrinin yattığı bilincindedir ve cevaben maddeci anlayışları açıklayarak nerelerde yanlışlıklarını ispata koyulmuştur (Akıncı, 2012:199). Zira Allah idealinden mahrum memleketler anarşi ve ruh sefaletine düşmeye mahkûmdur (Başgil, 2012:291).

Bu bağlamda Türkiye’nin çeşitli çabalara rağmen kalkınamamasının liyakatsiz aydınlarca din ve maneviyata bağlanması ve dini yaşayanların tahkir edilmesi Başgil’in tepkisini çekmiştir (Başgil, 2012:16). Devrin müspet ilim devri olduğunu ve din denilen efsanenin tarihe gömülmesi gerektiğini söyleyen bu kişiler, anlamadıkları dini, kökten inkâra gitmektedirler. “Türkiye din bahsinde bir hercümerç içindedir (Başgil, 2012:20).

3.1.1. Ali Fuat Başgil’in Din Anlayışı

Başgil’e göre din; Sosyoloji ve tarih araştırmaları hukuk, ahlak ve siyaset, hatta teknik ve sanat gibi müesseseler tohum halinde din ile vücut bulmuş ardından müstakil birer kurum halini almıştır (2012:30). Yaratılışa cevap vermek üzere, Allah

ve ahiret kaideleri gibi, bazı müşterek hakikatler vardır. Bu hakikatler, dinlere yaşama ve tarihi fırtınalara karşı dayanma kuvvet ve imkânı sağlamıştır” (2012:32). Başgil dine sosyolojik bir ihtiyacın çok daha ötesinde bir önem vermiş, değer verdiği Durkheim ekolünün toplumu ilahlaştırıldığı görüşlerine katılmamıştır (Demirci, 2017:37).

Başgil’in dine olan tutumu Bora’ ya göre tam anlamıyla muhafazakârdır (2003). Dini, ferdi inanç ve ibadet doğrultusunda değil toplumu düzenleyici bir ahlak sistemi olarak görmüştür (Aslan, Çağlayandere, 2017). Çalışmalarında Materyalist akımlara karşı gösterdiği duyarlılık da dâhil olmak üzere, dünya da ve Türkiye’de dinin tesirinin azaltılması yolunda ki hakim havaya karşı, dinin çok yönlü kıymetini vurgulamıştır (Haklı, 2018:179).

Başgil de dindarlaşıma ve İslamlaşma gibi doğrudan İslami söyleme ait ifadeler görülmezken o kavram olarak dindarlığı da kapsayan maneviyatçılığı kullanmıştır. “Spritualisme” yerine kullanılan bu kavram, dini ya da ilahi kaidelerden ziyade son yüzyılda zirve yapan materyalist felsefenin toplumsal tahribatına karşı ortaya çıkan manevi ve ruhi bir itirazı anlatmaktadır. Maneviyatçılık kavramsallaştırması aynı zamanda siyasal ve toplumsal bir bütünlüğü işaret etmektedir. Dolayısıyla dinin bireysel ve toplumsal olarak bütünsel bir anlatının içinde bulunması, sonrasında din ve devlet ilişkilerinin yorumlarında da ortaya çıkacaktır (Şahbaz, 2017:106).

Ayrıca Kılıç’ın Cevizci’den aktardığı gibi manevi temelleri materyalizmin tahribiyle sarsılmış, bir topluma yeniden can vermek için Platon ve Bergson’ un fikirleri elverişlidir ve Başgil’in maneviyatçılığının temelinde Bergson felsefesi yatmaktadır (Kılıç, 2017:89).

Başgil dinle olan konumuna baktığımızda,⁴⁰ her ne kadar yazılarında, kavramsal çerçeveye ve ilmi alt yapıya sadık kalarak ilerlemiş olsa da samimi duygularını dile getirmekten çekinmemiştir;

⁴⁰ Başgil bir din adamının oğludur (Göze, 1989:314). Dolayısıyla klasik geleneğin içinden gelmiştir ve Demirci’nin bahsettiği gibi askere gidinceye kadar klasik gelenekle bağlantısı devam etmiştir. Asker dönüşü temas kurduğu ve eğitim hayatına dönmesi tavsiyesi aldığı Şevketi Efendi(1887-1934),

“Bu satırların sahibi bir din alimi değildir” (2012:229). “Gerçi bu satırların sahibi kendini ehliyetli bir din âlimi görür olmaktan çok uzaktır. Fakat o hiç olmazsa bilmediğini bildiğine ve günahlarıyla karattığı içini çetin bir nefis mücadelesiyle her gün biraz daha temizlediğine kânidir” (2012:20).

“Diyanet bahsinde, amel bakımından çok günahkârım. Fakat günahkâr olmak dini sevmeye ve dindarın tükenmez saadetine imrenmeye mani midir? Din hakkında yazılar yazışım ve dindarlığı müdafaa edişim, şahsen din ahkâmıyla amel ettiğimden ve dinin emirlerini yerine getirdiğimden değildir; bilakis, getiremediğim için üzüldüğümden ve dindarlığın insana verdiği iç huzuruna imrendiğimden” (2012:14).

3.1.1.1.Fert ve Toplum İçin Din

Başgil, dinin ne anlama geldiği sorusuna hem ruhsal ve hem fikri açılardan tanımlamalar yapmaktadır (Haklı, 2017:179). İnanma ihtiyacı sadece insana ait bir melekedir. Bu ihtiyaç ruhunun en temiz yönelimidir. “... İnsan ruhunun en temiz mektebi, hayvanlıktan sıyrılıp, yükselen insan zekâsının hiç durmadan aradığı evveli illetin en tatmin edici izahıdır. Nerden geliyor nereye gidiyoruz sorusunun şaşmaz cevabıdır...” (2012:70). “...Şek içinde bunalan insan ruhunun ışığıdır. Yalnız inanma değil bilme ihtiyacının da ifadesidir” (2012:71) “Fert için en kuvvetli bir manevi destek, iyilik ve fazilet kaynağıdır. Dindar insan her veçheyle mesuttur”. “Bu hayatta gözü tok, gönlü zengindir” (2012:91). Bu nedenle Başgil inanmayan insanı suya kanmayan mahlûk olarak tarif etmektedir. Bu bireyler kadar cemiyetler içinde böyledir. “Zira din, insanın ihtiraslarını frenleyen kuvvetli manevi bir dizgindir” (2012:71). Nitekim din, “insanın içini dolduran derin bir temayül ve ihtiyacın ifadesi olarak yaşayacaktır” (2012:78). Dinin cemiyet hayatında oynadığı rol, toplumun salim bir mecraya oturması için lazım olan dindarlığı ve manevi değerleri kapsayan

Demirci'nin Albayrak'tan aktardığına göre, ilmiye sınıfından seçkin bir ailenin çocuğudur. Muallimhane-i Nüvvab'tan Robert koleje oradan Münih üniversitesi Felsefe şubesi, cami müderrisliği ve Darulfünuna uzanan öyküsü (Albayrak, 1999:346,347) Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca, Farsça dillerini konuşup yazabilen bu renkli ve vizyonlu kişilik, Demirci'ye göre Başgil'in eğitim hayatının yurtdışında devam etmesi için teşvikiyle ilgili olabilir. Ayrıca bu etki Başgil'in 1950'ler de Türkiye de yüksek din eğitimi konusuna odaklanması ile de ilgili olabilir (Demirci, 2017:30).

maneviyatçılığı gerektirmektedir (Şahbaz, 2012:106). İnanç cemiyet içinde istikrarlı bir barış ve sükun şartıdır (Başgil, 2012:84).

“Şüphesiz ki din, yapısı ve dış teşkilatı itibariyle içtimai bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vakıadır (Başgil, 2012:78). “Halk tabakaları için, şimdiye kadar, dinden ayrı bir maneviyat kaynağı bulunamamıştır. Eğer gelecekte bulunursa o, muhakkak yine din olacaktır. İnsan, tıynetî itibarıyla mistik ve dindar bir mahlûktur” (2019:266).

“Dinin gayesi diyorum; insanoğlunun içini mukaddes duygusu ile temizleyerek, ferdi ulvi ve ilahi sıfatlarla bezetmek ve bu sayede, onu büyük insanlık idealine doğru yükseltmektir. Dinin beşer manası ve en üstün gayesi insanlıktır” (Başgil, 2012:85). “Bilgi kaynağı, ahlak ve terbiye hocası olarak dinin yerini hiçbir kuvvet dolduramayacaktır. Madde mabudunun yarattığı buhranlar içinde bunalan insanlık bir gün kaybettiği imanı hasretle anıp arayacaktır” (Başgil, 2012:78).

Başgil dinin ferdi ve içtimai etkilerinin yanı sıra siyasi fonksiyonuna da işaret etmektedir. Bu nedenle insanın doğasında ki bu inanma ihtiyacının varlığı ve dinin dönüştürücü kudreti nedeniyle *“son devrin diktatörleri ondan kurtulmak için çalışmış, yerine devlet diye başka bir mabut konumlandırmayı ihmal etmemişlerdir” (2012:71).*

Haklı’ya göre benzeri vurgular Başgil’in millet ve milliyetçilik kavramlarının üzerine kafa yorduğu yıllara denk düşmektedir. Muhafazakâr düşüncenin öne çıktığı bu dönemde millet ve din arasında kurduğu bağ belirginleşmiştir. Çünkü bir topluluğu millet yapan unsurlar arasında din çok önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir (Haklı, 2017:183).

Fonksiyonalist bir bakışla din ahlakının cemiyetteki yeri muhafazakârlar için önemlidir. Başgil’e göre dini terbiyenin temelinde deki Allah sevgisi beşere sağlam bir kıyam vermektedir:

“Hakikat şudur ki, bugün 20.asrın ortasında bile insanı; ciddi, yüksek seviyeli bir dindarın ruh metanetine ve seciye yüksekliğine iletcek, dinden başka hiçbir felsefi esas mevcut değildir (Başgil, 2012:90). “Allah sevgisine dayanan terbiyenin nasıl bir sağlam seciye yarattığını bildikleri içindir ki, istibat adamları ve politikacıların sahtekârları, dindarlardan hiç hoşlanmazlar. Din adamları yanında

adeta rahatsız olurlar. Çünkü dindar, bükülmez ve her işarete baş sallamaz. Hâlbuki Emil Faguetnin dediği gibi, müstebitler ve sahtekarlar, etraflarında bükülmeyen insan istemez. Onlara tokat yedikçe köpek gibi yaltaklanan uysal, kaypak şaklaban, emir kulu dalkavuk insanlar lazımdır” (Başgil, 2012:92).

3.1.1.2. Din ve Bilim

Nebi Mehdi'nin ifade ettiği gibi Batı da din ile modern bilimin gerçekleşen ilk teması başarılı olmamış ve bu temas hâlen belirli durumlarda izleri görülen bir çatışmaya yol açmıştır. İki farklı görüşün birleştiği görüşte, çatışmanın temelinde dinin kognitif yönü olduğu ileri sürülmüştür. Pozitivizmin bilinirliğinin artması ve on dokuzuncu yüzyılda evrim teorisinin ortaya çıkışıyla durum çatışmayı artırmış ve bilimin galibiyeti varsayılmıştır. Fakat bilimin varoluşsal sorunlar karşısındaki zaafı ve dinin kognitif boyuttan yoksun olarak ele alınamayacağı hakikati, dikkatlerin yeniden dine yönelmesine neden olmuştur (Mehdi, 2002:59).

Müslüman toplumların tarihsel hafızalarının ve modern kimliklerinin oluşumunda modern bilim ve İslâm ilişkisi meselesi oldukça ehemmiyetli bir konumdadır (Aydın, 2004:29). Özellikle Cündioğlu' nun dediği gibi XX. yy Müslümanlarının modern bilim karşısındaki tasavvurları; 1883'te Sorbonne' da pozitivist düşünür Ernest Renan'ın “İslamiyet ve Bilim” isimli konferansının ardından şekillenmiştir ve savunmacı bir çizgide devam etmiştir (Cündioğlu, 1996:9).

Başgil'in; bir gencin dini tahkir davası ile ilgili kendisinden inceleme istenmesi üzerine işaret ettiği sınır anlamlıdır. Din ve ilim “*iki nakız değil iki mütemmimdir. Omuz omuza yürüyebilir , farklı ihtiyaçları karşılayan bu mefhumlar farklı alanlardır ve “birbirini nefyetmez bilakis tamamlar (..) bu iki disiplinin beraber bulunması ve omuz omuza yürümesi de insanlığın hayrınadır.”* Nitekim bilim ve dinin, metot ve gayelerinin farklı olması birini diğerine üstün kılıcı bir nitelik kazandırmayacaktır. Gence ceza değil öğrenmesini sağlamak için eğitim verilmesi gerekmektedir (2012:44). Her iki otoritenin birbiriyle çeliştiğini düşünenler ve “*dini, ilmin terakkisine engel görenler, âlimler değildir, âlim taslaklarıdır”* (Başgil, 2012:67).

Diğer taraftan Başgil, muhafazakâr zihniyetin temalarından biri olan sınırlı akli destekler nitelikte “*Akul, insan gibi hatta kâinat gibi, mahdut ve mütenâhidir. Yani bir kelime ile acizdir. Böyle cılız bir alet ve aciz bir vasıta ile Allah anlamı gibi, ezelilik, ebedilik ve nâmütenahiliği hakkında inkâr hükmü vermek gayri ilmidir hatta çocukçadır*” demektedir. İlimin sınırlarıyla ilgili olarak, ilim ilerlemiş, ilim ve âlim sınırlarını bilir olmuştur (2012:43). Bugün en kapsamlı kanun izafiliktir (2012:56). Ayrıca din iflas etmediği gibi meçhuller deryasında, ilim bugün aczini anlamıştır (2012:32). “İlimin lâ maddi âlem hakkında diyebileceği bir şey vardır; o da tetkike imkân bulamadım, bineaneyh bilmiyorumdan ibarettir” (2012:59).

Başgil için temel dinamiklerden olan ahlak olgusu burada kendini göstermektedir. Zira ilmin sahası, insanın davranışlarını düzenlemek için ihtiyaç duyduğu ahlaki normları düzenleyememektedir. İnsanların sulh ve emniyet içinde olması ya da “*aç kurtlar gibi saldırıp birbiriyle boğazlaşması, ilim nazarında tamamıyla müsavidir*” (2012:60). “İlim iyilik ve güzellik için harekete geçen bir irade ile birleşmedikçe, diyorum insan elinde hayırlı bir mürşit olamaz. Madde ve cismin, ruh ve mana ile birlikte muvazeneli bir şekilde birleşmesi şarttır” (2012:61).

3.1.1.3. Din ve Sübjektivizm

Başgil, dini efsanelerden temizlemek ile ilgili esasların ne olduğu konusunu sorgulamış, dini nas ve nakilden, vahiyden ayrı bir duygu görenleri eleştirmiştir. Dinde sübjektivizm (Batınlık) yolunu Martin Luther açmış, Ansiklopediciler ile birlikte Yeni Hıristiyanlık mezhebini üretmiştir. Mezhebin önemli edibi Tolstoy’dur. Bu felsefeye sapanlar; “*Allah fikri bizden, bizim ideal hayatımızdan doğmaktadır. Yine o halde Allah bizi değil, biz Allah’ı yaratmaktayız*” demektedir. İçimizde ki ideal ve ümit ihtiyacı bize Allah’ı buldurmuştur. Dindar olmak için nas, nakil, peygambere ihtiyaç yoktur (2012:236).

Bir aydın düşünce modasına dönen bu tutum, dinin emirlerini yerine getirmekten “*yakayı sıyırmak için manevi salaklığın*” bir bahanesidir. Bu nazariyeyle dini nas ve nakilden ayırmak din olmadığı gibi ancak bir doktrin olur ve dinsizliğe yol açar. Tüm bunların karşısında Başgil, dinin “teakkul, tehassüs irade gibi üç insani melekeye teshir etmesine bağlı olarak, insan ve cemiyetleri sevk etmede hiçbir felsefi

doktrin ve sistemle ölçülmeyecek kuvvete sahip görür (2012:238). Bu nedenle dini naslardan ayırmaya kalkmak, din fikrini kökünden baltalamak olacaktır (2012:237). Başgil, nas ve nakli hurafeden temizleme teklifine sıcak bakmış, fakat nas ve nakilden ayırmayı şiddetle reddetmiştir. Bunun yanında ilim ve felsefeden ayırmakta mümkün değildir (2012:243). Yapılması gereken ilmin karşısında dinin selameti için günümüze uymayanları esaslı bir tasfiyeye tabi tutmaktır (2012:244).

Dinin ayıklanması ameliyesine gelince ehli sünnetin kabul ettiği usulü işaret eden Başgil'in ilk altını çizdiği husus ilim namına dine karşı düşmanlık edenler, ne din ne ilim bahsinde yetkinliğe sahiptir. Din yalnız bir vicdan meselesi değil amel, ilim ve felsefedir. Üstelik İslam dini ilmi ve akli destekler (2012:247). İncil ve Tevrat sonradan kayda alındığı için yüksek oranda hurafe karşısına sebebiyet vermiş, nasları din saymama eğilimi oluşturmuştur. Oysa İslam ayetleri rivayete değil, vahye ve doğrudan tebliğe müstenittir. İslam'da nassın dinden sayılmaması mümkün değildir (2012:248).

Özünde Başgil dine esaslarını kati kabulle birlikte, din ile aklın çatışmasında ilmin yolunu işaret etmektedir. Ayrıca ilim ve din bahsinde akılcı ve nakilci görüş birbirini tamamlamaktadır (2012:253).

3.1.2. Osman Turan'ın Din Anlayışı

Modernleşme çabası içerisinde, toplumun meselelerini geniş bir perspektifle tahlil etme becerisine sahipken bir o kadar da kök olarak gördüğü değerlere sadık kalan Prof. Dr. Osman Turan, bazen bir tarihçi, bazen bir sosyolog ama her vakit bu memleketin duyarlı evladı olarak meseleleri irdelemiştir. Bu bağlamda binlerce yıllık Türk tarihini ve modernizm sonrası Türk toplumunu masaya yatırırken din, kültür ve tarih olguları düşünsel kaynağının temellerini oluşturmuştur (Kozan, 2006:42). Türk toplumunu tarihsel süreci içerisinde tahlil ederken kullandığı din argümanı onun için, en az tarihin kendisi kadar kıymetli ve işlevseldir. Dini, ferdin bireysel ve psikolojik ihtiyaçlarını tamamlama fonksiyonuyla birlikte, medeniyetin nizamı ve saadeti için zorunlu görmüştür (Turan, 1998:7). Eserleri incelendiğinde dinin, toplum ve medeniyet üzerinde tesiri Selimbaşoğlu tarafından şu üç şekilde hülasa edilmiştir;

*Dinin, bireyin kendisi ve çevresini anlamlandırma da sunduğu imkân ve potansiyel olarak,

*İslam'ın Türk Milletinin dünü, bugünü ve geleceğinde ki üstlendiği rol,

*Demokratik rejimlerin gereği olan laiklik ve vicdan hürriyeti karşısındaki durumu açısından değerlendirilmiştir (Selimbaşoğlu, 2002:493; Unan, 1999:203).

3.1.2.1. Din ve İnsan

Turan'ın din vurgusu ve uzantıları, çoğunlukla toplum üzerinden gerçekleşmektedir. Ferdi yönüyle ilgili olarak insanın Allah'ın varlığına duyduğu ihtiyaç ve yok olmama arzusu, dinin beşeriyetle birlikte var olmasının doğal ve psikolojik sebebidir (1998:7).

Zihinsel ve ruhi donanımıyla insan, hayat ve kainat muammaları karşısında aczini kavramış ve Kadiri Mutlak olan Allah'ın varlığına sığınarak bireysel ve toplumsal saadeti bulmuştur (2018:16). Çünkü din, insanoğlunun açıklayamadığı soruları cevaplarken gönül huzuru sağlamakta, varoluşun sebeplerini açıklarken, hayata anlam kazandırmakta ve belirsizliklerle dolu dünyada güvenlik ihtiyacını karşılamaktadır (Bozkurt, 2012:241). Dolayısıyla *“insan, iman ve mefkûreden uzaklığı oranında saadet yolunu şaşırır, ruhi bir boşluk içine düşer ve cemiyet için zararlı bir hale döner. Nitekim tüm yaratılmışlardan daha üstün olan insan, bayağılaşmaya başlar ve medeniyette çöküşe mahkum olur”* (Turan, 2018:21).

İnanç ve kültür anlamında yetersiz bir cemiyet, yaratılışında ki ihtiyaç nedeniyle, kendi oluşturduğu hurafe ve batıl inanışlara sarılarak şahsi bir inanç sistemi gerçekleştirerek ona inanacaktır (2018:51). Alman filozofu E. Kant'a ait bir analizle *“Tanrı olmasa dahi beşeriyet onu kendi saadeti için kabule mecburdur”* derken psikolojik ve sosyolojik mahiyeti ile bir yaratıcının ve dinin kabulü zarureti işaret etmektedir. Bu mecburiyete Komünizm cereyanının cemiyette oluşturduğu tahribat ve boşluk en güzel örnektir (Turan, 2018:20,77). Otuz yıl sonra Rusya, kontrollü de olsa ikinci dünya savaşından ardından Ortodoks kiliselerini açmak zorunda kalmıştır (Dönmezer, 1982:261). Ayrıca idealist eğilimler ve komünizm uğrunda gösterilen fedakârlık ve taassup, yine materyalist bir din üretmiştir (Turan, 2018:78). Dolayısıyla İnsan inanmaya ve bir inanç uğrunda yaşamaya muhtaç

görülmektedir. Dönmezer'in dediği gibi bir yönüyle de dinin insanlar arasındaki bütünleştirici ve toplumu sürdürücü yönü komünist Rusya tarafından da kabul edilmiştir (1982).

3.1.2.2. Din, Medeniyet ve Toplum İlişkisi

Tarihi akışı içinde din ve medeniyet ilişkisine baktığımızda din, cemiyet ve medeniyetler için temel unsur olmaktadır (Turan, 1993:15). Nitekim Yunan filozoflarından Plutargue' nun "dünyayı dolaşınız, duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız; fakat mabetsiz ve mabutsuz bir şehir bulamayacaksınız" sözü rivayeti üzere insanlık tarihi kadar eskilere uzanan ve her zaman diliminde varlığını hissettiren dinin, bireysel olarak inkâr edilse de bir toplumun tamamı tarafından reddedildiği görülmemiştir (Güneş, 2014:153).

Kozan, Turan'ın eserlerinde mukayeseli olarak İslam ilişkisini madde-ruh muvazenesi ve kültür-medeniyet ilişkisi üzerinden işlediğini tespit etmiştir (Kozan, 2006:49).

Din ve medeniyetlerin ilişkisi bağlamında medeniyetler din üretmemiş fakat nerede dini bir oluşum ortaya çıkmışsa orada yeni bir kültür ve medeniyet türemiştir. Diğer yandan toplumlar, kendi karakterlerine göre dinler üzerinde birtakım değişiklikler de vücuda getirebilmiştir (Turan, 2018:16). Dinin medeniyet üzerindeki etkisinin en kuvvetli örneği Yahudiler olmuştur (2018:18).

Arapların tarihte kazandığı mevki ve özellikle Türklerin cihan hâkimiyeti mefkûresini kurgulayan kudret yine İslam'a bağlıdır. Unan' ın Turan tespitine göre, "İslam yoksa Türk milleti de yoktur" (Unan, 1999:204). Karadeniz'in kuzeyine göç eden Türklerin akıbeti buna örnektir. Diğer yandan Yunan Roma, İslamiyet ve Hristiyan medeniyetlerinde dinin rolü birbirinden farklılık göstermiştir. Yunan da putperestlik, Avrupa da Hristiyanlık medeniyete müspet katkı sağlamamıştır. İslam, medeniyetin terakkisinde önemli bir unsur olmuştur. Ayrıca her medeniyet var olduğu yer de maddi ve manevi kalıntılar bırakmış, bunların nerede filizleneceğinin ve taşıyıcısının kim olacağı belli olmamıştır (Turan, 2018:39; Turan, 1998). Avrupa da İslam'ın tesiriyle oluşan Rönesans buna bir örnektir (2018:75).

Osman Turan, diğer yandan dinin toplumu birbirine bağlayıcılığı, kültürel yapı içinde ki konumu ve ahlaki nizamı sağlayıcı rolüyle ilgili herkesin hem fikir olduğunu söylemiştir. Kendine ait olanı orijinalliğini bozmadan ve yok saymadan günümüze taşıyamamış, milli tarih ve milli kültürüne ait şuurunu geliştirememiş olan cemiyetimiz için, dağılmayı engelleyen din kadar kuvvetli bir bağ yoktur.

“Bir taraftan din müessesesi sarsılmış ve mekteplerde okutulan kültür derslerinde de milliyet şuuru ve milli birlik bakımından beyhude yere, dinin lüzumsuzluğu ve tesiri olmadığı ispata çalışılmıştır. Bu hata işlenirken, ırk olarak Türk olmayan birçok Müslümanların neden Türkiye’ye göçmekte oldukları, onları vatanlarından söken ve bize bağlayan kuvvetin manası bir türlü düşünülmemiştir. Tarih Türklük ve İslamiyet’in şerefli mazilerinde birbirlerine ne kadar bağlı ve borçlu olduğuna şahadet eylediği gibi istikbalde de bunların birbirlerinden ayıramayacaklarını, aksi takdirde Türk milletinin bekasının da tehlikeye gireceğinin ifadede bir müşkülât yoktur. Bugün Türkiye de göze çarpan ideolojik ve zümreci temayüllerde milli birlikte çimento vazifesini gören dinin sarsılmasının neticesidir” (Turan, 2018:125).

Turan’ın özelde İslam ilişkisi kurduğu medeniyet değişimi ile ilgili şunlar söylenebilecektir. İlk olarak; ilerleme ve modernleşme varsayımıyla da olsa Türk toplumu, talep etmediği bir değişime zorlanmıştır. İlmi temelden uzak ve toplumun gerçekliğine aykırı bu değişim, toplumda siyasi düzenin bozulmasına ve manevi bir buhranın doğmasına sebep olmuştur.

Tarih ve sosyoloji, farklı bir medeniyetin tesiriyle ortaya çıkan değişimlerde bir takım manevi huzursuzlukları normal görürken; bu durumun bir tahrip nedeni değil bir aşî vazifesi görmesini beklemektedir (2018:53). Dolayısıyla Turan, medeniyetlerin temasında bir kültür tesiri söz konusu olduğunda, bir takım sarsıntıların kültürel ve iktisadi temaslarla yavaş yavaş gerçekleştiğinin de toplumda bir aşî vazifesi göreceğini ifade etmiştir.⁴¹ Bu aşî medeniyet senteziyle hayatîyet

⁴¹ “Örneğin Tanzimat’la başlayan Türk edebiyatı garbın milli kültüre yaptığı bir aşının filizlenmesiydi. Garbın daha kuvvetli tesirlerine rağmen bugün bu aşî kurumakta ve edebiyat kısırlaşmaktadır.” Turan bu durumu edebiyatımızın milli kültür hazinemizden mahrum kalmasına bağlamaktadır. Zira kültür mirasımız ilmi metotlarla işlense zengin eserler ortaya çıkması mümkün olurdu (Turan, 2018:46).

kazanacaktır. Bu sentez, tabii temaslar yanında irade ve ilmi müdahaleler ile de gerçekleşebilir. Her iki ihtimalde de ortaya çıkan değişimin sebep olacağı buhran tehlike arz etmeyecektir. Fakat Türkiye'nin Batı medeniyetine dâhil olma süreci bu iki seçenek dışında gerçekleşerek toplumu tehlikeli bir buhrana sürüklemiştir (Turan, 2017:8). “Zira biz Avrupa medeniyetini kendimize mal etmiş ve onun için yeni bir kültür yaratmış değiliz. Bu sebeple Türkiye de doğan buhranın başka bir mahiyette ve yaratıcı bir hüviyette olması iktiza ederdi” demektedir (2018:53).

Osman Turan için ikinci önemli eleştirisi; bu zorunlu batılılaşma çabaları ekseninde, medeniyet davamızın planlı, ilmi bir programa ve belirlenen hedeflere göre cereyan etmemesi, ilmi bir muhasebe yapılmadığı yönündedir⁴² (2018:43). Mevcut durum, medeni bir millet olabilme hedefi iken, Türk kültürünün belirsiz bir istikamette sürüklenmesi ve geleceğinin tesadüflere kalması endişe vericidir (2018:44).

Üçüncü eleştirisi taklit değil bir medeniyet sentezinin gerekliliğidir. Türk ruhu, mefkûresi, milli dil, edebiyat, sanat, din, ahlak ve anelerimiz yani bizi biz yapan milletimizi ayakta tutan bütün manevi kıymetler manzumesi, yıkıcı tesirlere maruz kalmaktadır. İlmi ve kültürel bir müdafaa teşkilatı kurmadıkça, içgüdüsel olarak gösterilecek karşılık, bu tahribata tek başına yeterli olmayacaktır (Turan, 2018:58).

“Türkiye de gelişmiş dengeli bir cemiyet kurabilmek için ilk şart İslamiyet'in bilim ve kültürle cihazlandırılmasıydı. Çünkü dinin, ilim ve kültürden uzak kalmasıyla hurafeye boğulması da Komünizmin gelişmesine ve irtica için bir sebep teşkil ederdi” (2018:47).

Dördüncü eleştirisi modernleşme hareketinin ve medeniyete dair tüm değişim tasavvurların mümessili ve sorumlusu olan seçkin kadro ve aydınlara yöneliktir. Kimi zaman seçkinler atıl kalsa da, toplum içgüdüsel olarak koruma refleksine girmektedir. Hatta “cemiyet, şuurla veya insiyaki olarak, şahsiyetini muhafaza

⁴² Zira Turan'a göre her ne kadar medeniyet davasında aydınlar arasında ayrılık olsa da Avrupa ilminin Türkiye'ye nakil ve tesisinde, sağ-sol dahil tüm münevver arasında bir ayrılık mevcut değildir. İşte bu husus bu birliktelik, “şükre şayan bir kurtuluş imkânını bize bahşedecek bir ehemmiyet taşır” (Turan, 2018:44).

ettikçe, bir ayıklama ameliyesiyle, yabancı tesirleri yaratıcı bir unsur haline sokar”. Dolayısıyla kültür ve mefkûre sahiplerine düşen milli kimliği ve şahsiyeti korumak ve yeniden hayatıyet kazandırmaktır (2018:45).

Seçkinler için dikkat edilmesi gereken yegâne husus sahip çıkması gereken kültürel mirastır. Mazi ile bağlantı sağlanmadıkça özgün ürünler çıkarmak mümkün olmayacaktır (2018:48).

3.1.2.3. Madde-Ruh Muvazenesi-Manevi Buhran

Ali Fuat Başgil’ de görülen insanın madde ve mana olarak iki boyutlu değerlendirilmesine karşılık Osman Turan’da “insanoğlu fert ve cemiyet olarak, madde ve ruh gibi, iki kuvvet ve ihtiyacın tesiri altındadır. Ferdin saadeti ve medeniyetin devamı bu iki unsur arasında muvazeneyle bağlıdır. Turan’ın kurduğu madde ve ruh eşitliğine bağlı bu denklem, insanın kendi bireysel dünyasının ve içinde bulunduğu medeniyetin nizamı için son derece kıymetlidir (2018:21). Toplumlar, mana âlemine ait duygularla terakki sağlayacaktır. Ruhi dinamiklere sahip fikirler, insana ait güzel hisler için motor vazifesi görerek, maddenin kontrolüne girmeyi ve zekânın kötüye kullanımı engelleyecektir (2018:3). Dinlerin hayır, şer, melek, şeytan olarak sembolleştirdikleri ezeli mücadele, aslında beşerin yaratılışında var olan, madde-ruh çatışmasının bir görünümüdür (2018: 50). İnsanlık tarihinde peygamberler, veliler ve mukaddes değerlere sahip mütefekkirler madde ve ruh dengesini kurma ve koruma gayretindedir (2018:21).

Turan, İslam medeniyeti ve diğer medeniyetlerin yükseliş ve çöküş dönemlerini bu denge unsurunun bozulmasını üzerinden açıklamıştır. Bunun içinde bireylerin dine karşı konumunun analizi üzerinden kullandığı şu veri başlangıç noktasını oluşturur. Din tarihçilerine göre insanların yüzde doksan beşi orta halli dindarlardan, diğer yüzde beşlik azınlık ise iki uçta ki zahitler ve dinsizlerden oluşmaktadır. Bir medeniyetin buhranlı döneminde, bu iki azınlık gürhunun etkisinin artmasıyla medeniyetin çöküşü başlayacaktır (2018:16).

“Cemiyetin bünyesine uygun ve ilmin rehberliğinde ilerletici bir kültür ve terbiye sistemine sahip olmadıkça içtimaileşmeye başlayan bu her iki taraftan gelme

bir tehlikeyi hiçbir harici müeyyide bertaraf edemez. Birincisi cemiyetin dağılmasına, ikincisi de fosilleşmesine amil olur” (2018:51).

Yunan-Roma medeniyetinin çöküşü materyalizmin ağır basmasıyla gerçekleşmiş ve mevcut ahlaki çöküşe karşı Hristiyanlık bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ardından Hristiyanlık içine düştüğü taassup ile orta çağı karanlığa itmiştir. Rönesans ile Avrupa aydınlanarak dünyayı etkisi altına almış fakat Romanın sonunu getiren materyalist yaşayışa tekrar dönüş yapmıştır (2018:17). Sonuç olarak Turan Avrupa'nın önce idealizm yönünden ardından materyalizm yönünden dengeyi kaybederek çöküşe geçtiğini savunmuştur.⁴³

“Maddeye bağlı itme ve çekme kuvveti dünya nizamını ve ahengini nasıl sağlıyorsa; beşeriyet ve cemiyet de; madde ve ruh kuvvetlerinden birbirine uyumu bu dengeyi sağlayacaktır. Aksi takdirde oluşan buhran medeniyetin yıkımına sebep olacaktır (2018:51).

Mert Turan'ın ideal medeniyet sentezini vurguladığını, özetle talep ettiğinin maneviyat değil bir uyum ve ahenk olduğunu dile getirmektedir (2004:561).

3.1.2.4. Din ve Bilim

Din ve bilim sahası muhafazakâr düşüncenin sınırlı akıl kabulü ile ilgili bir tema barındırmaktadır. Turan, beşer aklının yaratıcıyı ve ruhun mahiyetini bilemeyeceğinin Kur'an da kati bir hükümlerle teyit edildiğini, ilmin ilahi varlığı idraktan aciz kalacağını ifade etmektedir. Maddenin ötesi, ruh ve yaratıcının mahiyeti de evrenin sırlarının bilinmezliği içindedir (Turan, 2018:76). Nitekim atomun keşfi ile İngiliz Kilisesi reisinin “âlemin ötesinde sırlar anlaşılacak mıdır?” Sualine üzerine Einstein, “Biz ancak maddenin sırlarını keşifle meşgulüz, onun ötesi ilmin ebediyen meçhulü kalacaktır” derken ilmin hududunu çizmiştir (Turan, 2018:20). Dolayısıyla bir muhafazakâr düşünür özelliği olarak mahdut olan insan zekâsıyla sonsuzluğun idraki imkânsız görünmektedir

Materyalist doktrinler neticesinde bir “Rus astronotunun feza seferinde Allah'ı görmediğini” iddiası aklın aciziyeti ve kaba materyalizmin düştüğü durum

⁴³ “Ek olarak İslam, ilim ile dine ve dünya ile ahiret hayatına aynı derecede ehemmiyet verdiği için eski kültürleri yeni bir medeniyet sentezi haline getirebilmiştir (2018:17).

açısından önemlidir (2018:19). Bununla beraber madde üzerinde cereyan eden, sırrı çözülen tüm hadiseler kâinatın içinde bulunduğu külli nizamı işaret etmekte, bu külli nizam, şuur sahibi olmayan bir maddenin eseri olamayacağı için Turan'a göre Kadir Mutlak olan Allah'ın varlığını zaruri kılmaktadır (2018:20).

3.2. MATERYALİZM

3.2.1. Ali Fuat Başgil' in Materyalizme Bakışı

"Maddecilik" (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Topaloğlu'nun ifade ettiği gibi materyalizm, tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren ve özünde tanrıtanımaz doktrinler bütününe verilen isimdir (2003:137). Tarihin çok eski dönemlerinden beri var olan bu doktrinlere göre düşünsel, ruhsal olaylar maddenin bir görüntüsüdür (Yaka, 2011:236).

Materyalizm, ülkede Tanzimat Fermanının ilanından sonra yeni yeni ortaya çıkmış, II. Meşrutiyetle ivme kazanmıştır. Bununla beraber XIX. yüzyılın ortalarında tıbbiye öğrencilerinin aracılığıyla materyalist zihniyetin etki alanına giren Osmanlı Aydını, yüzyılın ikinci yarısında biyolojik materyalizmle birlikte geleneksel ve dini düşünceyle ilgili radikal bir kırılma yaşamıştır. Özellikle geleneksel ve dini düşüncenin ahlaka referans olma özelliğini bu dönemde kaybetmiştir (Doğan, 2003:404).

Bu itibarla batıcı aydınların geleneksel ve dinsel dünya görüşüne karşı seküler bir iklimi Materyalizm, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm üzerinden ikame etmeye çalıştıkları söylenilebilir. Batı'da daha çok Ontoloji ve Epistemoloji gibi alanlar üzerinden toplumsal ve düşünsel bir değişime yol açan bu düşünsel akımlar, Türkiye'de doğrudan siyaset üzerinde etkili olmuşlardır (Sadoğlu, 2017:154). Bolay, materyalizmin Cumhuriyet dönemiyle daha çok "Tarihi Materyalizm" veya "Diyalektik Materyalizm" şekline dönüşerek yayıldığını ifade etmiştir (1995:380). Sadoğlu'na göre çoğu zaman iç içe geçmiş şekilde bulunan bu akımlar, ülkede kültürel modernleşmenin kuramsal temellerini oluşturmaktadır (2017).

Hocaoğlu'nun ifade ettiği gibi Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında rejim karşıtlığı anlamına gelebilecek laiklik müdafaasından çok, bir anlamda onun alt

yapısını oluşturan materyalist ve pozitivist fikirlerin savunulduğu gözlenmektedir. Laikliğin resmiyet kazanmasından önceki dönemde laikliğe giden yol aslında materyalizmden geçmektedir. “Dolayısıyla bu alanda ki çalışmalar “hakikat arayıcılığından” ziyade genelde dini, özelde İslam’ı egemenlikte saf dışı bırakmayı amaçlamıştır.” Materyalizm savunusunun hedefiyle paralel olarak anti materyalistleri oluşturan muhafazakâr aydınlar arasında da müdafaa, saf teori olarak görünürken, asıl hedef İslam’ı savunmak olmuştur. Bunun göstergesi de Allah’ın varlığının ispatına ayrılan mesaidir.⁴⁴

Ali Fuat Başgil materyalizmi, farklı açılardan görmüş gerek felsefi ve siyasi bir anlayış gerekse de bir medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak ayrı ayrı değerlendirmiştir. Başgil’ in değerlendirmelerinde materyalizme ait eleştiriler epistemolojik, ontolojik ve ahlaki temellere dayanmaktadır. Başgil’ e göre materyalizm, sosyolojik birçok uyumsuzluğun tetikleyicisidir. Zira din-dünya, madde-mana ve ahlak ekseninde meydana gelen çatışmaların temelinde bu doktrin bulunmaktadır (Kılıç, 2012:51).

Ali Fuat Başgil; materyalizm karşısında idealizmin savunucusudur. Ancak onun idealizmi mutlak bir idealizm de değildir. Zira “Âlemi idare eden fikirlerdir” mottosu ne kadar yetersiz ise, materyalizmin insanlığı kontrol eden yalnız maddi ihtiyaçlar ve ekonomik şartlardır formülü de yine o kadar noksandır (Kılıç, 2012: 52).

Başgil’e göre her zaman ve zeminde vücut bulmuş olan din düşmanlığının yaygınlaşması batıda on sekizinci asrın ortalarında başlarken, biz de ise meşrutiyette⁴⁵ Fransız inkârcıların taklitçisi İçtihat⁴⁶ mecmuası çevrelerince var

⁴⁴ Bu tartışmalar laikliğin anayasal resmiyeti kazanmasıyla sona ermiştir (Hocaoğlu, 1995:182).

⁴⁵ “Materyalist fikirleri yayma konusunda çalışmaları dağınık ve metotsuz olsa da bu anlayışın ülkemizde yayılması için ilk koşulları hazırlayan düşünürler arasında Hoca Tahsin Efendi, Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuad sayılabilir” (Koç, 2009:79).

“1908 II. Meşrutiyet’ten sonra materyalist fikirler Türkiye’de daha rahat temsil edilebilme imkanı bulmuş, materyalist fikirleri bilinçli bir biçimde savunan aydınların sayısı artmıştır. Abdullah Cevdet, Baha Tefik, Subhi Edhem, Memduh Süleyman, Doktor Ethem Necdet, Celal Nuri İleri gibi isimler ülkemizde bilinçli ve sistemli olarak materyalizmi savunanlar arasında sayılmaktadır” (Koç, 2009:80).

⁴⁶ Gazetenin sahibi Abdullah Cevdet’tir. İçtihat’ın davası ne İran, ne Turandı; (...)programın hulasası, medrese ve softa kafasını, şeriat ve meşihat otoritesini yıkmaktı (Safa, 2017:32).

“Dergi Meşrutiyet’ten itibaren genel olarak dinlerde, özel olarak da İslâmiyet’te birtakım sosyal konularda değişim çabalarından başlayarak, zaman zaman deist bir din telakkisine saplanmıştır.

olmuştur. Materyalizm Batı için felsefi bir alt yapı barındırırken, bizde ki uzantıları sistemli bir düşünceden uzak ve taklitten ibarettir (Başgil, 2012:27).

Başgil inkârcı kollar olarak nitelendirdiği Materyalist akımı eleştirmeye, aydınlanmanın temsilcileri olan Ansiklopedicilerden başlamıştır (Arslan, 1992:26). Aydınlanmaya ve savunduğu salt akla yöneltilen dini eleştiriler, muhafazakârlığı besleyen en önemli kaynaklardır. Vural'a göre bu eleştiriler, "Aydınlanmayı doğrudan hedef alan siyasal bir kimlik taşıdığı gibi, Akıl Çağı'nda gözden düşen değerleri canlı tutarak potansiyel bir muhalefeti" de ifade etmiştir (Vural, 2002:385).

3.2.1.1. Ansiklopediciler

Bu asrın Akliyeciler⁴⁷ filozofları ve Ansiklopedicileri⁴⁸; dinin, halkı istismar için ruhaniler sınıfı tarafından icat edilen bir efsane olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşe göre bilimin ilerlemesiyle din denilen efsane ve tanrı denilen varsayım ortadan kalkacaktır (Başgil, 2012:28). Bu ekolde ki düşünürlerin başında Diderot⁴⁹ (1713-1784) ve D'Alambert (1717-1783) gelmektedir. Düşünsel anlamda kıymetli eserler vermiş bu kişiler, kiliseyi ve diyaneti şiddetle eleştirmişlerdir.

Başgil' in 18.yy din düşmanlarının arasında baş çektiğini ifade ettiği başka bir isim ise Voltaire'dir (1694-1778). 1742'de neşrettiği eserde; "Diyaneti icat eden ilk

1918'den sonra yeni bir din anlayışı telkinine çalışmış, ardından Bahâîliği savunmuş, nihayet Cumhuriyet devrinde laiklik konusunda katı bir devrimcilik anlayışını benimsemiştir" (Polat, 2000).

1904 yılında Abdullah Cevdet'in desteğiyle kurulan İctihat kütüphanesi ve İctihad mecmuası ile materyalist fikirler yayılması desteklenmiş ve sistemli hale getirmiş, Darwin, Büchner, Renan, Epicure, Lucretus gibi materyalist düşünürlerin çalışmaları yayınlanmıştır. (Akgün, 1988, akt,Koç, 2009:78).

⁴⁷ **Akliyeciler:** Felsefe de ki bu mezhebe göre aklın dâhil olduğu ve açıklayabildiği her şey hakikat, dâhil olamadığı şeylerse hakikat dışıdır. Nitekim aklın sonsuz kudretini yanılmaz bir yol gösterici sayanların mesleği akliyeciliktir.

⁴⁸ **Ansiklopediciler ise** Fransa da Ansiklopedi adında çıkarılan kamusun kurucu ve yazar kadrosuna denmektedir. 18.yy yazılan bu kamus fen, felsefe ve sanat gibi ayrıntılı içeriğe sahiptir.

⁴⁹ Diderot Ahmet Aslana göre deist anlamda bir tanrı kavramını paylaşıyor (Aslan1992: 27). (...)Her yerde dinsizlikten yakınıldığını duyuyorum. Asya'da Hristiyana, Avrupa'da Müslümana, Londra'da papacıya, Paris'te Calvin'ciye, Saint-Jacques sokağının üstünde Janséniste'e. Saint Medar mahallesinin aşağısında Moliniste'e dinsiz deniyor. Öyleyse, kimdir dinsiz olan? Herkes mi, yoksa hiç kimse mi?» Diderot'ya göre, «Her zaman ve her yerde bütün insanları ilgilendiren gerçek bir din ölümsüz, evrensel ve apaçık olmak zorundadır. Fakat, hiçbir din bu üç özelliği birlikte taşıyor. Böylece bütün dinlerin yanlışlığı üst üste üç kez ortaya çıkmış oluyor.» (Cresson,1984:33-34). Tüm bunlara rağmen onun için dinsizlik ve ahlaksızlık ise birbirinden çok farklıdır. Zira Ahlak dinin olmadığı her yerde geçerliliği olan bir kavramdır ve Ahlak, Tanrının parmağının bütün kalplere kazıyarak yazmış olduğu evrensel bir yasadır (Diderot, D'Alembert, 2000:174).

kimse, günün birinde bir ahmağa rastlayan bir hilekârdır”(.)“Dinler, insaniyette çiftçilik, hayvancılık ve sanayi hayatı gibi maddi şart ve imkanlar doğduktan sonra sırf bir lüks ve istismar vasıtası olarak zuhur etmiştir..” demektedir.

Başgil’ e göre; Voltaire’ in öğretilerini sosyoloji ve tarih kati surette yalanlamış, şuur sahipleri içinse onun isnatları kindar bir mütefekkirin masa başı kuruntuları olarak kalmıştır. Voltaire in açtığı yolda devam edenlerden Alman düşünür Feurbach (1804-1872) için “Dini insan icadı ve hayal ürünü olarak görür. Allah, insanı değil; insan Allah’ı yaratmıştır. Sanılanın aksine dinin hüküm ve emirleri, insanın idealleşen kendi fikirleridir. İlimin terakkisi sonunda din devre dışı kalacak, insanlık uyanarak ilmin sesine kulak verecektir (2012:28). “Bugün Voltaire⁵⁰ ve emsalinin izinden yürüyen tek bir yüksek ilim adamı ve filozof yoktur. Olamaz çünkü ilmin hareket noktası şektir. Felsefenin ki temaşa ve hayrettir. İnkâr ise mücerret bir cehalettir. Ancak cahillerdir ki inkâra cesaret bulur” (Başgil, 2012:33). Bununla beraber Başgil, Voltaire ile ilgili yaygın olan “tolerans” kavramına yüklediği anlama değinmemiştir. Aydınlanma düşünürleri çoğu tanrıya inanmaktadır ve dinin kendisine karşı değildir (Arslan, 1992:26). Voltaire de kilise otoritesine ve feodaliteye karşı çıkmıştır. Bu başkaldırı temelde devam edegelen suiistimallere itirazları taşır (Günay, 2000).

Başgil, Ansiklopedicilerin dine karşı mesafeli yaklaşımını, kiliseyi ve bulunduğu konumu suiistimal eden din adamlarına dayanarak haklı bulsa da din üzerine yapılan söylemleri ilmi alt yapıdan yoksun bulmakta ve eleştirmektedir.

Başgil’ e göre ilmi ve tarihi bir esasa dayanmayan bu iddialar 18.asrın politika mücadelelerinde hem mutlakıyet rejimini hem de kiliseyi devirmek için iki ağızlı bir balta gibi kullanılmıştır (2012:30) Başgil için, ilim bezirgânlarına kızıp ilmi inkâr etmek ne kadar abesle iştigal ise dini suiistimal eden din adamlarına kızıp dini inkâr da o denli gülünçtür (2012:31). Fakat zamanımızın bazı cahil mütefekkirleri bu isnatları ciddiye alıp müdafaa etmektedir (2012:29).

⁵⁰ “Aydınlanmanın önemli isimlerinden Voltaire, dönemindeki yönetim anlayışına ve kiliseye karşı çıkmış, insan haklarına, bireysel tercihlere ve farklılıklara saygı duyulmasının savunuculuğunu yapmıştır. O, din adamlarının insanlara yol gösterici olmaları gerektiğini düşünmüş, dinin baskı aracı olarak kullanılmasının insanların dinden nefret etmesine yol açtığını söyleyerek kiliseyi eleştirmiştir” (Kalın, 2017:31).

3.2.1.2. İlk maddeciler ve Modern Maddeciler

Maddecilerle birlikte din düşmanlığı bir nevi ilmiliğe bürünerek yeni bir ivme kazanmıştır. Bu kanaatin önderi maddecilik görüşünü bir doktrine çeviren M.Ö. 520 ya da M.Ö. Demokrit isimli Yunanlı bir filozoftur. İlk atom nazariyesinin sahibidir. Ondan asır sonra gelen Atinalı filozof Epikür, meşhur ahlaki maddeciliği kurmuştur. Epikür'ü takip edenlere göre yaşamın gayesi, bu dünyadan istifade edip haz alarak yaşamaktır (Başgil,1960). Yunanlılardan sonra maddeciliği, Romalı Şair-filozof Lükres devam ettirmiştir (Başgil, 2012:34).

Maddecilere göre yaratıcı ilahlar değildir, evrenin işleyişinde de tesirleri yoktur. Mabet, ibadet, ahiret bunlar anlamsız kavramlardır. Ahiret zannı hayatın kaynağına zehir akıtmaktır. Düşünen için saadet bu dünyadadır (Başgil, 1951:37). Bu doktrine göre ezeli devir ve dönüşüm içinde daim kalan tek şey maddedir. Şeyler ve cisimler, maddenin sonsuz farklılıkla teşekkülünden meydana gelmektedir. Ruh diye gayri maddi bir varlık yoktur.⁵¹Maddeciler “cüzü la yetecezza” mevzunda yanılmışlardır (Başgil, 2012:35). Başgil, maddecilik fikrini üşengeçlik olarak değerlendirmiştir (1951:37).

On beşinci asırla beraber dogmatizm yerini deneysel temeli olan ilmi araştırmalara bırakmaya başlamış on sekizinci asrın sonunda ise dindarlık gerilik olarak telakki edilmiştir. Ali Fuat Başgil, günümüzde ki üstün ilmi ve teknolojik gelişmeleri Rönesans'a bağlarken, yine günümüzde ki manevi buhranın faturasından Rönesans düşünürlerini mesul tutmaktadır. Zira keyfiyeti bırakıp kemiyetin öne çıkarılması ile insanlık maddeperestliğe sürüklemiş, tabiat ilimleri yanında ruh ilimleri gelişmemiştir (Başgil, 2012:40).

Günümüz astronominin temellerini atmış olan Fransız asıllı Laplas modern maddeciliğin başını çekmektedir. Napoleon'la arasında geçen bir diyalogda “hiçbir suretle ispat edilememiş bir Allah faraziyesine ihtiyacım yoktur” demiş, eski Demokrit maddeciliği dirilerek ilmi ve tarihi maddecilik adıyla sistemli iki kol halinde gelişmeye devam etmiştir (Başgil, 2012:41).

⁵¹ Düşünce yapısı itibarıyla Materyalizm, Spritüalizme, ruh-madde ikiliğini kabul eden düalizme, idealizme karşıdır. Kılıç'a göre bir dogma gibi telakki edildiğinde materyalizm, rasyonalizme zıttır (2012:28).

3.2.1.3. İlmî Maddecilik

Fransız tabiyatçı Lamark hilkati inkâr ederken insanların hayvanlardan dönüştüğünü iddia eden ilk kişidir. (1809) Bu yoldan yürüyen diğer iki sima İngiliz Darwin ve Alman doktor Büchner'dir. Büchner 1855' te "Kuvvet Madde", Darwin 1859 da "Hayvan Nevilerinin Menşei" kitaplarını neşretmişlerdir. Meşrutiyet yıllarında Baha Tevfik, Madde ve kuvveti Türkçeye çevirerek neşretmiş, karşılığında reddiyeler yazılmıştır. Modern maddecilerin başını çekenlerden "Halik" i ve "Hilkat" i inkar edip tekamülü savunan "ilim namına din düşmanlığı saçanların arasında" Ernest Haeckel de vardır.1906 da neşrettiği eser "Din ve Tekamüldür" (Başgil, 2012:42).

3.2.1.4. Tarihi Maddecilik

Kılıç' a göre Maddeci gruplar içerisinde Ali Fuat Başgil' in eleştirilerinden en çok nasibini alan Tarihi Maddecilerdir (Kılıç, 2012:84). Doktrinin isim babası XIX. asrın sosyalist isimlerinden Frederik Engels'tır. Koyu bir maddeci olan Marks, maddeciliği tarih felsefesine, sosyolojiye, iktisadi ve siyaset meselelerine tatbik etmiş ve onu hayat ve toplumsal meselelerin çözümlenmesi için yegâne anahtar olarak kullanmıştır. Halk temelde yatan bu gerçekliği kavradığı vakit, din ve Allah mefhumuna ihtiyaç duymayacaktır. Marks maddeciliği yalnız dini inkâr için değil mevcut iktisadi düzene ve siyasi rejimlere karşı da bir silah olarak araçsallaştırmıştır (Başgil, 2012:46).

Marks, muhtelif eserlerinde dinin materyalist izahını yaparken "din halkın afyonudur. Dinin tenkidi her türlü tenkidin ilk şartıdır. İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. O, insanî varlığın fantastik tahakkukudur. Dinin kalkması onun hakiki saadetinin icabıdır demektedir." Ülken' in ifade ettiği gibi esaslı bir tetkike dayanmadığı için bir nevi önyargı mahiyetinde kalan bu iddialar, salt din aleyhinde olma amacı taşıdığı için objektif ve ilmî olmaktan tamamen mahrumdur (Ülken, 2005:259).

Tarihi maddecilerin, dinlere, inanç ve maneviyata karşı maddeciliği kullanma tutumu, İlmîcilerle değil ansiklopedicilerle birleşmektedir. Tarihi maddeciler için "Laplas'ın fikrinde olduğu gibi sosyalizmde Allah faraziyesine ihtiyacı yoktur.

Esasen sosyalizm kendisi bir din, bir hamle, bir heyecan kaynağıdır ve istikbale ait bir iman bağıdır” (Başgil, 2012:47).

Bu bağlamda Başgil’ Türkiye’ de ki cahil işçi ve çiftçi grubunun din bağlarının zayıflamasıyla oluşan tehlikeyi ifade etmenin milli ve tarihi bir vazife olduğunu ifade etmektedir (2012:216). Bu tehlike, servet hırsı içinde olan cahil ve imansız kitlelerin ümitsizliğiyle ortaya çıkan komünizmdir. Fakat o maddi sefaletin değil manevi sefaletin çocuğudur. Manevi sefalet idealsizlikten ve inançsızlıktan doğan ruh perişanlığıdır. “İmansız insan, yularsız hayvan gibi” olduğundan bilhassa halk kitlelerinde tehlikesi en yüksek haddini bulur (2012:217). Bu nedenle kültürü, gelişmemiş halk kitlelerine dayanan memlekette, manevi terbiyenin ihmali, siyasi rejimin mahiyetinden bağımsız olarak tehlikeli olmaktadır (2012:219).

3.2.1.5.Pozitivistler ve Pozitivizm;

Allah inancı yerine insanlık mabedine bağlı bir din icat ederek, bir nevi peygamberlik iddiasına kalkışan Fransız filozof Auguste Comte (1798-1857), bu doktrinin kurucusudur ve bu iddiasıyla gülünç duruma düşmüştür. Zira Başgil için maddeciler ve pozitivistler “tecrübe ve müşahade ile sabit olmayan ve bilinmeyen şeyleri yok addetmektedir” (2012:44).

Pozitivistler, dindarların davranışlarını şekillendirmesi açısından cennet ve cehennem belirleyici olmasını hedonizme bağlamışlar, ceza ve ödül sisteminin olmadığı bir nizam kurmak istemişlerdir. Fakat gerçek dindar hayır umarak hazlarını ertelemektedir ve dindara feragat ve fedakârlık kazandıran da bu duygudur (Başgil, 2012:89). Çünkü ahlaki tavra dini bakış açısı eklendiğinde, eylemler farklı bir boyut olarak yeni bir motivasyon kazanmaktadır (Akdemir, 2009:51). Fakat pozitivizm, hiçlik duygusuyla beşeri çamura gömerken, cemiyeti çıkmaza götürmektedir (Başgil, 2012:278).

Başgil’e göre hümanizmaya dayanan muasır medeniyet hastadır, insanlıktan uzaktır ve ağlayan insanlığı güldürememiştir (2012:288). Çünkü “kendini bil” hakikatini unutan modern medeniyet, madde ve ruh bütünlüğünü bozarak, hayat realitesini yalnız maddeden ibaret görmüş ve kendi yarattığı makinelerin esaretine girmiştir (2012:289).

Tüm bunlara rağmen modernleşme çabasında ki geri kalmış ülkelerde servet ve bolluk elde edilse bile mevcut buhran siyasi ve iktisadi olmadığından sorun çözülmeyecektir. Çünkü kendisini, felsefesi hiçlik boş vericilik olan pozitivizmin akışına bırakmış modern insanın ihtiyacı maneviyat, iman ve idealdir. Buhranın sebebi de manevi ve ahlakidir (2012:280). Turan'ın da sıkça vurgu yaptığı gibi din ve ahlak, Muhafazakâr düşüncede, toplumun en köklü ve işlevsel kurumlarından (Köni, Torun,2013:191).

Bu bağlamda Göka' nın da değindiği modernlik bir bakıma Nietzsche'ye ait tanrının ölümü ve Weber' e ait büyüün bozumuna müsavi giden bir süreçtir. Vahye değil insan akli ve iradesine bağlı bir teşekküle hazırlanırken sonuç “rasyonaliteyle sömürgeleştirilen insanın, vicdan azabı, çileci ideal ve hınç etiği şeklinde nihilizmi hâkim kılmıştır” (2009:127). Modernliğin karşı karşıya kaldığı ironik durumu Türer, bir yandan ahlaka ihtiyaç duyarken diğer yandan ahlakı imkansız kılarak üretmesi şeklinde ifade etmektedir (Türer, 2009:56).

Durkheim dinin, totemizmin ilk ya da en yalın biçimi olduğunu savunmaktadır. Çift yönlü bir sembolik fonksiyon görmekte olan totemler, bir tarafta toplumu ifade ederken, diğer tarafta dinî bir karaktere sahip olduğu için tanrıyı ifade etmektedir (Düzce, 2017:646). Durkheim çağdaş Din Sosyolojisinin temsilcilerinden Bellah tarafından, sivil dinin teoloğu olarak adlandırılmaktadır (Alpay, Şahin,2019). Bu ekole göre, ‘kolektif şuurun’ temelini dinî inançlar oluşturmaktadır. Durkheim, dinin kaynağını topluma dayandırmış, böylece dini, sosyal tecrübenin bir yansıması olarak merkeze almasıyla, sosyal ile kutsalın aynı şeyler olduğunu kaydetmiştir (Keskin, 2004:8). Durkheim düşüncesinin etkileri, dönemin değişim ve gelişimine olan katkılarını analiz ederek Türk Sosyolojisinin kurulmasında öncü olan Ziya Gökalp düşüncelerinde görülmektedir (Becer, 2017:823).

Başgil Durkheim ekolünün din hakkındaki izahlarını eksik bulur ve ayrıca onun için “Durkheim, maskeli bir materyalisttir. Kurduğu sosyoloji tamamıyla isimsiz bir materyalisttir” demektedir. Bu ekolün nazariyesinde cemiyet tanrı rolünü alırken, ilmi maddecilerde madde ve kuvvet, tarihselcilerde iktisadi hayat tanrı rolünü alır (Başgil, 2012:80). Nitekim, tarihe ve cemiyete sırf maddi cepheden bakmak, bir muamma olan insanın bin bir çeşit esrarından yalnız birini görüp

diğerlerine göz yummaktadır. İnsan akla ve şuuruna sahip haliyle hayvanlardan farklıdır. Zira insan iki yönlüdür (Başgil, 2012:46-47).

Kılıç'ın işaret ettiği gibi, Başgil'in zihin yapısında iki dünya görüşü vardır. Tamamen keyfi odaklı yaşam tarzını destekleyen materyalizm ve onun karşısında maddeden ziyade maneviyatı ve ruhu önemseyen yaklaşım tarzı maneviyatçılık (Kılıç, 2012:104). Dolayısıyla ilmi ve madde insan hayatının bir yönüne hitap etmekte ve insanın iç huzura ermek ihtiyacıyla bu nazariyeler yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla "din maddiyata ircai kabil olmayan, üstün bir ihtiyacının ifadesidir. Akletmeye bağlı olarak din ve dine ait olan sistem asla yok olmayacak, aksine kökleşip ruha tabii bir ihtiyaç olarak ortaya çıkacaktır (2012:48).

3.2.1.6. Maddecilik Karşısında Eflatun Maneviyatçılığı;

İlk maddecilerden başlayarak her şeyi maddeden ibaret gören bu doktrinler karşısında Ali Fuat Başgil, kuvvetli bir rakip olarak Eflatun Maneviyatçılığını öne çıkarmıştır. Zira maddecilik problemleri çözememekte, sadece üstünü örtmektedir (Kılıç, 2012:78).

Felsefi planda Maddecilik, tekçidir ve tek hakikat olarak maddeyi kabul eder. Ruhi tecelliler, bilgi ve duygu maddenin yansımasıdır. Maddecilik kadar eski bir hakikat olan Maneviyatçılık ise ikicidir. Madde ve ruhu iki ayrı varlık olarak kabul eder. Maneviyatçılığın piri, maddeye ilk darbeyi dehasıyla indirmiş Eflatun'dur. Ruhçuluğu ve maneviyatçılığı müdafaa eden bu büyük dahi, fikir tarihinde, ilimin ışığı ile ilk Allah hakikatini keşfetmiştir. Net olmamakla beraber vahdaniyet görüşüne yükselmiştir. Bu nedenle maddeciler Eflatunu⁵² sevmemiş, Aristo'ya sarılmışlardır (Başgil,2019:264). Eflatuna göre, madde mevcut olanın bir çeşididir, varlığı izafidir, insan ve hayat yalnız maddeden ibaret değildir (Başgil, 2012:36).

Nitekim maddenin varlığını yok saymadan materyalizm eleştirisi yapan Başgil, arka plana atılan ruh ve ihtiyaçlarının altını çizmekte ve bunu tatmin edecek din ve maneviyatın fert ve toplum için çok boyutlu gerekliliğini dile getirmektedir ve

⁵² Başgil, dinde sübjektizm bahsinde Eflatun'un akıl ve ilimle Allah'a yaklaşmışsa da vahiy olmadığı için bir din tesis edememiş, dindar da olamamış demektedir. Bu fikir dehasında eksik olan akıl ve ilim değil vahiy ve hidayettir (2012:240).

materyalist felsefenin dine karşı itirazlarını ilmin sınırlarını çizerek kesmeye çalışmıştır.

“Hayat muamması önünden daima hayrette kalan ilim, ne kadar ilerlerse ilersin bir an sonra ne olacağını kestiremeyeceği için makul olan inkâr ve inat değil, teslimiyettir”(Başgil, 2012:82).“Hayattan ötesi korkunç bir muamma kaldıkça, beşeriyet, din ve maneviyat ihtiyacı duymakta devam edecektir. Bu muamma ise çözülemeyecek, olduğu gibi kalacaktır. İnsan aklının ve ilminin hayat muammasına hayata geliş gidiş sırrına verdiği tarif ve izahlar daima cılız ve sathi olacaktır” (2012:83).

3.2.2. Osman Turan’ın Materyalizme Bakışı

Materyalizm hususunda Turan Başgil’ den farklı olarak, Katolik kilisesine karşı başlayan mücadelelerin aslında “din aleyhtarı olmaktan çok, dini otoritelere ve onların suiistimallerine karşı” olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Hristiyanlığın inanç sistemi aydınları tatmin etmemektedir (2018:25). Eski materyalistler ve Fransız ihtilaline sebep olan müessirler istisna edilirse, dinsizliğin ciddi bir akım halini alması, XIX. asırda ilmin gelişmesiyle, bilinmeyenlerin çözülmesiyle dine ihtiyaç kalmayacağını savunan pozitivist ve Marksist felsefelerin eseriyle mümkün olmuştur. XIX. yy düşünürlerinin kiliseye duyduğu öfke nedeniyle popülaritesini kaybetmemiştir (2018:75). Bu nedenle Turan’ın yazınsal vurgusu, yoğun olarak pozitivist ve Marksist felsefeye olmuştur.

Turan’da Comte’un, gökten indirdiği tanrı ile beşeriyetin Teolojik ve Metafizik çağlardan müspet ilim devrine geçtiğinde dinlere ihtiyaç kalmadığı iddiasına karşı çıkmıştır. Çünkü Comte kâinatın bilinmeyenleri ve duyulan manevi ihtiyaçlar karşısında, ilmin ve insanın yetersiz kalacağını görememektedir. Üstelik pozitivism, yükseleceğini iddia ettiği insanı hakikatte küçülterek maddenin esiri haline getirmiştir. Totalde, aydınlar ve materyalistler arasında pozitivism yerine dinsizlik yayılmıştır.

Turan’ da Başgil’ i destekler nitelikte materyalizm eleştirisi yapmıştır. XIX. asırdaki materyalist tüm filozofların duyguların, fikirlerin ve kâinatın zuhuru ile ilgili fikirlerinde tutarlı ve ahenkli bir görüşe sahip olmadıklarını ve referans verdikleri

bilim tarafından da desteklenmediklerini ifade etmiştir. Turan'a göre Darwin, Comte'un yükselttiğini sandığı insanlığı, hayvanların tekâmülüne bağladığı nazariyesiyle daha da aşağı düşürmüştür. Alman filozofu L. Büchner ve Aristokrasiye düşkün ve Zerdüş'te hayran olan Nietzsche de Allah'ı yok etmek niyetiyle beşeriyeti insanüstünü yaratmak için seferber etmek istemiştir. (2018:26).

Bir muhafazakâr düşünür olarak antikomünist yönü vurguladığımız Turanın yazılarında materyalizm ve komünizm eleştirilerine sıkça rastlandığını ve arka planını bahsetmiştik. O da tıpkı Başgil gibi tarihi maddecilik ve komünizm hareketlerinin toplum üzerinde ki dini ve toplumsal tahribine uzunca yer verir. Tarihte komünist hareketlerini örneklerken toplumun dayanma gücünü zayıflatarak yıkıcılığına dikkat çekmektedir. Bu tahribata verdiği misal Sasani devrinde ki Mazdek oluşumudur. İmtiyazların kalkması, kadınların, servetlerin ortak kullanımı, canlıları öldürme yasağı gibi söylemleri olan bu hareket, yoksullar arasında hızla yayılmıştır. Bu yıkıcı akımı durduran I. Hüsrev' e toplumdaki mevcut ruhi durumu işaret edecek olan Nuşirevan (ebedi ruh) ismi verilmiştir. İran'da ki bu komünist hareket, Sasani Medeniyetini öyle yıpratmıştır ki Hz Ömer bir avuç Müslüman ile Sasani Devletini yıkmıştır (2018:28).

Materyalist ve komünist oluşuma özellikle sanayi devriminden sonra refah ve sefaletin bir arada gelişmesi zemin sağlamıştır. XIX. yy yaşayan Alman asıllı Marx dini ve hukuki sebepleri de iktisadi amillere bağlamıştır. Dine karşı tutumu Hegel ve Feurbach' tan gelen yönüyle inkârcıdır: “Tanrı insanın olmak istediği şeydir ve bir hayal tasavvurdur, gerçekle ilgisi yoktur, Tanrı tekrar insan haline getirilirse, insan bu hayal tasavvurdan kurtarılır” (Dönmezer,1982:262). Marx' ın “Komünist, cemiyette din yok edilmedikçe mülkiyet, aile, hürriyet din ve benzeri bütün manevi değerler yıkılmadıkça, yaşam imkânlarından mahrumdur” ifadesi Marksizm'in genel yaklaşımını özetlemiştir. Marx, doktrinin gücünü materyalizme ve kapitalizmin oluşturduğu sosyal uçuruma ve fakir kitlelere dayandırmıştır. Marx, Marksizm'in peygamberi, görüşleri de vahiy sayıldığı için, öğretileri tadillere rağmen öğrencileri tarafından muhafaza edilmiştir (2018:32).

Turan Marx' ın medeniyetlerin tekamülünün tek bir sebebe bağlandığı kuramının başarısızlığını mukadder bulmuş, yeni bir hayat vadettikleri işçileri manen

de fakirliğe mecbur etmesi ve burjuvayı yok etmek, işçi diktatörlüğünü kurmak için işçi sınıfını ihtilale sürüklemesini de eleştirmiştir (2018:27). Ayrıca ilginçtir ki, Marx'ın kehanetine aykırı olarak komünist ihtilaller, sanayisi gelişmiş medeniyetlerde değil, feodal bünyeye sahip Rusya'da patlak vermiş ve uydu memleketlerde zorla kurulmuştur. Bolşeviklerin komünist iktidarı ile materyalizm tarihte ilk defa teşkilatlı ve bir kuvvet olarak ortaya çıkmıştır (2018:33).

Turan Komünizmin materyalist doktrini için, dini ahlaki kuralları yok ederken ironik şekilde Marksist öncülerini yarı tanrı mevkiine çıkararak maddeci bir din haline gelmekten de kurtulamadığını eleştirmiştir (2018:33). Komünist rejim, imtiyazlı sınıfa karşı sosyal eşitliği ve toplumsal adaleti savunurken yine ironik bir şekilde imtiyazlı bir sınıf yaratmış ve ayakta kalabilmek için korku, zulüm ve rüşvete ihtiyaç duymuştur (2018:34). Yarım asır süren rejimi, milliyetçilikle kuvvetlendirme çabaları işe yaramamış, manevi ihtiyaçlar daha şiddetli hissedilince korkunç zulümlerle milyonlarca insan imha edilmiştir (2018:33). Rusya tam anlamıyla feodal bir bünyeye sahip olduğundan sınıflar arası uçurumlar hep olmuş, halkın esaret psikolojisinin içselleştirilmesiyle Bolşevik zulmünü kolaylaştırmıştır (2018:35,75).

Materyalizm insanlığın inanma ihtiyacını yok edememiş aynı zamanda iddia ettiği sosyal eşitliği sağlayamamıştır. Dünyanın hür ülkelerinde işçilerin çalışma koşulları iyileşmişken, komünist rejimlerde işçilerin sefalet içinde kalması da başka bir ironidir. Osman Turan materyalizmin ortaya çıkardığı manevi boşluğun onarılamadığını ve maddenin tahakkümünün dizginlenemediğini ifade etmiştir. Toplumsal refah ve adaletin her şeye yeterli geleceği zannıyla da bizzat kendimizi Marksizm'in çarklarına kaptırdığımızın da altını çizmiştir.

Diğer yandan Turan, Marx'a eleştirilerini sakınmazken onun insanlığa katkılarını belirtmeden geçmemektedir. "Marx'ın medeniyet ve nizama karşı ciddi bir tehlike teşkil eden fikirleri yanında iktisat ilmine ve ona gelinceye kadar tarih araştırmalarında yer almayan iktisadi amil ve tetkiklere büyük hizmet ettiği, hatta sosyal adaletin ilerlemesine de yardımcı olduğu muhakkaktır"(2018:28,29). Nitekim Tarihi maddecilik ve tarihi gelişim üzerinde Karl Marx'ın nazariyesine göre, toplumun teşekkülünü belirleyen kalemlerin arasında tek unsurun iktisat olma fikri çürütülmüştür. Bununla beraber o zamana kadar iktisadi amillere yer

verilmediğinden toplum bir bütün olarak irdelenmesi tarih araştırmalarını olumlu etkilenmiştir (Turan, 2018:38). Bu görüşünü “aşırı sol” tabiri ile ayırdığı DTCF hocalarına yönelik ithamlarında da destekler. Komünizm tek başına bir iktisadi doktrin olarak taraftar olunabilecek bir düşünce sistemidir. Üstelik “ Biz ilmi ve meşru yollardan yürüyen her fikir cereyanını, kanaatlerimize aykırı ve tahrip edici mahiyette de olsa saygıya değer buluruz” demektedir (Turan, 1948:6).

Materyalist akımla mücadele eden muhafazakârların karşısında duran zihniyet, Günay’ın ifade ettiği gibi, dini sadece bir yönüyle ele alarak, diğer yönlerini ihmal etmektedir. “Daha müspet bir düşünce karşısında yok olmaya mahkûm bir ilkel ve büyüsel düşünce” telakkisi, Comte ve Pozitivistleri yanlış bir anlayışa sürüklediği gibi, dini bir “gölge olay” gibi iktisadi hayatın basit bir ögesi gören Tarihi Maddeciler hataya düşmektedir. Ya da benzer zihniyette “ilkel ya da geleneksel kültürlerin bir artığı olarak telakki etmek ” mümkün değildir (2000:201).

Mtefekkirlerimizin pozitivizm ve komünizm üzerinden yaptıkları eleştiriler ve oluşan medeniyet buhranı ile ilgili Akıncı, Türk muhafazakârların serbest değişimden yana olan tutumlarıyla birlikte, temel endişelerinin başında, değişimden kaynaklanan “buhran” kaygısını görmüştür. Muhafazakâr düşünce, Kemalist modernleşmenin pozitivist epistemoloji kaynaklı zihninin zoraki değişim baskısının, toplumun istikrarını bozacağı kaygısını taşımaktadır (Akıncı, 2012:221). Bu nedenle tarihi maddeciliğe olan itirazların temelinde toplumda yaratacağı ahlaki yıkım ve bozacağı toplumsal istikrar vardır.

Türk muhafazakâr düşüncesi, din, gelenek, aile, mülkiyet gibi değerleri söyleminin merkezine yerleştirirken, şiddetli bir komünizm karşıtlığını da karakteristiğine eklemiş, böylelikle inkılaplara değil komünizme karşı durmuştur (Yaşlı, 2015:646). Başka bir açıdan Komünizmle mücadele süreci aynı zamanda Tek Parti dönemi inkılplarının örtük ve yn değişirmiş bir eleştirisini de içermektedir (Meşe, 2013:128). Dolayısıyla Turan’ında birincil motivasyonları arasında olan antikomünist söylem, milli ve dini olanın bir “direnme ideolojisi” sağlama gücüne sahiptir ve milliyetçi, muhafazakâr, İslamcı kesimin siyasallaşmasına da aracı olmuştur (Meşe, 2013:130).

3.3. DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ

“Laiklik/teokrasinin orijinal anlamı, hükümün (yasama-nomos) değil, hâkimiyetin (egemenlik) kaynağı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle mesele, bir ülkenin dinî hükümlerle yönetilip yönetilmemesi değil, hâkimiyetin kaynağının Tanrı’ya mı, yoksa halka mı bağlı durumu söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Gencer’e göre ilk TBMM’nin duvarında yazılı “hâkimiyet bila kaydü şart milletindir” düsturu laikliğin en saf tanımıdır” (Gencer, 2000:152;Ateş, 1994:69).

Bununla beraber, din ve devlet ilişkilerinde ortaya çıkan laiklik anlayışı, Berkes’ e göre ontolojik bir uyuşmazlık içermektedir. Laikliği üreten Hristiyan medeniyeti ile diğer ülkelerde ki değişimi birbirine benzetmek, din ve devlet örgütlenişlerinde ki değişimin niteliğini tahrip ederken modernleşme sürecinde ortaya çıkan sorunların da anlaşılmasını zorlaştıracaktır (Berkes, 1984;12).

Berkes laiklik etüdünde, karşılaştırmalı toplum bilim açısından önemli başlangıcın, toplumlarda devlet ve kilise gibi kurumların varlığını saptamak yerine, “toplumun değerler şemasında dinsel argümanların ve kurumların yerlerinin tespitinin önemini” belirtir. Böylelikle başlangıçta siyasal bir kurumun ne ölçüde dinsel olduğu ya da dinsel bir kurumun ne denli siyasal işlevleri bulunduğu saptanabilecektir. Buna bağlı olarak Osmanlı sisteminin örgütlenme şemasında şeriat, tasavvuf ve devlet öğelerini mevcut olduğunu ve devlet erkânı için din unsurlarının bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir (Berkes,1984).

Osmanlı yönetiminin teokratik bir yönetim olduğu tartışmalı bir konu olmuş, devlet dininin resmi bir dini olması ile teokratik oluşu farklı olarak yorumlanmıştır. Osmanlı’da siyasi yönetimin meşruiyeti oranda dinsel olmakla beraber, hukuk sistemi tümüyle dini kabul edilmemiş ve siyasi işleyişte din-dışı unsurlar da etkili olmuştur. Bu nedenle Osmanlı’da devlet-din ilişkisinde, teokratik ilkelerinin tersine “devlet maslahatı” din maslahatından üstün tutulmuştur. Örneğin Devlet işlerinde kusurlu görülen kimi sadrazamlar ve devlet adamları, dine ihanet ettiği gerekçesiyle öldürülebilmektedir. Ya da siyasi meşruiyeti sağlayan şeyhülislamların, kılıç kuşandırdıkları padişahlar tarafından başları alınabilmektedir (Kışlalı, 1994:158).

Yalnızca “devlet aklının” buyruğu ile açıklanabilecek olan Fatih Kanunnamesi’ nde yer alan kardeş katli yasası, buna örnektir.⁵³

Din adamlarının siyaset ve devlet yönetimine dâhil edilmemesi, fetvaların yerine göre bağlayıcı bir nitelik taşımaması, fakat İslam hukukuyla iç içe geçmiş bir devlet anlayışı ile Tanzimat’a kadar, meşruiyetini dinden alan Osmanlı Devleti din devleti sistemine yakınlığı dikkat çekmektedir (Demir, 2013).

Berkes mecburi bir istikamet olarak gördüğü laik ve milliyetçi Cumhuriyet sistemini ortaya çıkaran Osmanlı devletini, ne feodal ne de teokratik bir sistem olarak görmüştür. Laikliğin gelişim tarihi içinde Osmanlı rejimi, dinle iç içe ve kutsallaştırılmış bir geleneğe sahiptir. Bu gelenek, “Nizam-ı Alem”, “Kanun-u Kadim” ve “Devlet Ebed-Müddet” ten oluşan üç formüle dayanmıştır. Rejimin siyasal ilkesi “Tanrı’nın koyduğu kanun-u kadime dayalı bir düzendir” ve bu ilkeyi Berkes, Max Weber’ e ait patrimonyalizm ile genişletmiştir. Yani âlemin düzenini kuran Tanrı, yeryüzünde ki temsilcisi padişahı, yarattığı düzeni korumak için seçmiştir ve böyle bir yapıda temel ilke, düzenin korunması olmuştur (Yıldız,2012, Berkes, 2012:30-33). Bu nedenle, her örgüt, kurum ve birey kutsallık adına hareket eden bu devlet geleneğini korumakla yükümlüdür. Batı uygarlığının modern koşullarıyla kurulan temas sonucu geleneksel (patrimonial), dinsel (chrismatique) ve kuralasal (legal) üç öge alanı üzerine kurulu bu sistem sarsılmış ve yıkılmıştır (Berkes,1984).

3.3.1.Ali Fuat Başgil’e Göre Din, Devlet ve Hukuk İlişkisi

Başgil’e göre din ve devlet arasındaki ilişkiyi toplumsal ihtiyaçlar ve tarihi gerçekler belirlemiştir. İslamiyet’in devlet ve otorite bünyesiyle sıkı ilişkisi kavim ve kabile kavgalarının bulunduğu yere gelmesi ile ilgilidir. Ataerkil bir konumdan büro teşkilatı, din içinde devlet ve saltanat şekline dönmesi Emeviler’le başlamış ve sonrasında gelenekleşmiştir (2012:184).

⁵³ Devamında aynı makalede “Osmanlı’da öncelikli olan devlet gerekleridir, din tamamıyla devletin otoritesinin emrinde bir kurumdur. Cumhuriyet Türkiye’inde devletin dini kendi emrinde bir kuruma dönüştürme projesi, devleti “ulemanın” ve tarikat önderlerinin etkisinden korumaya dönük çabası Osmanlı’dan tevarüs eden geleneğin göstergesidir.” şeklinde yorumlanmıştır (Dağcı, Gül, 2014:42)

Başgil, ihtiyaçlar ve realitelerin değişmesine bağlı olarak din ve devlet işlerinin birleşmesinin gerekmediğini İslamiyet'te, devlet ile dinin münasebetlerinin itikadî değil ameli bir mevzu olduğunu ifade etmiştir (2012:185). Değişen tarihi devamlılık içinde Türkiye de devlet ve din ilişkilerini üç aşamada görmektedir.

*Dine bağlı devlet sistemi; Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlıya geçen halifelikle XIX. asrın birinci yarısı sonlarına kadar olan dönemdir.

*1839'da ilan edilen Gülhan Hattı Hümayunundan 1924 de kurulan Diyanet işleri Başkanlığına kadar dönem yarı dini devlet sistemidir.

*1924'den itibaren günümüzde devam eden dönem ise devlete bağlı din sistemidir (2012:193).

3.3.1.1. Dine Bağlı Devlet Sistemi

Başgil'e göre, Avrupa da ve bizde tecrübe edilmiş dine bağlı yönetimde, mabet cismani kontrole sahip ve devlet dinin karakolu durumundadır. Bu sistemde ruhaniyet farklı fikirlere tahammülsüz hale gelerek taassuba sürüklenir. Bir Hallacı Mansur, Şehabettin Sühreverdi' yi⁵⁴ idam eder (2012:176). Tarihteki din ve mezhep kavgaları hep bu taassubun neticesidir (2012:177). Başgil' e göre ülkemizde modern ilerleyişin gecikmesinin en önemli sebebi dine bağlı devlet sistem nedeniyle silahlı taassuptan kurtulamamış olmaktır (2012:178).

Saltanat sevdasına düşen ve memurlaşan din adamları ile devlet tarafından dini hükümlerin dayatılması halkı ve iktidarı kimi zaman riyaya sevk etmiştir (Başgil, 2012:177-193).

Diğer yandan din terakkiye engel midir sorgulamasında terakkiye engel teşkil eden hususun, yeni ve farklı olana karşı tahammülsüz dinin devlet kuvvetleriyle güçlenip saltanata dönüşmesini görmüştür (2012:178). Fakat Başgil, bu sistemde taassuba meylederek ilerlemeye mani olan duruma ilişkin tarihi bilgi kaydetmemiştir (Haklı, 2018:196).

⁵⁴ Hallacı Mansur şeriata aykırı sözler söylediği gerekçesiyle Bağdat'ta idam edilen meşhur İslam mutasavvıfidir. Şehabeddin Sühreverdi de hicretin 585inci senesinde otuz altı yaşında akide bozukluğu nedeniyle idam edilmiştir (Başgil,2012, dpnt.77).

“Bereket ki bu sistem(dine bağı devlet) medeni memleketlerin hepsinden ömrünü yaşayıp rolünü oynamış ve tarihe karışmıştı” (2012:180).

3.3.1.2.Yarı Dini Devlet Sistemi

Avrupa'nın da 18. yy sonlarına kadar dine bağı devlet sistemiyle yönetilirken Fransız İhtilaliyle laiklik sağlanmıştır. III. Selim dönemine uzanan yenilik hareketleriyle birlikte ve vicdan hürriyetine dair ilk teminat Tanzimat ve Gülhane hattı Hümayunu ve tatbikatını gösteren Islahat Fermanı ile başlar (2012:195). Mert' e göre bu başlangıç Başgil'in laikliğı temellendirmesi ve tarihi tekâmülü kabul ederek ilerlemeci tarih anlayışını benimsemiş olduğunu göstermektedir (2004:332).

Başgil'in kaydettiğı gibi Tanzimat devrinde; İslam dini devletin resmi dini olsa da, uygulamalarda ki zaruriyet yumuşamıştır. İktidar sivil ellere geçmiştir. Yeni kanunlarda hayatın gereklilikleri öne alınmış, dini esaslar uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Müslimlere tanınan imtiyazlar kalkmıştır. Hristiyan halka tanınan imtiyazlar teyit edilmiştir. Bütün dinlerin devlet himayesinde serbestçe yaşanabilmesi ve yarı diniliğın laikliğe geçiş teminatı 1876 da Kanuni esasının 11.maddesiyle gerçekleşmiştir (2012:197).

Kanun esasının inşa ettiği devlet sistemi tam laik değildir. Çünkü devletin dini halen İslam' dır. Padişah halife unvanı ile şeri hükümlerin icrası için vazifelidir ve ayan meclisi kanun tasarılarında dinin emirlerine aykırı bir hüküm görürse itiraz edebilmektedir. Diğer taraftan tam dine bağı değildir. Kanunlar eskisi gibi İslam hukukuna göre değil beşeri esasa bağlanmıştır (Başgil, 2012:198).

II. Meşrutiyetten sonra 1909'ta Kanuni Esasi'nin tadilinde, bu yarı dinlik korunmuştur. Türkiye dine bağı sistemden yarı dine bağı sisteme geçmiş, saf laikliğe giden yolda ilerlerken 1924'te garp ta ki süreçten saparak devlete bağı din sistemine geçilmiştir (Başgil, 2012:200).

3.3.1.3. Devlete Bağı Din Sistemi

Dinin devlet üzerinde ki izlerinden tamamen kurtularak laiklik modellenmiş fakat Diyanetin özerkliğinin olmayışı, siyasete alet edilmesine ve iktidarın hizmetçisi haline dönüştürülmesine dolayısıyla siyasi taassuba neden olmuştur. Dolayısıyla bu sistem mabede varlık ve karar salahiyeti tanımamıştır (2012:180).

“Dine bağılı sistemde din adamları nasıl birer Sezar kesilirse, devlete bağılı din sistemde de hükümet adamları ve her cins ve huydan politikacılar birer fuzuli din doktoru ve ehliyetsiz reformatör rolü oynamağa kalkışlar” (2012:181).

1920’de şeyhülislamlık yerine Şer’iye ve Evkaf vekâleti açılmıştır (2012:202). 1924’de ki ikinci meclisin yaptığı iki inkılapla Şer’iye Evkaf vekâletinin kaldırılarak yerine 429 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığının açılmış ve 430 sayılı kanunıyla Tevhidi Tedrisat gerçekleştirilmiştir. 429 sayılı kanunun birinci maddesi devleti dinin kontrolünden kurtardığı için devlete tam bağımsızlık kazandırırken, din işlerinin muhtariyet kazanmayışı, laikliği kesintiye uğratmıştır. Başgil’in en çok mesai harcadığı meselelerin başında Diyanet kurumunun ilmi, idari ve mâlî bakımdan muhtariyet kazanması gelmektedir. Laikliğin asli şekline aykırı olan bu durum, manevi sahada ülkeyi çıkmaza sürüklemiştir (2012:221).

Din ve devlet ilişkilerinin hukuki meşruiyetini tayin eden yasal süreçle ilgili ortaya çıkan çelişkileri, Türkiye Cumhuriyetini kuranların laiklik vasfına karar vermelerine rağmen, meclis içindeki muhafazakârlara karşı tavizlerin mecburi neticesi olarak yorumlamıştır (2012:206).

Nitekim Başgil, dini ve siyasi taassuba sebep olacak bu iki sınır tanımaz sistem yerine, bir nokta da kontrolsüz güç toplanmasını engelleyecek ve iktidar kısıkaçlıklarını en aza indirecek laik sistemi önermektedir (2012:83,186).

“Laik devlet; dine bağlanan devlet ve dinin devlete bağlanması sisteminin her ikisine de aynı derecede muarız ve her ikisini de aynı şekilde nefyeden üçüncü bir itidal ve muvazene sistemidir. Bu sistemde ne devlet dine ne din devlete bağlanır her biri otonom bir hüviyet alır. Devlet ne din düşmanı ne din bezirgâni kesilir. Din de ne devlet müşavirliğine ne de siyaset kâhyalığına kalkışır (Başgil, 2012:182).

Diğer yandan Mert’e göre Başgil her ne kadar laikliği tarihsel bir netice olarak alsa da mabetle uyumlu devlet söyleminin altında kutsal bir devlet özlemi barındırmaktadır. Uzlaşmış bir din devlet ilişkisi hayal etmektedir (2004).

3.3.1.4. Laik Devlet ve Hukuk

Başgil’in zihinsel kodlarında bir anayasa hukukçusu olmasının yanı sıra vazgeçmediği insani ilkelerinin hislerinin izleri kanun tanımında da görülmektedir;

“Her şeyden evvel, insanlara dürüst düşünen aklın mantığını gösteren, iyilik adalet hisleri telkin eden bir içtimai ahlak ve terbiye kitabıdır ve böyle olmak lazım gelir.” Ferdi vatandaşların rızası ortak kabulü sonucu, bireysel hak ve hürriyetlerinin sınırlandırılmasını tayin eden objektif ölçüler olarak ta tanımlar ve kanunları “Hakkaniyet kanunları ve Siyaset kanunları” diye ikiye ayırmıştır. Hakkaniyet kanunları nerede ve hangi şartta olursa olsun diğer bireylerin her birinin haklarına, maddi ve manevi varlığına onuruna saygı duymakla mükellef olmaktır. Ayrıca bu mükellef olma durumunun ne siyasi ne de coğrafi bir sınırı vardır. İnsan insanlığa ve haklarına her durumda saygılı olmakla mükelleftir Siyasi kanunlar ülke sınırlarıyla mahduttur. İnsan haklarına bağlı olmayan kimi zaman aykırıda olabilen, cemiyetin temel mesnedi halinde olmayan insanlık vicdanında da yeri olmayan kanunlardır (Gökalp, 1963:33).

1947 de yapılan anayasanın tadili meselesi üzerine yapılan bir röportaj da “Anayasa hem bir taraftan yıpranan kuvvetlerin iman ve ideolojilerinin mezarı, hem de diğer taraftan yeni bir kuvvet hamlesinin, dinç bir iman ve görüşün beşiğidir ”. İkinci meclis gerek midir sorusuna ise “Devlet hayatından istikrarı sağlayacağını, partilerin hırslarını frenleyip hak ve hürriyetlerin temini” olacağını söylemiştir (Gökalp, 1963:34).

Başgil’ i bir hukukçu olarak ta farklı kılan en önemli yanlarından biri de hukuku sadece bir kurallar bütünü olarak görmemesidir. Hukukumuzu mahzeninde barındırdığı tarihi, toplumsal, milli manevi değerlerle birlikte aktarma ve sevdirmeye gayretindedir. Kalemünde her ne kadar insani yönlerinin hatta duygusallığının izleri olsa da net bir şekilde fark edilir ki bir gerçekliği yorumlarken realiteleri ihmal etmemiştir (Gökalp, 1963:35).

Laiklikle ilgili bakıldığında Başgil, vatandaşın laik sisteme uyum sağlaması açısından Cumhuriyetten önce ki dönemde hukuki yapıda ki laikliği hazırlayan değişimleri hatırlatır. Tanzimat’la başlayan laikleşme sürecinde, İslam hukukuyla ilgili olarak uygulanması mümkün olmayan kaidelerin ertelenebilir olması durumu tarihi bir oluş, sosyolojik bir seyir olarak yorumlamıştır. İslam hukukunda ukubat kısmının kaldırılıp yerine laik Fransa’dan ceza hukukunun, aynı şekilde borçlar, evlenme ve boşanma sisteminin de buna dâhildir (2012:174).

“Bugün Türkiye devlet hayatında dini usul ve hukukun yeniden hâkim olmasını istemek, bizce muhali temenni etmektedir”. Türkiye’nin kaderinin bir değişime girdiğini, vakıaları değiştirmeye çalışmanın ırmakları kaynaklarına doğru akmasına çalışmak kadar beyhude olacaktır” (Başgil, 2012:156). Bu duruma örnek olarak laiklik, din ve modernleşmeyi meselelerini konuşabilmek için referansımız olan Hristiyan dünyasında kilise hukukunda bulunan bazı hükümlerin Roma da bile uygulanmayarak kiliseyi devlete karşı kendi haremine çekilmek zorunda bıraktığını ifade etmiştir. Nitekim böyle bir çatışma da din kaybedeceğinden Başgil bu durumda dinin kendi mabedine çekilmesine taraftar olduğunu dile getirmiştir (2012:157).

Diğer yandan laik devlette dindar dilediği takdirde kendi mütedeyyin yaşantısında özgür olabilecek, faiz kullanmamak, medeni nikâhı yeterli görmediği takdirde dini nikâh kıymak gibi hususlarda kendi tasarruf hakkına sistem engel olmayacaktır (Başgil, 2012:174). Dolayısıyla Başgil dini ve resmi bir anayasanın gerçekleşmeyeceğini dile getirirken dine bağlı Osmanlı’da laik kuralları hatırlatmıştır. Dönem itibarıyla laik sistemin halkın zihninde din düşmanı bir sistem olarak kodlamasını değiştirmek için,

“Laiklik diyorum, ne münkirliktir, ne de hususiyle din düşmanlığıdır. Laiklik din ve devletin birbirinden ayrılması; dinin mana ve ruh âleminde ve ferdin hususi hayatı ile ailesi hariminde, devletin de madde ve cisim âleminde umumi hayatında hükümran olması demektir. Laik devlette din vatandaşın ruhunda ve ahlakîyatında, hususi ve manevi hayatında, devlet ise cisminde ve umumi münasebetlerinde hüküm süreceğine göre; ferdin ruhu ile cismi birbirinden ayrılmış ve iki ayrı kumanda merkezine bağlanmış olacaktır” (Başgil,2012:175).

3.3.2. Osman Turan’a Göre Din, Devlet ve Hukuk İlişkisi

İslami devlet ve yönetim açısından halifelik kurumuyla ilgili Turan’ın önemle altını çizdiği husus “mukaddes bir sığata nail olmakla birlikte halifeliğin dinin esaslarıyla ilgili değil sadece İslam siyaseti ile ilgili olduğudur. Hz Peygamber dahi Kuran’ın hükümlerine tabidir ve vahyi tebliği vazifesinden sonra diğer insanlarla farkı olmadığı ayetle bildirilmiştir (2018:85). Hristiyanlık İncilin orijinallliğini kaybetmesine bağlı olarak, tanrı ile kul arasında beşeri bir vasıta gerekliliğiyle ruhban sınıfının mevcudiyetini çıkarmıştır (2018:86). İslam’

İlk halife Hz Ebubekir'in nutkunu, demokrat ve ideal bir devlet reisinin yüksek vasıflarını göstermesi bakımından takdire şayan bulmuş ve hilafet makamının mahiyetini resmetmesi açısından dile getirmiştir (2018:86). Hilafet Osmanlıya geçtikten sonra güçlenmiş ve din, devlet işleri tamamen birleştirilmiştir. 18.asra kadar halifelik sıfat ve manevi nüfuzunu kullanılmamıştır. (2018:87).

Dine bağlı yönetimle ilgili bahiste Türk olmakla İslam'la eş anlamlı hale getiren Türk milleti İslam'la birlikte bir dönüm noktası yaşamıştır. Turan'a göre Türkler milli, İslami ve insani duyguların uyumlu bir bütünü sayesinde, önce İslam dünyasına daha sonraları Anadolu'ya, Balkanlara ve Orta Avrupa'ya hâkim olmuştur. Milli geleneğine ve İslam'ın hukuki prensiplerine bağlı kalarak bünyesinde ki birçok kavim, din ve mezhebe hoşgörü sağlamış, bu şekilde cihan hâkimiyetini sağlamıştır (1978:37). Çünkü İslamiyet, insana dair uygun yapısıyla yeni bir medeniyet sentezi kurma imkânına sahiptir (2017:229). Bununla beraber Türk-İslam devlet telakkisi Tanzimat'la birlikte değişmeye başlar ve bu değişim Turan'a göre sathi kalarak istenilen sonucu vermemiştir (2017:82).

3.3.2.1. İslami Yönetim ve Hukuk Yorumu

Laiklik ilkesinin çıkış noktalarından birisi de devletin dine dayalı anayasasının toplum düzeniyle uyumsuzluk yaşadığı düşüncesidir. Turan, teokratik hukukun dinamik hayata uyum sağlamasındaki itirazı doğal bulur ve bu teoriyi halkın gösterdiği iddia edilen taassup bahanesinden daha geçerli bir sebep olarak yorumlar. Fakat kanunların ihtiyaçlara göre yorumlanıp güncellenmesi için devletin mutlak laik olması şart değildir. Zira İslam devletlerinin barındırdığı aklilik, iktisadi ve içtimai ihtiyaçlar hukukî içtihatları üretmektedir (2018:97).

Osman Turan, İslam-Türk hükümdarlarının meşruiyetini sağladıkları Şeriat ve milli örfe dayalı ilkelere bağlı kalmak zorunda olduklarını ifade etmiştir (2017:117). Bununla birlikte Türklerin, İslam medeniyet ve İslam hukukuna dâhil olduktan sonra şeriat yanında Osmanlı kanunnameleri gibi bir takım laik kanunlara sahip olduklarının altını çizmiştir. Avrupa medeniyetiyle yapılan irtibatlar sonrasında Tanzimat da önemli hukuki faaliyetler meydana gelmiş ve Mecelle, yeni ticaret kanunları ve Nizamiye mahkemeleri değişen şartlar doğrultusunda laik hukukun da geliştiğini göstermiştir (2018:97).

Aynı zamanda Turan ironi barındırsa da iktisadi zaruretler ile dini naslar çatışması hususunda üretilen hilelerle faiz müessesinin durumunu hatırlatmıştır:

“İslamiyet faizi yasak ettiği halde bütün Orta ve Yeniçağlar boyunca, Şarkta ve Garpta, bu yasak ihtiyaçları durduramamış ve birtakım şeri formül(hileler) ile faize cevaz verilmiştir. Hatta bu İslam faiz usulleri İspanya yolu ile ve Mohatra adıyla Avrupa'ya da geçerek Orta çağ Hristiyan dünyasına da mal olmuştur (...) Böylece faiz ve bankacılık bugün her tarafta hukuki ve meşru bir müessese haline gelmiş ve devletin laik esaslara dayanmasını beklemeye lüzum kalmamıştır Hukuki içtihat vasfını veya ilmi bir tefsir mahiyetinin kazanamamış olmakla beraber fahiş bir istismara veya murabahaya meydan vermeyen makul bir faiz haddinin zarureti umumun tasvibine mazhar olmuş, bunun İslami izahına dair henüz ciddi bir içtihat yapılmış ve kabul edilmiş değilse de bütün İslam memleketlerinde bankacılık yerleşmiştir” (Turan, 2018:98).

Resmi ve dini olarak caydırıcı hükümler olmasına karşılık köylerde devam eden çok eşlilik mevzusu bir yandan, iktisadi getirilerinin yüksek olması nedeniyle Milaslı İsmail Hakkı isimli bir din âliminin “Tezkiyet’ül Luhum” isimli eserinde verdiği cevazın dâhil olduğu örnekler göstermektedir ki:

“Kanunların örf adetlere ve umumun tasvibine tabi bulunmasını gerektirdiğinden anayasanın dini veya laik olması ve kanunların tedvini bakımından büyük bir fark göstermez. Yani ne dini bir anayasa içtimai tekâmülü durdurabilir ve nede laik bir anayasa milli arzu ve iradeye aykırı -kanunlara hayat verebilir” (Turan, 2018:99).

Bu noktada Berkes’ in, İslam hukukuna dair söyledikleri bir bağlamda konuyu destekler niteliktedir. Şeriatı oluşturan hukuk kuralları fakih denilen laik kişiler tarafından oluşturulmuştur. Devletin nizamı için kullanılan bu fıkıh kurallarının, Hristiyanlıktaki Kanon kuralları gibi devlet için hukuksal bir zorunluluk içermesin diye şeriat kanunu haline gelmesi engellenmiştir. Dolayısıyla kurallar, kitaplardaki metodoloji ve olaylar ile İslam fıkıh okullarından çıkan öğretileri değerlendirerek siyasi otorite tarafından biriktirilen bir tür özel kişi hukukudur ve İslamlıkta hukuku din yapan dinin kendisi değil ya da Hristiyanlıkta ki gibi devletten güçlü kilise değil, devletin kendisidir. Dolayısıyla devletin desteğini alamamış

kurallar uygulama dışında bırakılırken, şeriat değişen dünya koşulları karşısında devletin yeni kurallar isteğine ve toplumsal değişikliklere uyum sağlayamadığı takdirde toplum sorunlarıyla ters düşmeye başlayacaktır (Berkes, 1984:15).

Sonuç olarak; Turan'a göre hukukun gelenek göreneğe ve ihtiyaçlara göre değişim zarurietini ortadayken, sıkça atıf yaptığı İngiltere'nin çoğu ülkeden daha ziyade uyguladığı vicdan hürriyeti için laik bir devlet yapısına ve laik bir anayasaya ihtiyaç duymadığı ortadır. Dolayısıyla Avrupa kendi tarihi ve toplumsal zarurietleri içinden laikliği üretmiş, fakat ne vicdan hürriyeti ne de hukuki serbestlik açısından Türkiye de böyle bir ihtiyaç yoktur (Turan, 2018:99). Başgil'e göre dönem itibarıyla teokratik bir anayasanın ve bir din devletinin varlığı mümkün değildir. Dileyen dindar, laik sistemde dinini zaten yaşayabilecektir.

3.4. LAİKLİK

3.4.1. Kavramsal Kriz

1924 Anayasasında bulunan "devletin dini" ibaresinin 1928'de kaldırılması ve resmi olarak 1937'de Laiklik ilkesinin anayasaya eklenmesi devrimler için bir dayanak olmuştur. İnsan ve toplum tasavvurunda merkezi bir role sahip olması nedeniyle kavrama getirilen ortak bir tanımının olmayışı, süreç içerisinde halk adına bazı suiistimallere sebep olmuş, kavrama dayandırılan yaptırımlar ve ihmaller zaman zaman toplumu kutuplaştırmıştır (Şahbaz, 2017:102). Dolayısıyla anayasada laiklik kavramının belirsizliği ile yönetimin kavrama dayandırdığı aksiyonun bir reaksiyona neden olması, toplum içinde kavramın yıpranmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak başlangıçta altını çizmekte fayda gördüğümüz ilk husus Hoccoğlu'nun ifade ettiği gibi, Türk düşünce tarihinde ki kavramların istikrarsızlığının ve çelişkilerinin sebep olduğu kaosun, "kavram üretme güçlüğü" ve "kavram kirlenmesi" ne bağlı olmasıdır.

Kavram üretme güçlüğü, ülkenin geçirdiği ağır dil buhranının neticesiyken bu aynı zamanda soyut bir kelime üretme kaygısından daha fazlası olmuştur. Zira bir medeniyetin kültür yıkımı yaşanmış, düşüncenin soyut ve somut her uzantısıyla ilgili üretim mevzunda zafiyet oluşmuştur. Kimi zaman reddedilen Osmanlıca terminolojisi kullanılmış, kimi zaman hiç işleme tabi tutulmadan yabancı terimlerin

montajıyla devam eden süreç içerisinde, bazı kavramlar kirlenme tehdidine maruz kalmıştır (Hocaoğlu, 1995:9).

Hocaoğlu'na göre buna sebep olan Osman Turan'ın da yazılarında sıkça yakındığı ve Ali Fuat Başgil' i de dönem içerisinde mağdur eden, Türk entelijansiyasıdır. Kavramların ve fikirlerin taşıdığı derinliği tahkik edip yorumlamak, anlamak ve anlatmak yerine ret-kabulden uzaklaşmayan aydınlardır. Dolayısıyla derinliğine inilmemiş her fikir için yok sayma ya da koşulsuz kabul ve savunma refleksiyle ideolojik cepheleşmeler ve kutsallaştırılmış kavramlar ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda, kavramların yaşanmakta olan coğrafya içinde üretilmemiş olması ve aynı zamanda ortaya çıktığı medeniyetin içinde ki toplumsal hafızaya vakıf olunmaması Hilmi Ziya Ülken' in kullandığı “mefhum buhranına” neden olmaktadır. Çünkü bir toplumda, kendi kodlarından üretilmemiş bir kavramı anlamak güç görünmektedir. Bu nedenle toplumun aydınları tarafından derinlikten yoksun, boş kalıp ve etiketler halinde sarf edilebilir oluşu kavramları; “milli idrake hitap eden fikirler değil, müphem kütle ruhunu harekete getiren tehlikeli sloganlar haline getirmektedirler” (1976:15).

Mefhum buhranına sebep olan kavramlardan birinin de laiklik olduğunu düşünebiliriz. Net bir tanımının olmayışı ve bu toplumun ürettiği bir gerçeklik olmayışı onu anlamayı zorlaştırmıştır ve toplumu kutuplaştırmış, kullananlar tarafından kendi fikri yönelimine göre araçsallaştırılmıştır. Dolayısıyla kirlenilen kavramlar, onu kullanan fikir sahiplerini zan altında bırakmış, böyle bir durumda düşünce üretmek ve ifade etmek zorlaşmıştır (Hocaoğlu, 1995:10). Gerçek Türk mütefekkirleri için belki bir var oluş gerekçesi ve öncelik gerektiren durum bu kavramları arındırmaktır (Hocaoğlu, 1995:13).

3.4.2. Ali Fuat Başgil'in Laiklik Anlayışı ve Laiklik Kavramsallaştırması

Garbın mutfağından çıkan laiklik olgusu, din ve devlet arasındaki ilişkilerin seyrinde ulaşılacak olan son aşamadır. Bu aynı zamanda Cumhuriyetçi kurucu kadronun takip ettiği pozitivist anlayışın da son basamağıdır (Akıncı, 2012).

Başgil ve ardılları din ve laiklik meselesini, “uzlaştırmacı bir tavır içinde ilımlı ve eklektik terimler ekseninde ele almıştır” (Mert, 2004:328). Önder’e göre liberal muhafazakârlığı kendini en açık bu hususta göstermektedir (Önder, 2004:299).

Başgil, laikliği getiren süreci tarihselleştirerek gerek toplumsal planda ki tepkileri azaltmak gerekse de sol kesimin reaksiyonunu hafifletme ve toplumsal çözülmeyi engellemek için alternatif yeni bir yol aramaktadır. Tarihsellik çabası Mert’in yorumuyla muhafazakârlara has bir tutumdur. Bu tutum “Tocquvelli’ nin Fransız devrimin tarihsel akışın bir basamağı olduğunu düşünmesinde ve Burke’ nin değişimden ziyade düzenin ve hiyerarşinin bozulmasına tepkisinde görünmektedir” (2004:333).

Başgil, Aslan ve Çağlayandere’ nin ifadesiyle, Türkiye’nin içinde bulunduğu siyasal ve dinsel meşruiyet krizlerinin farkındadır. Siyasal meşruiyet krizi yaşanan alanları ve dinin kendi meşruiyetini engellediği durumları tespit etmek ve hukuki prosedürle çözmek niyetindedir (2017). İnönü dönemi ve devamında ki laiklik yaptırımlarına karşı⁵⁵laikliği, din ve devlet münasebetiyle sınırlı bir olgu olarak ele alması ve din ve vicdan hürriyeti temelli çözüm arayışı Başgil’in laiklik anlayışının öne çıkan unsurlarındandır (Şahbaz, 2017:102)

Laiklik kavramını makul kılan, onun vicdan hürriyetinin korunmasındaki işlevselliğidir (Şahbaz, 2017:107). Ancak Türkiye de laiklik, Avrupa’da ki şekliyle hiçbir zaman uygulanmamıştır (Şahbaz, 2017:112). Başgil, modern ve liberal demokrasilerden farklı olarak, laikliğin siyasal baskı formuna karşı, modern hürriyet anlayışı ekseninde laikliği bir özgürlük aracı olarak anlatmıştır. Bu çaba dindar kesim için siyasi sistem tarafından meşruiyeti sağlanmış bir alan bulmak için gösterilen anlamlı bir çabadır (Haklı, 2017: 214).

⁵⁵ *Başgil’in ifadesiyle “hiçbir şey kamuoyunu, İnönü’nün siyasetinden ve mutlak otorite sahibi partisinden laiklik anlayışı ve uygulamasından daha fazla nefret ettirip uzaklaştırmamıştır.”* Buna sebebiyet veren ise İnönü’nü laikliği din ve vicdan hürriyeti olarak anlamamakta, adeta komünistler gibi din duygusu ve Allah sevgisini söküp atmak, din kurumunu ortadan kaldırmak için savaştan materyalist bir zihniyete sahiptir. İnönü tarafından her türlü kurumun aracı edildiği dine karşı bu kampanyada, Başgil’in deyiimiyle insanın içini sızlatan hile ve dolaplarla din adamları, dindar insanlar türlü hakaretlere ve sürgünlere maruz bırakılıyor, camiye gidemeyecek kadar baskılanıyordu (Başgil, 2006:34), Turan da İnönü dönemi için terör dönemi demiştir (2018, 112).

Meşruiyetini arayan laiklik kavramının tanımının anayasa da yer alması Başgil için önemlidir. Çünkü *“Yalnız, yabancı, kaypak ve manası kapalı, kilise kaçkını bir kelime olduğu için değil, hem de bizde bedbaht bir mazisi olduğu ve memlekette efkârı parçalayıcı bir tatbikata meydan verdiği için, eskisinde olduğu gibi kelime olarak değil, tarif olarak girmeli sınırı ve kapsamı belirtilmelidir”* (Başgil, 2019:155). *“...ancak bu şekilde, laiklik adına, yapılacak suiistimallerin önüne geçilebilir”*(Başgil, 2019:159).

Anayasa da ki diğer ilkelerin tanımlarının olmayışı ve hukuki müphemliği de meşruiyet sorunu yaratmaktadır. Nitekim devletçilik; liberalistlere göre otoriter ve totaliter bir sosyalizm hatta yolu yarılmış bir komünizmken, sosyalistlere göre devlet eliyle maskelenmiş bir kapitalizmdir. Bu nedenle asli doğasından uzak olarak laiklik, Sovyetler de insanları Allah faraziyesinden kurtarma politikasıyken, Batı ilminde vicdan hürriyetinin teminatıdır (2019:137).

Başgil, dönem içerisinde tanınmış simaların yazdığı bir kaç yayını güncel derece de bilimden uzak bulur ve konuyla alakalı kayda değer ciddi bir eser bulunmadığını ifade eder (2012:8). Buna ek olarak ikinci baskıda Osman Turan’ ın Türk Yurdu Dergisinde ki konuyla ilgili neşrini derin ve araştırma mahsulü olarak değerlendirmiştir (2012:12). Başgil’ in vefatından sonra Osman Turan *“Başgil’ in şehadeti”* yazısında, Başgil’in kendine yazdığı *“Otuz seneden beri Türkiye de bu kadar kuvvetli ve cesur yazılar yazıldığını hatırlamıyorum”* tebrikinden bahsedecektir (Turan, 1980:45).

Başgil yazıları⁵⁶ ve konuşmalarıyla laikliğin laisizme dönüşen despotik şekline karşı oluşturduğu söylemleriyle belli kesimlerden yoğun tepkiler almıştır.

⁵⁶ Ertelemediği gerekliliğe karşın, Mareşal Fevzi Çakmak’ın cenazesinde toplanan bir grup gencin ısrarı üzerine Bayezid de bulunan öğrenci lokalinde (28 Nisan- 5 Mayıs) iki uzun konuşma yapmış, 17 Mayıs’tan itibaren Yeni Sabah gazetesinde konuyla ilgili 12 makale yayımlamıştır. Okuyucuların derin teveccühüyle yazıların kitaplaştırılması istense de 29/07/ 1953 tarihli 6187 sayılı *“Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması”* kanunu nedeniyle eserini ilk baskıda bir bölüm yayınlamak zorunda kalmıştır. Kitabın diğer bölümleri ise kendisini üzecek kadar bir feragatle yaptığı düzenleme sonucu orijinalinden uzaklaşmıştır. Fakat 1953 tarihli kanununda gösterdiği gibi DP iktidarı ilk yıllarında, dini neşriyatla ilgili tek parti dönemine sadık kaldığını ispat etmeye çalışacaktır (Başgil, 2012:13). Turan, Menderes yönetiminin ilk yıllarında laikliğin din aleyhtarı tatbikatına son verildiğini ifade etmiştir. 1950-1954 arasındaki nutuklarında *“Türk milleti Müslümandır ve Müslüman kalacaktır”* ifadeleri, Pakistan gezilerinde İslam birliğinden bahsetmesi ve Turan ile bir görüşmesinde *“Osman Turan! Her cami ve minare diktikçe komünizme ve Moskova’ya karşı bir kale yaptığımıza”*

Bunların bir sonucu olarak 1961’de Balmumcu hapishanesinde tutuklu iken, kendisine Paris’ te ki bir dernekten gelen telgrafta laiklik karşıtı eylemlerin başında olduğu iddiasına şöyle cevap vermiştir;

“Laiklik aleyhtarı olduğum, benim eserlerimi ve yazılarımı okumayan muarızlarımın, bana surf bir isnat ve iftirasıdır. Ben laiklik aleyhtarı değilim, Allahsızlık aleyhtarıyım. Bu iki tabirin manaları arasındaki farkı siz Fransız dostlarım çok iyi bilirsiniz. Çünkü Fransa, tarihte ve bugün her ikisini de yaşamış ve yaşamaktadır. Ben medeni bir memleket için laiklik ne kadar lazım ise, Allahsızlığında o kadar zararlı ve tehlikeli bir gidiş olduğuna kaniyim. Allahsız bir cemiyetin huzur ve rahat yüzü göremeyeceğini sizin Alain, Blondel ve Chevalier gibi büyük filozof ve Edgar Quinet gibi devlet adamlarınızdan öğrendim. Memleketimin karşılaştığı bu büyük tehlike ile mücadelem eğer bir suç ise, asıl suçlu ben değilim; bunu bana öğreten Fransa’dır” (Başgil, 2012:23).

3.4.3. Osman Turan’ın Laiklik Anlayışı

Fahri Unan’ın da ifade ettiği gibi Turan’ ın yazılarında, laikliğin dini ötekileştiren Türkiye yorumu ile komünizmin aynı noktada buluşan yönlerini eleştirdiği görülmektedir (Unan,1999:203).

Turan laikliği Başgil gibi din ve vicdan hürriyeti açısından ele almış, Fransa ve İngiltere’nin vicdan hürriyeti konusunda Türkiye’den çok daha iyi olduğunu vurgulamıştır. O aynı zamanda batıda laikliği üreten dinamiklerin ve gerilimlerin Türk tarihinde var olmadığını dolayısıyla vicdan hürriyeti bakımından Türk tarihinin örneklerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Türkiye’de tarihsel ve sosyolojik zemini bulamamış olan laiklik, siyaseten başarısız olmuştur. Çünkü Avrupalılaştırma hedefi taklit ve şekilcilikten ileri gidememiştir. Üstelik halk ve seçkinler arasında mesafe oluşmasına neden olmuştur. Dine karşı taassup fikriyle düşman kesim karşı cephede taassuba düşmüş ve devletin laiklik politikaları Turan’a göre sol kesimin lehine yaramıştır (Akın, 2017:225).

inanyor ve bundan kuvvet duyuyorum” örnekleriyle bu durumu doğrulamak istemiştir (2017:177-178).

3.4.3.1. Laikliğin İnkişafı

Mert Turan'ın vurgularında öne çıkan söyleme dayanarak din ve vicdan hürriyetin söyleminden ziyade Türk tarihi ve devleti kutsayan bir din anlayışıyla taraftar bulduğunu ifade etmiştir. Bu yönüyle Başgil' den ayrılmaktadır. Mert'e göre Turan'ın irtica kaygısı da milli bir kaygıyla ilintilidir (2004:342).

Nitekim sağ milliyetçilik için önemli olan laiklik, din vurgusunda eski şanlı tarihin milli varlığıyla anlam kazanmaktadır. Bu anlamda İslamcıların sistemin reddettiği din kurgusuna karşılık, milliyetçilerin sağ laiklik savunusunda ve milli politikalarında da din, milletin ayrılmaz bir ögesi olarak anlamlı bir bağımlı değişken olmuştur (Mert, 2004:343).

Mert'in ifade ettiği gibi Turan için de asıl olan tarihsel, toplumsal süreç ve evrimdir. Toplumsal gelişmeyi ne dini ne de laik bir anayasa durdurabilecektir. Ayrıca milli arzu ve iradeye engel laik bir anayasada olamayacaktır (2004:340) Turan'ın laiklik kuşkusunun temelinde, ithal edilmiş olması yatmaktadır. Çünkü laiklik Türkiye için ne tarihi ne toplumsal bir ihtiyacı karşılamakta ne de bir alt yapı barındırmaktadır. Türkler 'in İslam'dan önce var olan devlet kutsiyeti böyle bir çatışmanın mümkün olmadığını doğrulamaktadır.

Unan'ın ifade ettiği gibi eserlerinde laikliğin net bir tanımıyla karşılaşılmasa da o, laikliği üreten sebepleri ve taşıması gereken özelliklere değinmiştir (1999). Nitekim tarihte tüm mezhep, din ve din karşıtlığı mücadelelerin temelinde, insanoğlunun kendi fikri dünyasına uygun bir çevre görme eğiliminde olması vardır. Hristiyanlığın tarihinden bahseden Turan, laik düşüncenin, mezhep çatışmaları ve bilim adamlarına yönelik zulmün sonucu olarak bir barış ve uyum sağlamak zaruretiyle “doğmuş ilmi ve demokratik bir müessesedir” (2018:130).

Diğer yandan Turan, laiklik mefhumun yorumunu yaparken laiklik olgusunun da din kadar insani olduğunu, devletin tüm inanışlara karşı tarafsızlığını sağlayarak hakemlik yapabileceğini ifade etmiştir:

“Din ne kadar kutsi bir müessese ve beşeriyet tarihinde ne derece büyük bir rol sahibi ise medeniyetin eriştiği laik zihniyet veya vicdan hürriyeti mefhumu da öylece ileri ve insani bir gayeye uygundur. Bu sayede din ve mezhepler ile dindar ve

dinsizler arasında zulüm ve mücadeleler durdurulmakta ve başkalarının din mezhep ve inançlarına saygı göstermek her akide kendi yaşama ve gelişme imkânına kavuşmaktadır. Devlet artık din ve mezhepler inançlar arasında hakem vazifesi görmekte, mücadeleleri önlemekte ve böylece vicdan hürriyetini korumak vazifesinin deruhte etmiş bulunmaktadır” (2018:78-79).

3.4.3.2. Laikliğin Din Aleyhtarı Tatbikatı

Türk laikliğinin ayırımına neden olan en temel unsur, laik bir devletin taşımaması gereken bir misyonu kendisine hedef görmesidir. Şan’ın ifade ettiği gibi, “Türkiye’de din, devletin bütün agresif (assertive) laiklik uygulamalarına rağmen elini üzerinden bütünü ile çekmeyi düşünmediği dahası dini yönlendirme ve sınırlama yetkisini her zaman elinde bulundurduğu, eklektik bir laiklik uygulamasına sahip olmuştur (2012:1).

Avrupa da vicdan hürriyetinin gelişmesi için laiklik hukuki bir dayanak olarak uygulanırken Türkiye’de laiklik yanlış anlaşılakta veya manası tahrif edilerek “eski din aleyhtarı tatbikat, bilerek propaganda edilmektedir”. Turan’a göre Türkiye de uzun süre laikliğin gerçek mahiyetine ve tatbikine ilişkin yayın neşredilmemiş diktatörlük dönemi din aleyhtarı siyasetinin bir katalizör ögesi olarak gazete sütunlarında propaganda edilmiştir.⁵⁷ Bu nedenle Turan gerek yazınsal hayatında gerek siyasi hayatında laiklik adına yapılan dayatmaların komünizme hizmet ettiği ve taassubu kırmak için üretilen laikliğin Türk yorumuyla yeni bir taassup aracı haline getirilmiş olmasının mücadelesini vermiştir.

Türkiye’de laikliğin resmîyet kazanmasının arkasından, dindarlığın gerilik ve dinsizliğin ilerencilik manasına gelmesine sebep olduğunu düşünmektedir (Turan, 1967:11). Bu anlamda demokratik gelişmelere rağmen halkın olası seçimlerde gericilere teveccüh etmesinin kanlı ihtilallere kadar uzanabilecek tehditleri, laikliğin yorumlanmış şekline işaret etmektedir (1967:76). Din aleyhtarı laiklik uygulamasının

⁵⁷ İki eseri ve müellifini özellikle ayırır. Bunlardan biri geniş araştırma malzemesi toplamış Siyasal fakültesinde ki bir gence ait olan eserdir. Turana göre bu eserde topladığı materyalle tenakuza düşerek laikliğin Türkiye de ki tatbik edilen halini müdafaaya zorladığı için kitabın ilmi kıymeti azalmaktadır. “İkinci kitap ise müellifin ciddiyetiyle mütenasip olarak ve iki broşür halinde Prof. Ali Fuat Başgil tarafından neşredilmiş, mevzuun tarihi tekâmülü ve memleketimizdeki yanlış tatbikatı hakkında malumat verilmiştir”(2018:82).

demokratik haklar kapsamında yanlış ve insanlığa aykırı olduğu açıktır. Turan vatandaşın itikat ve ibadetine karşı olmayarak vicdan özgürlüğü uygulandığını iddia edenlerin ya samimiyetsiz ya da gaflet içinde olduğunu ifade etmiştir (2018:107).

“...laiklik din aleyhtarlığı ile bir istikamette yürütülmüştür” (Uzman,2018:136). “Devrimlerin muvaffakiyetine en büyük engeli İslamiyet teşkil etmekle beraber inkılapçı deha buna da çare bulmuştur. Nitekim bize mahsus bir laiklik anlayışını başlıca temel yaparak dini yalnız dünya ve devlet işlerinden uzaklaştırmadık. Onun dalını, budağını kırdık ve bu sayede cemiyet hayatında ki kudretini de sildik. Öyle ki bugün laiklik, dinden daha mukaddes bir müessese olmuştur. Hatta dini veya ilmi mukavemete karşı da irtica ve gericilik silahlarını kullanan daha kuvvetli bir devrim taassubu yarattık” (Turan,2017:149).

Siyasi hayatında DP içerisinde ki muhalefeti de bu bağlamdadır. 1956’da Diyanet İşleri’nin Resmi Bütçe Meclis konuşmasında:

“...İnkılapla din mevzu üzerinde bir ahenk kurmak ve bunların çatışmasını önlemek mecburiyetindeyiz. Filhakika memleketimizde laiklik, Garpte ki şekli ile birçok sahada olduğu gibi taklit esasına bağlanarak şekle dayanmıştır. Misal olarak aldığımız Fransa da laiklik devletin din ile münasebetlerinin kesmiş olması şeklindedir. Bu Fransa’nın cemiyet bünyesine göre doğrudur. Çünkü Fransa devletinin yanında bir kilise teşkilatına maliktir. Bizde de böyle bir teşkilat mevcuttu. Yalnız ortaçağdan kalan, ortaçağın en ileri felsefesine dayanan bu teoloji zamanla inhitat etmiş ve hurafelerle meşbu bir hale gelmişti ki bu terakkimize mani idi.”

Ardından dinin Avrupa’da gündelik hayatı tamamıyla dışlayıcı istikametine değinen ve laikliğin bu sınır bilmezliğin ürünü olduğunu anlatan Turan, biz de Batılılaşma adına ortaya çıkan taassubu kırmak ve vicdan hürriyetini tesis etmek amacıyla kullanıldığını ifade etmiştir. Fakat her ne kadar aksi iddia edilse de din aleyhtarı bir hüviyetten kurtulamamıştır. Dolayısıyla gerçek laikliğin özünden uzak ve Dilipak’ın ifade ettiği gibi ses uyumundan başka bir benzerlik barındırmamaktadır (1991). Bu nedenle:

“Laikliği şekli manadan kurtarmak, onun hakiki manasını temin etmek lazımdır. Laiklik hakiki manasında vicdan hürriyetini temin etmektir(..)Laikliği nasıl tatbik edelim şekli taklitten kurtaralım. Biz Türk milleti taklitle mütemayiliz. Kendi kusurlarımızı bilelim. Taklit bizi ıslah medeniyetine girerken nasıl buhrana

sürüklediyse bugün aynı sebeple daha büyük buhran içindeyiz(..)Şekli bakımından ele aldığımızda Diyanet işleri ayrılın devletten(..)O halde şekil bakımından da laik değiliz ve olamayız (..) Sarsıntıdan korkmamak, fakat ilmin gösterdiği yolda, laiklikle dini müesseseleri telif etmek, bu hususta süratli tedbirlere başvurmak lazımdır arkadaşlar demektedir” (Uzman, 2018:148-154).

Turan’ın konuşmasının gündem olması üzerine birçok kişinin eleştiri hedefi olurken birçok kişinin de övgüsünü almıştır. Takdirini belirtenlerden biride İstanbul Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver’dir. Övgüsünü şu şekilde dile getirmiştir. “Dün DP’den bir genç kürsüye geldi. Size laik devleti izah etti. İşaret ettiğim Osman Turan’ dır. Fikirler güzel, ifade güzel, ilim o yaşa göre ne kadar geniş. Bu, eski mektep hocası için ne kadar sevindiren bir temaşa!” diyecektir (Uzman, 2018:155).

3.4.3.3. Laiklik Vasıtasıyla Avrupalılaşıma

Turan dini taassubu kırmak söylemiyle verilen tahribatın karşısında oluşan yeni siyasi taassuba dikkat çekmiştir. “Süratle ve tam manasıyla Avrupalılaşıma fikrinin” başka hiçbir düşünce temeline yaşam hakkı tanımaması, milli ve manevi değerlerin tasfiye ederek Avrupa’ya ait tüm unsurların “medeniyetin bir gümrük muamelesine tabi tutmadan” nakledilmesi inkılapların yüzeysel kalmasına sebep olmuştur. Temel zemini dinamitleyerek sağlanan ve sosyoloji kanunlarına aykırı olan bu dönüşüm çabası, köksüzlüğe ve aşağılık duygusuna neden olmuş, milli benlik ve irade yollarını tıkayarak ta terakkiyi engellemiştir (Turan, 2017:14).

Oluşan aşağılık duygusu devlet erkânını ve aydınları, öyle bir hale getirmiştir ki Turan’ın verdiği örnek içler acısı durumu gözler önüne sermektedir. İstiklal Harbinde subay olarak Bursa’ya gelen Venizelos’un (Oğul) Osman Gazi’nin sandukası başına çizmeleriyle vurarak “Kalk bakalım, milletini kurtarabilecek misin?” diye hakaret etmesine rağmen 1947’de tekrar ülkeye gelişinde resmi bir nitelik barındırmamasına karşılık resmi karşılama görmesi protokol kurallarına da aykırıdır (2017:68). Ayrıca eski Sovyet elçisi Suriç Yoldaş’ın sözleri, Ankara’ya her geldiğinde gördüğü mevcut haleti resmeder durumdadır. “Bir gün ileri süreceğiniz herhangi bir fikri, ertesi gün size karşı hararetle müdafaa eden kimselerle karşılaşacaksınız” (Turan, 1993:180).

Ülkesini dert eden duyarlı bir mütefekkir olarak, Turan tahammülü zor durumlara ancak orta yolu, milli olmayı ve ilmi prosedürü işaret ederek başa çıkmaktadır. İronik bir dille aktardığı; “Asrı yıla sığdırmak” amacıyla yapılan ilerici hamleler ile “dini ve milli mukaddesler, dil ve edebiyat yok ediliyor, sürat, medeniyetin biçimsel ilk göstergesi olarak kılık kıyafeti ele alıyor, şark kafasını tarihe karıştırarak kültür ihtilaline göre eğitilmiş ve eski eğitim metodundan kurtulmuş yeni bir kuşak yetiştirmek amaçlanıyordu. İlim ve sanayi bekleyecek ne zaman ne de ilim vardı. Sarı ırktan olan Japonya da bizim için model değildi. Bu sarhoşluk öyle bir hal aldı ki yalnız siyasi ve sosyal bakımdan değil, ırki ve coğrafi olarak ta mucizeler yaratmak ve Avrupalı olmak ta devrimlerle mümkündü. Hititler Türk, Yunan medeniyetinin Anadolu’da doğmasıyla biz zaten Avrupalıydık. Küçük Asya adı yasaklanmıştı” (2017:147).

Kurucu devrimin uygulamalarını “Kültür İhtilali” olarak tanımlayan Turan, Köy Enstitüleri, dil devrimi,⁵⁸ din reformu ve behimi hislerin kısıktılmasını sosyalizme zemin hazırlamak olarak yorumlamıştır (1967:76). Manevi buhranla komünist ve materyalist hareketler artarken kitlelerin sömürülmesini hızlandırmıştır (1967:105).

Dil davası Türkçe’nin şark dillerinden ve İslam tesirinden kurtarmayı amaçlamış öte yandan Arı-Türkçe olarak hedeflenen son duruma göre dil Fransızca’ya benzeyen bir kimliğe girmiştir. Meşhur dil âlimi Max Müler’in: “Türkçe o kadar mantıklı bir dildir ki sanki alimler tarafından yapılmış övgüsü yetmemiş, tüm diller kaidesizken Türkçenin mantıklı ve kıyaslı olması Avrupalılaşmaya engel telakki edilmiştir. Gramer kaldırılarak serseri kelimeler ve devrik cümleler kültür ihtilalinin şaheseri olmuştur.” Turan’ın ironik biçimde tepkisini gösterdiği Türk Dil (kısırlaştırma) Kurumu bu süreçte dil uzmanlarıyla muhatap olmamış, nesiller arasında uçurumlara neden olmuştur. Bu devrimin örneği ne Rusya da ne Çin’de bulunmaktadır” (Turan, 1967:87).

⁵⁸ Prof. Abdülkadir İnan’dan Atatürk’ün, “Bu cep kılavuzlarıyla olmaz Osmanlıca’ dan ve Garp dillerinden istifadeye mecburuz” dediğini ve Çankaya toplantısında “Arkadaşlar! Kitap, hatip, mektup, ilim, âlim benim; keşebe, yektübü Arabındır” diyerek uydurmacılıktan vazgeçtiği nakledilir. Zira 1936’dan sonra Güneş-Dil teorisyle Gazi tasfiyeden vazgeçmiş hem Türkçe hem kendisi rahata kavuşmuştur (Turan, 1980:164).

Kültür ihtilalinin neticesinde Turan, “kültürden, iman ve mefkureden mahrum bir nesille, milletin hayatietini kırmak ve ona tahakküm etmek daha kolay olacaktır” diyerek amaca işaret etmiştir. Nitekim bu tür bir Avrupalılaştırmanın “..milli bir intihar olacağı aşikârdır. Böylece, asırlarca Garba karşı mücadele eden, ecdadını şehit veren bir millet, kendi milli ruhunu kaybettikten sonra, kendi rızası ile teslim olmak ve teslim edilmek yoluna girecektir” (1967:60). Mert için tersine batılılaşmayı tercih eden Cumhuriyet, cennet, sentez ve muvazeneyi yitirmiştir (Mert, 2004:564).

Avrupalılaştırma sürecini hızlandırmak için din karşıtı bir aksiyonla hız alan laiklik karşısında Turan, asrileşmenin ancak modern ilim ve teknik sayesinde olabileceğini, bütün gayretlerin bu noktada birleşmesi ve derinleşmesi gerekirken ihtiyaçların anlaşılammış ve gereğinin yapılamadığını ifade etmiştir.

Ülkenin asrileşme sürecinde kendi kimliğinden tamamen uzaklaşacak şekilde değişime zorlanması ile ilgili “Psikoloji fertler için zoraki bir değişikliği nasıl imkânsız ve bozucu sayarsa, sosyoloji de cemiyetlerin bu derece süratli bir istihaleye maruz kalmasını aynı şekilde güç ve tehlikeli bulur.” Nitekim “hatırlatmak gerekir ki tarihi teşekkülünden beri bir milleti var eden hayati kuvvet ve kıymetler, milli bünyenin sağlamlık derecesine göre, şuurlu ve insiyaki olarak müdafaaya geçer” (2018:101). Terakkiye engel olacağı kaygısıyla halkın, taassup sanılan davranışlarının din ve gelenekle ilgili gösterilen insani bir direnç olduğunu belirtmiştir. Fakat bu zan neticesinde mevcut hürriyetleri de kaldırarak din karşıtı bir tahakküme dönüşen tatbikata itiraz etmiştir (2018:106). Dolayısıyla Turan değişime değil zorlama bir değişime karşı olduğunu ifade etmektedir.

Berkes, değer ölçüsü olmayan hiçbir toplumun olamayacağını, fakat bazı geleneksel değerlerin zamanla döneme uygun güncellenmek yerine tutuculuğa dönüştüğüne işaret eder. Değişimin zaruri olduğu zamanlarda, alışılmış bu değer yargıları “dinsel değerler kılıfına girmeye eğilimlidirler ve din geleneğinin son sığınma kalesi hale gelir” (Berkes, 1996:19).

Osman Turan da bir noktada bunu kabul eder;

“Cemiyetin hamurunda, en kuvvetli unsur olarak başlıca mukavemetin dinden geleceğini teşhiste bir isabet vardı. Gerçekten, dini ve milli ananevi

mukavemeti kırmadıkça veya tesirlerini asgari bir düzeye indirmediğe külli bir değişiklik kabil olmaz. İşte her varlık gibi din ve milletin kendini şuurlu veya insiyaki olarak müdafaa eden bu kuvvet taassup sanılmış veya böyle bir manada kullanılmış; laikliğin din aleyhtarı tefsir ve tatbikatı da bu düşünceden ileri gelmişti. Millet var oldukça bu ölçüde bir değişiklik hem imkânsız, hem de Avrupa medeniyeti görüşüne yani ilmi esaslara aykırıdır” (2018:102).

Bununla beraber medeniyetin geleceğinde dinin tek bir değişken olmadığını ifade etmek için şöyle söylemektedir. “Aksi takdirde Avrupa’nın Orta Çağ karanlığında kalması ve İslam medeniyetinin de çöküşünün olmaması gerekirdi. Ne İslamiyet’in üstün vasıfları İslam medeniyetinin sukutunu ne de Hıristiyanlığın zaafı Avrupa medeniyetinin yükselmesinin durdurabilmiştir. (2018:105).

3.5. DİN HÜRRİYETİ

3.5.1. DİN MEFHUMUNUN UNSURLARI

3.5.1.1. İman ve Amel

Başgil, din hürriyeti bahsini açmak için takip ettiği metot üzere din mefhumuna ait evvela inanma eylemini ve bunun somut göstergesi olan ibadet çeşitlerini açıklar. Tüm bilinen dinlerin temeline bakıldığı zaman, iman ve amel gibi iki temel unsurdan oluştuğu görülmektedir. Bu inanma, “alelâde” inanmadan daha derin bir ruh haletidir, benimseme ve bağlanmanın en yüksek derecesidir” (2012:99).” İman sahibi olan bir insan, bu yüksek dereceli inancı sayesinde, aldanma korkusundan ve tam hakikati bulamamış olma endişesinden uzak kalır” (1955:190). Kişi bu inanç düzeyiyle birlikte hakikati bulmanın verdiği derin bir huzuru ve ruh sükûnetini hisseder.

3.5.1.2. Fevrî ve Yakîni İman

İnanma eylemi yakîni ve hakiki imanı oluşturabilir. Burada maksat ferdin sağlam bir inançla tasdik eylemidir. Bütün dinler kendi yapıları içinde bazı farklılıklar göstermekle birlikte temel bazı akidelere sahiptirler. Aşkın bir varlığın mevcudiyeti ve fani hayatın ötesinde sonsuz bir yaşamı bunların başında gelir. İslam’ın ilkelerini amentü oluşturur (Başgil, 2012:100).

Dinin, amel olmadığı takdirde tamamlanmayacağı ve tek başına imanın bir felsefe bir doktrinden öte gitmeyeceğinin altını çizmiştir: “İmansız amel, riya ve sahtekârlıktır. Amelsiz iman ise sırf bir felsefi kanaattir(...)amel din mefhumunun ikinci temel unsurudur” (Başgil, 2012:101).

3.5.1.3. Amelin Nevileri

Amelinde tıpkı inanç düzeyleri gibi çeşitleri vardır. Bunlar yaratıcısıyla kul arasındaki ibadet, dua ve münacatı kapsayan takdis ile “ahlaktır” (morale). Bireyin kendi nefesine karşı görevleri ferdi ahlakı, başkalarına olan sorumlulukları ise içtimai ahlakı oluşturur. Dine hizmet vazifesi olarak tanımladığı “ilâhi kelimetullah” ise, hak yolunda harp etme anlamı taşıdığı gibi tâlim, tedris, neşir ve telkin hizmetlerini de kapsamaktadır (1955:191).

Başgil’ in burada altını çizdiği iki unsur vardır. İlki dinin hükümleri ve ibadetler kısmında hukuka ayrıca yer verilmemektedir. Çünkü “Din, hususiyle İslamiyet, ibadet geniş manada alınmak şartı ile ahlaktan ibarettir.” (..)“İslamiyet’te hukukun ahlaktan ayrı bir varlığı yoktur.” Günümüzde ki hukuk ta bundan farklı değildir.“ Laik hukuk baştan aşağı devlet kuvvetiyle oluşturulan müeyyideler, ya ahlak, ya iktisat ya da iyi tedbir kaideleridir” (Başgil, 2012:102).

İkinci altını çizdiği husus dinin inanç ve amelden oluştuğudur. Tekrar etmeyi gerekli görür. Din ile herhangi bir felsefi doktrin arasında ki fark budur; “Dinin amele dayanması; şekil şartları vahye müstenit naslar ile tayin ve tespit edilmiş ameller, yani vazifeler ihtiva eden bir inanç sistemi olmasıdır” (Başgil, 2012:103).

3.5.1.4. Takdis Vazifesi

İbadet dinde ki en önemli görevdir. Zira iman eden kişinin rabbi tarafından korumasına dâhil olmasını sağlayacak ve O’na yaklaştıracak yegâne araçtır. Burada Başgil vazife ve amel noktasında ki bir farka da değinir. Naslarla sabit yapılması mecburi olan, şekli usulü belli olan ameller birer vazifedir. Dindarı bağlayıcılığı fazladır. Diğer açıdan herhangi bir felsefi akımın düşüncenin de amelleri olabilir. Örneğin doğruluk evrensel bir değerken ve doğru insan olmak bir genel bir eylemken, namaz oruç gibi ameller dini bir vazifedir (Başgil, 2012:103).

3.5.1.5. Mabet Teşkilatı ve Ruhanelik Mesleği

Önemli bir konuda mabet teşkilatı ve ruhanilik mesleğidir. Bu teşkilat, dinin akidelerini öğretmesi, koruması tanıtması açısından önemlidir. Dünyada ki en sağlam mabet teşkilatı Katoliklere aittir. Başgil'e göre İslam'da Hıristiyanlıkta ki gibi bir dini ofis teşkilatı olmamasından kaynaklanan başıboşluk ve sistemsizlik mevcuttur.

“Dinlerin kudret ve nüfuzu hatta devamlarının imkânı, her şeyden evvel, mabet teşkilatının bilhassa, ruhaniler sınıfının kuvvet ve salabetine bağlıdır. Bu teşkilat fersudeleşir ve değişen ihtiyaçları karşılayamaz bir hale gelirse; bu sınıfın bilgi seviyesi düşer ve seciyesi çürürse dinde o nispette zayıflar. Ve bir gün gelir mabedin çatısı çöker. Tarih gösteriyor ki, dinlerin azamet devirleri mabet teşkilatıyla ruhaniler sınıfının seciyeli olduğu zamanlardır” (Başgil, 2012:104).

İtalya, Fransa, İspanya ve Portekiz Katolikliğin merkezlerindedir. Katolik mabedinin teşkilatı içerisinde en son teçhizatla cihazlandırılmış diğer müspet ilimlerin de görüldüğü kolejler, üniversiteler de vardır. Diğer ilimlerde şöhretli üstün zekâlar bu külliyelerde yetişmiştir. Ayrıca bu kaliteli ve güçlü yapılanma, ne komünizm, ne faşizm tarafından yıkılabilmıştır.

Ülkemizde İslam teşkilatının bu seviyeyi yakalayamamış olmasının iki sebebi vardır. Başgil, Diyanetin siyasi manevraların ucunda oluşunu fakirleşmesi açısından kritik bulur. Bir başka husus ta ruhban sınıfının olmamasıdır. Hristiyanlıkta ki gibi dini bir ofis teşkilatının bulunmayışı, İslam'ın liberal bir din olmasını sağlarken, dışardan gelen hücumlara karşı kendini koruyacak kaliteli adamların yetişmemesine de neden olmuştur. Başgil'e göre süreç böyle devam ederse Müslümanlar dinlerini Hristiyanlardan öğrenmek zorunda kalacaklar ve bu bir utanç sebebi olacaktır (2012:106).

3.5.2. Din Hürriyetinden Doğan Haklar

Din ve vicdan hürriyeti, doğuştan var olan temel bir insan hakkıdır. Demokratik hukuk devletinin vazgeçilmez bir unsuru olarak kendisine, insan hakları metinlerinde yer bulmuştur. Dinler konusunda kamplaşmaların net hissedildiği soğuk savaş döneminde hazırlanmış olmalarına karşın bu belgeler, dinsel çoğulculuk ilkesi

çerçevesinde hoşgörü esasıyla, kapsamlı itirazlar yaşanmadan kabul edilmiştir (Yıldız vd, 2016:12).

İnsan haklarının varlığı dinsel olmayıp modern laik devlete ve modern dünyaya ait bir olgudur (Kaboğlu, 1991:275). Ortaya çıkmasını sağlayan en büyük etkenler Amerika'nın 1776 tarihli İnsan Hakları Beyannamesi ve 1789 Fransız İhtilâli'nin İnsan Hakları Beynamesidir. Kabul edilen bu beyannamelerle birlikte, “bütün insanların hür ve eşit doğdukları ve dinî yönden istedikleri gibi düşünmekte ve hareket etmekte serbest oldukları” kayıt altına alınmıştır. Milli laik devlet kimliğinin sahip olacağı dini çoğulculukla, vatandaşlar arasında fark kalmamıştır (Uslu, 2004:238).

Temel hakları bölgesel ve evrensel düzeyde de korumak için, Avrupa Konseyi ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı, Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlar, bu amaçla uluslararası sözleşmeler düzenlemiştir. Temel hakların yanında yaşam hakkı, kişi dokunulmazlığı ve güvenliği savunma ve adil yargılanma hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü gibi sivil özgürlükler de yer alır. Bu temel hakların korunma altına alınmadığı bir yerde ne demokratik bir siyasal sistemden ne de bir hukuk devletinin varlığından, bahsetmek mümkündür (Benli, 2003:59).

Sivil özgürlükler, medeni, özgür, barışçı ve sivil toplumun alt yapısını oluşturan özgürlüklerdir. Siyasi bir program olarak insan haklarının amacı ise bireylerin, siyasal iktidar tarafından cebre maruz kalmadan tercih hakkını kullanmasıyla ilgilidir (Erdoğan, 2001:22).

1876 tarihli Teşkilatı Esasiye' den itibaren Türkiye, anayasa sorunuyla meşgul olmaktadır. Nitekim Cumhuriyetin ilanından sonra yapılan 1924, 1961 ve 1982 tarihli üç anayasada niceliksel olarak başarılı sayılsa da, birey hak ve özgürlüklerini devlet gücüne karşı korumak ve devlet gücünü sınırlamak konusunda nitelik olarak başarısız olmuşlardır. Her üç anayasa da insan temel hak özgürlükleri kapsamında; devlet-toplum, devlet-birey, sivil-asker ve din-devlet arası ilişkilerini gerilimli hale getirmiştir. Devlet ve Din ilişkilerinin gerilimli hali, meselenin din ve

vicdan özgürlüğü çerçevesinde ele alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır (Sambur, 2012:93).

Bizde Gülhane Hattı Hümayunuyla 1839'dan beri devlet umdesinde olan ve 1924 anayasasının 75. maddesinde yer alan din ve vicdan hürriyeti Başgil için (2012:98). yönetimin din üzerinde ki tutumu ve laiklik adına yapılan kısıtlamalar nedeniyle hayatiyet arz etmiştir. Zira ilkenin anayasaya konduğu andan itibaren sadece kâğıt üzerinde kalması ve tersine tatbikatıyla laiklik, “efsanelerdeki kendi sağrısını kemiren canavar gibi, dönüp memleket ekseriyetini ısırmıştır”(..)“Memleket çoğunluğu öz vatanında mazlum bir müstemleke halkı gibi üzgün ve küskün yaşamıştır”. Peki, bir kısmının hürriyeti kendi için imtiyaz görürken diğerlerine reva görülen ıstırap nedendir? (Başgil, 2019:147).

Türkiye’de din ve vicdan hürriyeti çözülemeyen bir sorundur. Bunun temelinde elbette ki laikliğin uygulanış ve algılanış biçimi yatmaktadır. Başgil’e göre bu anlayış memleketi ikiye bölmektedir:

Türk vatandaşları şimdiye kadar olduğu gibi, memleketçi ve Garpcı⁵⁹ diye ikiye ayrılmakta devam ettikçe, bu topraklarda içtimai sulh ümit etmek, çöldeki serabı su sanmak kadar boştur” Bu aziz vatanın kardeş vatandaşları niçin birbirine düştü? Garpcı ve memleketçi diye ikiye bölündü? Birbirini anlamaz, birbirinin derdini dinlemez oldu?” (2019:153) Başgil’in bu ıstırabına sebep olan ötekinin varlığına tahammülsüzlük boyut ve şekil değiştirerek yıllarca devam edecektir.

Vicdan hürriyeti; ferdin benimsediği herhangi bir felsefi, ahlaki, iktisadi kanaati taşması serbestliğidir. Dini inançlar dâhil olduğu gibi, siyasi ve iktisadi doktrinleri benimsemekte bu hürriyet kapsamındadır. Aynı zamanda Çocukların inanç ve kanaatlerini şekillendirecek eğitimlerle ilgili esas yetki de bu kapsamda veliye aittir ve çocuğun sağlığını menfi yönde etkilemedikçe bu hak her hangi bir şekilde önlenemez, sınırlandırılmaz (Benli, 2003:59). Ferdin bu hakkını inkar edip baskıya vurmak akla ve vicdana tahakküm ve tecavüz demektir (Başgil, 1960:62).

⁵⁹ Başgil burada memleketçi sözüyle kastettiği zümreleri idealist muhafazakârlar, milliyetçiler ve müminler olarak tanımlar. Garpcılar ise münkirler, maddeci politikacılar, fırsatçı ve menfaatçilerdir (Başgil,2019:147).

Din Hürriyeti, ferdin inandığı ve mensup olduğu bir dinin amel ve erkânını, o dinde yerleşmiş usul ve adap üzere, o dince kabul edilmiş lisan ile yerine getirmesi serbestliğidir (Başgil,2019:141). Dolayısıyla vicdan hürriyeti bir din hürriyeti iken, din hürriyeti bir vicdan hürriyeti değildir.

3.5.2.1. İnanma Hakkı

Başgil ferdin en temel haklarından olan inanma hakkını ruhi bir ihtiyacın ifadesi ve vicdanın hakkı olarak görür.⁶⁰ İman amelle ferdin hayatında görünür hale gelmediği takdirde müdahale edilemez bir durumda addedilirken, Roma'da Hristiyanlara sonra Protestanlara yapılan tüm eziyetler bu vicdan hürriyetine karşı yapılmış baskılardır. "Hülasa medeniyet tarihi için, baştan aşağı din ve vicdan hürriyeti mücadelesidir dersek, mübalağa etmiş olmayız" (2019:143).

Zulmün engizisyonlar gibi görünür olmadığı şekli Rus çarları tarafından Ruthenes halkına karşı yapılan stratejilerde mevcuttur. Çarlık devrinde Rusya, Slav ırkının tamamının geleneksel mezheplerini yok ederek Ortodoks olmalarını istemiştir. Baskı yapmak yerine çar, Ruten kurumlarını devlet kontrolüne alarak mezhebe karşıt hocalarla eğitime devam etmesine izin vermiş ve mezhep kendiliğinden yok olmuştur. Çünkü "Hükümet elinin ve gözünün girdiği mabet te iman ve akide çürür ve çöker" der ve ekler: "Bize gelince otuz senelik devre içinde, bizde bu mevzuda tutulan yol ve tatbik edilen usul hakkında kanaat beyan edemem. Çünkü bu hususta hür değilim..." (2012:110).

3.5.2.2. İbadet ve Dua Hakkı

İbadette bireysel haklardanır. Bu hakkı almaya kalkmak "din hürriyetine ve vicdan selametine alçakça tecavüz etmektir. Zira gönüldeki iman gibi mabetteki

⁶⁰ "Bu özgürlük, sadece herhangi bir dinin inananlarını değil aynı zamanda tanrı tanımazları ve bir dine inanmayanları da korur. Dinini değiştirmek ve dinden çıkmakta bir insan hakkı olarak güvence altındadır." *Bu insan haklarının güvence altına alındığı uluslararası belgelerde İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 18. Madde, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 9.madde, Sivil ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi 24.maddeAvrupa insan Hakları Yasa Tasarısı m.10/1, Türk Anayasasının 24. Maddesinin birinci fıkrasında ise, "Din ve hakkının sağladığı somut güvence, devletin dini-vicdani inançları veya kanaatleri nedeniyle bireyleri herhangi bir şekilde kınamaya, hak mahremiyetine ve ayırıcı muameleye maruz bırakmaması ve inancını değiştirmek için baskı yapamamasıdır"* (Erdoğan, 2001:25),

ibadet, dua ve münacat da bir kanun ve karar mevzu değildir ve olamaz” (Başgil, 2012:116).

İbadetin kendisinin bir hak olması yanında ibadetin dili ve şekline müdahale edilmeyecek olması da aynı haklar içindedir. Tüm ibadetler ancak orijinal dillerine sadık kalındığında ibadet mahiyetini koruyabilecektir. Aksi durumdaki bir zorlama, “Müslüman vatandaşın ibadet ve dua hakkına zalimce tecavüzdür”(2012:112).

Başgil bir yönüyle hakların altını çizerken diğer yönüyle dinin toplum içindeki işlevselliğini defaten hatırlatır. Bu nedenle bir memlekette bu düzenleyici unsurlar kaybolduğu zaman, hastalıklı pek çok davranış ortaya çıkacaktır. Diğer yandan “Sokrat’tan beri filozoflar, dinden ayrı bir müstakil ahlak sistemi aramış fakat bulamamıştır.” Zira kutsiyet duygusu dine ait bir uzantıdır (2012:113).

3.5.2.3. Talim Tedris, Neşir ve Telkin Hakkı

Tevhidi tedrisat kanununun kabulü ile başlayan süreçte, dini telkin ve eğitim kanalları tamamen engellenmiştir. Başgil için “Neşir hakkı din hürriyetinin en esaslı ve hayati bir cephesidir... Bu neşriyattan mahrum olan bir memleketin dindarları, tıpkı dili koparılmış bir kötürüme döner” . Bu hakkın en çok tanındığı yerler Laik Fransa, Belçika ve İtalya iken, Türkiye, dini eğitim ve neşir hakkının tam anlamıyla kısıtlandığı yerler arasındadır (2012:125).

Dini neşir hakkı dine mesafeli siyasetçiler tarafından en çok baskılanan hürriyet olmuştur. Bu hakkın kısıtlanmasının ardında “söz ve yazı hürriyetinden korkan ve bunu kısımağa çalışan hükümetler, doğruluğundan kendilerinin de emin olmadıkları iş ve icraatlarının yanlışlığını ortaya konulacağından korkmaktadırlar” (2012:128).⁶¹

Dini talim ve tedris⁶² Başgil için sadece dini bakımdan değil toplumsal anlamda da ehemmiyetlidir. Kaliteli kurumlar ve hakikat ehli hocalar ve bu hocaların

⁶¹ ABD Yüksek Mahkemesi, geleneksel semavi dinler dışında kalan inanç sistemleri içinde, yapılan yazılı sözlü propagandaları da özgürlük kapsamına alır. Zira laik bir devlet neyin din olduğu hakkında karar verme yetkisine sahip değildir (Erdoğan, 2001:26).

⁶² Tüm evrensel bildiriler içerisinde öğretim hakkı mevcuttur. Dini ağırlıklı okullar dâhil olmak üzere her özel eğitim kurumunun işletilmesi serbest olması gerekmektedir. Diğer yönüyle devlet, bireylerin kendi vicdani kanaatlerine aykırı eğitimi almaya zorlayamaz (Erdoğan, 2001:27).

yetiŖeceđi eğitim müesseseleri gereklidir. Bu döngüye izin verilmez ise din zarar görür, memlekette manevi buhran baŖ gösterir (2012:127).

DeđiŖen dünya da hangi fikrin geçerli olacağı bilinemediğinde hiçbir fikrin neŖrinin engellenmemesini gerektir. ‘‘Cemiyet iŖlerinde çok kere bugün hak olan yarın batıl olur. Bu takdirde, okutmağa ve öğretmeye koyduğumuz yasak damgası, netice itibarıyla, bizim krlğmz ve cehaletimizi ilan etmekten baŖka bir Ŗeye yaramayacaktır’’ (2012:131).

Hlusa laik bir hukuk sisteminde ferdin;

1) Tercih ettiği bir dinin akidelerine inanması ve bunları serbestçe benimseyebilmesi,

2) Mntesibi olduğu dinin kendi ibadet dilinde vecibelerini yerine getirebilmesi,

3) İnanığı dinle ilgili her türlü yayın ve neŖir hakkına sahip olması.

4) Taraftar olduğu dini yönelimleriyle ilgili her türlü öğrenim görme ve eğitim verme hakkına sahip olması,

5) Devlet kanunlarına aykırı olmamak ve eliŖmemek Ŗartıyla ferdi ve içtimai olarak dinin emirlerini yerine getirebilmesi gerekmektedir (BaŖgil, 2012:154).⁶³

3.5.3. Din Hürriyetinin Hududu

Laik sistemde devlet dünya grŖleri ve dinler karŖısında tarafsızdır. Devlet toplumu ne dindarlaŖtırmayı ne de tümüyle dinden arındırmayı destekleyebilir (Erdoğan, 2001:32). Bununla beraber insan için sosyal hayat içinde sınırların olmadığı bir alan da dŖnlemez.

BarıŖıl hedefle kullanılması gereken her özgürlük, toplum içinde birtakım düzensizliklere yol atığında, ortak iyiliğe istinaden bir takım sınırlar ortaya çıkmaktadır. Yani hürriyetlerin güvencesi laik düzen ise sınırı kamu düzenidir.

⁶³ BaŖgil din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili, Diyanet BaŖkanlıđının beŖ senelik bir hazırlık sürecinden sonra muhtariyet kazanmasının da yer aldığı on iki maddeyi sunar (BaŖgil, 2019:189).

Kaboğlu; kamu düzenini⁶⁴ oluşturan etkenleri, maddi düzeni, kamu dirliği ve dinginliği olarak ele alır. Dolayısıyla dıştan gelecek ve sıkıntı verecek maddi etkenler ve güvenliğe işaret eden her şey kamu düzeni ile ilgilidir (1991:269).

Laiklik, kamu düzeni sınırlamasını gözetse de esasında zihniyet olarak, ferdi değil devleti sınırlaması gerekmektedir. Aktaş'a göre Türk siyasi sisteminde ideolojik kaygılar nedeniyle, tek parti rejimi ve bir ölçüde sonrasının, dini denetim altında tutma amacı ve dini çoğulculuğu yok sayan anti demokratik uygulamaları, din ve vicdan hürriyeti alanlarını daraltmıştır (2013:8).

Başgil bu sınırlamadan, din alanının istismara açık bir alan olmasına bağlı olarak en çok dindar ve diyanetin istifade edeceğini ifade etmiştir. İman mevzuu ferdi ve vicdani bir eylem olduğundan din hürriyetinin kanunla hudutlanabilir tarafı ibadetlerdir (2012:139). Ameller, Allah ile fert arasında ise icra şekline laik devlet karışamayacaktır, karıştığı takdirde “vazifeleri dışına çıkmış ehliyet ve yetkileri dışına çıkmış olacaklardır” (2012:140). Diğer yandan içtimai olması, ibadetin tek kişi ya da grup olarak yapılmasıyla da değişmeyecektir. Ayin grup olarak yapılıyorsa, fakat diğerleri için bir hak doğmuyorsa ibadet ferdidir.

1924 Anayasasının 75. Maddesine göre; “Hiçbir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muaheze edilemez. Asayiş, adabı muaşeretini umumiyeye ve kavanine muğayir olmamak üzere her türlü ayin serbesttir.”⁶⁵Kanuna baktığımızda Başgil'e göre ibadet sınırlandırılması ile ilgili temel parametre, ayinlerin vereceği rahatsızlıktır. Fransa da Katoliklerin mezhebi ayinlerinden “Procession” denilen nümayiş ve bizde İraniler'in Muharrem ayında yaptıkları gösterili yürüyüş devletçe memnu ayinlerdendir (2012:141).

75.maddeye sonradan eklenen “kanunlar hükümlerine uygun olmak” şartının hükümetlerin keyfi uygulamalarına zemin hazırlama ihtimalini, din hürriyetini

⁶⁴ Amerikan Yüksek Mahkemesi oturtmaya çalıştığı denge formülüne göre dinin gereklerinin yerine getirilmesi, kamuya somut ve belirlenebilir bir zarar vermediği sürece, ilke olarak kamu alanında da korunur. Örneğin dini gerekçelerle zorunlu lise eğitime katılmayan Amish toplumu mensuplarının bu hassasiyetini kabul edilebilir görürken, yine Amishlerin, dini inanışları gereği modern teknolojiden uzak ulaşım araçları yerine geleneksel fayton tipi araçlara güvenlik yoksunluğundan dolayı izin verilmemiştir (Erdoğan, 2001:29).

⁶⁵ <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm>

kökünden koparıp atmak olacağından, anayasanın 68. Maddesindeki hürriyetlerinin hudutlarını kanunların belirleyeceği vurgusuna işaret olarak yorumlamıştır (Başgil, 2012:142).

“Bu anlayışın dışında herhangi bir asayiş ihlali söz konusu değilken ibadet ve ayinlere konulacak, kanuni ve idari her takyid ve yasak anayasaya aykırı olduğu gibi hukukun yüksek prensiplerine de aykırıdır (Başgil, 2012:144).

Hudutlarla ilgili olarak fert, hem devlet kanunları hem de dini kanunların yasakları arasında kalmışsa, meselenin kritiğini ve çözümlemesini yaparken anayasal çerçevenin dışına çıkmayan Başgil burada kişisel bir inisiyatifte bulunmuş, bu durumda ferdin devletin kurallarına uyması gerektiğini zira mecburiyetten kaynaklanan bir zaruriyet durumunda günah olmayacağını söylemiştir (2012:154).

3.6. OSMAN TURAN’DA DİN HÜRRİYETİ BAHSİ⁶⁶

3.6.1. Türk-İslam Medeniyetinde Din Hürriyeti

Turan İslam’da din hürriyetini işlerken uzmanlığı gereği İslam’ın yapısı ve diğer toplumlarla ilişkileri üzerinden sosyolojik tahlil yapar. Karşılaştırmasını laiklik için rol model olan Hristiyan dünyasının hürriyet tarihi, dinin yapısı üzerinden gerçekleştirir, İslamiyet’in Hristiyanlıktan farklı olarak askeri, siyasi ve içtimai bir nizam, yeni bir medeniyet anlayışı geliştirmek suretiyle Hristiyanlıktan üstün bir tarihi ilerleyişe sahiptir. Nitekim Yunan medeniyeti ile birçok eski çağ fikir ve kültür birikimlerinin, bir medeniyet sentezi halinde nakledilmesi ve Avrupa medeniyetinin doğuşunda temel olması Hristiyan Garba değil Müslüman şarka aittir.

“İslam coğrafyasında ki bu genel hoşgörüyeye bağlı olarak; Hristiyanlığın ilmi keşifler üzerindeki baskı ve tehditlerine rağmen, İslam Medeniyeti fikir adamlarını desteklemiş en büyük felsefe ve fikir adamlarını yetiştirmiş. Hatta başlangıçta diğer dinlerin mensuplarına tilmiz olmakta hiçbir mahzur görmeyen Müslümanlar bu sayede az zaman sonra bunların evlatlarına hoca olabilmüşlerdir” (2018:83).

İslam memleketlerinde Yahudi ve Hristiyan cemaatleri varlığını koruyabilmişken, gelişmişlik düzeyi en yüksek İslam beldesi İspanyada,

⁶⁶ Osman turanın bu tahlilleri Manevi Buhran ve Laiklik kitabının 2018 basımında yoktur. Boğaziçi yayınlarına ait 1993 basımında mevcuttur.

Hristiyanların imhası nedeniyle Müslüman ve Yahudi kalmamış, din ve vicdan hürriyetini kabul eden doğu Avrupa da, Balkanlardaki Müslümanların sayısının gittikçe azalması iki din arasında ki müsamaha ve özgürlük farkını göstermiştir (2018:84).

Avrupa da mezhep farklılıklarından dolayı savaş halindeyken Balkan Ortodoksları ve Protestanların müsamahakâr Türkleri beklemişler, Bizans imparatorluğunun da İstanbul' u din hürriyeti dolayısıyla, papaya değil padişaha bırakması Türk İslam beldelerindeki din ve vicdan hürriyeti toleransına örnektir. (2018:84). Dolayısıyla Türklerin mizaçlarında bulunan büyük ruh ve fikirler İslami, milli ve insani ideallerin kaynaşmasını adalet ve din hürriyeti temeline dayanan Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyetlerinin cazip hale getirilerek yabancılar üzerinde yayılması kolaylaştırdı. Osmanlı nizamı âlem davası ve cihan hakimiyeti mefkuresi bu sayede asırlarca kudretini muhafaza etmiştir (Turan, 1980:18; 1978:37; 2016).

Turan, laiklik dayatmasına karşın, Türklerin tarih boyunca doğal bir hoşgörü ortamına sahip olduğu düşüncesini genel bir hat üzerinden toplumsal tezahürleriyle ispat etme gayretindedir. Türk milletinin İslamiyet'ten önceki dönemde de dini müsamananın temsilcisidir. Çünkü hakan ve tebaası arasında farklı dinlere bağlılık görülmüş, kendi aralarında da birçok farklı dine mensubiyete rağmen uyum sağlanmıştır (2018:89).

Türkler İslam olduktan sonra çok kültürlü bir yer olan Anadolu'da din ve hoşgörü örnekleri göstermişlerdir. Selçuklu dönemimde sultanlar, Hristiyanlara şefkat ve adaletle muamele ederek, zaferleri için dualarını bile kazanmak gayretine giriyorlardı. Selçuklu döneminde hükümdarlar Hristiyan ve Müslüman âlimlerin felsefi kritiklerin teşvikinden hoşlanırken, Ortodoksların dini teşkilatı ve patrikhaneler siyasi mücadelelere rağmen hiçbir arızaya uğramamıştır. Selçuklu ve Osmanlı döneminde cebri bir İslamlaştırma görülmemiş böyle bir siyasete gidilmemiştir" (2018:90).

Osmanlı Türkleri sayesinde, Fener Rum patrikhanesi Bizans döneminden çok daha ciddi imtiyazlara sahip olmuş ve tarihte ilk defa bağımsızlığına kavuşmuştur

Fatih din işlerinde Hristiyan cemaatlerinin içtimai, kültürel, kısmen de hukuki işlerini bu müessesenin salahiyetine terk etmiştir.

İslamiyet'in din ve fikir hürriyeti hakkında Hristiyanlıktan çok daha ileri olduğunu vurgulasa da mutlak bir özgürlüğe müsaade edilmediğinin gayri Müslim ile Müslimin ayrımını gösteren bazı uygulamalara misaller vererek objektif tutumunu sergilemiştir. Hatta bu durum bazı gayri Müslimlerin İslam olmasına sebep olmuştur. Bir diğer husus ta Müslümanlara din değiştirme hakkı vermemesidir. İslamiyet sahip olduğu hoşgörüyü birlikte devlet içinde kendi hâkimiyetine karşı yıkıcı hareketlere müsaade etmemiştir. Bu mücadeleler siyasi nitelik taşımaktadır.

Hallaç Mansur, Sühreverdi ve nihayet Tokatlı Lütü gibi mütefekkirlerin idamını cemiyetin o dönem içinde bulunduğu ruh hali, şartlar ve medeniyet seviyesi ile alakalı olarak istisnai hadiseler kalmakta; İslam'ın din ve fikir hürriyeti için var olan genel esasları ve tarihi seyri bozmamaktadır (2018:88). Başgil bu örneği dine bağlı devletin kusuru olarak öne çıkarmaktadır.

Sultan Mahmut döneminde devlete ihaneti sabit olan birkaç papazın idamının hoşgörü geleneğini gölgelemeyeceğinin altı çizilirken bu olay patrikhanenin dini faaliyetlerine müdahale için sebep teşkil etmemiştir. Nitekim Turan'a göre Mevlana Celalettin Rumi'nin her dine sahip müridinin olması toplumsal hoşgörü durumunun bir neticesidir. (2018:90). Türkiye de bütün farklılıklarıyla ırk ve dinler arasında bir ahenk kurulmuştur. Turan en buhranlı dönemlerde dahi bu fikir hürriyetinin devam ettiğini ifade etmiştir (2016:494).

3.6.2. 1961 Anayasası'na Din ve Vicdan Özgürlüğü Kapsamında İtirazı

1924 Anayasası'nda laiklik kavramının tanım ve kapsam olarak yer almaması nedeniyle Başgil yeni yapılacak anayasa içinde mücadele vermiş fakat 1961 de oluşturulan darbe anayasası da laiklik ve din hürriyeti bağlamında istenilen beklentiyi karşılamamıştır. Turan da yeni anayasanın eski anayasaya nispetle geriye gittiğini nitekim 1961 Anayasası'nın 19.maddeyle verilen hürriyet devamında ki kanunlarla sınırlandırılarak din aleyhtarı tatbikatının yeni anayasaya aktarıldığını düşünmektedir. Bu durum talip olunan laik hüviyete aykırıyken, çoğu zaman sabit kanun ve açılan davalara rağmen inanma ve ibadet hakları ihlal edilmiştir.

Dolayısıyla 1961 anayasası Diyanete özerklik vermemesi nedeniyle evrensel laiklikten çıkararak devletin tekeline bırakılmıştır (Özden, 2004:562).

Diyanet İşlerinin 154.maddeyle devlete bağlı kalmaya devamının dini teşkilat ve öğretim özgürlüğünün kısıtlanmasıyla birlikte okunduğunda dini himaye maksadını taşımadığını, aynı zamanda devletin bu bağlılıkla laik devlet vasfını kaybettiğini ifade etmiştir. Oysa komünist devletler dışında pek çok yarı laik ya da demokratik ülke bu özgürlüğü önemsemiştir. Fransa da bile kilisenin gücüne ve din ve devlet ayırımına rağmen devlet yardım da bulunmuş, vicdan özgürlüğüne bağlı kalmıştır.19. maddenin son fıkralarında yer alan şu hususlar ise Turan'ı adeta çileden çıkarmıştır:

“Kimse devletin sosyal, iktisadi, siyasi ve hukuki düzenini, kısmen de olsa din kurallarına dayandırmaya veya siyasi şahsi çıkar ve nüfuz sağlama amacı ile, her ne surette olursa olsun din duygularını veya dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez, veya kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır; dernekler mahkemece veya siyasi partiler Anayasa mahkemelerince kapatılır.”

Kanun yalnız cemiyet kurma hakkını değil dini neşriyatı da tehdit altına almıştır. Bu kanun Turan için din işlerinin bozuk düzenini eleştirenleri ve toplumun için işlevi olan dinin gelişmesi amacı taşıyan yapıcı neşriyatı da engellemektedir. “Siyasi veya şahsi çıkar” suçlaması “düşünce ve kanaat” hürriyetini garanti altına almamaktadır. Bu kanun bir yönüyle hükümetin eleştirilmesinin yolunu kapatmayı amaçlamıştır. Üstelik dini müdafaa, teşkilat ve cemiyet yasak olduğu halde demokratik düzeni değiştirmeyi amaçlayan sol siyasi teşekküller bu kanuni yaptırıma uğramamaktadır (1993:83).

İstismar kelimesi üzerinde duran Turan, yaptığı tahlille var olan durumun garabetine dikkat çekerek “sun’i bir suç unsurunun” yaratıldığına dikkat çeker. Zira vatan, ahlak, insanlık mefhumları da istismara açıktır. Kanuna eklenecek olan “Dini inanç ve mukaddesata her türlü, tariz, hakaret ve tecavüzden masundur” içeriğinde bir maddenin varlığı hem dini baskılarken suç unsurunu engellerdi. Din lehine hareket suçken aleyhine hareketin suç olmaması laikliğe aykırı, bir suç unsuru ve huzursuzluk sebebidir (1993:84). Nitekim şu sözler duygularını net ifade etmektedir:

“Gerçekten bu durum adeta din aleyhtarlığını ve mukaddesata tecavüzü kışkırtmakta, cemiyeti huzursuzluğa ve insanları da suç işlemeye zorlamaktadır. Zira bu türlü tecavüzler karşısında mukaddesatını hayatından üstün tutan bir dindarın veya dini cemiyetin bakası şartı bilen ve milletinin manevi ıstıraplarına dayanamayan bir fikir adamının her an cezaya çarpması mümkündür. Böyle bir halde insanın ya kanunlara çarparak ezilmesi veya milletinin manevi çöküşüne seyirci kalarak erimesi şıklarından biri variddir” (Turan, 1993:84).

Laiklik prensibinin anayasaya dini ve demokratik gerekliklerce konmadığını doğrular nitelikte verdiği diğer kanun aynı maddenin başka bir bendinde yer alan, din eğitimi almak istemeyen küçük bir zümreyi koruyan maddedir. “Din eğitim ve öğretimi ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerinde kanuni temsilcilerine bağlıdır.” Bu madde Turan’a göre “Dini tahsil ve terbiye ancak şahısların veya velilerinin red talebi ile sâkıt olur” şekliyle düzenlenseydi hem milli idareye saygı gösterilmiş, hem de vicdan hürriyeti korunmuş olurdu.⁶⁷

“Diyanet görevlilerin kendilerine has kıyafetlerini engelleyen ve dindar kesime ait hafız, efendi, paşa gibi lafızların suç unsuru teşkil etmesi, Turan’a göre yalnız İslamiyet’i ve Türk milletini hedef almaktadır. Laikliğe aykırı olan bu düzenlemeler usulüne göre yenilenmelidir. Diyanet özerkliğini kazanmalı Evkaf müessesesi Diyanete bağlanarak hem devletin yükünü hafifletmeli hem toplumun hayır duygularını artıracacağı eski dönemlere gelmelidir” (1993:87).

Nitekim gerçek bir din hürriyeti, korkulan istismarı önleyecekken mevcut durum cemiyeti buhrana götüreceği gibi istismarı engellemeyecektir. Dinin tahakkümü kadar dine tahakkümde içtimai tehlikeye sebeptir. Ardından ülkenin içinde bulunduğu hassas duruma karşın memleketi ilerici gerici diye birbirine düşürenler “tarihte görülmemiş bir gaflet veya suçluluğun mesuliyeti altında ezileceklerdir (1993:85). Diğer yandan tehlikeli dönemlerde ki milletlerin manevi duygularını ümit ve coşkuları yükseltmek için yayınların kudreti ortadadır. İkinci

⁶⁷ 28.01.1963’te Diyanet Teşkilatı hakkında içini boşaltan ve din işlerini tamamen siyaset adamlarına bırakılacak hale getirilen madde İlim Yayma Cemiyetinin muhalefetiyle geri çekilmişse de, 1964’teki hali değişmeyerek siyasi ve idari gücün tasallutuna maruz bırakmıştır (Turan,1993:85).

Dünya Savaşında pek çok laik devlet dahi dini yayınların bu gücünü kullanmaktan geri durmamıştır. Bolşeviklerin din hürriyeti konusunda tanıdıkları nisbi esneklikte bu döneme rastlamış fakat o günlerde laiklikle ilgisi olmayan Türk milleti bundan bile yoksun, nefessiz kalmıştır (Turan, 2018:114).

Nitekim laikliğin, yani vicdan hürriyetinin mevcudiyeti için;

1) İnanma, ibadet ve ayinden başka daha birçok hak ve hürriyetlere saygı gösterilmesi ve imkân bahşedilmesi şarttır.

2) Tahsil ve terbiye,

3) Dini neşriyat (kitap, gazete, radyo, konferans),

4) Her seviyede dini mektep (orta ve yüksek derece de),

5) Din ilimlerini tetkik ve araştırma müesseseleri,

6) Dini teşkilat ve cemiyet kurma hak ve hürriyetleri mevcut olmayan bir memlekette laiklikten bahsetmek imkânsızdır (Turan, 2018:108).

“Vicdan hürriyetini inkâr edenlerin çoğu da bugün bir hürriyet ve demokrasi davasının mümessili rolündedir” (2018:117). Bu bağlamda ciddi bir ihtiyaca cevap vermeyen laikliğin hakiki manasıyla tatbik edilmesi zaruri olmuştur. Dindar ile dinsiz arasındaki kargaşada ve çatışma da hakemlik görevini yerine getirmelidir (2018:121).

3.7. DİN HÜRRİYETİNİN DÜŞMANLARI

Başgil'e göre din ve vicdan hürriyetinin ilk teminatı demokrasidir (1961:107). Diğer yandan tek düşmanı ise taassuptur. Günlük kullanımda fanatizm olarak kullandığımız taassubu İslam âlimleri; tefrit, itidal ve ifrat olarak mütalaa ederler Dini laubalilik tefrit, dini salabet ve metanet itidal, başka din ve kanaatlere karşı taarruz ve düşmanlık ise ifrattır (2012:163).

Taassup; Başgil'e göre inandığı dinin normlarını yozlaştırmış dindarların oluşturduğu dini taassup ile dinin uzantısını sivil hayatta görmeye tahammül olmayan siyasilerin neden olduğu siyasi taassup olarak tezahür etmektedir (2012:170).

“Tekfirleri ve aforozlarıyla dini taassup din hürriyeti için bir düşmansa; diğer düşman ceza evleri, darağaçları toplama ve sürgün kampları ve siyasi taassuptur.” Burada günlük hayatın gerçekleri karşısında din hürriyetini koruma çaresi olarak devreye laiklik prensibi girmektedir. Bu Başgil için gerekli olmandır (2012:171). Diğer yandan taassubun sahibi yarı bilginlerdir. Düşünen ve hakikatleri arama peşinde olan ferdin taassuba düşmesi mümkün değildir. Zira bir gün batıl olan yarın hak olabilmektedir. “İnsanlık, dün taptığı puta bir gün sonra tükürmektedir” (2012:164).

İslam dininin salık verdiği dinde zorlama yoktur öğretisi ve en son din olduğu düşüncesiyle samimi bir dindar da taassuba düşmeyecektir. Dini tebliğ eden peygamberler ve tüm liyakatli din adamları akliselime yer verip taassuptan kaçınmıştır (Başgil, 2012:165).

İslamiyet’te olmayan fakat İslam dünyasında ki mevcut cahilane taassup ise birbirinden çok farklı ırk, coğrafya ve medeniyetten İslam camiasına katılan insanlar nedeniyledir. Tüm bu uç tavırlara rağmen bir dindarın intisap ettiği dine olan bağlılığı itidal düzeyinde gereklidir. “Çünkü din ancak dindarın bağlanacağı böyle bir iç disiplin sayesinde korunabilir. Taassup hırçın ve mütecavizken itidal hak ve kuvvetinden emin bir insanın sessiz vakarı gibi metin ve sakindir” (2012:170).

Başgil, İslam dininin kendi başına taşıdığı engin hoşgörüyü dikkat çekerken dine bağlı devlet sisteminin dini taassuba sebep olduğunu ifade etmektedir.

Taassup kavramı ile ilgili Turan’ın itirazı ülke de laikliği hazırlayan süreçte Hristiyan medeniyetindeki gibi kıtallerle sonuçlanan fikir ve mezhep çatışmalarının var olmadığı ile ilgilidir. İleri sürüldüğü gibi Türkiye’nin geri kalması ve istenilen çizgiyi yakalayamamasının sebebi halka ait cehalet ve taassup değil aydınların yanlış teşhisleri ve yetersizlikleridir. Ayrıca halk için taassup bir sebep değil sonuçtur (2018:118).

Turan toplumsal olarak Türk toplumunu bir gelişim hattı üzerinden incelediğinde; III. Selimden Sultan Mahmut dönemine, bilhassa Tanzimat dönemine kadar Avrupa modeline göre bir devlet idaresi, Avrupai bir yaşam ve hukuki bir revizyon gerçekleşmiş, milli dini kültürel değerlerimizi sarsmadıkça Avrupa’dan gelen manevi tesirlere dahi ne Tanzimat’ta ne Cumhuriyet döneminde ciddi taassup

gösterilmediğini belirtmiş, terakkiyi engelleyen durumun sebeplerini başka değişkenlerde aramak gerektiğinin altını çizmiştir (2018:93). Zira medeniyetler daima seçkinler zümresinin eseridir. Avrupa medeniyeti bu bağlamda incelendiğinde mevzu daha net anlaşılacaktır (2018:96).

Taassubu kırmak için yapılan din aleyhtarı uygulamalar Turan'a göre eskisinden daha şiddetli bir sol taassupta yaratmıştır. Tüm bunlar ilim ve kültürde sükûta sebep olmuş, Türk gençliği düşman iki mefkûreye ayırmıştır. İçtimai ve ahlaki nizam zayıflamış zabıta vakaları artarak manevi huzur bozulmuştur. Genel cihette bir kompleks oluşmuş vakarımız sarsılmış, doğuda manevi ağırlığımız, batıda itibarımız azalmıştır (2018:130-131).

Din aleyhtarı tatbikatlar ve dini ilim ve kültür kaynaklarının kurutulması sebebiyle taassubun yok olacağı zannı boşa çıkmış halkta ki var olan dini ihtiyaçlar yok olmamış, aksine taassup artmış daha kötüsü halk nezdinde tarikatların cazibesi artmıştır. Bu sebeple bidatlerle hakikatler karışmıştır. Diğer yandan Turan terakki elde etmiş laik bir düzende dahi belli düzeyde din ve mezhep taassubuna rastlamanın doğal olacağını buna Avrupa da rastladığını Katolik kilisesinin Protestan ve dinsizleri ölümle tehdit ettiği broşürle örnek vermiştir (2018:119).

Turan genel olarak yansıttığı tabloda iki iddiaya cevap verir. Birincisi Türk Tarihinin sahip olduğu hoşgörü ve dolayısıyla ötekinin varlığına bağlı bir çatışmanın olmayışdır. Hristiyan ve Müslüman unsurlar arasındaki şekli ve hukuki farklarda Tanzimat döneminde kaldırılmış, Müslümanların kendi aralarında din görünümü siyasi manevralar dışında huzursuzluk olmamıştır. Laiklik, Avrupa da ki gibi ne din, mezhep ne de dinsiz anlaşmazlığını durdurmak için ortaya çıkmıştır. Diğer iddia ise inkılaplara karşı dini kimlikle kendini gösteren tehlikeli bir taassubun da asla var olmadığıdır (2018:91).

3.8. DİYANET BAHSİ, DİN EĞİTİMİ, REFORM

Laiklik anlayışını modellediğimiz Garp hukukunda laiklik, devlet işlerinin diyanetten ayrılması durumudur. Devlet tüm din ve mezheplere eşit mesafededir, diyanette belli oranda özerk kalarak manevi ve ahlaki nizam için hüküm sürmektedir (Başgil, 2012:171).

Başgil'e göre anayasa da laiklik ibaresinin bulunması devleti laik kılmaya yeterli değildir. Şer'îye ve Evkaf Vekâletini ilga eden 429. Kanunun aynı zamanda din işlerine özerklik vermesi ve yetkin din adamlarının yetişebileceği dini eğitim müesseseleri kurması, kendi sahasında karar salâhiyeti taşımasına izin vermesi gerekmektedir (2012:207). Fakat din işleri muhtariyet almadığı gibi bir hükümet dairesine dönmüş, dini öğretim müesseseleri kapanmıştır (2012:208).⁶⁸

Tevhidi tedrisat kanunuyla yüksek diyanet mütehasısı⁶⁹ yetiştirmek için darülfünunda bir ilahiyat fakültesi açılması imam ve hatip yetiştirmek üzere de yeniden mektepler açılması söz konusu olmuş fakat sonrasında tüm dini kurumlar kapatılmış uzun sürede yenisi açılmamıştır. Başgil' in burada dikkat çektiği bir nokta ise yüksek din mütehasısı ile ilahiyat fakültesinden yetişecek kişilerin zihin haritasının farklı olmasıdır. Zira ilahiyatçı din sosyolojisi, dinler tarihi ve felsefesi öğrenmiş bir mütehasısı ya da filozofken bir din adamı değildir. Yüksek din mütehasısı ise her şeyden evvela takva sahibi bir dindardır. Hatta biraz daha geriden başlayarak ortaokul ve lise düzeyinde laik bir eğitim alan öğrencinin sonrasında ilahiyat fakültesiyle din adamı olamayacaktır (2012:211). *“İlahiyat fakültelerinde itiraf ederim ki yüksek ilahiyat felsefecisi ve sosyoloğu yetişebilir fakat ‘yüksek ilim mütehasısı din adamı’ yetişemez (...) Çünkü, ‘bunlardan biri hakkında inanmış diğeri ise sadece iman üzerinde zeka oyunu oynamayı öğrenmiştir’”* (2012:210).

Reform bahsi ile ilgili olarak; İslam ve Kuran, İncil gibi nakil barındırmadığından “deformatiaon” olmamıştır ve dinde “reformation” tabirini özü bozulmayan din için yanlıştır. Doğru olan dinin usul ve esaslar doğrultusunda içtihat kabul edeceği'dir. Fakat içtihat ruhsatlı din adamları ve kurumların yokluğu bunu

⁶⁸ Bu düzlemdede Başgil'e göre Tevhidi tedrisat kanunun yaptığı tek şey kapatılan müessesler ayarında yeni kurumlar kurmayarak İslami sahada yetkin din adamlarının kökünü kurutmaktır (Başgil, 2012:211).

⁶⁹ Başgil'in üzerinde durduğu bir ayrıntı ise din ve devlet ilişkileri arasında, Tanzimat içerisinde laiklik süreci ilerlerken dini hususlar tamamen ihmal edilmemiştir. Diyanet vazifelilerin yetişeceği müessesleri girdikleri skolastik yapıdan kurtaracak yenilikler yapılmış aynı zamanda Ahmet Hamdi Akseki gibi mümtaz şahsiyetlerin yetiştiği Medreset'ül Vaizin ve Medreset'ül Mütahasısı gibi kurumlar açılmış fakat birinci dünya savaşı nedeniyle medreseler akim kalmıştır. Bu medreselerin kurulmasında Şeyhülislam Ürgüplü Hayri Efendinin yardımına değinir (Başgil, 2012:199).

zorlaştırmaktadır. Mevcut ilahiyatlarda “din alimi değil din tenkitçisi yetiştiğinden” (2012:298). İslam’ın yüksek ilimleri kaybolmuştur (2012:294).

Başgil bu durumu çözmek için belki de kendisini özel kılacak üretken çözümleriyle, Diyanet İşleri Teşkilatı kanun tasarısı ve hayata geçirilecek olan Yüksek İslam Enstitüsü alt yapısı, hoca meselesi, dersliği, kıyafetleri etütleriyle geniş bir proje sunmuştur⁷⁰. DP’de döneminde hayata geçirilmiştir. Diyanet İşleri Teşkilatı ise halen devletin sınırlarındadır. Hülasa Başgil; devlet, ilim ve din olarak üç dinamik kolun kendi alanında en güçlü ve sağlıklı gelişimi gösterebilmesi ve insanlığa fayda sağlaması için laik sistemin samimi icraatını tavsiye etmektedir.

Turan’ göre Meşrutiyet devrinde henüz ilmi teşkilatın tam yapılanmamasına rağmen yetişen birtakım ciddi din âlimleri ile İslam ilimleri ve İlahiyat sahasında önemli hamleler yapılmış, yeni medeniyet ile İslamiyet’in telifi yoluna girilmiştir (2018:122).

Buna karşılık sonraki dönemde din ve devlet işlerinin ayrımı ile cari uygulamada, Diyanetin devletin gölgesinde olması bir çelişkidir. Fransa ve Amerika da din eğitiminin devlet okullarından ayrı ve kiliseye bağlı olması farklı inançta ki kişilerin eğitim özgürlüğünü desteklemekte, Fransa’ nın kiliseye yaptığı yardımlar laikliğini gölgelememektedir (Turan, 2018:109).

Türkiye devletinde resmi mekteplerde dini eğitime müsaade edilmediği gibi Diyanete de izin verilmemiş, dini cemiyetler engellendiği için ferdi teşebbüsler de yasak edilmiştir. Çaresiz kalan halk dini öğrenim ihtiyacını karşılayabilmek için mahalle imamlarından medet ummuş, onlarda sıkı takiplere ve hukuk dışı göz altılara maruz kalmışlardır. Bu uygulamaların tamamı hem geleneklere hem de laikliğe aykırıdır. Nitekim din düşmanlığını kendisine ideoloji yapmış komünist Rusya dışında dünyanın hiçbir yerinde yeni nesillerini dinden otuz kırk sene uzaklaştıran başka bir ülke yoktur (Turan, 2018:110).

Turan’a göre de elbette din aleyhtarı tatbikat olarak nitelendirdiği uygulamaların en önemlilerinden biri dini kurumların kapatılmasıdır. Turan atıl

⁷⁰ Diyanet İşleri Teşkilatı Kanun Tasarısı için (Başgil,2012:317:331), Yüksek İslam Enstitüsü’ne ait projesi için, (2012:301-316).

durumdaki skolastik zihniyette ki medreselerin kapatılmasını kabul etse de ilim fen rehberliğinde ki imam hatip mekteplerinin kapatılmasının Türk cemiyetinde husule getirdiği manevi boşluğu endişe verici bulmaktadır. Ortaya çıkan boşluk halkı cahil ve maceraperest tarikatlara itmiştir (2017:100). Bununla beraber Bolşevikler bile, ilmi ve siyasi ihtiyaçlar dolayısıyla dinin tetkiki lüzumu için 17000 dolayların da din mütehassısı yetiştirmiştir

Diğer yandan dini kurumlar yalnız halk için değil aydınlar için de gereklidir. *“Zira milletin tarihinde ve halinde bu kadar derin ve girift ve tesiri olan İslamiyet hakkında umumi bir bilgiye sahip olmayan bir Türk münevverinin tahsil derecesi ne olursa olsun, hakikatte kökünden kopmuş bulunduğu cihetle aydın sayılması da imkânsızdır”* (Turan, 2018:111).

Dolayısıyla din kaliteli bir eğitim, ilim ve kültürle donatılmadığında düzenleyici işlevini yitirecek ve toplumu materyalist ve komünist bir istikamette bozacaktır. Turan’ göre tüm bu uygulamalarda, ideolojik parçalanmalarda ve karşısında konumlandığı solcu faaliyetlerinin kuvvetlenmesinde yanlış laik tatbikatın tesiri büyüktür (Turan, 2018:118).

Zaruri olan dini terbiyenin ya bizzat devlet eliyle ya da diyanet teşkilatı tarafından yapılması hem laiklik icabına uygundur hem de başka çare yoktur. Esas garabet bu lüzumun inkârındadır (2018:113-114). İلمي ve milli ihtiyaca uygunluk sağlamak için üniversite ve Diyanet teşkilatının, tabiatına uygun yeniden kurulmasını mecbur kılmaktadır. Nitekim Turan’a göre sağlıklı ve liyakat üzere yapılanmamış tüm kurumlar, tüm aydınlarında aracılığıyla sağ ya da sol diktatörlüğe sürüklenecektir (2018:132).

SONUÇ

Türk muhafazakâr düşünce ekolünde ki liberal ve milliyetçi muhafazakâr kimlikleriyle öne çıkan iki büyük mütefekkirimizin modernleşme sürecinin önemli parametreleri olan din ve laiklik mefhumlarını birer toplumsal gerçeklik olarak yorumlayışlarında uzmanlıkları gereği farklılıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte muhafazakâr düşüncenin sahip olduğu din, devlet, düzen, ahlak, sınırlı akıl gibi ana temalara vurgularında benzerlikler görülmektedir. Tarihi bir süreklilik içeren Türk Modernleşmesi süreci içerisinde sathi taklit, aydınlar meselesi gibi hususlar ise muhafazakârlar için Osmanlı'dan bu yana gündem olmuştur.

Bir Hukuk profesörü olan Ali Fuat Başgil, yazımsal prensibinde kavram tanımlarına ve derinliğine önem vermektedir. Laiklik için gösterdiği tanımlama çabası da bununla ilgilidir. Nitekim her kesim için aynı anlama gelecek ve sınırları belli olan bir tanım Ülken' in ifadesiyle mefhum buhranını önleyecek; kanunen toplum ve devlet arasındaki gerilimi düzenlemeye de yardımcı olacaktır. Bu nedenle Başgil etüdünü yaptığı dönemin en önemli başlıklarını oluşturan kavramlar ve tanımlar ile tarihsel arka planı üzerinde durmuş, uzmanlığı gereği pürüzlere anayasal düzlem üzerinde hukuki ve somut çözümler üretmiştir. Dönem itibarıyla konjonktürün izi olarak aşırı sol ve materyalizmin topluma uzanan tehdidi ve içte ki laisizmin siyasi yaptırımlarına karşı, dindarların haklarını, din ve vicdan hürriyeti kapsamında korumayı amaçlamıştır.

Bir Tarih profesörü olan Osman Turan'ın yazın prensibinde; din ve laiklik konusunda bir kavram tanımlama çabası yoktur. Onun bakışı totalde toplum içinde ki konumları ve fonksiyonları ile ilgilidir. Laiklik ilkesinin, dönemin iktidarı tarafından Avrupalılaştırma sürecini hızlandırmak için bir vasıta olarak kullanıldığını savunmuştur. Avrupalılaştırma çabasını Ziya Gökalp'ten ödünç aldığı "kültür ve medeniyet" kavramları üzerinden değerlendirmiştir. Medeniyet değişimi mevzu bahis olduğunda "milli" kültür, tarih ve ahlak olguları üzerinde çokça durmuştur. Otantikliğin ve medeniyet telakkisinin tarih bilinciyle yakından ilgisi vardır. Bu bağlamda devletin ve tarihin kutsiyetini vurgulamıştır. Yazılarında fert ve birey kelimesinden ziyade, Türk milleti, Türk kültürü kavramları geçmektedir. Referanslarında Türk İslam tarihi öncesi ve sonrası ile ilgili genellikle "nizamı âlem"

şemsiyesi altında Türk toplumun olumlu yönleri öne çıkarmış, Türklüğü yücelten hadislerin var olan olumsuz durumları istisnai görmüştür. Diğer taraftan medeniyet değişimi ve komünizmin tahribatına karşı keskin eleştirilerinin satır aralarında mutedil yaklaşımı izlenmektedir.

Başgil, laikliğe bahis açmadan önce Türkiye’de laiklik öncesi düşünsel zemini hazırlayan materyalist akımlara ve yanıldıkları noktalara değinmiştir. Materyalistlerle ilgili olarak; aydınlanma düşünürlerinin bilimsel altyapısı olmayan din karşıtı iddialarının altında, mutlakiyet rejimine duyulan öfkenin yattığını belirtmiş ve rejime gösteremedikleri tepkilerin dışavurumu için din karşıtı söylemlerin araçsallaştırılmasını eleştirmiştir. Başgil ilk maddecilerden başlayarak ele aldığı materyalizmi; insanı tek yönüyle ele aldığı için eleştirmiştir. İnanmak üstün bir ihtiyacın ifadesi iken madde ve ilim, inanma ihtiyacı olan insanı tek başına tatmin edememekte ve buhrana sürüklemektedir. Toplumun ihtiyacı olan moral değerleri de sağlayamamaktadır. Bu nedenle hümanizmaya bağlı muasır medeniyet hastadır. Başgil materyalizm eleştirisini Eflatun maneviyatçılığı ile yapmıştır.

Turan, materyalist düşünürlerin tutarlı ve bilimsel dayanağa sahip olmadıkları ve insanı tek yönüyle ele almaları hususunda benzer eleştirilere sahiptir. Eski materyalistler istisna edildiğinde, din aleyhtarı cereyanların aslında dine karşı olmayıp Katolik kilisesine karşı olduğunu belirtmiş, diğer bir yönüyle de bu tepkiye, Hristiyan inanç sisteminin aydınları tatmin etmeyişinin neden olduğunu ifade etmiştir. Osman Turan materyalizm eleştirisini sıkça Marks ve Rusya üzerinden yapmıştır. Komünist felsefenin iktisadi bakış açısının sağladığı katkıyla birlikte taşıdığı çelişkilere yer vermiştir.

Osman Turan medeniyetlerin “madde ve ruh muvazenesini” kaybettiğinde kendi sonunu hazırladığını düşünmektedir. Buna sebep olan ise toplumda ki azınlığı oluşturan zahit ve ateist kesimdir. Çöküş sürecinde ortalama insanın din anlayışından uç bir yere sahip bu grup, medeniyeti yıkıma sürüklemektedir. Bu denkleme benzer anlayış; Başgil’in materyalizm ve din bahsinin çerçevesini çizerken kavramsallaştırdığı insanın “madde ve mana” boyutunda görülmektedir. Başgil, madde ve pozitivistimin etkisinde kalan insanın, doymaz oluşunun ancak maneviyat terbiyesiyle frenlenebileceğini düşünmektedir. Zira “imansız insan yularsız hayvan

gibidir”. Medeniyet değişimi meselesinde de Batı da ki “cevher“ ve “cüruf” ayrımı fark edilmemiş, yalnızca cüruf alınmıştır. Bu “taklitçiliğın ve oluşan aşığılık duygusunun da neticesidir”. Bu cüruf ki “insanı sükût ettirmiş ve total bir medeniyet” üretmiştir. Hâlbuki madde kadar ihtiyaç olan maneviyat ile muvazeneli bir medeniyet doğacaktır. Üstelik “Batı muasır medeniyetin zehrini giderecek ilmi, dini ve insani müesseselere sahipken”, kurucu kadro eski köhne yapıları yıktıktan sonra yenisini inşa etmeyerek önemli aygıtları atlamıştır.

Burada Turan, madde ve mana dengesinin bireysel ve toplumsal tezahürünü dile getirirse de vurguyu daha çok medeniyet ve toplum üzerinden kurmuş, Başgil bu vurguyu daha çok birey üzerinden yapmıştır. Her iki mütefekkirde dengeyi toplum dolayısıyla devlet için talep etmektedir.

Laiklik ile ilgili olarak Osman Turan, laikliğı hazırlayan tarihsel arka planın Türkiye de var olmadığını savunmuştur. Türkler İslam öncesi ve sonrasındaki dönemde sahip oldukları hoşgörü ve çoğulculuk anlayışı ile düzen içinde yaşamıştır. İslam medeniyetinde ihtiyaç duyulduğu dönemlerde bazı hilelere başvurulmuş, İslami bir devlet olan Osmanlı, dini olmayan kanunlara da sahip olmuştur. Medeniyet gelişimi için laik bir devlet ve laik bir hukuk İngiltere örneğine istinaden zaruri görünmemektedir. Bu nedenle laikliğin kabul edilmesinin Türkiye’de din, devlet ilişkileri ve çoğulculuk uzantısıyla tarihsel bir gereklilik taşımamaktadır. Laiklik bir ilke olarak kabul edilmişse de din ve vicdan hürriyeti taşımak zorundadır. Dolayısıyla Türkiye’de laiklik ilkesi farklı bir kaygıyla kabul edilmiştir. Turan için laiklik hızlı bir Avrupalılaştırma aracıdır.

Başgil, Tanzimat dönemiyle başlayan laik devleti üretecek bir tarihsel devamlılığı savunmuştur. Başgil’e göre İslam’ın kendisinde taassup olmamakla birlikte, din ve devlet ilişkilerini değerlendirilince dine bağılı sistem, dini taassup üretmiş ve terakkiye mani olmuştur. Devlete bağılı din sistemi diyanetin özerklik taşımaması nedeniyle dini iktidarın hizmetçisi konumuna getirmiş ve siyasi taassuba neden olmuştur. Buna bağılı olarak laik sistem din ve devlette kontrolsüz güç toplanmasını engelleyerek denge ve uyum sağlayacaktır.

Turan vicdan hürriyeti perspektifinden bakarken Ali Fuat Başgil' i takip etmiştir. Her iki muhafazakâr mütefekkirin Anglosakson medeniyetlerde ki şekliyle pasif laiklik taraftarı olduğunu, dönemin totaliter rejiminin uyguladığı dışlayıcı laikliğin karşısında demokrasiyi ve laikliğin gereği olan din ve vicdan hürriyetinin savunuculuğunu yaptığını söyleyebiliriz. Başgil 1924 Anayasası'nın taşıdığı vicdan özgürlüğü şerhini, Turan ise 1961 Anayasası'nın vicdan özgürlüğü bağlamında tenkidini yapmıştır. Diğer yönüyle laiklik ne değildir ya da laiklik aslında nedir? Sorularına getirilmeye çalışılan cevaplar, yönetilen ile yöneteni laiklik ilkesi üzerinde uzlaştırmaya çalışarak görülebilir. Bununla beraber Ali Fuat Başgil, bütüncül bakıldığında görülen liberal yönüne karşılık, eleştirilerinde “Ey Münkir” hitabı, “imansız insanın yularsız hayvan” ve “suya kanmayan mahlûk” gibi olacağı nitelendirmeleri ile materyalist kesimi kabul eder görülmemektedir.

Başgil ve Turan'ın tarihe bakış açıları ve din, devlet ilişkileri hakkındaki yorumları tarihi simalarla ilgili verdikleri örneklerde kendini göstermektedir. Başgil dine bağlı sistemi, Avrupa da ve Osmanlı da onaylamamaktadır. İdam edilen Sühreverdi ve Hallacı Mansur örnekleri Başgil' de dine bağlı devlet sistemin içinde bulunduğu dini taassubun göstergesidir. Turan'a göre bu idamlar ve benzeri tenkiller, dönem içerisindeki ruh haline bağlı olarak gelişmiş ve siyasi nitelik taşımıştır. Dolayısıyla bu olaylar hoşgörü düzleminde ve Nizamı âlem kapsamında değerlendirildiğinde, bütünü bozmayan istisna durumlar olarak kalacaktır. Diğer isim Prens Sabahattin örneğidir. Başgil, farklı olana tahammülü olmayan dine bağlı sistemin Prens Sabahattin'in fikirlerini anlamadığını, sonrasında uygulanabilirliğinin ortaya çıktığını savunmuştur. Turan' a göre Prens'in görüşleri gereksiz yere propaganda edilmiş ve bu görüşler imparatorluğun dağılmasını hızlandırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Diğer bir örnek ise II. Abdülhamid ile ilgili görüş farkıdır. Turan' ın yazılarında II. Abdülhamid'le ilgili savunmalar öne çıkmaktadır. Hürriyet taraftarlarının pişmanlıkları ve DP dönemi ile ilgili benzer gördüğü haksızlıklar bunların arasındadır. Başgil' e göre II. Abdülhamid kendi taraftarlarını ödüllendirmiş, hürriyet taraftarlarını sürgüne göndermiş ve modern devletin kurulmasını otuz sene geciktirmiştir.

Laikleşme süreci ile yorum farklılıkları olsa da Başgil ve Turan'ın itirazları laikliğin yanlış uygulamaları ve sonuçlarında birleşmektedir. Engellenen hürriyetler ile birlikte din eğitimi verecek kurumların ve liyakat sahibi din adamlarının yetişmemesi komünizmin inkişafına zemin hazırlamaktadır. Komünizm ise dinin toplumda ki düzenleyici rolüne zarar verecektir. Başgil'e göre kültürü gelişmemiş halk kitlelerine sahip ülkemizde komünizmin yarattığı tehlike büyüktür. Diyanet kurumunun özerkliği meselesi, İlahiyat bahsi üzerine yapılan değerlendirmeler doğru dini öğrenecek ve öğretecek kurumların olmayışı ile ilgili olup aynı zamanda dini yayın yasakları da verimli kanalları kapatarak taassubu tetiklemektedir. Dinde reform konularına getirilen eleştirilerde benzerdir. Deforme olmamış bir sistemde reform yapılamazken ancak içtihat söz konusu olabilmektedir. İchtihat kapısı da yetkin din adamlarının yetişmemesi nedeniyle kapanmıştır. Turan'a göre toplumun laiklik vasıtasıyla sağlıklı dini eğitimden yoksun bırakılması, tasavvufa sığınarak ferdi kurtuluş beklentisine ya da bir halk İslam'ının üretilmesine sebep olmuştur. Bu nedenle dinin bireysel ve toplumsal hayattan uzaklaştırılma çabası, insanın inanma ihtiyacını yok edemediği gibi bu ihtiyacın din olmayan hurafe, fal gibi tezahürlerle kendine yeni materyal ürettiğini göstermektedir.

Muhafazakâr düşünce kimliğe uygun olarak din bahsine getirilen yorumlar, her iki mütefekkir içinde dinin toplumsal düzen için taşıdığı düzenleyici yönüyle ilgilidir. Din üzerinde yapılan her baskılama muhafazakâr düşüncenin diğer tipik özelliği olan toplumsal düzensizlik hayaletini tetiklemektedir. Mütefekkirlerimiz dini, halkın her kesimden insana hitap etmesi ve sağlıklı kanallardan ulaşıldığında bireye bilinçli bir duruş kazandırması nedeniyle korunması gereken bir değer olarak görmüşlerdir. Fakat milliyetçi muhafazakârların İslamcılardan ayrılan yönüyle dinin hayata ve devlet kurumlarına egemen olması ve arzu edilen geçmiş özlemleri dini bir ideal taşımamaktadırlar. Dinin toplumun içinde kurduğu ahlaki nizamı ve kültürel bağlılığı sağladığı konusunda hem fikirdirler, İslamcılardan ayrılan bakış açılarını, ferdi inanç ve ibadetlere, Osmanlıdan günümüze devam eden toplumun geleneklerinin kültürel uzantısı olarak bakmaları ve bunların gerçekleştirilmesini, bireysel hürriyet olarak görmeleri söylenebilir. Ali Fuat Başgil bireyin, dindar ve vatandaş kimliğine ait sorumlulukları arasında kaldığı zaman vatandaşlık görevini

seçmesini telkin eder. Zira ona göre din de bunu istemiştir. Din ve devlet karşılaştığı zaman dindarın tercihini devletten yana yapması ve dini yaşayıştan taviz beklemesi eleştirilmiştir. Devletçi kimliğinin tezahürleri liberal yönünün önüne geçmiştir. Osman Turanın analizlerinde bu zor soruyu gündeme getirmemiş bu tip bir yüzleşmeyi kaydetmemiştir

Turan için dini ve kültürel semboller önemlidir. Bununla beraber ibadet dili ve ezanın Türkçe okunması konusuna temaslarına baktığımızda milliyetçi yönünün izlerini gördüğümüzü söyleyebiliriz. Ezanın milli dilde okunmasını takdire şâyân bulur ve Arapça bilmeyenler için İmamı Azam'ın kendi dilinde ibadete verdiği ruhsatın kalbi okşayan bir hüküm olduğunu belirtir, fakat dönem içerisinde din aleyhtarı uygulamalar nedeniyle halk hazır değildir. Bununla birlikte ilmi bir çerçevede yapılacak içtihat sonucunda halk bunu kabul edebilecektir.

Ali Fuat Başgil ibadet dili ve ezan üzerinde dururken, dinlerin kendilerine has, mantığına uygun bir ibadet ve dua dili olduğunu ifade eder. “Müslüman ferдин ibadeti İslam dininde yerleşmiş usul, adap ve lisan üzerinde oynamak ibadet ve dua hakkına zalimce tecavüz demektir.”

Toparlamaya ve öğrenmeye çalıştığımız bu çalışmayı Bengül Güngörmez'in makalesinde Osmanlı dönemi İslamcı muhafazakâr aydını Said Halim Paşa'ya ait “Buhranlarımız” eseri üzerine söylediği sözlerle bitirmek istiyorum. “*Muhafazakâr olmak demek buhranı olmak demektir*”. Dolayısıyla düşüncelerine yer verdiğimiz muhafazakâr mütefekkirlerimizden liberal kimliğiyle öne çıkan Ord. Prof. Ali Fuat Başgil ve muhafazakâr milliyetçi Prof. Dr. Osman Turan için diyebiliriz ki; yaşamları boyunca konformist tutumdan uzakta durmuşlardır. Sistem içerisinde tanık oldukları temelsiz ve tutarsız tüm girişimlerin karşısında, halk için fakat halkı anlamadan yapılan manevraları sağduyuyla anlamaya, temellendirmeye çalışmış, yaşamını din üzerinden tanımlayan halka sahip oldukları hakları hatırlatmışlardır. Millet ve din motivasyonlarının anlamlı bir bütünlüğünü savunan bu düşünürlerimiz, devlet kültürünün altında, ülkenin sahip olduğu tarihi, kültürel ve dini değerlerinin muhafaza edilerek milli kimliğin korunması ve diğer yandan da gelişime ayak uydurulması gerektiğini savunmuşlardır.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Mehmet (2012). *Türk Muhafazakârlığı Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- AKÇURA, Yusuf (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AKDOĞAN, Yalçın (1996). *Siyaset ve Kutsallık*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- AKGÜL, Mehmet (1999). *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya: Çizgi Yayınevi.
- (2006). *Türkiye'de Din ve Değişim*. İstanbul: Ötüken.
- AKKAŞ, Hasan Hüseyin (2004). *Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke*, Ankara: Kadim Yayınları.
- ALATLI, Işıl, Ataol BEHRAMOĞLU, Taha AKYOL (1997). *Beyin Fırtınası: Demokrasi, Batılulaşma, Laiklik, Devlet, Yeni Dünya Düzeni*, 108-211. İstanbul: Esra Yayınevi.
- ATEŞ, Toktamış (1994). *Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- AYDIN, Suavi. (1993). “*Modernleşme ve Milliyetçilik*”, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- BAŞGİL, Ali Fuat (2006). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepler*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- (1961). *Demokrasi Yolunda*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- (2012). *Din ve Laiklik*, İstanbul: Kubbealtı.
- (2019). *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Düzenleyen İ. Dayı A. Hatipoğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- (2013). *Hatıralar*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- BENETON, Philippe (1991). *Muhafazakârlık*, (çv.Cüneyt Akalın). İstanbul: İletişim.
- BERKES, Niyazi (1984). *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam.
- BERKES, Niyazi (1996). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİRİNCİ, Ali (2003). *Osman TURAN*, Ankara: Alternatif Yayınları.
- BORA, Tanıl (2003). *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamlık*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2003.
- BOZURT, Veysel (2012). *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa: Ekin Yayınevi
- CEVİZCİ, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CEYHUN, Demirtaş (2000). *Aydınlarımız ve Laisizim*. İstanbul: Sis Çanı Yayınevi.
- DEMİRCİ, Nurdan (1993). *Prof. Dr. Osman Turan'ın Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

- DEVELİOĞLU, Ferit (1980). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Doğuş.
- DİLİPAK, Abdurrahman (2017). *Teokrasi, Sekülerizm, Bizantinizm, Laisizm*, İstanbul, Kayıt Yayınları.
- Dini Terimler Sözlüğü* (2009). Ankara: MEB.
- DOĞAN, Mehmet (1981). *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Birlik Yayınları,
- DONMEZER, Sulhi (1982). *Sosyoloji*, 8. Basım Ankara: Savaş Yayınları.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (2018). *Dini Anlama Kılavuzu*, Ankara: Otto Yayınları.
- EL-ATTAS, Nakib (1994). *İslâm ve Laisizm*, çev. SS. Ayaz, 3.Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- ERDOĞAN, Mustafa (2000). *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Ankara: Liberte,
- Giriş (2001). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt:2 "Kemalizm" içinde. İstanbul: İletişim.
- GÖKALP, Mehmet (1963). *Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil Hayatı Şahsiyeti Mücadeleleri*, İstanbul: Santral.
- GÖKALP, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- GÖZE, Ergün (1989). *Gözümle ve Gönlümle Tanıdıklarım*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- GÜNAY, Ünver (2000). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol (1991). *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken.
- (1993). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- HAKLI, Salih Zeki (2017). *Ali Fuat Başgil Bir düşünürün Fikri Haritası*, Ankara: Liberte.
- HOCAOĞLU, Durmuş (1995). *Laisizmden Milli Sekülerizme; Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Ankara: Selçuk.
- KİLİ, Suna (1995). *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- KILIÇ, Emrullah (2012). *Materyalizm Karşısında Ali Fuat Başgil*, Ankara: Akçağ,
- KIŞLALI, Ahmet Taner (1994). *Kemalizm Laiklik ve Demokrasi*, Ankara: İmge.
- KURU, Ahmet (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul: Bilgi Yayıncılık.
- MARDİN, Şerif (2005). *Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler*, SS. Bozdoğan, R. Kasaba (ed.), Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal kimlik, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- (1999). *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1991). *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1991a). *Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler III*. İstanbul: İletişim Yayınları,

- MERT, Nuray (2004). «*Muhafazakârlık ve Laiklik.*» Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 5.Cilt "Muhafazakârlık" içinde, İstanbul: İletişim. (ss.314-345).
- ORTAYLI, İlber (1995). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OZANKAYA, Özer (1990). *Türkiye' de Laiklik Atatürk Devrimlerinin Temeli.* İstanbul: Cem.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz (1999). *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi.* Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2004). *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Kadim Yayınları.
- ÖZTURANLI, M. İskender (2007). *Türkiye'de Laikliğin Serüveni*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- SAFA, Peyami (2017). *Türk İnkılabına Bakışlar*, 11.Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- SEZEN, Yümni (1993). *Türk Toplumun Laiklik Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- SHİLS, Edvard (2002). "*Gelenek*", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek, Yorum* (der. ve çev.) Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MARDİN, Şerif, Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (2002). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TANİLLİ, Server (2013). *Din ve Politika – Laik Barışın Dostları ve Düşmanları, Önsöz.* İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- TANÖR, Bülent (2001). *Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi*, Ankara: İmge Yayınları.
- TOPAL, Nevzat (2004). *Prof. Dr. Osman Turan Hayatı ve Eserleri*, 1. Baskı, İstanbul: Türk Yurdu Yayınları.
- TOPALOĞLU, Aydın (2003). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28, Sayfa: 137-140.
- TURAN, Osman (2017). *Türkiye'de Siyasi Buhranın Kaynakları*, İstanbul: Ötüken.
- TURAN, Osman (1967). *Türkiye'de Komünizm Kaynakları*, İstanbul: Hilal.
- TURAN, Osman (2018). *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, İstanbul: Ötüken.
- TURAN, Osman (1993). *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, 3.Basım, İstanbul: Boğaziçi Yayınları
- TURAN, Osman (1980). *Vatan'da Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- TURAN, Osman (1998). *Din ve Medeniyet*, Cilt Birinci Baskı. İstanbul: Boğaziçi.
- TURAN, Osman (1948). *Gafletten Uyanalım*, Ankara: Doğuş.

- TURAN, Osman (2016). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken.
- TURAN, Osman (1978). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, İstanbul: Ötüken.
- TURHAN, Mümtaz (1987). *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İlmî Eserler Serisi:11, Bayrak Yayıncılık.
- UZMAN, Dr. Nasrullah (2018). *İktidarda ki Muhalif Prof. Osman Turan*. İstanbul: Ötüken, 2018.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1976). *Millet Ve Tarih Şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- (2014). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- YAKA, Aydın (2011). *Sosyal Değişme*, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

MAKALELER

- AĞIRBAŞLI, Şennur (2012). “*Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Çerçevesinde Din ve Vicdan Özgürlüğü*”, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Temmuz-Ağustos, ss.84-101.
- AK, Gökhan (2016). “*Niyazi Berkes Düşününde "Laiklik" ve "Çağdaşlaşma" Kavramlarının Karşılaştırmalı Bir Analiz*”, LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi, ss.67-89.
- AKDEMİR, Ferhat (2009). “*Ahlaki Normların Ontolojik Kaynağı Ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi*”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, "Ahlak",19, ss. 35-54.
- AKGÜNER, Tayfun (1991). “*Laiklik Üzerine*”, İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi, 12, ss.23-29.
- AKIN, Mahmut Hakkı (2014). “*Muhafazakâr Siyasal Kültürde Bir Sembol Olarak Necip Fazıl Kısakürek*” Muhafazakâr Düşünce,10, ss. 31-42
- AKIN, Mahmut Hakkı (2017). «*Osman Turan: Türkiye' de Muhafazakâr Milliyetçilik*» *Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi İsimler, Yönelimler, Bakışlar içinde*, İstanbul: Bibliyotek, ss.215-228.
- AKINCI, Mehmet (2009). “*Muhafazakârlık ve Değişim: Değişime Direniş mi Yoksa İhtiyatlı Değişimi Savunmak mı?*”, Aksaray Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, ss.133-148.
- AKKAŞ, Hasan Hüseyin (2001). “*Türk Muhafazakârlaşma Sürecinde Siyasi Düşünce*”, Sosyal Bilimler Dergisi 3(2). Sayfa yok
- AKTAN, Coşkun Can (2007). “*Muhafazakârlık ve Liberal Düşünce*,” Köprü, 97, ss.51-57.
- AKTAŞ, Hasan E. (2013). “*Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarının Din ve İnanç Hürriyeti Açısından Demokratik Bazı Ülkelerin Anayasalarıyla Karşılaştırılması*”, EÜHFD, ss. 1-22.

- ALDIKAÇTI, Orhan (1979). “*Atatürk İnkılaplarında Laiklik*” İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 45(1-4), ss. 39-47.
- ALPAY, Ahmet Hamza, Mehmet Cem Şahin (2019). “*Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10, ss. 43-65.
- ALTINKAŞ, Evren (2011).“*Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Aydınlar, Kurucu İdeolojinin Seçkinleri*”, CTAD, 7(14), ss.114-132.
- ASLAN, Ali, Mustafa Çağlayandereli (2017). “*Cumhuriyet’in Müstesna Siyaset Adamı: Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*” Vefatının 50. Yıldönümünde Bir Düşünce İnsanı Olarak Ali Fuat Başgil ve Siyasi Mücadeleleri ve Uluslararası Sempozyumu. Çarşamba Samsun Türkiye: Çarşamba Belediyesi Kültür Yayınları, Sayfa yok.
- ARMAĞAN, Öztürk, Fırat Mollaer (2006). “*Muhafazakâr İdeoloji ve Rasyonalite*”, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 35, ss. 49-72.
- ARSLAN, Ahmet Turan (1992). “*Aydınlanma*”, DEÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 1(2), ss. 24-32.
- ARSLAN, Zehra (2013). “*Osman Turan’ın Siyasetçi Kimliği ve Yassıada’ da Yargılanması (1954-1961)*”, Electronic Turkish Studies, 8(7), ss. 19-31.
- ASLAN, Taner (2009). “*Mustafa Kemal’de İnkılap Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi*”,53, ss. 1-22.
- ASLAN, Seyfettin, Abdullah Yılmaz (2001).“*Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi*”, CÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2, ss. 287-297.
- AYDIN, Cemil (2004). “*Türk Bilim Tarih Yazımında ‘Zihniyet’, ‘Din’ ve ‘Bilim’ İlişkisi Osmanlı Örneği*”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 2(4), ss. 29-44.
- AYDIN, Mustafa (2002).“*Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam*”, Tezkire, Düşünce Siyaset ve Bilim Dergisi,11, Temmuz-Ekim, ss.62-71.
- AYKURT, Çetin (2012). “*III. Selim’in Fikrî Yapısı*” Nizamı-ı Cedit Başlangıcınının 220. Yılı Münasebetiyle Yenileşme Hareketleri Sempozyumu, ss. 439-445.
- AYTEKİN (2013). “*Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel Ekonomik Ve Bürokratik Kodları*”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, ss. 313-329.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel (2009). “*Optimum Değerler Olarak Laiklik Ve Din Özgürlüğü*”, Liberal Düşünce, 14(55), ss. 23-40.
- BAŞGİL, Ali Fuat (1961). “*Yüksek İslam Enstitüsü Hakkında Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil’in Raporundan*”, Hilal, 2(16), ss. 4-5.
- BECER, Fatih (2017). “*Durkheim Sosyolojisinde Ahlak ve Yansımaları*”, Ulak Bilge 5(12), ss. 813-826.

- BENLİ, Fatma (2003). *“Düşünce, Vicdan ve Din Hürriyetinin İhas Bağlamında Değerlendirilmesi”*, Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler (I), ss.59-74.
- BERLİN, İssiah (1998). *“İdeal Arayışı Üzerine”*, Liberal Düşünce, 12, ss. 94-104.
- BEŞİRLİ, Mehmet (1999). *“Osmanlı Da Modernleşme ve Aydınlar”*, Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık, ss.131-157.
- BORA, Tanıl (1997). *“Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Nazi Yol İzleri”*, Toplum ve Bilim Dergisi, ss. 6-31.
- CANDEMİR, Ümran Sırrı (2016). *“Laikliğin İnşası ya da İslam’ın Parçalı Yorumlanarak Toplumsal Alandan Uzaklaştırılması”*, Genç Hukukçular Hukuk Okumaları İçinde, İstanbul: Hukuk Vakfı, ss. 91-104.
- CEMALOĞLU, Necati (2005). *“Osmanlı Devleti’nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim Sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876)”* Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7(14), ss.153-165.
- CESUR, Abdülkadir (2018). *“Tarihsel Süreklilik Bağlamında Resmi İdeoloji Olarak Kemalizm’in Entelektüel Temelleri”*, Journal Of International Social Research, 55, ss. 248-257.
- COŞKUN Can Aktan, Hasan Tutar (2007). *“Bir Sosyal Sabit Sermaye Olarak Kültür”*, Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi, 6(20), ss. 1-11.
- CÜNDİOĞLU, Dücâne (1996). *“Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Katkı”*, Divan, 2, ss. 1-94.
- ÇAHA, Ömer (2004). *“Muhafazakâr Düşüncede Toplum”*, 34, Liberal Düşünce, ss.15-23.
- ÇAKIR, Fatma (2017). *“Fransa ve Türkiye Laiklik Tartışmaları”*, Uluslararası Çalışmalar Dergisi,2017, Özel Sayısı, ss. 75-64.
- ÇAKIR, Mehmet (2017). *“Ali Fuat Başgil ve Sosyal Adalet Meselesi»* Muhafazakâr Düşünce,14, Eylül-Aralık, ss. 161-175.
- ÇAKMAK, Banu (2011). *“Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Uzanan Çizgide Osmanlı’da Kadın Hareketleri, Dönemin Tiyatrosunda Kadının Temsili ve Kadın Sorunu”*, ss. 44-79.
- ÇELİK, Celaleddin (2017). *“Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”*, İslami Araştırmalar, ss. 209-223.
- ÇELİK, Fikret (2005). *“Bir Aydınlanma Düşüncesi Olarak Laiklik”*, Liberal Düşünce, Kış, ss. 95-107.
- DEMİR, Hande Seher (2013). *“Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Kapsamında İncelenmesi”*, Ankara Barosu Dergisi, 3, ss. 271-286.
- DEMİRCİ, H. Aliyar (2017). *“Bir Biyografinin İzinde: Ali Fuat Başgil’in Hayatından ve Mücadelesinden Bazı Kesitler”*, Muhafazakâr Düşünce, Eylül-Aralık, ss. 27-38.

- DENİZ Yıldız, Erkan Duymaz, Tolga Şirin (2016). *“Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunlar ve Tespitleri”*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları.
- DİKİCİ, Ali (2008). *“Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamalar”*, Kasım, ss. 161-192.
- DOĞAN, Atilla (2003). *“Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları”* II. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu, ss. 397-406.
- DUMAN, Fatih (2017). *“Durumsal Muhafazakârlık Anlayışı Üzerine Teorik & Eleştirel Bir Değerlendirme”*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10, ss. 797-818.
- DUMAN, Fatih (2010). *“Toplumsal Hafıza, (Fransız) Devrim(i) ve Sosyal/Siyasal Kuram”*, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 24,ss. 13-40.
- DUMAN, M. Zeki (2010). *“Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri”*, İnsani Temeller Dergisi, 7(2), ss. 284-303.
- DURAN, İbrahim (2008). *“Tanzimat Döneminde Osmanlı Yargı Teşkilatındaki Gelişmeler”* Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 3-4(12), ss. 55-111.
- DÜZCE, Mesut (2017). *“Emile Durkheim’ da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik”*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10(52), ss. 645-653.
- ERDOĞAN, Mustafa (2000). *“1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”*, Liberal Düşünce, ss.109-117.
- ERDOĞAN, Mustafa (2004). *“Muhafazakârlık: Ana Temalar”*, Liberal Düşünce, ss. 5-9.
- ERDOĞAN, Mustafa (2001). *“Sivil Özgürlük Olarak Din e Vicdan Özgürlüğü”*, Liberal Düşünce, 21, ss. 23-35.
- ERGİL, Doğu (1989). *“Laiklik Üzerine Düşünceler: Türkiye Örneği”*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, ss. 1-47.
- . *“Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri”*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, ss. 269-292.
- ERTİT, Volkan (2014). *“Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”*, Akademik İncelemeler Dergisi, 9, ss. 103-124.
- ERNUR Genç, Tuba Coşkun (2015). *“Muhafazakârlık ve Türkiye Muhafazakârlıklarının Bazı Halleri”*, Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 8, ss. 27-40.
- EVKURAN, Mehmet (2007). *“Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve İslamcılık,”* Dosya, 7, ss. 33-43.
- GENCER, Bedri. (2014). *“Şariatçılık İle Medeniyetçilik Arasında Muhafazakârlık”*, Bir Kimlik İnşası Olarak Muhafazakârlık Sempozyum Tebliğleri, Ankara: Ankamat, ss. 33-60.
- GENCER, Bedri (2005). *“XIX. Asırda İslâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi”*, Liberal Düşünce, ss. 171-188.

- GENCER, Bedri (2000). “*Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri*”, Toplum Ve Bilim, No. 84, ss. 151-171.
- GİŞİ, Erdal (2015). “*Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi*”, Jemsos, 1(1), ss.1-13.
- GÖKA, Erol (2009). “*Ahlak: Geleneğin Yaratıcı ve Muhafazakâr Devrimin Bekçisi*”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 19-20, ss. 110-130.
- GÜL Tuba Dağcı, Adnan Dal (2014). “*Osmanlı’dan Günümüze Din-Devlet ve Laiklik Tartışmaları*”, Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi, 2(1), ss. 38-46.
- GÜLGEÇ, Yahya Berkol (2015). “*Thomas Hobbes’ un Sosyal Sözleşme Teorisinin Nietzsche’nin Siyaset Felsefesi Doğrultusunda Karşılaştırılarak Değerlendirilmesi*” AÜHFD, ss. 687-738.
- GÜMÜŞLÜ, Bedi (2009). “*Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti*” Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (Hütad), ss. 123-144.
- GÜNAY, Ünver (2006-2009). “*Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik Ve Metodolojik Meseleler*”, Toplum Bilimleri Dergisi, Ocak-Haziran, ss. 7-46.
- GÜNDÜZ, Mustafa (2005). “*II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı Ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri*”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 4, ss. 95-122.
- GÜNEŞ, Abdurrahman (2014), “*Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri*”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24, ss. 153-164.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül (2014). “*Türk Düşünce Dünyasında ‘Türk Muhafazakârlığı’ Sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak ‘Türk Muhafazakârlığı’*”, Muhafazakâr Düşünce/ Muhafazakâr Düşünceyi Etkileyen Düşünürler III, 10, ss. 161-167.
- GÜRSOY Akça, Himmet Hülür (2007). “*Tanzimat’tan Cumhuriyete Siyasal ve Hukusal Yapının Modernleşmesi*”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, ss. 235-269.
- HUNTINGTON Samuel P. (1957). “*Conservatism as an ideology*”, American Political Science Review, 51(2), 454-473.
- HİMMET Hülür, Anzavur Demirpolat (1999). “*Seçkinlik, Aydın Kimliği ve Süreklilik*”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5, ss. 367-389.
- HİZMETLİ, Sabri (1999). “*Osmanlı Devletinde Tanzimat Fermanının İlanından Sonra Gayri Müslimlerin Durumlarıyla İlgili Gelişmeler*”, İslami Araştırmalar Dergisi, 12(2).ss.123-129.
- İREM, Nazım (2002). “*Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve Diğer Batı Düşüncesi*”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 57(02), ss. 41-60.
- İREM, Nazım (2011). “*Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm*”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, 58, ss. 27-36.

- KABOĞLU, İbrahim Ö. (1991). “*Din Özgürlüğü: Sınırı ve Güvencesi*”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, ss. 265-278.
- KAHRAMAN, Yakup (2011). “*Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, ss. 345-351.
- KALIN, Mehmet Fatih (2017). “*Voltaire 'in Dinî Hoşgörü Anlayışı ve İslâm'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi*”, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ss. 31-51.
- KARA, Bülent (2017). “*Dinsel Milliyetçilik*”, Electronic Turkish Studies, 12(2), ss.121-138.
- KARACA, Alaattin (2017). “*Modern İstibdat Rejimlerinin Dayatmacı Dil Politikaları ve Ali Fuat Başgil*”, Muhafazakâr Düşünce, ss. 41-48.
- KAVUNCUOĞLU, Soner (2017). “*Türk Muhafazakâr-Liberal Siyasi Düşüncesi Ali Fuat Başgil(1899-1967)*”, Muhafazakâr Düşünce,14, ss. 141-160.
- KESKİN, Mustafa (2004). “*Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, 2, ss. 7-21.
- KILIÇ, Emrullah (2017). “*Maneviyatçı Bir Ufuk: Ali Fuat Başgil*”, Muhafazakâr Düşünce, 14, ss. 87-100.
- KILINÇ, Bilal (2016). “*Türkiye’de Yargı Reformu Tartışmalarının Tarihsel Arka Plânı: Cumhuriyet Devri Yargı Sisteminin Temeli Olan Nizamiye Mahkemeleri Üzerine Kısa Bir Değerlendirme*”, Genç Hukuk Okumaları, Birikimler V. ss. 37-70.
- KİRMAN, M. Ali (2008). “*Küreselleşme Sürecinde Sekülerleşme ve Dinin Geleceği*” www.ayk.gov.tr. 2008. <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/KIRMAN-M.-Ali-KÜRESELLEŞME-SÜRECİNDE-SEKÜLERLEŞME-VE-DİNİN-GELECEĞİ.pdf> (Kasım Cumartesi, 2019 tarihinde erişilmiştir).
- KOCAOĞLU, Bünyamin (2007). “*Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler*”, Electronic Turkish Studies, ss.1297-1307.
- KOÇ, Emel (2009). “Klasik materyalizm ve pozitivistimin Türkiye’ye girişi ve ilk yansımalar”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ss. 75-96.
- KOTAN, Cem (2016). “*Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları Etrafında Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı V.*” Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV. ss. 195-211.
- KÖNİ, Hakan, İshak Torun (2013). “*Muhafazakârlık Olgusu ve Amerika-Türkiye Örneklerinde Dini Muhafazakârlık*”, Muhafazakâr Düşünce 10(38), ss. 181-209.
- KURTDAŞ, Çağlar (2012). “*Osmanlıdan Cumhuriyete Modernleşme Sürecine Kısa Bir Bakış*”, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, ss. 101-114.

- KURTDAS, Çağlar (2019). “*Osmanlıdan Modernleşmesinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü*”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 29(1), ss. 399-411.
- LAL, Deepak (2005). “*Modernleşmek İçin Batılaşmak Şart mıdır?*” Liberal Düşünce 10(37), ss. 59-77.
- MEHDİ, Nebi (2002). “*Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’ un Dörtlü Tipolojisi*”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, ss. 59-75.
- MERT, Nuray (2004). “*Muhafazakârlık ve Laiklik*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 5.Cilt "Muhafazakârlık", İstanbul: İletişim, ss. 314-345.
- MEŞE, İlknur (2006). “*Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavırlar*”, Muhafazakâr Düşünce, 9-10, ss.126-417, http://isamveri.org/pdfdrgr/D02637/2006_9-10/2006_9-10_MESEI.pdf.
- ŞALLI, Ayşe (2017). “*Modernlik, Gelenek ve Din ilişkisi: Bir modernleşme Kuramı Eleştirisi*”, Kırıkkale İlimler Fakültesi Dergisi, 2(4), ss. 55-82.
- OKUMUŞ, Ejder (2005). “*Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5(1), ss. 9-36.
- ÖKTEM, Niyazi (1994). “*Dinler ve Laiklik*”, Cogito, 1, ss. 31-47.
- ÖKTEM, Niyazi (1998). “*İnsan Hakları ve Din Özgürlüğü*”, Yeni Türkiye, 22, ss.722-731.
- ÖNDER, Tuncay (2004). “*Ali Fuat Başgil*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 5.Cilt "Muhafazakârlık", İstanbul: İletişim, ss. 291-301.
- ÖZDEN, Mehmet (2004). “*Osman Turan*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, 5.Cilt "Muhafazakârlık", İstanbul: İletişim, ss. 558-569.
- ÖZDEN, Mustafa (2016). “*Sekülerliğin Tarihi Serüveni, The Historical Journey Of Secularism*”, JOMELIPS, Kış, ss. 60-81.
- ÖZKAN, Metin (2016). “*Türk Muhafazakârlığı: Siyasal Bir Gelenek (mi)?*”, Akademik Hassasiyetler, ss. 1-17.
- PEKMAN, Yavuz (2002). “*Tanzimat Dönemi Oyun Yazarlığında Batılaşma Olgusu*”, Tiyatro Araştırmaları Dergisi, ss. 6-7.
- SADOĞLU, Hüseyin (2017). “*Türkiye’de Kültürel Modernleşmenin İdeolojik Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme*”, International Congress on Political, Economic and Social Studies (ICPESS), ss. 142-156.
- SAMBUR, Bilal (2012). “*Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi*” Liberal Düşünce, 17(66), ss. 93-102.
- SERTEL, Ergin (2018). “*Laiklik ve Sekülerleşmenin Kavramsal Farklılığı ve İşlevsel Birlikteliği Üzerine*”, Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6, ss.138-149.
- SEZİK, Murat (2013). “*Muhafazakâr Siyaset İdeolojisi ve Türkiye’de Muhafazakârlık*”, I. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 29 Haziran - 01 Temmuz 2012, Konya, ss. 113-125.

- ŞAHBAZ, Yunus (2017). “*Maneviyatçılık ve Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Ali Fuat Başgil’ de Laiklik Anlayışı*”, Muhafazakâr Düşünce, Eylül-Aralık, ss.101-116.
- ŞALLI, Ayşe (2017). “*Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi*”, Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2(4), ss. 55-82.
- ŞAN, Mustafa Kemal (2012). “*Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi*”, Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries), ss.1-25.
- ŞEN, Hasan (2013). “*Türk İslâmcılarının Milliyetçilik Alguları*”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ss. 1-18.
- ŞEYHANLIOĞLU, Hüseyin (2018). “*Siyasal Muhafazakârlığın Temel İlkeleri*”, Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, ss. 5-28.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1963). “*Layiklik İlkesi ve Türkiye’deki Durum*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, ss. 35-53.
- TOPALOĞLU, Aydın (2003). “*Materyalizm*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 28, ss. 137-140,
- TÜRER, Celal (2009). “*Ahlak Anlayışlarını Eleştirmenin İmkân ve Sınırları*”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 19-20, ss. 55-66.
- ULUDAĞ, Zekeriya (2006). “*Ali Fuat Başgil ve Demokrasi Terbiyesi*”, Editör: Cevdet Yılmaz, Geçmişten Geleceğe Samsun, Büyükşehir Başkanlığı, Kültür ve Eğitim Hizmetleri Daire Başkanlığı, ss. 749-756.
- ULUSOY, Ali (2005). “*Fransız ve Türk Laiklik Anlayışlarının Karşılaştırılması*” Liberal Düşünce, 14, ss. 96-101.
- UNAN, Fahri (1999). “*Osman Turan’a Göre Laiklik*”, Türk Kültürü, 32, ss.201-209.
- USLU, Şükrü (2004). “*Laiklik-Din İlişkisi*”, On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ss. 236-238.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2005). “*Din, Sanat ve Tarihî Materyalizm*”. Mârife, 2, ss. 259-267.
- ÜNAL, Uğur (2003). “*İdari ve Sosyal Alanlarda Nizamı Cedid Çabaları*”, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 14(14) ss. 273-289.
- VAHAP, Uluç (2014). “*Liberal-Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal’ın Siyasi Düşüncesi*”, Yönetim Bilimleri Dergisi, ss. 107-140.
- VERGİN, Nur (1994). “*Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi*”, Türkiye Günlüğü,72, ss. 23-54.
- VURAL, Mehmet (2002). “*Aydınlanma, Felsefesine Dini ve Muhafazakâr Muhalefet*” AÜİFD XLIII, 2, ss. 375-389.
- YAŞLI, Fatih (2015). “Türkiye’de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu” Alternatif Politika, 7(3), ss. 645-664.

- YAZOGLU, Ruhattin (2001). “*Martin Luther ve Thomas Hobbes' ta Din-Devlet İlişkisi*”, Ekev Akademi Dergisi, 3(2). ss. 221-235.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1994). “*Cumhuriyetimizin Temelinde Yatan Kavramlar*”, X. Türk Tarih Kongresi, (22-26.09.1986), ss. 2905-2920.
- YETİM, Fahri (2018). “*Liberal Muhafazakârlık ve Düşünsel Tutarlılık Ekseninde Farklı Bir Türkiye Entelektüeli: Ali Fuat Başgi*”, Muhafazakâr Düşünceyi Etkileyen Düşünürler III, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 10, ss. 61-70.
- YILDIZ, Aytaç (2012). “*Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşmanın Gelişimi*” Sosyoloji Konferansları, 46, ss. 1-33.
- YETKİN, Aydın (2013). “*Kemalizm ve Düzenin Laikleştirilmesi: Teorik Bir Bakış*”, Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Dergisi 2(1), ss. 57-82.
- TANSÜ, Yunus Emre, Neslihan Bolat (2018). “*Bir Milliyetçi Demokrat Olarak Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil*”, Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, ss. 425-436.
- ZARİÇ, Sami (2017). “*Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi (Çağı) ve Türkiye Cumhuriyeti*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ss. 33-54.

TEZLER

- BEHİCE, Başer (2011), “*Ali Fuat Başgil’ de Demokrasi ve Laiklik*”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- GEDİZLİ, Ali (2001), “*Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil’in fikri yapısı*”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- KARAKURT, Gökhan (2017), “*Ali Fuat Başgil’in Liberalizm Anlayışı*”, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- KOZAN, Tayfur (2006), “*Prof. Dr. Osman Turan’a Göre Din ve Türk Cihan Hâkimiyeti*”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- MEŞE, Ertuğrul (2013), “*Türk Siyasal Yaşamında Komünizmle Mücadele Dernekleri*”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- ÖZDEMİR, Serpil (1993), “*Ali Fuat Başgil’ de Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik*”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- SERTEL, Ergin (2009), “*Laiklik ve Türkiye’de Laiklik Sorunu*” Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- TOPAL, Nevzat (1998), “*Prof. Dr. Osman Turan’ın Hayatı ve Eserleri*”, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

TURHAN Faruk (2003), “*Türkiye’de Sağ Muhafazakârlık Ali Fuat Başgil*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

İNTERNET SİTELERİ.

<https://www.haksozhaber.net/okul/din-devlet-iliskileri-baglaminda-muhafazakarlik-i-5575yy.htm> (Erişim Tarihi: 25.10.2019).

KENAN GÜRSOY, "LAİKLİK", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/laiklik#1> (Erişim Tarihi: 25.10.2019).

<http://erdoganmustafa.org/wp-content/uploads/2016/10/Sek%C3%BClerizm-Laiklik-ve-Din.pdf>. (Erişim Tarihi: 25.10.2019).

https://www.muhafazakar.com/blog/muhafazakarligin-10-prensibi_8499a3 (Russell Kirk) (Erişim Tarihi: 25.10.2019).

<https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm>,(Erişim Tarihi: 25.10.2019).

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

1986 Konya Hadim doğumlu Münevver Eryılmaz, 2002 yılı Doğanhisar İHL, 2007 yılı Gazi Üniversitesi Çocuk Gelişimi ve Ev Yönetimi Öğretmenliği mezunudur. İlk olarak 2008 de Sivas merkeze atanmış, ardından Konya Argıthamı İlköğretim okuluna tayin olmuştur. Konya' nın farklı okulların da çalışmış, halen Muhittin Güzelkılınç İmam Hatip Ortaokulu'nda Teknoloji Tasarım öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Kendi alanıyla ilgili Robotik Kodlama, Tübitak ve eTwinning projelerinde yer almıştır.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

1986 Konya Hadim doğumlu Münevver Eryılmaz, 2002 yılı Doğanhisar İHL, 2007 yılı Gazi Üniversitesi Çocuk Gelişimi ve Ev Yönetimi Öğretmenliği mezunudur. İlk olarak 2008 de Sivas merkeze atanmış, ardından Konya Argıthamı İlköğretim okuluna tayin olmuştur. Konya' nın farklı okulların da çalışmış, halen Muhittin Güzelkılınç İmam Hatip Ortaokulu'nda Teknoloji Tasarım öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Kendi alanıyla ilgili Robotik Kodlama, Tübitak ve eTwinning projelerinde yer almıştır.