TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE LAİKLİĞİN OLUŞUM SÜRECİNDE CAMİLER (1923-46)

Doktora Tezi

Deniz Parlak

Ankara, 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE LAİKLİĞİN OLUŞUM SÜRECİNDE CAMİLER (1923-46)

Deniz Parlak

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Filiz Zabcı

Ankara, 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE LAİKLİĞİN OLUŞUM SÜRECİNDE CAMİLER (1923-46)

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı
PROF. DR. FİLİZ ZABCI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	İmzası
1- Prof. Dr. Filiz Zabcı	
2- Doç. Dr. Bülent Bostancı	
3- Dr. Öğr. Üyesi Hasan S. Sürer	
4- Prof. Dr. Elif Akgül Acil	
5- Prof. Dr. Menderes Çınar	

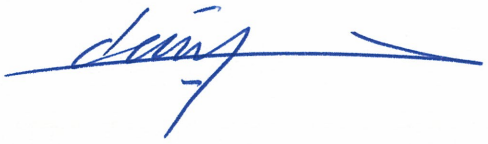
Tez Savunması Tarihi

24.6.2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Filiz ZABCI danışmanlığında hazırladığım "TÜRKİYE'DE LAİKLİĞİN OLUŞUM SÜRECİNDE CAMİLER (1923-46)" (Ankara, 2019) adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☒ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Deniz PARLAK



TEŞEKKÜR

Her ne kadar bir tez çalışması olsa da, bu çalışma da her yazında olduğu gibi yazarının emeğinin ötesinde, çok değerli insanların katkılarıyla ortaya çıktı. Öncelikle, tez yazımının en başından itibaren desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Filiz Zabcı'ya müteşekkirim. Çalışmanın her aşamasında büyük emeği olan Doç. Dr. Bülent Batuman'a yalnızca yol göstericiliği için değil, sabrı ve tüm akademik tecrübelerini paylaştığı, birlikte düşünüp tartıştığı için teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Elif Ekin Akşit'e bu çalışmanın temelini oluşturan her bir cümleyi kısa sürede okuyup irdeleyerek sunduğu katkılarla eksikliklerimi yeniden görmemi sağladığı için büyük bir teşekkür borçluyum. Ayrıca çalışmanın savunulması sırasında Prof. Dr. Menderes Çınar ve Dr. Öğretim Üyesi Hasan Sayım Vural sordukları sorular ve önerileriyle çalışmayı geliştirmem de kritik katkılarda bulundular.

Bu çalışma bir kongre sırasında hiç üzerine düşünmediğimi fark ettiğim bir sunuşun ardından zihnimde canlanan sorularla doğdu. Öylesine girift ve Türkiye akademisinin sosyal bilimler alanında siyaset bilimi konusu olamayacak kadar aykırı ve dikkat çekici bir sunuştu. Oysa, sunuşun sahibi akademik hayata adım atmama neden olan, henüz lisans sıralarında akademik bilgi birikimine ve eleştirilerine hayran olduğum Doç. Dr. Yücel Demirer'di. Bu çalışmanın hem mimarı hem de her aşamasında hiçbir resmî zorunluluğu olmamasına rağmen katkısını, eleştirisini eksik etmeyerek yol göstereni kendisidir. Hocam olmanın ötesindeki yardımları ve duyduğu güven için minnettarım. Ayrıca yine lisans sıralarında sorduğu sorularla hayranı olduğum Doç. Dr. Güven Bakırezer çalışmanın çok zorlandığım bir aşamasında benimle birlikte düşünüp fikir yürüterek tartışma inceliği gösterdiği için teşekkür etmeliyim. Lisans sıralarından

kalkmış olmaya rağmen hala kendisini şaşkınlık ve hayranlıkla izleyen öğrencisi olduğum için çok şanslıyım.

Elinizdeki çalışma TÜBİTAK 2214/A Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Bursu ile ödüllendirilmiştir. 2016 Haziran-2017 Mayıs tarihlerinde çalışmanın teorik çerçevesini oluşturma imkanını, bu süre boyunca SOAS, University of London'da yürüterek buldum. TÜBİTAK BİDEB'e yurtdışı tartışmalara dahil olma ve faydalanma olanağı tanıdığı için teşekkür ederim. SOAS'ta bulunurken çalışmanın danışmanlığını üstlenen Dr. Reem Abou-El-Fadl'a içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmanın büyük çoğunluğu kütüphane ve arşiv binalarında tamamlandı. En başta Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kaynaklarına ulaşmamda yardımlarını esirgememenin çok ötesinde, akademik bilgi birikimi ile çalışmaya katkı sunan Baş Müfettiş Harun Özdemirci'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmanın Osmanlıca metinlerine ulaşmamda yardımcı olan ve Türkçe çevirilerinin kolaylaştırıcısı Nurettin Ürün'e çok teşekkür ederim. Çalışma boyunca yollarını arşınladığım İslami Araştırmalar Merkezi ve Devlet Arşivi (İstanbul), Milli Kütüphane ve Taksim Atatürk Kitaplığı çalışanlarına erişilmesi zor ve uzun zaman alan arşiv kaynaklarına hızla erişmemdeki kolaylaştırıcılıkları için teşekkür ederim.

Bu süreç hem bilgi birikimleriyle destek olup tartıştıran hem de dostluklarını esirgemeyen birçok insanın emeğini barındırıyor. Doktoradaki dönem arkadaşım İlbey Özdemirci çalışma boyunca aynı konular üzerine düşünmemizin de sağladığı birikimle bu çalışmanın başından sonuna kadar tanığıydı. Her anlatışımda benimle birlikte heyecanlanan yine dönem arkadaşlarım Aysun Gezen, Açalya Temel ve Melek Zorlu manevi destekte çok önemli bir yere

sahipler. Sunduğu kaynaklar ve beyin fırtınalarıyla yol göstericiliğimi yapan Dr. Öğretim Üyesi Fuat Özdinç'e de özel bir teşekkür borçluyum.

Bu çalışma yalnızca akademik unvanlarıyla değil dostluklarıyla hem tartışmama olanak veren hem de her düşüşümde ellerini omzumda hissettiğim önemli sayıda kadın akademisyenin katkısına bağlı olarak ortaya çıktı. Dr. Öğretim Üyesi Hülya Kendir, Doç. Dr. Yasemin Özgün, Prof. Dr. Şebnem Oğuz, Doç. Dr. Selime Güzelsarı, Dr. Öğretim Üyesi Ferda Uzunyayla adlarını anmadan geçemeyeceğim değere sahipler. Bir o kadar, adlarını burada sıralayarak tamamlayamayacağım en zor anlarında ve en mutlu günlerinde yanlarında olamadığım dostlarıma çok şey borçluyum.

Nihayetinde burada ne yazsam eksik kalacağını bildiğim teşekkürleri sıralamam gerek. Çalışmanın büyük bölümü ev içi emekten çekilerek gerçekleşti. Emeğinden çaldığım her bir an için hakkını ödeyemediğim gibi, hayatımda tanıdığım en güçlü kadın olan annem benimle birlikte her iniş çıkışımda da yine göğüslendi tüm ipi. Çalışma boyunca her bölümü benimle birlikte okuyup teker teker fikir yürüten, uzak diyarlarda olsa da bu kadar yakınımda olmayı esirgemeyen Demet Parlak Poyraz'a kız kardeşliğin çok ötesindeki varlığı için müteşekkirim. Yanında olmama ihtiyaç duyduğu anlarda yoğun çalışma nedeniyle bulunamadığım kardeşim Umut Parlak'a ve çalışmanın en sıkışık zamanlarında beni destekleyen geniş ailemin her bir ferdine de teşekkür ederim. Elbette bu çalışma, emek vermenin sevgiyle örüldüğünü gösteren, sadece sevgisini değil akademik bilgi birikimini de önüme döküp elimden tutan yol arkadaşım Gökhan Demir'in sonsuz desteğinin ürünüdür. Koşulsuz desteğinin yanı sıra hayatımdaki varlığı için minnettarım.

Bu geniş kitlenin bütün katkısına rağmen çalışmadaki kusur ve hatalar yalnızca bana aittir.

Son olarak artık aramızda olmasa da nesnel bilginin anlamını ilk kez sorgulatan, ardında binlerce öğrencisini bırakan edebiyat öğretmenim, sevgili babam Veysel Parlak'a borcumdu bu çalışma. Çalışmayı insan sevgisinin ötesinde öğrencisine sorgulamayı/sorgulatmayı aktaran, toplum olmaktan vazgeçmemeyi öğreten babama ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR ***v***

GİRİŞ ***11***

Tersten Bir Okuma: Camiler Ekseninde Türkiye Laikliği 12
Laikliğin İçinde Camiler 15
Çalışmanın Haritası 19
Kaynaklar Üzerine 22

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE LAİKLİĞİNİ ANLAMAK

1.1. Laikliğin ve Sekülerizmin Simbiyotik İlişkisi 25
1.1.1. Laikliğe Doğru Dinin Kurumsallaşması: Kısa Bir Çerçeve 25
1.1.2. Kavram Çokluğu Arasında Laikliği Anlamak 30

1.2. Laikleşmenin Parametreleri 34

1.3. Kilise-Devlet Ayrışmasının ve Tarafsızlığın Olanağı Üzerine 50

1.4. İslami Toplumların Laikleşmesi: Cami Engel mi Fırsat mı? 58

1.5. Türkiye Laikliğini Konumlandırmak 66

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDEN CUMHURİYETE CAMİLER

2.1. Bir Devlet Meselesi Olarak Camiler 78
2.1.1. Hanedanın Egemenliğinden Devletin Dönüşümüne Camiler 80
2.1.1.1. Emperyal Vitrinin Kırılması: Selatin Camiler ve Cuma Selamlığı 80
2.1.1.2. Vaazların İçeriği ve Mahalli Dilde Hutbe Tartışmaları 87
2.1.2. Devletle Özdeşlikten Muhalefete: Ulema 94
2.1.3. Cami Külliyesinden Laik Okullara Medreseler 106

2.2. Camilerin Finansmanı 113

2.3. Gündelik Hayatın Değişen Dinamiğinde Camiler 124
2.3.1. Osmanlı Mahallesinin Merkezi 124
2.3.2. Laikleşme Yolunda Ramazan 135
2.3.3. Klasik Üsluptan Barok Mimariye 139
2.3.4. Duvardaki Resimden Avludaki Tiyatroya 144

BÖLÜM 3

YENİ REJİMİN GÖLGESİNDE CAMİLER (1923-30)

3.1. Merkezileşme Sürecinde Camiler 152
3.1.1. Adım Adım Laik Devlete Doğru: Düzenleme ve Kurumsal Ayrışma Arasında Camiler 152
3.1.1.1. Hilafetin İlgası 159
3.1.1.2 Şer'iyye ve Evkâf Vekaletinden Diyanet İşleri Reisliğine 166
3.1.1.3. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Bir Devrin Sonu 178
3.1.3.1.1. Medreselerin Kapatılışı 182
3.1.3.1.2. İmam-Hatip Mektepleri 187
3.1.3.1.3. Kur'an Kursları 191
3.1.3.1.4. İlahiyat Fakültesi 194
3.1.3. Hademe-i Hayratın Düzenlenmesi 198
3.1.4. Türkçenin Mecburiyeti 211
3.1.4.1. Latin Alfabesinden Türk Alfabesi Yaratmak 213

3.1.4.2. Türkçe Hutbe 217
3.1.4.3. Türkçe Ezan ve Namaz 221
3.1.4.4. Kuran'ın Türkçeleştirilmesi 225

3.2. Camilerin Finansmanı 229
3.2.1. Camilerin Tasnifi 230
3.2.2. Camilerin Tamir veya Tasfiyesi 237

3.3. Gündelik Hayatı Düzenleyen Laiklik Uygulamaları ve Camiler 244
3.3.1. Şapka Kanunu 251
3.3.2. Ramazan ve Kurban Bayramları 256

BÖLÜM 4

RADİKAL LAİKLİĞİN İZİNDE CAMİLER (1931-46)

4.1. Laikliğin Kurumsallaşması ve Camiler 274
4.1.1. Laikliğin Kurumsallaşma Seyri 274
4.1.2. Diyanet İşleri Başkanlığından Evkâf Umum Müdürlüğüne Camilerin Devri 280
4.1.3. Laikleşme Sürecinin Cami Görevlilerine Yansıması 287

4.2. "Türk'ün Milli Dini"nin Kabulü 295
4.2.1. Türkçe Ezan Uygulamaları ve Gösterilen Tepkiler 295
4.2.1.1. Bursa Olayı 308
4.2.1.2. Taşradaki Muhalefet 315
4.2.2. Dini Neşriyat ve Öğretim 323
4.2.2.1 Dini Eğitime Yeni Müdahaleler 324
4.2.2.2. Dini Neşriyatın Camilere Sokulması 330

4.3. Camilerin Mekânsal Düzenlemeleri 334
4.3.1. Camilerin Tasnif, Tasfiye ve Onarımları 335
4.3.2. Anıtsal Camilerin Onarımı ya da Müzeye Çevrilmesi 350
4.3.3. Çeşitli Sebeplerle Camilerin Farklı Kurumlarca Kullanımı 357

4.4. Gündelik Hayatı Şekillendiren Reformlarla Toplumsal Alanda Camiler 361

SONUÇ 371

ÖZET 380

ABSTRACT 381

KAYNAKÇA 382

GİRİŞ

Bu çalışma, camileri laikleşme paradigmasına oturtarak Türkiye laikliğini anlamaya odaklıdır. Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin ayrımı çerçevesinde tartışılan laikliğin oluşumu ve deneyimlenme süreci en yakıcı tartışma konularından biri olma özelliğini Cumhuriyetin ilk yıllarından beri korumaktadır. Bu nedenle Türkiye laikliğini konu edinen literatür Cumhuriyet tarihi kadar eski bir yazındır. Söz konusu literatürün temel aldığı perspektif iki temel tartışmaya yoğunlaşır: (1) Cumhuriyet'in kurucu kadro ve elitlerinin pozitivist ilkelere bağlı olarak laiklik anlayışı ve/veya (2) tek parti döneminde uygulanan laiklik politikalarının dini kontrol etme, özel alana itme, bireysel yaşama hapsettiği iddiaları. Bu iki perspektif, Türkiye tarihi içerisinde erken Cumhuriyet döneminin laikleşme sürecindeki reformlarını İslam'a karşı alınan konuma bağlı olarak analiz eder. Resmin bütününü bu eksende okuyan literatür, tarihsel süreci Osmanlı ile Cumhuriyet Türkiye'sinin süreklilik ve kopuşları bağlamında doğrusal bir çizgiye yerleştirir. Bu doğrusallık devleti etkin, karşısında konumlandığı iddia edilen dini ise pasif bir olgu olarak kavrar. Ne var ki, bu makro analizler sürecin seyrini yekpare bir bütün olarak kavradıkları gibi, laikliği büyük çağdaşlaşma projesinin sacayaklarından biri olarak görmenin ötesinde mikro analizlere kapalıdırlar. Oysa salt laikleşme sürecindeki düzenlemelerin mikro ölçekte yoğunlaşan uygulamalarına ilişkisel bir analizle bakıldığında, Türkiye'de laikliğin çok daha karmaşık ve toplumsal dinamiklerle şekillenen doğası karşımıza çıkmaktadır.

Camiler İslam'ın yüzyıllara uzanan kadim mekanlarıdır. Laikleşmenin konusu olmalarına neden olan şey ise, camilerin ulus devletin inşasından günümüze uzanan tarihsel seyirde bir tehdit ya da tahdit gibi görülmesinden

ziyade tarihsel ve toplumsal bağlama göre değişkenlik gösterse de her zaman kurucu unsurlar olmalarındandır. Başka bir deyişle, camiler laikliğin oluşumunun verili olmadığını ve tarihsel ilişkisel deneyimlerle biçimlendiğini ortaya koyabilecek dinamiklere sahiptir. Elinizdeki çalışma ilhamını, bir asrı tamamlayacak Cumhuriyet Türkiye'sinde camilerin hiçbir tarihsel kesitte gündemden düşmeden; uleması/devlet görevlisi, vaazları/hutbeleri, Kur'an eğitimi/medreseleri, sayısı/cemaatin artışı, kapatılması/kullanımı, irticai faaliyetleri/inanç merkezi olmaları gibi bünyesinde barındırdığı tüm parametrelerin etrafında laikliğin karşısında konumlandırılmalarına karşı laikliğin analizinde yalnızca sembolik bir yer kaplamalarından almıştır. Dahası, ilgili literatürün makro tarihi analiz ederken mikro tarihte gizli detayları gözden kaçıran katı ikilikleri, tersten bir okuma yapmak isteyen bu çalışmanın ortaya çıkışına bir başka nedendir.

Tersten Bir Okuma: Camiler Ekseninde Türkiye Laikliği

Sözünü ettiğimiz gibi Türkiye'de laikliğin oluşum sürecine ilişkin literatür genel olarak iki hattı izlemektedir: laikliğin oluşumunu Türkiye Cumhuriyeti kurucu kadrolarının ve elitlerinin pozitivist düşüncelerinde temellendiren yaklaşım (Berkes, 1964; Karpat, 1959; Lewis, 1961) ve tek parti döneminin bütünsel politikalarıyla meseleyi analiz eden yaklaşım (Toprak, 2006; Ahmad, 1993; Çaha, 2008; Dumanoğlu, 2005).[1] Oysa her iki analiz de bazı sınırlılıklar içerir. Bahsi geçen yaklaşımlara ilişkin dört ana sınırlılıktan söz etmek mümkündür. Öncelikle, herhangi bir ideolojinin –pozitivizmi de kapsayan biçimde- dört başı mamur ve çizili bir siyasete hiçbir toplumsal ve tarihsel etki olmadan imkân tanıyacağını

[1] Sözünü ettiğim çalışmaların Türkiye'deki laiklik eksenine katkısını gözetmekle birlikte, bu çalışmalara elitist kadro ve uygulanan laiklik politikaları gibi keskin bir şekilde ortaya konan ayrımı örneklemek için değindim.

düşünmek, toplumun bütün iktidar ilişkilerini göz ardı etmek anlamına gelir. Oysa ki, her ideoloji içinde yeşerdiği toplum ile birlikte şekillenir. İkincisi, kurucu kadroların ve elitlerin sahiplendiği iddia edilen pozitivizm her toplumsal yapıya uygun din ve devlet ilişkilerini düzenleyebilecek bir strateji rehberi sunmamaktadır. Üçüncüsü, uygulanan reform politikalarının da tek bir izleği takip ettiğini söylemek zaman zaman yaşanan dalgalanmaları ve geri çekilip ileri atılmaları da göz ardı etmektedir. Nihayetinde, tüm farklılıklarına rağmen laikliğin oluşumunu inceleyen analizler, modernleşme sürecinde kurucu kadro ve politika düzleminde bütünlüklü laikleşme projesini veri alırlar. Bu projenin dindar ve laik kesim, devlet ve halk, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti antagonizmalarıyla ilerlediğini verili kabul eden bu çalışmalar, izlenen politikaların mikro düzeydeki yansımalarını, parçadaki izlerini ve buralarda yaşanan değişimi art alana itmektedir.

Büyük çağdaşlaşma projesinin mihenk taşı olarak görülen laiklik üzerine sayısız tartışmalar yapılmış, eserler yayımlanmış olmasına rağmen laiklik meselesi güncelliğini korumaktadır. Fakat yapılan çalışmaların pek azı mikro ölçekte laikliğin nasıl deneyimlendiğine değinmektedir. Oysa son dönemin tarihsel sosyoloji ve siyasal antropoloji çalışmalarının açtığı hat gözetildiğinde (Meeker, 2001; Brockett, 2006; Georgeon, 2002), devlet-toplum ikiliğini bir kenara bırakarak küçük karelerden resmin bütününü görmeye olanak tanıyan analizlerin önemi ortaya çıkmaktadır. Devletin uyguladığı siyasal edimler belirleyen-belirlenen dikotomisi içinde ele aldığında, toplumsal iktidar ilişkilerinin karşılıklılığı önemsiz bir ayrıntıya indirgenmektedir. Zira böylesi bir kavrayış devleti tek bir bütün sayıp içerisindeki görüş ayrılıklarının ve verilen tepkilerin ne olduğu, dinamiklerin nasıl şekillendiği ve tarihsel öznelerin rolünün ne olduğu sorularını açıkta bırakmaktadır.

Bu çalışma, Osmanlı'dan devralınan dini bir mirasla İslam'ı sahiplenen yeni devletin laiklik siyasetinin, camilerin geçirdiği dönüşüm ekseninde siyasal yansımalarını ve toplumsal, kültürel etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada laiklik siyasetinin gelişimi elitist kadroların izlediği siyasetin ve söylemlerinin güdümünde doğrusal bir çizgi olarak görülmekten ziyade, karmaşık ve kimi zaman geri çekilip kimi zaman atağa geçen toplumsal ilişkiler ile biçimlenen bir süreç olarak kabul edilmektedir. Camileri yeniden üreten düzenlemelerin yeni rejimin tesisindeki rolü, personel yapısından kurumsal şekillenmesine, ramazan ayındaki kullanımından devlet kadrosunca ziyaretlerine, camileri konu edinen söylemlerin içeriğinden vaazların içeriğine, Türkçe ezan tartışmalarından dini öğretime kadar geniş bir çerçeveyi kapsamakta ve çalışmaya konu olmaktadır. Camilerin şekillendiği bu ayrıntıları incelemek laikliğin oluşum sürecindeki makro siyaseti daha içeriden görmeye olanak tanıyacak ve yeniden okumaya alan açacaktır. Bu bağlamda çalışmanın temel tezi, Türkiye'de laikliğin mutlak bir politik düstur ve edimler silsilesiyle hareket etmediğinin caminin toplumsal iktidar ilişkilerindeki dönüşümüyle birlikte ortaya konulabileceğidir. Bununla birlikte, İslam'ı başlangıçta anayasasına da resmi din olarak işlemiş ve İslam'ın kadim ibadethanesi olan camiler üzerindeki edimlerini toplumsal etkileriyle birlikte şekillendirmiş bir rejimin oldukça dalgalı bir seyrinin olduğu görülebilir. Öte yandan, toplumsal iktidar ilişkilerinin karşılıklı doğasında anlam kazanan caminin, yeni rejimin kurumsallaşma çabaları içerisinde karmaşık dinamiklerle biçimlendiği de vurgulanmaktadır. Bu çalışmada, laiklik siyasetinin ulus devletin erken dönemlerinden itibaren tüm siyasal ve toplumsal dokuya nüfuz ettiği kabul edilmekle birlikte, bilhassa bahsi geçen dönemde dinin özel alana itilmek istendiği ve bireysel alana hapsedildiği tezlerine eleştirel yaklaşılmaktadır. Camilerin toplumsal iktidar ilişkilerindeki kurucu rolü ön kabul

sayıldığında ve bu rolü incelendiğinde, erken Cumhuriyet döneminden çok partili hayata geçişte ana paradigma olan laiklik siyaseti daha ayrıntılı analiz edilebilecek ve günümüze kadar uzanan etkileri ve süregiden tartışmaları da anlamak açısından açıklayıcı olacaktır.

Laikliğin İçinde Camiler

Kuruluşundan bu yana Türkiye'de din ve devletin toplumsal hayatın bütününde nasıl bir arada bulunacağı önemli bir gündem maddesidir. Bu nedenle, Osmanlı'nın geleneksel devletinden modern devlet formuna evrilmeyi hedeflediği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren toplumsal iktidar ilişkilerinin bütününe yansıyan temel paradigmalarından biri laikliğin oluşumudur. Yeni ulus devlet formunda Türkiye bu mirası devralmışsa da erken Cumhuriyet döneminin bütünü radikal kopuşlara sahne olmuştur. Genel bir kanaatle din ve devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanan laiklik, gerçekten de dinden ayrılmış bir devlet formu önerebilir mi?

Evrensel bir iman ve tapınma yetisi bağlamı, modernleşme ile birlikte "kendi kendini kuran özne"ye eklemlendiğinde liberal özgürlük ve faillik mefhumuna dönüşmüştür. Din, birey meselesi haline getirilen ve tercihlerle sınırlandırılması savunulan bağımsız bir öz olarak kabul edilmeye başlanmıştır. "Dinin […] bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı ister" (Asad, 1993: 36). Ne var ki, dini bir öz olarak tanımlamamızı isteyen yaklaşımlar onun tarihsel değişimini ve tüm toplumsal ilişkilerle birlikte yeniden şekillendiğini unutmaları nedeniyle başarısız olmaya mahkûmdur. "Ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği" olan din olgusunun var oluşu tek bir olguyla ilişkilendirilerek açıklanamaz (Asad, 2007: 31). Kendi başına iyi/kötü ya da doğru/yanlış değildir. Nihayetinde, toplumsal gerçekliği şekillendiren/etkileyen determinizmler paralel etki

yaratmaktadır (Amin, 2016: 76). Yani din “her şey”e dokunan fakat sabit bir olgu değil, bilakis uyarlanmanın açık bir göstergesidir, dolayısıyla tarihsel ve toplumsal karakterine göre uyarlanabilen ve yenilenen ilişkiler düzlemidir. “Bu nedenle, aynı din dahi, değişen koşullara göre yeniden ve yeniden üretilmektedir” (Süvari, 2009: 51).

İslam’ın devlet ile ilişkisini veri alan bu çalışma, dinin iktidardan ayrı bir öze sahip olmadığı savına dayanmaktadır, esasında “din ile iktidarı ayırmak Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur” (Asad, 1993: 43). Din, ne kişisel vicdanlara gömülecek bir inanç meselesi ne de yalnızca siyasal iktidarın meşruiyet kaynağıdır, o esasında tüm bu “iktidar ilişkilerinin düzlemidir” (Asad, 1983). Değişimi göz önüne alındığında, dinsel iktidarın toplumla kurduğu ilişki, karşılıklılığı esas alır ve farklı söylem ve pratiklerde üretilebileceği sonucu çıkarılabilir. Sonuç olarak, din zaten iktidarın bir parçasıdır ve siyasal iktidarla dolayısıyla devletle düşündüğümüzden çok daha iç içedir.

Din ile devlet arasındaki ezeli bir ilişkidir. Dinsel hakikate erişmenin ve deneyimlemenin koşullarını iktidarın yarattığı gözetildiğinde, dinin siyasetten bağımsız olduğunu iddia etmek mümkün değildir (Asad, 2015: 50). Bu noktadan kaçınarak, modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan laiklik tezlerinin dünyevi ve uhrevi olanı ayırmayı değil, dinin yükseldiği iktidar koltuğunu ondan devralıp devleti oturtmak gayesinde olduğu sonucu çıkarılabilir. Özetleyecek olursak, sanıldığının aksine, modernliğin dine karşı olduğu söylenemez. Her şeyden önce dine karşı olması için onu konumlandırması ve yeniden farklı bir rol biçmesi gerekir. Dolayısıyla laikleşme süreci ile din, Türkiye’de ise İslam, devletin kendi bağlamının öngördüğü şekilde toplumu yeniden inşaya davet edilmiştir. Çalışmanın Türkiye’deki laikleşme süreci hakkındaki analizini besleyen bu teorik çerçeve bağlamında, laikliğin basitçe yasal düzenlemelerle ortaya çıkan bir

siyasal pratik değil, tüm kademeleriyle toplumsal iktidar ilişkilerinde gerçekleşen bir siyasal oluş olduğu kabul edilmektedir. Gorski ve Altınordu'nun (2008: 61) ele aldıkları biçimde din ve devlet ilişkilerindeki dalgalı seyir, içine doğdukları toplumun çatışmaları ve bu ilişkilere konu alan tarafların verdikleri kavgayla anlaşıldığı takdirde analiz edilebilecektir. Dolayısıyla çalışma açısından laiklik bir ikame olarak değil, dizgesel tekabülleriyle tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde şekillenen siyasal strateji olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte, laiklik toplumların değişen koşulları ile her kertede yeniden üretilmekte ve her toplumda farklılaşmaktadır. Dolayısıyla, çalışma boyunca sözü edilen laikleşme sürecinin yaşandığı diğer toplumlardan ayrışan ve değişen toplumsal iktidar ilişkilerine göre yeniden üretilen Türkiye laikliğidir.

Kilise-devlet ikiliği tüketilemeyecek sayıda çalışmanın konusu olmuşken, camiler neden devletin laikleşme sürecinde karşısında konumlandırılarak toplumsal iktidar yarışının konusu edilmez? Cami neden yalnızca "devletin formatladığı" ve yeniden ürettiği mekânlar olarak irdelenir? Camileri doğrudan inceleyen literatür, ulusal ve uluslararası yazında genellikle ya din felsefesi ve ilahiyat ya da mimarlık eksenli yazının içinden analiz eder. Bununla birlikte, sekülerleşmenin olanağını kilisenin kurumsallığında arayan anlatılar, camileri ve İslam'ın özünü laikleşmeyle "yatkın" bulmaz. Dahası, bu eksikliğin nedeni camilerin kilise gibi kurumsallaşmış, örgütlü, devletin karşısına alacağı bir yapı olmamasında aranmaktadır. İslam'ın ve caminin "özüne" kilitlenen bu arayış, camilerin çoklu yapısını göz ardı etmektedir. Oysa ki camiler, sanıldığının aksine salt formatlanan mabetler değildir. Din ve devletin yan yana yürüyerek yeni rejim inşa ettikleri anda kurucu bir rol üstlenerek, kimi zaman halkın yanı başında yer alan din görevlileri ve onların vaazları ile hutbeleri aracılığıyla, kimi zaman dini alanı düzenleyen bir reforma gösterilen muhalefetin "korkulan" yeri olmakla, kimi

zaman verdiği dini eğitimin hem kurumsal ayrışma hem de farklılaşmaya engel/destek olmasıyla ve nihayetinde gündelik hayatı beş vakit ele geçiren doğalarıyla laikleşme sürecinin esas aktörlerindendir. Her ne kadar Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş yıllarında tarih kalemle değil silgiyle yazılmak istense de, camiler geçmişinden koparılacak olgulardan değildir. Yeni rejim camileri kendi bağlamının içinde yeniden üretirken, camiler de yeni rejimin laikleşme sürecine karakteristiğini verir.

II. Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e bir sürekliliği barındırsa da çoğunlukla kopuşlarından söz edebileceğimiz İslam'ın toplumsal iktidar ilişkilerindeki konumunda, camiler laikleşme sürecinde devletin karşısına değil çoğunlukla "yanına alarak" yeniden ürettiği dinin değişimini gözler önüne seren mabetleridir. Ancak kimi zaman aynı camiler muhalefetin mevzilendiği yerler de olmaktadır. Bir modernleşme hareketinin içinde cami kendine nasıl yer edinir sorusunun cevabı, Osmanlı'nın modernleşme sürecine bağlı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasındaki ikili anlayışta gizlidir: geleneksel ile moderni bir arada düzenlemek. İslam'ın kurucu rolü laikleşmenin etkisiyle dönüşürken; camilerdeki vaazlar ve hutbeler, imamı ve hatibi, hanedanın selatin camileri, camilerle birlikte medreselerdeki din eğitimi, camileri kuran ve yaşatan cemaat ve kurumlar, cemaatin gündelik hayatını geçirdiği kamusal mekân olarak camiler de dönüşecektir. Bu bağlamda, laikliğin inşa sürecinde genel olarak İslam üzerindeki politik strateji ve uygulamaları değil, camiler özelinde yarattığı dönüşüm doğası gereği laikliğin seyrini izlemeye olanak verecektir. Çalışma erken Cumhuriyet döneminin tek partili yıllarıyla sınırlandırılmıştır. Aksi durumda, çok partili hayatla birlikte camiler üzerine yeni bir dizi etken ortaya çıkmaktadır. Bu etkenlerin yanı sıra farklılaşan ve popülist politikalar için araçsallaştırılan laiklik stratejileri yeni bir boyut kazanmıştır. Bu nedenle, çalışmanın mümkün olduğunca sınırlandırılması

amacıyla bu farklılıklar konu edilmemiştir. Ne var ki, Osmanlı'nın çöküşü ile yeni devlet inşasıyla yola çıkan Cumhuriyet Türkiye'sini konu edinen çalışmalarda İslam'ın yaşadığı dönüşümü "içeriden" ele alan çalışmalar neredeyse yok gibidir. Oysaki camiler özelinde uygulanan politik stratejinin, söylem ve toplumsal etkinin haritasını çıkarmak, devletin imaj olarak idealize ettiği ile laikliğin devlet pratikleri ve gerçekliğindeki farklılığını gözler önüne sermektedir.

Çalışmanın Haritası

Erken Cumhuriyet dönemini camilere odaklanarak ele alan bu çalışma, genel tarih yazımından farklı olarak laikleşmeyi mikro bir alanın çözümlemesi ekseninde ortaya koymuştur. *Öncelikle* laikleşme sürecinin katı doğrusal hattı takip etmediği, camilerde dönüşümü hedefleyen hemen her düzenlemede kendini gösterir. Mevcut düzenlemeler başlangıçta kurucu kadrolardaki fikir ayrılıklarını ve devletin reformları uygulama kapasitesindeki değişimi göstermektedir. Dahası, yapılan düzenlemelere verilen toplumsal tepkiler kentler ile yerelde aynı düzeyde değildir. *İkincisi*, laikliğin idealize ettiği dinden ayrışma ve farklılaşma salt reformlar üzerinden anlaşılmaya çalışıldığında tüm düzenlemelerin hedeflenen bir modeli takip ettiği düşünülmektedir. Camiler odağında izlendiğinde, laikleşmenin bilhassa devletin ve toplumun inşa sürecindeki karmaşık dinamikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat bu çalışma da, toplumun ve cami cemaatinin taşradaki tepkilerini gün yüzüne çıkarmakta eksik kalmıştır. Elimizdeki kurumlar arası yazışmalar, mahkeme kayıtları, gazete arşivleri taşranın yaşadığını büyük ölçüde göz ardı etmiştir. Tek parti dönemi monolotik bir bütün değildir, kentlerde görece yumuşak geçişlere sahne olan laikleşme dönüşümleri, taşrada çok daha sert yaşanmaktadır. Bu bir yanıyla da CHP'nin taşrasıyla kent örgütlenmesinin uyumlu olmadığının, taşradaki örgütlenmenin yerel saiklerle şekillendiğinin de kanıtıdır. Bu nedenle belirtmek

gerekir ki, çalışmanın kapsamı, yeni rejimin caminin her alanında işleyen politikalarını, camilere yönelik her düzenlemenin Meclis'teki, basındaki ve dönemin kurucu figürlerinin ve yazarlarının söylemlerindeki yansımasını dolayısıyla bütünün tarihsel seyrini izlemeye olanak tanırken, bu dönüşümlerin taşradaki sıradan insanın gündelik hayatındaki etkisini aynı yoğunlukla aktaramamıştır.

Yukarıda özetlenen çerçeve içinde çalışmanın *birinci bölümünde*, kapsamlı tartışma konusu olan sekülerizm ve laiklik kavramlarının ayrımına ve esasında yaygın bir kanıyla aynılaşan kullanımına odaklanarak literatürdeki bağlamı çözümlenecek, ardından kavramları ortaya çıkaran tarihsel seyirde kazanılan bağlam irdelenecektir. Türkiye laikliğinin teorik olarak ortaya konulan sekülerleşme pratiklerinden farkı ve neredeyse aynılaştırılan hatta öykünüldüğü söylenen Fransız laikliğinden farkı ve benzerlikleri neden camilerin Türkiye laikliğine konu olabileceğini anlamak için bir basamak olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu bölüm, camilerin Türkiye laikliğinin seyrini izlemeye olanak tanıyan parametrelerini ortaya koyma girişimidir.

Modern ulus devlet formuna geçiş sürecinin öncesindeki toplumsal ve tarihsel bağlamı kavramayı hedefleyen *ikinci bölümde*, Osmanlı İmparatorluğunda camiler öncelikle devletin meselesi olarak ele alınacak, devletin modernleşme yoluna girerken İslam üzerine yapılan tartışmaların ve kısmî değişimlerin cami-devlet ilişkisinde üst üste yerleşen yeni formu incelenecektir. Gerek camilerin medreselerinden laik okullara geçiş, gerek ulemanın toplumsal konumundaki farklılaşma gerekse padişahın sembolik siyasetindeki yeni çıkış arayışları ve bunların camiler özelinde işleyen dinamiklerine değinilecektir. Ardından camilerin vakıflarla birlikte yaşanan finansal dönüşümü ve cemaat kaynaklarının klasik dönemden farklı olarak

azalması iktisadi ilişkileri öne çıkarırcasına mercek altına alınacaktır. Nihayetinde, Osmanlı'da kamusal alanın merkezi mekanları olan camilerin batılılaşmaya bağlı olarak özellikle Ramazanlar'da kaybettiği önemin altı çizilecektir. Dolayısıyla laikleşme sürecinin Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan genel perspektifi sunulacaktır.

Üçüncü bölümde, Cumhuriyet dönemindeki laikliğin oluşumunun baştan verili olmadığı ve her tarihsel koşulda yeniden şekillendiği tezi, camiler üzerindeki tartışma ve kararlar düzleminde işlenecektir. Yeni rejimin inşasında laikleşmenin Cumhuriyetin ilk yıllarından Evkâf Umum Müdürlüğü'ne devredildikleri 1931 yılına gelinceye kadar izlediği aşamalı yola dikkat çekilecektir. Osmanlı'dan devralınan mirasta süreklilikler ve kopuşlar, camiler özelinde işlenen politik değişim ve söylemler, reformların yarattığı aşamalı yollar gerilimleriyle ele alınacaktır. Ardından, camilerin finansman kaynakları Şer'iye ve Evkaf Vekaletinden Diyanet İşleri Reisliğine aktarılmasıyla ciddi biçimde dönüşüme uğramıştır. Bugünün Türkiye'sinde tartışma alanı olmaya devam eden camilerin erken Cumhuriyet dönemindeki iktisadi durumu, kapatılması gibi uygulamaların dönem koşullarında alınan kararlar örneklenerek toplumsal iktidar ilişkilerine bağlı olarak ele alınması gerektiği öne sürülecektir. Nihayetinde, camilerin gündelik hayata etki eden reformlar eşliğinde yaşadığı dönüşüm ve toplumsal tarihin aktardıkları bambaşka bir manzarayla karşılaşılmasına neden olacaktır.

Dördüncü bölümde, 1930'lardan itibaren laikliğin kurumsallaşan stratejilerinin camiler üzerindeki etkisi ve devletin buna yönelik politikaları analiz edilecektir. Bu dönemin Türkçe ibadetlerin uygulamaya konulması camilerin yeni ulus inşasında önemli rol üstlenmesine yol açmıştır. Milli bir dini topluma entegre etme ve benimsetme çabasının ürünü olan bu proje, bir yandan gazete haberlerinin manşet konularından diğer yandan da toplumsal tepkinin açıkça

göründüğü mahkeme kayıtları, Müftülüğe yazılan dilekçeler, Muamelat Müdürlüğünün kararlarından incelenecektir. Zira, devletin laikliği bu bağlamda dinin içeriğini sahiplenir. Bu bölümde işaret edilecek bir başka can alıcı konu ise, Diyanet İşleri Reisliğinden alınarak camilerin Evkaf Umum Müdürlüğüne devri sonrası bugün hala tartışma konusu olan camilerin tasnif ve artan tasfiyeleridir. Laikliğin İslam üzerindeki "baskısı" olarak nitelense de bu konunun uygulanma sürecine bakılarak Türkiye laikliğinin aşamalı yapısının bir örneği olduğu gösterilecektir. Çok partili hayata geçişin ardından kurumsallaşan İslam'ın Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1950'deki yeniden yapılanması ve teşkilatlanmasının ardından yeni bir döneme evrildiği açıktır. Çalışmanın kapsamı bu yeni döneme uzanan birikimi ortaya koymakla sınırlıdır.

Kaynaklar Üzerine

Camilerin toplumsal iktidar ilişkilerinde tarihsel bağlamıyla değişen anlamı ekseninde Türkiye'de laikliğin oluşum sürecini irdelemeyi ve mikro ölçekte bu süreci analiz etmeyi amaçlayan bu tez çalışmasında tarihsel bir okumaya girişilecektir. Dolayısıyla tarihin arşivine dayanan pek çok malzeme bu çalışmanın ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Öncelikle çıkarılan yasalar, kararnameler veya yasa teklifleri için yapılan Meclis görüşmeleri, kararların ve yasaların teklifi sırasındaki görüşmeler ve soru önergeleri ve cevapları politik gündemi tartışabildiğimiz *TBMM Zabıt Ceridesi* ile *Millet Meclisi Tutanak Dergisi* ve *Resmî Gazete* yararlanılan temel kaynaklardır.

Kurumlar arası yazışmalar, yapılan düzenlemeler üzerine çıkan herhangi bir sorun veya soru etrafındaki iç yazışmalar, kurumlara yansıyan toplumsal tepki ya da cezai yaptırımlar, reformların tertibi ve takibi için yapılan yazışmaların bütünü *T.C Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi*'nin *Diyanet İşleri Kataloğu, Başbakanlık Kataloğu, Siyasi Partiler Kataloğu*'ndan edinilen arşiv kayıtlarıyla yüzlerce

doküman arasından anlamlı çerçeve dahilinde izlenmiştir. Camilerin tasnifi ve tasfiyesi dönemin kritik konularından biridir. Nesnel bilgiye ulaşmak için Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi'nin kayıtları yanında *Vakıflar Umum Müdürlüğü Mecmua Dergisi* de yararlanılan kaynaklardan biridir.

Toplumsal atmosfer ve politik düzenlemelerin toplumsal karşılığı, yarattığı etkiler dönemin gazete haberlerinden izlenmiştir. *Hâkimiyeti Milliye* (1922-1928), *Ulus* (1935-1937), *Cumhuriyet Gazetesi* (1924-), *Akşam* (1919-1981), *Vakit* (1917-1934), *İctihad* (1904-1932), *İkdam* (1894-1928), *İleri* (1919-1924), *Tanin* (1908-18), (1922-25), (1943), (1944-46), *Tevhid-i Efkâr* (1921-1925), *Milliyet* (1926-), *Yeni Gazete* (1948-49) insanların gündelik hayatında din temelinde camiler özelinde olan devlet düzenlemelerinin nasıl yansıdığını, uygulanan reformların nasıl algılandığını anlayabilmek için yıl yıl takip edilmiştir. Bununla birlikte, toplumsal tarihe ilişkin fikir veren diğer kaynaklar ise dönem içerisinde yaşamış siyasal figür ve elitlerin anılarıdır. Gerek kişisel tarih anlatılarında gerekse devlet içerisinde yaşanmış yıllara, Mustafa Kemal Atatürk'le birlikte paylaşılan anılara ilişkin anlatıların bütünü toplumsal dokunun izlerini taşımaktadır ve dönemin ruhunun ipuçlarını vermektedir. Son olarak, erken Cumhuriyet dönemini konu edinen ikincil kaynaklar çalışmaya baştan sona yol gösterici olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE LAİKLİĞİNİ ANLAMAK

"Bitişiktir tanrının ve zamanın kenarları, (…)

Zaman daralıyor genişledikçe tanrı."

25 Şubat 2018 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde yer alan habere göre, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Abdullah Akın 1924 yılında camilerin ahır olarak kullanıldığını, hatta çok özür dileyerek geneleve çevrildiğini üniversitenin radyo programında canlı yayında aktarmıştır (Cumhuriyet, 25.02.2018). Akın'ın iddia ettiği bu tartışma erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidarın İslam'ı ve özelinde İslam'ın mabedi camileri nasıl suiistimal ettiği tartışmalarının günümüz Türkiye'sinde neden hala canlılığını koruduğunu sorgulatmaktadır. Şüphesiz, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana din ve siyaset ilişkisi güncelliğini hiçbir dönemde kaybetmeyen ve her kesimin üzerine söz söylediği en can alıcı konulardandır.

İlkokul sıralarında ezberlediğimiz "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" tanımına denk düşürülen laikliğin; dinsizlik, ateistlik hatta Hristiyanlaştırma olarak nitelenmesi bugünün dünyasının da konusudur. Basitçe yasal düzenlemelerden ibaret olmayan laiklik, toplumsal dokunun bütününe işlemeyi hedefler. Laikleşme sürecinin bütünselliği tarihsel ve toplumsal bağlamıyla düşünüldüğünde anlaşılmakta, toplumsal iktidar ilişkilerinde yarattığı kırılma ve süreklilikler açıklığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla, laikliğin oluşumu verili değildir, tarihsel ve ilişkisel deneyimlerle belirlenir. Ancak bu bütünü görme iddiasında olan onlarca laiklik ve sekülerizm üzerine yapılan analizler makro

ölçekli olup, mikro bağlamı ikincil görmüştür. Bu tez çalışmasında, tersten bir okumayla caminin toplumsal bütündeki siyasal iktidar eksenli dönüşümü erken Cumhuriyet döneminin tek parti iktidarı dönemini kapsayacak biçimde incelenmektedir. Buradan hareketle bu çalışma, laikliğin oluşum sürecinde dinin özel alana itildiği, bireysel alana hapsedildiği tezlerinin bugünün Türkiye'sindeki tartışmalara yansıyan biçimiyle kavramak iddiasındadır. Çalışmanın bu ilk bölümü dizgesel tekabülleriyle var olan laikliğin yeşerdiği topraklarda kazandığı anlamı ve caminin hangi çerçevede laikliğin konusu olabildiğini irdeleme amacındadır. Bu çerçeveye yön verebilmek için, laikliğin çoğu kez birlikte anıldığı sekülerizmle simbiyotik ilişkisi, tarihsel bağlamları da gözeterek tartışılacaktır. Ancak bu bağlamın önünde dini nasıl algıladığımız sorusu durmaktadır. Ardından kilise-devlet ayrılığına oturtulan laiklik/sekülerleşme sürecinin İslam'da karşılığının olup olmadığı, caminin İslam'daki yeri cami-devlet ilişkisiyle ele alınacaktır. Nihayetinde, Osmanlı'dan devralınan mirasla Türkiye İslam'ında laik olmanın tekabül ettiği bağlam incelenecektir.

1.1. Laikliğin ve Sekülerizmin Simbiyotik İlişkisi

1.1.1. Laikliğe Doğru Dinin Kurumsallaşması: Kısa Bir Çerçeve

Neredeyse insanlık tarihine eşlik eden dinin, anlaşılmasına sürekli ihtiyaç duyulmasının ötesinde ne olduğundan nasıl işlediğine kadar hikâyenin temel kurgusu sürekli yeniden yazılmaktadır. Dinin kutsallığından sıyrılıp kurumsallaştığı nokta da ise, iyi vs. kötü din ayrışması binlerce tartışmanın ve olgunun konusu haline gelmiştir. Ancak esas tartışma, modern devletle yeniden biçimlenen siyasal iktidarın, herhangi bir sabitliğe oturmayan ve oldukça geniş kapsamlı kadim bir mesele olan dinin karşısında nasıl konumlanacağı üzerinedir. Fakat bu tartışmayı açarken amacım, ayrı bir tez çalışmasının kapsamına girecek

ve bin yıllardır anlaşılmaya gayret edilen dinin analizlerini ele almak değil, laikleşme sürecine giden yolda dini nasıl kavradığımı ortaya koymaktır. En baştan belirtmek gerekir, Talal Asad'ın (1993: 28) izinden giderek dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağını ancak kurucu öğe ve ilişkilerinin, içine doğduğu tarihsel süreçlerin ürünü olduğunu savunmaktayım. Daha açık bir deyişle, değişen dünyanın sabit bir din kategorisi bulunmaz. Buna rağmen ironik biçimde din teriminin bugünkü anlamıyla kendi tarihini kurması modern devletin ve sekülerleşmenin nüvelerinin görüldüğü Reform sonrası döneme rastlamaktadır.[2]

Kabul etmek gerekir ki, bugünün modern dünyasında da "[…] her yerde din var. Bu dekorlar bazen sürekli ve yapışkan bir fon müziği olarak, bazen de şu veya bu kriz nedeniyle gerçekleri algılamamıza engel olacak kadar sersemletici bir gürültüyle her yere azgınca din ve dinseli yerleştiriyor" (Corm, 2008: 18-9). Sahnedeki bu gürültüye rağmen dini yalnızca arkaik bir eylem alanı veya her şeyden azade bir öz olarak görmekten kaçınmak gerekir.

Din kendi başına iyi/kötü ya da doğru/yanlış değildir, yaygın olan bu bakış açısı araştırma sorusu olamayacak kadar öznellik içermektedir. Madem ki "insan türü dine yazgılı değildir" (Gauchet, 2013: 216), din nasıl oldu da tarihin devindirici bir gücü gibi algılanır oldu sorusu önümüzde durmaktadır. Kurumsallaşan dinler, "tarihin akışında çok belirgin rol oynamalarına rağmen, bu belirginlik maddi gerçeklerden bağımsız değildir. […] Farklı sınıfsal çıkarlara kendisini uyarlama yeteneği sayesinde böylesine farklı toplumlarda yaşamaya devam edebil[miştir]" (Harman, 2011: 54-5). Şüphesiz tarihsel olarak bakıldığında, sözü edilen uyarlanmanın en önemli eşiği dinin siyasetle ilişkilenme anındadır.

[2] Dinin evrensel bir tanımını yapmaya ilişkin girişimler esasında on yedinci yüzyılda Roma Katolik kilisesinin otoritesinin sarsıldığı ve Avrupa'nın prensliklerini sarsan din savaşlarının ardından gerçekleşmiştir (Asad, 1993: 39).

Antonio Gramsci dinin siyasetle bağını ve bunun ilişkisel arka planını sunarak din çalışmalarına kapsamlı ve dinamik bir katkı koyar (Gramsci, 1971; Maduro, 1977; Mansueto, 1988; Grelle, 2017; Fulton, 1987; Adamson, 1980, 2013; Billings, 1990; Forgacs, 2010). Gramsci için dinler sabit varlıklar değil, sürekli değişen dinamik güçlerdir, çünkü tarihsel süreç içinde şekillenir ve tepki verirler (Gramsci, 1971; Adamson, 2013: 471). Gramsci'ye göre, din öncelikle dünyaya dinamik bir bakış, ardından Tanrı'yla toplum arasındaki ilişkiyi düzenleyen kurumsal dizgeler bütünüdür (Maduro, 1977). Diğer bir deyişle dini "dünya anlayışı ile buna benzer bir davranış normu arasındaki inanç birliği" olarak tanımlar (Gramsci, 1971: 326). Gramsci'nin dini analizinde dikkat çekici nokta, dini bir öz olarak görmeyip ona tarihsel ve sosyolojik bir anlam atfederek toplumsal iktidar ilişkilerinin içine oturtmasıdır. Bu yaklaşıma göre, dinin nüfuz ettiği iktidarın çeşit ve derecelerine göre aynı dinin dahi toplumda aldığı farklı biçimler vardır (Fulton, 1987: 214). Bununla birlikte, Hristiyanlık gibi kurumsallaşmış dinler, içine doğduğu toplumun koşullarına ve sınıfsal ilişkilerine bağlı olarak inanç ve uygulama pratiklerinde değişikliğe uğrar (Adamson, 2013: 471).

Gramsci açık bir biçimde niçin böylesi toplumsal iktidar ilişkilerinin odağında yer alan dini "din" diye nitelendirdiğimizi, neden ideoloji ya da doğrudan "siyaset" demediğimizi sorgular (Grelle, 2017: 2). Toplumsal değişim toplumsal, siyasal, ekonomik ilişkilerin bütünüyle belirleniyorsa -ki bu bütünü toplumsal iktidar ilişkileri olarak tanımlamayı tercih ediyorum- din de bu "siyaset"in zeminidir. Çünkü din sadece siyasal bir kontrolün ya da meşruiyetin değil, kimi zaman da toplumsal grupların siyasal muhalefetinin odağındadır (Maduro, 1977: 362). Sınıf mücadeleleri ve devletin oluşumu/dönüşümü Gramsci'nin dini anlamaya yönelik analizinin merkezindedir.

Devlet yalnızca politik toplumun değil aynı zamanda sivil toplumun da içine yerleştiği toplumsal ilişkinin ta kendisi olduğundan[3], toplumun her edimine sızan din, egemen sınıfların hegemonya[4] tesisinde de rızanın önemli bir bileşenidir. Aslında Gramsci (1971: 381), "devlet gibi emredici bir sınıfın temeli, bir Weltanschauung'un yaratılmasına eşdeğerdir" noktasına varır. *Weltanschauung* ideolojiden farklı katı bir toplumsal mobilizasyona yön veren düşünsel içerik olarak toplumsal koşulların meşruiyetini ya da onları değiştirmenin olanağını sağlar (Mclvor, 2018). Dolayısıyla, "doktrinin yapay ve mekanik bir şey olarak üzerimize yapışmış bir şey olduğu sanılmamalı […] tersine bu, kesintisiz bir

[3] Devlet politik yapı ya da kolektif bir organizma olarak insanların dışında bir şey olarak değerlendirildiğinde fetişleşir. Devlet yalnızca politik toplumun değil aynı zamanda sivil toplumun da içine yerleştiği için toplumsal ilişkinin ta kendisidir. Bu konuda Gramsci'nin yaklaşımı belki de en kapsamlı iddiaları barındırmaktadır. Gramsci devleti analiz ederken üç tipoloji belirlemiş gibi gözükse de bu ayrımın tamamıyla metodolojik olduğu açıktır. Marksist sınıf analizinden hareketle, Gramsci devleti sivil toplum ve politik toplumun organik birlikteliğinden oluşan bir bütün olarak görmektedir. Bunu şu şekilde formüle eder (Gramsci, 1971: 263): "Devlet = Politik Toplum + Sivil Toplum". Bu alanlar madalyonun iki yüzü gibi birbirini tamamlayıcı ve bağlayıcı öğelerdir. "[…] aslında devlet ve sivil toplum bir ve aynı şey olduğu için" devletin politik toplum içerisinde varlık göstermesi ve iktisadi etkinliği düzenleyen sivil topluma müdahale etmemesi gerektiği tezi anlamsızlaşır (Gramsci, 1971: 160). Sonuçta "[…] laissez-faire liberalizminin de yasa ve zor araçlarıyla uygulanan ve sürdürülen devlet "düzenlemesinin" bir formu olduğu açıkça ortaya konmalıdır" (Gramsci, 1971: 160). Bu paradokstan sıyrılarak, devletin hem politik toplumun hem de sivil toplumun düzenleyicisi olduğunu söyleyebiliriz.

[4] Gramsci'ye göre devletin ve egemen sınıfın toplumun diğer kesimleri üzerinde üstünlük sağlayabilmesi yalnızca zor ve şiddetle gerçekleşmez. Tek yeter koşul politik topluma içkin olan zor olmamalıdır, ki bu noktada sivil toplum da belirleyicidir (Martin, 1998: 119). Aynı zamanda modern devlet ya da burjuva devleti hegemonik aygıtları kullanarak politik toplum üzerinde etkin hale gelmiştir ve modern devlet partiler, sendikalar, kültürel kurumlar gibi hegemonik araçların kullanımıyla modern öncesi, feodal yapılanmadan da ayrılmıştır (Adamson, 1980: 173- 174). Dolayısıyla burjuva toplumlarda üstünlük feodal dönemden farklı olarak salt zor aygıtı etrafında şekillenemez. Devletin politik toplumuna ait olan tahakküm mekanizması sivil toplumda tanımlanan hegemonya ile yeniden biçimlenecektir. Gramsci (1971: xiv) hegemonik uğrağı, bir sınıfın iktisadi konumundaki savunma pozisyonundan ötede, siyasal ve toplumsal alanda talip olduğu liderlik aşamasının tarihsel uğrağı olarak tanımlar. Hegemonyanın oluşumu için Yetiş'in (2009: 150) yaptığı çıkarımı değerlendirebiliriz:

> "Gramsci, bir toplumsal sınıfın ya da grubun diğer sınıflar ya da gruplar karşısındaki üstünlüğünün (supremacy) iki biçim altında ortaya çıktığını belirtir: tahakküm/egemenlik(dominazione) ve entelektüel-ahlaki liderlik (direzione intellethuale e morale). […] entelektüel ve ahlaki liderlik aracılığıyla kurulan, mutlaka şiddet ve zorlamaya başvurulmasını gerektirmeyen üstünlük biçimi hegemonyayı oluşturur. […] *hegemonya, yönetici sınıfın üstünlüğünün sosyo-kültürel ve ideolojik araçlarla kurulduğu*; bu sınıfa özgü dünya görüşünün (en genel anlamda, ideolojinin) toplumun ortak değerlerinin oluşum sürecinde belirleyici bir konuma geldiği; *aktif ya da pasif rızaya dayalı* ikna yöntemlerinin etkili olduğu bir ilişkidir."

mücadele olarak üretilmiş bir şeydir" (akt. Boer, 2013: 278). Bir sınıfın *Weltanschauung*'u geniş kesimlerce benimsenip toplumda *ortak duyu*ya *(common sense)* dönüştüğünde, bunun sürekli yenilenmesi gerekir (Gramsci, 1971: 199). Belirli yaşam biçiminin ve düşünce sisteminin topluma yayıldığı bu durumda; gelenek, dinsel ilkeler, kültürel edimler, politik ilkeler kısacası bütün toplumsal ilişkilerle topluma nüfuz eder. Buna rağmen din bütün sosyal praksisin bir formu olduğu için ortak duyuya indirgenemez (Fulton, 1987: 206).

Gramsci için dinin –tam da kavramın 'karmaşasına' uygun biçimde- birçok nüansı ve muhtevası vardır. Dini ayrıştırır: *"Halkın dini*" dediği işçiler, köylüler, orta sınıflar gibi alt ve bağımlı sınıfların deneyimlerine gömülü parçalı inanç, ahlak ve uygulamalarına atıfta bulunur. Fakat "*entelektüellerin dini*" hâkim sınıfların çıkarlarına hizmet etmek için düzenlenen bu popüler inançların sistematik, ayrıntılı ve birleşik "teolojik" eklemini sağlar (Fulton, 1987: 203-207).

Sonuç olarak Otto Maduro (1977: 364) Gramsci'nin din sorununa kapsamlı ve dinamik yaklaşımını özetlemektedir. İlk olarak bir toplumda dini incelerken, "organik ideolojilere", toplumsal yapıdaki ana eğilimlere karşılık gelen edimlere ve bunların farklılığına dikkat edilmelidir. İkincisi, yeni toplumsal olguların ve üçüncüsü bir dini kuruma içkin ihtiyaçların o dinin kurumsal kökeni bağlamında irdelenmesi gereklidir. Bunların yanı sıra, incelenen dönemin özgün tarihsel niteliği (hegemonik, eleştirel, vb.); ideolojilerin, eylemlerin ve hareketlerin toplumsal önemi üzerindeki sonuçları nedeniyle vurgulanmalıdır. Son olarak, dinin tarihsel bloğun içindeki yeri, incelenen dinin arka planı ve iç konfigürasyonunun yanı sıra, her sınıfla sosyal bağları, işlevleri, gerçekleri ve potansiyelleri göz ardı edilmemesi gereken önemli öğeleri oluşturmaktadır.

Gramsci'nin dini tarihsel ve sosyolojik zemine yerleştirerek sunduğu ilişkisel metodolojik yaklaşım Türkiye laikliğinin oluşum sürecini anlamaya çalışırken de

yol göstericidir. Toparlamak gerekirse, din toplumsal dinamiklerin belirlediği edilgen, pasif bir öz değil; tarihsel ve toplumsal süreçlerle şekillenen aktif ve dinamik bir öğedir. Dahası, sosyal süreçlerde her zaman alt bir unsur değildir; sıklıkla belirli bir toplumsal yapının doğuşu ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Ne kişisel vicdanlara gömülecek bir inanç meselesi ne de yalnızca siyasal iktidarın meşruiyet kaynağıdır, o esasında tüm bu "iktidar ilişkilerinin düzlemidir" (Asad, 1983). Değişimi göz önüne alındığında, dinin toplumla kurduğu ilişki karşılıklılığı esas alır ve farklı söylem ve pratiklerde üretilebileceği sonucu çıkarılabilir. Rahatlıkla görülebilir, kurumsallaşmış din zaten iktidarın bir parçasıdır ve siyasal iktidarla da düşündüğümüzden çok daha iç içedir. O kadar kolay olmayan şey, devletin nüfuz ettiği bir toplumda siyasal iktidarın, tüm kurumsallığıyla yine toplumda yer edinen dinle ve böylesi dinin siyasal iktidarla nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaktır. Laiklik ve sekülerizm başka alt soruların yanı sıra temel de bu soruya cevap üretme arayışıdır.

1.1.2. Kavram Çokluğu Arasında Laikliği Anlamak

Türkiye laikliğini ele alan çalışmalar genel olarak Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun düşünsel tezleri ve tek parti iktidarında uyguladığı laiklik politikalarını sıralayarak yapılan edimlere tek yönlü odaklanmaktadır. Dahası, bu literatür üstü örtülü bir biçimde devletin belirleyen toplumun belirlenen olduğunu kabul ederek laikliğin uygulamalarının doğruluğu ya da yanlışlığını merkezine alır. 1920'lerde laikleşmenin yerleştirilmesi tezlerinin canlılığını koruyan dünyasından sıyrılıp 2018'de laikliğin biçile biçile masaya yeniden yatırıldığı bir dünyadan o günleri anlamaya çalışmak her şeyden önce laikliğin karmaşık doğasının bir kalıba sığmadığını, her mekân ve koşula uygulanabilir bir formül sunmadığını veri saymayı gerektirir.

Sekülerleşme teorisi yüzlerce yıldır sayısız tartışmanın konusu olmuş, kimi zaman dinin bir kenara atılmak istenmesi ya da dinsizlik ve ateizmle itham edilmiş kimi zaman da kilise-devlet ayrılığını hedefleyen Hristiyan bir proje olarak görülmüştür. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi din iktidar ilişkilerinin düzlemiyse, aynı iktidar ilişkilerinin öğesi olan devlet iddia edildiği gibi dini bıçak gibi kesip atabilir mi? Kutsal ile dindışı arasındaki ayrıma modernleşme öncesinde rastlayamazken (Asad, 2007: 45), modernleşmeyle birlikte anılan sekülerizm bunu sağlayabilir mi? "Sekülerizm dinin nimeti mi laneti midir (Coleman, 1990: 20)?" Sekülerizm dinin önemini baltalıyor mu (Wilson,1966)?"

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri dünyada laiklik ve sekülerizm üzerine nice tartışma yürütülmüş, analizler yapılmış, nice politik strateji üretilmiş fakat laiklik ve sekülerizm tartışması hiç kapanmamış, sona erdiril(e)memiştir. Belki de kavramların tanımlama girişimi tarihsel sürece giriş sayılsa da, en hararetli tartışmalar bu başlangıçta kendini gösterir (Maclure, 2017: 21). Bir yandan *seküler* ve ilişkili olarak *sekülerizm*, *sekülerleşme*, *sekülerlik*; diğer yandan *laiklik*, *laïcité* ve bağlantılı biçimde *laisizm*, *laikleşme* gibi kavramlar dizisinin varlığı bile bunların tek ve monolitik olmayan, çok katmanlı sosyal fenomenler olduğunu kanıtlamaktadır (Quack, 2017; Maclure, 2017; Eller, 2007, Berlinerblau, 2017). Şüphesiz, kavramların doğuşu din-devlet ilişkisinin değişiminin sorgulandığı rastlantısal bir ana değil, çok sayıda parçalı reformların ardında denk düşmektedir.

Bugün çoğunlukla dini olanın karşısında konumlandırılan *seküler* terimi -ve onunla ilişkili diğer terimler- etimolojik olarak Latince "zaman, yaş, yaşam, yüzyıl" anlamlarına karşılık gelen *saeculum* sözcüğünden türemiştir. Antik Roma'da *ludi saeculares* ilk kez "yaş" (120 yıl) içinde gerçekleşen üç günlük, gece gündüz bir kutlamayı anlatmak için kullanılır ve bir zaman birimine tekabül eder (Online

Etymology Dictionary, 2018a). Ortaçağ'da Aziz Augustine[5] ve erken kilise atalarının teolojik yazılarında kavram, bu zamansal çağrışımını korumuştur. Bu çağrışımında özellikle, geleceğin dünyasına karşıt olarak mevcut dünyaya atıfta bulunan bir terim olarak işlenir. Bu bağlamda *saeculum*'un karşıtı dinsel alem değil, fakat –Mesih'in dönüşünde- dünyanın sonudur (*eschaton*) (Gorski ve Altınordu, 2008: 60). Nihayetinde İngilizce *secular* terimi, hümanizm ve 1850'lerden itibaren etik ve ahlaki konulardaki Tanrı'ya inancın sorgulanması bağlamında kullanılmaya başlanmıştır (Calhoun, Juergensmeyer ve VanAntwerper, 2011: 8-9; Casanova, 2011; Quack, 2017). Sonuç olarak Ortaçağ Hıristiyanlığının bütün mekânsal ve zamansal gerçeğinde yer alan ikili dünyayı; dini-kutsal-manevi olanla seküler-zamansal-maddi olanı ayıran ikili bir sistemi çağrıştırır hale gelmiştir (Casanova, 2011: 56). Kavramsal açıdan siyasi bir öğreti olan "seküler"in ardılı olan s*ekülerizm* teriminin ilk yazarlarından George Jacob Holyoake (1870) *The Principles of Secularizm* başlıklı kitabında sekülerizmi dini temsillerin eleştirisi bağlamında savunmuştur ve sekülerizmin ateizmden ve dinin muhalefetinden farklı olarak sosyal, politik ve etik bir pozisyon olduğunda ısrarcıdır.

On altıncı yüzyıl Fransa'sında "din adamları ve uzmanlarından ayrı olanı" niteleyen *laïque* sözcüğü ise, geç Latin dönemine denk düşen ve "halka ait veya insanlara ait" *laicus* ve Antik Yunan'ın "halktan olan" anlamına gelen *laos* sözcüklerinden türemiştir (Online Etymology Dictionary, 2018b). Yönetim aygıtını

[5] Hristiyan teolojisinin Ortaçağ'a damgasını vuran isimlerinden Aziz Augustin (354-430) seküler camifikirlerinde *Dünyevi Devlet (civitate terrana)* ve *Tanrı Devleti (civitate dei)* arasında ikili bir ayrıma varır (Coleman, 2001). Her iki yönetimi de sevgi, aşk oluşturmuştur; fakat bunlardan Tanrı Devleti, Tanrı aşkıyla, nefsin küçümsenmesine, dünyevi devlet ise nefis aşkıyla Tanrı'nın küçümsenmesine rağmen oluşturulmuştur. Dolayısıyla Tanrı devleti ile dünyevi devlet birbirine karşıttır ve birbirini dışlar. Fakat bununla birlikte yeryüzünde var olan hiçbir toplumda bu iki devletin saf haline rastlanamaz, bu iki devlet iç içe geçmiş durumdadır (Arnhart, 1998: 105). Aziz Augustine'n bu düşüncesi sonraki yıllarda Tanrı Devleti'nin Hristiyan Kilisesi olduğuna ve dünyevi olanı kontrol altına alması gerektiği yorumlarına neden olarak Katolik Kilisesi'nin temel felsefesini oluşturmuştur.

elinde tutmayan tabaka, yani yönetime maruz kalan kesim, halktır. Dahası ilerleyen dönemlerde, dünyevi varlığın olaylarına atıfta bulunmuş ve Ortaçağda, dini emirlerle bağlı din adamlarını, dünyevi, yerel cemaatlere (ve dolayısıyla laik olanlara) hizmet edenlerden ayırmak için kullanılmıştır (Kılıçbay, 1994: 16). İki çeşit din görevlisi rolü arasındaki bu ayrımın, kilisenin ve din adamlarının yaşamının yalnızca eski topluluğa yaslanacağı dinsel ve laik iki tür toplumsal düzenin temelini oluşturması ironiktir. Fransız Devrimi sırasında toplumsal kurumları, din adamlarının ve Kilise'nin egemenliğinden kurtarma düşüncesi için *laïcité* sözcüğü ilk kez 11 Kasım 1871 tarihli *La Patrie* Gazetesi"nde kullanılmıştır (Karahanoğulları, 2017: 860). Dolayısıyla tarihsel olarak *laïcité*'nin Katolik Kilisesi'ne karşı yapılmış olduğu aşikârdır (Roy, 2007: 41). Fakat *Laïcité* ile *laisizm (laïcisme)* aynı anlama sahip değildir. *Laïcité* bir toplumun laik özellik taşıması anlamını taşıyan bir nitelemeyken, *laïcisme* bir toplumun laikleştirilmesi için uygulamaya konulan kapsamlı eylem bütünü, doktrindir (Kılıçbay, 1994: 16). Laikliğin ilk teorisyeni olarak kabul edilen Ferdinand Buisson 1877'de yayımladığı *Pedagoji ve Temel Öğretim Sözlüğü*'nde bu yeni sözcüğü kazandığı anlam bağlamında açıklamaya girişir. Sözcüğün sosyo-tarihsel arka planına dayanarak laikliği kamusal hayatın farklı işlevlerinin ayrışması ve farklılaşmasıyla ve Kilise'nin katı vesayetinden kurtulmaya başlamakla ilişkilendirir (Baubérot, 2009: 6-9).

Kavramların etimolojisi ya da tarihsel var oluş anları bir yana, tarihsel olgulara konu olmalarıyla edindikleri bütünsel çerçeve de birbirlerine paralelliklerini göstermektedir. Dinin toplumsal iktidar ilişkilerindeki etkisini yitirmesi anlamında sekülerleşme ve laikleşme aynı gayeyi taşır. Sekülerleşme aşkınlığın (*transcendence*) sonu anlamına gelmez, sekülerleşmiş bir din anlamında aşkınlığın teolojik olmayan kuruluşu anlamına gelir (Roy, 2007: 40).

Ancak laiklik daha dar anlamda, "toplumların laikleşmesinde (laïcisation, sécularisation) din–devlet ilişkisinin düzenleme biçimidir. Toplumun laikleşmesinde din–devlet ilişkisinin düzenleniş kurumları ve kurallarını anlatır" (Karahanoğulları, 2017: 902). Laiklik ne bir ideoloji ne de bir doktrindir. Buna karşın, laiklik *nomos*un değil Roma Kilisesi'nin iktidarın Tanrı'dan geldiği yönündeki hâkim ilkesi olan "*Omnis potestas a Deo"*nun sarsılıp iktidarın kaynağının -*potestas*'ın-, Tanrı'dan alınmasıyla ilgilidir (Ullmann, 1970: 13-4) ve ilerleyen yıllarda bu amaç doğrultusunda sunulan siyasal örgütlenmenin ilkesidir.

Bir yandan seküler, sekülerlik, sekülerizm, sekülerleşme, diğer yandan laiklik, laisizm, laikleşme, laicite kavram denizi kafa karıştırıcı görünmektedir. Buna rağmen, her bir terimin ayrı bir tanımlamasını yaparak standardize etmenin basit bir yolu yoktur, hatta imkânı da yoktur. Aynı zamanda tüm terimlerin ortak dilsel kökeni çağrıştırmaları farklı tarihsel yüklerle farklı toplumlarda ayrıştıklarını unutturmamalıdır (Calhoun, Juergensmeyer ve VanAntwerper, 2011: 5-6).

1.2. Laikleşmenin Parametreleri

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra dünya tarihinde yaşanan İran Devrimi, Berlin Duvarı'nın yıkılması, 11 Eylül saldırısı, Pentekostalizm gibi fundemantalist akımların hızla yaygınlaşması, İslam adına kesilen başların medyada ibretlik gösterileri, Danimarka'daki karikatür krizi, Charlie Hebdo saldırısı ve daha nicesini de kapsayan pek çok olay dinin geri geldiği, sekülerleşme/laikleşmenin bir sanrı olduğu ve teorinin yanlışlandığı, "Tanrı'nın intikamını aldığı" (Kepel, 1994) tartışmalarının yakıcı bir biçimde açılmasına neden olmuştur. Öyle ki, 11 Eylül saldırılarından sadece üç hafta sonra laikliğin uzun soluklu temsilcisi Jurgen Habermas dünyanın post-seküler bir çağa girdiğini ilan etmiştir (Habermas ve Reemtsma, 2001). On dokuzuncu yüzyılda dini olana sekülerizmin anti-dini olmadığı kanıtlanmaya çalışırken, bugünün siyasallaşmış

dinlerin ve dinselleşmiş siyasallığın var olduğu dünyasında (Linz, 2004: 113) seküler olana dinselliğin anti-seküler olmadığı sorgulatılıyor (Akan, 2017: 2).

"Dine dönüş çağdaş teorinin belki de baskın klişesine dönüşmüş durumda"yken, üzerine bir dizi tartışma yürütülmüş sekülerizm teorisinin doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya çalışılması bundan bağımsız değildir (Critchley, 2013: 16). "Seküler ne öncülü olan dinin devamı ne de ondan basit bir kopuştur" (Asad, 2007: 38). Bu nedenle modern toplumlarda seküler ya da dini olanın tek bir tanımından ve pratiğinden söz edilemez.

Üzerinde uzlaşılmış bir tanımlama bulunmayan laiklik ve sekülerizm gibi kavramların içinde bulundukları sosyo-tarihsel birikimin etkisiyle toplumdan topluma özgünleşmeleri zaten bir farklılığa işaret etmektedir. Fakat son yarım yüzyıldır yaşanan bu ampirik olay ve olgulardan varılan sonuçlar laikleşmenin/sekülerleşmenin ne olduğu, neyi amaçladığı ve parametrelerinin esasında ne olduğu konularında da yeni ayrışmaların nedeni olmuştur. Bu ayrışmaların kilitlendiği analitik çerçevelerin açtığı hat laikleşmenin temel ilkelerini ortaya koymaya olanak verecektir.

Sekülerleşmeyi anlamaya dönük yaklaşımları özetlemek gerekirse (Tschannen, 1991; Gorski, 2000, 2003; Hamilton, 2002; Gorski ve Altınordu, 2008); "eski paradigma" teorisyenleri (Wilson, 1966; Berger, 1967; Luckmann, 1967; Bellah, 1970; Fenn, 1978; Martin, 1978) dinin rasyonalize olma, farklılaşma ve toplumsallaşma bağlamlarında –ki bunların ne anlama geldiği ileride açıklanacaktır- sosyal öneminin azaldığını savunmaktadır. Bu yaklaşımı birleştiren genel hat, Batı dünyasının laikleşme sürecinin içinde olduğudur. 1980'lerde ortaya çıkan ve dini katılımları esas alarak rasyonel bir seçim metodolojisine yaslanan "yeni paradigma" (ya da dini ekonomik model) teorisyenleri (Stark ve Bainbridge, 1985; Hadden, 1987; Finke ve Stark, 1988;

Warner, 1993; Stark ve Iannaccone, 1994; Stark, 1999) ise klasik ve neo-klasik sekülerizm teorisyenlerine karşı dindarlaşmanın yükseldiğini iddia etmektedir. Her iki paradigmanın sınırlı ve ampirik açıdan yetersiz olduğunu ve her ikisinin de iddia ettiğinden farklı olarak başka bir dini değişimi tarifleyen bir yaklaşımı savunan teorisyenler ise (Dobbelaere, 1981; Tschannen, 1991; Lechner, 1991; Chaves, 1994; Yamane, 1997; Casanova, 1994; Bruce, 2002; Gorski, 2000; Goldstein, 2009) sekülerleşmenin yeniden okunması için verimli bir zemin sunanlardır.

Yeni paradigma teorisyenleri, klasik ve neo-klasik teorisyenleri sekülerleşmeyle birlikte dinin düşeceğini öne sürseler de, bugünkü dini katılımlara (Kilise'ye katılma, ibadette bulunma sıklığı vb.) bakılırsa yanıldıkları teziyle kendilerine alan açmaktalar. Gorski (2000: 139-40) bu yeni teze her şeyden önce Comte, Durkheim, Weber, Berger, Wilson, Luckman gibi teorisyenlerin tek bir sekülerizm teorisi bağlamında değerlendirilemeyeceklerini ve sadece birkaçının tarihsel bir eğilim olarak dinin düşüşünden söz ettikleri gerekçesiyle karşı çıkar. Gerçekten makro-sosyolojik bir perspektifle Weber ([1920]1948) yazdığı ünlü "*Religion Rejections of the World and Their Directions*" adlı makalesinde, tıpkı Comte gibi rasyonalizmin dini bilginin temelini patlatacağını düşünmektedir. Ne var ki, Weber (1948) dinin tamamen ortadan kalkacağını değil, rasyonalizmin farklı veçheleriyle önce dinin diğer toplumsal alanlardan (kamusal alan, entelektüel alan, politik alan, estetik alan, erotik alan) farklılaşacağını ardından bu farklılaşmanın daha ileri bir rasyonalizasyona varacağını belirtir. Bu bağlam içerisinde rasyonalizasyon, toplumsal amaçların ve bunlara ulaşmak için uygulanacak yöntemlerin "ahlaki" ve "dini" olmaktan çıkarak, "pratik" ve "ekonomik" hale geldiğini ifade etmektedir (Weber, [1905] 2001).

Yeni paradigma teorisyenlerinin Weber'le aynı çatıda buluşturduğu "eski paradigma" teorisyenleri içerisinde değerlendirilebilecek Luckmann ise Weber'den ayrışmaktadır. Luckmann'a göre (1990: 127), modern toplumlarda dinin bir farklılaşmasından söz edilecekse, bu bir düşüşle değil dinin "özelleşmesi"yle olacaktır. Kast edilen dinin modern toplumda kaybolmaması ancak küçülen bir şey olmasıdır ve bu küçülmede ilk elden dinin kutsallığını/aşkınlığını azalacaktır. Dinin kurumsallaşmasının sonucu olarak toplumdaki "konumu" değişecek ve tam da bu süreç "özelleşmesi" anlamını taşıyacaktır (Luckmann, 1990: 137). Modernleşmenin en başat sonuçlarından biri göreli özerk alt alanların ortaya çıkışıyla bu alt alanlarda farklılaşma olacaktır ve bunu Parsons (1977) da kabul eder. Bu kabulün yanı sıra, Luckmann'ın aksine, Batı toplumlarında Hristiyan değerlerin etkisinin ciddiyetini hatırlatır. Buna rağmen bu değerlerin temel prensiplerindeki dönüşümün sekülerleşme süreciyle birlikte yaşandığı iddia etmektedir. Parsons gibi Berger de (1967: 133) dinin kamusal alandaki önemini koruduğunu vurgulamıştır. 1960'ların ateşli sekülerleşme savunucusu Peter Berger 90'ların sonuna doğru fikrini değiştirdiğini ve dünyanın şimdilerde sekülerleşmeden hızla uzaklaştığını (*desecularisation*) ilan etse de (1999), başlangıçta Aydınlanma dönemine kadar götürülebilecek bir süreçte dinin modernleşmeye paralel olarak toplumsal önemini kaybedeceğini iddia etmiştir. Tüm fikrinin kilit noktası bu özdür. Ancak sözünü ettiğimiz gibi, tarihsel değişimi gözettiğini ve yanıldığını söyleyen Berger (1999: 2-3) ve bu kilidin artık kapıyı açmadığını savunacaktır. Berger'e göre; sekülerleşme, başlangıçta sahip olduğu, insanların sorunlarına cevap sunma potansiyelini son dönemlerde kaybederken; dinin telafi edici fonksiyonu insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmaya başlamıştır ve bugünkü dünya bazı istisnalar hariç açıkça dini olduğunu bağırmaktadır (Berger, 2002: 77; 1999: 2). Berger'in bu

pozisyon değişikliği hem “gereksiz bir vazgeçiş” olarak (Bruce, 2002) hem de sekülerleşmenin dini kurumların kamusal alana daha agresif bir giriş yapabildikleri, dolayısıyla sekülerleşme teorisinin bir yanılgıyı barındırmadan geçerliliğini koruduğu teziyle (Casanova, 1994) şiddetle eleştirilir.

Kutsallığından arınmış ve yepyeni bir tarihsel mecranın içindeki ilişkilerin bizzat öğesi olmuş dini değerlerin dönüşüme uğraması inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Ancak kurumsallaşmış bir dinin toplumsal iktidar ilişkilerindeki konumunun dönüşümüdür bu değerlerin değişimine de olanak veren. Laikleşme sürecinde dinin reddi ve düşüşü değil, “dinin otoritesinin düşüşü” daha somut bir yargıdır (Wilson, 1982: 50). 1960’lardaki ilk yazınlarından başlayarak uzun süre boyunca Bryan Wilson dinin toplumsal süreçteki önemini daha önceki toplumsal sistemlerdeki kadar olmasa da koruduğuna, buna rağmen, otoritesini kaybettiğine dikkat çekmiştir. Ona göre hem dinin yeni koşullara uyarlanması hem de laikleşme süreci dini sistemden mistik ve kutsal-maddi unsurların gittikçe silinmesini temsil etmektedir. (Wilson, 1966, 1982, 1985; ayrıca bkz. Chavez, 1994: 752). Açıkça anlaşılacağı gibi, Wilson’ın argümanı, sosyolojinin merkezi tezi olan kabaca süregiden bir yerel grup, cemaat olarak tarifleyebileceğimiz *Gemeinschaft*'tan *(cemaat)* içsel olarak yapılandırılmış bir parçalı ilişki sistemi olan *Gesellschaft*'a *(cemiyet)* dini otoritenin değişimine odaklanır ve bu çerçevede *Gemeinschaft’tan Gesellschaft*'a dinselden laikleşmeye geçiş bir süreçtir (Wilson, 1976: 261-2). Artık din bu bağlamda birleştirici, ancak toplumsal dokuda politik işlev yüklenmiş bir unsurdur (Wilson, 1976: 265).

Sekülerleşmenin dinin düşüşüyle mutlak anlamda bir ilerlemeyi sağladığı tezleri bugünün de sözleridir. Şüphesiz her teleolojik düş bir ilerlemeyi barındırır. Ne var ki, bunun bir kalıp olup uygulandığı her toplumda aynı sonucu vereceği savı toplumsal iktidar ilişkilerinin özgünlüğünü ve farklılığını göz ardı etmeyi

gerektirir. “Eski paradigma” teorisyenlerinden David Martin (1978) “*A General Theory of Secularization” (Sekülerleşmenin Genel Bir Teorisi)* başlıklı kitabında sekülerleşmenin tarihi ve sosyolojik koşullarda farklı yollar izleyeceğinden söz etmektedir. Bu çerçeve sekülerleşmenin tek düze bir süreç olmadığı ve farklı toplumlarda farklı sonuçlanacağını gösterir. Örneğin, egemen dini Katoliklik olan Fransa gibi bir ülkede sekülerleşme, dini konunun her iki tarafına bir kutuplaşma ve radikalleşme içerecek ve derin bir siyasi bölünmeyle dini ortaya çıkaracaktır. Diğer uç noktada, Amerika Birleşik Devletleri gibi çoğulcu bir ülkede, din asla gerçek bir politik mesele olmamıştır ve böyle bir bölünme ortaya çıkmayacaktır. Bu farklılıklar da devlet ile din arasındaki farklılaşma derecesine bağlıdır (Tschannen, 1991: 399). Dolasıyla sekülerleşmenin sosyal farklılaşmaları görmeden onaylı, mühürlü bir kalıp olarak sunulması mümkün değildir (Martin, 2005: 17).

Açıktır ki, sekülerleşme ve modernleşme arasında normatif bir ilişki vardır (Daive, 2010: 163), bu ilişki de dinin toplumsal iktidar ilişkilerindeki konumu da değişmektedir. Klasik ve neo-klasik (eski paradigma) sekülerizm teorisyenlerince bu konum genel olarak dinin rasyonalleşmesi, özelleşmesi ve farklılaşmasını doğurmaktadır. Bugünün dünyasında dinin canlandığı ve geri döndüğü iddialarına rağmen eski paradigma teorilerini savunmak ve seküler bir yaşamın var olduğunu/olacağını öne sürmek de mümkündür. Buna rağmen son kırk yıldır hararetli biçimde eleştirilen ve yanlışlandığı söylenen sekülerleşme teorisini yeni paradigma teorisyenleri bir bütünde birleştirerek aşırı basitleştirir (Gorski, 2000: 141). Esasında “yeni”likleri, dini katılımın yüksekliğini ampirik olarak sunarak dinin düşmediğini ortaya koymaktan ve böylece “güvenceli” bir alandan bu düşüşün gerçekleşmediğini öne sürmekten gelmektedir.

Yirminci yüzyılın sonlarında özellikle Batı ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan saha araştırmalarıyla kiliseye katılımın, kilisenin faaliyetlerine dâhil olmanın, ibadetlerini kilisede yerine getirmenin ve üyesi olmanın, yanı sıra bireysel olarak dini inancın öneminin ampirik olarak yüksekliğini ortaya koyan çalışmalar (Gill, Hadaway ve Marler, 1998; Field, 2001, Finke, 1990; Finke ve Stark, 1988, 1992; Stark, 1999, Greeley, 1989; Stark ve Iannaccone, 1994) sekülerleşmenin artık huzur içinde yatabileceğini söylemektedirler (Stark, 1999: 270). Yeni paradigma teorisyenlerine göre dini otoritenin ayırt edici özelliği meşruiyetini doğaüstü bir referanstan almasıdır (Chavez, 1994: 756). Referansını doğaüstü bir güçle meşrulaştırdığı sürece de dindir (Stark ve Bainbridge,1985). Bu meşruiyeti göz ardı ettiği düşünülen sekülerleşmenin bir mitten, efsaneden ibaret olduğu söylenecektir (Hadden, 1987). Dahası, dinin yeniden dirilmesi göz önüne alındığında, sekülerleşmenin tarihin sınavını geçemediğini ilan etmektedirler (Finke ve Stark, 1988; Stark ve Bainbridge, 1985; Stark ve Iannaccone, 1994). Dini ekonomik modelin (yeni paradigma) en ateşli savunucusu Rodney Stark (1999) daha da ileri giderek sekülerleşme sözcüğünün artık dinlenmeye bırakılmasını tartışmaya sunmaktadır. Buna göre dinin düşüşünden değil yirminci yüzyıl toplumlarında ancak geri dönüşünden hatta hiç gitmemiş olduğundan söz edilmelidir. Ortak savunuları, özellikle yeni dini hareketlerin yükselişinin bu dini canlanmayı açıkça gösterdiği (Stark ve Bainbridge, 1985) ve sekülerleşme teorisinin ise politikacıların elinde şekillenen bir politik malzeme olmaktan öteye gitmediğidir. Stark'a göre (1999: 269-70), hiç kimse bir gün dinin tamamen yok olacağını ya da müzelere ve hafızalara taşınacağını söyleyemez. Öyle ki, bugünün küresel dünyasında dinin hafızalara taşınarak düşüşü değil, aksine patlaması konuşulmalıdır (Chatterjee, 2014: 125).

Sekülerleşmeye ilişkin görüşlerini değiştiren Berger'e göre (1999) dindeki güncel yükseliş, gerçek dinlerin bir şekilde sekülerleşmiş ve politikleşmiş yozlaşmasının yansıması değildir. Bu dinin doğaüstü ifşasına duyulan güçlü ve sağlam inancın mevcut restorasyonudur. Bu nedenle "yeni paradigma, doğaüstü güçlerle "karşılıklı ilişkiler" kurma dürtüsünün, insanlık halinde yer alan kusursuz ve rasyonel bir ihtiyaç olduğunu ifade ederek başlamaktadır" (Nanda, 2013: 233). Rasyonel hiçbir bilgi insanların belirsiz yaşamlarında her zaman tutunacak bir dal olarak gördükleri Tanrı'ya ilişkin ihtiyacı ortadan kaldırmayacaktır. Bunun kendisi rasyonel bir seçimdir. Stark'a göre (1999) dine yönelik talep, insani bir sabittir, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermez. Ancak değişen dini hizmetlere yönelik arzdır. "Diğer bir deyişle, seküler olduğunu düşündüğümüz toplumlar aslında sadece dini hizmetlere yönelik arz yoksunluğundan mustarip toplumlardır" (Nanda, 2013: 233).

Günümüz modern toplumlarının sekülerleşmeden hızla uzaklaştığını ve desekülerizasyon sürecine girdiğini kanıtlayan ampirik çalışmaların yanı sıra son yıllarda dinin rasyonalize olduğu, insanların bireysel hayatlarında ve toplumsallaşma süreçlerinde yerini kaybettiğini ortaya koyan ampirik çalışmalar da vardır. Bu yazında en etkileyici çalışmayı Norris ve Inglehart 2004 yılında yayımladıkları *Sacred and Secular* adlı kitaplarında yapmıştır. Onlara göre (2004) daha az güvenli toplumlarda yaşayan bireylerin dini değerlere sarılma olasılığı daha yüksek, buna karşın, daha güvenlikli toplumlarda yaşayan bireylerin hayatlarında dini değerlerin önemi daha azdır. Bununla birlikte, ekonomik seviyedeki eşitsizlik de dini davranışlarla belirgin biçimde bağlantılıdır ve bunu yaptıkları alan çalışmasıyla desteklemeye çalışmaktadırlar. Ancak Nanda'nın (2013: 240) itirazı haklıdır: "yoksullar zenginlerden daha dindar olabilir, fakat zenginler sadece sağlık sigortası olan yaratıcı işlere sahip oldukları için Tanrı'dan

vazgeçmemektedirler". Aynı şekilde, kapitalist sanayileşmenin erken yaşandığı toplumlarda dindarlık seviyesinin daha düşük olacağı, geç yaşanan toplumlarda daha yüksek olacağı da iddia edilemez. Aynı yazın içinde değerlendirilebilecek Zuckerman'ın çalışmaları ise kişisel yaşam deneyimlerini konu almaktadır. Paul Zuckerman (2012, 2015), Amerika Birleşik Devletleri'nde Stark ve Finke'nin aksine seküler bir yaşamı tercih eden insanların sayısındaki artışı ampirik saha çalışmalarıyla ortaya koymaktadır.[6] Diğer bir deyişle, yeni paradigma teorisyenlerinin dinin insan hayatında ebedi bir ihtiyaç olduğu tezine bizzat kendilerini seküler olarak tanımlayan insanların yaşamlarından örneklerle karşı çıkmaktadır. Kendisinin de seküler bir birey olduğunu belirten Zuckerman (2015), seküler ve ateist grupların ABD'de gittikçe arttığını ve seküler bir yaşam süren insanların ebedi yaşam vaadleri olmadan ölümle yüzleştiklerini, hayatın zorluklarını karşıladıklarını, dini inancın rahatlığı olmadan toplumu kilisenin, sinagogun, tapınağın veya caminin duvarlarının ötesinde bulabildiklerini ve çocuklarını yetiştirebildiklerini, üstüne üstlük bunun gittikçe artışta olan bir eğilim olduğunu öne sürmektedir. Ortaya koyduğu bu artışa rağmen, sekülerleşmenin düştüğünü savunan ve bunu dini katılıma yönelik verilerle ortaya koyan çalışmaları; birinin ne sıklıkla kiliseye katıldığı sorusunun politik tercihini, yaşam doyumunu, istihdam ve gelir durumundaki memnuniyetini ölçemeyeceğini söyleyerek yetersiz ve anlamsız bulmaktadır (Zuckerman, Galen ve Pasquale, 2016: 7).

[6] Türkiye için de laikliğe ilişkin tutumların ölçeklendirildiği çalışmalar son yıllarda geliştirilmeye başlanmıştır. Kimlerin kendilerine laik dedikleri yönünde ampirik araştırma yapan Paker'e ve Akçalın'a göre (2013), Türkiye'de dindarlık ve inanç düzeyi arttıkça kamusal hayatın düzenlenmesinde dinin bir referans olması gerektiği yönünde bir eğilim görülmektedir. "Öte yandan laiklik lehinde tutumlar dinden/inanç tan uzaklaşmayla değil, dinin ve/veya inancın bireysel bir deneyim olarak yaşanması eğilimi ile beraber gitmektedir. Bu anlamda laiklik tutumlarında lehte ve daha az lehte olmak üzere iki grup göze çarpmaktadır. Milliyetçi grup ise en yüksek ortalamaya sahip Sosyalist/Komünist/Devrimci gruptan daha düşük; en düşük ortalamaya sahip Muhafazakâr gruptan ise daha yüksek bir ortalamayla bu gruplarda anlamlı olarak farklılaşmıştır" (Paker ve Akçalı, 2013: 51).

Ampirik veriler ve saha çalışmaları sosyal bilimciler için veri sunabilir, mutlaka bir gösterge olarak da düşünülebilir, fakat, toplumların seküler olup olmadığı, bunu yitirdiği ya da yükselerek koruduğu; insanların bireysel yaşamlarında dinden hiçbir zaman vazgeçemeyeceği ya da pekâlâ vazgeçebileceği yargılarına varılması sekülerleşmeyi tek düze algılamayı gerektirir. Ayrıca toplumların dindarlığıyla ya da bireysel dindarlıkla ilgili bugün ne biliyoruz? Aynı toplum için dahi (ABD) sekülerliğin arttığını ve aynı zaman diliminde azaldığını öne süren birbirine tezat saha çalışmaları var. "Sonuç olarak, şu anki durumun gerçekten ne kadar olağanüstü olduğunu bilmiyoruz. On dokuzuncu yüzyılın başlarına kıyasla, dinsel uyum düzeyi istisnai görünmektedir, ancak on dördüncü yüzyılla kıyaslandığında olağanüstü niteliktedir" (Gorski ve Altınordu, 2008: 65). Sayısız tartışmalar kümesinde kimileri bu çağın Orta Çağ'dan daha laik olmadığını iddia ederken (Martin, 1978), kimileri de Asya'yı ve Avrupa'yı saran yeni kültlerin ortaya çıkmış olmasını dindarlaşmanın yüksekliğiyle açıklamakta (Greeley, 1989), kimileri ise farklı ülkelerde dinin düşüşüne ilişkin çıkarımlarda bulunmaktadır (Voas, 2009).

Kavramların çokluğunun yanı sıra bu kadar çelişkili, hatta tezat açıklamaların arasında peki sekülerleşmeyi nasıl kavrayacağız? Gerçekten de "sekülerleşme teorisi modern sosyal bilimler içinde paradigmatik bir hal alan tek teori olabilir" (Casanova, 1994: 17). Bu kadar ayrı sekülerleşme biçimlerinin tek potada eritilmesi anlamsız bir çabadır. Her şeyden önce, ilk elden vurgulanması gereken sekülerleşmenin farklı tarihsel kesitlerde farklı toplum ve kültürlerle, farklı dinlerde bambaşka şekiller alabildiğidir (Calhoun, Juergensmeyer ve VanAntwerper, 2011: 17). Sürecin çok boyutlu içeriği Dobbelaere'nin (1981, 1985) çalışmalarına konu olmuştur. Dobbelaere (1981) sekülerleşmenin makro, mezzo ve mikro üç boyutunu tarifler. Buna göre, kurumsallaşmış dinin bir

toplumun siyasal, bilimsel ve benzeri kurumlarından farklılaşması dünyevileşmenin makro boyutudur. Bu sürecin sonucunda kurumsallaşmış din diğer kurumların yanındaki önceliğini yitirecektir. Dini kurumların seküler dünyada değişimi –ki Chavez (1994: 757) buna içsel gelişme der- anlamında dünyevi meselelere yönelmesi ve dinsel yorumlardaki çoğulculuk sekülerleşmenin ikinci boyutudur. Nihayetinde bireysel yaşamlarda dinin kapladığı yerin azalması ve bunun pratiğe de yansıması mikro boyuttur. Bu son halka seküler değerlerin yerleşmesini ve dinin rasyonalize olmasını ifade etmektedir.[7] Toplumsal, kurumsal ve bireysel alanlardaki bu dönüşüm birbirinden bağımsız yaşanabilse de bağlantısız işleyemez, nihayetinde bunların her biri sosyal gerçekliği inşa eder.

José Casanova (1994) sekülerleşmenin analitik olarak birbirinden ayrı olmayan ama aynı da olmayan üç bileşeninden bahseder: (a) dini kurumlar ve normlardan devlet, ekonomi ve bilim alanlarının laik küreler halinde kurumsal farklılaşması; (b) modernleşme düzeylerine eşzamanlı olarak ilerleyen, dini inanç ve uygulamaların azalması teorisi; ve (c) dinin, modern laik ve demokratik siyasetin bir ön koşulu olarak özelleştirilmesi teorisi. Böyle bir analitik ayrım, üç alt-tablonun her birinin farklı ampirik bağlamlarda ayrı ayrı test edilmesini mümkün kılar. Ona göre Avrupa'da dinin farklılaşması, dinin özelleştirilmesi ve dinin azalması tarihsel olarak birbiriyle bağlantılı olduğundan[8], bunu tek bir genel

[7] Ulrich Steinvort (2017: 53-55) Dobbealere'nin tanımladığı sekülerleşmenin üçüncü boyutuna oturan dinin rasyonalize olmasını, seküler toplumların "mutlak değer veya normlar"ın bilgisiyle sınırlandırılmamış olmasıdır. Dinin rasyonalize olması bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, seküler toplumlarda yaşayan birçok insanın inandığı değerlerin "mutlak" olmaması ve norm olarak kabul edilmemesidir. Bu bağlamda hiçbir din, tüm toplum için bir mutlaklık olarak kavranmamaktadır.

[8] Sekülerleşmenin Batı Hristiyan Kilisesi'ne karşı ortaya çıkması ve dinin bugün kullandığımız anlamdaki kurumsal varlığının inanç olmaktan öte kutsallığından arındırılarak tariflenmesinin Batı sekülerliğinin modernleşme anında ortaya atılması çifte paradokstur. Sekülerleşme çoklu ve parçalı bir dizi tarihsel birikimin çocuğudur, ancak modernleşme, bilimsel gelişim, Ortaçağ dinselliği, birey olgusunun açığa çıkışı, Aydınlanma, modern devletin doğuşu, Westfalya Antlaşması her biri ayrı çalışma(lar) konusu olabilecek yekûn burada tüketilemeyecek kadar kapsamlı analizleri gerektirir.

teleolojik sekülerleşme ve modernleşme süreci olarak görme eğilimi olmuştur (Casanova, 2011: 60). Laikleşme süreci bu üç boyutu içerse de, bu boyutlar "düz çizgisel olmadığı gibi [onların] geri döndürülmez olduğu da söylenemez" (Akşit, 2009: 69). Örneğin, modern Batı toplumlarında din, diğer kurumlardan daha keskin biçimde ayrışmış ancak özelleşmemiştir. *Seküler Çağ*ı tasvir eden Taylor (2007: 1-3) için ise dinin farklılaşması, kamusal alanın Tanrı fikrinden arınması ve Tanrı'ya olan inancın artık aksiyomatik olmaması sekülerleşmenin parametreleridir. Buna göre; siyasal sekülerlik, kamusal sekülerlik ve popüler sekülerlik sekülerizmin suretleridir (Taylor, 2007: 33-35). Böylece seküler bir çağda, Tanrı ile hiç karşılaşmadan siyasete tam olarak katılabilir, Tanrı'dan boşalan kamusal alanlarda bulunabilir ve Tanrı'ya olan inancın diğerleri arasında sadece bir seçenek olduğunun farkına varabilirsiniz (Zuckerman, Galen ve Pasquale, 2016: 25).

İdeal sekülerleşmenin ortaya konan parametreleri gerçekten toplumda böylesi farklılaşma, özelleşme ve ayrışmayla yaşanır mı? Sekülerleşme teorilerinin hemen hepsinde farklılaşma açık ya da dolaylı olarak görünmektedir (Tschannen, 1991: 400). Kurumsallaşmış dinin toplumun diğer kurumlarından farklılaşması nasıl mümkündür? Aslında "sekülerleşme, ne dini geçmişin kesintisiz bir devamını ne de geçmişten temiz bir kopuşu temsil etmemiştir" (Yelle, 2016: 373). Ancak siyasal ve sivil alanda tariflenen farklılaşma ya da ayrışma, azalma ya da özelleşme devletli bir toplumda nasıl gerçekleşir? Belki de en temelde sorulması gereken gerçekleşmesi istenir mi olmalıdır.

Tekrar etmek pahasına dinin devletle ayrışmış bir toplumda yalnızca inanç ve bireysel özgürlük bağlamında değerlendirilemeyeceğini, dinin iktidar ilişkilerinin düzlemi olduğunu hatırlamak gerekir. Bu bağlam, sekülerleşme

sürecinde dinin düşüşü tartışmalarını bertaraf eder. Çünkü azalan 'şey' ya da ideal olarak ilk elden azalacağı öngörülen şey din, yani 'inanç' anlamında din değil, dini otoritedir (Wilson,1976; Chavez, 1994; Yamane, 1997). Bu azalış farklılaşmayla gerçekleşecekse Casanova (1994) bunun sivil toplumdaki baskı gruplarıyla sağlanabileceğinden söz eder. Ancak sivil toplum ve politik toplumun bıçak gibi ayrıştırılması mümkün değildir. Aksine daha önce belirttiğimiz gibi, devlet sadece politik toplumdan oluşmaz (Gramsci, 1971: 263), devlet politik toplum ve sivil toplumun organik birlikteliğidir. Kaldı ki, yaratılması öngörülen baskı gruplarında dini grupların da bugünün dünyasında seküler terimlerle kendi savlarını ortaya koymaları gerekliliğini de gözden kaçırmamak gerekir. Örneğin kürtaj tartışmasında dini grupların karşı çıkış nedeni kutsal metinlerde yazılı olmasından değil, evrensel insan hakkına da dayanarak "günah" olmasındandır (Bruce, 2010: 132). Dolayısıyla sivil toplumun politik toplumdan ayrı olduğunu düşünmek mümkün değildir, aynı zamanda, siyasal iktidarın egemen olduğu bir toplumda sivil toplumda verilecek mevzi savaşı siyasal iktidarın hegemonyasının açtığı alanda mevzilenir.

Siyasal iktidarın var olduğu devletli bir toplumda Hurd (2004: 242), sekülerleşmenin ya kamusal (ve sivil alanda) alanda dinin konumunu sabitleyerek din ve devlet arasındaki ilişkinin *ayrıştırıldığı* ya da bir dizi kurallar bütünüyle *düzenlendiğini* tespit etmektedir. Bu ayrışma ya da düzenleme birer yönetim stratejisidir. Rajeev Bhargava (2008) Hindistan'daki sekülerleşmeyi analiz ettiği *Secularism and Its Critics (Sekülerizm ve Eleştirileri)* adlı kitabında, seküler dünyada devletin dinle arasındaki ilişkiyi şekillendirdiği yönetim stratejisi için siyasal sekülerizmin kaçınılmazlığından bahseder. Hindistan deneyiminden hareketle siyasal sekülerizmin devletin politika ve uygulamalarında dinden ayrışması ve tüm dini değerlerden sıyrılması için zorunluluğunu vurgulamaktadır

(Bhargava, 2008: 9-10). Bu zorunluluk, dinin içinde yer aldığı ilişkilerden ayrıştırılması bağlamında tarihsel ve toplumsal koşullarla şekil alan bir stratejidir. Bu strateji, Amerika'da kilise ve devlet ayrılığı, Hindistan'daki farklı dini gruplara kamu desteğinin tahsis edilmesindeki adalet, Fransa'da ise laicité olarak karşımıza çıkmaktadır (Calhoun, 2011: 75). Elbette siyasal sekülerizm bir toplumun genel olarak sekülerleşme ideali ve pratiğinden ayrı değildir. Siyasal sekülerleşme, "sosyal sekülerleşmeye" (Bruce, 2010: 651) olanak tanır ya da aksi durumda kapatır. Bir devlet doktirini olan siyasal sekülerizm genelde siyasette ve yönetimde dinden farklılaşmış olmaktır. Dolayısıyla Bhargava'nın izini takip ederek, seküler bir rejimde devletin dini kurumlar ve inançlar doğrultusunda anayasal düzlemde ve politik edimlerinde sekülerleşmeye yönelik alacağı kararların basit ve monolitik olamayacağını söyleyebiliriz (Maclure, 2017: 21-2). Anayasasında laik olarak tanımlanan bir devletin –politik toplum + sivil toplum-, her zaman seküler pratiklerle uyumlu olacağını söylemek mümkün olmadığı gibi; yine anayasanın herhangi bir maddesinde laiklikten söz etmeyen bir devletin seküler pratiklerinin olabileceği de açıktır. Nihayetinde anayasalar toplumdan kopuk, bağımsız yazılı metinler değildir (Sajó, 2014; Sevinç, 2012).[9] Aynı zamanda, politik edimler de toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde belirlenir.

Siyasal sekülerizm kilise-devlet, papa-imparator, ilahi-dünyevi kurallar, hükümet-din ayrılığı, yanı sıra, devletin inançlar karşısındaki tarafsızlığına olanak tanıyacak ilkeler olarak anlaşılsa da (Berlinerblau, 2017: 86); Maclure (2017: 23-5) bunu eksik bir çıkarım olarak kabul eder. Ona göre, ayrışma ve tarafsızlık siyasal sekülerizmin işleyiş prensibiyken, din ve bilincin özgürleşmesi onun etik

[9]Anayasalar toplumsal düzenin unsurlarını barındıran bütünsel yapının yalnızca bir parçasıdırlar. Her ülkenin kendi koşulları, sınıfsal düzeni, tarihi, uluslararası gelişmeleri ve gelenekleriyle biçim kazanırlar. Yalnızca devlete ilişkin bir siyasal edim değil, yurttaşlarla imzalanmış birer sözleşmedir. Bu nedenle anayasa salt devletin dayanağı olan bağımsız genel olarak yazılı -yazılı olmak zorunda da değildir- metinler olarak anlaşılmamalıdır (Sevinç, 2012).

sonucudur ve bunların karşılıklı doğası göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte, ayrışma ve tarafsızlık siyasal sekülerizmin temel ilkeleri olarak önem kazansa da, siyasal iktidarın egemen kiliseden kaçınmak istediği de muammadır (Maclure, 2017: 30-1). Günümüz dünyası için düşünüldüğünde, çok az belirgin siyasal sekülerizmin yaşandığına dair söylemler sıkça üretilmektedir.[10] Fakat yirminci yüzyılın başları için düşünüldüğünde çok daha belirgin bir yaşantıdan söz edebiliriz. Yirminci yüzyılın başlarında devraldığı mirasla ulus devlet inşasına girişen Türkiye de bu yaşantıyı ideal sayan bir ülke olarak tarihsel kesite örnek oluşturmaktadır.

Toparlamak gerekirse, tüm sekülerleşme/laikleşme tartışmaları bağlamında Türkiye'nin 1923-46 yıllarındaki laikleşme sürecini ele alırken; her şeyden önce inancın değil dini otoritenin hedef alınarak siyasal sekülerizm idealiyle yol almış ve toplumsal dokuya da nüfuz etmesi planlanan bir düzenlemeler manzumesi olarak işlenmesi gerektiği kanısındayım. Laiklik bu bağlamda siyasal bir sekülerizm, yani siyasal bir stratejidir. Bu düzenlemeler ulus temelinde örgütlenmiş devleti oluşturmak ve sınıfsal bir temeli inşa etmek için gerçekleştirilmiş iktidar stratejileridir. Fakat sekülerleşme/laikleşme teorileri göstermektedir ki, bu süreç yalnızca dini otoritenin kurumsal olarak ayrıştırılması, farklılaştırılması ya da özelleşmesini, aynı zamanda devletin meşruiyetinin kutsaldan arınması ve tarafsızlığını tesis etmesini değil, bununla birlikte toplumsal dokuya işleyerek dinin rasyonalize olmasını, inancın üstünlüğünün yok sayılmasını içermelidir. Dahası, sözü edilen makro-mezzo-mikro dönüşümler (Dobbelaere, 1981) ilişkisel bir bütünün parçalarıdır ve birbirlerinden bağımsız

[10] Dinin kamusal alanda pek çok etnik kimlik için milliyetçi bir iddiayla savunması ve kamusal diyaloğun bileşenleri arasında rasyonel bir dayanak olarak işlev görmesi siyasal sekülerizmin silikleştiğinin kanıtı olarak tartışılmaktadır. Bu tartışmalar için bkz. Turner, 2010: 663. Ancak Türkiye'de Cumhuriyet'in tek partili yıllarını ele alan bu çalışmanın incelediği dönem 1923-46 olduğu için bu tartışmaların ayrıntıları detay bilgi olacaktır.

işle(ye)mez. Bu nedenle, belirli bir tarihsel kesitteki laikleşme sürecini kavrama iddiası bu ilişkiselliğe yaslanmak zorundadır. Başka bir deyişle sekülerleşmeyi analiz etmek, Gorski'yi takip ederek (2003: 122), (1) uzun menzilli bir tarihsel perspektifi benimsemeyi, (2) tüm boyutlarıyla zamansal-mekansal sekülerleşmenin unsurlarını ortaya koymayı, (3) sekülerleşmeyi belirli aktörler ve olgular etrafında şekillenen bir çıkarım olarak işlemeyi, (4) dini pratik ve inancın bağlamı ve içeriğindeki değişimlere karşı da duyarlı olmayı gerektirir. Bunlar karmaşık dönüşümün bütünsel unsurlarıdır. Türkiye'de laikleşme sürecini dini otoritenin kurumsal olarak siyasal sekülerizmle –laiklik prensipleriyle- devlet otoritesini pekiştirmek bağlamında düzenlenmesini ve bunun med-cezirli yol alışını Türkiye laikliğinin Batı laikliğini örnekleyerek kilise-devlet ayrışmasına paralel biçimde camiyi temel aldığı düzenlemeleri bağlamında tartışmayı öneriyorum. Cami İslam'ın "biricik" mabediyken ulus devletin inşasında tüm toplumsal iktidar ilişkilerinin üzerinde serimlendiği bir düzlemi sunmaktadır. Çünkü erken Cumhuriyet tarihinde camilerin hutbelerinde, vaazlarda, Ramazan'da caminin kullanımında, camilerin satılmasına yönelik düzenlemelerde, çıkarılan nizamname ve yasalarda, siyasal söylem üretme pratiklerinde, kadınların camilere girebilmesinde tüm laiklik düzenlemeleriyle birlikte ilişkisel bir laikleşme sürecinin analizine olanak verdiği görülmektedir. Fakat bu analizi yapabilmek için camilerin sekülerleşme teorilerinin ortaklaştığı dini otoritenin diğer otoritelerden farklılaşmasına olanak verip vermediği ve dolayısıyla sekülerleşmenin temelini aldığı kilise-devlet ayrışmasının bağlamı ortaya konulmalıdır, ki bu çerçeve camilerin dönüşümü ekseninde Türkiye laikliğini kavramak için köşe taşı olacaktır.

1.3. Kilise-Devlet Ayrışmasının ve Tarafsızlığın Olanağı Üzerine

Sekülerleşmenin hem etimolojisi hem de tarihsel süreciyle düşünüldüğünde, çoğu kez Hristiyan bir perspektifle ele alındığı söylenebilir (Martin, 2005: 18). Zira sekülerizm ontolojisi gereği Hristiyanlık'tan el alarak uzaklaşan bir doktrindir. Bu nedenle karşısındaki esas figür Kilise'dir. Çünkü Kilise dini otoriteyi ve dinin kurumsallaşmasını, kutsalın vücut bulmuş halini tüm örgütselliğiyle temsil etmektedir. Artık din salt aşkın bir temelle anılma ihtiyacı olmadan zaten tüm mekânsallığıyla oradadır. Böylece "[…] dinin toplumsalın içinde ayrı bir yer edinmesinin ve din konusunda uzmanlardan oluşan bir topluluğun belirişinin işaret ettiği dinsel dönüşümün boyutlarını fark edebiliyoruz. Bu, dolayım çağına geçiştir: bundan böyle insanlar ve tanrılar arasında tercümanlar ve aracılar olması gerekir. "Görünür ve görünmez olan dünyaların, bir insanın, yani egemenin bedeninde ya da bir yerde, tapınak ya da mabette kesişmesi […] adıyla sanıyla bir kilisenin ortaya çıkışı yani inananların ruhani hayatlarını zamansal bağlantıdan, onun etkilerinden ve gerektirdiklerinden bağımsız bir biçimde bütünüyle yönetmeye talip olan merkezi bir aygıtın kuruluşu çok büyük bir kopuşu ifade eder" (Gauchet, 2013: 282-5).

"Merkezi aygıt" vurgusu önemlidir: Şüphesiz tapınma; kutsal bir mekâna, dini öğretiyle belirlenmiş zaman(lar)a, simgelere, cemaate ve cemaati yönlendirecek dini bir lidere ihtiyaç duyar. Tapınağın var oluşunu anlamlandıran bu sacayakları dinin kurumsal kimliğinin de saikleridir. "Merkezileşmiş/kurumsallaşmış din" denildiğinde akla ilk gelen tek tanrılı kitaplı dinler olmaktadır. Zira tek tanrılı dinler kurumsallaşma ve merkezi bir aygıt etrafında örgütlenme durumlarında vazgeçilmez bir rol oynar. George Corm (2008: 190) bunu "[…] mukayeseli tarihî bakışlardan çıkarılacak en büyük ders, tek tanrıcılığın çok güçlü bir üniter ideal üzerine kurulduğudur" diye yazar.

Dolayısıyla meşruiyetini Tanrı'dan alan ve üniter bir ideal üzerine kurulu olan Kilise, iktidarın kaynağını "kutsal"dan alıp yeniden kurmak isteyen devletin karşısındaki güç olacaktır. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içerisinde yasallaşmasından önce kurumsallaşması oldukça sınırlıydı. Bu zamana kadar kilise örgütlenmesi ve tebaadan oluşan Hristiyanlık, zaman içinde her ikisinin de büyümesi ve etkisini arttırmasıyla İmparatorluğu tehdit edebilecek baskı unsuruna dönüştü (Adamson, 2013: 472). Artan uzmanlaşmayla eğitim, sağlık, refah ve sosyal kontrol gibi birçok alanda Kilise egemen hale gelmiştir. Bu nedenle, laikleşmenin tarihsel birikimi "'Yasa'yı söyleyen Papa'nın otoritesi olan *auctoritas* ile Yasa'yı uygulayan kralın gücü olan *potestas*'ın birbirinden ayrılması olarak -ki bu ayrılığın hiçbir zaman keskin bir kopuş olmadığını/olamayacağını öne süreceğim- okunan dönemle başlatılmaktadır (Akal, 2003: 203; Muldoon, 2006: 126). Kilise-devlet ikiliğinden çıkış yolu arayan imparatorluk erkinin (potestas) her ne kadar kutsaldan kopuş isteği iki kılıcın tek elde toplanmasını temsil ediyor olsa da, bu istek dinle devletin hiç temas etmeyeceği anlamına gelmemekte, ancak temasın dönüşeceği anlamına gelmektedir.[11]

"Sezar'ın hakkı Sezar'a Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" ilkesiyle Hristiyanlığın gelişimine izin veren imparatorlar, yüzyıllar içinde örgütlenen dini iktidarın belirleyiciliğine mahkûm olmuşlardır. Ancak örgütlenen dini iktidar ile imparatorluk erki sürekli bir çatışmanın içinde olmuş, bununla birlikte, "ayrılığın" temelleri inşa edilmiştir. 1648 Vestfalya Antlaşması'nın Kalvinizm'in yasal olarak tanındığı ve her prensin kendi bölgesindeki dinlerle ilgili kararları verebileceğini onaylaması nedeniyle laik ulus devletin doğuşuna işaret ettiği varsayılır. Fakat Vestfalya'nın laikliği kurduğu tezi hatalıdır, olsa olsa Antlaşma'yla sağlanan yüzyıllara

[11] Kilise ve devletin yeni 'atmosfere' ayak uydurmasına mükemmel bir örneği İngiliz Kilisesi için verilebilir. 1348-49 yıllarının salgın Kara Ölüm hastalığına karşı İngiliz Kilisesi haftalarca oruç ve dua çağrısı yaparken, 1980'lere gelindiğinde "eşcinsel veba" olarak görülen HIV/AIDS'e karşı aynı kilise tıbbi bilimsel çalışmalar için hükümete çağrıda bulunmuştur (Bruce, 2010: 134).

damgasını vuracak olan "*cuius regio eius religio (teba, Kralın dinindendir)*" ilkesinin yerleşmesidir (Calhoun, Juergensmeyer ve VanAntwerper, 2011: 15). Yüzyıllar boyunca rahiplerin statüsündeki değişimi karşılayan *laik* terimi, otuz yıl savaşları ve Vestfalya Antlaşması sonrası daha geniş bir anlamı ifade etmeye başlamıştır (Keddie, 2003: 15) Dolayısıyla, bu antlaşmadan çekip çıkarılan bir laiklik anından değil, onunla ancak laikleşmenin inşasına olanak verecek tarihsel birikimin çerçevesinden söz edilebilir. Ne var ki, laikleşmenin kusuru kapitalist ulus devletlerin doğuşuyla yakından bağlantılı olmasındadır (Asad, 2007: 17).

"Kilisenin feodal toplumdaki baskın karakteri, yapısal ve tarihsel ve konjonktürel faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kapitalizmin yükselişi ile feodal blok, Kilise'nin varlığını tehdit eden hegemonik bir krize girdi" (Maduro, 1977:362-3). Ancak kendi iç örgütlenmesi nedeniyle Kilise'nin kapitalizmdeki kalıcılığı karmaşık bir olgu olsa da, tüm toplumsal değişimlerle birlikte Kilise'nin kendini yeniden üretmek için bir dizi ideolojik ve örgütsel mekanizma ördüğü de açıktır (Maduro, 1977: 363). Öyle ki, hapishanede geçirdiği günlerinde Gramsci "kapitalizmden daha uzun bir geçmişe sahip ilk uluslararası küresel imparatorluk olarak uluslararası yönetimin niteliği bakımından dayanıklı modeli de sun[an]" İtalya'daki Roma Katolik Kilisesi'nin işleyişini örnek alarak komünist partiyi güçlendirmek için fikir yürütmüştür (Boer, 2013: 289). Gramsci'nin "uluslararası mutlak imparatorluk" olarak nitelediği Kilise tüm dünyeviliğini kuşanarak kapitalizmin içinde yer almak için yeni aygıtlar üretmiştir. Maduro (1977: 363) bunları Kilise personelinin alt sınıflarla entegrasyonunu sağlamak bakımından din adamlarının işe alımında alt sınıfların potansiyel organik aydınlarının seçimiyle sağlanan "demokrasi" ve Kilise'nin kontrolüne olanak veren "konjonktürel örgütlenmelerin" yaratılması olarak tespit eder. Kapitalizme entegrasyona olanak veren tüm bu değişimler kiliselerde aynı hız ve ölçüde yaşanmamıştır. Her

şeyden önce dinin kendisinin değişen karakteri gözetildiğinde, Kalvinist bir kiliseyle Lutheryen bir kilisenin yahut Katolik kilisesi ile Anglikan kilisesinin birbirinden bağımsız ya da aynı hızda ilerleyen bir değişim geçirdiklerini söylemek mümkün değildir (Gorski, 2000: 152). Belki de birleştikleri tek nokta kapitalizmin yeşerdiği toplumlarda ulus yaratma gayesindeki devlet çatısı altında yer almalarıdır.

Ulus devletler hem tarihsel imparatorluklar hem de yeni yönetim yapıları gibi geniş otoriteler üzerine kurulan, farklı kimlik ve kurumlara sahip siyasi otorite merkezleridir (Katzenstein, 2011: 151). Binlerce küçük topluluktan oluşan ortaklaşmış ulus yaratmaya çalışan modern devletler, aynı zamanda, yüzlerce yıldır bu topluluklar üzerinde tüm ihtişamıyla etkili dini otoriteyle üstelik dini çeşitliklerle de baş etmek zorundadır. Sekülerleşme sürecinde kilise-devlet ayrışması olarak formüle edilen ve daha önce sözünü ettiğimiz ayrışma ya da düzenleme stratejileri bu tarihsel birikim nedeniyle uygulamaya sokulmuştur. Bu süreçte hükümetler laik devlet oluşturmanın kilidini, kurumsallaşmış dini kademeli olarak ayrışmakta bulmuşlardır. Bu ayrışma bir anda olmadığı gibi ve her yerde aynı düzeyde de olmamıştır.[12] "Seküler bir rejimin farklı biçimlerinin doğuşu bu farklı tarihsel bağlamlar ve politik süreçler nedeniyledir" (Hämäläinen ve Tomaszewska, 2017: 10).

Tarihin ilişkisel karakteriyle düşünüldüğünde, kapitalizm, ulus-devlet, Aydınlanma ve bunların bütününü kapsayan modernleşme sürecinin bir ürünü

[12] Batı Avrupa'da bu değişimlerin siyasi etkileri de yüzyıllarca süren ve bir dizi şiddeti de içeren mücadeleye dönüşmüştür. İngiltere'de VIII. Henry (1509 -1547) kilise topraklarına el koyup manastırları kapatırken; İtalya'da üç asır sonra, Kral Victor Emmanel II (1861 -1878) altındaki milliyetçiler, Kilise'yi Roma ve papalığa bağlı devletler üzerindeki kontrolünü elimine etmiş ve Vatikan ile İtalyan hükümeti arasındaki ilişkilerde bir kopma olmuştur. Yirminci yüzyıl Fransa'sında, Devrim sırasında başlayan hükümet ve Kilise arasındaki mücadele, 1901 ve 1905 yılları arasında dini mülkiyete el konulması, kilise ayrışmasının zorla kurulmasına neden olmuştur. İspanya, Portekiz ve Latin Amerika'daki pek çok ülkede, benzer mücadeleler geniş anlamda benzer bir seyir izlemiştir (Keddie, 2003:17).

olarak sunulan sekülerleşme sürecinin bıçak gibi ayrılan bir kilisesi ve devleti mi vardır? En sonda söylemek gerekeni baştan söyleyebiliriz: sanıldığının aksine, modernleşmeyle birlikte dinden bir kopuş gerçekleştiği söylenemez; aslında olan yalnızca, dinin artık devletin öngördüğü bağlam içerisinde topluma davet edilmesidir. Kutsallık devletin vazgeçtiği değil kendinde soğurmak istediği bir hal alır. Öyle ki, Crithcley (2013: 18) modernliğin, "siyasi biçimlerin tarihini en iyi şekilde kutsallaştırmanın dizisi olarak görülebileceğini" öne sürer. Dolayısıyla ontolojik olarak "kutsal" ve aşkın olana sahip din dediğimiz şey zaten daima iktidar dünyasının parçasıydı. Seküler bir devlette yapılan ise "din alanının" modern yasa ve düzenlemelerle "devletten devlet eliyle" ayrılmasıdır. Ancak yasa ve düzenlemeler tüm gerçekliği yansıtmazlar. Bir yandan ritüeller, temsiller, pratikler özel alanın sınırlılıklarına hapsedilemeyecek kadar kamusaldır. Diğer yandan, ulus-devletler sınırlarını kendi belirlediği din, eğitim, sağlık, adalet, boş zaman gibi uzamlara ihtiyaç duyar (Asad, 2007: 239). Modern ulus-devletin zorla meşru alanlar kurmaya çalışması, dinin toplumsal alanının da devlet eliyle sürekli yeniden kurulmasına neden olmaktadır. Bu nedenledir ki, siyasi otoriteyi elinde tutan siyasal iktidarlar değiştikçe dinin toplumsal konumu da değişmektedir. Başka bir deyişle, Katolik, Ortodoks ve Protestan ülkeler arasındaki sekülerleşme farklılıklarının gerçekten kilise üzerindeki devlet kontrolündeki farklılıklardan da kaynaklandığını söyleyebiliriz (Gorski, 2003: 115). Aynı din aynı devlette her tarihsel sürecin ardından farklı bir bağlam ve konumda yer alabilmektedir. Dolayısıyla kilise-devlet ayrışmasıyla sekülerleşme sürecini özdeşleştiren analizlerden; aynı toplumda dahi dini ve dindışı kurumların neden daha çok ya da daha az farklılaştığını, seküler toplumlarda dinin konumunun neden farklılaştığını ve bu iki sürecin birbiriyle bağlantısını açıklayamadıkları için kaçınmak gerekir (Gorski, 2000: 160-1).

Özetle, kurumsal ayrılık mutlak olmadığı gibi bütünüyle mümkün de değildir. En azından din de devlet de toplumsal iktidar ilişkilerinin unsurları olarak birbirleriyle etkileşim halindedir. Laiklik, siyasal sekülerizm olarak, kurumsallaşmış dinin ulus devlet içindeki konumuyla ilgili olduğundan, doğrudan doğruya siyasal eylemle ilişkilidir. Bu siyasal eylemlilikte Kiliseler (resmi dini meşruiyete sahip özelleşmiş işlevli örgütler olarak anlaşılır), dini düzenin ve toplumun yapısına uygun olarak hiyerarşik bir mantığı dayatarak toplumsal düzenin tam olarak korunmasına özel bir katkı sağlar (Maduro, 1977: 366). Buna karşın laikleşmenin saf tipinin[13] çizdiği hat ise resmin bütünündeki dini (hem inanç anlamındaki hem de kurumsallaşmış örgütlenme olarak dini) şekillendirmeyi amaçlar.

Tek tanrılı ve kitaplı dinlerin kurumsallaşmasından itibaren üzerine ciltler dolusu yazılar yazılıp doktrinler geliştirilmeye çalışılan dinin siyasetten nasıl ayrıştırılacağı, paralel olarak, Kilise'nin devletin diğer kurumlarından nasıl farklılaştırılacağı sorusu daha en başından önemini yitirmiştir. Dini/seküler olarak sıkı sıkıya ayrışmış ve sınırları belirli iki ayrı toplumsal düzlem yoktur. Bu nedenle laikliğin nosyonu çeşitli düzenlemeler aracılığıyla kurumsallaşmış dini

[13]Jean Baubérot (2008: 59-60) laikleşmenin saf tipinin resmini çizer ve idealize edilen ayrışmanın eşiklerini sıralar: "Laikleşmenin birinci eşiği*, ilk olarak artık yurttaşlarının "kurtuluşu'nu sağlayan değil, esasen onların dünyevi çıkarlarıyla ilgilenen, kendisini dinî öğretileri dayatmakla yetkili görmeyen bir devlet çerçevesiyle tanımlanır. […] Bu çerçeve, dünyadaki diğer süreçlerde de karşımıza çıkan çerçevedir; hareket halinde bir mantık ortaya çıkarır. Bu mantığın, vurguları yere ve zamana göre değişkenlik gösteren kendine özgü üç özelliği bulunur. Bunlardan ilki, kurumsal parçalanmadır: Din, hayatın bütün yönlerini ilgilendiren bir anlamın toplumsal bir şekilde taşıyıcısı olmaktan çıkar. Din bir toplumsal faaliyet, toplumsal alanı değişkenlik gösterebilen bir kurum tarafından yönetilen belli bir toplumsal temsil haline gelir. Toplumsal alanın bütünü ile dine ait kurumsal alan arasındaki bu farklılaşma, okul gibi diğer toplumsallaşma kurumlarının yapılanmasını ve özerkliğini mümkün kılar. Farklı koşullarda gelişen bu kurumların dinle ilişkileri çeşitlilik gösterebilir. Ancak her yerde, bu kurumlar halkı organize etme ve toplumsal gidişata anlam verme istidatına sahip dindışı uzmanlar ortaya çıkarır (öğretmenler, doktorlar, vs.). İkinci özellik, dinin toplumsal bir meşruluğu korumasıdır: Din, bir toplumsallaşma kurumu olmayı sürdürür; toplumsal bağlamda amaç olarak düşünülen "dinî ihtiyaçlara" karşılık verir ve her zaman kamu ahlâkının temel kaynağı olmaya devam eder. Üçüncü ve son özellik, dinî bir çoğulculuğun (çoğu kez sınırlı bir çoğulculuğun) siyaset tarafından kabul edilmesidir. Bu çoğulculuk, dinî örgütlenmelerin çoğulculuğunun yanı sıra bir dine bağlılık derecesine ilişkin bir çoğulculuğa da karşılık gelir. Dindışı olana karşı hoşgörü ise uç bir durum olarak kalır; çünkü din, bu mantıkta ahlâkın kaynağıdır".

konumlandırmakken; laikleşmeninki ise toplumun bütününde "dini soluklanlandırmak"tır (Abel, 1995: 29).

Hiçbir şey tamamen dini ya da laik değilken, devletin tarafsızlığı nasıl mümkün olur? Saba Mahmood'un belirttiği gibi (2010) mevzuatların görünür laikliği ya da en azından tarafsızlığı, belirli dini anlayışlarla kuvvetli bir şekilde biçimlendirildiklerini gizlemektedir. Dini özgürlüğün korunmasına yönelik bir geçmişe yaslanan devletin tarafsızlığı ilkesi, dinin bireyselliği ve hoşgörü sınırlarında çerçevelenmesi gerektiğini salık veren temel haklar bağlamında liberal eksene oturur. Seküler devletin zorunlu koşulu olarak aksettirilen tarafsızlık ilkesine bugünün şeriatı savunan İslamcılarının, Yahudi dini hukukunun (*halakha*) uygulanmasını isteyen Yahudilerinin dünyasından bakıldığında, modern dünyanın değişen din karakterinden bağımsız olamayacağı netlik kazanır. Bu nedenle, tarafsızlığın da toplumsal sistemin istikrarsız değişiminin bir sembolü olduğu açıktır (Ladeur, 2014: 34). Dolayısıyla bir siyasal sistem olarak devletin toplumsal bütünün karşılıklı doğası içinde yer alması ve buna yazgılı olması doğaldır, nihayetinde, tarafsızlık ilkesini devletlerin anayasalarına yerleştirseniz de liberalizmin *laissez faire* şiarı bu noktada işlevsiz kalabilir (Sajó, 2014: 57).

Her şeyden önce, liberal doktrinin dine yönelik epistemolojik yaklaşımı, dini açık ve tarafsız olunmayı sağlayacak bağımsız bir "şey" olarak konumlandırılması nedeniyle sorgulanmaya muhtaçtır. En başından itibaren ısrarla vurguladığımız gibi din iktidar ilişkilerinin düzlemi olarak kavranılması gereken ve bu ilişkilerin aktif bir unsurudur. Dolayısıyla din ve devlet zaten bu iktidar ilişkilerinde birliktedir. Yanı sıra, iktidarın bugünün dünyasında sadece dar anlamda politik alanla sınırlı olmadığı hayatın her ilmiğine nüfuz ettiği kabul edilen bir tezdir. O halde kamusal alanın düzenlenmesini amaçlayan devletin tarafsızlığı ilkesi ancak naiflik olarak

değerlendirilebilir (Watson, 2011: 175). Asad'ın deyişiyle (2007: 237); "mesele yalnızca devletin reformlar yapmak amacıyla toplumsal yaşama doğrudan müdahalelerde bulunması değildir; mesele bütün toplumsal faaliyetlerin yasalardan ve dolayısıyla ulus-devletten icazet almak zorunda olmasıdır. Toplumsal uzamların tanımlanma, düzenlenme ve çekip çevrilme tarzı bunları aynı derecede "siyasi" kılmaktadır". Bu tarafsızlığın temin edildiği bir alanın sunulamayacağı değil, siyasetten dolayısıyla siyasi iktidar algısından özerk korumalı bir alan üretilemeyeceği anlamı taşımaktadır.

Tarafsızlık ilkesi bir yanıyla özgürlükçü, eşitlikçi ve farklı kimliklere saygıyla özdeşleşen bir etik sorunsal; diğer yanıyla da normatif düzenlemelere dayalı politik-hukuki sorunsal olarak değerlendirilir. Bu noktada Kant'ın hukuk felsefesinin temelini oluşturan içsel özgürlük (*inner freedom*) ve dışsal özgürlük (*outer freedom*) ayrımı yol gösterici olabilir. Toplumda yer alan bireylerin kendi amaçlarını ve bu amaçlara imkân verecek eylemleri seçebilme özgürlüğü içselliğe işaret ederken; kişilerin bu eylem ve seçimlerinde başkalarıyla karşılılıkta olsalar da "etkilenmeme" durumu dışsal özgürlüğü ifade eder (Kant, 1991: 208). Kant'ın *uygar birlik* dediği devlet farklı etik anlayışlara sahip kişi ve toplulukların dışsal özgürlüklerinin güvencesini teminat altına alan hukuki bir düzen sunmaktadır. Kişilerin söz konusu dışsal özgürlüklerinin normatif sınırlar çerçevesinde tanınması tarafsızlığın politik-hukuki bağlamının kurucu ilkesidir. Böylece, uygar birliğin belirli bir etik ideali kurumsallaştıran bir normatif dizge olmasından ziyade, farklı etik doktrinler karşısında nötr kalması beklenmektedir. Bu tarafsızlık zor yoluyla bir ayrışmayı dayattığı yahut egemen bir etik anlayışı kamusal yetkeyle kabul ettiği ya da aksine kabul görmeyeni dışladığı bir ana evrilirse kadük olacaktır.

Bir başka saf tip/ideal olarak sunulan tarafsızlık ilkesi, toplumda bir çoğunluğun temsili, ortaklığın dili, meşru kabul edilen/edilmeyen inançların düzenlemesine konu olduğunda ister uygar birlik olarak ister sivil toplum ve politik toplumun birlikteliği olarak düşünülsün siyasi olanın yetkesine sahip devlet tarafından sunulduğunda her hâlükârda "belirlenmiş" olacak ve bu belirlenme siyasi iktidarların değişiminde yeniden yeniden düzenlenebilir bir hale tekabül edecektir. Ancak normatif kuralların belirlediği, sınırlandırılmış ve düzenlenmiş kamusal alanlarda siyasi olandan kaçınılmayacağı kabul edildiğinde, normatif olanın izin verdiği ölçüde özgürlükten ve tarafsızlıktan söz edilebilir.

Sekülerizm doktrininin bir bütün olarak sürekli kilise-devlet ayrışmasının tarihsel yükünü alacak biçimde Hristiyanlıkla birlikte anılması dahi Hristiyanların yoğun olarak yaşadığı bir toplumda diğer inançlara sahip insanların da olduğu gerçeği akılda tutulursa, devletin yalnızca kiliseden ayrışma iddiası da eksik kalacaktır, dolayısıyla tarafsızlık tüm dini normlardan ve kurumlardan ayrılma olarak anılmalıdır. Tarihsel olarak Hristiyanlığa karşı yapılanan sekülerleşme süreci Hristiyan Batı toplumlarının egemenliğinde anılsa da, aynı inancın yoğun olduğu farklı toplumlar hatta aynı toplumda bile zaman zaman farklı sekülerleşme teori ve pratiklerinin görüldüğünü tartışmıştık. Bu kez, ikinci büyük tek tanrılı din olan İslam'ın laikleşme süreciyle karşı karşıya kaldığı anın anahtarının cami-devlet ayrışması olup olmadığını tartışarak nihayetinde Türkiye laikliğini nasıl kavrayabileceğimize odaklanacağız.

1.4. İslami Toplumların Laikleşmesi: Cami Engel mi Fırsat mı?

Sekülerleşmenin imkânı üzerine yapılan analizlerde sekülerizmin ve laiciténin Katolik Kilisesi'ne karşı yapıldığı ama Hristiyanlığın da bunu mümkün kıldığı söylenir. Örneğin Oliver Roy (2007: 41) tarihsel olarak bakıldığında Hristiyanlığın sekülerleşmeye olanak tanıdığını ancak Prostestanlığın politik

engelleri de kaldırdığı için daha da modern olduğunu iddia etmektedir. Laikleşmenin İslam'la temasında ise birçok engelden söz edilmektedir. Tartışmalar (1) İslam'da din ve devlet arasında bir ayrım olmadığı, (2) Şeriat yasalarının insan haklarıyla, dolayısıyla demokrasiyle bağdaşmayacağı ve (3) İslam'daki ümmet anlayışının diğer din mensuplarını doğal olarak dışladığı etrafında dönmektedir (Roy, 2007: 42). İslam'ın sekülerleşmeye direnci patrimonyal yapısı ve din ile devletin tarihsel olarak içiçe geçmiş deneyimlerine bağlanarak açıklanmaktadır (Çelik, 2008: 244). Bu tartışmaların yanı sıra 11 Eylül saldırısı, Charlie Hebdo saldırısı, IŞİD'in baş kesen videoları, 7-8 yaşındaki kız çocuklarının evlendirilmesi gerektiğinin ilanı ve âşık olduğu adamla sevişen kadının recmedilmesine hükmedilmesi gibi bir dizi olay ve olguyla İslam bir şiddet kaynağı olarak görülmüş; "terbiye edilmemiş, keyfi ve olağanüstü baskıcı" olduğuna hükmedilmiştir (Asad, 2007: 21). Öyle ki, Amerika'da yapılan bir seçim anketinde Amerikalıların yüzde kırkı cumhurbaşkanının Müslüman olmasını istemediklerini artık beyan etmektedir (Zuckerman, 2012: 18). Bilhassa 11 Eylül'den bu yana, İslam'ın sekülerizmi benimseyip modernleşmeye uygun olmadığı, şiddetin İslami kökenlerinden toplumların sıyrılmadığı açıklamaları havada uçuşmaktadır. Dolayısıyla, İslami toplumların (nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu toplumlar) Batılı toplumlardan farklı olduğu, Hristiyan toplumların derin din ve devlet ayrımının üzerine kurulduğu varsayılmaktadır. Sonuç olarak tüm bu tartışmalar her şeyden önce Hristiyanlığı ve sekülerleşmeyi tek tip, tek format kabul etmektedirler. Bununla birlikte bu yaklaşımlar, Anglikan Kilisesi'nin Katolik Kilisesi'nden farklılığını, İtalya'daki konkordatörleri, Fransa'da yüzyıldan uzun süredir değişen dönüşen laicité algısını, İrlanda ve Polonya'daki din ile milliyetçilik arasındaki kopmaz bağı, Latin Amerika'da gelişen Kurtuluş Teolojisi gibi politik dini hareketleri göz ardı

etmektedir (Lapidus, 1996: 3). Dahası, farklılıkları görmeyen bu yaklaşımlar İslam'ı da tek bir kategori olarak analiz etmekte, antropolojik olarak tarihsel ve toplumsal birikim ve farklılıklarını ve dinin toplumsal uyarlanmasını gözden kaçırmaktadırlar. Nihayetinde, laikleşme sürecini Batı'nın izlediği yolun tesadüfi bir anına kitlemeleri nedeniyle kusurlu ve eksiktirler.

Laikleşmenin olanağını İslam'ın kökeninde aramak ve İslam'ı kalkınmaya engel görmek[14] en başından hatalıdır. Asad'ın ifadesiyle (1986: 14-16), İslam ne kendine özgü bir sosyal yapı ne de inançların, geleneklerin, etik değerlerin heterojen bir toplamıdır. Bu nedenle İslam'ın belirli bir sosyal tasarıma uygun tutarlı tek bir antropolojisi yoktur. Buna rağmen Mango'ya göre (1999: 394), Kuran'ın içerdiği ahlaki ilkeler bütünlüğü nedeniyle Fransız laicitési hiçbir Müslüman topluma uygulanamaz. Bu aşamada Asad'ın izini takip ederek sormak gerekir: Hangi siyasi iktidar laikleşmeye yönelik ayrışma yahut düzenleme veya tarafsızlık ilkesinin temelini kutsal kitapta aramıştır? Devlet çatısı altındaki hangi kurumsallaşmış dinin ontolojisi gereği laik olduğundan söz edilebilir?

Sık sık gerek nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda gerekse Müslümanların azınlıkta olduğu toplumlarda İslamiyet laikleşebilir mi sorusu kimi zaman ılımlılaşma kimi zaman uyumlulaşma gereği sorulmaktadır. Ancak soru baştan hatalıdır. Dogmatik bir bilgiyi içeren hiçbir din veya kutsallık laik olamaz. Böylesi bir soru dünyevi ve kutsal olanın üstüste binen simbiyotik ilişkisini

[14] Bu tartışmalar Türkiye için Osmanlı'dan devralınır ve bu mirasın ilk kaynağı Ernest Renan'ın "İslam man-i terakkidir" sözüdür. Buna iddianın bütünü, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in de aralarında bulunduğu ardından Garpçıların da dâhil olduğu tartışmayı zemin alarak uzamıştır (Doğan, 2010). İslam'ın kalkınmaya engel oluşturduğu ve geç kalınmış Batı modernizmine ulaşmak için İslam'ın engellediği yolların "temizlenmesi" tartışılmıştır. Bu dönemin egemen sınıflarının esas gayesi, geç kalınan kapitalist ekonomiye koşarak entegre olmak ve yeni biçimlenen ulusu bu noktada şekillendirmek iken, İslam'ın da özünde kalkınmaya önem verdiği tartışmaları meşruiyet zemininde yürütülmüştür.

görmezden gelir.[15] Velev ki, soru doğru kabul edilsin, yine de sorunun tek bir cevabı yoktur: Teolojik olarak hayır, tarihsel ve antropolojik olarak evet. Teolojik olarak dogmatik bilgi üzerine kurulu bir dinin laikleşmesi mümkün olmasa da tarihsel olarak kimi toplumlarda İslamiyet ve laikleşme birarada olmuştur.

Laikleşme İslam siyasal felsefesinin ağırlığı üzerine inşa edilmiştir. İslam'ın siyasal felsefesine göre hâkimiyet Allah'ındır; ancak mülk, emir ve hükmü içeren bu ilahi iradeyi temsil yetkisi ümmetindir. Ümmet ile Allah arasındaki tek meşru aracı peygamber kabul edilir. Muaviye'ye kadar dört Halife ümmet yetkesine dayanarak kendilerine "Resulün Halifeleri" unvanını verirken, Emevi halifeleri "Allah'ın Halifeleri" adıyla anılmayı tercih etmeye başlamışlardır (Bulaç, 1994: 74-5). Arap-İslam fetihleri sonrası halifeler Peygamber'in yürütme yetkisini miras almış ancak iktidarın yetkesini doğrudan Allah'a dayandırmıştır. Her ne kadar ümmet ile Allah arasında hiçbir aracının olmadığı buyrulmuşsa da (Âl-i İmrân sûresi, 110), devlet tam da bu "ara"da ve kutsalın yetkesinde dünyevi alanda işlemektedir. Özellikle IX. yüzyılda ortaya çıkan Müslüman devletler ve Müslüman dini cemaatler arasındaki bölünme, yerel toplum örgütlerini devletlerden ayıran bir toplum yapısında tam olarak kurumsallaşmıştır (Lapidus, 1996: 15). 15 Aralık 1055 tarihinde Abbasi Halifesi Kaaim'in emri üzerine, Bağdat'taki Cuma hutbesinin Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey adına okunması ise laikleşme bağlamında dönüm noktası kabul edilmektedir (Kongar, 1997: 135). Üstelik Osmanlı'da egemenin ülkenin birliğini sürdürme kapasitesi ona dinî bir meşruluk vermekte, bu meşruluğun güvencesi olan ulema ile devlet arasındaki ilişkiler de değişmektedir. Osmanlı'da hem kadılar hem de öğretmenler devlet maaşlıdır,

[15] Modern bir seküler algı dünyevi yapının önemli bir parçası olarak her varlığı ya dünyevi ya da öte dünyaya ait kutsallıkla işaretler ve sınıflandırır. Fakat "seküler düşünce sahibi, maneviyatı, "kutsallığın doğası"nı yanlış anlamış gibi görünür ve kutsalın ara biçimler kılığında, ara mekânlarda yüzeye çıktığını gözden kaçırır. Kutsal varlık ne tam olarak buraya ne de ötelere aittir. Ne tümüyle ruhani ne de maddeseldir" (Taburoğlu, 2008: 112-3).

Sufizm bastırılmış, Şiilik “yasaklanmıştır”, İslam’ın resmi din olduğu toplumda dini özerkliğin sınırları daraltılmış ve desteklenen tüm dini kurumlar devletin düzenleyiciliğinde şekillendirilmiştir (Baubérot, 2008: 23-4; Lapidus, 1996: 16-7). Bununla birlikte, dinin diğer kurumlardan farklılaşması örtük biçimde inşa edilmiştir. İslam’ın ümmete adanmış siyasi idealine rağmen, Ortadoğu’nun kentli tarım toplumlarında dünyevi ve kutsal alanların belirsizliği pekâlâ ayrışmanın nüvelerini barındıran unsurlar içermektedir (Lapidus, 1996: 24).

Toparlamak gerekirse “dışarıdan” bir gözle İslam, “çoğunlukla tüm toplumlarda ortak özellikler gösteren, sabit kapsamlı, tek anlamlı bir kavrammış gibi kullanılmaktadır. Hâlbuki İslam’ın, İslami toplum sayısı kadar görünümü vardır; dahası, aynı toplum içinde İslam’ın kapsam ve işlevleri konjonktür, gruplar, sınıf ve sınıfsal mevkilere göre değişir” (Arkoun,1994: 55). Dolayısıyla, nasıl ki Hristiyanlığın esas olduğu toplumlar için laikleşmenin tek bir formülü yoksa aynı şey İslam’ın esas olduğu toplumlar için de geçerlidir. Dinin toplumun diğer kurumlarından ayrışmasının İslam’da *din ü devlet*[16] olarak formüle edilen din ve devletin ayrışmaz bütün oldukları tezleri yanlışlanabilir (Keddie, 2003: 21). Tipik olarak İslam dünyasındaki siyasi iktidarlar, İslam’ı tıpkı diğer kurumsallaşmış dinlerde olduğunu gibi kendi öngördükleri bağlamlarda topluma davet etmişlerdir. Buna rağmen tarihsel olarak yanlışlansa da, dinin ayrışmasının mümkün olmadığı tezinin bir başka dayanağı caminin Kilise gibi kurumsallaşmış, örgütlü, devletin karşısına alacağı bir yapı olmamasında aranmaktadır.

Esasında cami İslamiyet’te kutsal bir mekân olarak addedilmemiştir, ibadet edilen her yer mabettir. Dolayısıyla Kuran’da da *cami* kelimesi yer almamaktadır. “Arapça cem kökünden türeyen, "toplayan, bir araya getiren" anlamındaki cami

[16]Kavramı açıklayan Taştan’a göre, (2010: 39) “otoriteyi siyasal ve askerî bir temele dayandırmakta, din de bu yapının meşrulaştırıcısı ve tamamlayıcısı olarak işlev görmektedir. Bu sistemde kutsal olan padişah değil, temsil ettiği makamdır”.

kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan el-mescidü'l-cami' (cemaati toplayan mescid) tamlamasının kısaltılmış şeklidir. […] X. yüzyılın başlarında "cami" kelimesi tek başına kullanılmaya başlanmıştır" (Özcan, 1993: 46).

Kuran'da insanlar için inşa edilen ilk mabet Kâbe olarak kabul edilir (Âl-i İmrân sûresi, 3/96). Bununla birlikte tarihsel olarak bakıldığında, Hz. Muhammed "Medine'ye göç ettikten sonra yaptığı ilk iş orada bir cami inşa ettirmek olmuştur" (Hamidullah, 2003: 48). Çünkü cami yalnızca ibadet amacıyla değil, dini eğitim-öğretim, kütüphane, askeri daha da önemlisi devlet müessesesi olarak idari amaçlarla da kullanılmıştır (Özcan, 1993). İslam tarihine bakıldığında, Peygamber'in bizzat emriyle mescitler inşa edilmeye başlanır, "Kim Allah rızası için bir mescid yaptırırsa Allah da bunun karşılığında ona cennette bir köşk ihsan eder" (Buhari Hadisleri, 450; Müslim Hadisleri, 533) sözüyle İslamiyet'i kabul eden toplumlarda hızlanır ve askeri birliklere gittikleri yerlerde mescidi bulunan halklara dokunmamalarının emredildiği bilinir (Özcan, 1993: 48-9). Bu noktada sorun yeryüzünü ve ibadet edilen her yeri mabet olarak kabul eden bir dinin neden kutsal ilan edilmiş bir mekânsallığa ihtiyaç duyduğu, hatta ötesinde bunu kısa bir süre sonra emre çevirdiğidir. Bu soru dini mekânsal örgütlenmeye indirgemenin değil, kurumsal bir dinin toplumsal ilişkilerde yarattığı hegemonyayı anlamaya dair bir sorudur. Bu sorunun tam olarak cevabı olmasa da cevaba giden yol yine İslam tarihinde bulunabilir: "Müslümanların yaşadığı her köyde mutlaka bir cami bulunuyor, daha ilk asırlardan itibaren köy camilerinde cuma namazı kılınıyordu. Mısır'da hicretin 132. (750.) yılında köy camilerine minber konulmuştur. Daha sonraki asırlarda devlet adamları güçlerinin simgesi olarak muhteşem camiler inşa ettirdikleri gibi bazı kişiler de cami yaptırmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Böylece şehirlerdeki cami sayısı hızla artmıştır" (Önkal ve

Bozkurt, 1993: 49). Dikkat edilirse bu seyir başlangıçta emri uygulayarak cami yapımını, ardından minber konulmasını (minbere o dönem için bölgenin yöneticisi oturduğu ve cemaate namaz kıldırdığı bilinir) ve devlet adamlarının ve egemen kimselerin güç simgesi olarak cami yaptırmasını içeren gittikçe kendine hatlar ören ve kurumsallaşan bir bütünlüğü ele verir. Modern devletlerde değişen tek şey minberde oturanın somut olarak bölgenin yöneticisi olmamasıdır. Ancak caminin bölge hatta ulusal yöneticiden özerk olduğu söylenemez. Nihayetinde bir iktidar kurumu olan caminin *status qou*'nun bir parçası olmaması mümkün değildir.

Cami bizzat devlet müessesesidir. Siyasetin merkezi olarak camiyi değerlendiren Özcan'ın tespitine göre (1993: 49, 51), Hz. Muhammed din ve devlet işlerinin yürütülmesi konusunda camiyi bütünleştirmiştir:

> "[…] ilgili meseleleri mescidde görüşüp kararlar alması ve orada bu kararları halka duyurması sünneti kendisinden sonra devam etmiş, devlete ait idare binaları yapıldığında da bu adet sürmüştür.(…) Minber başlangıçta merkezi idarenin bir sembolü idi ve sadece Mescid-i Nebevfde bulunmasına izin verilmişti. Hz. Ebü Bekir'den itibaren halifeye biat minberde yapılıyordu. Halife de biattan sonra idarede takip edeceği genel prensipleri minberde okuduğu ilk hutbe ile ilan ederdi. Hz. Muhammed tarafından dini ve idari işlerin yürütülmesinde kullanılmış ve bu uygulama daha sonrada devam ettirilmiştir. Daha sonraki asırlarda devlet adamları güçlerinin simgesi olarak muhteşem camiler inşa ettirdikleri gibi bazı kişiler de cami yaptırmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Camilerin iç siyasetteki rolü bilindiğinden halifeler özellikle büyük camilere itina gösteriyorlardı. [Bu] idareye olan itaatinin işareti sayılırdı".

İslamiyet'in başlangıcından itibaren din ve devletin ara yüzlerinden biri camide ortaya çıkmaktadır. Çünkü camiler mabet olmanın ötesinde, toplumda eğitim-öğretim faaliyetleri, idari yönetim hatta askeri amaçlarla kodlanan mekânsal temsillerdir. Bu temsilin avlusunda üretim ilişkilerine ve bu ilişkilere

bağlı sınıfsallığa, dolayısıyla, bir toplumsal ilişki olan devlet ve iktidar bloğuna bulanmış duvarlar yükselir ve minberden özneye seslenir.

Devletin ve devletin içinde şekillenen sınıfların camiyle arasındaki ilişki soyutlamalarla anlaşılamaz, yalnızca tarihsel bağlamları içindeki ilişkisellikle anlaşılabilir. İslamiyet için *Beytullah*, yani Allah'ın evi, olan camiye girildiği andan itibaren herkes eşit kabul edilse de, örneğin cami yaptırmak en başından beri sınıfsaldır. Özcan'ın aktardığına göre (1993: 53), İslamiyet'in başlangıç yıllarında "camilerin iç siyasetteki rolü bilindiğinden halifeler özellikle büyük camilere itina gösteriyorlardı. [Bu] idareye olan itaatinin işareti sayılırdı. Camilerin inşası ve tamiri çok defa şahıslar ya da vakıflar eliyle olmuştur". Bu nedenle kurumsallaşmış bir din olarak İslamiyet henüz ilk yıllarında kutsal mabedi olan caminin temellerinde de hiyerarşiyi yaratmıştır. İslamiyet küçük bir azınlığın dini olmaktan çıkıp devlet dinine dönüştükçe, bunun gibi birçok ikiliği barındırması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Özetle, İslamiyet Peygamber'in yönetici ve kural koyucu olduğu bir cemaat, ümmet oluşturma fikri üzerinde yükselmiştir. Bu nedenle, İslam kişiyi özellikle cemaatin bir uzvu olarak, toplumsal pratikler içindeki dini yaşayışın parçası kabul etmektedir. Ancak İslam'ın kurumsal farklılaşmaya imkân vermeyen örgütlü yapısının bulunmadığı iddiası gündelik hayat pratikleri için doğru olsa da, İslam hukukunun uygulanması ve eğitim açısından aksi ispat edilebilir bir saptamadır (Karahanoğulları, 2017: 905). Daha ileride değineceğimiz bu ispatın en önemli örneği Türkiye laikliğine el verecek Osmanlı'da ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, laikleşme olanağı ya da olanaksızlığını dinlerin "özünde" arama çabası dinin uyarlanan aktif karakterini göz ardı ederek, tarihsel ve toplumsal değişimini "öz"e kilitlemektedir. Gerek sekülerizmin ontolojik ötekisi sayılan Hristiyanlığın gerekse sekülerizme hiç varamayacağı iddia edilen

İslamiyet'in dogmalarında sekülerleşmeye yatkınlık veya karşıtlık aranması anlamsız bir çabadır. Buna karşın laiklik devletin kurumsallaşmış dini, diğer toplumsal kurumlardan ayrıştırması ya da düzenlemesiyle inşa edildiğinden öncelikli özne bizzat siyasi otoritenin merkezileşmiş unsuru olarak devlettir. Dolayısıyla İslamiyet'in içinde yer aldığı farklı toplumlarda o toplumun özelliklerine uyum sağlayarak ve karşılığında o özelliklerin bazılarını değiştirerek, farklı biçimlerde eklemlenmesinin yanı sıra devletin İslamiyet'i topluma davet ettiği bağlam toplumsal iktidar ilişkilerinin içinde belirlenmektedir. Cami hem İslamiyet'in uyarlanan karakterini sunması hem de devletin laikleşme odağında düzenlemeyi önemsediği bir "kutsallığı" da barındırması nedeniyle bu ilişkisel bütünlüğün serimlendiği düzlem olarak muazzam bir örnektir. Bununla birlikte, söz konusu Türkiye laikliği olduğu için tüm bu laikleşme/sekülerleşme tartışmalarının bütününde Türkiye laikliğini nasıl kavradığımız ve yapacağımız sınırlamayla caminin laikleşme sürecindeki düzenlemelere konu edilme biçimini nasıl bir hatla öreceğimizi ortaya koymak çalışmanın çizmek istediği hattı daha görünür kılacaktır.

1.5. Türkiye Laikliğini Konumlandırmak

Öncelikle parçalanan bir toplumun ve çöken bir siyasal otoritenin ardından yeni bir ulus inşasına soyunurken ortak dini İslamiyet'te kesmesiyle birlikte laikleşmeyi mihenk taşı olarak önüne koyan ilk modern devlettir Türkiye (Lewis, 1993: 31). Ancak bu sürecin başlangıcı bir kesit gibi Cumhuriyet'in kuruluşunda değil Osmanlı'nın modernleşme dinamiklerinde aranmalıdır. Yine de, Türkiye'de laikleşme süreci ulus devlete atfedilmiş ve çoğu kez Fransız laicitésinin bir kopyası olarak kabul edilmiştir (Davison, 2002: 291).

Fransız laicitésiyle Türkiye'nin tanışıklığı Osmanlı modernleşmesinde bulunsa da hemhal olması ulus devlet dönemine rastlamaktadır. Devrim'den

yirminci yüzyılın başlarına kadar laikleşmeyi yasal-kurumsal ve ideolojik-toplumsal düzeylerde yerleştirmeyi amaçlayan Fransa'nın anayasasına, "laïque" sıfatı ilk kez Dördüncü Cumhuriyet döneminde *1905 Kiliselerin Ayrılmasına İlişkin Kanun*'dan yaklaşık kırk yıl sonra 1946'da girmiştir (Peker, 2016: 2). Fransa'dan devraldığı "laïc" sıfatını "laik" olarak Türkçeleştiren Türkiye ise, Fransa'dan önce 1924 Anayasası'nda 5 Şubat 1937'de yapılan değişiklikle, ikinci maddeye devletin temel nitelikleri olarak Cumhuriyet Halk Partisi'nin programında yer alan altı ok, "Türkiye Cumhuriyeti Cumhuriyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçıdır" ifadesiyle kullanmıştır.[17] Fakat Akgönül'ün deyişiyle Fransa ve Türkiye laikliği yalnızca anayasal bir ilke değildir, rejimi temellendiren bir prensiptir (Peker, 2016: 3), Kaldı ki, anayasal düzenlemeler çok köklü değişiklikler olsa da bunun toplumsal bağlamının yarattığı olanak/olanaksızlıklar esas verilerdir.

Tanzimat'a kadar götürülebilecek Türkiye laikliğinin yirminci yüzyılda kurulan ulus devleti, sürecin dönüm noktasıdır. Laikliği anayasal hüküm olarak kabul eden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarındaki laikleşmeye ilişkin kökten değişikliklerinin bütünü modernleşme çabasına hizmet etmektedir (Turner, 1997: 281). Bu çaba İslam'ı bertaraf etmeye değil toplumsal iktidar ilişkileri içerisindeki konumunu düzenlemeye yönelir. Bu nedenle, Fransa'nın 1905 Ayrılık Laikliği'nin dini diğer toplumsal kurumlardan ayrıştırılmasını içeren laiklik algısı kadar keskin değildir. Bununla birlikte Onur Karahanoğulları Fransa ve Türkiye laikliğini konu edinerek yaptığı karşılaştırmalı tarihsel çalışmasında Türkiye laikliğinin

[17] Daha sonra 1961 Anayasası'nda "Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve 'Başlangıç'ta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir" denilerek değiştirilen madde, 1982 Anayasası'nda "Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir" biçiminde yer almakta ve dördüncü maddeyle "Anayasa'nın 1'inci maddesindeki Devletin şeklinin cumhuriyet olduğu hakkındaki hüküm ile, 2'nci maddesindeki Cumhuriyetin nitelikleri ve 3'üncü maddesi hükümleri değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez" hükmüyle koruma altına alınmıştır. Bugün hala yürürlükte olan 1982 Anayasası'nın son yıllarda yapılan değiştirilmesi yönündeki tartışmalarda en çok tartışılan ve üzerine spekülasyonlar yapılan maddeleri değiştirilmesi teklif dahi edilemeyen bu maddelerdir.

Fransa'nın 1801 yılındaki *Konkordato Laikliği*ni örnek aldığını ortaya koyar. Devrim'den günümüzde Fransız Laikliği üç aşama kat etmiştir: Devrim Laikliği (1789), Konkordato Laikliği (1801-1905) ve Devlet – Kilise Ayrılığı Laikliği (1905'ten günümüze) (Karahanoğulları, 2017: 849). Buna göre 1801 yılında Napolyon ve Papa'nın bir anlaşma imzaladığı, Fransa'da bir din işleri bakanlığı kurulduğu, papazların kamu görevlisi olduğu, kiliselerin ve din bürokrasisinin giderlerini karşılamak üzere bütçeye para konulduğu, devletçe tanınan dinler sistemine geçildiği ve dinin bir kamu hizmeti olduğu *Konkordato Laikliği* Türkiye Laikliğini karşılamaktadır. Buna karşın 1905 yılındaki Ayrılık Yasası ile Devlet ile Kilise'nin tüm hukuksal düzlemde ayrıldığı, dinin kamu hizmeti olarak özelleştirildiği; dinin örgütlü veya bireysel etkinlik niteliğiyle ve serbestlik ilkesi çerçevesinde düzenlendiği *Ayrılık Laikliği* daha net bir ayrışmayı tarifler (Karahanoğulları, 2017: 853). Bu karşılaştırmanın sunduğu bakış açısıyla, Casanova'nın (1994) ayrıştırma ve düzenleme dediği siyasal stratejilere bakıldığında; anayasasında "laik" olarak tanımlanan ancak öncelikle İslam'ı düzenleyerek tekke ve zaviyeleri, Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ni kapatsa da Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kuran ve kurumun tüm bütçesini devlet desteğiyle sağlayan, aynı hakkı diğer dinlerin hiçbir görevlisine tanımayan, camilere yapılan düzenleme ve iyileştirme çalışmasını diğer ibadethanelere tanımayan hatta kimi ibadethaneleri yasal olarak kabul etmeyen, devlet okullarında zorunlu ve seçmeli olarak din ve ahlak derslerini okutan ancak bu derslerde tüm dinleri müfredatına almayan, bununla birlikte bayram ve Cuma günleri camilerde ibadet eden devlet erkânının kamuya seslenmeyi Osmanlı'dan itibaren gelenekselleştiren Türkiye laikliğinin *tarafsızlığı* ve *ayrılığı* değil, *düzenlemeyi* içerdiği açıktır. "Diğer bir deyişle, bu çerçevede bir laiklik anlayışıyla, devletin din karşısında tarafsızlığının öngörüldüğü klasik anlamından farklı olarak din dışı kurallarla yönetilen devlet

oluşturulmuş[tur]" (Gözaydın, 2009: 246). Fransa da ise "1905 Devlet – Kilise Ayrılık Yasası, devletin din karşısında yansızlığını kurmuştur […] hiçbir din resmi veya yasal olarak tanınmış nitelikte değildir. Hiçbir dinin kamu hukukunda özel bir statüsü bulunmamaktadır. […] Kişiler dini etkinliklerini toplumsal ilişki içinde, kamu alanında ya da topluca gerçekleştirmedikleri sürece, yani dini etkinlikler bireylerin özel yaşamlarının konusu olduğu oranda devletin düzenleme ve üstlenme alanının dışında kalır (Karahanoğulları, 2017: 856-7). Bu bağlamda sekülerleşme/laikleşme tartışmalarının bütünü gözetildiğinde görülmektedir ki, Fransa laikliği siyasal bir strateji olarak *ayrışmayı*, Türkiye laikliği ise *düzenlemeyi* esas almıştır (Peker, 2016: 7).

Her iki ülke örneği farklılaşmalarına rağmen benzerlikler de içermektedir. Laikleşme süreçlerini *zorlayıcı sekülerizm (assertive secularism)* ve *pasif sekülerizm (passive secularism)* olarak kategorize eden Kuru'ya göre (2009: 11, 28) hem Fransa'da hem de Türkiye'de monarşiye ve hegemonik dinin ittifakına dayanan *ancien regim*enin varlığı dinin kamusal görünümüne izin veren ve devlete pasif bir rol biçen pasif sekülerizmin aksine, her iki ülkede de devlete aktif bir rol biçerek dini ayrıştırmaya dayalı zorlayıcı bir sekülerizme neden olmuştur. Bu benzerliğe rağmen tüm tarihsel ve sosyolojik farklılıklar bir kenara bırakılsa dahi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve eğitim alanında din ve ahlak derslerinin varlığı Türkiye örneğinin 1905 Ayrılık Yasası sonrası toplumsal kurumların bütününde ayrışmaya giden Fransa laikliğinden koptuğunun kanıtıdır. Bu farklılaşma bağlamında Fransa örneği bir *standart*, Türkiye örneği ise *anomali* olarak anılmaktadır (Akan, 2017: 22).

Her yeşerdiği toplumda farklı biçimlenen laikleşmenin Türkiye örneğinde farklılaşması beklenen bir sonuçtur. Ancak bir anomaliyi çağrıştırırcasına, İslam'ın bertaraf edildiği (Türköne, 2003), dinin kamusal alandan silindiği (Göle,

1997) tezleri öne sürülmüşse de, Türkiye'de laikleşme sürecinde dinin –ne kadar mümkünse- diğer toplumsal kurumlardan ayrıştığı ve tamamen özel alana itildiği bir süreçten ziyade dinin kamu hizmetine (ki her din için değil) dönüştürülerek düzenlendiği bir bağlamdan söz edebiliriz.

Türkiye laikleşmesi Tanzimat'a kadar uzanan ideolojik, toplumsal ve tarihsel birikimi arkasına almaktadır (Berkes, 1964; Kirman, 2005). Eski rejimin gerilemeye ve çöküşe neden olan eksikliklerinin kurumsal düzenlemeler aracılığıyla ikame edilmesi, Türkiye laikliğinin itici gücüdür (Çelik, 2008: 249). Bu nedenle de çağdaşlaşma projesi olarak anılmaktadır (Berkes, 1964). Bununla birlikte çağdaşlaşmanın gereği olarak da laiklik ilkesi Cumhuriyet'in dönüşüm projesinin dinin "kontrolü"nü sağlayan bir aracı olarak analiz edilmektedir (Keyder, 1987; Gülalp, 2005; Türköne, 1994; Toprak, 1981, 2006; Mardin, 1981, 1991, 1995). Her ne kadar "kontrolün" gerekçeleri ve çıkarımları konusunda bir fikir birliği olmasa da, laikleşme süreci Osmanlı toplum hayatındaki ikiliği yok ederek muhalefeti disipline etme amacıyla kapsamlı değişim dizgesi olarak tartışılmaktadır. Şerif Mardin (1981, 1991) dinin sosyolojik bir perspektifle toplumsal kurum olarak işlenmesinde ve kaba bir laisizme kurban edilmemesinde ısrarcıdır. Dahası, ona göre (1991: 72-76) Türkiye laikliği, kesik bir *Gemeinschaft* olan mahalle etiğini entelektüel bir akılla dönüştürmeyi, böylece bireyi modern *Gesellschaft*'ın bir üyesi yapmayı amaçlamış ve bu amaçla dini toplumsal alanın tamamında kontrol etmiştir. Ayrıca Cumhuriyet dönemi boyunca "çevreyi" koruma altına alan "merkez"in laikleşme uygulamalarının özgünlüğünü vurgulamaktadır (Mardin, 1991). Türkiye'de laikleşme Mardin'e göre (1993: 191) İslam kilisevi bir hiyerarşiyi barındırmadığı için, İslami kesimin iddia ettiği gibi dinin bastırılmasından daha fazlası anlamına gelmektedir.

İslam'da Katolik Kilisesi gibi örgütlü bir yapının bulunmadığı tartışması Türkiye laikliğinin "özel, karma bir model" olarak değerlendirilmesindeki önemli etkenlerden biridir (Toprak, 2003: 120). Toprak'a göre bu karma model İslam'ın din ve devleti ayrıştırmaz yapısı, Osmanlı'da şeyhülislamın devlete bağlı konumu ve Osmanlı'nın çöküşünün dönemin aydınlarınca dini yozlaşmaya bağlanması üzerinde yükselmiştir. Daha ileride tarihsel birikimiyle ortaya koyacağımız gibi (İkinci Bölüm), XI. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin önüne geçen İstanbul müftüsü şeyhülislam olarak atanan ve veziriazamla eşitlenen, diğer tüm dinlerin üzerinde konumlanan; örgütlü ve hiyerarşik bir o kadar da devlete bağlı ve maaşı devlet tarafından ödenen bu teşkilatlanma İslam tarihinde benzeri olmayan Müslüman bir kilisenin kuruluşunun habercisidir. İslam hukukunu uygulayan örgütlenme olarak Şeyhülislamlık, aynı zamanda İslam hukukunun öğretildiği medreselerin de bağlı olduğu teşkilatlanmadır ve ilgili görevliler şeyhülislam tarafından atanır. Şeyhülislam padişah tarafından atansa da görevden alınamaz, idam edilemez ve hapsedilemez oluşu devletin denetiminde de olsa bu hiyerarşik yapının varlığını yadsımaz (akt. Karahanoğulları, 2017: 905-6).

Osmanlı toplumundaki eğitim, hukuk gibi alanlarda şeyhülislamın varlığında somutlaşan ikiliklerin ortadan kaldırılma çabası ve "İslam'a modern ve rasyonel bir içerik kazandırma" düşüncesi (Kirman, 2005), Batı'nın hâkimiyetini reddetmek için Batı'ya benzeme çabası (Baurbérot, 2008), uluslararası arenada Türkiye'nin 'farklılığını' ortaya koyarak güvensiz alanda kararsızlıkları yok etme amacı (Bilgin, 2008), modern düşünce biçiminin İslam'la buluşturulması (Mert, 1994), "yeni devlet"in vatandaş kimliği oluşturma isteğiyle dini kimlikleri kamusal alandan itmesi (Akşit, 2009) tezlerinin yanı sıra Türkiye laikliği üzerine bir dizi neden-sonuç saptaması yapılmaktadır. Makro bir bütünden mikro ölçeğe bakıldığında

varılan sonuç, Türkiye laikliğinin sacayaklarının (1) eski rejimin yüklerini taşısa da modern dünyaya doğan yeni bir ulus devlet inşası ve (2) arkaik toplumun yarattığı ikilikleri bertaraf ederek geç kalınmış kapitalist dünyaya entegrasyona izin verecek merkezi ve egemen bir sınıfsal yapının oluşturulması olduğudur. Bu bağlamda, Türkiye laikliğinin ivmesi dinin diğer tüm toplumsal kurumlardan ayrıştırılması değil, kapitalist ulus devletin modern dünyaya entegrasyonunda engel oluşturmayacak egemen dinin devlet eliyle devlet için düzenlenmesidir.

Türkiye'de laikleşme sürecinde yapılan düzenlemelerin Osmanlı'da "geri kalmaya" neden olan ikiliklerin bertaraf edilmesiyle toplumu da şekillendirmeyi hedeflediği açıktır. Ancak laikleşmenin eş anlı ilerleyen Dobbelaere'nin makro-mezzo-mikro düzeyde analiz ettiği çerçevenin makro boyutu dahi Türkiye'de tamamlanmamıştır. Erken cumhuriyet döneminde devletin inşasının önemli bir ilkesi olsa da laiklik siyasal bir strateji olmanın ötesinde ne bütünüyle diğer kurumlardan farklılaşmış ne de İslam'ın içsel bir dönüşümle dünyevi meselelere yönelerek insanların hayatlarında kapladığı yer azalmıştır. Tanzimat'la birlikte başlayan değişimin özündeki laikleşmeye ilişkin muhteva Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında tek parti iktidarında tüm boşlukları doldurularak kararlı bir kurucu ilke olarak işlenmemiştir. Aksine, laikleşme süreci elitist kadroların siyasetinin ve söylemlerinin güdümünde doğrusal bir çizgide işlenmekten ziyade, karmaşık ve kimi zaman geri çekilip kimi zaman atağa geçerek toplumsal iktidar ilişkileri içinde şekillenmiştir. Bu nedenle, Türkiye'de laikleşme süreci siyasi iktidarla yeniden üretilen, gel-gitli ve topluma nüfuz edip bir "tarafsızlık" yaratacak olmanın aksine çatışma unsuru yaratan eksik bir laikliktir. Laiklik ilkelerine ilişkin reformlar (ya da karşıt reformları savunmak) sahip oldukları doktrini değil siyasal iktidarın gücünü temsil ettiği, aynı zamanda siyasi yeniden düzenlemelerin imtiyazına dayandığı oranda kusurludur (Jakus, 2017: 932). Laikliğin siyasal stratejik karakteri

nedeniyle Türkiye'de gerek yeni sınıfsal değişimlerle gerekse ideolojik salınmalarla dönüşen bir laikleşme deneyiminden söz edilebilir.

Cumhuriyetin tek partili kuruluş yıllarında laikleşmenin özellikle İslam'a yönelen seyrinde Katolik Kilisesi gibi devletin karşısına almaktan ziyade yanına alarak değiştirdiği cami; öncelikle "kutsalı" barındırdığı ölçüde büyük uzun menzilli tarihsel birikiminde yapbozun hassas bir parçası, ardından zamansal-mekânsal laikleşmenin bir unsuru, belirli aktörler ve olgular etrafında şekillenen bir kurum, dini pratik ve inancın değişimini izlemeye olanak veren bir mabet olması nedeniyle Türkiye laikliğinin dört bir yanını sunacak bir perspektifi taşımaktadır. Çünkü Türkiye'de laiklik din özgürlüğü ya da tarafsızlık ekseninde ele alınmasından ziyade kamusal bir hizmet olarak İslam'ı yeni devlet ve topluma dahil ederek var olmuştur. Dolayısıyla Türkiye laikliği toplumdaki yapısal değişikliklerle yönelik eylemlerle dinin sosyo-politik alanının yeniden şekillendirildiği, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumsal yapılanmayla da din özgürlüğünü değil kamusal hizmet olarak varlığını devam ettiren çerçeveyi benimsemiştir (Gözaydın, 2009: 245). Tam da bu noktada, cami gerek devletin bu düzenleme mekanizmalarında gerekse toplumun bu mekanizmalara yönelik şerhlerinde kurucu bir mekân olarak işlemeye devam etmektedir. Bu uzun menzilli tarihsel birikimi çıplak gözle görebilmek, öncelikle yaslandığı Osmanlı döneminin mirasını süreklilik ve kopuşlarıyla ortaya koymayı gerektirmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDEN CUMHURİYETE CAMİLER

Laikleşme, Osmanlı'nın geç dönemlerinden itibaren temel hedef olmasa da İmparatorluğu'n, ardından Türkiye Cumhuriyeti tarihinin belki de hiçbir zaman raflara kaldırılmayacak egemen tartışmalarından biri olmuştur. Her ne kadar erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı'yla keskin kopuş olduğunda ısrar edilse de ilerleyen dönemde açıkça görülebileceği gibi Cumhuriyet, Osmanlı'da yeşeren toplumsal yapı ve ilişkilerin mirasını devralmış ve bu mirası dönüştürme çabasına girişmiştir. Ne var ki, mirasa gömülü süreklilikler Osmanlı döneminin Cumhuriyet'in "ulusal tarihinin bir parçası olarak" kaydedilmesini gerekli kılar (Faroqhi, 1991: 228).

Osmanlı İmparatorluğu'nda uzun soluklu devleti ve toplumu yeniden yapılandırma çabaları 19. yüzyılda ivme kazanmıştır. 19. yüzyıla ilişkin bu dönem sınırlandırması, ne Osmanlı'nın kendi içinde ne de ardılı Türkiye Cumhuriyeti ile bir kopuşu değil ilişkisel bir değişimin sürekliliğini işaret etmektedir. Nitekim bu süreç yoktan var olmuş değildir, aksine Osmanlı tarihinde kökleri bulunabilecek bir dönüşüme ilişkin somut reformları içerir. 1763 Sanayi Devrimi'yle değişen, 1789 Fransız Devrimi'yle çalkanan, 1905 Rus Devrimi'yle sarsılan, 1906 İran Devrimi ve en nihayetinde 1917 Ekim Devrimi'yle yerinden oynayan dünyada Osmanlı'nın kendi kabuğunda kalması zaten mümkün değildir. Ancak sınırlı bakış açısıyla Osmanlı'daki reform tarihini tek bir modernlik, monolitik bir "Batı" ve onun temsil ettiği tek bir çağdaşlık ve nihayet tek laiklik ekseninde gerçekleştiğini var sayarak ele alan yaklaşımlar, söz konusu tekillik çerçevesinde tarihsel gelişmeleri analiz etmektedir. Oysa Osmanlı'da kusurlu bulunan odak noktaları klasik dönemden alınmış, on sekizinci yüzyıldaki "teşhis"lerle on dokuzuncu yüzyılda

"tedavi" edilmeye başlanmıştır (Hanioğlu, 2006: 49; Eldem, 1999: 197).[18] Dahası, geç Osmanlı dönemindeki bütün tarihsel gelişmeler basitçe ekonomik, sosyal ya da kültürel etkenlerin birbiriyle organik bağı kurulmamış aritmetik toplamından kaynaklanmaz, aksine bunların bütünsel etkisiyle ortaya çıkmıştır (Hanioğlu, 2008: 3). Fakat bu bütünselliğin "sarsıntısız bir fay hattında" ilerlediğini düşünmek hatalıdır (Arslan, 2016: 105). Bu süreç karmaşık ve kimi zaman geri çekilip kimi zaman atağa geçen toplumsal iktidar ilişkileri içinde şekillenmiştir. Açıktır ki yalnızca söz konusu olan, geleneksel ile modern olanın dikotomisinden kaynaklanan ve geleneğe yaslananların bu geçişe verdikleri tepkiden ibaret bir gel-git değildir. Aynı zamanda toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde yer alan tüm kurucu kadronun tek bir çizgide ilerlemeyen yaklaşımlarını da içerir. Bu karmaşık süreci, kendi deyişiyle, 'yeni bir çağın başlangıcını'" haber veren Hatt-ı Hümayun okunduktan hemen sonra İstanbul camilerinde bir vaiz geleneksel hayır duasına başladığında gayrimüslimlerden ya da eşitlikten hiç söz etmediğinde de görmek mümkündür. Vaiz seslenecektir: "Büyük Allah'ım, sen Muhammed'in ümmetine merhamet et. Büyük Allah'ım sen Muhammed'in ümmetini koru" (Davison, 1997a: 13).

Devletin meşruiyet zeminini yeni bir temele oturtmak Osmanlı'nın geç dönemlerinin temel gerekliliğidir. Özellikle, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından gayrimüslim tebaanın çoğunluğunu kaybeden Osmanlı devleti, daha

[18] Fakat söz konusu tedavi sürecinin hangi kuramsal yaklaşımlarla analiz edilebileceği tartışmaları bu çalışmanın bağlamı ve kapsamı dışında tutulmuştur. Buna rağmen, Osmanlı'nın değişim süreciyle Cumhuriyet'e evrilen yakın dönem tarihini incelerken kimi yazarlar *oryantalizm* tartışmaları (Cemil Meriç, Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Hamdi Tanpınar), kimi araştırmacılar Weberyen *otoriteryenizm* tartışmaları (Kemal Karpat, Andrew Heywood, Andrew Davison), kimileri *jakobenizm* tartışmaları (Ali Gevgilili, Ömer Çaha, Nilüfer Göle, Çağlar Keyder), kimileri *bonapartizm* tartışmaları (Murat Belge, Hasan Bülent Kahraman, Fikret Başkaya) ve kimileri de *patrimonyalizm* tartışmaları (Halil İnalcık, Ömer Lütfü Barkan) ekseninde açıklamaktadır. Gerçekleşen reform sürecinin hangi parametrelere dayandığını analiz etmek şüphesiz bir bağ kurmaya olanak verse de bambaşka bir çalışmanın konusu olabilecek kapsama sahiptir. Bu tartışmaları tüm hacmiyle analiz etmiş Bahar Arslan'ın (2016) **II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İki Devrim; İki Süreç** başlıklı çalışması oldukça verimli bir kaynak olarak önerilebilir.

açıkça ifade edilen İslami bir kimlik kazanmış, bu da geleneksel olanların gözden geçirilmesini, yeniden şekillendirilmesini gündeme getirmiştir (Deringil, 1991: 51). Ne var ki, Osmanlı reformu devletin meşruiyetini ve güçlendirilmesini hedeflerken ve "geri kalmışlığın" nedenlerinden biri olarak görülen İslam'a ihtiyatla yaklaşmanın yollarını aradığını açıklarken; aynı devlet, anayasasında dinini İslam olarak açıklamış ve Sünni İslam'ı ulusun kimliğini birleştiren bir çimento olarak sunmuştur. Başka bir deyişle, Osmanlı'da İslam'la kurulan ilişki toplumsal ilişkilerin diğer sacayaklarında olduğu gibi ikili bir tutumla devam etmiştir: geleneksel ile moderni bir arada düzenlemek. Bu nedenle, Osmanlı'da ortaya çıkan tam bir "parçalı moderniteler tablosu"dur (Ural, 2008: 133). Bu tablonun içinde cami geçmişteki çok yönlü işlevselliğini kaybetmiş görünür. Ancak, barok mimari örnekleriyle, tiyatro oyunlarına sahne olan avlusuyla, kadınların da girebildiği mahfiliyle, duvarlarındaki yeni manzara resimleriyle, vakıfların yeni işleyişi, fetva, hutbe ve vaazların modern döneme atıfta bulunan söylevleriyle ve yine avlusunda gerçekleşen protesto eylemleriyle reform sürecine eklemlenmiş, fakat bu dönüşüme "inatçı bir isteksizliği açıkça göstermiş"tir (Hanioğlu, 2005: 85).

Meşruiyet kaynağını dinden alan, resmi dininin İslam olduğu, şeri hukuk kurallarının geçerli olduğu, toplumun din esasına dayalı millet denen gruplara bölündüğü ve vergilendirmenin bu gruplandırmaya göre yapıldığı, Müslim-gayrimüslim tebaa arasında ayrıcalık farkı gözeten Osmanlı İmparatorluğu'nda laik bir karakterden söz etmek zordur. Ancak siyasi yeniden düzenlemelerin imtiyazına dayanan laikleşme sürecinin nüvelerinin görüldüğü de inkâr edilemez. Makro bütünden mikro tarihe bakıldığında, devletin meşruiyetinin dünyayla bütünleşmekte gecikmeye neden olmasına rağmen entegrasyona izin verecek merkezi modern devlet ve egemen bir sınıfsal yapı oluşturma taleplerinin

sıralandığı yol, ister istemez laikleşmeyle kesişecektir. En başında da belirtildiği gibi, bu tez çalışması makro tarihin değil, mikro tarihin gözünden makro olanın etkisini göstermek amacındadır. Bu nedenle, çalışmanın bu bölümü Osmanlı'nın geç döneminde ortaya çıkan gelenekselle modern arasında salınan kesitte caminin bu arayışlara ve taleplere nasıl eklemlendiğini ortaya koyma iddiasındadır.

Osmanlı'nın "modernleşme" sürecini kesit alıyor olsak da döneme ilişkin veri sunabilecek kaynaklar sınırlıdır. Bu bölümün birincil kaynaklarını, *T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü/Osmanlı Arşivi*, sıkça bu yüzyıllarda yabancıların Osmanlı gezilerinden sonra kaleme aldıkları ve günümüze ulaşan *seyahatnameler*, dönemin aydınları, siyasileri ve bürokratlarının *hatıratları* oluşturmaktadır. Diğer taraftan, henüz sanayileşmemiş Osmanlı'da nüfusun büyük çoğunluğunu köylüler oluşturmaktadır. Nitekim okuryazarlığın düşük seviyeleri de göz önüne alınırsa, tahmin edilebileceği gibi tarih onları yazmamıştır. Bu nedenle, ne yazık ki, çalışmaya konu teşkil edecek tarihsel gelişmeler çoğunlukla kentlerin yaşamını esas alacak ve kırsalınki verilerin ve tarihsel malzemenin imkân tanıdığı ölçüde yer bulacaktır. Son olarak, belirtmek gerekir ki, bu bölümdeki alt başlıklar siyaset, iktisat, toplumsal ve kültürel ayrımı içeriyormuş gibi görünmesine rağmen yapılan ayrım organik değil tamamıyla sürekliliği resmetmenin analitik-metodolojik bir aracı olmaktan ibarettir. En nihayetinde, Osmanlı'nın geç dönemindeki modernleşme sürecine caminin nasıl eklemlendiği incelendiğinde, kategorik bir ayrımdan ziyade ilişkisel bir bütünden söz edilmesi gerektiği bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmaktadır.

2.1. Bir Devlet Meselesi Olarak Camiler[19]

Osmanlı'nın beylikler döneminde Örf-i Sultanî (Kanun-i Osmanî) kandaşlığa dayanmış, fetihlerin ve genişlemenin ardından aşağı yukarı Yıldırım Beyazıd'la başlayan fakat Fatih Sultan Mehmet'in iktidarını biricikleştirmesiyle keskinleşen, merkezi devlet sürecinde nihayete kavuşan sıçrayışlarla ilerlemiştir (Hassan, 2001). Beylikler döneminde yöneten hanedanlık ile yönetilen tebaa arasında İslam'ı yorumlama ve anlamlandırma konusunda net bir ayrım yoktur. Her iki kesimi de bağlayıcı kandaş halk İslam'ı, giderek karmaşıklaşan siyasi ve idari yapılanmayla birlikte "kitabi İslam'a dayalı Sünni Müslümanlığın hâkimiyetine tabi bir şekilde geçmeleri sonucunda farka dönüşmeye" başlamıştır (Ocak, 2013: 86-8; Hassan, 2001: 13). Kısacası, merkezileşmenin ve iktidarın inşa edilmesinin ardından siyasallaşma sürecini tamamlamış kitabileşip kurumsallaşmış bir Sünnilikten, Osmanlı Sünniliği'nden söz edilebilir. Dolayısıyla, kurumsallaşmış bu İslam, "devlet kavramına kutsallık bahşederek […] neticede devletle özdeşleşmiştir" (Ocak, 2013: 91-2). Devletin meşruiyetinin dayandığı temel, din olsa da öncelikli olanın devlet olduğunu hatırlatan kamusal yaşamın esas ilkesi ise *din ü devlet*tir.

Geç kalınmış bir dünyaya yetişme telaşı içinde "bu devlet nasıl kurtulur" sorusuna (Çetinsaya, 2009: 265) verilen cevapta hedef tahtasına ilk oturtulacak meselelerden biri şüphesiz din, yani devletin meşruiyetinin sacayaklarından olan Osmanlı İslam'ıdır. Modernleşme tarihinin önemli isimlerinden Abdullah Cevdet'in "[…] Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız" sözleri İslam'ın modernleşme çabaları içerisinde

[19] Bu başlık François Georgeon'un (2018a) **Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan** adlı kitabındaki alt başlıktan esinlenerek oluşturulmuştur.

değişimine ilişkin talepleri açıkça ortaya koymaktadır (akt. Hanioğlu, 1981: 131). Başka bir deyişle, "1830'ların kargaşası, İslami ilkelerin algılanan ihanetinin [toplumu birleştirmeye yönelik] desteği sekteye uğrattığını gösterdi. Tanzimat sırasında ve sonrasında reformların [amacı] devleti yalnızca aradaki çatlağın yeniden açılmasını engelleyecek şekilde güçlendirmek oldu. […] Reform temel olarak Müslüman çıkarlar tarafından şekillendirilmiştir: inananlar topluluğundaki bölünmeleri iyileştirmek, kalıcı hedeflerini uzlaştırmak ve enerjilerini dış tehditler karşısında savunarak sürdürmek" (Anscombe, 2010: 160). "[…] daha o dönemde, modernleşme süreci İslam'a karşı değilse bile, onun yanı sıra ve ondan bağımsız olarak gerçekleştirilmekte[dir]" (Georgeon, 2006a: 13). Bu çıkarların artalanından çıkacak olan dini dönüştürerek düzenlemenin, laikleşme sürecine kapı araladığını söyleyebiliriz.

Sünni İslam'ın devletin bekasını sağlamada doğru bir paydaş olup olmadığı tartışmaları nüksederken Osmanlı mahallesinin merkezini oluşturan, medreseleriyle halkın eğitimindeki esas adres olan, vaazları ve hutbeleriyle halkın siyasal kararlardan haberdar olduğu, avlusuyla toplumsallaşmaya olanak veren, mimarisiyle materyal kültürü yansıtan, ulemasıyla yönetimin bizzat içinde yer alan camiler, öncelikle devletin gücünü ve iktidarını yeniden üreten mekânlar olarak Osmanlı tarihine kazınmışken, yaşanan dönüşümü toplumsal iktidar ilişkileri içerisindeki varlığıyla da haber vermiştir. Osmanlı'nın geç dönemlerinde gündelik hayat içerisinde caminin gerileyen konumundan söz edilse de bu dönüşüm içerisinde devletin bekası için kamuoyunun nabzının attığı camiler, diğer yandan hala hanedanın kudretini yansıtacak geleneklere dayanan ve bu kudreti göstermeye olanak veren bütünsel yapılar olarak varlıklarını sürdürmüştür.

2.1.1. Hanedanın Egemenliğinden Devletin Dönüşümüne Camiler

2.1.1.1. Emperyal Vitrinin Kırılması: Selatin Camiler ve Cuma Selamlığı

19. yüzyıl öncesinde Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da önemli yapıların çoğu ibadethanelerdi. Esasında daha önce söz edildiği gibi, İslam tarihinin ilk yıllarından beri İslam'ın nüfuz ettiği topraklara cami yaptırmak egemenliğin sembolüdür. İslam tarihine devamla, Osmanlı'nın ilk padişahlarından itibaren kazanılan topraklarda cami yaptırarak ya da bölgedeki en büyük binayı (çoğunlukla kiliseyi) camiye çevirerek zafer ilan etmeleri hanedanlığın kudretini "taçlandırmaktadır". Bu geleneğin Osmanlı İslam'ındaki mihenk taşı Fatih dönemidir. Fatih Sultan Mehmed'in kendi ifadesiyle, "Hüner bir şehir bünyâd itmekdür. Reâyâ kalbin âbâd itmekdür!" (Asıl marifet bir şehir imar etmekle birlikte, o şehirde yaşayanların kalbini âbâd etmek, kazanmaktır) (Baltacı, 1995). Elbette yaşayanların kalbi bir Müslüman şehrinde görkemli camiler yaptırmakla kazanılacaktır, ki Fatih İstanbul'un fethinden hemen sonra "İslam'a karşı bir direnişin sembolü olan Konstantinopolis"te Ayasofya Kilisesi'ni camiye çevirmiş, fetihten sonraki ilk Cuma namazına[20] yetişmesini emrederek namazı Ayasofya Camii'nde kılmıştır (İnalcık, 1990: 1).[21] 1453'te

[20] Fethi takip eden ilk Cuma namazının Müslümanlar açısından özel anlamı vardır. Namazın ardından adına hutbe irad edilen sultan, fethedilen bölgeyi İslam dünyasıyla ilişkiye sokmakta ve fetih sürecini resmen tamamlamaktadır (Sudár, 2014: 56; Tarım-Ertuğ, 2008: 208-9).

[21] Ardından Eyyüb Sultan Camii (1459) ve esas imzasını attığı Fatih Külliyesi'ni (1462-70) yaptırmıştır. Fatih Külliyesi ya da "fetih" kompleksi yalnızca ibadethane değil sultanın emriyle yaptırılmış sekiz medrese, yurt binasıyla teoloji, hukuk, İslam ilmi, hatta tıp derslerinin verildiği adeta bir yükseköğrenim kurumu işlevi gören; inşa edildiği İstanbul'un üçüncü tepesinde[21] eşi benzeri görülmemiş karmaşıklığa ve ihtişama sahip dini ve sosyal bir yapıdır (Lewis, 1972: 104; Boyar ve Fleet, 2010: 132; Yılmaz, 2008: 216). Açıktır ki, Fatih bu külliyeyle hem geleneksel İslam'a egemen bir iddiada bulunur hem de tebaayı tabi kılar ve kendine buyruk kılar. Fetihten sonra kentin gayrimüslim çoğunluğu dengelemek amacıyla kente yerleştirilen Müslüman tebaaya cazip kılınacak bu kompleks hem yapımında[21] hem de yapım aşaması tamamlanıp faaliyete geçtikten sonra devasa bir ekonomiye de ihtiyaç duymaktadır (İnalcık, 1990: 5)[21]. Bu külliye Osmanlılar tarafından inşa edilen ne ilk ne de son külliyedir, ardından gelen sultanların Bayezid Camii (1506), Süleymaniyye Camii Külliyesi (1558), Sultan Ahmed Camii (1616) ve Vâlide Sultan (1871) gibi benzer büyüklükte camilerle başkentin İslami karakteristik siluetini oluşturmuştur (Somel, 2010: 591-2). Fakat ilk kez Fatih'le, Sünni İslam'ın ilmiye sınıfının devletle olan mütekabiliyet ilişkisini ve hizmetleri tanımlanmıştır. Meeker'e göre (2001: 143); cami kompleksinin

Konstantinopolis'te, 1521'de Belgrad'da ve 1545'te Pec'de görüldüğü gibi, fethedilen toprakların İslam iline çevrilmesi Müslüman gelenekte olduğu gibi bir cami inşa ettirmek ve orada ibadet etmekle mümkündür. Bundan sonra, tüm bu vakalarda şehirler kısa bir süre içinde Müslüman hâkimiyetini tescil edermişçesine camiler ve diğer dini yapılar tarafından yönetilmeye başlanır (Hayden, 2016: 63; Brummett, 2015).

Yerleşilen topraklarda kiliselerin camilerden yüksek olması, çanlarının olması ve camilerin yakınında olmaları yasaklanmıştır (Hayden, 2016: 72). Tarih 1872'yi gösterdiğinde milliyetçi ayaklanmalar yükselip Bosna'da Osmanlı İmparatorluğu zayıfladığında, Sırp nüfusunu yatıştırmak için kilise inşasına izin veren de aynı İmparatorluk'tur. İlk protestolar sırasında Saraybosna'da, Bulgaristan'da kiliselere çan kulelerinin eklenmesine, camilerin yakınına yapılmasına izin verildiği de bilinmektedir (Donia, 2006: 33-5). Tarihsel olarak değişimin çarpıcı bir diğer örneği, yine Saraybosna'nın küçük bir kasabası olan Suvorovo'dadır: on dokuzuncu yüzyılın kilisesi, on altıncı yüzyılın görkemli bir camisine bakmaktadır (Hayden, 2016: 72). Dahası, "Kasım 1829'da ise Darphane-i Amire Emini Kazaz Artin Amira Bezciyan, II. Mahmud'dan, ahşap şapelin yerine kagir ve daha büyük bir kilisesinin inşası için izin al[ır]. Yeni kilisenin inşasını hassa mimarları Garabed Amira Balyan ve Harutyun Amira Serveyan üstlen[ir] ve dokuz ay gibi kısa bir sürede şehrin en büyük Ermeni kiliselerinden bir tanesini inşa [eder]" (Dadyan, 2011: 227-8). Zira, II. Mahmud batılılaşmayı yalnızca devletin kurumsal mimarisi için değil hükmettiği tebaanın refahı için "medeni hakları" tesis etmesi ve "modern emperyal bir kamusal alan

binaları ve kurumları, beraberindeki görevler, maaşlar, yemekler, konutlar ve bağışlar ile birlikte, her zamankinden daha fazla, resmi bir İslam'ı temsil eden bir dinsel memuriyetin kaynakları ve araçları haline gelmiştir.

inşa etmesi" gerektiğinin farkındadır (Stephanov, 2014: 130; Parlak ve Kaftan, 2010: 157). Padişahın bu eğilimi ünlü sözünde gizlidir: "Tebaamdan Müslümanları camide, Hıristiyanları kilisede, Musevileri de havrada görmek isterim" (Tunaya, 1960: 29). Dahası hanedan Sultan Abdülmecid'e geçtiğinde, 20 Mayıs 1853 tarihli mektupla Bosna'da üç tane yeni kilise yapılmasına izin verdiği için, söz konusu kiliselerin yetkilileri padişaha "Zât-ı aliniz, halkınızın ibadetleri için her tarafı cami ve kiliselerle süslediniz. Hangi dinden olursa olsun bütün halk size dua etmektedir" diyerek teşekkür eder (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2006: 30-3).

Cami yaptırmak padişaha özgü olmasa da padişahın izni ve teşvikiyle padişah ailesi, vezirler, devlet erkanı, esnaf, ulemaya da tanınan bir hakka dönüşmüştür. Cami yaptırmak padişah iznine, mescid yaptırmaksa kadı iznine tabidir. 1559 tarihli bir belgede Rodos'ta mescid yaptırmak isteyen bir kişinin kadıdan yer talep ettiği görülmektedir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993: 290). Her ne kadar cami yaptırmak padişah dışındaki kişilere hak tanınmış olsa ve camiler arasında bir hiyerarşi olmadığından söz edilse de bir cami hiyerarşisi olduğu açıktır ve bunun en üstünde yalnızca padişahların yaptırabildiği selâtin camiler yer almaktadır (Kuran, 1968). Her yeni cami, şehirlere egemenliğin güç ve kudretini pekiştirmenin imkanını tanımıştır, çünkü genellikle bu camiler bir zafer ya da fethin ardından yaptırılır.[22] Birden çok minaresi olan camiyi yalnızca padişahların yaptırabilmesi siyasal bir iz taşımaktadır (Faroqhi, 2005: 169; Ardaman, 2007: 110). On yedinci yüzyılın ortalarında İstanbul'daki camilerin yüzde 65'inin banisi yönetsel kadro mensubudur: ulema 46, tüccarlar ve bankacılar 32, ticaret insanları 28, sarayın

[22] Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra İstanbul'a yeniden "haşmetli" bir cami yaptıran ilk padişah I. Ahmet'tir (1609-1617). Celali İsyanları'nın ardından zaferin nişanesi olarak Sultan Ahmet Cami İstanbul'un en güzide tepesine kondurulur (Börekçi, 2008: 23).

ağaları 18, beyler 16, paşalar 14, kapıkulu memurları 12, bürokratlar 8, mimarlar 6, diğer 39, toplam 219 (İnalcık, 1990: 11).

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda şehirleri "emperyal vitrin"e dönüştüren camiler (Eldem, 2008: 287), on yedinci yüzyıldan sonra iktisadi sınırlılık ve artan toprak kayıpları nedeniyle maliyetlerini karşılayamayacak düzeye ulaşınca hanedanın cami yaptırma geleneği gittikçe sınırlanmıştır. Sarayın güç kaybını on yedinci yüzyıldan itibaren padişahlarca yaptırılan cami sayısına bakarak da kolayca anlayabiliriz. "1607 yılından sonraki yaklaşık yüz elli yıl içinde, hanedan mensupları, ancak üç ya da dört adet büyük fakat fazla masraflı olmayan cami inşa ettirmişlerdir" (Abou-El-Haj, 2000: 101-2). Bu rakam on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda yükselişini yaşayan Osmanlı hanedanlığının yaptırdığı camiler göz önüne alındığında epey düşüktür. Ne yazık ki, Osmanlı dönemindeki cami sayılarına ilişkin net bir rakam elimizde yok. Bugün bildiğimiz anlamdaki istatistikler ilk kez II. Mahmud döneminde tutulmuştur. 1830 yılındaki (yalnızca erkeklerin sayıldığı) nüfus sayımına göre 7.507.273 kişi Anadolu, Rumeli ve Balkanlar'da yaşamaktadır (Akbayar, 1985: 1238). Dahası, bu nüfusa karşılık toplamda yaklaşık beş bin kadar cami bulunduğu bilinmektedir (Saltık, 2016). Ancak, on dokuzuncu yüzyıla İmparatorluk, ademi merkeziyet tartışmalarına girdiğinde klasik dönemin aksine padişahların ilgisi kente hâkim tepelere yapılan camilere değil, sahil boyunca uzanan Beylerbeyi'nden Boğaz'ın kıyılarından görülebilen Dolmabahçe, Çırağan, Beşiktaş gibi büyük saraylara yönelmiştir. Bu süreçte, rekabet artık Avrupa ve Batılılaşma ile ilgilidir ve bu saraylar Avrupa imajı göz önünde bulundurularak inşa edilmiştir (Boyar ve Fleet, 2010: 144; Eldem, 2008: 289).

İmparatorluğun yaşadığı sorunlar her şeye rağmen cami ya da diğer anıtsal yapıların inşasına bütünüyle engel olmamıştır. "Bu dönemde padişahın aile

üyeleri ve üst dereceli kulları geçmiştekilere göre daha küçük ve daha sade de olsalar cami ve kütüphaneler yaptırmışlardı[r] (Faroqhi, 2005: 261). Devlet yetkililerinden Karağaların başındaki Kızlar Ağaları'nın vakıflar kurup[23], camiler, medreseler inşa ettirerek statülerini kanıtladıkları klasik dönem geride kalmış, kamu bürokrasisinin oluşmaya başladığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren "18. yüzyıldaki seleflerinin aksine çok daha mütevazı bir profile sahip" olmuşlardır (Georgeon, 2006b: 165). Bundan da önemlisi, "Anadolu köylerinin pek çoğunda camiler ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda inşa edilmişti[r]" (Faroqhi, 2005: 78).

Cami inşa ettirmek hükmedilen alanın simgesel olarak Müslüman halkın toprağı olduğunu basitçe işaretlemekten ibaret değildir. Bir yanıyla cami yaptırmak devlet görevi halini de almıştır. Gerektiğinde devlet, hayırsevere bırakmadan halkın ihtiyacını karşılamak için cami yapmaya başlar. 1703 Nisan'ına ait bir belgede Andırın'da cemaatin camisi olmadığı için orucu ve namazı bıraktığı anlaşıldığından bu sorunu çözmek için cami yapılması talep edildiği görülmektedir (BOA, Ali Emiri, S. MST. II, No: 1039). Yurt gezisine çıkan ilk padişah olan II. Mahmud döneminde ise, padişah gezdiği Gelibolu'da cami tamiratından şikâyet eden imama bunu devlet görevi sayarak onarım emrini vermiştir (Özcan, 1991: 363). Ancak, "temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun, yepyeni bir medeniyetle yükselen ve taaruza geçen bir Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsünün kati bir safhası" olarak (İnalcık, 1943: 2) Tanzimat Fermanı'yla; devletin can ve mal güvenliği, mali (vergilendirme sistemi), askeri ve adli reformlar vadettiği, ardından Islahat Fermanı'yla müslim-gayrimüslim tüm tebaaya eşit hakların temin

[23] Camilerin yapımı ilk yıllarda idarecilerin teşvikiyle, daha sonrasında kurulan ve devletin iktisadi dayanaklarından olan vakıflar eliyle yürütülmüştür (Kuran, 1968). Bu konu daha ayrıntılı **2.2. Camilerin Finansmanı** başlıklı bölümde ele alınacaktır.

edeceği dillendirilmiştir. Bu iki fermanla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir siyasal görüş şekillenmeye başlar. İmparatorluk toprakları üzerinde yaşayan herkese tek yurttaşlık sıfatı altında; fakat imparatorluğun İslami geleneklerine halel getirmeksizin eşit hak ve vazifeler tanımak (Karpat, 2010: 97; Anscombe, 2010: 187). Her ne kadar bu, laikleşmenin "tarafsızlık" adımı olarak görülse de gerçekte bu ilkenin bir anda topluma nüfuz ederek eşitliği kurmayacağı açıktır. Tanzimat'ın ardından geliştirilen Osmanlıcılık politikalarının iflas ettiği ve yararsızlığının anlaşıldığı ve gayrimüslimlerin bağımsızlık arayışları devam ettiği sırada II. Abdülhamit içeride Müslüman kitlenin ihmal edildiği gerekçesiyle yeni bir politika benimser. Devletin ve ülkenin bekasını sürdürmek, homojen ve kaynaşmış bir toplumun tanımlanması için yüzünü Müslüman tebaaya dönen İmparatorluk, ortak kimlik ve ideoloji arayışındadır (Kasaba, 1998: 33). "Bir başka deyişle 'Müslüman devlet' 'Müslüman milleti'ni" aramaktadır (Çetinsaya, 2009: 271). Osmanlı'nın on dokuzuncu yüzyıl sonları yirminci yüzyıl başlarına kadar "uzlaşan unsurları"nın daha sonra çatışan unsurlara dönüşmesi geçiş aşamasında "ulusal türdeşliği" gerektirmiştir. Bu aşamada Hanedan'ın cami yaptırmayı devlet görevi haline getirmesi muhtemel bir sonuçtur, çünkü bu aynı zamanda devletin toprağını Sünni Osmanlı olarak Müslüman halka sunmak anlamı taşımaktadır.

Hanedanın egemenliğinin diğer meşruluk kaynağı geleneksel bir ritüel olan sultanların Cuma selamlığı'dır.[24] Bu ritüel, "tebaaya hükümdarlarını her gün ve her hafta hatırlattırır" (Quataert, 2002: 149). Hem sultanın halka göründüğü hem de sıradan halkın kendi sıkıntılarını dillendirmek için sultana ulaşabildiği yegâne

[24] Esasında Osmanlı yönetimi Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren 1851 yılına değin beş vakit namazın da cemaatle beraber kılınması için fermanlar buyurmuştur. Bu anlamda ibadetler seremoni olarak, ibadethaneler de mekân olarak cemaat ruhunun kurgulandığı ve pekiştirildiği biçemler olarak görünmektedir (Adıyeke, 2010: 9). Fakat Cuma namazları tüm İslam toplumlarında olduğu gibi Osmanlı'da da ayrıcalıklıdır. Zira Cuma namazı tüm Müslüman halka farzdır.

anlardır ve bunun da ötesinde bu törenler Sultan'ın dini görevi kabul edilmektedir (İnalcık, 1990: 6). On dokuzuncu yüzyılın sonlarında İstanbul'u ziyaret eden iki ayrı kadın seyyah bu geleneğin hala devam ettiğinin bilgisini verir. Sultan'a ulaşmak için yapılabilecek tek şey cuma günleri Sultan'ın gideceğini camiye gidip kalabalığın ortasında Sultan'ın tüm ihtişamıyla belirmesini beklemektir (Garnett, 1909: 45, Harvey, 1871: 37). Osmanlı padişahları alayla gittikleri Cuma selamlığında halka görünür. III. Ahmed (1703-1730), her Cuma İstanbul'un tepelerindeki farklı bir camiye gidip halkı selamlamıştır. Tarihte Patrona Halil İsyanı olarak bilinen ayaklanmadan sonra tahtan indirilen III. Ahmed'in ardından başarıyla tahta çıkan I. Mahmud (1730-1754) da farklı camilere gitmeye devam etmiştir. Benzer bir ayaklanma döneminden sonra tahta çıkan ve modernleşmenin, saltanatıyla başladığı iddia edilen II. Mahmud (1808- 1839) ise 1808'de Ramazan'ın son gece namazları için camide halkı selamlamıştır (Boyar and Fleet, 2010: 34-5). Nitekim, bilindiği gibi II. Mahmud Osmanlı tarihinin askeri alandaki esas gücü olan Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştır, bu nedenle "halka görünmenin" artık çok da arzu edilen bir ritüel olmadığı öne sürülebilir. Bu zamana kadar hem yeni bir sultanın başarısı hem de egemenliğin görünürlüğü amacıyla sultanın halkı selamladığı Cuma selamlığı, II. Abdülhamid'in yaptırdığı Yıldız Sarayı'nın hemen yanındaki Hamidiye Cami'nde hızla görünüp yeniden sarayına girdiği[25] ancak kısa sürede Abdülhamid'in kişi kültüne dayanan şaşalı bir tören halini almıştır (Hanioğlu, 2012: 22). Deringil (1998: 22) geç Osmanlı

[25] Sultan II. Abdülhamid'in uzun saltanatı boyunca (1876-1909), Boğaz'a bakan ve İstanbul'dan yalıtılımış Yıldız Sarayı'ndan nadiren çıktığı bilinir. Zürcher (2005: 124) Abdülhamid'in bu kapalı kapılar ardından yürüttüğü siyaseti için şunları yazar: "Başkent dışında olan biteni doğrudan izlemek ya da eyalet halkıyla birebir ilişki kurmak için hiçbir çaba sarf etmemiştir. Bunun yerine, istihbarat sağlamak üzere bürokrasisine ve geniş bir muhbir ağına, bunların yanı sıra da, tebasına verdiği adil yönetici ve İslâm'ın koruyucusu imajı için, basın ve camilerdeki vaizler aracılığıyla yürütülen propaganda çalışmasına dayanmıştır".

döneminde geleneğinin devam ettirildiği Cuma selamlığının yeniden şekillenmiş bu hali için "Avrupalı örneklerinden mülhem ilave tören aksesuarlarıdır" der. Nitekim, on dokuzuncu yüzyıldan sonra Cuma namazları sultanların görülebildiği tek an olmaktan çıkmıştır. Buna ek olarak, sultanlar Avrupa emirlerinde kabullere katıldıklarında veya tiyatro gösterilerinde kamuoyunun huzuruna çıkmaya, hatta II. Mahmut'tan itibaren koşulları incelemeye ve yeni reformlara karşı halkın nabzını tutmak için yurt gezilerine çıkmaya başlamışlardır (Shaw ve Shaw, 1977: 83). II. Abdülhamid döneminde ise tahta çıkışının ve doğum gününün her yıl kutlanması aslında epeyce laik ritüeller halini alır. Hatta bu kez ritüeller için camiye gerek yoktur, İstanbul Pera'nın kalbinde bir donanma orkestrası yeterli olacaktır (Ardaman, 2007: 120). Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz belli başlı operaların temsillerinde hazır bulunacaktır. Kentin yeni eğlence merkezi Beyoğlu'nda Sultan Abdülmecid tiyatro temsillerine geleceği zaman atlarının görkemli yürüyüşü için halılar döşenecektir (Duhanî, 2017: 135-6). Bu görünürlük aynı zamanda egemenliğe gözetim imkânı da tanır. Egemen iktidarın gözetimi için kışlalara ya da hapishanelere ihtiyacı yoktur. Çünkü, şehirleri kuşatan camiler, Cuma selamlıkları başkalarının gözleri, dilleri tarafından desteklenmeye olanak verir (Meeker, 2001: 132,138). Zamanla bu törenler, II. Mahmud'tan itibaren, modern anlamda emperyal bir kamusal alan ve daha önce hiç de olası olmayan toplumsal gruplaşmalar için kamusallık yaratarak düşünce alanına da hizmet etmiştir (Stephanov, 2014: 148). Bu kamusallığın toplumsallaşmaya imkân veren doğası, en etkili anı düşünceye ses veren vaazın veya hutbenin okunduğu andır.

2.1.1.2. Vaazların İçeriği ve Mahalli Dilde Hutbe Tartışmaları

Osmanlı'nın henüz kuruluş aşamasında bağımsızlığının simgelerinden biri, adına hutbe okutmaktır. Hutbe okutmak egemenliğin göstergesiyle devlete

meşruiyetini kazandırmaktadır. Kuruluş yıllarında bağımsızlığı simgeleyen hutbe, Osmanlı'nın imparatorluk halini aldığı ve halifeliği eline geçirdiği on altıncı yüzyıl itibariyle sultanın toplumsal iktidardaki biricikliğini ortaya koyan ve egemenliğini pekiştiren bir öğeye dönüşmüştür. Bundan sonra, her sultan tahta çıktığında kendi adına hutbe okutmuş, Cuma selamlığında padişahın gittiği camide hutbe mecmuaları bastırılmıştır (Baktır, 1998: 427-8).

Osmanlı'nın yükselişinin ardından, dünyanın içinden geçtiği tarihsel dönemece paralel olarak, meşruiyet krizleri hutbelerin ve vaazların sembolik kullanımını ve muhtevasını değiştirmiştir. Artık hutbe ve vaazlar yalnızca iktidarın değil, muhalefetin de sesi konumundadır. "[…] Hutbenin kamu düzeni bakımından ayrı bir etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu namazları kıldıran hatipler, modern zamanların meclis kürsüsüne yakın bir fonksiyon taşıyan cami minberlerinden, bir taraftan halka dini konuları hatırlatır, öğretir ve nasihatte bulunurken, diğer yandan da hutbeyi sosyo-politik bir iletişim aracı; yönetenlerle-yönetilenler arasında bir diyalog vasıtası olarak kullanmışlardır" (Akın, 2016: 187-8). II. Meşrutiyet'ten önce duyulmaya başlayan muhalif sesler, bilhassa dönemin aydınları hutbe ve vaazlarda modernleşmeye açık çağrı ya da aksine şeriata yeniden geri dönüş çağrısı yapar hale gelirler. II. Meşrutiyet'in ardından Halıcılar Camii Müezzini Kör Ali'nin Ramazan ayında, Fatih Camii'nde verdiği vaazda cemaati Kanun-i Esasi ve parlamenter rejimi reddetmeye yönelik çağrısıyla bir ayaklanmayı başlattığı bilinmektedir (Kansu, 2002: 282; Seyhun, 2014: 10). Dahası, artan toprak kayıpları ve bağımsızlık ayaklanmalarının ardından yüzünü Müslüman Türk'e dönen Osmanlı, Türkçeleşme çağrıları yaptığı dönemde, Cuma kürsülerinde vaaz veren sarıklı aydın Ali Suavi kürsüden seslenir: "Bizde namaz surelerinin Türkçe çeviri ve yorumları var ve çok okunan âyet-i Nazar, âyet- el-Kürsi ve Sure-i Yasin gibi âyetlerin ve surelerin hep Türkçesi bulunuyor. Kuran'ın

tümüyle Türkçesi de çoktur [...] Hal böyle iken yine halkımızın camiler de, medreselerde Kadı ve Celaleyn ve Ebussuud gibi Arapça tefsir okumaları ne içindir" (akt. Ertop, 1985: 336). Yine Ali Suavi bu kez Fillibe'deki Yeşiloğlu Camii'nin minberinden "sağlıklı bir hükümetin her şeyden önce aydınlanmaya ve kanun hâkimiyetine dayanmak ve güvenmek zorunda olduğunu ve hükümet ile halk arasındaki ilişkilerin birbirinden ayrılmaz iki ilkeye, özgürlüğe ve hükümet ile halkın görüşleri arasındaki ahenge dayanması gerektiğini" salık verir (Kara, 2008: 231).

Osmanlı'nın modernleşme dönemi kuşkusuz aydınların sesini yükselttiği bir zamana denk düşer, ancak iktidar yine devletindir. Halifeliğini kendi şahsıyla özdeşleştiren padişah II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslam ya da literatürde bilinen adıyla pan-İslamizm politikasına paralel olarak, hutbeler Müslüman ümmete ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır. Kimi Müslümanların yaşadığı Hindistan, İngiltere gibi ülkelere bütün İslam aleminin halifesi olarak Abdülhamid adına hutbe okunmasına yönelik talepler iletilmiştir (Karakışla, 2015: 31). 1876'da Kanun-i Esasi, hutbeyi bir anayasal madde haline getirmiştir. Anayasa'nın yedinci maddesi padişah adına hutbe okunmasını anayasal bir hakka dönüştürmüştür.[26] Bu bağlamda artık hutbe okutmak geleneksel İslami bir simge olmanın ötesinde merkezi bir devletin anayasasında yazılı yasal bir hakka dönüşmüştür.

1908'de istibdadın sonlandığını haber veren ve toplumun tüm kesimleri tarafından sevinçle karşılanan[27] II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, İttihat ve

[26] Kanun-i Esasi'nin 7. maddesi şöyledir: "Vükelanın azil ve nasbi ve rütbe ve menasıp tevcihi ve nişanitası ve eyalâti mumtazenin şeraiti imtiyaziyelerine tevfikan icrayı tevcihalı ve meskükat darbı ve hutbelerde namının zikri ve düveli ecnebive ile muahedat akdi ve harb ve sulh ilânı ve kuvveyi berriye ve bahriyenin kumandası ve askeriye ve ahkamı şeriye ve kanuniyenin icrası ve devairi idarenin muamelatına mü teallik nizamnamelerin tanzimi ve mueazaatı kanuniyen in tahfifi veva affı ve meclisi umuminin akt ve tatili ve ledei İktiza heyeti mebusanın azası yeniden intihap olunmak şarüle feshi hukuku mukaddesçi Padişahi cümlesindendir" (Gözübüyük ve Kili, 1982: 27-28).

[27] Eşref Edip (1956: 199-200) 10 Temmuz 1908 günü için şunları yazar: "[…] memleket yerinden oynadı. Sanki kıyamet koptu. Eli kalem tutan ortaya atıldı. Gazeteler, mecmualar Bâb-ı âliyi doldurdu."

Terakki Cemiyeti (İTC) ilk meclisin hâkim kuvveti haline gelir ve vatani bir dernek olmaktan çıkıp siyasi kontrolü eline geçirmekten çekinmez (Karpat, 2010: 103). Modern olanla geleneksel olan arasındaki salınımda, meclis gündeminin İTC'nin elinde olması Osmanlı topraklarındaki genel havayı da etkileyecektir. Bir yandan dini esaslara dayalı muhalefet engelini gözeten, diğer yandan laik uygulamaları bir yöntem olarak kullanan İttihat ve Terakki ileri gelenleri, aynı zamanda İslam'a da birleştirici bir anlam yüklemişlerdir. Yine de İTC'nin II. Meşrutiyeti ilan etmesinden hemen sonra çekilen fotoğraflarda bir imam, bir Rum papazı, bir Ermeni Gregoryen papazı, bir Yahudi hahamının bulunduğu çok sayıda fotoğraf karesine rastlanır (Karakışla, 2015: 75). Olmayan "Osmanlı milletini" varmış gibi kabul eden İTC liderlerinin kastı esasında Osmanlı Müslümanlarıdır. Bu da nihayetinde, sürekli bir mücadelenin konusu haline gelmiştir (Erdal, 2017: 99). Hutbe ve vaazlar toplumsal iktidar ilişkilerine sirayet etmiş bu ikiliğin dini bir sembole yerleşmesine de neden olmuştur. Ünü epeyce yaygın şeyh Rashid Rida koyu bir İTC taraftarı olarak camilerde verdiği vaazlarda bu ikiliği aşmaya yönelik çağrı yapar ve Ümmeyye Cami'nde cemaati Kuran'la bilim ve ilmi bağdaştırmaya va'z eder (Kansu, 2002: 341-2).

Osmanlı'nın geç dönemlerinde hutbeler ve vaazlar İslami geleneğin sürdürülmesinin işaretini vermekle birlikte, her ikisinin hem meşruiyet kaynakları hem muhtevaları değişmiştir. Buna paralel olarak, meşruiyet krizlerinin aşılması halka yeniden ulaşmayı gerektirdiği için İslamcı kesim ilk kez mahalli dilde hutbe okunması tartışmaları yapmıştır. Oysa II. Abdülhamit'in I. Meşrutiyeti kaldırdığı istibdat yılları sırasında Şeyhülislam Arapça dışında mahalli bir dilde hutbe okunmasını mekruh saymıştır.[28] Her ne kadar İslam ümmetini birleştiren tek dil

[28] Z. Salih Zengin'in (2008: 386) 1891 tarihli ulaştığı baş müftü ve dersiam başta olmak üzere elli sekiz imzalı belgede Şeyhülislam'ın hutbe için Arapça dışındaki her dili mekruh saydığı açıktır: "[…] Meşihatpenahi'de Cuma hutbelerinin her halde lisan-ı Arabi üzere okunması şer'an muktezi olub başka elsine üzerine kıraati kerahet-i tahrime ile mekruh olduğu emr ve işar buyurulmuş"tur.

Arapça olarak kabul edilse de hutbelerin on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında halk tarafından anlaşılmasını sağlamak için Türkçe açıklamalarının yapıldığını gösteren belgeler mevcuttur. Henüz I. Meşrutiyet ilan edilmemişken Ali Suavi "*Zamane Hutbesi"* başlıklı yazısında, hutbelerin Arapça okunmasının halk tarafından anlaşılmamasına neden olduğunu ironik bir dille vurgular: "Mümkün olsa da vakt-i saadette ve evkat-ı hilafette hutbe dinleyen sahabeden biri kalksa ve bizim mesela Ayasofya Camii'ndeki hutbeyi dinlese acaba ne der ne zanneder? […] Merak bu ya ihtimaldir maa't-taaccüb dinler, dinler de hatip minberden inince yakalayup "Ey mü'min bunca mü'minin ictima ve kemal-i edeb ile ısga (kulak verip, dikkatle dinlemek) ettiler. Sen ise minbere çıkıp bagırdın, çagırdın. Ne idi muradın?" der (1870: 1116-8).

Hutbelerin içeriği değiştirilse ve hatipler yeni dönemin taleplerini karşılayacak ilimle yetiştirilse de cemaate ulaşmadığı takdirde kusurlu olacağı anlaşılmıştır. *Sırât-ı Müstakim*'de 19 Kasım 1908 tarihinde yazdığı *"Hutbelere Dâir Şettâ"* başlıklı yazısında Kazanlı Halim Sabit, "[…] Zaten bu hutbeleri anlayan bilen yok ki [...] Birçok kimseler Cuma'ya gelirler de hutbeyi dinlemezler bile [...] Zaten dinleseler de bir şey anlayabilecekler mi? Heyhat!" diyecektir (1908 [2012]: 188-190). *Sırât-ı Müstakim*'in bu kez 26 Kasım 1908 tarihli sayısında Filibe'de Câmi'-i Kebîr Hatîbi Hâfız Sânî "*MUBÂHESÂT: Hutbelere Dâir"* adlı yazısında bir yanıyla hutbe içeriklerinin zamanın dünyevi sorunlarına uygun olmadığına öte yandan hutbelerin çevrilip *Sırât-ı Müstakim* gibi bir dergide yayınlanarak halka ulaşmasının neden sağlanmadığına değinir (1908 [2012]: 206). Milliyetçi ayaklanmaların yoğunlaştığı yirminci yüzyılın başında, 3 Şubat 1910 tarihinde *Sırat-ı Müstakim*'e Belgrad'dan bir haber düşer. Bu haber, Bayraklı Cami-i Şerif İmam ve Hatibi Mehmed Remzi, Belgrad'da hutbeyi Türkçe okuduğu bilgisini vermektedir (1910 [2014]: 325). Ancak asli olarak ilk Türkçe hutbe

Türkiye Büyük Millet Meclisi zamanında 24 Kasım 1922'de Abdülmecid'in hilafet makamına seçilmesinden sonra Müfid Efendi tarafından Fatih Camii'nde okunmuştur (Baktır, 1998: 428).

Recai Doğan (1998: 27-30) yaygın din eğitimi açısından Cumhuriyet öncesi hutbeleri incelediği makalesinde, söz konusu dönemde hutbelere ilişkin sorunları başlıklar halinde sıralamıştır. Buna göre; kamuoyu oluşturmak için hutbelerin içeriğinin genişletilmesi, hutbenin asli amacına ve şekline döndürülmesi, Müslümanlar arasında hutbeler aracılığıyla fikir birliğinin sağlanması, İslam'ın mani terakki olduğu anlayışının yanlış olduğunun hutbelerle Müslüman kesime anlatılması, hutbelerin İslamiyye'ye hizmet eder hale getirilmesi, Meşruiyet'in meşru bir yönetim tarzı olduğunun halka anlatılması, hutbeler vasıtasıyla köylüye yeniden ulaşılması ve hutbelerin dili dönemin hutbeler üzerindeki tartışma konularıdır. Hutbelerle ilgili dile getirilen bu kaygılar Şeyhülislam'ın da gündemine girmiş, Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi hutbelerin dilinde bir düzenleme olmasa da açıklamalarının yapılarak halkın bilgilendirilmesini buyurmuştur (1909 [2014]: 21-2). 1917 yılında artık selatin camilerdeki Cuma hutbelerinin Türkçe açıklaması yapılmaktadır (Zengin, 2008: 389; Yazıcı, 1999a: 213).[29]

İç politikada "zamana muvafık olma" gayretiyle halka ulaşma yolu olarak kullanılan hutbe ve vaazlar, geleneksel içeriğinden şekline, dilinden hatibin yetiştirilmesine kadar geniş bir yelpazede devletin gündemine yerleşmiştir. Dahası, milliyetçi ayaklanmalarla meşruiyeti tehdit edilen devletin, dış politikada da halifelik makamının sağladığı yetkileri hutbeler vasıtasıyla kullanmaya yönelik stratejiler geliştirmesine olanak vermiştir. Böylece, henüz Cumhuriyet dönemi

[29] Dönemin şartlarına göre oldukça erken bir tartışma da yine 1910'larda Kuran'ın Türkçeleştirilmesi konusunda yapılmıştır. Ubeydullah Efendi, Ayasofya Camii'nde bir vaaz sırasında "Kuran'ı Türkçeye çevirmek için makul bir itiraz olamaz. Türkler uğruna Türkçe yazılmalıdır. İlahi vahiy, Arapça ve Türkçe arasında ayrım yapamaz" diyecektir (Bein, 2011: 118).

başlamadan hutbelerin sembolik değeri, dinin konumunu sorgulamaya girişen tartışmaların odağında dönüşmeye başlamıştır.

Cumhuriyet ilan edilmeden yalnızca birkaç ay önce 1 Mart 1922'te meclisin üçüncü yılının açılışını yaparken Mustafa Kemal de Osmanlı'nın geç dönemlerinden devraldığı hutbelerin merkezi devlete içkin hale gelmesine yönelik dikkatlerini konuşmasına yansıtır:

> "Efendiler! Camilerin mukaddes minberleri halkın ruhani, ahlaki gıdalarına en ali (yüksek), en feyyaz menbalardır (verimli, bereketli kaynaklardır). Binaenaleyh, camilerin ve mescitlerin minberlerinden halkı tenvir ve irşad edecek (aydınlatacak ve yol gösterecek) kıymetli hutbelerin muhteviyatına (içeriğine) halkça ittila (anlaşlır olma) imkanını temin, Şer'iyye Vekalet-i celilesinin mühim bir vazifesidir. (Şiddetli alkışlar, bravo sesleri) […]
>
> Minberlerden halkın anlayabileceği lisanla, ruh ve dimağa hitap olunmakla ehl-i islamın vücudu (İslam topluluğunun varlığı) canlanır, dimağı saflanır, imanı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. (Alkışlar) Fakat, buna nazaran, huteba-yı kiramın (değerli hatiplerin) haiz (sahip) olmaları hazım gelen evsaf-ı ilmiye (ilmi nitelikler)i liyakat-ı mahsusa (özel yeterlik) ve ahval-ı aleme vukuf (dünya olaylarını kavrama), haiz-i ehemmiyettir (önem taşımaktadır).
>
> Bütün vaiz ve hatiplerin bu ümniyyeye hadim (ümide hizmetçi) olacak surette yetiştirilmesine Şer'iye vekaletinin sarf-ı mahderet edeceğini (güç sarfedeceğini) ümit ederim" (Millet Meclisi Tutanak Dergisi, 1922).

Bu bağlamda merkezi modern devlete içkin hale getirilen hutbe ve vaazlar laikleşme sürecinin sembolik yansıması olmanın çok ötesinde tüm toplumsal iktidar ilişkilerine nüfuz eden ve onları yeniden üreten bir konumdadır. Fakat bu yeniden üretimin gerçekleştirilebilmesi elbette hutbeyi ve vaazı söyleyenin, yani ulemanın "yetiştirilmesine" bağlıdır.

2.1.2. Devletle Özdeşlikten Muhalefete: Ulema

Osmanlı'da egemen sınıflar klasik dönemde askeriyeye, re'ayaya mensup olanların dışında, İslami meşruiyetin dayanağı ve merkezi devletin baş destekçisi, toplumun denetleyicisi ulemaya mensup olanlardan oluşmaktadır (Hanioğlu, 2008: 24-5). Din ü devlet ilkesince devlet dinin öncüsü kabul edilse de her zaman böylesi keskin bir ayrım olmadığı, Osmanlı tarihi boyunca din ve devletin simbiyotik ilişkisinden bahsedilebileceği açıktır. Her şeye rağmen, kurumsallaşmış Osmanlı Sünniliğinin, tam bir devlet ideolojisi haline gelmesi devletle bütünleşmiş ulemanın desteği sayesindedir. Ulema gerek padişah gerekse sıradan halk üzerinde yüzyıllarca güçlü bir otoriteye sahip olmuştur (Koçi Bey, 1998: 40-44). Osmanlı ulemasının Müslüman tebaanın dini eğitiminden, hukuki anlaşmazlıkların çözümünden, idari ve mali işlerdeki yöneticiliğinden ve en önemlisi merkezin tüm faaliyetlerinin meşruluğunu sağlayan "hizmetlerinden" ötürü, devletle bütünleşmiş görüntüsü ortadadır.

Osmanlı'da ulema karmaşık bir yetki ağına sahiptir. Bu ağın içerisinde idari, adli yönetimin yanı sıra eğitim ve sosyal hizmetler de yer almaktadır (Davison, 1997a: 22-3). Şeyhülislam (dini işlerde baş makam), kazasker (askeri yasal otorite), kadı (yargıç), medrese (ilahiyat okulu), nakibü'l-eşraf (Peygamberin soyundan gelenler), müneccimbaşı (astronomi ve astrolojiye bakan dini görevli), hace-i sultan (sarayda dini otorite) ve müftü (İslam hukukunun resmi tefsiri) gibi kadrolarla geniş bir alanda hizmet vermektedirler. Dahası, cami çalışanları, tarikat şeyhleri, vakıflar ve diğer hizmet kurumlarıyla güçlü yerel ve merkezi bir ağdan söz edilmektedir (Kara, 2005: 163). Nüfusunun yüzde sekseni kırda yaşayan ve ezici çoğunluğu okuma-yazma bilmeyen bir toplumda (Hanioğlu, 2008: 25), bu ağın çok daha kuvvetli olduğunu tahmin edebiliriz. Dolayısıyla, bir yanıyla yargı felsefesini şekillendiren, içtihatları yorumlayan, şer'i hükümlere

karar veren; diğer yandan, camilerde dini bilgiyi kamuoyuna açan, yönlendiren, aktaran böylece toplumun bir bütün olarak tüm iktidar ilişkilerine sızan dini yetkililerdir.

Ulemanın başı şeyhülislamdır. On altıncı yüzyıldan itibaren önceleri vezirler tarafından atanan yüksek rütbeli müderris ve kadılar artık şeyhülislam tarafından atanmaya başlanmış, bu da şeyhülislamın kadro hiyerarşisinin en üstünde yer aldığını garantilemiştir. Zaman zaman Divan-ı Hümayun'a şer'i bir sorunun çözümü için çağrılan şeyhülislamlar, on yedinci yüzyıldan sonra Divan'ın güçsüzleşmesine paralel olarak devletin meşruiyet krizi sırasında daha sık Divan'a çağrılır (Yakut, 2014: 37, 47). Hatta Osmanlı pratiği örfi hukuk hanesinde oluşturulan kanunnamelerin meşruiyeti için Şeyhülislam oluruna sunulduğunu gösterir. Zaten fetvalar veren şeyhülislam siyasetin bütününde aktif rol oynamaktadır. Ülkede çıkan ayaklanmaların bastırılmasında şeyhülislamın bu fetvaları kullanılır (Yakut, 2014: 174). Ne var ki, görev sürelerine bakıldığında devletin kurumsallaşması sürecinde, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda, güçlü otoriteleriyle var olan şeyhülislamların yerini siyasi amaçlar nedeniyle kısa süre görevde kalanlara bıraktıkları görülmektedir (Altunsu, 1972). Buna bağlı olarak, üst düzeydekilerin kendi aralarındaki makam kavgaları, yabancı dil öğrenmelerinin İslam'a aykırı kabul edilmesi, medrese eğitimi nedeni ile Batılılaşmayı kabul edememeleri, devletle organik bağlarının bulunması gibi nedenlerle devletin yeniden örgütlenme sürecine entegre olamayan ulema tasfiye olmaya mâhkum olmuştur.

Tanzimat dönemiyle birlikte yoğunlaşan meşruiyet krizlerinde şeyhülislamın sesine daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Daha önce sözünü ettiğimiz, II. Meşrutiyet'in ilanından sadece iki ay sonra "31 Mart'ın Provası" olarak anılan (Yurtsever, 2008: 182) olayda, 6 Ekim günü Halıcılar Camii Müezzini Kör Ali'nin

Fatih Camii'nde verdiği vaazla cemaati Kanun-i Esasi ve parlamenter rejimine karşı kışkırtmasıyla İslamcı kesim'in sultana bağlılıklarını bildirdikleri, Şeyhülislam Cemaleddin Efendi aleyhine sloganlar attıkları ciddi bir ayaklanma yaşanmıştır. Hem ayaklanma sırasında hem de bastırılıp Kör Ali'nin infazına karar verildiğinde şeyhülislamdan fetva alınmıştır (Seyhun, 2014: 10; Yalçın, 2001: 20). Yine aynı çalkantılı dönemde yaşanan ve tarihe 31 Mart Vakası olarak geçen olayda padişah ve hükümetin ayaklanmayı bastırmak için şeyhülislamı kullandığı bilinmektedir (Ahmad, 1986: 62-3). Bu devletin eylemlerinin şeyhülislam eliyle meşru kılınması talepleri, I. Dünya Savaşı'nda şeyhülislamların toplumu harekete geçirmek için fetvalar vermesiyle de mütareke döneminde Ankara hükümetiyle İstanbul hükümetinin karşılıklı fetva savaşında da kendini ele verir (Dilipak, 2017: 64-5).

Şeyhülislamın fetvalarla kazandığı siyasal gücü ve rolü devletin kurumsallaşmasıyla değişikliğe uğramıştır. Süleymaniye Cami'nin hemen arkasında yer alan Bâb-ı Meşihat yahut Bâb-ı Fetva, Tanzimat döneminin bürokratikleşmeyi önceleyen reformlarından nasibini almış ve burada 1827 yılında bir de fetvahane kurulmuştur. Bu kurumsal yapıda, İslam hukukçularından oluşan bir heyet fetva işleriyle görevlendirilmiştir. Fakat bu kurumsallaşmayla birlikte esasında şeyhülislamlık ve fetvahane dönemin güncel faiz uygulaması, nizami mahkemeler vb. düzenlemeleri hakkında görüş bildirmekten uzak tutulmuştur. Öyle ki, Fransız Medeni Hukuku'nun kabulü tartışmaları sırasında herhangi bir görüş bildirmeyen her iki kurum, şer'i engellere karşı olumlu fetva vermiştir (Akın, 2016: 268). Buna rağmen, Kanun-i Esasi onaylandıktan sonra birçok ulema Beyazıt Cami'nde toplanarak yeni anayasanın şeriata uygunluğunu onaylamıştır (Yalçın, 2001: 20). Dokuz yıl boyunca yalnızca fetvahane olarak işleyen kuruma, 1836 tarihinde Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ve İstanbul

kadıları taşınınca bugün bildiğimiz anlamda tamamıyla merkezileşmiş ilk Şeyhülislamlık Dairesi oluşturulmuştur (Yakut, 2014: 56)[30].

Osmanlı'nın merkezi ve taşradaki yönetim birimleri arasında aracı konumunda olan kadılar, bulundukları bölgenin salt yargı organı olmanın ötesine geçerler. Kadılar, şehrin idari işlerinden, asayişinden sorumlu olmalarının yanı sıra kimi zaman esnaf loncalarının denetimi, pazar yerlerinin kontrolü, narh ve fiyat kontrolü, okul ve camilerin yönetiminin kontrolü gibi bir dizi işten de sorumludur (Ortaylı, 1994: 28). Fakat Osmanlı uleması arasında en az askeriyedeki kadar keskin bir hiyerarşi vardır. Her mahalledeki mescit ya da şehirlerdeki camilerin dini görevlilerinin tümü ulemaya dahil edilse de aralarındaki tabakalaşmanın en altında yer alan imam ve vaizler halkla temasta birincil kişi olduklarından mahallenin sözcüsü, öncüsü durumundadırlar. İleride bahsedeceğimiz gibi, Osmanlı'da camiler yerleşim birimleri açısından mahallenin merkezi olarak kabul edilmektedir. Bu da alt tabaka ulemanın toplumdaki yerini kamusal alanın öncüsü olmasıyla belirginleştirmektedir. Üstelik ulemanın eğitimli olması şarttır. Dar'ul Kurra ya da medrese mezunu olması beklenen imam ve müezzinlere paralel olarak hatip ve vaizlerin de mutlaka medreseli olması gerekmektedir (Baltacı, 1999: 263). Ne var ki, yenileşmeye yönelik

[30] On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları boyunca onlarca yeni kurum inşa edilmiş, eski kurumlar yeniden yapılandırılmıştır. Bunlardan bazıları; *Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer* (Şer'iyye mahkemeleri hakimlerinin seçimini yapacak meclis), *Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye* (Şeyhülislamın iş yoğunluğundan sonuçlandıramadığı mahkemeleri karar bağlayacak geçici meclis), *Meclis-i Meşâyih* (Tarikat şeyhlerinin yer aldığı, tarikatların idarelerinin merkezi yönetim içerisinde kurumsallaşmasını sağlayan meclis), *Meclis-i Mecelle* (ilk Medeni Kanun ve Borçlar Kanunun hazırlanması için ulemanın desteğiyle oluşturulan meclis), *Meclis-i İmtihân-ı Kurrâ* (kadı, müderris ve naiblerin atamaları sırasında yapılacak sınavlarla ilgili düzenlemeleri yürüten meclis), *Meclis-i İdare-yi Emvâl-i Eytam* (taşrada bulunan yetim mallarının hesaplarını incelemek için ilmiye personelinin görev yaptığı meclis), *Meclis-i Talebe-yi Ulum* (medrese öğrencileriyle ilgili işleri yürüten meclis), *Muallimhane-i Nüvvab* (kadı yetiştirmek amacıyla kurulan okul), *Mahkeme-i Teftiş-i Evkaf-ı Hümayun* (şeyhülislam gözetimindeki vakıfların işlemleriyle ilgilenmek üzere kurulan meclis), *Tedkik-i Müellafat Encümeni* (II. Abdülhamit döneminde dini kitapların içeriklerinin kontrol edilmesi için kurulan encümen), *Teftiş-i Mesahif-i Şerife Meclisi* (basılan ve elle yazılan Kuran-ı Kerimleri imla ve hareke bakımından gözden geçiren meclis), *Sicili Ahvâl Şubesi* (ilmiye ve şer'iyye memurlarının görevlendirilmesi ve ilgili işlemler sırasında tercümelerinin toplandığı daire). Bu kurumların detaylı incelemesi için bkz. Yakut, 2014: 60-70.

düzenlemelerle “şer’i nitelikli meşruiyetin gölgelenmeye başladığı durumlarda” (Gencer, 2004: 87), aynı alt tabaka ulema devletle özdeşleşmiş ulemaya karşı da açıkça tavır göstermekten çekinmemiştir.

Merkezileşmiş devletin modernleşme arayışının sancılarını devletin bekası altındaki İslam’ın ve buna bağlı olarak da devletle özdeşleşmiş ulemanın hissetmesi doğaldır. Her şeyden önce, -ileriki bölümde ortaya koyacağımız gibi- devletin daha önce dini gruplarca kendi cemaatine yönelik kurumsallaştırdığı eğitimin modern okullar aracılığıyla verilmeye başlanması etkisi giderilemez bir sarsıntıya neden olmuştur. Yeni laik okullar ve dini bilgi ile eğitim, şer’i hukuktan ayrışan mahkemeler eliyle yargı felsefesi ve hukuk alanlarında ikili bir yapı oluşturulmuştur; ki bu da ulemanın sınıfsal konum ve statü kaybıyla sonuçlanmıştır (Özdalga, 2012: 2007). Aykut Kansu’nun sözünü ettiği şekilde (2002: 220), ulemanın “kendi çıkarları açısından yeni özgürlükçü rejimden çekinmeleri için epeyce nedenleri vardı.” Şüphesiz, Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla deklare edilen eşitlik ilkesini temel alan laikleşme siyaseti, ulema ile devlet arasındaki bağın gevşemesinde kritik bir dönemeç olmuştur. Bu dönemde tarihte ilk kez, Osmanlı şeyhülislamı Hristiyan patriğini huzuruna kabul ederek devletin bütünlüğü için ortak gayret göstermelerini istemiştir (Yakut, 2014: 178).

On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı’nın bütün toplumsal iktidar ilişkileri karşılıklı olarak inanılmaz bir değişimi yansıtmaktadır: gevşek bir örgütlenmeden merkezi modern devlete, eski gelenekler ve yerel düzenlemeler üzerine kurulmuş farklı idari yapılardan modern hukuki düzenlemelerle makul ölçüde standartlaşmış bir bürokrasiye, ağırlıklı olarak kırsal takas ekonomisinden modern bütçelerle sınırlandırılmış mali ekonomiye, dini farklılaşmayı esas alan toplumsal örgütlenmeden Osmanlı

vatandaşlığının tanınmasına, sultanın/halifenin hükümete karşı sorumluluğuna, Yeniçeriyle kurumsallaşan ordudan modern profesyonel orduya, arazi mülkiyetinden özel mülkiyete, uluslararası ilişkilerde kendi halinde dışarıdan gözlemci bir devletten Avrupa iktidar dengesine aktif olarak dahil olmaya çalışan bir ülkeye (Hanioğlu, 2008: 208). Bütün bu değişimle ilişkisel olarak, ulemanın iktidarın meşruiyetine dayanak oluşturan toplumsal iktidar ilişkilerinin hemen bütünündeki ağırlığı ve nisbi tekeli sarsılmıştır. İsmail Kara (2005: 165) reformlar ve ulema arasındaki karmaşık ilişkilerin gelişimini üç aşamaya bölmektedir.

> "1826'da Yeniçeri ordusunun kaldırılmasına kadar süren ilk aşamada, saray ulema ile ittifaklar kurmayı tercih etti. Bu, sarayın bölünmesi ve iktidardaki iki muhalefet gücünün en büyük iki merkezinin [yani yeniçeriler ve ulemanın] birbirleriyle karşı karşıya gelmesi yönündeki bir girişimdi. Ancak, Yeniçerilere karşı saray desteği, ulema gücünü pekiştirmedi, aksine, onu zayıflattı. […]
>
> İkinci evrede -o zamana kadar sarayı dengeleyebilen tek güç -ulema- arka plana doğru itildi. Osmanlı liderliği, askeri modernleşmenin Yeniçeriler ile bağlantılı olarak gerçekleştirilemeyeceği ve bilimsel ve kültürel modernleşmenin de medreselerle gerçekleşemeyeceği sonucuna vardı. […]
>
> Üçüncü aşamada farklı ve daha zor bir durum ortaya çıktı. Bu zamana kadar, ulema, sultan/halifeye ve rejimin kendisine karşı muhalif bir konuma daha çok yaklaşmıştı. Ulemanın muhalif bir kanat da yer alması beklenmedik bir durum değildi. Ne de olsa İslam tarihi, ulemanın geleneksel olarak Osmanlı yönetiminde oynadığı rol ve sınıfın ayrıcalıkları ve görevleri göz önüne alındığında, bu sınıfın herhangi bir karşıtlığa yol açması doğaldı. Sorun, muhalefete katılımın, ulemanın, gün geçtikçe siyasete gömüldüğü anlamına gelmesiydi. Bu da, daha uzun bir perspektiften ulemanın varlığını baltalayan İslam'ın siyasileşmesine yol açtı."

Biz bu çalışma boyunca aslında Kara'nın konu ettiği üçüncü aşamadaki gelişmelere odaklanacağız. Örneğin, Yeniçeri ordusunun kaldırılmasını hedefleyen II. Mahmud döneminde bu zor süreci aşabilmek için ulemayla sarayın ittifakı kritik bir dönemeçtir (Shaw ve Shaw, 1977: 19). Sultanahmet Meydanı'nda

15 Haziran 1826 günü açıklanacak olan yeniçerilerin ilgasına dair ferman için yüksek ulemanın orada hazır bulunması sağlanmış ve mahalle imamları eliyle de fermanın tüm ülke toprağında duyurulması sağlanmıştır (Beydilli, 2018: 23-4). Öyle ki, sultanın sadık ulemasının yüksek mevkilere getirildiği, muhaliflerin ise sürgün edildiği bilinmektedir. Ancak, yeniçerilerin lağvedilmesi ulema için de yeni bir dönemi başlatır. Çünkü, bundan böyle ulema yönetime karşı duracağı durumlarda yeniçerilerin desteğinden mahrum kalacaktır, dolayısıyla bundan sonraki dönem yönetime desteğin yoğunlaştığı ya da ulemanın sessizleştiği dönemdir (Yakut, 2014: 50).

Ulema ve toplumun diğer İslami kesimi, Tanzimat'la başlatılan özellikle II. Meşrutiyet'le hız kazanan laikleşmeyi önceleyen düzenlemelere karşı tutumlarıyla kendi içlerinde bölünmüştür. Buraya kadar sözünü ettiğimiz, Osmanlı uleması elbette homojen bir kadro değildir. Fakat, Türkiye laikleşme siyasetini inceleyen birçok çalışmada İslami aydın ve ulema yapılan düzenlemelere yönelik aldıkları konuma göre tasnif edilmişlerdir.[31] Bu eksende ulema ve Osmanlı İslamcıları yenilikçi/modernist ya da muhafazakâr olarak tasnif edilir, fakat bu ikili ayrım organik bir ayrım olmaktan uzaktır. Nitekim yenilikçi ve muhafazakâr sınıflandırması ulema ve dönemin İslamcılarının reformların eleştirilmesindeki birbirlerine muhalif görüşlerini anlamayı kolaylaştırmakta, ancak, bunu mutlak bir farklılaşma olarak nitelediği için geç kalınmış kapitalist dünyaya Osmanlı'nın yetiştirilmesinde "öze dönüş" ve "asli kaynaklara müracaat" fikirlerinin etrafındaki ortaklaşmalarını göz ardı etmeye neden olmaktadır. Ortaya çıkan siyasi tartışmalar ulema arasındaki bölünmeyi de arttırmıştır. Yapılan düzenlemelerin

[31] Adem Efe (2008: 251-3), II. Meşrutiyet'in ardından belirginleşen İslamcı akımın öncü isimlerini sınıflandırmaya girişen çalışmaların tasniflerini detaylıca incelemiştir. Buna göre, Tarık Zafer Tunaya, Zafer Toprak, Recai Doğan, Mümtaz Turhan, Hilmi Ziya Ülken gibi birçok yazarın İslamcılık akımının önde gelen isimlerini çoğunlukla modernist ve muhafazakâr çizgide sınıflandırdığı çalışmaları görülmektedir. Bu sınıflandırmaya olanak veren şey, İslamcıların geç kaldıkları dünyaya nasıl yetişecekleri sorusuna verdikleri cevaplardır.

Osmanlı'ya uygun olmadığı, Avrupa'nın bozulduğu, eşitliğin esasında mümkün olmadığı sıkça konu edilen tartışmalardır. 1908'in hemen sonlarında Ayasofya Camii imamı Manastırlı İsmail Hakkı bir Cuma vaazında "rahiplerin yolsuzluk yolu ile yaşamaya alışmalarından" söz ederken (Bein, 2011: 17), aslında bir yanıyla reformların "kaynağının" bozukluğundan, diğer yanıyla eşitliğin böylesi bozulan bir toplumla nasıl kurulacağından dem vurmaktadır. Dini dogmalar ve uygulamalar ve İslami kurumların geleceği özellikle tartışılan konular arasındadır. Örneğin, Kanun-i Esasi tasarısı sırasında başkentteki ulemanın çalkantı içinde olduğu bilinmekte, diğer devletlerin müdahalelerinden rahatsızlık had safhaya ulaşmışken, Müslüman tebaa ile gayrimüslimleri şeriata aykırı bir biçimde eşit sayacak tasarıya muhalefet etmektedirler. Ramazan ayına da rastlayan bu tartışmaların sıradan halka yansıdığı kamusal alanlar başta camilerdir. Vaazlarında vaizler, bu gelişmeleri yerer ve halkı muhalefete teşvik etmeye gayret gösterir. Hükümet sert bir tepkiyle başkentteki çok sayıda ulemayı taşraya sürmek isterken tahttaki II. Abdülhamit üst düzey ulemayı korumaya çalışsa da başarılı olamaz (Georgeon, 2006b: 71). Fakat aynı padişah, I. Meşrutiyet'i iptal edip anayasayı rafa kaldırınca, bu kez kendi yönetimine muhalif olan ulemayı sürgüne göndermiş ya da sansür uygulamıştır (Hanioğlu, 2008: 140).

Bürokratik elitin modernleşme iddialarının nüfuz ettiği toplumdaki yükselen önemi, ulemanın toplumdaki yerinin kısmen gerilemesine de yol açmıştır. Hanioğlu (2012: 16-7) icra araçlarını kaybeden ulemanın, kapsamlı reformlara karşı daha muhafazakâr bir duruş benimserken, yeni modern hukuk sisteminin ve yeni bürokrasinin tartışmasız hâkimiyetini kabul etmeye zorlandığından söz eder. Tanzimat'ın yarattığı laik bürokratlar geleneği değiştirme arayışında, kendini yenileyen bir kadro oluşturur (Ortaylı, 1983: 134).[32] Buna karşın geleneğe

[32] Ahmet Mithat Efendi'nin 1875'te yazdığı *Felatun Bey ve Rakım Efendi* adlı romanı aslında Tanzimat'ın yarattığı bu iki ayrı insan tipolojisini özgün biçimde ele alır. On dokuzuncu yüzyılın

sırtını yaslamaya devam eder ve değişime dirençlidirler. Bu gerileyen kadronun sembolü olan cami de geçmişteki çok yönlü işlevselliğini kaybetmiştir. Modernleşmeyi hedefleyen düzenlemelerin yoğunlaşmasından önce Osmanlı'nın mahalleleri ve köylerindeki imamlar hem devleti temsil etmiş hem de mahallenin en yüksek idari görevlisi olarak kabul edilmiştir. Buna ileride toplumsal ilişkilerden söz ettiğimizde geri döneceğiz, ancak bu aşamada da bilinmesi gerekir ki, siyasi otorite ile şeyhülislâmlık makamının oluşturdukları karar mekanizması cami avlusundaki mahalle halkına imam tarafından onaylatılarak aktarılmaktadır (Işın, 1985: 544-5). Dolayısıyla, gündelik hayatın akışında mahalle halkının devletle arasındaki bağ olan ulema işlevselliğini kaybettikçe, cami de bundan payına düşeni almıştır.

Şehrin yöneticisi kadı kazasker tarafından atanırken, doğrudan padişahın beratıyla göreve başlayan imamlar, cami veya mescid etrafında gelişen mahallenin yöneticisidir (Beydilli, 2018: 11; Kıvrım, 2009: 233). Osmanlı mahallesi imamın temsilciliğinde bir cami etrafında kurulmuş organik bir birimdir (Ortaylı, 1994: 32; Turna, 2000: 21). Nüfus kayıtları, doğum, ölüm ve boşanma işlemleri de yerine getiren imamlar (Kazıcı, 1982: 34), yöneticilerden alınan "izinname" sonrasında nikah kıyan, cenaze defneden, asayişten sorumlu olan, adli işlemleri denetleyen, mali işlerde vekalet ve kefaleti üstlenen, hatta kadınlar için müstakil cezaevlerinin olmadığı zamanlarda kadın mahkumları bir eve yerleştirerek denetleyen ve bütün bunların yanında dini görevlerini icra eden saray görevlileridir (Işın, 2014: 39; Kıvrım 2009: 233-255; Onay, 2009: 43-80). Bunların yanı sıra imamlardan vakit namazlarının ihmali, kadınların kılık-kıyafet

modernleşen ve laikleşen bürokrasisinde okuyan, yabancı dil öğrenen, kendi kendini yetiştiren karakteri Rakım Efendi ile; tembel, yeni hayatı kabul etmeyip taklide girişen Felatun Bey arasındaki ilişkiyi konu alır. Bu toplumsal ikiliği kavramak açısından çarpıcıdır.

düzenlemeleri[33], hükümet emirlerinin duyurulması ve bunlara uygun davranılmasının takibi, mahallelerinde oturanlar hakkında bilgi sahibi olmaları beklenmektedir (Beydilli, 2018: 17-22). Hizmet alanları oldukça çeşitlilik gösteren imamlar, Osmanlı'da devlet görevlileri arasında kritik bir pozisyondadır (İnalcık, 1993). Ancak devletin kurumsallaşma sürecine denk düşen II. Mahmud zamanında inşa edilen muhtarlık teşkilatıyla, imamların devletle halk arasındaki aracı yönetici rolü sekteye uğramıştır. 1829 yılında başlatılan muhtar seçimleri, asırlardır mahalle işleriyle uğraşan imamların, bu vazifelerine tedricen son vermiştir (Kıvrım, 2009: 235; Gülsen, 2018). 1835'te çıkarılan kalemiyye, ilmiye ve askeriye arasındaki hiyerarşiyi eşitleyen kanuna göre, "bir seraskerin rütbesi sadrazam ve şeyhülislam ile eşitlenmiş, binbaşıya kadar olan bütün diğer askeri rütbeler ise en yüksek ulema rütbesiyle eşit hale getirilmiş, dolayısıyla askeri hiyerarşi dini hiyerarşiden daha üstün bir duruma sokulmuştur" (Beydilli, 2018: 30). Bu sürecin ardından on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru cami görevlileriyle ilgili bir dizi nizamname çıkarılmıştır. İlki 1870, ikincisi 1873 ve nihayet sonuncusu 1913 yılında çıkarılan nizamnamelerle cami görevlilerinin alınma şartları, tayinleri, görevden alınmaları, mesleki standartları, görev tanımlarının yapılmasını da içeren kapsamlı düzenlemeler getirilmiştir (Onay, 2009: 49). 05 Ağustos 1913 tarihli *Tevcih-i Cihat Nizamnamesi* dini görevlilerin devlet kadrosuna alınırken sınav yapılmasını koşul olarak saymaktadır. Sınavın nasıl yapılacağının, hangi usul ve kaideler ile değerlendirileceğini içermesi

[33] 11 Haziran 1726 tarihli fermanda açık saçık giyinen kadınlara musamma gösterilmemesi için imamlara uyarıda bulunulması buyurulur. Ferman açıkça "Devlet ricalinin Edirne'de bulunmasından dolayı İstanbul'da bazı kadınlar bunu fırsat bilip zînetlerini gösteren süslü elbiseler ve yabancı kadınlar gibi şapkalar taktıkları bunların namuslu kadınlara da kötü örnek olacağı, bu tür sonradan icad olunan kıyafetlerin mal ve para israfına sebep olduğu, durumu yerinde olmayan erkeklerin, karılarının giyiminden ayırt edilmeye başlandığı, bundan böyle kadınların büyük yakalı ferace, uzun yemeni ve bir parmaktan fazla şerit giyinmemeleri bu hususta mahalle imaml arına ve terzilere ve şeritçilere gerekli uyarıların yapılması ve bu tarz giyinen kadınlara müsamaha gösterilmemesine" hükmeder (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015a: 81).

bakımından da önemlidir. Nizamname gereğince, sınavların beş kişilik bir komisyon tarafından yapılacağı karara bağlanmıştır ve vaizlik, imamlık, müezzinlik için ayrı ayrı sınavların olduğu görülmektedir (Düstûr, Tertip 5, 1331 [1913]: 608-617). Devlet kurumsallaşırken, toplumun gündelik hayatına nüfuz eden ve asırlardır yerleşik statüye sahip bir kesimi, kendi izin verdiği sınırlara çekme ihtiyacı hissetmiştir. Bu yeniden yapılanma öncesinde babadan oğula geçen imamlık, artık yazılı usullere bağlanmış bir devlet kadrosu haline getirilmiştir. Nihayetinde, Cumhuriyet'te devlet kadrosu haline getirilen imam-hatiplik, Osmanlı'da inşa edilmiş bu değişikliğin devamı niteliğindedir. Bir taraftan devlet eliyle statüsü yeniden belirlenen ulemanın iktidar ilişkilerindeki konumu gerilerken, diğer taraftan hizmetlerinin laikleşmeye olanak tanıyan reformlara uygun olması beklenmektedir.

Medreselerde ve camilerde verilen derslerin yetersizliği Tanzimat ve Islahat Fermanı'nın yaydığı düşüncelerin ardından sıkça dile getirilen diğer bir konu olmuştur. Bununla birlikte, imamların kendilerini iyi yetiştirmesi ve bulundukları mahalle, köy ve kırsalda devlet meselelerinin çözümünde başvurulabilecek kişiler olması salık verilmiştir (Beydilli, 1999: 44, 49). Devletin yeniden yapılanmasına bağlı olarak, 27 Ağustos 1914 tarihinde çıkarılan *Nüfus Kanunu* ve 25 Ekim 1917 tarihinde çıkarılan *Hukuk-i Aile Kararnamesi'*nin muhtevasına bağlı olarak nikah işlemlerinin ulemadan alınmasına karar verilmesinin ardından bir zamanlar mahallenin her türlü idari, adli ve sosyal işlerinden birincil derecede sorumlu tutulan imamların, ellerinde gassallık, defin ve cenaze işleri kalmıştır (Beydilli, 2018: 82-3). Bu durumda, gelirlerini yalnızca yaptıkları hizmetler karşılığında vakıflardan temin eden imamların gelirlerinde de ciddi düşüş olmuştur. Öyle ki, bu şartlar altında mahalle imamlarının *E'imme-i Mahallât Tevhid ve Te'avün*

Cemiyyeti adı altında bir nevi sendika sayılabilecek dayanışma cemiyeti kurma girişimlerinde bulundukları dahi bilinmektedir (Beydilli, 2018: 83-4).

On sekizinci yüzyılla birlikte artan toprak kayıplarının ardından bu bölgelerde ulemanın durumu ve bölgedeki Müslüman tebaanın dini hizmetlerini almaya devam edebilmesi devletler arasındaki görüşmeler sırasında dile getirilen can alıcı konulardandır. Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilanının ardından yapılan yazışmalarda ve Bosna Hersek'in Avusturya Macaristan tarafından işgali sonrasında; ulemanın tayini ve ataması, mevcut camilerin durumu, ahalinin dini hizmet alabilme olanağı müzakereye varılmak istenen konular olarak kayıtlara geçmiştir. Beydilli'nin aktardığına göre (2000: 185), Bulgaristan'ın Rusya tarafından işgali sonrasında Sofya'daki yetmiş camiden yalnızca ayakta kalan beşinin hizmeti, Saray Bosna'nın işgali sonrasında sayısı bilinmemekle birlikte bazı camilerin tahrip olması ancak yerine yüz elli yeni cami yapılması bu müzakerelerin sonucudur.

Bütün bu gelişmelere bakıldığında, Osmanlı'nın iktidar bloğunun devletin yeniden örgütlenmesi sürecinde salt padişahın/halifenin değil, bir bütün olarak toplumun iktidar ilişkilerinin içerisinde yer alan tüm aktörlerin eş anlı olarak değişip dönüştüğü görülebilmektedir. Devlet yapılanması içerisinde her ne kadar bugünün modern devletlerini andırırcasına üç ayrı güç odağı varmış gibi görünse ve kadı şeriata aykırı biçimde şeyhülislamın yaptığı gibi fetva veremese, şeyhülislam şehrin yönetim idaresini üstlenemese, padişah bir anlaşmazlıkta doğrudan hüküm vermekte tek yetkili değilse de; Osmanlı'da "icra hükme, hüküm fetvaya, fetva şeriata ve kanuna, şeriat ve kanun da Allah'ın sonsuz adaletinin kurallarına bağlıdır" (Yakut, 2014: 180). Hiyerarşinin askeriye kadar kuvvetli olduğu ilmiye sınıfı en tepesinden en alt kademesine kadar tüm kadrosuyla bu ilişkisel bağın odağında yer almaktadır. Bilhassa devletin krizi anında, değişim

gayretlerinin meşruiyeti de bu değişime karşı ayaklanmaların meşruiyeti de ulemanın sözünde aranmaktadır: kimi zaman vaazlar, kimi zaman fetvalar, kimi zaman hutbeler, kimi zamanda verilen eğitimin muhtevası ile. Doğrudan siyasal alanın öznesi haline gelen ulema Osmanlı'nın geç dönemindeki ikili yapıyı bütünüyle yaşamaktadır. Hem geri kalmanın nedeni hem de değişimin meşruiyeti ulemada aranmaktadır. Devlet eliyle müdahale edilen yeniden yapılanma ve geç kalınan dünyaya entegrasyon hedefinde laikleşmenin böylesi iç içe geçmiş ilişkisel ağlarda doğrudan düzenlemelerin konusu olduğu ortadadır. Ancak fark edilir ki, devletin müdahale edemediği alan sınırları, dünya entegrasyonu ve merkezi-kurumsallaşmış devlet tahayyülünde gittikçe silikleşmekte, müdahaleye açık hale gelmektedir. Bu da laikleşme pratiklerine alan açmaktadır. Şüphesiz, bu değişimin anahtarı eğitimdir.

2.1.3. Cami Külliyesinden Laik Okullara Medreseler

Cami ile medrese İslam dünyasının neredeyse tamamında olduğu gibi, Osmanlı'da da iç içedir. Külliyelerin içinde medreseler yer alır, medreselerde çalışacak müderrislerin atama sınavları camilerde yapılır, medresenin açılamadığı yerde dersler camilerde verilmiştir.[34] Öyle ki, mimari olarak da benzerlik taşırlar. Medreselerde de camilerde görülen eyvan ve revaklara rastlanmaktadır (Akın, 2016: 202-3; Hatemi, 1985: 507). Klasik dönem boyunca dini temel bilginin verildiği sıbyan mektebinin ardından eğitimin esasını teşkil eden medreseler ulemanın sorumluluğu altında kalmıştır (Koç ve Özdemir, 2017).[35] On sekizinci yüzyılda billurlaşan reform süreciyle birlikte, geleneğin en

[34] Brissley Messick (1993), pedagojik açıdan mekteplerden medreseye devam eden ardışık düzenin büyük ölçüde metinler tarafından yönetildiğini iddia etmektedir. Ona göre Kuran ayetlerinin ezberletildiği mektepten medreseye geçiş, "temel metinden genişlemeci yorumlara, kutsaldan insana dayalı söylemlere kadar" gösterilen hareketliliği temsil etmiştir.

[35] Osmanlı Beyliği'ndeki ilk medresenin 1331 yılında İznik'te kurulan İznik Medresesi olduğu tahmin edilmektedir. Bu medreseye tanınmış din bilginlerinin müderris olarak tayin edildiği bilinir. Ardından her padişah ve devlet erkânıyla medrese sayıları önce Bursa'da, fetihten sonra

sağlam kalesi olan medreseler de dünyevileşen eğitim sisteminin içerisinde yerini kaybetmiştir. Bu değişimi olguların tarihi ve dönüşümü içinde en net, eğitimin medreselerden çözülmesiyle anlamak mümkündür.

Özellikle 1845-6 yılları medreseler açısından dönüm noktasıdır. Bu tarihlerde devlet okulları, ilkokullar, ortaokullar ve bir üniversite açılmıştır (Davison, 1990: 257-8). Sultan Abdülmecid tarafından camilerden duyurulan ferman 7 Mart 1845'te, "Padişahın iradesine dayanarak geri kalmış eğitimin cehalet olduğu, çok kötülüğün kaynağı olan bu cehaletin halkın arasında ortadan kaybolması gerektiği"ni buyurmuştur (Davison, 1990: 172). Rüşdiyelerle Darülfünun arasındaki kademede bulunan *Darülmaarif* devlet memuru yetiştirmek üzere açıldığında, Sultan Abdülmecid şehzade Murat Efendi'yi ile kızı Fatma Sultan'ı ellerinden tutarak okula götürmüş ve okulu açan Kemal Paşa'ya bizzat teslim etmiştir (Koçer, 1992: 54-5). Yeni tip devlet memurlarının yetiştirileceği okul ve akademilerin kuruluşu, ulemanın eğitimdeki etkisini tedrici olarak azaltan bir değişimin itici gücüdür. Bu gelişim, medreselerin *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* ile 1924 yılında *Maarif Vekaleti*'ne devredilmesi ve kapatılmasının ardından eğitim sisteminin tamamen ulemanın kontrolünden çıkışına yol açacaktır (Zürcher, 2005: 104; İpşirli, 2003: 332).

Islahat Fermanı'ndan sonra eğitimin din ve mezhep farkı gözetmeksizin merkezileşmesi için gayrimüslim temsilcilerin de katıldığı Meclis-i Muhtelit, 1857 yılında da Maârif-i Umûmiyye Nezâreti laik okulların işleyişini düzenlemek için kurulmuş, fakat diğer yandan Mekâtib-i Umûmiyye Nezâret'i de şeyhülislamlığa bağlı olarak dini eğitimin sürdürülmesi için yapılandırılmıştır. 1869 yılında ise

İstanbul'da hızla artmaya başlamıştır. 17. yüzyıl ortalarında yalnızca sur içinde 122 medrese varken, 20. yüzyıla gelindiğinde aradan üç yüzyıl geçmesine rağmen medreselerin başkentteki sayısı ancak 185'e ulaşmıştır (Kuran, 1968: 21; İpşirli, 2003: 327).

Maarif Nizamnamesi çıkaran Nezaret, eğitim alanını tamamen kurumsallaştırmak ve yeniden dizayn etmek için yasalarla hareket etmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortasında toplumun modernleşme ile var olanı koruma arasında yaşadığı ikilik eğitim sisteminde de baş göstermiştir. Fakat, yüzyılın başından itibaren eğitimin merkezileşmesine yönelik atılan bu adımlar birer dönüm noktasıdır. "Buna göre, her köy ve kasabaya rüşdiye, her kente sivil idadi ve her vilayet merkezine Fransız liselerini örnek alan sultaniye adlı yüksek okullar kurulacaktı" (Zürcher, 2005: 96). Nihayetinde Nezâret'in kurulması merkezileşmiş devletin eğitim sisteminde beklenileceği gibi, sistemi bir nezarete bağlamış, ulemanın eğitim alanındaki ağırlığını azaltmış ve dolayısıyla dünyevileşmeyi başlatmıştır.

Eğitimin din ve mezhep farkı gözetilmeksizin kurumsallaştırılması gayrimüslim tebaanın ayaklanmasını önleme amacını da içerir. Örneğin, II. Abdülhamit, Arnavutluk'ta 1882 yılına Rum okullarının yanı sıra Müslüman çocukları için idadi de açtırmıştır. Her ne kadar buralarda milliyetçi bir akımın oluşmasını önlemek hedeflense de eğitimin ikili yapısı Arnavut kimliğinin oluşmasına dolaylı da olsa katkıda bulunmuştur (Georgeon, 2006b: 216). On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla uzanan hat boyunca, reformlar salt kurumsal bir devlet inşasıyla sınırlı kalmamış toplumsal hayatın tüm alanlarına sirayet etmiştir. Nihayetinde, amaç bir yandan "devleti kurtarmak"ken, diğer yandan "bu devlet için bir millet yaratmak"tır (Bozarslan, 2015: 130). Dönemin entelektüelleri, bilhassa Jön Türkler, kitleleri eğitmeyi görev sayan seçkinler grubuydular. Büyük ölçüde Avrupa eğitimini deneyimlemiş olan bu entelektüellerin bakış açısı eğitilmesi gereken muhafazakâr ve dindar bir toplumu değiştirmeyi hedefler. 1909 Nisan'ın da hükümet, reform yanlısı ulema ve İslami aydınlar medrese eğitimine yönelik düzenlemeleri içeren bir kampanya başlatmışlardır, hatta Şeyhülislam da bu reform programının başlatıldığını bizzat

kendi duyurmuştur (Bein, 2006: 285). Yeni mevzuatın maddelerinin çoğu müfredatı standartlaştırmaya, mezuniyet için gereksinimleri düzenli hale getirmeye ve geleneksel dersleri din dışı konularla birleştirmeye çalışmıştır. Müfredatta yapılan değişiklik temel bir ayrışmayı haber vermiştir. Bu düzenlemeye göre, kimya, fizik, zooloji, jeoloji, coğrafya ve aritmetik gibi dersler cami veya medreselerin tipik mekanlarının dışında sınıflar ve laboratuvarlarda çoğunlukla da ulemadan olmayan uzmanlar tarafından öğretilecektir (Bein, 2011: 54). Muhtemelen temsil ettiği geleneğin değiştirilemeyeceği fikrinden ötürü, on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran eğitim reformları medreselerin ıslahına çok az yer vermiştir. II. Abdülhamit'in tahtan indirilmesinden sonra İttihat ve Terakki zamanında Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım ve Mustafa Hayri medreselere de ağırlık verilmesi için eğilip ıslaha girişip, *Islâh-ı Medâris Komisyonu* oluşturulup çeşitli nizamnâmeler hazırlamış olsa da medrese eğitimi eski gücüne bir daha kavuşamayacaktır (İpşirli, 2003: 332). Yine de, 30 Eylül 1914 tarihli *Islâh-ı Medâris Nizamnamesi* ile medreselerin ıslahı için hükümet bazı tedbirler alacağını Bab-ı Fetva aracılığıyla duyurmuş ve "fi'l-hakika dört beş seneden beri medârisin ıslâhı ve talebe-i ulûmun terfîh-i ahvâli zımnında hükûmet ve milletce bazı tedâbîr ittihâz ve mehmâ emken fedakârlık ibrâz olunmuş ise de mevzû'un vüs'at ve ulviyeti pîş-i im'âna alınınca veya bir hayli çalışmak ihtiyacı rû- nümâ olmaktadır" sözleriyle gerekçelendirmiştir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014: 286-7). Aynı tarihte *Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi* adıyla medreselere öncü olacak çatı bir medrese de kurulmuştur (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014: 287-90). Bu önlemlere karşın, medrese eğitiminin rakipleri yüzyıllardır varlığını devam ettiren bu kurumlara meydan okumakta ve modernleşmeye dair cesur adımlar olarak görülmektedir (Fortna, 2011: 79).

Gerçekten, Tanzimat'ın İslami kesimin “çok yönlü kompozisyonu üzerindeki tüm etkisi muazzamdı[r]” (Kara, 2005: 163). Eğitim kadar başka hiçbir reform alanının yeni vatandaş profilini yaratmada aynı ölçüde etkili olamayacağı düşünüldüğünden, çocukların okullara devam etmesi de zorunlu hale getirilmiştir. 10 Haziran 1909’da *Maarif Kanunu*’nun yetersiz kalması nedeniyle, *Tahsîl-i İbtidâî (İlköğretim) Kanunu* çıkarılmıştır. Bu kanuna göre, okullara devam şarttır. Devama engel oluşturacak herhangi geçerli mazeret sunamayan öğrencinin adı cami veya kilise kapısına asılarak teşhir edilecektir (T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014: 245, 249). 10 Ağustos 1910 tarihinde ise *Maârif Kanunu*’na ilköğretimin mecburi olduğuna dair bir madde eklenmiştir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014: 262). Aslında on altıncı yüzyılda Osmanlı devlet erkanının da medrese eğitimi almasının pragmatik sonuçları olduğu tartışmaları yapıldığı göz önüne alınırsa (Faroqhi, 1991: 217), laik bir eğitim alma gerekliliğinin Tanzimat’la birlikte rastlantısal olarak ortaya çıkmadığı daha net kavranmış olacaktır. Fakat, en azından II. Meşrutiyet’e kadar taşrada cami imamlarının hocalık yaptığı mahalle mektepleri, medreseler saygınlığını korumaya devam eder ve Müslüman halk tarafından laik devlet okulları kabul görmez (Somel, 2015: 334). Bu nedenle de eğitimin laikleştirilme çabalarının tüm vilayetlere aynı ölçüde yayıldığını söylemek abartılı bir yorumdur.

Eski düzenin çözülmeye başlaması, yeni entegrasyonu gerekli kılmıştır (Özdalga, 2012: 207). Eğitimdeki bu laikleşme dalgası, en azından gittikçe dini farklılıkları da gözeten bir şekle bürünmüştür. Daha on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Rumlar, Osmanlı’nın yüksek seviyede bir eğitim sistemine sahip olmaması nedeniyle, yurtdışında okumaya başlamıştır (Nicola ̈idis, 2007: 185). 1868 yılında kurulan Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) İstanbul’daki orta öğretim kurumlarının en ünlüsüdür. Okulun yönetiminde Fransız yetkililer yer alır

ve eğitim dili neredeyse tamamen Fransızcadır. Eğitim laik ilkelerle inşa edilmiş, Müslüman öğrencilere küçük bir camide, gayrimüslim öğrencilere ise kendi inançlarının ibadethanelerinde ibadet imkânı verilir (Berkes, 1964: 117, 189). Üstelik, eğitim ücretlidir. Ancak hükümet her yıl yaklaşık üç yüz öğrenciye burs sağlamıştır (Shaw ve Shaw, 1977: 108-9).

Eğitimde yapılan reformlar kızların eğitimini kamusal bir sorun haline getirecek kadar ileri gitmiştir. Bu zamana kadar evde aldıkları eğitimde; yemek, dikiş-nakış, bebek bakımı, hayvanların bakımı gibi daha çok hane içi üretimi hedefleyen bilgiler öğrenmişlerdir (Davison, 1990: 174-5). İlk kız rüşdiyesi 6 Ocak 1859 tarihinde İstanbul'da açılmıştır (Unat, 1964: 43).[36] 18 Ağustos 1887'de kimsesiz kız çocuklarının eğitim ve öğretimi için Halet Paşa Konağı padişah emriyle satın alınmış ve okula dönüştürülmüştür (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014: 195). Bu iyileştirmelere rağmen, eğitimin modernleşmesi aynı zamanda iktisadi üretimde iş gücü olabilecek herkesi kadın-erkek ayırmadan dâhil etmelidir. Bu nedenle kadınların eğitimi İslami kurallar gevşetilerek tartışılmanın ötesinde uygulamaya geçirilmiştir. Tıp ve edebiyat fakültelerine kız öğrenci alınmış, üstelik kadınların hürriyeti üzerine kitaplar yazılmıştır (Karpat, 2010: 115-6). Tüm devlet erkânı da bilmektedir ki, dünya devletlerine entegrasyon endüstrileşme hamlesiyle gerçekleşecektir. Bu atılım Osmanlı'nın iki açmazını birlikte olur kılar. Bir yandan kızlar için İstanbul'da Kız Sanayi Mektebi kurulur, diğer yandan kızlar bu okullarda ekonomik fayda sağlar. Askerlerin kıyafetleri buradan temin edilmeye başlanır. İstanbul'da Kız Sanayi Mektebi 17 Mayıs 1884'te Ticaret ve Sınâat Nezâreti tarafından kaleme alınan Nizamname ile yasaya bağlanır (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel

[36] Faik Reşit Unat'ın Osmanlı arşiv belgesinde dayanarak bildirdiği bu tarihe Niyazi Berkes itiraz etmektedir. **The Development of Secularism in Turkey** (Türkiye'de Çağdaşlaşma) (1964) adlı kitabında Berkes, ilk kız rüştiyesinin 1862'de açıldığını iddia etmektedir.

Müdürlüğü, 2014: 169-72). 1912'de gayrimüslim kızlara yönelik ilk kademe yabancı okullarının yanında çok az Türk okulu olmasına rağmen, 1914'te kadınlar ilk kez İstanbul Üniversitesi'ne kabul edilmiştir (Davison, 1990: 174-5). Kız çocuklarının ve kadınların eğitim almalarının özendirilmesi, eğitim sistemine öğrenci olarak dahil olmalarının yanında bir de yeni bir meslek edinmelerini sağlamıştır: muallime. 26 Nisan 1870'te kız okullarına öğretmen yetiştirmek üzere *Darülmuallimat* (Kız Öğretmen Mektebi) kurulmuştur (Ergin, 1944: 671). 3 Şubat 1845 tarihli berata göre, Kasımpaşa'daki kız mektebine Şerife Emine Hatun'un günlük seksen akçe maaşla tayin edildiği bildirilir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015a: 265). Yirminci yüzyılda artık kadınlara çeşitli mesleklerde alan açılmıştır. 1905'te gayriresmi Kadırga Velâdetnâmesi adıyla Ebe Mektepleri, 1912'de Kadırga Hastanesi'nde hemşirelik kursları, 1922'de Haydar Paşa Tıp Fakültesi'ne kadınların kabulü (Mutlu, 1953: 98-99), yeni rejimin muasır medeniyetler seviyesine çıkmak için kadınları da bu arayışa çekme gayretinin kanıtıdır. Meşrutiyet'le birlikte yerleşmesi istenen ve yeni rejimin dayanacağı yeni toplum tipinde değişmesi beklenen insanlar, yani halkken; elbette kadınların da bu toplumsal tahayyülde yer almaları istenecektir. Ancak, devletin istediği sınırlar dahilinde.

Eğitimin muhtevası değişirken, ıslah mekânsal düzenlemeleri de kapsar. Medreselerin ıslahı, fiziksel koşulları da kapsar. Geleneksel olarak medrese öğrencileri, camilerin köşelerinde veya belirlenen oda ya da çalışma salonlarında ve avlularda çember kurarak çalışmayı öğrenmişlerdir. Yeniden düzenlenmiş sistemde, devlet okullarındaki benzerleri gibi, belirlenen sınıflardaki sıralarda yer alan masaların arkasında sandalyelere oturmak zorunda kalırlar. Eğitmenlerinin modern okullarda olduğu gibi bir kürsünün arkasından ders vermesi beklenir. Uzun vadeli plan, eski medrese yapılarını kademeli olarak modern binalarla

değiştirmektir. Ancak kısa vadede, mevcut medreselerin yenilenmiş odalarında sınıflar düzenlenecektir. Bunun için 1914'te kapsamlı bir anket yapılmıştır. Söz konusu anketin verilerine göre, medreselerin mevcut fiziki şartları belirlenmiş ve gerekenlerde değişiklikler yapılmıştır (Bein, 2011).[37] Fiziki şartlarında ve muhtevasında da yapılacak değişiklikler ülkenin iktisadi krizinde finansman kaynaklarına bağlıdır. Bu nedenle medreselerin de dâhil olduğu cami komplekslerinin finansman kaynaklarının devlet krizinde azalması zincirleme geri düşmeyi de beraberinde getirmiştir.

2.2. Camilerin Finansmanı

Osmanlı'da camilerin yapımı kuruluş yıllarında devlet erkânının teşviki, sonraki yıllarda ise vakıflar yoluyla olmuştur (Akın, 2016: 183). Beylikler dönemindeki kandaş toplum yapısının iktidarın biricikleştiği, devletin kurumsallaştığı bir topluma evrildiği 15. yüzyıl itibariyle hükümdarın vakıflar kurdurması "egemenliğin meşrulaştırılmasının gereklerinden biri kabul edilmiş, bu gelenek 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı hükümdarları tarafından da gittikçe daha büyük ölçeklerde sürdürülmüştür" (Faroqhi, 2005: 50). Bir süre sonra vakıflar yalnızca hükümdarlara mahsus değil, egemen sınıfı kapsayacak şekilde genişlemiş artık camilerin banisi olan devlet erkânı, esnaf, tüccarın kurduğu vakıfların mütevellileri tarafından camiler finanse edilmeye başlanmıştır. Büyük ve küçük mülk sahipleri, belirli bir amacı sürdürecek olan bu kurumlara bağış yapmışlardır. Tarım arazileri, konutlar, dükkanlar veya hamamlardan elde edilen

[37] Sürecin finansmanıyla ilgili unsurlara ileriki bölümlerde değinecek olmakta birlikte; medreselerin, kütüphaneleri, bitişik mutfakları, öğretmenleri ve öğrencileri ile genellikle bir dayanışma vakfından sağlanan fonlarla desteklendiğini hatırlatmak gerekir. Ancak yeni düzenlemeler vakıfların işleyişine de en başından çeki düzen verdiğinden medreselerin bundan etkilenmemesi işten bile değildir.

kiraların bir bölümü ya da faizle ödenen nakit paralar bu kurumları desteklemek için bölge halkınca ödenmiştir (Singer, 2008: 136). Vakıflara tarım arazisi bağışlamak padişahın özel iznine tabidir. Bunun için özel izin alamamış kişiler, bağ-bahçe bağışlamıştır. Dahası, vakıf kütüphanelerine kitap bağışlayan mahallenin ilim irfanı güçlü sakinleri de vardır. Camilere verilen mallar gayrimenkul vergisinden muaftır, yanı sıra adli işlem konusu da yapılmaz. Malları bağışlayan kişi çocuksuz ölürse mallar doğrudan camiye kalır. Özellikle Müslüman mahallelerinde camilere doğrudan para bağışı da yapılmıştır. Vakıf gelirleri nedeniyle bugüne uzanmış olan İslam'ın faizi yasaklayıp yasaklamadığı tartışmaları da yapılmıştır. Ancak 18. yüzyılda Bursa'da parasını faizle işleten pek çok vakfın kaydına rastlanmaktadır (Faroqhi, 2005: 161).[38] Şer'i yasalara göre evli Müslüman bir kadın kendi servetinin tasarruf hakkına sahip olabildiği için erken dönemden itibaren devlet idaresinin üst kademesinde yer alan erkeklerin eşlerinin de vakıflar kurdurup camiler yaptırdıkları, hatta kendi adlarına cami yaptırdıkları da görülmektedir. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda kadınların çeşitli vakıflar kurdukları, on altıncı yüzyılın ortalarında İstanbul'daki vakıfların %37'sini kadınların kurdurduğu kayıtlara geçmiştir (Faroqhi, 2010: 86; Faroqhi, 2005; 144). Dolayısıyla, her ölçekteki vakıf hem manevi hem de maddi kazanç için son derece popüler bir yatırım seçimi olmuştur (Masters, 2008: 590). Kimi zaman da yerel iktidar sahipleri, bölge tarafından anılmak ve hatırlanmak için de

[38] Osmanlı'nın dünyanın hızla ilerleyen Batı kanadına geç kalındığı tartışmalarında İslam'ın ilkeleri on sekizinci yüzyılla gelindiğinde çok daha sıkça tartışma konusu yapılır. Bu tartışmaların ilk kaynağı Ernest Renan'ın "İslam man-i terakkidir" sözüdür. Buna iddianın bütünü, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in de aralarında bulunduğu ardından Garpçıların da dâhil olduğu tartışmayı zemin alarak uzamıştır (Doğan, 2010). Osmanlı aydın ve bürokratlarının ortaklaştığı dinin İmparatorluğun gerileme nedeni olarak saydıkları iddialarındaki İslam, Osmanlı'nın devletle özdeşleşmiş Osmanlı Sünniliği'dir. İktisadi kalkınma isteğiyle aynı anda İslam'ı hedef tahtasına bütünüyle oturtamayan çevreler İslam'ın özündeki ilkelerde kalkınmaya engel teşkil edecek bir emir bulunmadığını, aksine İslam'ın iktisadi kalkınmayı teşvik ettiğini kanıtlamaya girişirler (Ocak, 2013: 93-4).

vakıf kurdurmuştur. Faroqhi (2005: 265) Yozgat'taki Çapanoğlu ailesinin bu amaçla vakıf ve camiler kurduğundan söz etmektedir. Camilerin yapımının ardından vakıflar, camilerin giderlerini ve bakımını karşıladığı için Osmanlı döneminden kalan özellikle İstanbul'da bugüne ulaşmış çok sayıda cami bulunmaktadır.

Osmanlı'nın kuruluş yıllarının ardından devletin kurumsal gücünü inşa etmesine bağlı olarak gelişen vakıflar, genel hatlarıyla hizmet alanlarına göre "aynıyla intifa olunanlar (hayrat)", ve "aynıyla intifa olunmayanlar (akar)" şeklinde iki ayrı kısımda ele alınmaktadır (Akbulut, 2007: 67; Halaçoğlu, 1991: 138-9). Vakıfların tipik olarak gelir kaynağı için tarım arazileri işlettiği, bina ve nakit para gibi kaynaklarla ilgilendiği durumda vakfın akar hizmetlerinden; diğer taraftan cami, medrese, hastane, çeşme, hamam, kervansaray yaptırdığı hizmetler ise vakfın hayratı, yani hayır hizmetlerinden sayılmakta ve buna bağlı olarak da vakıf sistemi iki kısma ayrılmaktadır. Genellikle caminin -özellikle Cuma camisinin- hemen yanında yer alan bu vakıflar mahallenin ileri gelenlerinden oluşan mütevelli heyetlerince yönetilmiştir. Örneğin, cami yaptıran bir vakfın mütevellisi hem her yıl vakfın bütçesini kadı aracılığıyla Divan-ı Hümayun'a gönderip onaylatmakla hem caminin görevlilerinin tamamının maaşlarıyla hem de bir görev boşaldığında yine kadı aracılığıyla Divan-ı Hümayun'a gönderip incelenmesiyle ve atanmasıyla, nihayetinde artan gelirlerin caminin bakım, onarım gibi ihtiyaçlarıyla ilgilenmek ve çözüme kavuşturmakla yükümlüdür (Yuca, 2003: 19-20). Cami etrafında kurulan vakıflar, hizmetleri itibariyle de bulundukları bölgenin iktisadi hayatını ve gündelik yaşamını da doğrudan etkilemişlerdir (Kia, 2011: 79). Ömer Lüfti Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi'nin ulaştığı 1546 tarihli vakıf defterlerine göre (1970: 117); sadece Anadolu eyaletinde vakıfların hizmetleriyle 45 imaret, 342 cami, 1.055 mescit, 110 medrese, 626 zaviye ve tekke, 154

muallimhane, 1 kalenderhane, 1 mevlevihane, 75 büyük han ve kervansaray işletilmekte, 121 müderris, 3756 hatip, imam ve müezzin ile 3.299 şeyh, kayyum, talebe veya mütevelliye maaş verilmektedir. Fakat on dokuzuncu yüzyılın kent hayatı düşünüldüğünde, vakıfların kurumsal olarak birbirleriyle iktisadi bir rekabetinin olup olmadığı, kişilerin kurumlarla nasıl ilişkilenerek tercih ettiklerine yönelik elimizde anlamlı bir veri yoktur. Öyle olsa da bunların şehir hayatında ayakta kalmanın imkânını yaratan kurumlar olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır.

Vakıfların gelir kaynakları zamana ve mekâna göre değişiklik göstermekle beraber (Yediyıldız, 2012: 484), toprak ve diğer taşınmaz mülklerden elde edilen gelirler, başkentteki gayrimüslimlerden alınan cizyeler, mahallelinin ihtiyaçlarını karşılamak için toplanan vergiler vakıfların yüzyıllarca gelirini oluşturan kalemler arasındadır (Faroqhi, 2005: 50). Bu nedenle vakıf defterleri bölgenin sosyal yapısını anlamaya da olanak verir. Ayrıca, bu kurumlar olmadan, İmparatorluğun 16. yüzyılda sahip olduğu inanılmaz inşaat patlamasının gerçekleşmesi hayal bile edilemez. Bu nedenle, vakıfları güçlü olan kentlerin dokusu bu vakıflar aracılığıyla yapılan kalıcı binalarla bezenmiştir.

Tarihsel değişimi anlamak için son derece önemli kaynaklar olan ve teorik olarak her yıl hazırlanan vakıf defterlerine bakıldığında; bu defterlerin aidat dökümlerine ilişkin detaylar değil yalnızca toplanan gelire ilişkin bilgiler içerdikleri görülür. Buna karşın, Faroqhi'nin ulaştığı (2000: 96) *Harameyn Muhasebesi* kayıtlarından verdiği bilgiler çalışmamız açısından önemli bulgular içerir. Buna göre, köy camilerinin vakıf kayıtlarına on altıncı yüzyılda çok rastlanmamasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren artan şekilde kırsalda inşa edilen camilerin vakıf kayıtlarına ulaşılabilir. Nihayetinde, bu bulgulardan on dokuzuncu yüzyılda kırsalda cami yapımının arttığını söyleyebiliriz. Fakat bu artışın nedeni

düşünüldüğünde, yerel halkın mı talebi yoksa devletin siyasal ayaklanmalar ve kayıplar sonrası yüzünü Müslüman halka dönmesiyle birlikte “bir ulus inşası”na alan açma hamleleri mi olduğunu kestirmek zordur. Ancak iktisadi krizler, toprak kayıpları ve yıllarca yaşanan savaşlar göz önüne alındığında, ikinci seçenek daha ağır basmaktadır.

Vakıflar aynı zamanda muazzam bir sosyal hizmet kurumu işlevi de görmüştür. Merkezi hükümetin genellikle kaçındığı yoksulluk sorununa ara çözüm formülü üreten, devletin açtığı yaraya yama yapan bu kurumlardır. Vakıflar yoksullara su ve yiyecek dağıtımı, yetim çocuklar için okul, beslenme, sokak lambaları için yağlar ve çatılar, döşemeler, mescitler, mukabeleler ve mevlütler hatta sokak kedilerini besleme gibi çok geniş bir alanda hizmet sunmaktadır (Masters, 2008: 591; Boyar ve Fleet, 2010: 129-30). Ancak padişah emriyle kurdurulan görkemli külliyelerin vakıfları şüphesiz çok daha kapsamlıdır. Yoksul halka ve medrese öğrencilerine sıcak yemek dağıtmak amacıyla cami yanına kurulan “imâret” adı verilen aşevleri genel olarak külliyelerin vakıflarına bağlı olarak işlemiştir. Fakat, aynı zamanda, imaret bir cami çevresinde yer alan ve dini bir vakıfça yönetilen külliye grubunun tamamına ya da bu sistemin bütününe verilen addır. Vakıfların tüm toplumsal hayatta en işlevli olduğu on altıncı yüzyılda Gelibolulu Mustafa Ali’nin sözleri Osmanlı’da vakıfların önemini açıkça ortaya koyar: İmparatorluğun büyük camilerinin iktidarı temsiliyeti ve düzeni meşrulaştırılmasının yanı sıra büyük ve küçük tüm vakıflar, Osmanlı toplumunun işleyişine daha fazla verimli ve gerekli katkılar sağlamıştır. Onlar şehrin ekonomik refahının temeli için vardı (Şeker, 1997: 357). Dolayısıyla buradan şu sonuç çıkarılabilir: Osmanlı İmparatorluğu'nda, tüm İslam ülkelerinde olduğu gibi, vakıflar, modern devlette kamu maliyesi tarafından finanse edilen işlerin geleneksel olarak desteklenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

On sekizinci yüzyılda İstanbul'da imaretlerden günlük yararlananların sayısının 35.000 kişiye ulaştığı tespit edilmiştir (Güneri, 1976: 12). On dokuzuncu yüzyılda ise başkent İstanbul'un taşınmaz mallarının üçte ikisinin vakıf malları olduğu bilinmektedir (Cansel, 1988: 323). İngiliz seyyah Garnett vakıflardan (1909: 108-9), seyahatinin ardından yazdığı eserinde söz eder. Osmanlı'daki bu vakıf arazilerinin sayısına dair resmi bir rapor olmadığından, fakat tahminen tüm toprakların üçte ikisini kaplayacak kadar oldukça geniş bir alan ihtimalinden bahsetmektedir. Ona göre; vakıflar, "Bu orijinal bağışlara has cömertliği, gösterişin yanı sıra dindarlığı da durmaksızın bol bol artırır. Müslümanlar arasında, hem Allah'ı çok memnun eden dini bir görev hem de akranlarının ve gelecek neslin övgüsünü kazanmanın en kesin yöntemi olarak din ve hayır kurumlarının inşası ile bu kurumlara bağışta bulunmak daima teşvik edilir."

Klasik Osmanlı mahallesinde mahalle(li)nin ihtiyacını karşılamak için alınan avarız vergisiyle avarız sandıkları kurulur ve sandıklar genelde bir Müslüman mahallesinde imamın sorumluluğu altında tutulur, bu sandıklarda toplanan meblağ ile "mahalledeki hastalara, fakirlere, yardıma muhtaç evleneceklere, fakirlerin cenazelerinin kaldırılmasına, su yollarının onarımına, cami veya mescidin tamirine, bazı yerlerde imam başta olmak üzere buradaki hizmetlilerin maaşlarının ödenmesine, yeni gelenlere yerleşme veya memleketlerine döneceklere yol parası verilmesine", cami mahyalarının kurulmasına, sıbyan mekteplerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına harcanır (Hızlı, t.b.: 47; Yıldırım, 2013: 39). Bu sandıklara gayrimüslimlerin de ödeme yaptıkları gibi ihtiyaç halinde kullandıkları da bilinmektedir.[39] Tipik olarak kiliseler veya

[39] 13 Temmuz 1607 tarihli Ankara kadısına gönderilmiş bir fermanda ise Ankara'daki yahudilerin şehrin çeşitli mahallelerinde yaşadıkları, ayrı bir yahudi mahallesi bulunmadığı ve avarız vergilerini oturdukları mahalle halkı ile birlikte verdikleri halde, mevkufat defterlerine ayrı bir yahudi mahallesi varmış gibi kaydedildiğinden, iki defa vergi vermek zorunda kaldıkları yazılıdır (akt. Ergenç, 1984: 71).

sinagoglar gibi İslami olmayan dini kurumları finanse etmelerine izin verilmeyen gayrimüslimler, buna rağmen vakıflar kurmuşlardır. Bununla birlikte, toplumun fakir ve muhtaçlarına yardım için vakıflara bağışta bulunabilir ve hatta on dokuzuncu yüzyılda gayrimüslimleri içermeye yönelik yapılan düzenlemelerle birlikte Hıristiyan vakıflarının, hayatlarını duaya adamış yegâne keşişlerinin bakımını desteklemelerine bile izin verilir (Masters, 2008: 591).

Mahalle halkının iktisadi güvenliğini sağlamaya dönük olan avarız vakıflarının en önemli kalemi, istisnaları olmakla birlikte, başta imamların ve caminin diğer dini görevlilerinin maaşlarını karşılamaktır. Genelde imamı oldukları caminin bağlı bulunduğu vakıftan maaşlarını almasına rağmen, aynı vakfın da sorumlusu olmaya devam etmektedirler. Ne var ki, örneğin Trabzonlu imamların maaşlarını Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası'ndan ve meşruta adı verilen kendilerine tahsis edilmiş gelirlerden aldıkları gibi örneklere de rastlanmaktadır (Açık, 2014: 31). Görevde oldukları sürece avarız vergilerinden muaf olan imamların (Hızlı, t.b.: 44) maaşlarının fetvalara da konu olduğu görülmektedir. 18. yüzyılın meşhur şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin ([1872/1873] 2012: 251) verdiği aşağıdaki fetva bir imamın maaşı üzerine sorulan soruya açıklık getirmektedir:

> "Zeyd vakfettiği vakfının gelirinden bina ettiği cami-i şerifte imam olanlara günlük yirmişer akçe verile diye şart etmekle ol camide imam olan Amr hizmet ettikten sonra mütevelli Zeyd'in hak ettiği günlük yirmişer akçeyi mütevellisinden talep ettiğinde mütevelli Zeyd'in vechi muharrir üzere şartı sabitken mücerret vakıfta o kadar akçe ayrılmamış deyip günlük yirmişer akçeyi vermemeye kadir olur mu?
>
> El Cevab: Olmaz".

İmamların yanı sıra medreselerde eğitim veren hukuk ve din uzmanları ve buralarda çalışan kişilerin maaşlarının ödenmesinden de vakıf mütevellisi sorumludur (Faroqhi, 2010: 41-2).

Esasında padişahın, meşrutiyet döneminde padişahla hükümetin sorumluluğunda olan vakıflar, uygulamada bundan ayrılır görünmektedir. Örneğin, imamların tayini vakıf mütevellisinin teklifiyle gerçekleşirken II. Mahmud döneminde kurulan *Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti* sonrasında değişmiştir (Kut, 1991; Önkal ve Bozkurt, 1993: 53). Yine Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvasına göre[40] (2012: 250), öyle ki, imamlar geçici süreyle başka bir yere gittiklerinde yerlerine hizmetleri yürütecek kişi için de padişah ya da hükümet yetkilisinden izin almak zorunda değildir ve tayin olunan kişiye rağmen gelirini vakıf mütevellisinden almaya devam eder.

1826 yılında kurulan *Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti* ile Osmanlı topraklarındaki bütün vakıfların gelirleri bu kurumun denetimine tabi tutulmuş ve geliri oldukça yüksek vakıfların kendi hizmetleri dışındaki gelirleri devlet hazinesine aktarılmışken, cami vakıflarının da geliri azaltılmış, dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl itibariyle devletin merkezi idaresi camilerin gelirinde kayıplara neden olmuştur (Önkal ve Bozkurt, 1993: 53). Daha önce sözü edildiği gibi, 1829 yılında muhtarlığın mahallede yeni yönetim birimi olması da imamın avarız vakıfları üzerindeki etkisini azaltmış, bu da camilerin gelirlerindeki azalmanın başka bir nedeni olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl ve ardından yirminci yüzyılda savaşlar ve toprak kayıpları servet dağılımında ciddi değişikliklere neden olmuştur. Bir yanıyla kapitalist bir dünyaya entegre olma gayretindeki ülkede, sermaye birikimi sonucu

---

[40] Fetvanın tam metni şöyledir: "Bir cami-i şerifte hatip olan Zeyd'e sefer-i şeri iktiza etmekle yerine Amr'ı naip nasbedip başka diyara gitmekle Zeyd gelince Amr ol camide hitabet ve imamet eylese halen Zeyd gelip hitabet hizmeti mukabelesinde tayin olunan vazifeyi mütevellisi elinde olan söz konusu müddet gelirinden talep ettiğinde mütevelli mücerret binefsihi eday-ı hizmet etmedin diye vermemeye kadir olur mu?

El Cevab: Olmaz."

nüfusun azınlıkta kalan kısmı daha konforlu bir hayatı zenginliği ölçüsünde yaşarken, öte yandan çoğunluk gittikçe yoksullaşmaktadır. Bu da sermaye birikimi ölçüsünde Osmanlı'da gittikçe zenginleşen ticaret erbabı ve devlet erkânı ile toplumun geri kalanı arasındaki makası açmaktadır (Toprak, 1999: 574). Ancak bu yine de kapitalizmin ihtiyaç duyduğu mekanizmaların yaratıldığı anlamına gelmez. On dokuzuncu yüzyılda, Batı ülkeleriyle yapılan sözleşmelerle ve siyasal hamlelerle (bu konuda özellikle 1854 dış borçlanması, 1856 Islahat Fermanı, 1858 Arazi Kanunnamesi, 1876 I. Meşrutiyet, 1908 II. Meşrutiyet keskin virajlar olarak düşünülebilir) kapitalizmi dıştan getirme deneyleri Osmanlı'da kapitalizme özgü kurumsal yapıyı oluşturmaya olanak verir (Gevgilili, 1989: 30-2). Bu sürecin kazananı Müslümanlar değil gayrimüslim ticaret sermayesi sahipleri olmuştur. 1860'lara gelindiğinde gayrimüslimlerin fark edilen iktisadi ve sosyal ayrıcalıkları etnik milliyetçiliğin gelişmesine de neden olur (Zürcher, 2005: 74). Nihayetinde, böylesi bir iktisadi ve toplumsal kırılma anında etki gücünü gittikçe kaybeden vakıfların, aslında pek çok suiistimale de neden olduğundan söz edilmektedir (Davison, 1997b: 25). Buna göre vakıflarda "devlet topraklarının yasadışı yollardan vakıfa dönüştürülmesi, gelirin esas olarak hayır amaçları yerine vakıf kurucusu ve mirasçılarına gittiği "paravan" vakıflar kurulması, vakıfların idarelerinde görülen yolsuzluklar, vb." birçok vaka devletin iktisadi ve siyasal kriz dönemlerinde artan şekilde dikkatini çekmiş ve müdahaleyi gerekli kılmıştır. Dahası, vakıflar, müderrislik ve şeyhlik gibi hizmetleri bazı ailelere maddi çıkarlar veya toplumsal nüfuz sağlayan ve babadan oğula geçen meslekler haline getirmişlerdir (Sarıcaoğlu, 2007: 58). Bu müdahalelerle birlikte, vakıfların gelirleri de sınırlandırılmış ve denetlenmeye başlanmıştır. Yine 1911'de çıkarılan bir kanunla, cami ve mescit vakıfları dışındaki vakıflardan vakfediliş amaçlarına uygun olmayan ya da yararsız hale gelen bina ve arsaların satılıp paraya çevrilerek

civarındaki benzer hayır kurumlarının masraflarına ve sonra mescit, mektep, medrese ve hastane gibi hayır kurumlarına harcanması kabul edilmiştir (Hatemi, 1985: 1675).[41] Vakıfların da bu müdahaleler karşısında kira gelirlerini arttırarak çözüm üretmeye çalıştıkları da bilinir, fakat dönemin iktisadi krizi buna olanak vermez. "Böylece birçok vakıf gelir kaybını gideremeyecek ve hizmet gücünü koruyamayacak hale gelmişti[r]. Hatta bazı vakıf binaları, onarımları için para bulunamadığından harabeye dönüp çökmüştü[r]" (Faroqhi, 2005: 261). Fuad Köprülü (1942: 25) vakıfların kötüleşen durumlarını göz önünde bulundurarak eleştirilenlere şunları söylemektedir:

> "Yalnız dinî-ahlâkî değil aynı zamanda hukukî-iktisadî bir karakteri haiz olan vakıf müessesesi, daha ilk inkişafından beri İslam medeniyetinin içtimaî tekâmülü üzerinde nasıl rol oynamıştır? İşte tetkîk edilmesi gereken başlıca mesele budur. Yoksa onun dinî-hayrî gayesine bakarak, vakfı beşeriyetin vücûda getirdiği en hayırlı müessese saymak ve bunda İslam dininin başka dinlere fâikiyyetinin bir delilini görmek tamamıyla sübjektif ve dogmatik bir telakkî mahsulü olduğu gibi, vakıf müessesesini XIX. asırdaki perişan vaziyetine bakarak bu müesseseyi mâhkum etmek de bundan daha az sübjektif ve dogmatik sayılmaz."

Paralel olarak, imaret sisteminin on dokuzuncu yüzyılda yer yer parçalanmaya yüz tutması, camilerin önceki yüzyıllara kıyasla işlev kaybına neden olmuştur. Aslında söz konusu olan bir neden-sonuç ilişkisidir. Camilerin işlev kaybına uğraması vakıfları, vakıfların iktisadi açıdan zayıflaması ve siyasal hattaki söz sahipliğinin azalması da camileri zayıflatır. Nihayetinde, devletin kurumsal özdeşliği de parçalanmaya başlamıştır.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca vakıflar Osmanlı padişahlarının da gündeminden düşmüştür. Hayır işleri için artık vakıf kurumuna daha az ilgi

[41] Bu, Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasının ardından cami ve mescid vakıflarını da kapsayacak şekilde genişletilen ve birçok vakfın kapatılmasına yol açan uygulamaların öncüsü sayılabilir.

gösterilir. II. Abdülhamid saltanatı boyunca mali kaynak amacıyla vakıfları çok az kullanır. Bunun nedenini Özbek (2008), "monarşik refah sistemi aracılığıyla padişah, popüler ve paternalist bir figür olarak sunulmuş ve bu yolla yoksul halk ile padişah arasında bir "yakınlık hissi" oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece, […] Abdülhamid dönemi monarşik refah sistemi, Abdülhamid'in kişiliğinde sembolleşen siyasî rejimi meşrulaştırma işlevi görmüştür. Kısacası Abdülhamid'in siyasî stratejisi[nin], iktidarı paternal bir hükümdar teması etrafında kişileştirme çabası üzerine kurulmuş […]" olmasıyla açıklar. Tarih yirminci yüzyılın başlarına geldiğinde vakıflar bu kez birleştirici bir ideoloji olarak, devlete ve vatana bağlılık fikri etrafında, "Türk kültürünün tarihi mirası" olarak yeni bir işlev kazanacaktır. 1920-1 (1339) yıllarında kaleme aldığı *Evkâf Nedir?* adlı eserinde Âşir Efendi zâde Mustafa Kâmi (2007: 77) "Enkâzından, koca bir Türkiye Cumhuriyeti doğan; mu'azzam Osmanlı İmparatorluğunu bir çadır 'aşiretinden çıkaran, o vâsi' arâzi, nüfûs ve âsâr-ı girân-behâyı bizlere kadar feyzleriyle idâme ettiren mu'cizeli usûllerden en mühimi, nev'î memleketimize münhasır olan evkâf usûl ve teşkilâtıdır" diye bahsedecektir.

Devletin merkezi yapılanmasında kurumsallaşan İslam, yirminci yüzyılın başında çıkarılan ve genişletilen *Müftülük Daireleri Teşkilat Yasası*'yla Osmanlı'nın son yıllarında İl Müftüsü yalnızca fetvalar vermekle değil, dini okullar, camiler, din görevlileri ve vakıfların yönetimine getirilmiş, böylece devletin dini alanı düzenleme politikalarında kilit bir rolü üstlenmiştir (Skovgaard-Petersen, 2005: 280; Göcek, 1996: 67). 13 Ekim 1826 tarihinde *Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti* kurulana kadar vakıflarla ilgili meseleler Divan'da görüşülürken, artık verilen imtiyazların tamamı devlet kontrolü ve düzenlemesine alınmıştır (Alkan, 2007: 5). Bu nezaret devletin üst kurumlarına bağlı yüksek bütçeli tüm vakıfların idaresini de üstlenmiştir. Takip eden yıllarda vakıfların ve bunlara ait malların idaresini

düzenleyen mevzuat genişletilmiştir. Devletin hangi ölçüde vakfın denetimine müdahale yetkilerini kullandığını belirlemek zor olsa da böylece, dini vakıflar ve vakıfların gelirleri devletin bürokratikleşme dalgasından payına düşeni almıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasından hemen sonra ise 2 Mayıs 1920'de kurulmuş olan *Şeriye ve Evkaf Vekaleti*'ne vakıfların idaresi, din eğitimi ve dini yayınlar da dâhil olmak üzere din hizmetlerini yürütme görevi verilmiştir. Bu düzenleme, Cumhuriyet dönemiyle birlikte 1965'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini hizmetlerde tek yetkili kurum haline getirildiği ve gelir giderlerin toplanıp cemaatlere ya da vakıflara devredilmemesi uygulamasının başlangıcı kabul edilebilir. Böylece cami vakıfları on dokuzuncu yüzyıldan önce değişikliğe uğramaya başlamış, Cumhuriyetle birlikte değişmiş, nihayetinde günümüzde biçim değiştirerek yepyeni bir anlayışa ulaşmıştır. Tarımsal üretim birimlerinin ve kentsel mülklerin devlet tarafından el konulduğu Osmanlı'da vakıflar; sadece hayırseverlik sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda devletten ayrışmış zenginliğin ölçütü, bir yapının dini anlama kavuşması ve hiç de tesadüf olmayan biçimde vakfedenin kendi soyundan gelenlere az işe çok para sağlandığı bir sistem üzerine kurulur. İmparatorluk devletin dönüşümünde çözülmeye başlamışsa da "[…] vakıf kurumları Osmanlı'nın şeriat hukukunda bir şekilde var olmaya devam etmiştir" (Frierson, 2005: 140-1).

2.3. Gündelik Hayatın Değişen Dinamiğinde Camiler

2.3.1. Osmanlı Mahallesinin Merkezi

Osmanlı toplumunda gündelik hayat mahalle ölçeğinde belirlenmektedir. Kentin ve kırsalın mahalle birimi zaman ve mekân değişkenlerine bağımlı bir yerleşimin tipik unsurlarını içermektedir. Dolayısıyla, hem gündelik hayatın kısıtlı alanındaki pratikleri içermesi hem de daha geniş bir perspektifte kentin

dokusunun kurucu öğesi olması nedeniyle mahalle, elverişli bir gözlem alanıdır (Işın, 1985: 538). Bir yandan birey için mahalle sakini olmanın sağladığı toplumsal kimlik kişisel ve kamusal hayattaki ilişkilerini, diğer yandan devlet için de tebaaya ulaşılabilecek toplumsal ve iktisadi ilişkileri belirleyen yerleşim örüntüsü olması nedeniyle toplumun özü olduğu kabul edilir (Bayramoğlu, 2008: 181).[42] Hâlbuki, ilk bakışta yönetim zorunluluğu nedeniyle böylesi bir ayrıma gidildiği düşünülse de bu bakış açısı İslam geleneğini göz ardı eder.

Osmanlı toplumunda gündelik hayatın mahalle ölçeğinde biçimlenmesi, esasında İslam geleneğini yansıtır. İslam'ın geleneksel örgütlenişinde mahalle ölçeğindeki yerleşim örüntülerinde toplumsal tabakalaşmanın belirleyici öğesi sınıfsal ayrım değil, dinsel ayrıcalıklardır (Duben ve Behar, 1991: 29). Yanı sıra farklı din, mezhep, etnisite ve meslek gruplarının mahalleler ölçeğinde bölünmesi ve ayrılması bu kültürel uzantının sonucudur. Bu nedenle klasik dönemin Osmanlı mahallesi oldukça homojen bir yapıya sahiptir (Işın, 1985: 539). Başka bir deyişle, bu dönemde mahalle "kendi kendine işlemesi öngörülen […] kapsamlı bir düzenlemeye nezaret eden bir 'mega-regülatör' gibi işlemiştir" (Gencer, 2004: 91). Öyle ki, bir mahalleden diğerine geçildiğinde kültürel farklılıklar belirgin derecede göze çarpmaktadır (Işın, 2014: 75).

Mahallenin gündelik hayattaki kurucu alanları (1) cami ve diğer dini mekanlar, (2) çarşı, (3) konuttur (Işın, 2014: 81–2). Bu üç kurucu öğenin fiziksel bir bağıntısını kurarsak tipik bir Osmanlı mahallesini gözümüzde canlandırabiliriz. Kentleşme, nüfus artışı, iktisadi değişim, toplumsal entegrasyon süreçlerinin hızla yaşandığı on sekizinci yüzyılın öncesinde mahalle bu üç öğe etrafında örgütlenen organik bir birimdir. Müslüman mahallelerinde örgütleyici mekân cami iken,

[42] Quataert (2002: 212) Osmanlı bireyini şu ya da bu sabit kimlik içerisinde düşünmememiz gerektiğinden söz eder. Ona göre söz konusu bireyler ve gruplar arasındaki muğlaklığı ve geçirgenliği göz önünde bulundurmak gerekir.

gayrimüslim mahallelerinde kilise veya sinagog toplumsal merkez olarak işlev görmüştür (Ortaylı, 1994: 26). Fiziki olarak pratikte her mahallenin kendisine ait dinsel mekânları, bir okulu, çeşmesi, hamamı ve birkaç dükkânı bulunur ve bunlar vakıflar aracılığıyla varlığını sürdürür. Öyle ki, Sultan Abdülmecid zamanında Bekir Paşa İstanbul'un on dokuzuncu yüzyıldaki kent planını camileri kerteriz alarak yapmıştır (Tekeli, 1985: 885).[43] Mahalleler adını mahalle camisinin kurucusu, okul veya çeşmeyi yaptıran kişi, mahallenin tarihinde bilinen ünlü bir kimse, tarihi bir Roma veya Bizans yapıtı, bazen de mahalle sakinlerinin çoğunun kökeni olan vilayet veya kasabadan almaktadır (Duben ve Behar, 1991: 28-9; Ortaylı, 1986: 200).

Osmanlı toplumunun gündelik hayatındaki iktidar ilişkilerinin serimlendiği merkezi mekân, camidir. Zira Osmanlı toplumu "çok zayıf bağlarla birbirlerine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılan" gruplardan oluşmaktadır (Mardin, 2007: 50). Cami bu anlamda da kamusallığıyla kurucu olma özelliğini sürdürür. Gündelik hayat dinamiklerinin parçalanmadığı, İslam'ın kurucu öğe olduğu yüzyıllarda cami bu üretici mekân işlevini devam ettirir. Cami yalnızca ibadethane değil, bilhassa etrafında inşa edilen vakıf, okul, çeşme, hamam gibi sosyal alanı tesis eden bütünlüğü kubbesi etrafında toplar. Osmanlı kentlerinin her zaman en yüksek binası, minaresi ve genişçe kubbesiyle camisidir (Hızlı, t.b.: 43). Diğer bir deyişle, farklı dinlerin ibadethanelerinin camilerden yüksek olmasına, hatta camilerin yakınında bulunmasına, kiliselerin çanlarının

[43] Bekir Paşa'nın akrabası Mehmet Eşref Bey Bekir Paşa'nın kent planı hazırlama sürecini anlatır. "Bekir Paşa İstanbul'un birer sanat abidesi olan camilerini esas tutarak bir şehir planı hazırladı. Mimar Sinan 'ın Süleymaniye ve Şehzade Camilerini, Mimar Hayreddin 'in Beyazıt Camiini, Mimar Mehmed Ağa 'nın Sultanahmet Camiini, Mimar Davut ile Kasım'ın Yeni Camiini, Sultan Selim Camiini ve nihayet Lâleli ve Nuruosmaniye Camilerini esas tutarak, bütün İstanbul' un yolları bu yüksek mabedlere doğru geliyor, camiler ise geniş meydanlar ortasında kalıyordu. Muhtelif mahalleler arasında parklar ve bahçeler yapılıyor, bütün çeşme ve sebillerle türbe ve med-reselerin de etrafı açılıyordu" (Tekeli, 1985: 885).

çalınmasına izin verilmez, ta ki gayrimüslim tebaanın eşit haklara sahip olmasının ilkesel kabulüne, bu anlamda seküler bir ilke belirlenene kadar.

Yerelde mescitlerin üstlendiği merkezi mekân olma özelliğini, şehirlerde camiler üstlenmektedir. Avlusunda gündelik hayatın kamusal alanını inşa eden mekân; egemen sınıfların da fermanlarını ve fetvalarını duyurduğu ve alınmış kararlara halk tarafından onay verilmesinin beklendiği, hutbesinde ve vaazlarında şer'i ilkelerin dünyevi sorunlara dokunduğu, yanında öğrencilerin Kuran'dan ilmihaller öğrendiği, giderlerinin tüm mahallece karşılanıp iktisadi üretimi kurduğu ilişkisel bir düzlemdir. Osmanlı camisinin gündelik hayatın ilişkisel bütünlüğünün her kertesine sirayet eden bu üretici işlevinin, bugünden çok da farklı olmayan biçimde erkeklere özgü olduğu unutulmamalıdır. Osmanlı'da belirgin bir biçimde erkeğin dünyası kamusaldır, kadının dünyası ise mahrem alana çekilir (Çakır, 1994: 158). Cami ve çarşı erkeğe hasredilirken, toplumsal yaşamın özel alanı olan sivil konut, yani ev, kadınındır. Nihayetinde devletin kurtarılması temel gayeyken, yeni ilkelerin öğretilmesi ve aktarılması ailede başlayacaktır. Bu nedenle, ev, yani kadın, devleti kuracak olan erkeklerin, kendi ideolojik bakışları dahilinde sunduğu farklı reçetelerle bu dönüşüme dahil edilmeye başlanır (Sancar, 2012).

Dönüşüm kamusal alana birden taşınmaz, izin verilen sınırlar vardır. Vakit namazlarının dışında, cumaları politik bir nitelik de taşıyan namazlarda ancak erkekler yer alır, bu nedenle bugün de olduğu gibi camiler erkeklere özgü kamusal alanlar içerisinde değerlendirilebilir (Sonnur Özcan, 2010: 122). Böylece, "dışarısı" erkeklere mahsusken, kadınlar bu kamusallığı ancak belirli dini ritüeller dâhilinde gerçekleştirebilir. Düğün, kına gecesi, helva gecesi, mevlit gibi özel günlerdeki ritüeller, tekke ve türbe ziyaretleri, hamama gitmek dışında kadınlar sınırları belli bir kamusallığa dahil olabilir (Taşçıoğlu, 1958). Erkeklerle

yan yana yürümeleri bile yasak olan kadınların kamusal alandan yalıtılmış bu durumları modernleşme adımlarının doğal olarak konusu edilmiştir.[44] Ne yazık ki, bu dönemde Osmanlı kadınına ilişkin bilgiler yabancı seyyahların gözünden yazılmış seyahatnamelerle sınırlıdır. 1814 yılında İstanbul'u gezen Raczynski (1980: 45), "Müslüman kadınlar istedikleri zaman dışarıya çıkıp dolaşabilirler. Yalnız evden çıkarken yanlarına bir akrabayı ya da kendi cinslerinden birini alırlar. Bir kadın tek başına sokağa çıkamaz" diye anlatır.

Caminin erkeklere özgü bir kamusallığı barındırması önemli sayılabilecek bir değişim yaşamasa da kadınların Ramazan aylarında camilere gidip gelmesi, mukabelelere katılması ve bunu talep edebilir olması ancak kadının kamusallığının kısmen arttığı on dokuzuncu yüzyılla birlikte olanaklı hale gelmiştir.[45] İstanbul'daki pek çok caminin kadınlar mahfili yoktur. Ancak selatin camilerinde ikinci katta kafeslerle ayrılmış mahfillere rastlanır. Böylece, mekân fiziki olarak da kadının ibadetini evinde yerine getirmesini onaylamaktadır. İngiliz kadın seyyah Garnett (1909), camilerde kadına rastlayamadığından bazen büyük camilerde yalnızca birkaç kadını birlikte görebildiğinden söz eder. İstanbul'da yabancı seyyahların seyahatnamelerine yansıyan gravürler ise bu gerçekliği gözler önüne sermektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl ortaları ile yirminci yüzyıl başlarının İstanbul'unu resmeden gravürlerde kaçınılmaz olarak camiler genişçe yer tutmaktadır. Valide Sultan Camii, Süleymaniye, Sultan Ahmet, Nuru Osmaniye, Yeni Cami, Beyazıd Camii, Nusretiye, Eyüp Sultan Cami'nin eserlere yansıyan gravürlerinin önemsiz miktarında kadınlar yalnızca dış mekânda,

[44] Toplumsal modernleşmenin büyük adımlarının atıldığı II. Mahmud döneminde dahi bu yasaklar devam etmiştir. Ancak Taşçıoğlu (1958: 13) Abdülmecid'in hanedanlığına kadar devam eden bu keskin yasağın, kadınların ve erkeklerin birlikte mesire yerlerine gitmeleriyle delindiğini de belirtmektedir.

[45] 1810 Ramazan'ında Üsküdar'ın kadınları sokağa çıkma yasağını sıkça delmiştir. Önceleri sadece ev ziyaretlerine gidip gelerek başlanmış, daha sonra camilere gitmeye başladıkları ve daha sonra geç saatlere kadar pazarlarda dolaştıkları görülmüştür. Bu noktada yetkililer, kamu kurumları tarafından duyurulan ve kadınların gece dışarı çıkmalarını yasaklayan sokağa çıkma yasağı getirerek tepki göstermişlerdir (Boyar ve Fleet, 2010: 106).

avludan geçerken resmedilir (Çakmak, 2015). Robert Walsh'ın 1839 tarihli seyahatnamesinde yer verdiği Sultan Ahmet Cami'nin iç mekânını resmeden gravürde erkeklerin doldurduğu iç avluda hiçbir kadına yer verilmemesi var olan somut durumun sembolize edilmiş halidir. Refik Halid Karay (2018: 136) da *Üç Hayat, Üç Nesil* adlı anılarını anlattığı kitabında "Ramazan'da kadınlar için de yine din vesilesiyle, gezip dolaşma hudutları genişlerdi" sözleriyle kadınların hayatını aktarır.

Gündelik hayatın tüm pratiklerine sirayet eden kolektif niteliği, cemaat üzerindeki kontrol ve ilerleyen yıllarda düzenleyici mekanizmanın dayanak noktasını oluşturmuştur. Klasik dönemde, daha öncede belirtildiği gibi, imamın sorumluluğunda kontrol altına alınan mahallede, bilhassa akşam ve yatsı namazlarını cemaatle kılmak, namaz çıkışında avluda ahaliyle sohbet etmek kolektif kimliğin ortaklaştırıcı bütünlüğünden azledilmemek için gereklidir (Kıvrım, 2005: 115; Ergenç, 1984: 73-5).[46] Bu kolektifliğin varlığını sorgulatan Osmanlı Sünniliğinin kurumsallaşmış yapısı, diğer mezhep ve hatta etnisiteleri aynı kolektivitenin asli unsuru olarak kabul etmez. Osmanlı devletinin dini bireysel bir alanda tanımlamadığı aşikardır. Topluma bakıldığında monolitik olmaktan uzak olsa da devletin İslami ideolojisinin çokkültürlülüğe olanak tanımadığı görülür (Hanioğlu, 2008: 25). Devlet içeride dar ve dışlayıcı bir politika izleyerek, egemen kültürü Müslümanlığa, Sünniliğe ve özelinde Hanefiliğe bağlı olarak sınırlamıştır (Deringil, 1991: 51). 1844 yılına kadar Müslümanların din değiştirmelerinin cezası da idamdır, ancak bu tarihten sonra bu ceza "yumuşatılır" (Zürcher, 2005: 95). Müslüman nüfusun geri kalanı; tamamen batinî sayılan Nusayriler, tarihi

[46] Bir mahallenin sakinleri düzenli olarak birbirlerini görür ve sık sık geniş bir ailenin özelliklerine bürünen farklı bir mahalle kimliği duygusu geliştirilir. Böyle sıkı örülmüş mahallelerde insan ilişkileri de birbirine bağlıdır. Mahallelerin kentsel nüfusu ayrıştırma eğilimi din ve meslekle ayrımları ile uyumludur. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, birçok Hıristiyan mahallesi de kiliselerden sonra isimlendirilmiştir (Kia, 2011: 72).

düşmanlığın bulunduğu Şiiler[47], rafızi olarak adlandırılan Aleviler[48], sapkın olarak nitelenen Dürziler "gerçek" Müslüman olarak zaten kabul edilmezler. Gayrimüslimlerse her zaman yabancı azınlık olarak görülmüştür (Anscombe, 2014: 193). Mahkemelerde Müslümanlar aleyhine tanıklık edemeyen gayrimüslimler, seyahat etmedikleri sürece ata binemez, silah taşıyamaz, mescit veya caminin etrafında cemaat oluşturmak için kimi zaman zorunlu göç ettirilir (Faroqhi, 2010: 61-2). Bazı şehirlerde gayrimüslimlerin evlerini Müslümanlardan daha alçak yapılmasını zorunlu kılan kurallar da vardır. Tanzimat'a kadar kiliselerin özel şartlar dışında -yangında tahrip olması gibi- yeniden yapılması veya büyütülmesi yasaktır, mevcut olanların onarımı için de padişah izni mecburidir. Ancak Tanzimat'tan sonra kilise yapılması serbest bırakılınca gayrimüslim halk yeni ve görkemli kiliseler yapmak istemiş ve yapmıştır (Yerasimos, 2011: 192; Faroqhi, 2005: 79). Kıyafet ve kişisel eşya kullanımıysa kamusal alanda kimliği ayırt edici şekilde yasaklarla düzenlenmiştir (Ortaylı, 1999: 83)[49]. Dini hatlarla örülmüş bir toplumda egemen kültür, giyim gibi maddi

[47] Şiilere karşı verilen savaşların karşısında Osmanlı Sünniliği galibiyetin nişanesini camileri Şii düşmanlığına karşı elde edilen zafer yazılarıyla donatarak kurmuştur. Kanuni'nin saltanatı sırasında yaklaşık otuz yıl şeyhülislam olan Ebusuud Efendi İranlı Şiilerin Müslüman olmadığını fetvalarla meşrulaştırmıştır. Sünni İslam'ın savunucusu olan sultan, ihtişamını Süleymaniye Külliyesi'yle görünür kılmıştır. Sultan Ahmet Camisi'nin ve Süleymaniye Camisi'nin kasidelerle Sünnilerin "haklı zaferini" duyurduğu bilinir (Faroqhi, 2010: 57; Faroqhi, 2005: 79).

[48] Geç Osmanlı döneminin kimlik bunalımında geçmişte rafızi kabul edilen Aleviler önemsenmeye başlanmış ve Osmanlı Sünniliği'ne kabul edilmek istenmiştir. II. Abdülhamit döneminde vaizlerin Alevi köylerine gönderildiği, hatta Alevi köylerine cami yaptırıldığı belgelenir (Zürcher, 2010: 288).

[49] 1813-4 tarihlerinde yazılmış kıyafet düzenlemesine ilişkin ferman İstanbul'daki kıyafet kurallarına yönelik bilgiler içermektedir. Ferman şöyledir: "Darüssaltanatüsseniye ahalisi sunufu adideye münkasem ve her sınıfın kıyafeti mahsusası olub olkıyafetle gezüb merasimi âdâba riayet ve her kes haddini bilüb büyüklerine ve zabitanına tazim ve hürmet ve itaat eylemek ve bir taife aharin ziyine girmemek ve paşalı ve bostancu ve pırpırı ve esnaf kalyoncu gibi başlarına şal ve ahmediye ağabani sarmamak ve heyet ve libası mahsusları her ne ise anı iksa ve telebbüs ve iktisada eylemek lazimeden iken biraz müddetten beru bazı mevani sebebile bunlara göz yumdurularak her bir sınıfta olan süfeha kıyafeti kadime ve kısfei mahsuslarını tavrından çıkarub akıllarına gelen sefihane elbise iktisa eylediklerinden anları görenler dahi isirlerine girerek hademe ve askeri ve esnafın ekseri kıyafeti kadime ve hey'eti asliyelerini bozup kankı sınıftan oldukları fark olunmayup her kes bildiğine göre birer kıyafete girüp keştü güzar itmekte oldukları... İzzetlû Defterdar Efendiye ve saire hitaben beyez üzerine fermanlar ısdarolunmuş olmağla imdi siz dahi bilcümle hacegân ve Babı âli'den olan ketebe ve hulefa ve kisedaranın evlâd ve etba' ve müteallikatları ırz ve edebden haric kıyafete girüb ve eshabların giyüb gezmamelerini ve hîlafi emrî âli ve mügayiri rızayi hazreti cihandari hareket ittirmamelerini ve ideri bulunur ise veballeri

kültürel öğelerle yakından temas halindedir. Parlak yeşil elbiseler, sarı ayakkabılar Müslümanlara özgüdür yahut takılacak sarık dini kimliği belirler (Refik, 1988: 47-8; Hanioğlu, 2008: 28-9).[50]

İnanç geleneksel Osmanlı toplumunun temel örgütlenme ilkesiyken, on dokuzuncu yüzyılda yükselen milliyetçi akım bunu derinden sarsacak ve devleti bu ilkeyi yeniden düzenlemeye sevk edecektir.[51] Her şeyden önce, bu "ulusçuluk" fikri bireyler arasında görünmez sınırlar çizer. Georgeon (2006a: viii) bu hissi "Artık kilisede, sinagogda ya da camide sık sık görüştüğümüz komşumuzun, arkadaşımızın, kardeşimizin, dindaşımızın ya da kahve köşelerinde sohbet ettiğimiz arkadaşlarımızın sadakatinden emin olamayız" diye tanımlar. Öte taraftan, bu toplumsal ayrımın maddi gerçekliği demografik olarak da görünür. Kuban'a göre (1996: 280), İstanbul'da %50-55 ve %40-45 dolaylarında olan Müslüman/gayrimüslim oranı İmparatorluğun dağılışına kadar çok ciddi değişikliğe uğramamıştır. Ancak 1893-1914 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin dinsel ve etnik dağılımındaki değişmelere bakıldığında; 1893 yılında 12.587.137 olan Müslüman nüfusu 1914 yılında 15.044.846, Rum nüfusu 2.332.191 iken 1.792.206, Yahudi nüfusu 184.106 iken sadece 187.073, 817.735 kişi olan Bulgar nüfusu 14.908 olarak değiştiği görülmektedir (Akbayar, 1985: 1242).[52] Dolayısıyla

boyunlarına olsun ol makule bi edeplere rast gelnür ve meşhud olur ise her kim olur ise olsun bilâ süal ahiz olunub te'dibatı lâyıkalarında dakika fevt olunmayacağını her birisinin gûşü huşuna başka başka ifade ve tenbihe mübaderet eyliyesiz deyu" (Refik, 1988: 11–2).

[50] Belirtmek gerekir ki, bu sözünü ettiğimiz kültürel çatışmalar büyük ölçüde kentlerin dokusunu yansıtmaktadır. Sahip olunan belge arşivi ancak egemen sınıfın ya da yerel aydınların kaleminden çıkıp yansıtıldığı kadarını görmeye izin vermektedir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunun bütününü gerçekliğiyle kapsadığı iddiası dayanaksız kalacaktır. Fakat bu kültürel karşıtlıkların kırsalda görülmeyeceği de düşünülemez.

[51] Anscombe'ye göre (2014: 227), Osmanlı'nın geç dönemlerinde dini kimliğin Balkan uluslarının inşasıyla iç içe geçmesi düşünüldüğünde, din ve dini kurumlar belki de kaçınılmaz olarak milliyetçilik ve ulusal güvensizliklerin artışına eşlik etmiştir. Ancak bu tartışmalı bir iddiadır. Nitekim, dini kimliğin ayrılıkçı bir alana imkan tanıdığı doğru olmakla birlikte bu, dünyanın geri kalanında olup biteni göz ardı eden, söz konusu azınlıkların entegre oldukları ulus devlet sisteminin oluşumuna zemin hazırlayan etkenleri geri plana iten bir bakış açısıdır.

[52] Nüfus sayımlarında yalnızca erkeklerin sayıldığı hatırda tutulmalıdır. Yanı sıra İmparatorluk dağılana kadar nüfus sayımları etnik ayrıma değil, dini ayrıma göre yapılmaktadır. Daha detaylı bilgiye ulaşmak için bkz. Ortaylı, 1983: 126-8; Akbayar, 1985: 1238-1246.

Kuban'ın tespiti tartışmalıdır. Bu nüfusa karşılık 1850 yılının İstanbul'unda 350'den fazla cami, 91 adet Rum ve Ermeni kilisesi, 8 Katolik kilisesi, 37'si sinagog vardır (Karpat, 2002: 271-2).

Benzer tarihlerde diğer ülke nüfuslarına bakıldığına; Büyük Britanya'nın 1851'de 27.3 milyon olan nüfusu 1901'de 42.5 milyona, aynı tarihlerde Fransa'nın sırasıyla 35.8 milyondan 38.5 milyona, Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun 30.7 milyondan 45.2 milyona, Almanya'nın 1871'de 41 milyondan 1901'de 56.4 milyona yükselen nüfusuna karşılık Osmanlı'nın 1844'te 32 milyon olan nüfusu 1901'de 26 milyona düşmüştür (Mitchell, 1998). On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılda Osmanlı'nın siyasi coğrafyası bağımsızlık hareketleri ve göçler sonucu nüfusta yaşanan büyük değişimler, toplum yapısını da doğal olarak bütünüyle yeniden dizayn etmiştir. Kaybedilen topraklardan Müslüman Türkler Osmanlı topraklarına sürekli göç etmiştir (Shaw ve Shaw 1983: 151). Ekrem Işın (1985: 549) on dokuzuncu yüzyılın demografisindeki bu değişimi çarpıcı bir şekilde açıklar:

> "İstanbul örneğinde, Marmara ile Haliç arasındaki sur içi bölgesi, 19. yy'da nüfus yoğunluğu bakımından patlama noktasına gelmiştir. İstanbul'un Müslüman halkı, gayrimüslimlerin yerleştiği Galata-Pera bölgesine doğru yaşantı sınıflarını genişletmeye başlamış ve bunun doğal sonucu olarak da gündelik hayatın kültürel içeriği çok merkezli bir görüntü kazanmıştır. […] Yaşantı üslup 19. yy gündelik hayatının en önemli olgusu, bütünleşmedir. İstanbul, Galata ve Üsküdar bölgeleri bu dönemde kültürel açıdan birbirlerine yakınlaşırlar."

Bu değişimin sonucunda farklı dini ve etnik kimlikler büyük ölçüde silikleşmiş, özellikle Millî Mücadele Dönemi'ni önceleyecek şekilde Sünni Müslüman ve Türk çoğunluk, Kürt azınlıktan oluşan kimlikler ekseninde daha monolitik bir ülke haline gelmiştir (Zürcher, 2005: 48). Müslüman nüfustaki artış nedeniyle mahallelerdeki cami sayısının arttığı tahmin edilmektedir. Padişahın

izniyle minber konulan ve camiye çevrilen mescitlerin sayısının artışı mahalle nüfusunun Müslümanlar lehine arttığının da göstergesidir (Kıvrım, 2009: 237).

İmparatorluğun son çeyreğinde toplumsal iktidar ilişkilerinin nötralizasyonu, yani bir ulus yaratma fikrine doğru evrilecek ortak tebaaya ulaşılması ya da kamusal bir Osmanlı kimliği yaratma gayesi, İslam'ın kurucu ilke olarak ele alınmasını bir kademe geriletmiş, daha "seküler" bir eksene doğru kaymasına neden olan unsurlardan biri olmuştur. Devletin dini kimlik ekseninde toplumsal örgütlenmeyi inşa ettiği düzene, artık iktisadi entegrasyonla sınıfsal bölünmeler girmiş, yanı sıra seküler/dini ve ortodoksi/heterodoksi parametreleri işler duruma gelmiştir (Shaw, 1985: 1004-5). İktisadi hayatın feodal üretim ilişkileri içerisinde çarşıda biçimlenen yapısı dini hayatın camiyle özdeşleşen yaşantısıyla paralel bir biçimde on dokuzuncu yüzyıla kadar işlemeyi sürdürmüştür. Bu paralellik, kapitalist dünyaya geç kalınmış entegrasyonu zorunlu koşul kılan on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sında üst sınıfın değişen üretim ilişkileri ve buna bağlı yeni tüketim alışkanlıklarıyla birlikte, alt sınıfların üretim araçlarına sahip olamaması ve yoksullaşmasıyla ve dolayısıyla sınıfsal bölünmeye bağlı olarak tüketim alışkanlıklarının farklılaşması açısından kritik önemdedir. İmparatorluğun son yüzyıldaki tarihi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren başlayan ve I. Dünya Savaşı sonunda imparatorluğun yenilgisi ve parçalanmasıyla devam eden süreçte devleti; ademi merkeziyetçi, müzakere edilmiş düzenlemelere ve yerel kontrole bağımlı bir imparatorluktan, milliyetçi ayrılıkçı hareketlerin giderek artan tehdidine karşı durabilecek ve dünya değişimine dahil olabilecek kendi sınırları içinde modern bir devlete dönüştürmeyi zorunlu kılmıştır (Eissenstat, 2015: 441).

On dokuzuncu yüzyılda artık gündelik hayat mahalle ölçeğiyle belirlenebilir olmaktan uzaktır ve devlet "toplum üzerindeki hakimiyetini derinleştirmiştir" (Quataert, 2002: 95). "Önce mahallenin dış kabuğu çatlar ve ardından pek çok

dar ölçekli yerleşim birimi iç içe geçerek kentin bütününde karmaşık bir kültürün yolunu açarlar. Gündelik hayat, bu karmaşık kültür yapısının insan yaşantısı ve kurumsal organizasyonlara yansıma biçiminden başka bir şey değildir" (Işın, 1985: 549). Mahalle örüntüsünün parçalanması üretim ilişkilerindeki değişime paralel olarak siyasal rejim, demografi, kentleşme, kültürel doku gibi toplumsal iktidarın ilişkilerinin bütününe nüfuz eden bir değişimin sonucudur. Ekrem Işın (2014: 10) on dokuzuncu yüzyıl için İstanbul'un ütopya çağıdır der. Şehrin tüm sosyo-kültürel dokusunu yeniden şekillendiren bir gelecek tasarımıdır bu. Böylesi bir değişimi gürültülü bir şekilde yaşayan bir toplumun kurucu öğesi olan dini düzlemlerinin de değişmemesi mümkün değildir.

Klasik dönemin mahallesinin kurucu mekânı cami, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde çok yönlü işlevini kaybetmiştir (Işın, 1985: 549). Nihayetinde camiler, toplumsallaşma mekânı olma işlevlerini de kaybetmişlerdir. Klasik dönemde camilerin yanı başına açılan ve namaz vakitlerinin beklendiği kahvehaneler (Komecoğlu, 2005: 16), dinsel yaşantının uzantısı olmaktan çıkmış kendileri ayrı bir kamusallığı yaratan mekânlara dönüşmüşlerdir (Kırlı, 2000; Sajdi, 2007: 2).[53] Bu değişimden rahatsızlık duyan ulema "insanlar kahvehanenin bağımlısı oldular; kimse camilere gelmez!" diyecek, hatta kahvehanelerin kötü işlerin evi, içki içilen mekanlara gitmenin bundan daha iyi olduğunu savunur hale geleceklerdir (Mikail, 2007: 235). On dokuzuncu yüzyılın başlarında 1809 kişi Ramazan'ın kutsal günlerinde bile camiye namaza gitmeyip kahvehanelerde vakit geçirmelerinden dolayı yasaklanmış ve kahvehaneler bu konuda uyarılmıştır (Boyar ve Fleet,

[53] Yeniçerilerin kahvehanelerindeki kamusallığı henüz birkaç akademik çalışma dışında gün yüzüne çıkarılmamış bir konudur. Halbuki Yeniçerilerin kullanımı için kahvehanelerin çoklu rolleri olmuştur (Çaksu, 2007). Sembolik bir değişimi temsil etse de, Yeniçeri Ocağı'nın II. Mahmud tarafından lağvedilmesinden sonra kahvehane duvarlarında Yeniçerilerin Bektaşi tarikatına bağlılıklarını simgeleyen ki Hz. Ali'nin devesini ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin mucizelerini gösteren geleneksel halk resimleri zamanla yerlerini hürriyet kahramanlarının ya da müttefik devletlerin imparator portrelerine bırakması açıklayıcıdır (Işın, 1985: 551).

2010: 191). Osmanlı'da gündelik hayatın diğer toplumsal iktidar unsurlarıyla birlikte köklü değişimi, caminin kurucu rolünü sekteye uğratsa da bunun yeniden canlandığı yegâne dönem Ramazan ayıdır. Ancak Ramazan ayı da klasik dönemin geleneksel yapısını yansıtmaktan uzaklaşmıştır.

2.3.2. Laikleşme Yolunda Ramazan

Müslüman toplumun "uzun" ritüeli Ramazan, gelişiyle gündelik yaşamın sıradanlığını bozar ve onu daha İslami bir forma büründürür. Toplumsal iktidar ilişkilerinin yeniden yazıldığı bir dönemeçte, Ramazan'ın nasıl etkilendiği, dolayısıyla yılın en çok bu ayında ziyaret edilen camilerinin değişimi dini düzenlemeye çalışan devletin niyetini de ortaya koyacaktır.

Ramazan ayı doğal olarak yalnızca Müslüman halka özgü dini bir ritüel olsa da Osmanlı şehrini çepeçevre kuşatan kitleselliğiyle dini bir gruba hitap etmenin ötesine geçer ve şehri kuşatır. Camiler yükselen Kuran sesleri ve vaazlarla, avluya kurulan şenlik alanlarıyla gün boyu, iki minare arasına kurulan mahyalarıyla da gece boyu gözde mekanlardır. 1838 yılında İstanbul'u ziyaret eden Julia Pardoe (2010: 8) "Çevremiz alacakaranlığa büründüğünde bütün camilerin minareleri birdenbire parlak ışıklarla aydınlandı" sözleriyle anlatır Ramazan günlerinde denk gelen şehre varış anını. 1875'te başkente gelen seyyah H. G. Dwight (1915: 265) Ramazan'dan söz ederken yine de "dünyanın en güzel manzaralarından biri" diye söz eder. Sayısız minareye dizilmiş ışık halkalarıyla bezenmiş karanlık bir kenti görmek ona göre paha biçilemezdir. Dwight mahyaları kast eder. Lale Devri'nde selatin camilerde minareler arasına gerilen ipin üzerine kandillerle yazılan mahya 1721 Ramazan'ına kadar yalnızca Süleymaniye ve Sultan Ahmet Camilerine özgü bir gelenekken bu tarihten itibaren başkentin diğer selatin camilerine doğru yaygınlaşır (Ünver, 1940: 6). Devletin Batılı ülkeler karşısında güç arayışında olduğu yıllarda mahya yalnızca

Ramazan'da değil, yabancı ülkelerin devlet adamlarının başkent İstanbul'a geldiği dönemde de diplomatik prestij için kurulmuştur (Ünver, 1940: 9). Meşruiyet krizinin görünür yüzü mahyalara kazınmıştır. Başlangıçta kandillerle vakıf desteğiyle kurulan mahya II. Meşrutiyet'ten sonra 1910'lu yıllarda ilk kez elektrikle kurulmuştur (Kara, 2016a: 85-6). Halka bir cümlede ulaşan mesajın içeriği devletin topluma yön verme ilkesi nereye evrilirse, mahyaya yazılanlar da evrilmiştir. Mahyaların dili ve muhtevası ilk dönemlerde "Hoş geldin ya Ramazan", "el-Hamdüllilah" iken, Cumhuriyet'in ilanından sonra "Birlik kuvvettir, ayrılık zaaftır"'a dönüşmüştür (Bozkurt, 2003: 397; Kara, 2016a: 27,107). Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmiş ve müttefik kuvvetler İstanbul'u işgal ettikten sonra cemaatler arasındaki gerilim yükselmiştir. Mahyalar bu döneme uygun yeni mesajlarla kurulmuştur: "Sabrın sonu zaferdir" (Georgeon, 2018a: 154).

Klasik dönemde Ramazan hilalinin gözlenmesiyle başlatılan ay[54], II. Mahmut'un emriyle 1813'ten itibaren zamanlamayı hesaplayan teknik bilginin kullanıldığı üç ayrı muvakkithanenin camilerde kurularak Ramazan'ın gelişini ve rutin günlerde de namaz vakitlerini tespit edişiyle değişir. Bu, zamanın ölçülebildiği ve devlet ile dinin zamanı arasında "resmi saat ayarı" yapıldığı anlamına gelir. Artık zaman, kontrol edilemeyen kaderin bir parçası değil, daha ziyade reformun nesnesidir ve ölçülmesi, iyi bir şekilde kullanılması için başka bir sınırı daha vardır (Wishnitzer, 2015: 26, 188-9). Klasik dönemde Ramazan'ın gelmesiyle devlet erkânı, memurlar ve diğer tüm çalışanlar daha az çalışmaya başlarlar. On dokuzuncu yüzyılda çalışma süreleri belirlenmeye ve nizama konulmaya uğraşıldığında Ramazan'ın uzun tatiline engel olunmaya başlanır.

[54] Ramazan hilalinin tespiti klasik dönemde ayrı bir iştir. Şaban ayının son günlerinde hilali gözetlemek için görevliler şehrin yüksek tepelerine gönderilir ve hilali ilk kez görenin İstanbul kadısına haberiyle Ramazan'ın geldiği duyurulurdu (Yazıcı, 1999b: 56-7).

Hatta “Tanzimat’ın babası” Mustafa Reşid Paşa Ramazan boyunca olağan çalışma saatlerine uyulmasını zorunlu kılmak ister (Georgeon, 2018a: 90). Medreseler de önceleri Recep ve Şaban aylarında başlayıp Ramazan’la devam eden yaklaşık üç aylık tatile çıkarlarken, 1861 tarihli öğrenime ilişkin yasal düzenlemeyle sıbyan mekteplerinden medreselere hatta idadi ve sultanilerin öğrencilerine tatil yalnızca on beş günle sınırlandırılmıştır (Milli Eğitimle İlgili Mevzuat, 1982: 169, 172). Mekteb-i Sultani’de okuyan Müslüman öğrencilere Ramazan aylarında oruç tutmaları gerektiğinden yemek çıkmaz. Ancak yirminci yüzyılın başlarında Müslüman öğrencilerin imsak vaktindeki yemeklerini ayırdıkları; Ermeni, Rum, Bulgar arkadaşlarının yemeklerinden onlara verdikleri görülür. İlerleyen yıllarda çok daha az öğrenci oruç tutmaktadır (Georgeon, 2018a: 55).

Ramazan’da toplumun eşitlendiği ve herkesin bir bütün olduğu fikri ise doğru olmaktan uzaktır. Özellikle toplumun sınıf ekseninde daha keskin hatlarla bölündüğü kapitalist entegrasyon sürecinde “zengin” ve “fakir” Ramazan’ı vardır (Georgeon, 2018a: 25). İftarlar Ramazan ayının toplumsallaşma ritüellerinin başında gelir. Fakat iftar vermek ya da iftara gitmek Osmanlı’nın son dönemlerinde sınıfsal ayrımlara göre genişlemiştir. 1830’lu yıllarda İstanbul’a gelen Pardoe (1838 [2015]) katıldığı zengin bir tüccarın evindeki iftarı şöyle anlatır: “Buna masa diyebilirsek elbette, akşam yemeğinin kurulu olduğu daha küçük bir daireye çağıran köleyi takip ettik. […] Daha önce anlattığım küçük tabakları kaldırıp balıklı pilav verdiler, ihtiyatı elden bırakmadan tattım, sürekli “yiyin yiyin, rica ederim!” diyen ev sahibesine verebileceğim yegâne cevap buydu”. İftara katılmak ve iftara katılanların sayısını arttırmak zenginliğin göstergesi olarak toplumsal statüye de olanak tanıyan bir ritüel olup çıkar.

1885 yılındaki nüfus sayımına göre 874.000 civarında olan İstanbul'un nüfusunun %44'ü Müslüman iken, %56'sı Gayrimüslim'dir (Çelik, 2017: 46-7) ve İstanbul'un iktisadi hayatını belirleyen gayrimüslimler Ramazan ayında artan iktisadi ilişkilere artık yoğun biçimde dâhil olurlar. Devletin Müslüman Türk Hanefi olan "makbul vatandaş"ına uygun biçimde cami sayısı kısmen artmıştır.[55] Cami sayısındaki kısmi artışa rağmen, kültürel değişim gayrimüslimlerin lehine de yumuşar. Osmanlı bahriyesinde kırk yıl geçiren Sir Henry F. Woods (1976: 269) hatıratında eskiden Ramazan'da Müslümanların mutlaka en az bir kez gittiği Eyüp Sultan Cami'ne gayrimüslimlerin girmesinin yasaklandığını, on dokuzuncu yüzyılda ise Hristiyan ziyaretçilerin de Cami'yi ziyaret etmesine izin verildiğini anlatır. Selanik'te ise daha önce Aya Dimitrios Kilisesi olan ibadethane Kasımiye Cami'ne çevrilmiş ve Türkler yalnızca Kutsal Aziz gününde mahzendeki kutsal emanetleri ziyaret için Rumların camiye girmesine izin vermiştir (Georgeon, 2014: 143). Ancak bu "hoşgörü" hiçbir yerde Yahudiler için geçerli olmamıştır (Bashan, 1997: 48).

Basın hayatı yalnızca devletin resmî gazetesi *Takvim-i Vekayi*'nin tekelinden çıkıp birçok özel gazetenin bulunduğu bir çeşitliliğe bürünmüştür.[56] Gazetelerin hemen hepsinde okurunu dini akidelere uymaya çağıran yazılar yayınlanmaya başlar. Klasik dönemde umuma açık yerlerde oruç yemek (orucu bozmak) çok ender görülürken, 1860 tarihli tembihatnamede açıkça oruç bozmanın yasak olduğu ve bunu yapanların cezalandırılacağı yer almaktadır. Aynı zamanda hekimler orucun Kuran emri olmakla kalmayıp, modern tıbbın bir gerekliliği olduğunu vurgulayan yazılar yazmıştır (Georgeon, 2018a: 99, 131).

[55] 18. yüzyılın sonralarında yaşamış Ayvansaraylı Hüseyin Efendi kendi eserinde 526 tanesi yarımadada olmak üzere 867 camiden söz eder. Ancak neredeyse yüzyıl sonra 1904 tarihli bir sicilde 694 tanesi hizmete açık olmak üzere 910 cami ve mescitten söz edilir (Georgeon, 2018a: 41).

[56] II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki bir yıl içerisinde 1908'den 1909'a kadar yaklaşık bin yüz ayrı gazete ve dergi çıkarılmıştır (Karakışla, 2015: 65).

1910 Ramazan'ında *Sırat-ı Müstakim* dergisinin yayınladığı yazıya göre, şeyhülislam umuma açık yerlerde oruç bozanların ağır biçimde cezalandırılmasını ister (Eşref Edip, 8 Eylül 1910 [2015]: 15). Resmî gazetede yayınlanan 11 Ekim 1911 tarihli *Ceza Kanunu*'ndaki İtalyan Ceza Kanunu'ndan istifade edilen değişiklik ile alenen oruç bozulması hakkında bir üst aşamaya geçilir. Bu yasağa uymayanlar para cezası ya da hapis cezasına mahkûm edilecektir (Georgeon, 2018b: 63).

On dokuzuncu yüzyıldan Cumhuriyet'e uzanan bu dönemde Ramazan laikleşme ve modernleşme ile birlikte yeni anlamlara kavuşmuş, toplumun Müslüman karakterini ifşa eden bir dini şölenden yalın bir dini ritüel halini almıştır. Georgeon (2018a: 218) bu değişim için Ramazan artık "işin merkezinde" değil der.

2.3.3. Klasik Üsluptan Barok Mimariye

Osmanlı anıtsal mimarisinin en görkemli yapıları kuşkusuz camilerdir. Klasik dönemin İslam'a dayalı dini yaşantısını organize eden camiler, Lale Devri ile "eski ağır başlı" üslubundan uzaklaşmıştır (Akın, 2016: 183)[57]. Örneğin, III. Selim'in yaptırdığı Selimiye Camii'ni de kapsayan Kışlası mekân organizasyonundaki fiziki yapının dini mekânlardan dünyevi mekânlara kayışının bariz bir örneğidir (Ertop, 1985: 365). Selimiye Kışlası'nda örneklenen "dini mekanların geleneksel hacmini aşan mekân tasarımı", gündelik hayatın yeni gereksinimlerine cevap vermeyi de ihmal etmemiştir (Işın, 1985: 549). Bu iki ayrı mimari temsilin kültürel simgeleri, tarihsel değişime paralel olarak gözlenebilir.

[57] Abdullah Kuran (1968: 5) klasik dönemin Osmanlı mimarisinin İmparatorluğun daha sofistike bir aşamaya girdiği İstanbul'un fethiyle siyasi gelişmeyle örtüşürcesine anıtsal yapıya kavuştuğundan söz eder. Çünkü fetihle, öncesinde mücadele eden ama mütevazi padişah, daha güvenli ve olgun bir imparatorluğa yol açmıştır.

Lale Devri'nin ardından on dokuzuncu yüzyılın kentleşme yoğunluğu Osmanlı'da gündelik hayatın dışa dönük bir süreç içerisinde girmesine imkân tanımış, bu da mimari gelişmelerde sembolize edilmiştir. Aynı zamanda devletin kurumsallaşması mimarlık alanında da kendini gösterir ve II. Mahmud, 1831'de şehreminlik ve mimarbaşılık işlerini Ebniye-i Hassa Müdürlüğü'nde merkezi bir organda toplamıştır (Tekeli, 1999: 20–21). Mutlak bir keskin ayrımı ya da birbirlerinden farklı dönemleri işaret eder gibi görünmesi pahasına, daha açıklayıcı olmak için Osmanlı cami mimarisinin başlıca üslup ve ekolleri şöyle sıralanabilir: (1) Bursa Üslûbu (1325-1501): Ulu Cami. (2) Klâsik Üslûp (1501-1616): Şehzade Camii. (3) Yenileştirilen Klâsik Üslûp (1616-1703): Sultan Ahmed Camii. (4) Lâle Devri üslûbu (1703-1730): III. Ahmet Çeşmesi. (5) Barok üslûbu (1730-1808): Nuru Osmaniye Camii. (6) Ampir üslûbu (1808-1874): Ortaköy Camii. (7) Yeni Klâsik Üslûp (1874-1930): Valide Camii. (Somel, 2010: 727-8).

Caminin toplumsal iktidar ilişkilerindeki kurucu rolünün gerilediği tarihsel süreçte, yarattığı materyal kültürün değişmesi kaçınılmazdır. Öte yandan, bu materyal kültür "yalnızca toplumsal ilişkileri ve bilişsel kategorileri yansıtmakla kalmaz", aynı zamanda hem belirleyen hem de belirlenendir (Renfrew, 1998: 3).[58] Klasik Osmanlı Cami'sinin kaligrafik çehresi yerini gotik ve barok üslupların ağır bastığı, Osmanlı'nın egemen sınıfının yeni estetik anlayışını yansıtan bir görünüme bırakır. "Emperyal meşruluk simgeleri" olan Osmanlı padişahlarının yaptırdığı külliyeler, padişahın şahsında sergilenen tekil gücün ötesine geçmiştir.

[58] Bir yandan nesneler düzenli biçimde diğer şeyleri sembolize etmekte kullanılır (Geertz, 2009: 309). Dant'ın belirttiği gibi (1999: 39), "materyal kültür günlük hayatta nesnelerin değerlerini ve kullanımlarını tanımlayan materyal nesnelerle ilişkili olarak kültürel pratikleri ele almayı içerir." Dahası, statik değildir aksine sürekli değişir; insan müdahalesiyle, üretimle, piyasayla, dağıtılmasıyla. Materyallerin kendine içkin tek başına bir anlamı yoktur, onlar insan elinde deşifre edildiği zaman önem kazanır ve anlaşılır (McDanell, 1995: 3-4).

Camisi, medresesi, vakfı, imareti, hamamı, hastanesiyle bu devasa yapılar; ideal İslam'ın meşruiyetini tesis eden değerleri tek bir çatıda toplar: dindarlık, adalet, bilgelik, hayırseverlik, kalıcılık (Crane, 1991). Fakat yeni mimari anlayışla ihtişam ve hayranlık materyalin görkemli devasa yapısında görünmez. Devletin moderleşme anlayışı on dokuzuncu yüzyıldaki camilerin alacağı yönü belirler ve minimalist detayların çok daha yoğun ve estetize edildiği biçimde kendini sunar. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla uzanan mimari farklılaşma gelenekselden giderek bağımsızlaşan ancak geçmişten bütünüyle kopmayan karakteriyle "modernleşmenin ergenliğini" temsil etmektedir (Necipoğlu, 1993: 169).

Yapımına 1749 yılında başlanan Simeon Kalfa'nın tasarlayıp bina emini olarak Ahmed Efendi'nin kurduğu İstanbul'daki Nuru Osmaniye Camii, klasik üslupta olduğu gibi tek kubbeli olsa da ölçü ve oranları, kubbeyi taşan askı kemerlerindeki barok profili tamamen bu camiye özgüdür. İç ve dış mekandaki değişiklikler ibadethanenin alışılmış yapısını korusa ve yapının tasarımındaki üslup bütünüyle "yeni"yi yansıtmasa da Osmanlı mimarisini Batı'nın bir parçası haline getiren bir tarzı sunar (Göcek, 1996: 36). Böylece, "Mimariyi tektonik ifadede arayan klasik Osmanlı anlayışından yapısal olguyu plastik potansiyeli bakımından değerlendiren yeni bir anlayışa geçilmektedir" (A. Batur, 1985: 1044; Hamadeh, 2007: 185-6). Bu yenilik materyale yansıyan, kültürel unsurların yeniliğidir ve yalnızca İstanbul'la sınırlı kalmamış, 18. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Rumeli'nin yükselen ayanı başkentteki değişimi izleyebildiği için barok üslubunun örneklerine çeşitli yerlerde rastlanmıştır. Mihrabının iki yanındaki burmalı çift sütunlarıyla Aydın'daki Cihanoğlu Camisi bunlardan yalnızca biridir (A. Batur, 1985: 1044-5). Sosyal ve siyasal dönüşümün Batı normlarına doğru değişimini değil, aynı zamanda kolektif hafızayı gündelik hayat içinde sürekli canlı

tutan ve ritüelleriyle bunun devamlılığını sağlayan üretici sosyal bir mekân olarak caminin değişimini de haber veren barok üslup (Özaloğlu ve Gürel, 2011: 340-1), on dokuzuncu yüzyıl boyunca kullanılmaya devam etmiştir ve karma birçok stilin gelişmesini sağlamıştır. Bu aşamadaki yeni stiller, Ermeni mimarlar, Balyanlar, ardından İstanbul'da işe alınacak Fransız ve Alman mimarlar, daha sonra da Fransa ve Almanya'da eğitim gören Türk mimarlar tarafından geliştirilmiştir (Freely, 2011: 393).[59]

Materyalin çehresinin Selçuklu'nun tek kubbeli camisinin Beylikler ve Erken Dönem'deki egemenliğinden, on altıncı yüzyıl ve on yedinci yüzyılda Mimar Sinan'ın anıtsal görkemine kavuştuğu[60] Osmanlı'da, gelenekten ayrışma Nuru Osmaniye Camisi ile sembolize edilmiştir. Ardından İstanbul'un siluetine yeni dokunuşlar Balyan Ailesi'nin mimari tasarımlarıyla gelmiştir. Barok üslubun Batılı unsurlarla temsil edildiği dönem, Krikor Balyan'ın Nusretiye Camisi (1823-6) ile yeni bir arayışın da var olduğunu gösterir. Bu yeni mimari "ampir üslubu" olarak nitelenir (S. Batur, 1985: 1090). Nusretiye Camii, II. Mahmud'un emriyle rakoko ve Fransız ampir stilinde çalışan bir mimar tarafından yapılmıştır. Garabet Balyan'ın Batı tarzı mimariyi Osmanlı dağarcığına sokan narin minareli Dolmabahçe Camisi de ampir üslubunu taşır (Çelik, 2017: 169). Mimarların Avrupa barok ve rakoko motiflerini işledikleri bu mimarinin yanında, klasik

[59] On sekizinci yüzyıl Osmanlı kentini değerlendiren Cerasi (1999: 210, bu dönemdeki mimariyi "kendi köklerini ölçü alan, dışsal malzemeleri kendi programını yeni sentezlerle ilerletmek üzere kullanan yaratıcı, aydın bir gelişme" olarak niteler. Fakat, ona göre, on dokuzuncu yüzyılda, Batı eğitimi almış mimarlann eklektizmi kaba bir eklektizmdir, çünkü temel bir idealden yoksundur. On sekizinci yüzyıldaki mimarların gerçekleştirdiği değişim, Sinan'ın gerçekleştirdiği sentezden daha aşağı olmayan bir sentez çabasını gösterir. On sekizinci yüzyılın mimari değişimi ile daha önceki dönemde Osmanlı şehrinin belirgin özelliğini oluşturan değerler ve unsurlar bütünü yitirilmemiş, hatta eklemlenip derinleştirilmiştir.

[60] Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatı dönemindeki anıtsal yapıları inşa eden Mimar Sinan'ın cami mimarisine attığı imza bugün hala kopyalanmaya devam etmektedir. Osmanlı yapılarının baş mimari Sinan, on beşinci ve on altıncı yüzyılların herhangi bir Rönesans mimarı ile kolayca rekabet edebilir (Kuran, 1987: 3).

Osmanlı mimarisinden yoğun biçimde etkilenmiş başka bir yapı tarzının, 1778 yılında büyük olasılıkla Mimar Mehmed Tahir Ağa tarafından yapılan Beylerbeyi Camii iyi bir örneğini oluşturur (Faroqhi, 2005: 261-2).

Osmanlı İmparatorluğu'nun on dokuzuncu yüzyılında camilerde izlenen mimari dışa vurumu politik tepkiler taşır. Modern, farklı ve görkemli bir emperyal imge arayışıyla iç içe geçmiş olan yapılar, "İslam" ve "Osmanlı" sanatını kuramlaştırmış olan Avrupa söylemlerine cevap niteliğindedir (Çelik, 2012: 115). Şüphesiz, mimari değişim tamamıyla kopuşu ve "dengelerin ciddi bir şekilde sarsıldığı" bir anı haber vermez ve bu değişim önceki tarihsel geçmişe yaslanmadan yaşanmaz (Eldem, 1999: 194). Ancak, İslami bir mimari form olarak kabul edilmesi için camilerin yalnızca minareli yapılar olmasının ötesinde[61], biçim arayışlarına cevap vermesinin ve güncelliği işaret etmelerinin beklenmesi mimarinin toplumsal arayışlarla iç içeliğini ortaya oymaktadır.

İmparatorluğu Batılılaştırma ile toplumun tutucu beklentilerine aynı anda cevap veren ve İslam'ın yükselişini de dengeleyen II. Abdülhamid döneminde (Bozarslan, 2015: 154), 1877-8 Rus Savaşı'ndan sonra gayrimüslim tebaanın çoğunluğu yitirilmişken İslami kimlik öne çıkmış ve buna bağlı olarak geleneklerin yeniden düzenlenmesi gerekli hale gelmiştir (Deringil, 1991: 51-2). Padişah'ın bu arayışında gelenekten kopuşu, artık eski İstanbul'un içlerinde kalarak halka ulaşan mimariden ziyade Boğaz boyunca uzanan yapılar temsil eder. Cuma selamlığı için kullanılan "Hamidiye Cami'nin oryantalist veya İsviçre şelalelerini andıran rustik üslubuna" da eklektizm egemen olmuştur (Georgeon, 2006b: 153). Bunun yanında Abdülhamid, kendi adına çok sayıda küçük cami ve namazgah

[61] 1983 yılında Oleg Grabar'ın makalesiyle tartışmaya açtığı gerçekten bir yapının İslami olup olmadığının belirlenemeyeceği ve "İslami" olarak nitelenebilecek bir yapının karakteristik özelliğinin bulunmadığı tartışmasına Al-Jasmi ve Mitias yıllar sonra cevap arayışına girmişlerdir. Al Jasmi ve Mitias'ın (2004) iddiası cami minarelerinin İslami formda bir yapı olduğunun öne sürülmesi için yeterli olduğudur. Zira, minaresiz bir cami düşünülemez. Bu akademik tartışmanın detayları için bkz. Grabar, 1983; Al-Jasmi ve Mitias, 2004.

ya inşa ettirmiş ya da onarımını yaptırmıştır. Görkemli bir anıtla halka bir kez görünmektense, padişahın hayırseverliğini ve cömertliğini çok sayıda yapıyla mümkün olduğunca yayması tercih edilir (Georgeon, 2006b: 402-3). Mimaride Avrupa egemenliği ve eklektik üslup yükselen Türk milliyetçiliğine bağlı olarak yeni yetişen Türk mimarlarca reddedilir. Yirminci yüzyılın başlarında on yıl içinde on dört yeni cami yapan mimar Kemalettin Bey tarafından ilk Osmanlı camilerinin on altıncı yüzyıldaki oranları kullanılarak ve küçük kopyaları yapılarak eklektik üslup yavaş yavaş terk edilir (Yavuz ve Özkan, 1985: 1081-2). Yeşilköy'de Kemalettin Bey tarafından yapılan Mecidiye Camisi'nde on dokuzuncu yüzyılın üç revaklı geleneksel son cemaat yerinin hünkâr mahfiline dönüştürüldüğü yapılarına benzer biçimde, girişte iki katlı ek yapıyla karşılaşılmaktadır. Nal biçimindeki kemerlerle sivri kemerlerin kullanışı eklektik üslubu anımsatmaktadır (Ödekan, 1997: 514).

Yalın, dikkat çekmeyen tek minareli on dördüncü yüzyıla kadar varlığını devam ettiren Osmanlı camileri, on altıncı yüzyıldan itibaren anıtsal boyutlara ulaşmıştır. Bu görkemli camiler on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılla yerini önce Avrupa tasarımıyla harmanlanmış bir materyale, nihayetinde son yıllarda sade ve alçakgönüllü bir kültürü yansıtır biçime bırakmıştır (Tekeli, 1985: 1082). Fakat Osmanlı'da caminin mekân tasarımındaki geleneksel biçimin dönüştürülmesi, mekânın kamusal alan olmasını engellememiş ancak mekânın kullanımını farklılaştırmıştır. Cami avlusundaki kerevetlerin yerini artık iskemleler almış, ortadaki havuz kaldırıldığında boşluğu dönemin dikkat çeken yepyeni ilgisi, çeşitli tiyatro temsilleri almıştır (Işın, 1985: 550).

2.3.4. Duvardaki Resimden Avludaki Tiyatroya

On dokuzuncu yüzyıldaki toplumsal değişimin katalizörü, belirli bir toplumun belirli bir tarih kesitinde gündelik hayatın bütün alanlarının birbirlerini ilişkisel bir

biçimde etkilemeleridir. Bu etkileşim, laikleşmenin olağan sonucu olarak, dini ve dünyevi meseleleri gittikçe yakınlaştırmıştır. Mekân değiştikçe mekânın kullanımı da güncel ihtiyaca cevap verecek biçimde yeniden üretilmektedir. Kentleşmenin ve nüfus yoğunluğunun ardından İstanbul'un eğlence merkezi Şehzadebaşı'nda artık cami ve tiyatronun aynı mekânı paylaştığına tanık olunur ve İstanbul halkı akşam namazından sonra soluğu tiyatro da almaktadır. Öyle ki, "Arada bir gazetelerde 'Berat Gecesi Kandil-i Şerifi veya Kadir Gecesi münasebetiyle tiyatromuz kapalıdır' gibi ilanlar görünse de ertesi gün udî ve bestekâr Şekerci Cemil'in kardeşi Şehzade Camii imamı hafız Tevfik Efendi, cemaati tiyatroya yetiştirmek için teravihte daha rükû'a varmadan secdeye varır, yirmi dakikada namazı kıldırır" (Işın, 1985: 550-1).

İslam, dini ritüellerinde Kuran ayetlerine bağlı kalarak herhangi bir sanatsal eklentiyi reddetmiştir. Ne müzik ne şiir cami ritüellerinin parçası olamaz. Namaz bu anlamda basit ve sadedir. Ritüele eşlik eden dünyevi sanatlara yer yoktur (Lewis, 1972: 150-1). Oysa, caminin mekânsal değişimiyle tiyatro artık avludadır. 1860'larda Gedikpaşa Tiyatrosu'nda Güllü Agop'la başlayan Osmanlı'da tiyatro tarihi, bu tarihten sonra hem halkın hem devletin gündemini işgal etmiştir. 1870'li yıllarda milliyetçiliğin İslam'ı da yanına alan yükselişinde, Osmanlı aydınının ana ilgi alanlarından birini teşkil ettiğinden dönemin gösteri sanatları da bu ilgiye cevap verir. Namık Kemal tiyatro oyunlarını yazarken İslam'ın kuşatıcı etkisini hissettirir. 1873'te sergilenen Namık Kemal'in Ecel-i Kaza adlı oyununa, sadrazam dışındaki bütün nazırlar gelmiştir. Tüm milliyetçi dimağa rağmen, oyunların "kırık" Türkçesi'yle Ermeniler tarafından oynanması sorun teşkil etmez. Hatta tiyatro öylesine canlanır ki, sokaklar, camiler tiyatro afişleriyle doludur (Davison, 1997b: 66-7). Yarattığı etkiye bağlı olarak II. Abdülhamid döneminde, tiyatro eserleri en çok sansürlenen alanlardan olmuştur. *Zaptiye Nezareti*'nde

bağlı olan tiyatro oyunlarının sansürlenmesi için ayrı bir yönetmelik çıkarılmıştır. 19 Aralık 1891 tarihli belgeye göre; Beyoğlu'nda sahnelenecek piyesler bir müddettir Altıncı Daire-i Belediye tarafından sansürlenir, ancak bundan sonra tiyatro oyunlarının teftişini kapsayacak şekilde Zaptiye Nezareti'nin yetkileri genişletilecek ve buna göre de "Hükümetin çıkarlarına, bütün dinlere, mezheplere, ya da hükümdarlardan ve onların yönetimleri altında bulunan hükümetlerden birine rumuzlu ve kapalı da olsa değinen; halkın coşmasına yol açacak ve güvenliğe dokunacak sözleri içeren piyeslerin oynanması yasaktır" (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015b: 199; Kudret, 1977: 10).[62] 11 Haziran 1896 günü ise geleneksel Karagöz oyunlarının gösterimine dair nizamname çıkarılır. *Tiyatro, Ortaoyunu, Karagöz, Kukla Oyunları Nizamnamesi*'nin on birinci maddesi cami ve kilise gibi ibadet yerlerinde bu oyunların oynanması uygun görülse de ibadeti engelleyecek her türlü tedbirin alınmasını şart koşar (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015b: 44). [63] Fakat tiyatroya İslam'a aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkanların sayısı azalmaz. 20 Ağustos 1902 tarihli belgeye göre Diyarbakır'da gerekli makamlardan izinler tamamlanmış olup, oyunlar sahnelenirken Ulu Cami'nin duvarına tiyatronun münafıkların işi olduğuna, İslam dinine aykırı olduğuna dair yazı asıldığı tespit edilmiştir. Valilikçe soruşturma başlatılsa da faillerin bulunamadığı iddia edilir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü,

[62] Meşrutiyet'in ilanından iki ay sonra patlak veren ve 31 Mart'ın provası olarak düşünülen Kör Ali olayının ardından da bu yasaklar çok daha şiddetlenir. Dönemin gazeteleri benzer olayları ardı ardına haber yapmaya başlar: Tiyatroların ve içkili yerlerin kapatılması, Müslüman kadınların açık saçık sokaklarda gezmemesi, resim çıkartılmaması gibi. (Al-Jasmi ve Mitias, 2004: 181).

[63] Nizamname'nin on birinci maddesi tam olarak şöyledir: "Sahne-i temâşâ da bulundurulabilecek yerde ve emsali tezyinâtda cami ve kilise ve emsali ma â bidin ciddi ve mürebbi lubiyyâtta münhasır olmak şârtıyla haricen mer'i olması caiz olsa bile ale'umum lubiyyâtta derunlarının irâesi ve bir takım elvâh ve teâvir ve eşya ve alâ'im ruhâniye vaz' ve ta'liki ve hususan edyân ve mezâhib-i muhtelikece ibadet ve ayine müte'allik ve müteferri' bulunan evzâ ve harekâtın velev niyet-i hâlisaya mübteni ve hürmet dairesinde cari olsun taklid ve icrası kat'iyyen ve külliyyen memnu'dur.

2015b: 230-1). II. Meşrutiyet'ten sonra Kütahya Mebusu Abdullah Azmi Efendi meclisteki konuşmasında "[…] Şu da var ki, bugün birçok okullarımızda cami yoktur. Cami yapılacak yerlere tiyatro sahnesi yapılmıştır" diye serzenişte bulunur (Karal, 1985: 325). 26 Ekim 1909'da bu kez Erzincan'da Osmanlı Tiyatrosu ulema ve şeyhlerin oyun türü eğlencelerin yasaklanması yönündeki talepleri ve halkın buna destek vermesi üzerine oyunlar yasaklanmış, Osmanlı Tiyatrosu'nun kumpanyası da sokağa atılmıştır. Tiyatro'nun Müdürü Ali Rıza Bey perişan hallerini bir şikâyet dilekçesinde arz eder: "Burada istibdâd var. Kânûn-ı Esasi yok. Sanat tezkiremiz red, eşyamız zabt, müracaatımızın cevabı minderaltı, hamamda cami dibinde menhiyyat, kahvelerde çalgı, kumar, oyun, gayr-ı meşru. Emirlerine muvafakat etmediğimizden sokağa atıldık. Irzımız pây-mâl olacak, otuz lira medyunum. Avuç açarak dileniyoruz. Vatanımızda ekmek yemeyelim mi? Terahhumen mağduriyetten vikaye olunmaklığımıza emr u irâde buyurulması müsterhamdır" (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015b: 283).

İçe dönük bir kültürün dışa dönük bir bakışla yeniden üretilmesine tanık olunur. Dolayısıyla, cami avlusundaki tiyatro meşru kabul edilse de tepkileri de bünyesinde barındıracaktır. On dokuzuncu yüzyıl padişahları çeşitli düzenlemelerle Osmanlı sanatının Batı normlarıyla buluşmasına katkıda bulunur.[64] Geleneğin dışa dönen yüzü camilerin duvarlarına asılan manzara resimlerinden de tahlil edilebilir. Manzara resimleri ulemanın tepkisine neden olmaz. Çünkü İslami kurallar neticesinde yasaklanan insan ve hayvan resimlerinden ziyade cami süslemelerinde Mekke ve Medine'nin resimleri yer alır. Özellikle taşrada manzara resimleriyle bezenmiş çokça cami bulunur. Bazı makam sahibi kişiler de kendileri için başkentin camilerinin, kayıklarının bulunduğu manzara resimlerine ilgi gösterir (Faroqhi, 2005: 269; Faroqhi, 2010:

[64] Öyle ki, II. Mahmud döneminde iyice gelişen resim sanatı sonrası padişah kendi resmini yaptırır ve bu portre resim, onun döneminde inşa edilen tüm resmi binalara asılır (Göcek, 1996: 41).

80-1). Örneğin, dönemin tanınmış ressamlarından Hüseyin Zekai Paşa, "Ayasofya Camii Hünkâr Mahfili" konulu bir resim yapar ve iç mekânın dekor ve süslemelerini en ince ayrıntısına kadar resmine yansıtır (İskender, 1985: 1315-6). Osmanlı'da geleneğin Avrupa sanatına yüzünü dönüşü minyatür resimde de açıkça görülür ve camiler III. Ahmet tarafından görevlendirilen ve minyatür sanatını geliştiren Levni'nin de perspektifinden çıkmayacak figürlerdir (Faroqhi, 2005: 103).[65]

1913 yılında PTT Nazırı olan Osman Efendi halkın o günlerde çok ilgisini çeken bir yeniliğe imza atar. O güne kadar kullanılan tuğralı pulları kaldırır ve pullara işlemek için yarışmalar düzenler. İlk kez bu dönemde resimli Osmanlı pulu basılır. Basılan ilk resimli Osmanlı pulu, yine bir camiyi resmeder: Edirne'nin kurtuluşu adına Selimiye Camii (Dadyan, 2011: 94).

Müslüman dindarlığının putperestliğe karşın reddettiği resim ya da heykel örnekleri Osmanlı'da çok azdır. Onların yerine Müslüman ressamlar, Arap yazılarında kutsal yazıtlara dayanan ayrıntılı dekoratif desenler ve çoğunlukla Kur'an'dan alıntılar içeren soyut tasarımlar kullanırlar (Lewis, 1972: 152). Saraya bağlı olarak gelişen sanatların dışında halkın değişen kültürüne özgü levhaların önemi bir bölümü de dinsel konulu yazı resimleridir. Nihayetinde, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı ekonomisi genişleyen kapitalist sisteme entegre olurken minyatür resim de büyük ölçüde terk edilir. Dinsel konular kutsal sözler ile camiyi bütünleştiren biçimlerde resmedilmeye başlanır. Merkezi bir bakış açısıyla devlet kurumlarındaki yeniden yapılanmayla artık, padişah portreleri ve cami resimleri resmi binalara girmiştir (Ardaman, 2007: 110).

***

[65] Osmanlı sanatındaki tüm değişimlere rağmen minyatür sanatının karakteristiği değişmez, çünkü minyatür sanatına ilham veren şey, Allah'ın her yerde olduğudur (Ardaman, 2007: 110).

Osmanlı modernleşmesiyle paralel ilerleyen laikleşme sürecine tüm sıraladığımız hat boyunca bakıldığında, makro tarih literatürünün kesin çizgili tek yanlı kategorilerine sığdırmanın epeyce zor olduğu görülür. Caminin çok yönlü işlevselliğinin çözüldüğü, on dokuzuncu yüzyıl ve ötesi, büsbütün bir karmaşayı ortaya koyar. Şüphesiz, beş yüzyıllık devletin son yüzyılında ortaya çıkan "devlet kurtarma" deneyimi çok sayıda çelişkiyi içermektedir (Bozarslan, 2015: 131). Ulus yaratma gayesi sürekliliklere dayanarak onları dönüştürmekte, diğer yandan, geleneklere başvurarak onları yeniden keşfetmektedir. Dolayısıyla hiçbir şekilde doğrusal olmayan, karmaşık labirenti andıran bir yol durur karşımızda. Tam da bu nedenle, Türkiye laikliğinin kökenleri erken Cumhuriyet döneminin Kemalist reformlarından önce Osmanlı'nın bu alt üst olmuş toplumunda ve devletin dönüşümünde aranmalıdır. Devletin İslam'ı en makul ve en tabii din olarak övdüğü fakat onu özüne yeniden kavuşturmaya çalıştığı; aynı zamanda geç kalınmış dünyayı yakalamanın tek çaresinin hızlı dönüşümlerde gizli olduğunun ikili kabulü laikleşme siyasetini de Osmanlı'dan itibaren iki adım ileri bir adım geri mehter marşına çevirir. Cumhuriyet ise bu sahneyi hızlı adımları atan, zamana karşı tarih içinde yapılmış bir koşuya dönüştürecektir.

BÖLÜM 3

YENİ REJİMİN GÖLGESİNDE CAMİLER (1923-30)

Osmanlı'nın özellikle on dokuzuncu yüzyılına şeklini veren temel paradigması, geç kalınan modernleşme telaşına toplumu ikna etmek ve var olan toplumsal kültüre yabancılaşmadan yenilenmek ihtiyacıdır. Buna bağlı olarak apaçık bir inanç krizi ortaya çıkmıştır. İslam'ın yüzyıllardır hüküm sürdüğü topraklarda artık "İslam'ın mân'i terakki" olup olmadığı tartışmaları yapılmaya başlanmıştır. Devletin İslam'ı yeniden formüle ederek modernleşmeye engel oluşturmadan ve toplumun kültürel dokusunu alt üst etmeden yenilenme çabası aslında hissedilen inanç kriziyle kültürel olanı kaybetmemek arasında salınan iklimin habercisiydi. Üstelik, sözü edilen toplum artık çokkültürlü Osmanlı toplumu değil, gittikçe daralmış ve Müslümanlığına tutunmuş, büyük ölçüde Türklüğe dayanmaya başlamıştı.

Her ne kadar izleyen yıllarda inkâr edilse de Osmanlı'nın tüm toplumsal ve kültürel bakiyesini devralarak yol almaya çalışan yeni rejimin laikleşme sürecini analiz eden çalışmalar, genel olarak iki ana hat üzerinde ilerlemektedir: Cumhuriyet'in kurucularının pozitivist bakışı ve laiklik politikaları. Şüphesiz her iki toplumsal ve siyasal düzendeki süreklilik ve kopuşlar anlamlı bir tablo sunmaktadır. Ancak aynı zamanda, ilişkisel bir yöntemle "içeriden" bir okuma yapabilmeyi ve tablonun mikro detaylarında gizli olanı görebilmeyi engellemektedir. Devlet kadroları, siyasal elitler tek bir amaç etrafında bir araya gelmiş, aralarında herhangi bir görüş ayrılığı yokmuş gibi sunulmaktadır. Yanı sıra, laiklik politikalarının önce öne sürülüp toplumun nabzını tutmaya çalışan, hatta kimi zaman kutsal bir söyleme atıf yaparak ilerleyen, kimi zamansa geri

çektiği dinamikleri ve belki de en önemlisi halkın bu politika ve söylemlere tepkisi göz ardı edilmektedir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında en azından başlangıcı itibariyle, on dokuzuncu yüzyıldan beri tanık olunan İslam ile birlikte yol alabilme ülküsünün devam ettirilmesi savunulmuştur. Gerek devletin yukarıdan uyguladığı gerekse halkın aşağıdan tepkileriyle birlikte şekillenen laikleşme sürecinin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki bu karakteristiği, aslında kurucu bir rol oynayan camiler örneğine bakıldığında apaçık ortadadır. Bu bölümün amacı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında henüz devlet ve ulus inşa süreci tamamlanmadan, laikleşmenin henüz radikal biçimde yerleştirilme amacında olmadan ve camiler Evkaf Müdürlüğüne devredilmeden (1931); en başından beri Kemalizm'in temel ilkelerinden olan laikliğin toplumsal ve tarihsel koşullara göre şekillenişini ortaya koymaktır. Çalışmada erken Cumhuriyet döneminin ana gündemlerinden biri olan laikleşme toplumun nabzını ölçerek "uygulamayı birtakım safhalara ayırmak ve vakalar ve olaylardan yararlanarak milletin duygu ve düşüncelerini hazırlamak ve adım adım yürüyerek hedefe ulaşmaya çalışma" olarak özetlenen stratejinin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında laikleşme siyasetinin tek bir çizgide ilerleyen karmaşık yapısını camileri odağa alarak izlemek amaçlanmaktadır. Bu nedenle Türkiye'deki laikleşme en başından beri toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde şekillenen bir süreç olarak kavranmaktadır. Devletin, dini alanı düzenleme pratiği hem hiçbir biçimde dinin inkârına varmadan, bizzat onun gücünü kabullenerek hem de toplumsal tepkileri ölçmeye çalışarak ilerlemiştir. Bu bağlamda, Osmanlı'nın son dönemlerindeki genel karakteristiğine uygun biçimde dinin dönüşerek yaşaması istenirken, erken Cumhuriyet dönemindeki laikliğin dinin iktidarını tamamıyla dışladığı ve bütün etkisini toplumdan silmeyi hedeflediği tezlerine eleştirel bakılmaktadır. Caminin

dini alandaki kurucu rolünü görerek laikleşme siyaseti içinde ele alan siyasal iktidarın zihinlerde “milli din” bırakma gayesi bu tezleri yanlışlar niteliktedir.

Bu bölümde ilk olarak Türkiye’nin yeni rejiminin din anlayışını laikleşmenin üç kanunu olarak anılan 1924 yasaları ve bunların yarattığı kurumsal ayrışma, ardından Takrir-i Sükun Kanunu ile gelen sıkı yönetim ve demokrasi arayışları (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası denemeleri) arasında kalan dönemde cami politikaları ve dini düzenlemeler, camilerdeki hademe-i hayrata içkin düzenleme ve toplumsal tepkiler, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dini tüm öğretim alanlarının yeniden düzenlenmesi ve nihayetinde Türkçe’nin hutbelere, vaazlara, namaza hatta Kur’an’ın tercümesine varan mecburiyeti ve bu bütündeki laikleşme süreci ortaya konulacaktır. Bir sonraki alt bölümde, bugünün Türkiye’sine de etki eden camilerin Diyanet İşleri’ne devri sonrası finansmanı, tasnifi, tamiratı ve tasfiyesi tartışması yapılacaktır. Son olarak camilerin gündelik hayat pratiklerindeki boyutu, uygulanan laiklik politikalarının halk üzerindeki etkisi özellikle Şapka Kanunu ve Ramazan ayları, gündelik hayatı biçimlendiren mekânsal ve mimari düzenlemeler konu edilecektir.

Çalışmanın bütününde olduğu gibi bu bölümde de laikleşme sürecinin devlet kanadındaki düzenleme pratiklerine yoğunlaşmakta, sıradan halk üzerindeki etki ve gündelik hayattaki karşılığını aynı ölçüde tartışamamaktır.

3.1. Merkezileşme Sürecinde Camiler

3.1.1. Adım Adım Laik Devlete Doğru: Düzenleme ve Kurumsal Ayrışma Arasında Camiler

Çok uluslu bir imparatorluktan ulus devlete geçen bir devletin toplumsal iktidar ilişkilerinin aynı kalması beklenemez. Fakat bu geçişin bir sürekliliğe mi yoksa kopuşa mı tekabül ettiği hâlâ hararetli bir tartışma konusudur. Osmanlı’nın

son dönemlerine damgasını vuran meşruiyet krizini çözerek devleti yeni bir temele oturmak ihtiyacı, rejim değişse ve toplum başkalaşsa dahi Cumhuriyet Türkiye'sinin de esas meselesi olmuştur. Nasıl ki Osmanlı'nın geç dönemlerinde İslam'la kurulan ilişki toplumsal iktidar ilişkilerinin diğer sacayaklarında olduğu gibi ikili bir tutumla devam etmişse, yeni rejimin ilk yıllarında da aynı ikilik büyük ölçüde devam etmiştir. 1930'ların başına kadar dini reforme etme, millileştirme, ibadet dilini Türkçeleştirme ve resmî ideolojiyle ve bir biçimde modernizmle uyumlu kılma çabasına girişilmiştir. Dahası, özellikle yeni rejimin ilk iki yılı (1923-1925) bu çabanın inişli çıkışlı yaşandığı bir dizi gelişmeyle şekillenmiştir. Bu nedenle bu yılları Türkiye'de tek parti iktidarı olarak adlandırılan dönemin dışında tutmak daha anlamlıdır (Demirel, 2003: 84). Diğer yanıyla bu çaba, "açıktan din karşıtı bir propagandaya omuz vermeye hiç yanaşmamıştır" (Atalay, 2018: 77). Mustafa Kemal bir demecinde bu tartışmanın kendi siyasetleri için söz konusu bile edilemeyeceğini ifade eder: "Siyasetimizi dine aykırı olmak şöyle dursun, din nokta-i nazarından eksik bile hissediyoruz. [...] Türk ulusu daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat gerçeğe nasıl inanıyorsam buna da öyle inanıyorum. [Din], bilince muhalif, ilerlemeye engel hiçbir şey içermiyor" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III. Cilt, 1997: 93).

Yirminci yüzyılın daha ilk yirmi yılını yaşamış bir toplumun yegâne ülküsü sömürgeleşmemek, ulus devlet kurmak ve Batılılaşmakken, toplumun yalnızca yüzde yirmisi nüfusu 5000'den fazla olan kentlerde yaşarken ve "başından itibaren yeni sınırlar içinde ulusal bir ekonomiyi yaratmaya uğraşılırken" (Pamuk, 2011: 286); kuşkusuz bu sosyo-ekonomik yapı içinde din toplumsal iktidar ilişkilerinin güçlü bir öğesi olmaya devam edecektir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Osmanlı devletinde din işleri, Şeyhülislam'ın bulunduğu Meşihat Makamı tarafından yürütülürken, Ankara hükümeti döneminde Meşihat Makamının

sorumluluk alanında bulunan tüm hizmet ve faaliyetler Şeri'yye ve Evkâf Vekaleti tarafından yürütülmüştür. Dolayısıyla Birinci Meclis süresince, hatta İkinci Meclis'in başlarında din işleri bizzat devlet içinde bir vekaletle temsil edilerek kendine yer bulur. Şeyhülislam Sultan'ın vekili iken Şer'iyye Vekili Büyük Millet Meclisi tarafından atanır. 20 Ocak 1921'de Teşkîlâtı Esâsîye Kanunu ile "Hakimiyet Bilâkaydüşart [Kayıtsız Şartsız] Milletin" olmuş[66] ve ardından 1 Kasım 1922'de saltanat kaldırılmış, Osmanlı'nın son döneminden beri mesele edilen "cahil halk" yönetime resmen müdahil olmuştur. Dolayısıyla dinin toplumsal iktidar ilişkilerindeki yeri çok daha önemli bir hal almıştır. Dahası, Büyük Millet Meclisi kendini hilafet ve saltanatın koruyucu ve savunucusu olarak gösterirken,[67] aynı tarihlerde Mustafa Kemal, padişahın İslam devletinin başı olduğundan, ancak başsız bir devlet kurmanın zorunluluğundan söz etmiştir (Düstur, Tertip 1, C.1, 31-33).[68] Bu zorunluluk yalnızca kurumsal bir değişim anlamına gelmez, aynı zamanda örgütlenmesi ve ideolojik perspektifi yönünden de modernist bir yapılanmayı haber verir. Saltanatın ilgasının ardından hilafetin varlığını devam ettirdiği kısacık dönem dünya tarihinde bir daha örneğine rastlanmayacak bir tarihsel kesittir. Bir halife meclis tarafından seçilmiş ve halife varlığını sürdürürken, meclis yönetimi fiili olarak devralmıştır (bkz. 3.1.1.1. Hilafetin İlgası).

---

[66] 1921 Anayasa'sının 5. maddesi gereğince şer-i hükümlerinin yürütülmesi, bütün kanunların yapımı, değişimi, yürürlükten kaldırılması yetkisi Meclis'e veriliyordu (Düstur, Tertip 3, C. 1,6). Bu tarihten itibaren saltanat da esasında sembolik bir hal almış oluyordu.

[67] 29 Nisan 1920 tarih ve 2 sayılı Hıyânet-i Vataniye Kanunu'nun birinci maddesi Meclisi saltanatın ve hilafetin koruyucusu ilan eder. Birinci Maddeye göre; "Makam-ı muallâ-yı hilâfet ve saltanatı ve memalik-i mahrûse-i şâhâneyi yed-i ecânipten tahlis ve taarûzat-ı def'i maksadına matuf olarak teşekkül eden Büyük Millet Meclisi'nin meşruiyetine isyanı mutazamın kavlen veya fiilen veya tahriren muhalefet veya ifsâdatta bulunan ke'san, haini vatan addolunur" (Düstur, Tertip 3, C.1, 4,121).

[68] Büyük Millet Meclisi'nin 24 Nisan 1920 tarihli oturumunda Ankara mebusu olan Mustafa Kemal başsız bir hükümet olmanın zorunluluğunu şu ifadelerle anlatır: "[…] Padişahımız, cumhur- i islâm da reisidir. Mücahedatımızın birinci gayesi ise saltanat ve hilafet makamlarının tefrikini istihdafeden düşmanlarımıza irade-i milliyenin buna müsait olmadığını göstermek ve bu makam-ı mukaddeseyi esaret-i ecnebiyeden tahlis ederek Ulülemr'in selahiyetini düşmanın tehdit ve ikrahından azade kılmaktır. [...] Şu halda reissiz bir hükümet vücuda getirmek zarureti içindeyiz".

Her ne kadar meclis padişahlığı kaldırmış olsa da halife halk arasında büyük destek görmeye devam etmiştir. Üstelik bilindiği gibi Birinci Meclis'te farklı siyasal eğilimler ve farklı gruplar vardır[69] ve bu farklılaşan muhalif kanadın isyanı henüz dinmemiş, özellikle Mustafa Kemal'e yönelik muhalefet halifenin Cumhurbaşkanı da olabileceği tartışmaları etrafında sürmüştür. Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Kâzım Karabekir ve Refet Bele gibi Millî Mücadele döneminin önemli isimleri halifenin sembolik olarak varlığını devam ettireceği bir yönetimi büyük ölçüde tercih eden, -ancak yine de gerek muhalefetin gerekse Mustafa Kemal'in ardında yer alan kadronun homojen olmadığı göz önünde tutulmalıdır- muhalif kanadın temsilcisi olmaya devam etmişlerdir (Ahmad, 2010: 89- 90). Anayasa'nın kabulünün ardından keskinleşen bu ayrım esas kopuşunu, Cumhuriyet'in ilanı ve hilafetin kaldırılmasıyla yaşayacaktır. Bununla birlikte 1924 Anayasasında "Türkiye Devletinin dini, din-i îslamdır denmiş (madde 2); mebusların ve Cumhurbaşkanı'nın Meclisteki yeminlerine "vallahi" sözü şart konmuş (madde: 16, 38); "ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi [şeriat hükümlerinin uygulanması]" görevi TBMM'ye verilmiş (madde 26) ve anayasal bir görev olarak Meclis şerî görevle yükümlü kılınmıştır. Anayasanın bütün hükümleri ise "din ve ırk" farkı

[69] Birinci Meclis vekillerinin kurulduktan kısa bir süre sonra siyasal gelişmelere yönelik tepki ve eğilimlerinin farklılaşması uzun yıllar sürecek olan iktidar mücadelesinin başlangıç dönemlerine tekabül eder. Bu iktidar mücadelesini ele alan çalışmaların genel eğilimi siyasal yaklaşım farklılıkları etrafında toplanan isimleri iki gruba ayırmaktır: yenilikçiler ve muhafazakârlar. Fakat bu ayrımın birçok eğilimi göz ardı ettiği kanaatindeyim. Nihayetinde ne yenilikçi olarak nitelenen gruba ne de muhafazakâr olarak nitelenen gruba mensup olduğu düşünülen vekillerin her gelişme karşısında yenilikçi ya da muhafazakâr bir tutum sergilediği söylenemez. Bu tartışma TBMM Zabıt Ceridelerindeki Meclis Tutanaklarından gözlenebilir. Bununla birlikte Ahmet Demirel'in bu konuda yaptığı çalışmalar erken Cumhuriyet döneminde yaşanan bu iktidar mücadelesini anlamak için bugünün akademik çalışmaları arasında klasikleşmiş çalışmalardır. Demirel'in deyişiyle (2012: 34), "[…] Birinci Grup dışındaki milletvekillerinin tamamını genellikle aynı pota içinde değerlendirip iki kutuplu bir mücadeleden söz etme eğilimi baskın olsa da bu doğru değildir […] aynı literatürde söz konusu edilen iki kutuplu mücadelenin ekseni de gerçeği yansıtmaktan hayli uzaktır". Her ne kadar tarihsel gelişme ve çatışmaların gerçekliğine dayanarak yapılsa dahi bu iktidar mücadelesini Birinci Grup Osmanlı kurumları kaldırıp modernleşmeyi savunan yenilikçi kesim, İkinci Grup bunun karşısında olan dinci, gerici kanat olarak nitelendiği sürece Türkiye Cumhuriyeti'nin laikleşme sürecinde din temelli ayrışmanın başlangıcı olarak anılacaktır. Bu nedenle bu safhayı göz önünde bulundurmak önemlidir. Bkz. Ahmet Demirel (1994). **Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup**, İstanbul: İletişim; -(2013). **Tek Parti'nin İktidârı (Türkiye'de Seçimler ve Siyaset: 1923-1946)**, İstanbul: İletişim; -(2010). **İlk Meclisin Vekilleri (Millî Mücadele Döneminde Seçimler)**, İstanbul: İletişim.

gözetmeksizin yaratmak istediği bir millete, yani Türkler'in bütününe mecburi kılınmıştır (madde 87,88). Açıkça kavramsal olarak zikredilmese de 1924 Anayasası'nın 75. maddesiyle "Hiçbir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muaheze edilemez. Asayiş, âdâb-ı muaşeret-i umumiye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü âyinler serbesttir" hükmü laikliğe atıf yapmış ve laiklik anayasal hak olarak kabul edilmiştir (Düstur, C. 26: 170).

11 Ağustos 1923'te açılan yeni meclis birkaç ay sonra Ankara'yı başkent yapmış, İstanbul'u sembolik olarak halifenin merkezi olarak bırakmış, Halk Fırkası'nı kurmuş, yeni rejimin geleceğine yön veren iktidar mücadelesi hala devam ederken[70] Başvekilliğe muhalefetin adayı Rauf Bey (Orbay) yerine Fethi Bey'i (Okyar) getirmiş (Ahmad, 2010: 91; Karpat, 2010: 129; Lewis, 1961: 13-4), üstelik kelimenin gerçek anlamıyla bir gecede Cumhuriyet'i kurmuş[71], Mustafa Kemal'i ilk Cumhurbaşkanı ilan etmiştir (Zürcher, 1992: 46). Bu yeni düzen, 20 Nisan 1924'te Meclis tarafından benimsenen Cumhuriyet'in kendi anayasasıyla onaylanmıştır. Peki bu yeni kurulan düzenin bir dini olacak mıdır? Bir gazetecinin bu sorusunu Mustafa Kemal şöyle cevaplar: "[…] Bugün mevcut olan kanunlarda aksine birşey yoktur. Millet dinsiz değildir, mütedeyyindir ve dini de din-i Islâm'dır; yani komünistlik gibi dini reddedecek ortada bir meslek [neden] yoktur" (İnan,

[70] İstiklal Mahkemeleri'nin kurulması, Saltanatın kaldırılması, Halk Fırkası'nın kurulması, Lozan görüşmeleri'nin yarattığı I. Meclis'teki farklı görüşler etrafındaki gruplaşmalar, Trabzon Milletvekili Ali Şükrü Bey'in öldürülmesiyle iki ayrı kanadın arasındaki gerilim için bardağı taşıran son damla olmuştur. Bu gerilimin tırmandığı noktada 1 Nisan 1923 tarihinde seçimlerin yenilenmesine karar verilmiştir (Demirel, 2012: 79-86). Mete Tunçay'ın (1999: 124-7) "güdümlü seçimler" olarak nitelediği bu seçimin sonunda "Meclis'e gelen milletvekili sayısı hayli kabarıktı (eskisi gibi 50.000 nüfusa değil, 20.000 nüfusa bir milletvekili çıkarılmıştı) ve bunların çoğunluğu Mustafa Kemal taraftarı idi" (Karpat, 2010: 129). Böylece 1923 seçimleriyle ikinci grup tarih sahnesinden silinmiştir.

[71] Eric Jan Zürcher (1992: 46), Halk Fırkası'nda muhalefetin sert tepkisine sebep olan şeyin Cumhuriyet'in ilanı değil, bu ilanın yapılış biçimi olduğunu söyler. Muhalif isimler mecliste yokken hatta kent dışındayken "(Rauf (Orbay), Refet (Bele) ve Adnan (Adıvar) zaten İstanbul'dalardı, Ali Fuat (Cebesoy) da 29 Ekim günü İstanbul'a varmıştı) Cumhuriyet ilân edilmiş, bu karar alınırken "onlara ne danışılmıştı, ne geri çağrılmışlar ve hattâ ne de durumdan haberdar edilmişlerdi" sözleriyle aktarır.

1996: 67). Ancak bunun alelacele verilmiş bir cevap olduğu ve konuyu kapatma amacı taşıdığını kısa bir süre sonra Mustafa Kemal **Nutuk**'ta anlatacaktır[72]. Dahası, Kastamonu Mebusu Mahir Efendi meclisteki konuşmasında Meclis'in duvarına asılan Kuran'ın Şûra suresinin 38. ayetini göstererek bu Meclisin Müslümanlık Meclisi olarak niteler: […] Başımızda bakın 'Ve emruhum şûrâ beynehum' nazm-ı celili vardır [İşlerini istişare ile yürütürler]. Bu Meclisin Müslümanlık Meclisi olduğunu bu nazm-ı celil-i ilâhî ispat ediyor. Bunun hilafında hareket olunamaz" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 61, c.14, s. 252).

İkinci Meclisin biri hariç (Gümüşhane vekili Zeki Bey[73]) tüm vekilleri Halk Fırkası'na mensuptur (Göldaş, 1997: 289). 1923'teki ilk nizamnamesinin üçüncü maddesinde yine laiklik ifadesi yer almasa da Parti "itikat ve vicdaniyat meselelerini politikadan kurtarmayı [...] devlet ve millet işlerinde din ve dünyayı tamamıyla birbirinden ayırmayı en önemli ilkelerden" saydığını ilan eder, dolayısıyla laikliği ilkesel biçimde kuruluşundan itibaren savunmuştur (Tunaya, 1958: 580; Jaeschke, 1972: 96). Bu nizamnamenin yürürlüğe girişinden sadece birkaç ay sonra Mustafa Kemal, "Bağlılıkla mutlu bulunduğumuz İslam dinini, asırlardan beri devam edegeldiği gibi bir siyaset aracı olma hatasından temizlemek […] Kutsal ve ilahi olan inançlarımızı, belirsiz ve kararsız olan her türlü çıkar ve tutkuların ortaya çıktığı siyasetlerden ve siyasetin bütün kollarından

[72] "Gazeteci muhatabımın sualine, "hükümetin dini olmaz!" diyemedim. Aksini söyledim, "Vardır efendim, İslam dinidir" dedim. […] "Yeni hükümet bir din ile tedeyyün edecek mi?" "Edecek mi, etmeyecek mi bilmem!" dedim, meseleyi kapatmak istedim. Fakat mümkün olmadı." (akt. Cündioğlu, 2005: 15).

[73] Toplam 333 vekilin (istifa, ölüm, ayrılma, yeniden seçilme) görev yaptığı II. Meclis'te milletvekillerinin sayısal çoğunluğu sonuna kadar Halk Fırkası üyelerinden oluşmuştur. II. Meclis'te I. Meclis'in muhalif kanadında yer alan tek bir vekil yer almamıştır. Bunun tek istisnası bütün Meclis hayatı boyunca bağımsız kalan Gümüşhane vekili Zeki Bey (Kadirbeyoğlu)dir (Göldaş, 1997: 289).

bir an önce ve kesinlikle kurtarmak, milletin dünya ve ahiret mutluluğu gereğidir" diyerek yön verir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 594).

Cumhuriyet Türkiye'sinin 1923'ten çok partili bir hayata geçildiği döneme kadar laikleşme için "baş döndürücü bir hızla modernliğe doğru ilerlediğini" görebiliriz (Ahmad, 2010: 90). Yurttaş olan Türk de diğer geç uluslaşmış toplumlardaki örneklerde olduğu gibi, devletin biçimlendirdiği bu kimliğe uymakla yükümlüdür (Toprak, 1998: 2). Laiklik de bu kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Laikleşme süreci bir yandan aktif ve işlevsel peşpeşe reformlar dizisini, diğer yandan gündelik hayatın her bir parçasına işleyen yeniden üretim sürecini birlikte kapsar. Ancak Cumhuriyet'in ilanının hemen ardındaki bu süreç bugünden yarına laikliği getirmediği gibi, doğrusal bir laikleşme çizgisine de sahip değildir.

Bugüne denk, erken Cumhuriyet dönemi kurucu elitlerinin kent merkezlerindeki ve başkentteki uygulamaları ile söylemleri, çıkardığı kanunlar ve izledikleri siyasal politikalar bağlamında anlaşılmaya çalışılmıştır. Diğer bir deyişle, "CHP'nin gerçek yaşamdaki, toplum içindeki ve ülkenin ücra köşesindeki "reel durumu" yerine yöneticilerin tahayyülündeki "ideal durum" ya da "imaj" temel alınmış, hatta büyük ölçüde reel olanla ideal olan birbirine karıştırılmıştır" (Metinsoy, 2010: 125). Fakat reel olana dönüp bakıldığında, ideal olanın ya da olması arzu edilenin tek bir tahayyül altında birleştirilemediği hususu da karşımızda durmaktadır. Laiklik politikaları Türkiye'de sekülerleşmenin toplumun her alanına sirayet eden ölçüde dinin devlet işlerinden farklılaştırılması ve ayrışmasıyla birlikte, yurttaşları da din "kategorilerine" hapsetmeden özgürleştirmesi halini hiçbir zaman almamıştır. Nazan Maksudyan'ın deyişiyle (2005: 57), "Türkiye'de laiklik, devletin din işlerinden elini eteğini çekmesi değil, aksine bu alandaki tüm idari görevleri üstlenmesi demektir". Bu nedenle, idari görevlerin ortasında duran ve toplumsal iktidar ilişkilerinin içindeki her bir

katmanıyla -imamı ve hatibiyle, İslami öğretisiyle, savaştan yeni çıkmış bir topluma mali giderleriyle, Türkleşmesi beklenen ibadetleriyle ve en önemlisi laiklik politikalarına uyum sağlaması beklenen cemaatiyle- camiler laikliğin reel boyutlarını ortaya koymaktadır. Yeni rejimin ideolojisine karşı "dini propagandanın özellikle câmilerde mevzilendiği" söylenebilse de aynı camiler yüzyıllardır süregelen geçmişine rağmen, rejimin idealini sembolik dışavurumun ötesinde bütünsel kılan kurucu rolünü de devam ettirmiştir. Yeni rejimin meşruiyetini tesis etmeye çalışırken dinin iktidarıyla çarpışmasındaki ilk mücadele zemini, dünya tarihindeki tek örnek olarak Meclis'in önce halifeyi seçmesi ardından ilgasına karar vermesidir.

3.1.1.1. Hilafetin İlgası

Millî Mücadelenin kazanılmasından sonra Birinci Meclis kurulduğunda Şer'iyye Vekaleti'nin padişahlıkla ilgili verdiği son fetva, Vahdettin'in İstanbul'u bir İngiliz zırhlısıyla terk etmesinin ardından verdiği fetvadır. 18 Kasım 1922 tarihinde Şer'iyye Vekili Mehmet Vehbi, kendi imzasıyla çıkarılan Sultan Vahdettin'in hal fetvasını Meclis'te okumuştur.[74] Bu olay uzun süredir devam eden hukuki ve dini açıdan saltanatın ve hilafetin ayrılıp ayrılamayacağı sorununa yeni bir boyut eklemiştir.[75] Şimdi de sorun halifenin vazifeleri neler olacaktır sorusu etrafında

[74] Mehmet Vehbi Efendi şu konuşmayı yapar: "Efendim, müsaade buyurun. Ahvali tafsil edecek değilim. Bugün halife makamında olan bir adam, ecnebi bir düşman himayesine iltica ederek, fiilen hilâfetten feragat etmiştir. (Elbette sesleri). Binaenaleyh, ikinci bir halifenin seçimi Müslümanlar üzerine vâciptir. Müslümanların bugün hal' ve akdine bugün memur olan Yüce Meclisinizdir. Dolayısıyla Müslümanlar arasında fitne ve fesada sebep olmaması için, her şeyden evvel bunu seçmeli. Ondan sonra şartları ne idi veyahut onun hakkı ne idi, milletin hakkı ne idi düşünülsün. Efendiler, bunlar ikinci meseledir. Şimdi İstanbul'u düşünelim, Anadolu'yu düşünelim, bütün İslâm âlemini düşünelim. Bütün İslâm âlemi gözünü şu Meclise dikmiş bakıyor: Ne yaptılar ve ne yapacaklar diyerek […] Şimdi bir fetva isteniyor. Bu da haklıdır ve doğru bir meseledir. Öteden beri geleneklerimiz de böyledir" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 3, İçtima 140, c. 24, 563).

[75] Saltanatın ve hilafetin birbirinden ayrılıp ayrılamayacağına yönelik Millî Mücadele kadrosunda birçok farklı görüş paylaşılmıştır. Bazı vekiller saltanat ve hilafet ayrılsın ve kaldırılsın diye savunurken, bazıları da ayrılamayacaklarını savunmuştur. Ancak tek bir kanunla değil bir dizi Heyet-i Umumiye Kararı ile saltanat 30 Ekim 1922 tarihinde 307 sayılı Karar ile kaldırılmış ve

şekillenecektir. Şer'iyye Vekili Mehmet Vehbi Efendi aynı fetvada buna kısmen cevap verir: "İslâm hak ve menfaatlerini korumak" (Jaeschke, 1972: 20; Turan, 2004).

1920'de Millî Mücadele esnasında İstanbul ile Ankara arasındaki gerilim, hilafeti Ankara'daki Meclis'in iktidarı için bir tehdit olmaktan çıkarmayı ve nüfuzunu ortadan kaldırmayı gerektirmiştir.[76] Bunun için en uygun aday olarak görülen Abdülmecit Efendi bizzat Büyük Millet Meclisi tarafından Halife seçilmiştir.[77] Vahdettin efendinin hal edilerek Abdülmecit hazretlerinin halife seçildiği köylere varıncaya kadar imam ve hatiplerin umuma bunu tebliği istenmiştir (BCA, 01.01.1923. 051-V08-2-4-3).[78] Seçilen halife Meclis'te tebrik edilmiş, bir heyet oluşturularak Meclis'in bağlılığı iletilmiş ve halifenin gönderdiği telgraf da Meclis'te mebuslarca ayakta dinlenmiştir (Bulut, 1991: 9-10). 1 Kasım 1922 tarihinden 29 Ekim 1923'e kadar geçen yaklaşık bir yıllık süreyi Mehmet Ö. Alkan (2011: 32) "Halifeli Milli Hâkimiyet" ya da "Halifeli Meclis Hükümeti" olarak adlandırır. Dünya toplumlarının siyasal tarihinde örneğine bir daha rastlanmayacak olan dönem ise Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte hem halifenin hem de Cumhurbaşkanı'nın olduğu 29 Ekim 1923'ten hilafetin ilgasına kadar sürecek olan günlerdir. Bu süreç, dinin iktidarına karşı ulus devletin inşası doğrultusunda

hilafetten ayrılmıştır (Alkan, 2011: 31). 308 sayılı Karar ile de "Türkiye Devleti makam-ı hilafetin istinatgâhıdır" kararı alınmış ve Meclis halife seçebilir ya da görevden alabilir hale gelmiştir.

[76] 14 Nisan'1920'de Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi Millî Mücadelecileri her sadık Müslümanın katletmesi zorunlu kılan ve yaygın bir asiler çetesi olarak suçlayan bir fetva yayınlamıştır. Şeyhülislam'ın bu fetvasının ardından Ankara'da Hacı Bayram Camii'nde namaz kıldıktan sonra Meclis'i açmışlardır. Daha ilk toplantıda Sultan'a bağlılıklarını bildirmiş ve Ankara müftüsünün ve Anadolu'dan 152 müftünün desteklediği, Müslüman halkı "Halife'yi esaretten kurtarmak için her şeyin yapılmasına" davet eden bir karşı fetva yayınlamıştır. Buna rağmen İstanbul'dan Mustafa Kemal için önce idam fermanı ardından da rütbesinin düşürdüğüne dair ferman çıkarılmıştır (Rustow, 2004: 62-3).

[77] 314 sayılı Heyet-i Umumiye Kararı ile […] Abdülmecid Hazretlerine Türkiye Büyük Millet Meclisi namına emanat-ı mübarekeyi teslim etmek ve arz-ı tebrikat eylemek üzere bir heyet izamına karar verildi" (Düstur, Tertip 3, C.1, 166).

[78] Buna göre belgeyle "[…] Vahdettin efendinin inhalatı makamı hilafete Büyük Millet Meclisince Abdulmecit hazretlerinin intihabına […] tebligatı umuminin bir nevsi lefen irsal kılınmış olmakla […] imam ve hutebaya ve köylere varıncaya kadar bunun ahaliye neşr ve tebliği […]" bildirilmektedir.

siyasal iktidar mücadelesinin bir adımı olarak Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki yerini almıştır.

Cumhuriyet'in ilanından önce de var olan halifenin ne olacağı sorusunun Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte cevaplanması mecburi bir hal almıştır. Hüseyin Cahit (Yalçın) *Tanin* gazetesinde yazdığı "Yaşasın Cumhuriyet" başlıklı yazısında "Atılan toplar bize yeni bir şey öğretmiyor, yeni bir değişiklik yapmıyor" diyerek Cumhuriyet'in şenlik ve alkışlar değil, doğru yönetim ile yaşayabileceğini söylemiştir (Tanin, 31.10.1923). Ona göre her şeyin, yalnızca Cumhuriyet adını alınca geceden sabaha değişeceğini sanmak bir yanılsamadır. Ertesi gün bu kez Velid Ebüzziya Bey "Bizi korkutan kırmızı cumhuriyet paçavrası mıdır?" başlığıyla bir makale kaleme almıştır (Tevhid-i Efkâr, 01.11.1923). 8 Kasım 1923 tarihli *Akşam* gazetesinde ise Halifenin istifayı tercih edeceği, İslam ülkelerinin toplanarak yeni halifeyi seçeceği duyurulmuştur. Ertesi gün *Tanin* gazetesinde haber, hızla tekzip edilse de halifenin durumuna ilişkin atmosfer çoktan belirsizleşmeye başlamıştır. Aralık başında İslam Cemiyeti Başkanı Seyit Emir Ali ve İsmaili İmamı III. Ağa Han İsmet Paşa'ya halifenin İslam dünyası için manevi rolünün olduğu ve bu İslam bağının korunmasının önemini işaret eden bir mektup göndermişlerdir. Bu mektup 5 Aralık tarihinde henüz İsmet Paşa'nın eline geçmeden *Tanin* ve *İkdam*, 6 Aralık'ta da *Tevhid-i Efkâr* gazetelerinde yayımlanmıştır (Tanin, 5 Aralık 1923; İkdam, 5 Aralık 1923; Tevhid-i Efkâr, 6 Aralık 1923). Hükümet çevresinde bunun yarattığı tepki 8 Aralık 1923'te hanedanın yanında olduğu bilinen İstanbul basın mensuplarının Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun saltanatın kaldırılmasının eleştirilemeyeceğine yönelik maddesi gerekçe gösterilerek İstanbul İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmalarıyla

sonuçlanmıştır.[79] Ahmet Emin Yalman (1970: 94) bu olayı "İstanbul gazetelerinin tenkitçi yazılarına karşı Ankara'da hüküm süren kızgınlık ve bir kısım gazetecilerin iyi niyeti hakkında uyanan şüpheler, Ağahan ve Emir Ali tarafından Cumhurbaşkanımıza ve Başvekilimize gönderilen mektupların İstanbul gazetelerinde hiçbir mütalâa ilave edilmeden nesri üzerine bir kasırga şeklinde patlak verdi" sözleriyle anlatır. Siyasi tarihte "Gazeteciler Davası" olarak bilinen bu olay İstiklal Mahkemesinin 2 Ocak 1924 tarihinde verdiği beraat kararıyla sonuçlanmıştır (A. T. Alkan, 2011: 52).[80]

Diğer cephede, bu atmosfer altında 20 Şubat 1924 Çarşamba günü başlayan Meclis'in ilk bütçe görüşmeleri sırasında halifenin hükümete yüklediği masraflar ve neden İslam halifesinin masraflarının sadece Türkiye hükümetince karşılandığı konusu ilk kez tartışılmıştır (TBMM Zabıt Ceridesi Devre 2, İçtima Senesi 1, İçtima. 107, c.6, 166-174). Bütçe görüşmeleri sırasında Yusuf Bey (Akçura) "Bu bütçenin […] halifeyi konu edinen bölümleri tamamen bizim esaslarımıza, fırkamızın esasına, Cumhuriyetimizin temeline tamamen aykırıdır" der (TBMM Zabıt Ceridesi Devre 2, İçtima Senesi 1, İçtima. 111, c.6, 344-361). 27 Şubat günü İsmet Paşa (İnönü) Türkiye'nin dış temsilciliklerine gizli bir telgraf göndererek halifeliğin kaldırılması, hanedanın erkek çocuklarının ülke topraklarının dışına çıkarılması gerektiğini Erkan-ı Harbiye ve Şer'iyye Vekaletlerinin Meclis'ten çıkarılacağını ve artık din işlerinin bir Başmüftülükçe

[79] Basın üzerinde hilafetle ilgili yayın yapmanın kesin biçimde yasaklanması laikleşmenin daha radikal bir biçimde inşa edildiği 1930'lu yıllarda tamamlanmıştır. 8 Ağustos 1931 tarihinde yürürlüğe giren Matbuat Kanununun (Basın Kanunu) 40. maddesi gereğince "padişahlık ve hilafetçilik" adına tahrik edici yayın yapanlar 6 aydan 3 yıla kadar cezalandırılacaktır (Resmî Gazete, 8 Ağustos 1931, No. 1881, s. 734).

[80] Gazeteciler Davası'nın ardından İstanbul İstiklal Mahkemesi'nde Ali Osman Reis halkı tahrik edici risaleler yayınlamasından ve Hafız İbrahim Etem Efendi de camilerde halkı tahrik edici vaazlar vermesi nedeniyle bir yıl hapis cezasına mahkûm edilmiş, ardından affedilmiştlerdir. Bunu II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Elli Yıllık Hatıralarım başlıklı anılarında anlatan Süleyman Tevfik (2011: 550), "[…] Sonra birtakım eşhâsı hıyanet-i vataniyeye teşvik etmek cürmüyle maznun Ali Osman Reis ile tahrikatı hâvi bir risale neşretmek ve camilerde tahrik-âmiz vaaz eylemek cürmünden maznun Hafız İbrahim Etem Efendiler birer sene hapse mahkûm edilerek mahkeme vazifesini ikmâl eyledi" sözleriyle anlatır.

yürütüleceğini, eğitimdeki ikiliğin hızla kaldırılacağını bildirmekte ancak bir süre tüm bu bilgilerin gizli tutulmasını istemektedir (Şimşir, 1999: 11-2).

Dahası, Mustafa Kemal kendisinin Cumhurbaşkanlığı sırasında, İstanbul'da koltuğunda oturan halifenin geçmişin izinde kaldığını belirtmektedir. Ona göre,

> "Peygamberimiz, öğrencilerine dünya uluslarına İslamiyet'i kabul ettirmelerini emretti, bu ulusların hükûmetin başına geçmelerini emretmedi. Peygamberin zihninden asla böyle bir fikir geçmemiştir. Hilafet demek, idare, hükümet demektir. Gerçekten görevini yapmak, bütün Müslüman ulusları idare etmek isteyen bir halife, bunu nasıl başarır? İtiraf ederim ki bu koşullar içinde beni halife atasalar, derhal istifamı verirdim. [...] Biz halifeyi eski ve muhterem bir geleneğe saygı gereği devamlı kıldık. Halifeye saygımız vardır, gerek kendi gerek ailesinin ihtiyaçlarını sağlıyoruz" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1997: 92-3).

Aslında bu konuşma halifeliğin geçmişte bırakılmak istendiğinin de bir göstergesidir. Mustafa Kemal devamla şöyle ifade eder:

> "[…] Manasızlıkta daha ileri giderek bir de bu makama salahiyet vermeğe kalkarsak ne olur? Bu salahiyetin tatbikat sahası bülün İslam âlemi olmak lâzımdır. Halife, bu salahiyeti bütün İslam alemi üzerinde tatbik edebilecek midir? Tatbik edemezse zaten manası kalmaz. Halbuki müdahaleyi istiklâle aykırı bulan bazı müslüman devletler buna asla muvafakat etmeyeceklerdir. Nitekim Afgan Emiri, aramızda yaptığımız bir anlaşmaya konmuş olan bir iki noktayı istiklaline müdahale telakki ederek reddetmiş ve demişti ki: "Afgan milletinin istiklâline kimseyi karıştırmam. Benim namaz kılacağım camideki hatibe ve bu hatibin irad edeceği hutbelere ait olsa bile…" (Durukan, 1991: 81-3).

Yeni yasama döneminin açılışını 1 Mart 1924'te yaptıktan sonra Mustafa Kemal milletin huzuru için din ve devlet işlerinin ayrılmasından söz etmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 1, c. 7, 6). Ertesi gün hilafetin kaldırılmasına yönelik yasa teklifi büyük tartışmalara konu olmuştur. Buna rağmen 3 Kasım 1924 tarihinde bu iki başlılığın sonlanması, "Türk milletinin selameti" adına hilafetin kaldırılması kabul edilmiştir. Miladi takvimin 3 Kasım

1924 günü laikleşme sürecinin başlangıcı açısından bir dönüm noktası niteliğindedir. İleride de değinileceği gibi, o gün esasında laikleşmenin mihenk taşı olacak üç yasa birden meclisten geçmiştir. Ne var ki, halifeliğin kaldırılması dinin iktidarı karşısında başlatılan seferberliğin miladı olmuştur. Nitekim bu kanun İslam tarihinin "son hal fetvası"dır. 431 sayılı on üç maddeli kanunun birinci maddesi "Halife hal'edilmiştir. Hilafet, hükümet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, Hilafet makamı mülgadır" hükmüne karar verdiğinde İslam tarihinde keskin bir kırılma yaratmıştır (Düstur, Tertip 3, c.5, 323). Yüzyıllardır süren hilafet makamının "halledilmesi" gerek içeride gerekse dışarıda, diğer İslam ülkelerinde bir yasayla kabul edilecek bir değişim değildir. Ülke içinde halifenin olmadığı bir toplumda Cuma namazlarının kılınamayacağı, hatta hutbe bile okunamayacağı tartışmaları yapılmıştır (Uluğ, 1975: 164). Dört yüzyıl evvel Mısır'dan alınan halifelik, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'inde kaldırılınca önce Mısır, ardından diğer İslam ülkeleri hak iddia etmiş (Gökalp ve Georgeon, 2007), sonuçta ortaya dokuz ayrı İslam halifesi ismi çıkmıştır (Şimşir, 1999: 20). Böylece, hilafetin İstanbul'dan alınmasıyla İslam dünyasındaki yeri önemini kaybetse de bu Klinghardt'ın deyişiyle (2007: 284) "zehirli bir özü barındıran parıltıdır". İzmit'teki konuşmasının üzerinden yalnızca bir yıl geçtikten sonra Mustafa Kemal, hilafetin kaldırılmasına imza atmıştır. Buna karşın sadece beş gün sonra 1924 Anayasasında devletin dini hanesine de İslam'ı yazdırmıştır. Dolayısıyla halifenin halledilmesi, anayasanın kabulü tüm kurucu kadronun birlikteliğini değil muhalefetin sayıca daha da artarak ayrı bir parti kurmasına kadar varacak ciddi ayrılığı da beraberinde getirecektir.[81]

[81] Millî Mücadele'yi örgütleyen ve yürüten Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti bir Meclis çatısı altında toplandıktan sonra siyasal kararlarda gittikçe kutuplaşan bir yapı sergilemiştir. Fakat bu kutuplaşmanın esas belirginleştiği dönem Birinci Meclis'in kapatılıp İkinci Meclis'in açıldığı, Halk Fırkasının kurulduğu, bir gecede Cumhuriyet'in ilan edildiği, hilafetin kaldırıldığı 1923-1924 yıllarıdır. Hilafetin kaldırılmasının ardından yeni Anayasa'nın kabulü Halk Fırkasının bölüneceği ve bir muhalefet partisinin kurulacağı yönünde haberler yayılmaya

Osmanlı'da yeni padişah için hutbe okunurdu. Yeni rejime geçişle birlikte Büyük Millet Meclisi'nin çatısı altında; önce Halife VI. Mehmet adı, saltanatın kaldırılmasından sonra halife Abdülmecit adı söylenmiş, egemenliklerinin meşruiyeti bir kez daha onaylanmıştı. Ancak hilafetin lağvedilmesinden sonra bu kez Meclis'te "Cumhuriyet Hükümeti ve İslam Milleti" adına açılış yapılmıştır (Jaeschke, 1972: 44). Evkâf Müdüriyeti'nin emriyle bütün hatipler isim zikredilmeksizin yalnız cumhuriyet adında" camilerde hutbeler okumuştur (Vakit, 08.03.1924).[82] Kaldırılmasından bir iki yıl sonra da Diyanet İşleri Reisi hilafet ve saltanatın bir boşluk oluşturmadığından, İslam'da da ne saltanatın ne de hilafetin yerinin olmadığından söz etmiştir (Cumhuriyet, 13.10.1926).[83] Hilafetin yarattığı

başlamıştır. Muhalefet partisinin başarılı olabilmesi için Mustafa Kemal'in meclis muhalefetinin varlığını kabul etmesi ve tarafsız olması beklenmektedir, ki Mustafa Kemal Birinci Meclisin muhalif isimleri Rauf Bey, Ali Fuat Bey ve Kazım Paşa'nın parti hazırlığında olduğu günlerde tarafsızlık sözü vermiştir (Zürcher, 1992). 17 Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası yeni rejimini ilan etmiş, Meclisi'ni kurmuş bir devletin demokrasi arayışıyla oluşturduğu bir parti değildir. Gerçek manasıyla muhalefetin vücut bulduğu ve "içeriden" basınçla oluşturulmuş bir partidir. Parti kuruluş beyannamesinde "Parti, efkâr ve itikadat-ı diniyeye hürmetkardır" maddesi ile laik olduğu açıkça belli olan hükümetin yanında din ile devletin ayrılmasına saygılı olduğu ilan etmiştir (Jaeschke, 1972: 96). 1 Kasım 1924'te açılmış olan yeni yasama yılı 23 Nisan 1925'e kadar birkaç ay içerisinde bir parti kuruluşuna, doğu illerinde yükselen Şeyh Said İsyanına, İsyan sonrasında Takrir-i Sükûn Kanununun çıkarılarak hükümete olağanüstü yetkiler tanınmasına hükmetmiştir (Zürcher, 1992: 99). Meclis kapandıktan kısa bir süre sonra Kürt ayaklanması muhalefet partisinin kapatılması için uygun zemini yaratmıştır (Ahmad, 2010: 92). Partinin taşra örgütlerinin ayaklanmaya destek verdiği iddiasıyla hükümet 5 Haziran 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet fırkasını kapattığını duyurmuştur (Zürcher, 1992: 120).

[82] "Dünkü Hutbeler" "Bütün camilerde cumhuriyetimiz adına okundu" başlıklı haber, halifeliğin ilgasıyla hutbelerin "cumhuriyetin saadet ve selametine okunması" kararının gazeteye yansımasıdır. Evkaf müdüriyeti, evvelki gün bütün hatiplere "isim zikr edilmeksizin yalnız cumhuriyet" adına hutbe okunmasını bildirmiş ve ayrıca polis müdüriyetine "talimat-ı lazime ita" edilerek [denetleme] herhangi bir aksi durumun engellenmesi istenmiştir. Dün, Cuma olduğu için bu tebligat, bütün camilerde tetbik edilmiş; "hutbeler arapça okunmuş bilahere manası Türkçe izah olunmuştur." Bu yazı, Ayasofya Cami hatibinin okuduğu ve Şaban ayının ilk cuması olduğu için konusunun bununla ilgili olan hutbenin aslı ve tercümesi ile devam edileçeği belirtilmiştir. Fakat gazetenin verdiği hutbe tamamen arapçadır. Hutbe sonunda yine Arapça olarak "Allahumme mensurna hükümete'l cumhuriyye ve il'milletil islamiyye..." diye devam eden bir dua vardır.

[83] İzmit'de çıkan yerel gazetelerden birinin yazarı, Felihzade Hakkı, Diyanet İşleri Reisi'ne saltanat, hilafet, micelle ve kanuni medeni hakkındaki görüşlerini sormuştur. Rifat Efendi'ye göre, "ilk olarak İslamda ne Saltanat ne de Hilafet vardır, lütfen bu meseleri artık konuşmayalım. Peygamber bütüm işlerini sorarak danışarak yapmış, hiç bir şey halifelik adına yapılmamış, muaviye devrine kadar da böyledir. Seçilmeleri bile intihap iledir. Saltanat kurulduktan sonra uleme, İslama daha fazla zarar gelmemesi için Halifelik sıfatını uygun görmüştür, bu makam da böyle kurulmuştur".

boşluk hutbelere Cumhuriyet ve Müslümanlara yardım güç ve kuvvet talep edilen dualar ile yansımıştır.[84]

3.1.1.2 Şer'iyye ve Evkâf Vekaletinden Diyanet İşleri Reisliğine

3 Mart 1924 günü Türkiye Cumhuriyeti tarihine kazınacak bir başka değişim, 429 sayılı Kanunla Şer'iyye ve Evkâf Vekaletinin kaldırılması ve yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığının kurulmasıdır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 2, c. 7, 19, 23, 26).[85] Tek bir kanunla dinin siyaset alanında 'Vekalet' ile temsil edilen varlığı Meclis dışına alınmış, ayrıca Başbakanlığa bağlı bir "Başmüftülük" kurulmuştur. Osmanlı'ya uzanan tarih göz önüne alındığında Şeyhülislam'ın başvezir ve sadrazamla eş rütbeye sahip olduğu Büyük Millet Meclisi'nde Şer'iyye ve Evkâf Vekili aynı görevleri büyük ölçüde üzerine aldığı ve Meclis'in meşruiyeti için fetva vermeye de devam ettiği hatırlanacaktır. Vekaletin ilgası tartışmalarının yoğunlaştığı günlerde ve

---

[84] Ancak bir de yeni inşa edilen rejimde hilafetin kaldırılmasıyla lider kültüne ihtiyaç duyulmuştur. Bu karakter şüphesiz Millî Mücadelenin öne çıkan ismi, Meclis'in ilk başkanı ve ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal olmuştur. Hilafet kaldırıldıktan yalnızca dokuz gün sonra İstiklal Savaşının zafer nişanesi olarak Mustafa Kemal'in bronz bir heykeli dikilmiştir (Rustow, 2004: 67).

[85] 429 sayılı Şer'iyye ve Evkâf ve Erkanı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanunun ilk yedi maddesi din hizmetleriyle ilgilidir. Buna göre maddeler şunlardır:

"Madde 1-Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelâtı naasa dair olan ahkâmın teşri' ve infazı [kanunların yapılıp uygulanması] Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup din-i mübini Islâmın bundan maada itikadat [inançlar] ve ibadata [ibadetlere] dair bütün ahkâm ve mesalinin tedviri [yasa ve yönetmeliklerle işlerin yürütülmesi] ve müessesatı diniyenin [dini müesseselerin] idaresi için Cumhuriyetin makarrında [başkentinde] (bir Diyanet İşleri Reisliği) makamı tesis edilmiştir.

Madde 2- Şer'iye ve Evkaf vekâleti mülgadır [kaldırılmıştır].

Madde 3- Diyanet İşleri reisi başvekilin inhası [önerisi] Reisicumhur tarafından nesbolunur [atanır]".

Madde 4- Diyanet İşleri reisliği Başvekâlete merbuttur [bağlıdır]. Diyanet işleri reisliğinin bütçesi Başvekâlet bütçesine mülhaktır [bağlıdır]. Diyanet işleri reisliği teşkilâtı hakkında bir nizamname tanzim edilecektir.

Madde 5- Türkiye Cumhuriyeti memâliki [sınırları] dahilinde bilcümle cevâmi ve mesacid-i şerifenin [cami ve mescitlerin] ve tekâya ve zevayanın [tekke ve zaviyelerin] idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tayin ve azillerine Diyanet işleri reisi memurdur [sorumludur].

Madde 6- Müftülerin merci, Diyanet işleri reisliğidir.

Madde 7- Evkaf umûru [vakıf işleri] milletin hakiki menafiine [menfaatlerine] muvafık bir şekilde halledilmek üzere bir müdüriyeti umumiye halinde şimdilik Başvekâlete tevdi edilmiştir.

kaldırılma kanunu çıkarılmadan sadece iki gün önce *Vakit* gazetesi Şer'iyye Vekaletinin Osmanlı'daki Şeyhülislam'ın görevlerini devralmasından, doğal olarak siyasi işlerde etkin olduğunu göstermeye çalışmıştır (Vakit, 01.03.1924). Ancak 3 Mart 1924 tarihi itibariyle ortada bakanlık statüsü elinden alınmış, Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Evkâf Umum Müdürlüğü adıyla bölünmüş din hizmetleri vardır.[86] Kuruluş kanununun beşinci maddesi gereğince ülke sınırları içindeki bütün cami, mescit, tekke, zaviyelerin yönetimi ile imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyumların ve diğer çalışanların atama ve işten alınmaları Diyanet İşleri sorumluluğuna; vakıflar ise Evkâf Umum Müdürlüğüne bırakılmıştır.[87] Diyanet İşleri Başkanı, Başbakanın önerisiyle, Cumhurbaşkanı tarafından atanacak ve Başkanlığın bütçesi de Başbakanlığın bütçesi içerisinde yer alacaktır. Yeni tanzim edilen Diyanet İşleri Başkanlığı reisliğine Ankara müftüsü Rifat Efendinin (Börekçi) tayin edilişi, Başvekalet[88], Meclis ve yeni

[86] İsmail Kara (2000: 37-8) Şeyhülislamlıktan Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'ne oradan Diyanet'e uzanan bu kurumsal değişim sürecinin benzerliklerden çok farklılıklar taşıdığını iddia etmektedir. Ona göre, 1920-24 yılları arasında Ankara'da faaliyet gösteren Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin statüsü, görev ve yetkileri Şeyhülislamlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen Vekalet, yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dini hizmetler, dini yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Hem Bakanlar Kurulu'nda yer alması hem de Meclis'teki Şer'iye Encümeni ile doğrudan bağları sayesinde hukuki düzenlemeler dahil her konuda görüş bildirmekte ve fikirlerini savunmaktadır. […] Şeyhülislamlık ile Şer'iye ve Evkaf Vekaleti'ne ait bu yetki, sorumluluk ve görev alanlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilenler kıyaslandığında benzerlik ilişkisinden çok farklılık ilişkisinin öne çıkacağı, hatta kıyaslama ve devamlılık · ilişkisinin kurulmasını zorlaştıracak bir gerilemenin olduğu söylenebilir.

[87] 1925 yılında yürürlüğe giren 677 sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Şeddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun" gereğince, tekke ve zaviyelerin idaresi ile buralarda görevli şeyhler ve diğer hizmetlerle ilgili yet-kiler, Diyanet'in sorumluluk alanından çıkarılmıştır. Aynı zamana daha sonraki Camilerin Finansmanı başlıklı bölümde ele alacağımız gibi 1931 yılında camilerin yönetimi de Diyanet'ten alınarak Evkâf Müdürlüğüne verilmiştir. Camilerin yönetimi 23 Mart 1950 tarihli 5634 sayılı Kanun'la Evkâf Müdürlüğünden alınana kadar on dokuz yıl boyunca kalmıştır.

[88] Kamusal bir hizmet olarak dini alanı idari edecek bu yeni kurumun toplumsal iktidar ilişkilerinin değişen yapısına uyumlu kılacak ve bu değişimi sahiplenecek bir başkan aranırken, hemen yanı başlarındaki Ankara Müftüsü bu işe biçilmiş kaftandı. Çünkü "Rifat Efendi'nin uzun sayılabilecek bir idari tecrübesi vardı. 25 Ekim 1907 tarihinden beri Ankara Müftüsü olarak görev yapıyordu. Ayrıca Şeriyye ve Evkâf Vekâleti zamanında Fetva Heyeti Âzalığı da yapmıştı. […] Ankara'lı idi ve ileri gelenler üzerinde sevgi ve saygıya dayalı bir otoritesi vardı. O yılların sosyo-politik şartlarında bir âlim ve aynı zamanda bir müftünün sahip olduğu bu avantajı "Milli Mücadele" yönünde kullandı" (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 23).

kurulan Diyanet arasındaki yazışmalarla bildirilmiştir (BCA, 31.03.1924. 030-11-1-4-10-7). Rifat Efendi 1941 yılında vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür.

Cumhuriyetin ilk iki yılı boyunca devletin İslam karşısındaki tavrı ne tam anlamıyla kopuş ne de bir arada var olma olarak yorumlanabilir. Bu bir anlamda dini sembollerle Müslümanlığa yapılan vurgunun sonucudur. Halbuki kuruluş önergesinde Siirt mebusu Hoca Halil Hulki Efendi ve diğer elli kişi "din ve ordunun politika akımlarıyla ilintili olmasının birçok sakıncası vardır" gerekçesiyle Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nin lağvedilerek Meclis dışına çıkarılmasını istemiş ve idari bir kurum olarak Diyanet'i önermiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 1, İçtima 2, c. 7, 21). Diyanet daha kuruluş aşamasında politik bir kurumdur. Çünkü Diyanet İşleri aslında Sünni Türk Müslüman'ın Başkanlığı'dır. İslamiyet'in diğer mezhepleri, örneğin Alevilik, Diyanet içerisinde temsil edilmez. Cemevleri caminin yanında ibadethane sayılmadığı gibi, dini görevlilerini de Diyanet atamaz. Üstelik devlet Aleviliği görmezden gelerek Sünniliği ön plana çıkarsa da laikliğin dinsizlik olduğunu savunanlar yine Sünni Müslümanlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu işleyişi, laikleşme sürecinin ideal aşamalarında beklenen tarafsızlık ilkesini baştan ihlal etmektedir. Bununla birlikte, "[Diyanet İşleri Reisliği] Başbakanlığa bağlı olduğuna göre, daha başlangıçta 'zamanın ruhu'nun İslâm ibadetini de etkileyeceği" tahmin edilebilir (Kaya, 1998: 39). Nitekim Şer'iyye Vekaletinin kaldırılmasını Diyanet İşleri Başkanlığının da kurulmasını öneren kanun görüşmeleri sırasında Musa Kazım Efendi, kanunun gerekçesi olan "dinin siyaseten tecridi"nin hiçbir zaman mümkün olmayacağını İslam dininin ve Kuran'ın kanun olduğunu vurgulamış, Şer'iyye Vekaletinin vekalet olmaktan çıkarılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Aynı görüşmeler sırasında Abdullah Azmi Efendi ise dini dünyadan ayırmanın Hristiyanlık dininde olduğu gibi İslam'da mümkün olamayacağını söylemiştir (Alpkaya, 2013: 231).

Tüm bu tartışmalara ve itirazlara rağmen, Meclis'in çoğunluk kabulüyle 1924'te önce, Umûr-ı Diniye Riyaseti adıyla önerilen ardından Diyanet İşleri Reisliği[89] adında karar kılınan kurumun tesisi ile dini hizmetler merkezi bir kurum çatısı altında birleştirilmiş ve düzenlenmiştir.[90] Ali Fuat Başgil'e göre (2007: 204) bu tek yetkili merciinin kurulması, sadece bir isim değişikliğinden ibaret olmayıp,

[89] Kurumun adı 23.05.1950 tarihinden sonra 5634 sayılı Kanunla "Diyanet İşleri Başkanlığı" olarak değiştirilmiştir.

[90] Kurumun tesisi düşünüldüğünde Umûr-ı Diniye Riyaseti adıla verilen öneri Zonguldak Vekili Tunalı Hilmi'nin önerisiyle Diyanet İşleri olarak değiştirilmiştir. Niçin böyle bir değişikliğe ihtiyaç duyulduğu düşünüldüğünde, din ve diyanet kavramlarının kapsamı ve sınırlılıkları bağlamında düşünmek gerekecektir. Din işleri çok daha kapsamlı bir biçimde dini hizmet alanına giren hemen bütün konuları içerirken, Diyanet İşleri Kanundaki ifadesiyle "itikat ve ibadet" hizmetlerini içermektedir. Şer'iyye Vekâleti'nin kaldırılışı aynı zamanda yeni kurumun kuruluş kanunu konuşulduğunda Meclis'te kurumun adı da tartışmaya konu olmuştur:

REİS Efendim bu madde hakkında bir takrir aldım. Maddedeki (Umur-u diyaniye) fıkrasının (Umuru diniye) suretinde yazılmasını teklif ediyorlar. (Hayır sesleri).

TUNALI HİLMİ BEY (Zonguldak)- Diyanet İşleri varken umur-u diniye ne oluyor?

MUSTAFA FEYZİ BEY (Konya)- Muhterem arkadaşlar Diyanet kelimesi malumualiniz masdardır. Masdar, isme mensub olamaz. Yani fiildir, fiile karşı nisbet lisanen muvafık değildir. Yalnız bu manayı ifade etmek için bir isim vardır. Yani tahsis edilmiş bir isimdir ki, o da (din)dir. Eskiden maruf ve meşhur olarak (umur-u diniye, ulum-u diniye, muamelât-ı diniye) denilir. Diyanet mastardır, yeni bir tabirdir, muvafık değildir, Umur-u diniye demekte de zaten bir beis yoktur.

İHSAN B. (Cebelibereket)- Burası Türkiye'dir, masdar falan anlamam ben!

SAMİH RİFAT BEY (Çanakkale)- Efendim Arapça ile fıkıh ile ve ulum-u hukukiye ile iştigal etmiş olan zevatça malumdur ki, din ile diyanet arasında fıkhı bir fark vardır. Din kazaî, iftai muamefatı nasa dair olan her şeyi ibadatı, ahkamı ve itikadatı camidir. Halbuki kazaya dahil olmıyan ahkâm-ı iftâyı, ibâdâtı, itikadı kendi mana ve mefhumu altında cemeden bir tabir-i fıkhı vardır ki o; Diyanettir. Efendim! Bütün kütüb-i fıkhiye ve İslâmiyede "Kazaen ve Diyaneten" tabiri müstemaldir. İmarat ve Hükümet manasını cemeden kelimede ikitasadiyyat, içtimaiyyat, inzibat, tedrisât cümlesi dahildir. Bunların her biri Hükümetin münkasım olduğu şüabâta taksim edilmiştir. Meydanda kalan yalnız ibadat, itikadât iftaye aid olan ahkâmdır ki, Umûr-i Diyaniye Riyasetine aittir ve (Diyanet) kelimesi tamamiyle bu manaya mevzudur. Bunun siga-i nisbetle ifade olunup, olunmaması caiz olup olmadığına gelince: İsmi masdardır sıga-i nisbet haline gelebilirler. (Düvelî, hükmî) gibi kelimeler göstermektedir ki, (Devlet ve Hükûmet) kelimeleri nisbet haline intikal edebilir. Binaenaleyh Meclis-i Afimiz Diyanet İşleri kelimesini kabul edebilir veyahut (Umur-u diniye) tabirini kabul eder, o başkadır. Yalnız (Diyanet) kelimesi kastettiğimiz manayı bütün şümulüyle ifade ettiğinden bunun ibkasını rica ederim.

REİS- Efendim, maddedeki (Umûr-u diyaniye) fırkasını (Umûr-u diniye) denmek suretiyle kabulünü teklif ediyor. İkincisi, Tunalı Hilmi Beyin (Umûr-u diyâniye) yerine (Diyanet İşleri Reisliği) ifadesinin kabulünü teklif ediyor, binaenaleyh evvelemirde (Umuru diyaniye) fıkrası yerine (Umûru diniye) kelimesinin ikamesi muvafık olup olmadığı hakkında rey-i âlinizi alacağım. (Umûr-u diyaniye) fıkrasının (umûr-u diniye) fıkrası şeklinde kabulünü muvafık görenler lütfen el kaldırsın. Aksini reye koyuyorum. Kabul etmiyenler lütfen el kaldırsın. Kabul edilmedi efendim.

Tunalı Hilmi Beyin teklifini reye koyuyorum. (Red sesleri) Umûr-u Diyâniye Riyaseti) yerine (Diyanet İşleri Reisliği) tabirinin konulmasını kabul edenler lütfen el kaldırsın. Aksini reye koyuyorum. Kabul etmiyenler el kaldırsın. Kabul edildi. (Alkışlar) o halde (Umûr-u Diyaniye Riyaseti) (Diyanet İşleri Reisliği) şekil ve suretine tahvil edilmiştir. Madde hakkında başka söz istiyen yoktur. Maddeyi bu şekil ile rey-i âlinize koyuyorum. Kabul edenler lütfen el kaldırsın. Aksini reye vaz'ediyorum. Kabul etmiyenler lütfen el kaldırsın. Kabul edilmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 1, c. 7, 23).

hem devletin yapısı, hem de yeni bir anlayışı ve zihniyet yapısının yerleştirilme gayretlerinin bir sonucu olması bakımından son derece önemli bir gelişmedir "[…] Fakat, din ve devlet ayrılışında, bu kanun devleti diyanete karşı re'sen karar salâhiyetini hâiz müstakil bir duruma koyduğu halde, diyânete de hiç olmazsa muhtar bir faaliyet sâhası ayıracak yerde, laiklik umdesinin bu mantığını bir tarafa bırakarak, diyâneti, bütün teşkilâtı ve personeliyle birlikte, hükümetin eli ve emri altına koymuş yâni, netice itibariyle sâdece ' devlete bağlı din sistemi" kurmuştur." Merkezi idareye bağlı olarak kurulan ve ibadet hizmetleriyle sorumlu kılınan Başkanlık, müdahale edilebilir bir zeminde dini kamusal hizmet olarak sunan kuruma dönüştürülmüştür. Fakat bu hizmetin Sünni Müslüman Türk ahaliye hitap ettiği hatırda tutulmalıdır. Yanı sıra, bizzat devlet eliyle kurulan bu kurum, tarafsızlığın değil düzenlemenin sonucudur.

429 sayılı Kanunla kurulan Başkanlığın her ne kadar kuruluş kanunu olsa da teşkilat yapısı ve kadroları ilgili kanunda düzenlenmemiştir. Diyanet İşlerinin teşkilat yapısına ancak 1927 yılı Bütçe Kanunu'nda "Birim" olarak değinilmiş ve müdüriyetler kurulmuştur (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 9). 1924-1926 yıllarındaki teşkilat yapısı da ancak Bütçe Kanunlarından elde edilen bilgiye göre anlaşılmaktadır. Buna göre, 1924-1926 yıllarında Diyanet İşleri Reisliğinin merkez teşkilatı Reis, Heyet-i Müşavere ve Memurun-i Merkeziye'den oluşmakta; bunun dışında bir de taşra teşkilatlarında müftülükler bulunmaktadır (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 19). 1927 yılı Bütçe Kanunu'nda ise merkez ve taşra teşkilatı birimlere bölünmüştür. Merkez teşkilatında Reislik ile birlikte Heyet-i Müşavere ile Tetkik-i Mesahif Heyeti Reisliği bulunmaktadır. Ayrıca, Müessesat-ı Diniye Müdiriyeti, Me'murin ve Sicil Müdiriyeti, Levazım Müdiriyeti, Tahrirat ve Evrak Müdiriyeti teşkilatın birimleri olarak belirlenmiştir. Taşra teşkilatında ise vilayetlerde ve kazalarda yer alan müftülükler görev yapmaktadır. Diyanet İşleri

Başkanlığının hazırladığı *Teşkilat Tarihçesi"*ne göre 1927 yılında taşrada 391 müftülük bulunmaktadır (1987: 9). 1929-1931 yılları arasında teşkilat yapısında değişen tek şey müdürlüklerin harf devrimi sonrası yeniden düzenlenen adları olmuştur (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 22).

Cumhuriyetin idari olarak ele aldığı din hizmetlerine ayrılan bütçenin ne olacağı sorusu da laikleşme süreci açısından önemli bir diğer konudur. Zira devlet, din işleriyle ilgilenen Meclis'ten ayırdığı, ancak kendine bağladığı bir kurumla merkezileşmiştir. Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçesi de bundan sonra yıllık olarak Meclis tarafından belirlenecektir. 1924 yılında kuruluşu sırasında Diyanet İşleri'ne ayrılan bütçe toplamı 1.422.652 liradır ve genel bütçenin %0.0101'idir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 40, c. 8, 895-6; Tarhanlı, 1993: 137). Diyanet Reisinin maaşı ise o dönemki en yüksek devlet memuru maaşı olarak 155 lira olarak belirlenmiştir. "Aynı yıllarda, Başvekâlet müsteşarının maaşı 150 lira, Bakanlık müsteşarlarının maaşı da 100 liradır. Ancak 1929 yılından itibaren Diyanet İşleri Reisinin maaşı da 150 TL olmuştur" (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 9).

Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nin iki ayrı kuruma bölünerek Evkâf Umum Müdürlüğü adıyla Diyanet'ten ayrılması vakıfların gelir kaynaklarının tümüyle ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında, Şer'iyye Vekaletinin bütçesinden Diyanet'e pek az gelir kalemi aktarılmıştır. Diyanet'e ayrılan bütçenin yetersizliği, imam ve hatiplerin maaşlarını alamaması, kurumsal iyileşmelerin yapılamaması uzun yıllar bütçe görüşmelerinin gündemden düşmeyen konusu olmuştur. 21 Şubat 1925 günü Meclis'te yapılan bütçe görüşmeleri sırasında Eskişehir vekili Abdullah Azmi Bey (Torun) Diyanet'in bütçe yetersizliğine ve sorumluluğuna verilen görevlerin çokluğuna dikkat çekerek, kurumun bu işleri yürütmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır

(TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 211). Zira, Diyanet İşleri'nin teşkilat yapısı ve işleyişine dair en kapsamlı tartışmalar 1925 yılı bütçe görüşmeleri sırasında olmuştur. Bu yıl Diyanet bütçesi cetvel şeklinde kalem kalem yer almış ve bu bütçe Maliye Vekaletine gönderilmiştir (BCA, 17.2.1925. 30-10-26-145-15). 1926 yılında da Diyanet bütçesine kaynak aktarılması hakkında kanun tasarısı sunulmuştur. Bu rakam 21 bin 248 liradır (BCA, 23.02.1926. 30-18-1-1-17-93-15).[91]

Diyanet İşleri Reisliğinin kuruluşunun ardından ne teşkilat yapısının ne de bütçesinin ne olacağı sorusu, bu yeni kurumun nasıl konumlandırılacağı sorusu kadar önemli değildir aslında. 1925 bütçe müzakereleri sırasında Kastamonu vekili Ahmed Mahir Efendi Diyanet'in konumu için şunları söyler:

> "[…] Dinde 'lâ ikrâhe fi'd-din' nazm-ı celil-i İlâhisi mucibince, kimse ikrah olunamaz. Kimseye, sen müslüman ol, sen hıristiyan ol, sen frenk ol denilemez. *Herkesin dini herkesledir*. "Kul yâ eyyühel kâfirun" süresi, müfessiridir. Binâenaleyh din iki kısma ayrılır: Bir kısmı muamelat, bir kısmı ibadettir. Muamelât adliyeye aittir. Mekâtib-i hukûkiyede okunan fıkıhlar, kitaplar hep muamelâta aittir. Muamelât-ı adliyenin teşkilatıyla tenasüp etmek icap eder. O babta söz söylemek istemem. *Fakat ibadet ciheti Diyanet Riyasetine aittir.* Koca bir riyaset teşkil ettik. Büyük maaşlar verdik. Otomobiller tahsis ettik. *Şu halde o Diyanetin şerefini, o Diyanetin hizmetini, o Diyanetin müslümanlara karşı mevki-i hürmetini tazyid etmemiz lâzım gelir*" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 251; vurgular bana ait).

Nitekim, kuruluş dönemleri Türkiye Cumhuriyet'inde tek parti yönetiminin daha keskin çizgilere oturmaya başladığı dönemdir. Dahası, laikleşme süreci bu noktadan ileriye kurumsallaşmış bir dini devlet eliyle var edip ona nüfuz ederek yol bulacaktır. Dolayısıyla, Diyanet'in varlığı bir yandan dini inanç ve özgürlüklerin

[91] Aynı yılın sonlarında Diyanet bütçesinin nasıl kullanıldığına tüm detaylarıyla (altı aylık maaş, vazife, taamiye yoklamasını gösteren 95 belge) ile kayıt altına alınmıştır (BCA, 24.09.26. 051-V34-5-39-1).

kısıtlayıcısı ya da laikliğin kurulmasına aracı olarak görülmüş, diğer yandan dinin kısıtlanması ve bir kuruma hapsedilmesi bağlamında yorumlanmıştır. Her iki bakış açısı da sınırlılıklar içermektedir. Diyanet'in varlığı en baştan dini iktidarın devlet eliyle düzenlenmesi anlamını taşıdığından laikleşmeye aracı olmaktan ziyade ancak düzenleyici bir işlev görmektedir. Öte yandan, dinin kurumsal bir yapılanmaya hapsedilmesi iddiası ise sorgulanmaya muhtaçtır, çünkü İslam'ın kurumsal bir dine dönüşmesi ve bir kurumla şekillendirilmesi İslam tarihinin oldukça eski tecrübelerine dayanmaktadır. Zira Diyanet İşleri Başkanlığının varlığı eksik laikliğin kanıtı olsa da, kurumun toplumsal iktidar ilişkilerinde nasıl konumlandırılacağı sorusu da her siyasal iktidar ile birlikte yeniden cevaplandırılan ve yazılan bir tarihi de ortaya koymaktadır. Fakat 1924 yılında devlet, sıradan vatandaşlarına "dinlerinin emin ellerde olduğu ve hem modern ve laik hem de Müslüman kalabilecekleri güvencesini vermek için Diyanet'i İslam'ın resmi sözcüsü ve yorumlayıcısı" olarak sunmuştur (Karpat, 2009: 217). Öyle ki, ulus kimliğinin inşasında Müslüman Türk milletinin yüceltilmesine yönelik çalışmalar ile doğrudan sözcü, yorumlayıcı ve uygulayıcı olarak kurucu bir rolü de yeniden yüklenmiştir. Böylece laiklik anlayışı devletin dinden ayrışma sürecini değil, "devletin siyasal meşruiyet temellerinin ve dolayısıyla hukuk düzeninin dindışı kurum ve kurallara dayandırılmasında kendini gösterir (Tarhanlı, 1993: 154). Bu bağlamda, laikleşme sürecinin ideal unsurlarından ayrışma ya da farklılaşma yanı sıra tarafsızlık ilkeleri devlet eliyle "itikat ve ibadet" alanlarının düzenlenmesiyle en baştan ihlal edilmiştir. Oysa ki, bizzat Diyanet'in Reisi Rifat Efendi Cumhuriyet gazetesine verdiği bir demeçte laiklik ile ilgili olarak din ve dünya işlerinin ayrılmasından daha tabiî hiçbir şey olmadığından, dinin vicdani ve uhrevi oluşundan söz etmiştir. Buna karşın dünyevi işlerin dini işlere karışmasının çok daha karmaşık bir manzara yarattığını ifade etmiştir (Cumhuriyet, 6 Temmuz

1925). İlerleyen yıllarda Cumhuriyet Halk Partisi'nin kurultaylarında laik Türkiye Cumhuriyeti'nde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı kabul edildiğinde, "Diyanet İşleri Riyaseti'ne lüzum kalmayacağı ve bu dairenin ilga edileceği" spekülasyonları kamuoyuna yansımıştır. Habere göre "ferd ile Allah arasındaki münasebete devlet mekanizmasına mensup herhangi bir teşkilat müdahalesinin de tamamen refi için Meclise verilmek üzere bir takrir hazırlanmaktadır" (İkdam, 07.04.1928). Ertesi gün yayımlanan aynı gazetede Ankara muhabirinin herhangi bir takrir hazırlığı yok demesi konuyu asılsız bırakmıştır (İkdam, 08.07.1928).

Diyanet İşleri'nin kurulmasından sadece bir yıl sonra yükselen eleştiri dalgası ve dinin toplumdan silinmek istendiği ya da genel deyişiyle "dinin elden gittiği" iddiaları toplumsal bir taban bulmuş olmalı ki, Şeyh Sait İsyanı patlak vermiştir. Elbette Şeyh Sait İsyanı bu kadar dar bir çerçevede değerlendirilemez, ancak İslam'ın yozlaştırıldığı ve dinin kısıtlandığı yönünde isyan fitilini ateşleyen bir bakış açısının ürünü olduğu da inkâr edilemez. Fakat dikkati çeken husus, bu isyanın da Sünni Müslüman bir kitleden doğmasıdır. Zira yeni rejim ulus inşasında Sünni Müslüman hatta Hanefi bir millet tasavvur etmektedir. Elbette Sünniliğin açık bir dini kimliği ve ibadet edebileceği camileri vardır.[92] Dolayısıyla halkın dini kimliğine yön vermek camilere de yön vermek anlamını taşımaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı en azından 1931-1950 yılları hariç (Evkâf Müdürlüğüne devri dışında) cami ve mescitlerin idaresinden sorumlu tek merciidir.

1920'li yılların başında cami ve mescitlerin yönetimini devralan Diyanet'in kurumsallaşması sırasında camilerin durumuna yine Diyanet İşleri Başkanlığı yıllar sonra *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-*

[92] Diyanet İşleri'nin bu açık kimlik temelindeki kurumsallaşması Türkiye'de en çok aleviler için kabul edilemez bir noktada durmaktadır. Nitekim, Sünni İslam merkezinde ele alınan "dini özgürlük" diğer mensuplarını dışlar. Aleviliğin dinsel bir kimlik olarak tanınması mümkün olmadığı gibi Aleviler mekânsız bırakılmış, cemevleri ibadethane olarak kabul edilmemiştir.

Hizmet ve Faaliyetler) (1924-1997) başlıklı çalışmada yer vermiştir. Bugünün koşullarından bakıldığında erken Cumhuriyet dönemine ilişkin "camiler harabe ve viran haldeydi" söylemleri, Diyanet İşleri'nin günün koşullarında camilerin durumunu özetlediği çalışmasında daha nesnel bir yaklaşımla ele alınmıştır:

> "[…] İşte 1922 yılına kadar yıllar boyu süren fiili savaş hali memleketimizi her bakımdan zayıf düşürmüştü. Savaşların ortaya çıkardığı fakirlik, yoksulluk, açlık, hastalık had safhadaydı. Halk büyük bir fakrü zaruret içerisindeydi. Buna bağlı olarak dini hizmetlerin ifasında büyük sıkıntılar ortaya çıktı. Cami ve mescidlerimiz, yani dini yaşantımızın merkezi olan mabetlerimiz de bu olumsuz şartlardan nasibini almıştı. İki yönden perişanlıkları söz konusuydu. Fiziki yönden binalarının harap oluşu, yıkık dökük vaziyetleri, diğer yandan buralarda din hizmeti verecek görevlilerin bulunmasındaki zorluk...
>
> Savaşlar nedeniyle cami ve mescitlerin bir kısmı yıkılmış, bir kısmı bakımsızlıktan harabe haline gelmişti. Yine savaşlar nedeniyle dini eğitim kurumlan olan medreselerin bir çoğunun tabii olarak eğitim faaliyetlerini tatil etmesi, hoca ve talebelerin çoğunun savaş için cephelere gitmesi mâbedlerdeki görevli bulma güçlüğünü had safhaya çıkarmıştı. Ayakta kalan camilerde böylece minareler müezzinsiz, mihraplar imansız, minber ve kürsüler hatipsiz kalmıştı. Diyanet İşleri Başkanlığı, işte bu durumdaki cami ve mescitlerin idaresini üzerine aldı. 1920'de TBMM açıldığı sıralarda ve 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı kurulduğu günlerde özetle camilerin durumu bu idi" (1999: 492).

Cami ve mescitlerin sözü edilen durumu, Diyanet'in ilk talimatnamelerinde fiziki koşulların iyileştirilmesini göz önüne almasına neden olmuştur. Kuruluşundan sadece iki ay sonra Riyaset, 12 Haziran 1924 tarihinde çıkarılan sekiz maddelik talimatnameyle camilerin tasnifini yapmaya girişmiştir (BCA, 12 Haziran 1924, 51-05-2-1-39). Talimatnameye göre belirli şehir merkezlerindeki camilerin tasnif edilmesi ve fiziki durumlarının düzenlenmesi istenmiştir. Camilerin yönetiminde en dikkat çekici nokta merkezileşmenin kuvvetlenmesi ve buna bağlı yapılan tüm düzenlemelerde yetki merciinin "merkez" olarak

bildirilmesidir. Bundan sonraki bütün işlem ve düzenlemeler merkezileşmenin inşası için tek elden yürütülür. Camilerin harcamalarını ve gelirlerini denetleyecek olan da yine merkezdir. Bu nedenle "Şer'iyye ve Evkâf Vekaletine kaza merkez ve geliri olan köyler harcama ve gelirlerinden ne miktar olduğuna dair bütçe suretiyle bir cetvel hazırlamaları ve bunu vekalete göndermeleri talep edilmiştir (BCA, 19.02.1923. 051-V28-3-26-3). Bir diğer belgede Tirebolu Evkâf Memurluğuna; Merkez kaza ve köy camileri en son hesap tuttukları cetvelleri en kısa sürede merkeze göndermeleri istenir (BCA, 26.02.1923. 051-V28-3-26-5) Merkezileşmenin bir başka veçhesi yatsı namazının bazı camilerde erken okunduğu ve bu durumun önlenmesi üzerinden kendisini gösterir. "Bazı camilerde yatsı ezanı vaktinden evvel okunuyor. Bu şerren caiz değildir" diyerek tek uygulama istenir (BCA, 01.05.1923. 051-V41-7-64-85).

Kapatılan Şer'iyye Vekaletinin tedrisat müdürü Başvekil İsmet Paşa'ya detaylı bir mektup göndermiştir. Bu mektupta Şer'iyye Vekaletinin mülga edilmesiyle bu teşkilata bağlı kadro ve kurumsal yapıların istenirse Diyanet işlerine devredilmesi ve Şer'iyye Vekaleti ile yeni teşkilat olan Diyanet arasındaki ilişkiye bu devrin gerekçeleriyle yer verilmiştir. Bununla birlikte on yedi madde ile yeni kurulan Diyanet İşleri ile kapatılan Şer'iyye Vekaletinin teşkilat yapısına ikisi arasındaki farklara da değinilmiştir. Örneğin ilk madde Diyanet İşleri reisinin hem seçilme biçimi hem de ihtisas alanları verilmiş. "[…] Diyanet İşleri Riyasetine ulum-u şerriyede ihtisası olan ve bununla beraber İslam'ın hem teori hem uygulamasına hâkim olan ve baş vekalet tarafından seçilen bir zat olması"ndan söz edilmiştir (BCA,12.03.1924. 030-10-26-149-9).[93] Buna göre, Diyanet İşleri

[93] Bu belge oldukça detaylı bir biçimde Diyanet İşleri Reisliği'nin yetki ve görevlerini konu edinmiştir ve Diyanet madde madde tetkik edilmiştir. (1) "Diyanet İşleri Reisi ulum-u şerriye ihtisası olan ve bununla beraber islamın hadisat" kısmını da bilen biri olması, başvekaletin inhası üzerine reis-i cumhuri tarafından tayin olunur. (2) ve (3) Diyanet işleri başkanının memur olduğu ve kendisinin bu kuruma vekalet ettiğinden söz edilir. (4) Reis'in Cumhurbaşkanı tarafından atandığı açıklanır. (5) Müftülerin merciinin Diyanet olduğu şeklinde Diyanet kuruluş kanunu

Müslümanların dini meselelerde inkişaf etmek ve İslam'la ilgili hakiki bilgileri neşretmek ile görevlidir. 4 Mart 1924 tarihinde İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Bey (Ülgener) bundan böyle hutbelerin halife adına değil hükümet adına okunmasını önermiştir (İleri, 4 Mart 1924). Başka bir örnek; Baş Vekalete, kapatılan Şer'iyye Vekaletine bağlı personel, memur ve müstahdemler, Diyanet teşkilatına aktarılmış fakat bunların maaşları ancak Diyanet İşleri teşkilat nizamnamesi yürürlüğe girip bütçe aktarılmasıyla ödenecektir (BCA, 30.03.1924.030-10-26-149-10).

Camilerdeki vaaz ve nasihat edeceklere Diyanet İşleri Reisi Rıfat Bey imzasıyla Şavşat Müftülüğüne gönderilen yönetmeliğe göre işlem yapılması ricası kurumsallaşmaya gösterilen itinanın bir başka örneğidir. (BCA, 03.04.1924. 051-V11-2-12-13). Söz konusu belgeye dayanarak, merkezi devletin kontrolü altında dini alanın düzenlendiği ve camilerden yapılacak vaazların devleti temsil ettiği ortaya konulmuştur. Cumhuriyet döneminde tarih yeniden yazılmak istenirken, yalnızca bir adım geride bırakılan Osmanlı ile hesaplaşmalar cami ve hademe-i hayratı hakkındaki kararlarda da etkili olmuştur. Bu hesaplaşmalarda istenmeyen isimler birer birer devre dışı bırakılmıştır. Cumhur Reisi ve diğer

tekrarlanmıştır. (6) Diyanet İşleri Müslümanların dini meselerde inkişaf etmek ve İslamla ilgili hakiki bilgileri neşr etmek ile görevlidir. (7) Kaydı hayat şartıyla çalışan dersiamlar, müderrisler, vaizler Diyanete bağlıdır. (8) Diyanet bünyesinde ifta, tetkikat ve irşad, tevcihat ve intihabat memurlar ve tefsir memurlarıyla dört heyet vardır. Bu noktada mülga Şer'iyye Vekaleti'nde de olan ifta, tetkikat, teslifat, tedrisat ve teftiş heyetleri diyanet işlerine devredildiği yazılmıştır. (9) İfta heyetinin vazifesi a) Bizzat fetva işleriyle meşgul olan müftüler verdikleri fetvaları teşkilata bildirmek b) Türkiye dışında bulunan teşkilatı iftayadan "malumatı tetkik almak" 10 tetkik ve irşat heyeti a-İslamın "her türlü itikadat karşı müdafa ve hakayıkı diniye" dair neşr etmek c) neşriyat ile Müslümanları terbiye-i diniye ve islamın faziletlerini inkişaf etmek d) müftülerin, vaizlerin imam ve hatiplerle halkın irşat ve tenvirini temin etmek (11) İstanbulda bugün mevcut bulunan tetkiki Mushaf heyeti ve tetkikat heyeti göreve devam etmesi kabul edilmiştir. (12) Tevcihat ve intihab memruları a) Türkiye dahilindeki müftülerle bilcümle cami, mescit, tekke ve zaviyelerin idaresiyle imam, hatip, dersiam, vaiz, müezzin, kayyum vesair memurların alınma, atama, azil vs gibi işlerini yürütmek b) dersimalarla ilgili c) tekke ve zaviyelerin idaresiyle ilgili 13-tevciyet heyeti bir reis ile dört azadan oluşur. (14) Teftiş heyeti a) müftü, vaiz, imam, hatip bilumum görevlilerin teftişi b) cami vs. teftişi (15) Teftiş heyeti bir reis ile yedi kişiden oluşur. Bunlar müftülerden oluşur. (16) Diyanet işleri riyasetine merbut olan işbu heyetlerin vazife-i tahriri teslim etmek için birer heyet vardır. (17) Kalemler heyeti asliyesiyle Diyanet Riyaseti'ne mebuttur.

bakanlıkların imzasıyla yayınlanan 18.01.1925 tarihli Kararnamede Damat Ferit kabinesinde görev yapmış olanlara resmi görev verilmemesi tekrarlanmış ve bu kararname uyarınca bu hükümette Şeyhülislamlık yapan Mehmet Nuri Efendiye hem Diyanet altında görev verilmemesi hem de talep ettiği emeklilik maaşının verilmemesine hükmedilmiştir (BCA, 18.01.1925. 30-18-1-1-12-70-5). Aynı durum mülga meşihat eski müsteşarı Ahmet Cevdet için de uygulanmış ve hakkında kararname çıkarılmıştır (BCA, 25.3.1925. 30-18-01-01-13-20-5).

Nihayetinde, Diyanet İşleri Reisliği camilerin idari yönetimini de kapsayan fakat daha geniş anlamda din hizmetlerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması için kritik düzenlemeler yapmıştır. Yanı sıra, ileride ele alınacak konularda, camiyi de içerecek biçimde dini eğitimin ıslahı, yayınların milli selamete hizmet etmesi, dini konularda (vaaz ve hutbeler ile) halkın aydınlatılması, hademe-i hayratın nizamı gibi birden fazla alanı düzenleyerek camileri yeni rejime entegre etmiştir.

3.1.1.3. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Bir Devrin Sonu

Yalnızca bir devletin yıkılıp yerine bir başkasının geçmesinden çok daha ötesinde anlam taşıyan yepyeni bir ulus inşa sürecinde halkın ortaklığını kuracak olan yegâne şey, aynı topraklar üzerinde yaşamaktan çok daha fazlasıdır şüphesiz. Bu ortaklığı yaratabilmek ve üstelik ulusu “muasır medeniyetlere” ulaştırabilmenin Cumhuriyet Türkiye’si için tek yolu eğitimden geçmektedir. Aslında bu yol Osmanlı’nın geç dönemlerinden beri izlenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda, II. Mahmut döneminden itibaren eğitimin ıslahı ve modern eğitim kurumlarının oluşturulması için adımlar atılmış, nizamnameler çıkarılmıştır. Fakat bu adımlar yeni bir rejimde yeterli olmayacaktır. Her şeyden önce hala eğitim safhasında dini ve modern eğitim alan öğrenciler arasında iki farklı bakış açısı vardır. Bu dönemde Ankara'daki Maarif Vekâleti ile aynı anda İstanbul'da da Maarif-i Umumiye Nezareti eğitim alanında görev yapmaktadır. Üstelik, savaş

yıllarında çok sayıda ilmiye mensubu, medrese hocası ve öğrencisi, cami görevlisi savaşa katılmış dolayısıyla dini eğitim sürdürülebilir olmaktan uzaklaşmıştır (Kaya, 1998: 112). Fakat Vekalet buna yönelik çözümler üretmeye çalışsa da esas soru dini eğitimin sürdürülüp sürdürülmeyeceğidir.

Savaş koşullarında 16 Temmuz 1921'de düzenlenen ve hatta tamamlanamayan ilk Maarif Kongresi'nde eğitimin geleneksel yöntemlerden sıyrılarak ilerlemeye aracı olması gerektiği dile getirilmiştir. Hayata geçirilmesi gereken yeni eğitim sisteminin öncelikli hedefinin ise "milli" bir eğitimi kurmak olduğu tartışılmıştır (Gündüz, 2009: 195). Cumhuriyet'in ilanının ardından neredeyse adım adım kurulan güçlü ulusal mesajlara sahip bir "milli" eğitim sistemi oluşturulmak istenmiştir (Fortna, 2011: 118). 5 Şubat 1923 tarihinde yayınlanan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin haberine göre Konya'daki Darü'l Hilafeti'l Aliyye Medresesini ziyaret eden Mustafa Kemal, medreselerin bu asrın gerekliliklerini yakalayarak "inşallah, memleketimizi, milletimizi ihya edecek asri ve hakiki ulema" ile birlikte dini hakikate ereceğinden söz etmiştir. Cumhuriyet'in ilanından iki gün önce öğretmenlerle yaptığı bir toplantıda yine Mustafa Kemal, rasyonel bilgiye dayanmayan bilgilerle yoğrulmuş bir toplumun gelişmesinin güç olduğunu söylemiştir:

> "Hanımlar, beyler... Maarif işlerinde behemehal muzaffer olmak lazımdır. Bir milletin halas-ı hakikisi ancak bu suretle olur. Bu zaferin temini için hepimizin yek can ve yek fikir olarak esaslı bir program üzerinde çalışması lazımdır. Bence bu programın esas noktaları ikidir: 1- Hayat-ı içtimaiyemizin ihtiyaca tetabuk etmesi, 2- İcabat-ı asriyeye tetabuk etmesidir. Gözlerimizi kapayıp mücerred yaşadığımızı farz edemeyiz. Memleketimizi bir çember içinde alıp cihan ile alakasız yasayamayız. Bilakis, müterakki, mütemeddin bir millet olarak medeniyet sahasının üzerinde yaşayacağız. Bu hayat ancak ilim ve fen ile olur. İlim ve fen nerde ise orada olacağız" (Toprak, 2015: 780).

1 Mart 1923 tarihinde Meclis'in açılış konuşmasında Mustafa Kemal eğitimin bilgiyi bir süs, medeni bir zevk veya hükmetme aracı olmaktan çıkarıp maddi hayattaki başarıyı sağlayan kullanılabilir bir araç olması gerektiğinden söz etmiştir (Millet Meclisi Tutanak Dergisi D. 1, c. 28, 2). Nitekim memlekette topyekûn "medeniyet sahasının üzerinde yaşamak" için ilk büyük adım laikleşmenin üç yasasından biri olarak kabul edilen 430 sayılı *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* ile atılmıştır (Düstur, Tertip 3, c. 5, 322). Kanun teklifini veren Saruhan Milletvekili Vasıf Bey (Çınar) ve diğer elli yedi vekilin imzasıyla verilen yasa teklifinin gerekçesinde, bir milletin kültür ve milli eğitim siyasetinde fikir ve duygu bakımından birliğini sağlamak için öğretim birliğinin en doğru, en bilimsel, en çağdaş ve her yerde yararları görülmüş bir ilke olduğundan söz edilmiştir. Ayrıca, milletin alacağı iki başlı eğitimin bir memlekette iki türlü insan yetiştireceğine değinilmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 2, c. 7). Bu tarihten sonra bütün eğitim kurumları Maarif Vekaletine bağlanmış ve tek çatı altında toplanmıştır. Tarihler 21 Eylül 1924'ü gösterdiğinde ise Cumhuriyet'in sözü artık daha açık ve nettir: 'Hayatta en hakikî mürşit ilimdir'. Yeni rejimin ideali olan maarifin "milli" bir ülküyle donatılması ilk elde memlekette eğitimin ve öğretimin yaygınlaşmasına neden olacak, ancak bununla birlikte yapılan tüm reformların halka nüfuz etmesinde de bir araç olacaktır. Yetiştirilmesi beklenen gürbüz nesiller, "milli maarif"in yetiştirdiği birer yurttaş olacaktır. Eğitimin birleştirilmesi gayesi tersten bir okumayla İslam'ın ulus üzerindeki, özellikle eğitim alanındaki hakimiyetinin de kabulü anlamına gelmektedir. Dahası, eğitim bu ikiliği gidermede devlet eliyle ulusal birlik fikrinin ve ulusun bölünmezliğinin teşvik edilmesinde merkezi bir araç olarak algılanmıştır (Bayar, 2012: 20-22).

Tevhid-i Tedirsat ile ülke genelindeki tüm eğitim ve öğretim kurumları bütçeleriyle birlikte Maarif Vekaletine (Millî Eğitim Bakanlığı) bağlanmıştır. Ali

Fuat Başgil (2007: 208), bu düzenlemenin o tarihteki Türkiye'de, "[…] murâkabeleri ve bütçeleri, teşkilât ve personel kadroları îtibâriyle muhtelif vekâletlere bağlı olarak çalışan öğretim müesseselerini, bağlı oldukları vekâletlerden ayırarak, tek elden idâre edilmek üzere" yapıldığından söz eder. Peki hangi kurumlardır bu bağlananlar? "Bu müesseseler Şer'iyye ve Evkaf Vekâletine bağlı ve dînî vakıflarla idâre edilen mektep ve medreselerle, Millî Müdâfaa Vekâletine bağlı askerî mektepler ve Sıhhiye Vekâletine bağlı Dârül-eytam denilen yetim mektepleriydi. Bunlardan askerî mektepler ile Dârul-eytamlar, bütçeleri ve kadrolariyle, Maarif Vekâletine devrolunmuştur." Ülkedeki okul sayısı 1923 ile 1940 arasında 5,062'den 11,040'a iki kat artmış; öğretmen sayısı 12.458'den 28.298'e yükselmiş ve öğrenci sayısı 352.668'den 1.050.159'a kadar yüzde 300'den biraz daha az artmıştır (Shaw ve Shaw, 1977: 386-7). Ancak bu dönemde dahil edilen ayrı ayrı kaç tane mektep, medrese, azınlık okulundan söz edildiğine ilişkin elimizde net rakamlar yok. 1920 yılı itibariyle BMM Hükümetine bağlı illerde 682'si kapalı 3495 ilkokul, 3316 ilkokul öğretmeni, değişik eğitim ve öğretim süreleri olan 37 Sultanî ve idadî, dört yıllık 13 Öğretmen Okulu, beş yıllık dört Kız Öğretmen Okulu olduğu bilinmektedir (Vatandaş, 2010: 43). Hasan Ali Yücel'in verdiği bilgilere göre, 1922-1923 öğretim yılında ortaöğretimin ilk aşamasında (bugün bildiğimiz ortaokula karşılık gelmektedir) toplam 1580, birinci ve ikinci devreleri bir arada (ortaokul-lise) bulunan okullarda da 2271, toplamda 3851 öğrenci kayıtlıdır. Yücel bir yıl içinde bu sayının 3851'den 7146'ya yükseldiği bilgisini vermektedir (Sakaoğlu, 1992: 21-2). Sonuç olarak, tüm seferberliğe rağmen yapılan ilk nüfus sayımında okur-yazar oranı %10,6'da kalmıştır (Shaw ve Shaw, 1977: 387).

Maarif Vekaletine atanan Vasıf Bey yasa çıkarıldıktan birkaç gün sonra verdiği bir demeçle Türkiye'de bundan sonra "tek bir terbiye, tek bir mektep, tek

bir öğretim” olacağını duyurmuştur (Çaycı, 1995: 29). Maarif Bakanlığı genelgelerinde Bakanlığın ilkesi “herkesin milli ve dünyevi modern ve demokratik bir terbiye alması” esasına dayandırılmıştır (Sakaoğlu, 1992: 34-5). Nihayetinde eğitimin millileştirilmesi ve dünyevileştirilmesinden maksat, yeni rejimin düşünce ve ideallerini topluma entegre etmek olduğu gibi toplumun da buna entegre olması istenmektir. Bu da dini eğitimin kontrolünü ve rasyonelleştirilmesini beraberinde getirecektir. Diğer yandan yapılmak istenen “Türk çocuklarını Türk ideallerine göre yetiştirmektir” (Bilgin, 1993: 38-9). Sonuç olarak devlet din eğitiminin vatandaşları üzerindeki etkisini reddetmek şöyle dursun, içeriğini de belirleyerek yeniden tasarlamıştır. Fakat bu kez İslam'a, vatandaşlarına sunulabilecek, uygun, “gerçek” versiyonunu tanımlama gücüne de sahiptir (Bayar, 2012: 32-3).

3.1.3.1.1. Medreselerin Kapatılışı

Osmanlı’nın son dönemlerinde tartışılan medreselerin ıslahı meselesi Ankara’daki Meclis’in de gündemine gelmiştir. Yapılan tartışmalar medreselerin koşulları, din eğitiminin ne olacağı sorusunu gündeme getirmiştir. 1920’lerin son meclis oturumlarında sıkça tartışılan bu konuda, Sivas mebusu Mustafa Tâki Efendi maarifin birleştirilmesi gerektiğinden Meclis’in kuruluşunun ardından ilk söz edenlerdendir. Ona göre mekteplerde okuyanlar medresede okuyanları mutaassıp ve hiçbir işe yaramaz görmektedir ve iki ayrı yerde iki farklı eğitim görenlerin birbirlerine yaklaşması mümkün değildir. Bunun için Taki Efendi’ye göre, “millet arasında tefrika, efkârı umumiye arasında tefrika zuhur ediyor. Bu iki membaı birleştirmek lazımdır” (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 1, c. 1, 93-4). Konya mebusu Ömer Vehbi Efendi ise, medreselerde ve diğer mekteplerde okutulan ilim ve fenlerin neden birbirinden bu kadar ayrı olduğunu sorgular: “Mekteplerde okutulan fenler dinen caiz mi değil, yok eğer öyle değilse

neden medreselerde de okutulmasın?" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 1, c. 7, 450-51).

Birinci Meclis'te medrese hocalarının ve öğrencilerinin savaş koşullarında uzun yıllar devam eden askerlik şartından 21 Şubat 1921 tarihinde 100 sayılı *Talebe ve Muallimlerin Askerlik Tecilleri Hakkında Kanun*la tecili sağlanmıştır. Kanunun teklifinin ardından Meclis'te süregiden tartışmalar sırasında eğitimin gerekliliği ve dini eğitimin ıslahı gelecek için vazgeçilmez koşul olarak düşünülmektedir. Çünkü, "Memleketin hem halini hem istikbalini kurtarmak için memleket ancak ışıkla yürür" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 1, c. 6, 31). 8 Mayıs 1921 tarihinde savaş koşulları nedeniyle hocasız ve öğrencisiz kalmış medreselerin iyileştirilmesi hatta yenilerinin açılması için nizamname çıkarılmıştır. Çıkarılan *Medaris-i İlmiye Nizamnamesi*'nin yirmi altı maddelik içeriğine bakıldığında Ankara hükümeti, kontrolü altında bulunan topraklarda Dârû'l Hilâfe medreseleri ile ilmiye medreselerinin iki ayrı kanat oluşturduğu kabul etmiş görünmektedir (Zengin, 2002: 279).[94] Bu nizamnameden sonra 1922 yılında açılan yeni medreselere rağmen gerek ders içeriklerinde gerek mensupların temininde yapılan iyileştirmelerin çok yetersiz kaldığı tespit edilmiştir (Zengin, 2002: 297). Bununla birlikte, Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti bütçesine Müstahıkkin-i İlmiye Maaşları da eklenmiştir. Hatta 1924 yılında kurulan ve Şer'iyye Vekaleti'ni devralan Diyanet İşlerinin 1928 yılına kadar bütçesindeki

[94] Medaris_i İlmiye Nizamnamesinin ilk üç maddesi bu ikiliğin kabulüyle başlar:

Madde 1- Medreseler iki nevidir. Biri Darülhilafe Medreseleri, diğeri medaris-i atikanın ıslahından hasıl olan medaris-i ilmiyedir. Darülhilafe medreselerinin teşkilatı ve suret-i idaresi başkaca talimata tabi olduğundan işbu nizamname medaris-i İlmiyeye aittir.

Madde 2- Medaris-i ilmiye dahi darülhülafe medreseleri gibi Şer'iye Vekaleti Celilesine merbut olduğundan Vekalet_i Müşarünileyhanın tensip edeceği mahallerde lüzumuna göre bir veya müteaddit medrese_i ilmiye açılır.

Madde 3- Medaris_i İlmiyenin müddet-i tahsiliyesi 12 sene olup bu da iki devreye ayrılmıştır. İlk altı senesi kısm-ı evvel, diğer altı senesi kısm-ı sanidir. Kısm-ı evvelde yevmiye üçer, kısım-ı sanide ikişer ders okunur. Haftada tahsil 6 gün olup tatil yalnız Cuma günlerine münhasırdır (Düstur, Tertip 3, c.2, 57-61).

kalemlerden biri olmaya devam etmiştir.[95] Fakat bütün modernleştirme ve ıslah çalışmalarına rağmen medrese eğitimindeki köklü yapı kırılamamış ve medreselerin bu durumuna bakıldığında Jaeschke'ye göre (1972: 74) "Ortaçağ skolastik ruhunun ta son zamanlara kadar nasıl olanca kuvvetiyle hüküm sürdüğünü anlamak mümkündür".

Cumhuriyetin ilanından sonra maarif örgütünün yenilenmesine dair yapılan bir dizi düzenleme nihayetinde ümmet eğitimi yerine "milli" eğitimi hedefler. Kabaca söylemek gerekirse, bu gerekçeyle çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Yasası'yla eğitimin "ulusal birlik fikrinin ve ulusun bölünmezliğinin teşvik edilmesinde merkezi bir aygıt" haline gelmesi ve eğitim sisteminin birleştirilmesi hedeflenmiştir (Bayar, 2012: 22; Bilgin, 1993: 38-9). Yasanın ardından atanan Maarif Vekili Vasıf Bey, 16 Mart 1924 tarihli telgrafıyla ülke genelindeki bütün medreselerin kapatılmasına yönelik talimat vermiştir. Fakat aynı yasa medreseleri kapatırken, diğer yandan din görevlisi yetiştirilmesini de yasallaştırıp okullar açılmasını sağlamıştır.[96] Medreselerde okuyan öğrenciler ibtidadilere ve liselere yerleştirilecek, müderrisler ise muarif mekteplerinde ulumu diniye muallimi olabilecektir (Vakit, 13.03.1924).[97] Bunun üzerine aynı yıl Darülhalife

[95] Aksekili Ahmet Hamdi aslında bu kalem harcamayı 1922 bütçe görüşmeleri sırasında açıklamıştır: "Efendim! Şeriye Vekâletinde iki nevi maaş vardır. Birisi merkez müderrisleri maaşı, diğeri de müstahıkkîn-i ilmiye maaşıdır. Merkez müderrisleri namiyle verilen maaşlar bir vazife mukabili verilen maaştır.'Müstahıkkîn-i rical-i ilmiye' namiyle maaş alanlar ise bulundukları memleketten kendilerinin maaşa ehil ve müstehik olduklarına dair mazbatalar gelen ve kendileri de sinnen [yaşa bağlı olarak] ihtiyarlamış veyahut ilmen memlekete hayli hizmet ettiği halde bugün muhtac-ı muavenet bulunmuş [yardıma muhtaç hale gelmiş] olan zevat-ı kirama verilen maaştır. Bunlar yüz kuruş, yüz elli kuruş ikiyüz kuruştur. Bunların tahsilatı da diğer maaşlar gibi diğildir" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 3, İçtima 92, c. 22, 402-403).

[96] Tevhid-i Tedrisat Kanununun dördüncü maddesi şöyledir: "Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehassısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de aynı mektepler küşat edecektir" (Düstur, Tertip 3, c. 5, 322)

[97] Gazete muhabiri bir önceki gün Maarif vekili Vasıf bey ile mülakat yapmıştır. Mülakatta Vasıf Bey, işe başlar başlamaz Tevhidi Tedrisat Kanununun tetkikine başlamış ve daha çok eski medreseleri ile Darulhilafe medreseleri üzerine, onların ders programları, kadroları ve teslimatnamelerini düzenleme üzerine durduğunu belirtmiştir. Muhtelif yerlerde toplam yirmi dokuz Darulhilafe medresesi olduğunu belirtmiştir. İzarı kısımları ile ibtida işleri hariç ve dahil kısımları ve sıhn kısımları lavedilmiş ve bu medrese talebeleri, muarif mekteplerinin ibtidai kısımlarına nakil edilmiştir. Sebebini de Tevhid-i Tedrisat Kanunu olarak göstermiştir.

medreselerinin yerine İmam Hatip mektepleri açılmış, ayrıca İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Böylece medreselerin dini eğitim alanındaki köklü geçmişleri tarihsel olarak dönüştürülmektedir. Ne var ki, tek bir talimatla 'kaldırıldı' denilen medreselerin, toplum üzerindeki etkisinin aynı hızla kalkması beklenemez. Nitekim 1925'e kadar resmi olarak var olan, bu tarihten sonra kaldırılan tekke ve zaviyelerin tüm yasak ve kısıtlamalara rağmen gizliden gizliye müridlerine dini eğitim verdikleri bilinmektedir. Örneğin Nakşibendi tarikatı Millî Mücadeleyi desteklemiş olmasına rağmen 1925'te diğer tarikatlarla birlikte yasaklanınca, camilerde ve müritlerin evlerinde gizlice tüm faaliyetlerini sürdürmeyi ve ayakta kalmayı başarmıştır (Yükleyen, 2011: 408). Dini eğitime karşı girişilen bu topyekûn mevzi savaşı İslam'ı geleneksel eğitim anlayışından sıyırarak, aynı anlayışıyla kendini yeniden üretmesini engellemeyi de hedeflemiştir. Bu dönüşümün sessiz sedasız olması mümkün değildir. 1924 bütçe görüşmeleri sırasında Meclis'te de medreselerin kapatılması hakkında ateşli tartışmalar yapılmıştır. 17 Nisan 1924 günü Meclis'te bütçe görüşmeleri sırasında Konya mebusu Mustafa Feyzi Bey medreselerin kapatılmasıyla birlikte taşradaki öğrencinin medreseden öğrendiğini köyüne döndüğünde halka aktardığı ve onları da bilgilendirdiği geçmiş tecrübenin yok edilmek istendiğinden yakınmıştır: "Talebeleri, göçlerini arkasına yükletip köylerine gönderdi. Medreseler kapalı; hatta müderris olan zat, 30-40 sene ders okuttuğu dershanesine konulmuyor" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 40, c. 8, 900-1). Aynı oturumda Erzurum mebusu Raif Efendi ise henüz yerlerine başka okullar açmadan medreselerin kapatılmasını eleştirir ve Maarif Vekili'ne yerlerinin ne ile doldurulacağını, kapatılan onlarca medreseden çıkarılan insanların ne olacağını sorar (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 40, c. 8, 915-6). Başka bir vekil ise kanunda herhangi bir maddede geçmediği halde 479

medreseyi Vasıf Bey'in kendi zevki için kapattığını iddia etmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 2, İçtima 40, c. 8, 926-7). Seneler sonra İsmet İnönü medreselerin yalnız din meselesi olmadığını, günün ihtiyaçlarına cevap veremedikleri için kapatıldıklarını söyleyecektir:

> "Medreseler meselesi, yalnız din meselesi değildir. Medreseler tarihten, bilimin en yüksek derecelerinin müessesesi olarak geliyor. Böyle idi... Nizam-ı Cedit'ten sonra medreselerin yanında diğer kültür müesseseleri yavaş yavaş, kurulmaya başlandı.
>
> Medreseler bugünün ihtiyacına artık kifayet etmez bir mahiyet gösterdikten sonra eski otoritelerini muhafaza etmek için musir olduklarında, artık faaliyetlerinin durması icap ediyordu. Bunun üzerine tevhid-i tedrisat yapıldı. Yeni kurulacak usul, birleştirilen öğretim müesseselerinin kurulması, genişletilmesi, ilerletilmesi, mümkün olduğu kadar çoğaltılmasıydı. Yani medreselerden doğacak boşluğun bu suret le durdurulması düşünülmüştür" (İpekçi, 2004: 31-2).

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile öğretimdeki dini ve seküler ikiliğine dayalı ayrımın ortadan kaldırılması istenmiştir. Bu kanunun yürürlüğe girmesiyle dini eğitimin tüm alanları yeniden düzenlenmiş ya da kapatılmışken bu durumun cami ve din görevlilerini etkilememesi mümkün değildir. Başvekaleti celileye yazılan 1925 tarihli belgede Diyanet İşleri'nin bütçesine konan ve onanan hafız eğitimi ödeneği ile Konya'da açmak istediği Hafız Okuluna Konya Muarif Müdürünün izin vermediği yazılmıştır. Muarif vekili Tevhid-i Tedrisat Kanununa dayanarak bu okulun açılamayacağına karar vermiştir (BCA, 22.07.1925. 030-10-26-149-16). Buna paralel olarak, sorun bu bütçenin Diyanetten ayrılması ile son bulmuştur. Bu kararda da yine Diyanetin açacağı okulun Tevhid-i Tedrisat Kanununa aykırı olduğu vurgulanmıştır. Ancak Hafız Okulu'nun açılması sorunu İmam hatip okullarına istihdam sağlanması ve ayrılan bütçenin (4800 lira) buraya aktarılmasına karar verilerek çözüme kavuşturulmuştur.

Kanunun ardından kurumsal ayrışma daha ziyade Maarif Vekaleti ile Diyanet arasında yapılmıştır. Kanun dolayısıyla camilerdeki ve dini okullardaki kütüphanelerin tamamı Maarif Vekaletine devredilmesine karar verilmiştir. Ancak kadro konusunda bazı memurlar Diyanetten maaş almaya devam ettiği için bunların tespit edilmesi ve Diyanet'e bildirilmesi tebliğ edilmiştir (BCA, 23.04.1926. 051-V11-2-13-27; BCA, 19.04.26. 051-V42-12-100-31). Yasanın çıkarılmasından sonra din öğretimi okullarda ders olarak okutulmaya, yanı sıra özellikle taşrada Kur'an-ı Kerim öğretimi verilmeye devam etmiştir. 1924'te ilkokul programlarında birinci sınıftan itibaren Kur'an-ı Kerim ve din dersleri verilmiş, dördüncü ve beşinci sınıflarda namaz sureleri ezberletilmiştir. 1927 yılından sonra ortaokullarda din dersi verilmemiştir. 1926'dan sonra ilkokul çağındaki çocuklara İslam'ın sevdirilmesi ve ayetlerin doğru öğretilmesi için Türkçe meallerin okunması istenmiştir. 1926 yılında Bakanlığın yayınladığı tebliğe göre ilkokul öğretmenleri camilerde katiplik ve vaizlik yapabilecek, dahası camilerde sabah ve akşam namazlarını kıldırabileceklerdir (Duman, 1997: 130-1). Medreselerden oluşan boşluğu gidereceği düşünülen, fakat plansız açıldığı ilerleyen yıllarda anlaşılınca, aslında halkın tepkisinden korkulduğu için açılan imam hatip mektepleri bir süre din eğitimi alanında geleneği yaşatan tek kurum olacaktır.

3.1.3.1.2. İmam-Hatip Mektepleri

Cumhuriyet öncesinde eğitimin belkemiği olan medreseler aynı zamanda ilmiye sınıfının yetiştiği okullardı. Ancak Osmanlı'nın geç dönemlerine rastlayan 1913 yılında imam-hatip yetiştirmek için Medresetü-i İrşad okulları birebir muadili olmasa da bugünkü imam-hatip okullarının ilk aşaması olarak kabul edilebilir (Bozan, 2007: 11). 1920'lere gelindiğinde Ankara'daki hükümet, yıkılan, harap olan okulların ve hocasız kalan öğrencinin farkındadır. Karesi mebusu Vehbi Bey,

“Harb-ı umûmide medrese ve darülmuallimler tamamen yıkılmıştır. Herkesin malûmudur ki bugün üç köye dinî vazifelerini ifa edecek bir köy imamı bile isabet etmiyor ve birçok cenaze meydanda kalıyor. Beş saatlik yerden gidip cenaze için imam getiriyorlar” sözleriyle aktarır bu durumu (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 1, c.6, 31). Trabzon mebusu Hüsrev Bey aynı görüşü paylaşarak “Darülhilafetilaliyemizin büyümemesi yüzünden bugün köylüler hakikaten hocasız kalmıştır ve bu hocasızlık bizim için en büyük felakettir” diyerek konuyu vurgulamıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, İçtimai Senesi 1, c.7, 445). Nihayetinde Cumhuriyetin ilanından sonra laikleşme sürecinin bir aşaması olarak düşünülmüş Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatılmışsa da dini eğitim ve din adamı yetiştirilmesi keskin bir biçimde toplumun ihtiyacı olmaktan çıkmamıştır. Dolayısıyla hükümet bu boşluğu bizzat kendi çıkardığı yasayla doldurma sözü vermiştir.

3 Mart 1924 tarihinden sonra Kanun’un öngördüğü biçimde din adamları yetiştirecek okullar, İmam Hatip Mektepleri yirmi dokuz merkezde açılmış ve faaliyete başlamıştır. Dört yıllık ortaokul seviyesinde kurulan bu okullar Medresetü-l İrşad ve taşra medreselerinin yerine açılmıştır (Ergin, 1977: 2124-5). Dolayısıyla bu mektepler yepyeni kurulmuş okullar değildir. Daha önceki okulların öğrencileri gibi kültürel tarihi de devralmıştır, ancak okullar Osmanlı dönemindeki toplumsal konumuyla aynı safhada değildir.

Açılan okullara otuz müdür, otuz kâtip, doksan hademe ve toplam on iki dersin her biri için otuzar hoca atanmıştır (Bulut, 1991: 116). Bu okullar bir yanıyla toplumdaki dini eğitimin sonlandırıldığı, camilerin imamsız kaldığı, medrese öğrencilerinin sokaklarda kaldığı yakınmalarını engelleme amacı taşırken, diğer yandan hükümetin laikleşmeye doğru geçişi aşamalı olarak yapma idealini gerçekleştirmesine imkân tanımıştır.

1924 yılında açılan imam hatip okullarının kurucu kanunu ve bununla ilgili kurumlar arası yazışmalar, bu mektebin açıldığı yerler arasındaki yazışmalar, bu okulda okuyanların denklik ve benzeri taleplerini içeren yazışmalar ve bazı yerlerde bu mekteplerin kapanması gibi detaylı doksan dört adet arşiv belgesi dosyası imam hatip okullarının düzenlenmesini ortaya koymaktadır (BCA, 22.04.1924. 180-09-76-376). İmam hatip okulların açılmasından bir yıl sonraki meclis tutanaklarına bakıldığında, Menteşe Mebusu Esat Efendi'nin Menteşe Vilayetine, Trabzon Mebusu Benizade Hamdi Bey'in de Trabzon'un Of ilçesine imam hatip mektebi açılması için önerge verdiği görülmektedir (BCA, 21.01.25. 030-10-7-40-20; BCA, 01.02.25. 030-10-7-11-03).

İlga edilen Darülhalife mektebinin dördüncü sınıfını bitirenlerle beşinci ve altıncı sınıfa gidenlerin imam hatip mektebi mezunu sayıldığı ve bu durumda olan kimselerin imam ve hatip olarak tayinlerinin yapılması için isimlerinin Diyanete bildirmesi istenir (BCA, 18.10.1924. 051-V35-5-43-11). Yeni düzenlenen Tevcih Nizamnamesine göre mezun olanların imam ve hatip olarak tayin edilmesi Meclis, Başvekalet, Maarif Vekaleti, Evkaf Vekaleti ve Diyanet arasında yapılan yazışmalar ile karara bağlanmıştır (BCA, 22.08.25. 030-10-192-213-13). Buna rağmen yaşanan bütçe sıkıntısı nedeniyle İmam hatip mekteplerinden mezun olunsa da kadroya alınmayan görevlilere maaş verilmesinin imkânı olmayacaktır (BCA, 12.03.25. 051-V35-5-43-14).

Diyanet İşleri Reisi 1925 yılında imam hatip mektepleri açıldıktan sonra Bolu Müftülüğüne köy imamlarının seçilmesi esnasında bunların imtihana tabi tutulmasını istediği bir mektup gönderirken bu imtihanların mahallede varsa imam hatip okullarınca yapılmasını istemiştir (BCA, 07.12.25. 051-V16-3-15-14). Yapılacak olan sınavlarda yalnızca dini bilginin değil hesap (matematik), coğrafya, tarih ve sağlık bilgisi derslerinden de soru sorulması gerektiği bilgisi

iletilir. Ancak Diyanet Baş Vekalet tarafından sorulan İmam Hatip mezunlarının diğer meslek okulları ile eşit haklara sahip olup ücretlerinin artırılması talebine, hademe-i hayrat arasında eşitsizlik yaratacağı için olumsuz görüş bildirilmiştir (BCA, 23.02.26. 30-10-192-313-19).

Türkçeleşme çalışmaları ve imam hatip okullarını da etkilemiş görünmektedir. Mebus Tunalı Hilmi 1925 yılında imam ve hatip mekteplerinde okunan Celaleyn tefsirinin Türkçe tercüme edilmesini önerge olarak Meclis'e sunmuştur. Sunulan bu önerge Diyanet İşleri Reisliğine bildirilmek üzere kabul edilmiştir (BCA, 12.03.1925. 030-10-14-42-5).

İmam hatip mekteplerinin öngörülen gerekliliği kısa bir süre sonra sekteye uğramıştır. 1924'te yirmi dokuz ayrı okul açıldığında 2258 öğrenci 300'ün üzerinde öğretmeni olan imam hatip mekteplerinden; ilk yıl Edirne, Ödemiş, Hopa, Şavşat, ve Niğde'dekiler kapanmış ancak Artvin ve İzmir'de birer tane yeni okul açılmıştır. 1926 yılında ise sekiz ayrı merkezdeki (Erzurum, Eskişehir, Urfa, Amasya, Gaziantep, Maraş, Artvin, İzmir) kapanmış Of ve Akşehir'de iki okul daha açılmıştır. Açıldıktan sadece üç yıl sonra 1927 yılında açılan yirmi dokuz imam hatip mektebinden yalnızca Kütahya ve İstanbul'daki mektepler kalmıştır. 1924'te açıldığında 2258 olan öğrenci sayısı 1930'lara gelindiğinde 10'a düşmüştür (Bulut, 1991: 117; Jaeschke, 1972: 75). 1929-1930 eğitim öğretim yılının ardından öğrenci sayısının azlığı gerekçe gösterilerek bu okullar kapatılmıştır.

İmam hatip okullarının yeterli sayıda öğrencinin olmaması nedeniyle kapatıldığı iddiası güçsüz bir iddiadır. Aksi durumda neden öğrencilerin bu okulları tercih etmediği de sorgulanabilir. Ne var ki, bu gerekçeyi çok boyutlu düşünmek gerekir. Öncelikle bu okullar yalnızca ortaokul seviyesindedir ve ortaöğretim seviyesinde imam hatip okulları yoktur. Bu nedenle İlahiyat

Fakültelerine öğrencilerin devam etmesi mümkün değildir. Dört senelik bu okulu bitirenlerin görev almak için Diyanet'e başvurduklarında, başvuru yapabileceklerine yönelik bir yasal açıklama olmadığı mezunlara bildirilmiştir. İlahiyat Fakültesine başvurduklarında ise, bu kez Fakültenin yalnızca lise mezunlarını almasından dolayı buraya da yerleşememişlerdir (Vakit, 06.07.1927). İmam hatip mezunlarından bazıları bu sorunu gündeme getirmiştir. Bununla birlikte "1924'te liselerin, 1927'de ortaokulların, 1929'da ise ilkokulların ders programlarından dini içerikli dersler kaldırılmıştır". Bunun sonucu olarak İlahiyat Fakültelerinin mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda çalışabilmelerinin olanağı ortadan kalkmıştır (Taslaman, 2011: 117). Aynı zamanda imam hatiplerin de içlerinde yer aldığı din görevlileri 15 Aralık 1927 tarihli 826 sayılı kararla memurluk statüsünden çıkarılmıştır (Toprak, 2015: 783). Tüm bunların dışında belki de Türkiye tarihinin tüm geçmişi baştan yazdıracak ve geleceğe de yön verecek en önemli reformu olan harf inkılabı imam hatip mekteplerinin yükselen laiklik anlayışı karşısında savunmasız kalmasının nedenlerinden biridir. Nihayetinde, "İmam Hatip Mektepleri'nin kapatılmasının ardından 1948 yılına kadar din eğitimi ve öğretimi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur'an Kursları tarafından verildi. Bu tarihe kadar Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde din görevlisi yetiştirmeye yönelik orta ve lise okulları seviyesinde herhangi bir okul açılmadı" (Bozan, 2007: 12).

3.1.3.1.3. Kur'an Kursları

Cumhuriyet tarihinde 1927 yılı sosyo-politik dönüşümler bakımından ilginç kesişmelerin yaşandığı bir yıldır. Cumhuriyet Halk Fırkası 1927 Kurultayı'nın ardından tüzüğünün birinci maddesinde partiyi Cumhuriyetçi, Milliyetçi ve Halkçı olarak tanımlamıştır. Yanı sıra üçüncü maddesiyle "devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı [partinin] en mühim esaslarından"

saymış ve laikliğin temeli olan dini ve dünyevi işlerin birbirinden ayrılmasını çağdaş uygarlığa erişebilmek için kendine ilke edinmiştir (Cumhuriyet Hak Fırkası Nizamnamesi, 1927: 4). Ancak aynı yıl Kuran Kursları resmi olarak devlet eliyle açılmıştır. 1927 yılında açılmış olan Kur'an Kursları 1965 yılına kadar çıkarılan özel talimatlarla, 1971 yılından sonra ise çıkarılan "Kur'an Kursları Yönetmeliği" ile varlığını sürdürmüştür (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 648). 1924 yılında 430 sayılı kanunla din alimi yetiştirmek üzere okulların açılması öngörülmüş ise de 1933 yılından sonra Kur'an Kursları dışında bütün resmî dini eğitim kurumları kaldırılmıştır. 1927 yılında on tane açılan Kur'an kursu 1930'a kadar sayıca varlığını sürdürmüş, 1931'de dokuza düşmüş, 1934-1935 yılları arasında 7'ye düşmüştür. Ancak 1936'da itibaren 14'e yükselen kursların sayısı bir daha hiç düşmeden artmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 645-6).

İmam hatip mekteplerinin fiilen kapatılmasından sonra din görevlisi yetiştirmek için tek eğitim kaynağı Kur'an kursları kalmıştır. Üstelik bu kurslar Maarif Vekaleti'ne değil, Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Bey'in talebiyle Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlı olarak varlığını sürdürmüştür. Dar'ül hufaz, Dar'ül Kur'ân ve Darül-Kurrâ Osmanlı döneminde Kur'an Kurslarının verildiği okullardır. Cumhuriyet döneminde bu okulların yeterli olmadığı aşamada camiler, mescitler ve evlerde Kur'an kurslarının verilmiştir. Görev yapan hocaların bir kısmı Diyanet'ten maaş alırken, diğer bir kesim kursa gelen öğrencilerden ücret almıştır (Jaeschke, 1972: 75). 1925 yılı bütçe görüşmeleri sırasında birkaç vekilin toplu olarak imzaladığı takrirle Hafız-ı Kuran yetiştirmek için Evkâf Müdürlüğü'ne ödenek ayrılması istenmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtimai 92, c. 17, 60). Teklif bütçe komisyonunda incelendikten sonra kabul edilmiş ve Diyanet İşleri Reisliği bütçesinde bu kalem için 800 lira verilmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtimai 105, c. 18, 155).

1928'de yapılan harf inkılâbıyla birlikte Kur'an Kursları da "şüpheli" hale gelmiştir. İzinsiz açılan ve Diyanet'e bağlı olmayan Kur'an kursları bu inkılâba karşı çıkmakla suçlanmıştır. Ancak diğer yandan Diyanet'in açtığı Kur'an kursları da denetimin en yoğun olması gereken alanlardır. Başka bir deyişle Arapça eğitim veren bir kurumun Türkçeleşmeye karşı direnişi, üstelik harf inkılâbı yapılmış ve bu anlamda ülkede yeni millet mektepleri açılarak kamusal modern eğitim teşvik edilmişken, böyle bir atmosferde dini eğitim için açık olan tek resmî kurumlar ilk hedef tahtasına oturtulacak olanlardır. Bu nedenle de uzun yıllar Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an kurslarına ihtiyatla yaklaştığı dile getirilebilir.

Cumhuriyet'in erken dönemlerinde uzun yıllar imamlık yapmış Kutuz Hoca'nın hatıralarında Kur'an Kurslarının kolluk kuvvetlerinin gözetiminde olduğuna ilişkin aktardığı hususlar vardır. Kendisinin henüz öğrenci olduğu yıllardan paylaştıkları bu gözetimi doğrular:

> Kur'an kursunda dersler sabah ezanıyla başlar ikindiye kadar sürerdi. Hatta hocamız evinin yakınında oturan talebeleri ezandan önce toplar, derslerini verirdi. Talebelerin sayısı bazan 50-60'ı bulurdu. Dersleri çoğunlukla kendisi dinlerdi; bazan iki kişiyi aynı anda dinlediği de olurdu. […] Hocamızın manevi derecesiyle ilgili bir hatıramı daha anla- tarak bu faslı tamamlayalım: Ben 1926 yılında kursa gitmeye başladım. O yıllarda jandarmalar sık sık baskın yapar, Kur'an okutan hocalara ve talebelerine eziyet ederlerdi. Dayak, hapis vakaları da olurdu. Kur'an ve Arapça okutmak yasaktı. Mülkî amirler ve jandarmalar da Ankara'dan gelen emirleri, belki de istenenden daha sert tatbik ederlerdi. Fakat bizim kursa geldiklerinde kapıyı açıp da Hocaefendi'yi gördüklerinde yanlış, bir yere gelmiş, gibi mahcup bir halde kapıyı usulca kapatır ve hiçbir şey söylemeden dönüp giderlerdi. (Kara, 2000: 37, 41-2).

Yapılan düzenlemelere ve denetlemelere karşın devlet eliyle din alimi yetiştirmek ve Kur'an öğretilmesi için yüksek öğretim seviyesinde İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Bu fakülte hem İslam'ın inanç esaslarının öğretildiği hem

de yapılan düzenlemelerle inanç esaslarının uyumlu olduğunu göstermek gibi bir işleve sahiptir.

3.1.3.1.4. İlahiyat Fakültesi

Tevhid-i Tedrisat Kanununun daha önce söz ettiğimiz gibi kuruluş maddelerinden biri Vekaletinin "yüksek diniyat mütehassisları yetiştirmek" üzere Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi açılmasını öngörüyordu. Nitekim Mustafa Kemal bir konuşmasında din eğitimi verecek kişilere duyulan ihtiyaçtan söz eder: "[…] nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştıracak bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din ilim adamları da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız" (Fığlalı, Müftüoğlu ve Karakuş, 1999: 42). Diyanet'te yeni göreve başlayan Maarif Vekili Vasfi Bey de Darülfünun meselesine özellikle önem verileceğini ve hazırlıklara derhal başlayacağını *Vakit* gazetesine verdiği bir röportajda dile getirmiştir (Vakit, 09.03. 1924). Bu amaçla, 1924 yılının bütçesinde çeşitli müzakerelerle İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasının bütçe cetveline yansıdığı görülmektedir.

Süleymaniye Medresesi'nin yerini İstanbul Darülfünunun altında açılan İlahiyat Fakültesi almıştır. Açıldığı gün "İlahiyat Fakültesi Derslere Başladı" başlığıyla haberi verilen Fakültede, kendisine tahsis edilen binada müderris Cavit Bey'in tefsir dersi ile ilk ders yapılmıştır (Vakit, 23.05.1924). Fakülte olmanın getirdiği "bilimsel" form, dini bilginin yeniden üretilmesi için de yeni gelişmelere açık olmak zorundadır, fakat o bilginin din, özelinde İslam olduğu hatırda tutarak. İlahiyat Darülfünun bünyesinde, yüksek dini ilimler, bilhassa İslam ilimlerini tetkik amacıyla kurulmuştur. Burada hadis, hadis tarihi, tefsir, tefsir tarihi, fıkıh, İslam tarihi, tarihül edyan [insanlık tarihi], kelam, tabiyat, umumi ruhiyat, içtimai ruhiyat, Türklerin tarihi ve dini dersleri okutulması hakkında görüş birliğine varılmıştır

(Vakit, 21.03.1924). Bu bilimselliğe uygun olarak İlahiyat Fakültesi Mecmuası çıkarılmaya başlanmıştır. Ortaöğretimden Arapça ve Farsça gibi derslerin kaldırılması nedeniyle bu diller İlahiyat Fakültesine kabul için şart olmaktan çıkarılmıştır (Jaeschke, 1972: 75). 1926 yılı bütçe görüşmelerinde İlahiyat Fakültesi yine konu edilmiştir. Bu görüşmeler sırasında Abdullah Azmi Efendi Fakültenin ders içeriklerinin tarih bilgisiyle dolduğunu halbuki fıkıh tarihi, tefsir tarihi okumaktan ziyade önemli olanın kelamın kendisini öğrenmek olduğunu ısrarla söyler (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtima Senesi 4, İçtima 106, c. 25, 383-4). Her şeyden önce, İlahiyat Fakültesi'ne gelecek öğrenci çok kısıtlıdır. Nihayetinde imam hatip mektepleri ortaokul düzeyinde mezun vermektedir. İlahiyat Fakültesi ise yükseköğretimdir. Dolayısıyla arada bir başka kurumun ortaöğretim vazifesi görmesi gerekir. Fakat o dönem için böyle bir okul yoktur. Bu boşluk Fakülte'nin ilk aylarında dahi halkın itiraz ettiği konulardan biridir. Vakit gazetesinde bir gün önce İlahiyat Fakültesi üzerine yazılan bir makalenin ardından bir okuyucu mektup yazmış ve İlahiyat Fakültesi öğrencisi olma ya da olup içeride devam edebilme koşullarını açıklanmaya muhtaç konular olarak değerlendirmiştir (Vakit, 06.11.1924).[98]

1925 yılında Fakültenin 284 öğrencisi vardır, 1926-1933 yılları arasında 167'den 20 öğrenciye düşmüştür (Karpat, 2010: 142). Fakat bu düşüş Cumhuriyet devrinin toplumda bir anda laik eğitim sisteminin benimsediği

[98] "İlahiyat Fakültesinde" başlığıyla verilen haberden anlaşıldığına göre hem okuyucu mektubunda itiraz ettiği iki nokta hem de bu noktalara verilen cevaplarda, ilk nokta "hak nakli" şeklindedir. Okuyucu, İlahiyat Fakültelerine ne lise nede herhangi bir mektepten mezun olmayan, sırf açıkta kaldığı için alınan talebeler olduğunu belirtmiştir. Sıh ve Süleymaniye gibi büyük medrese mezunlarının ise zaten nakil hakkına malik olduklarını da eklemiştir. Buna verilen cevapta bu mekteplerin kabul şartları –şeraiti duhul- belirlemez ve sırf kontenjanı doldurmak için birileri alınırsa "bu mektep, mekteplikten çıkarak birtakım zavallıların" barınağı haline geleceği şeklinde desteklenmiştir. Bu fakültelerin alım koşullarına belirlenip bunlara sadık kalmaları gerektiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte Süleymaniye gibi büyük medrese talebelerine verilen hak bu medreselere değil, "bu talebe ellerindeki vesikalarla esasen istedikleri fakülteye girebilmek hakkına maliktir" denmiştir. İkinci nokta ise iaşe meselesi ile–geçim, bütçe- ile ilgilidir. Darülfünun, iki yüz muhtaç talebenin ihtiyaçlarını karşılamaya karar vermiştir"

biçiminde yorumlanamaz. Yürütülen tüm eğitim seferberliğine rağmen ilk yıllarda sadece %10'u okur-yazar olan Türkiye toplumunun tek bilinci Türklük ile donanmış olamaz. İslam'ın öğretisine sıkı sıkıya bağlı bir toplumun dini eğitimin sınırlandırılmasına da İslam etrafında buluşarak yanıt vermesi mümkündür. Cumhuriyetin kurucu kadrosu, bu sorunun farkına varmış olmalıdır ki, sık sık Batı kültürünün esas kaynaklarının Yunan medeniyetinde bulunduğunu, Ortaçağ'da kilisenin iktidarından sıyrıldıktan sonra Hristiyan toplumların geliştiğini vurgulamışlardır (Karpat, 2010: 143). İlahiyat Fakültesi'nin de İslam'ın rasyonelize edilerek toplumda yarattığı iktidar alanının kırılmasına katkıda bulunması istenmiştir. 1928 yılında Fakülte mensuplarınca hazırlanan *Dini Islah Beyannamesi* bu bakışın örneğidir.

1928 yılında İslam dininde modernleşme sorunlarını incelemek, sorunları tespit edip çözümlerine ilişkin öneriler sunmak üzere Mehmed Fuad Köprülü'nün başkanlığında İlahiyat Fakültesi'nde bir komisyon kurulmuştur (Cumhuriyet, 22.06.1928). *Dini Islahatın Esasları Hakkında Layiha* başlıklı rapor, Fuat Köprülü, İsmail Hakkı İzmirli, Halil Nimetullah Öztürk, Mehmet Ali Ayni, Şerafettin Yaltkaya, Hilmi Ömer Budda, Yusuf Ziya Yörükan, Arapkirli Hüseyin Avni ve Halil Halit gibi psikoloji, mantık ve ilahiyat profesörlerinin imzasını taşımaktadır (Feroze, 1995: 25-7).[99] Raporda "İbadet Şekli", "İbadet Dili, İbadetin Niteliği', "İbadetin Düşünce Yanı" alt başlıklarında sorunların tespiti ve çözümü konusunda bir dizi öneriler sunulmuştur (Feroze, 1995: 25).

[99] Raporun bir komisyon tarafından hazırlandığı tartışmalıdır. Kimi yazarlar raporda imzası bulunan kişilerin raporun içeriğinden dahi haberdar olmadıklarından söz etmiştir. Dücane Cündioğlu bu tezi (2005: 99), Şerafettin Yaltkaya'nın anılarından da yola çıkarak iddia etmektedir. Ona göre; "Daha önce de belirtilmiş olduğu üzere mezkûr lâyiha […] sadece erbiye Müderrisi İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) tarafından hazırlanmış olup yukarıda adları geçen müderrislerin lâyihanın yazımında bir rolleri olmamış, hatta metni tam mânâsıyla müzakere bile etmemişlerdir. Nitekim İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Reisvekili Fuad Köprülü imzalı Ruznâme-i Müzakerât henüz Müderrisler Meclisine gönderilmeden önce, 15 Mayıs 1928 tarihli Millî Mecmuada lâyiha metninin bir müsveddesini yayımlamış ve lâyihadaki görüşlerini orada da aynen dile getirmiştir.

Toplumsal tarih reformlar ile yeniden yazılmak istenirken, din ile girişilen hesaplaşma kaçınılmaz olarak bu reformların etrafında ilerlemektedir. Hazırlanan raporun amacı bütün sosyal kurumların rasyonelleşmesi ve millileşmesi olarak açıklanmıştır. Dinin de sosyal kurumlardan biri olduğunu anlatan raporda, diğer tüm toplumsal kurumlar gibi dinin de hayatın gerekliliklerini yerine getirmesi ve gelişim sürecine göre hareket etmesi gerektiğinden söz edilir (Kara, 1997: 667).[100]

Hazırlanan raporda ibadet şekline yönelik öneriler temiz ve düzenli camilerde sıraların ve vestiyerlerin olması ve halkın camilere temiz ayakkabılarla girmesi şeklindedir. İbadet dili ise tüm cemaatin anlayabilmesi için şüphesiz Türkçe olmalıdır. Güzel ve etkileyici olması ibadetin niteliğini belirleyecektir. Bu amaca uygun müezzinler ve imamlar yetiştirilmeli hatta camilerde "musiki aletlerine ve enstrümantal musikiye" ihtiyaç vardır. Nihayetinde, matbu vaazların kaldırılarak dini rehberlik için felsefi eğitimi de olan vaizler yetiştirilmelidir. Önemli olan ne Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi ne de kullanılacak Türkçe sözcüklerin niteliğidir. Önemli olan İslam'ın dini doğasını ortaya koyan felsefi bakış açısını göstermek, Kur'an'ı bu gözle okumaktır (Kara, 1997: 667-669).

"Devlet eliyle gerçekleştirilen neşriyat içinde dinî hayatın düzenlenmesine ilişkin en radikal teklif" olarak değerlendirilen Dini Islah Beyannamesi önerildiği biçimiyle uygulamaya geçirilememiştir (Toprak, 2016: 638). Halbuki başlangıçta önerilen düzenlenmelerin İlahiyat Fakültesinde yayınlanacak makalelerle,

[100] Raporun ilk üç maddesi tam olarak şöyledir:
1. Demokrasi sahasında tecelli eden muazzam Türk inkılabı, lisanî, ahlâkî, hukukî, İktisadî bütün İçtimaî müesseseleriyle başlıca iki manzara gösteriyor Birincisi bütün İçtimaî müesseselerin amelileşmesi. İkincisi: bütün İçtimaî müesseselerin millîleşmesi.
2. Din de İçtimaî bir müessesedir. Diğer İçtimaî müesseler gibi haya tın zaruretlerine katlanmak, tekâmülün seyrini kovalama mecburiyetindedir. […] Binaenaleyh Türk demokrasisinde din de muhtaç olduğu inkişafı ve hayatiyeti göstermelidir.
3. Dinî hayat da ahlâkî ve iktisadî hayat gibi ancak İlmî tefekkürler ve İlmî usullerle bast ve ıslah edilmelidir ki diğer müesseselerle hemâhenk bir surette hususî ve şahsî feyzini verebilsin (Kara, 1997: 667-8).

öğretim üyelerinin camilere giderek düzenlemeleri anlatması gibi bir dizi yöntemle bu uygulamaların benimsetilebileceği hatta diğer Müslüman ülkelere yol gösterici olacağı düşünülmüştür (Feroze, 1995: 25-7).

1928 yılında dini "zamana uydurmak" meselesi toplumsal bir kurum olarak görülen dinin -esasında yalnızca İslam'ın- diğer tüm safhalarda olduğu gibi aklî ve bilimsel bir bakışla kavranabileceği, dolayısıyla kendisinin de değişip dönüşebileceği görüşünün bir sonucudur. Ancak ortaya atılan bu raporun neticesine bakıldığında, laikleşme siyasetinin mutlak bir keskinlikle "belirlenebilir" olmadığı görülmektedir. Nihayetinde şayet kurucu kadro kararıyla biçimlenmiş bir laikleşme siyasetinden söz edilebilseydi, uzun bir süre üzerinde müzakere edildiği anlaşılan bu raporun aynı kararlılıkla hayata geçirilmesi beklenirdi. Ne var ki, öneriler toplumsal tepkilerle birlikte biçimlendiğinden, "zamana uydurulamayan" öneriler olmakla kalmıştır.

3.1.3. Hademe-i Hayratın Düzenlenmesi

Sıkça sözünü ettiğimiz gibi 3 Mart 1924 tarihi hem Şer'iyye ve Evkâf Vekaletinin lağvedilişi hem de Diyanet İşleri Reisliğinin de kuruluş tarihidir. Bu tarihten itibaren imam, hatip, şeyh, müezzin ve kayyum gibi görevlilerin tüm işlemleri 1931 yılında camilerin Evkâf Müdürlüğüne devrine kadar Diyanetin yetkisi altındadır. Diyanet ve Evkâf Müdürlüğü devletin din hiyerarşisine devlet otoritesini hatırlattığı, din görevlerinin devlet kontrolünde olmasını sağlayan kurumlardır (Georgeon, 2002: 54). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren caminin halka nüfuz etmedeki önemi her zaman bilinen ve farkında olunan bir gerçekliktir. Laikleşme politikalarının camiyi de şekillendirmeye yönelik doğası bu farkındalığın göstergesidir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında okuryazar oranındaki düşüklük ve radyo, televizyon gibi araçların bulunmadığı düşünüldüğünde, her ne kadar eğitime

önem verilse de, eğitimin düzenlenmesi yeni ve "ideal" bir ulus inşasında köklü olmasına rağmen dünden bugüne değişmeyecek bir yoldur. Bu şekilde düşünüldüğünde "'söz' ile nüfuzun belki de en etkili ortamı olan hutbelerin ve vaazların önemi, [ve bu hutbe ile vaazları verecek din görevlilerinin önemi] daha iyi anlaşılır" (Taslaman, 2011: 115-6). Üstelik din görevlilerinin sadece toplumdaki statüsü değil aynı zamanda niceliği de yüksektir. 1924 yılında Hayrat Hademesi Cemiyetinin hazırladığı Camiler ve Din Hizmetlileri Cetveline göre sadece İstanbul'da 914 tane cami ve mescit bulunmakta ve buralarda 2128 din görevlisi görev yapmaktadır (Ceylan, 1991: 90). İlk nüfus sayımının yapıldığı 1927 yılında 13,6 milyon olarak belirlenen nüfusa karşın, aynı yılın bütçesinde Diyanet'e bağlı görevlilerin sayısı 7172'ye çıkmıştır. 19 Nisan 1927 gün ve 1011 sayılı bütçe kanununda Diyanet İşleri Reisliğinin merkez ve taşra örgütlerinin idari yapısı ilk kez yer almıştır (Resmî Gazete, No. 593, Kanun No: 1011: 137-151). Cami ve mescitlerdeki ihtiyaçlar ve eksiklikler aynı kanunun 14. maddesi gereğince saptanacak, cami görevlilerinin maaşları belirlenecek ve birleştirilmeleri mümkün olan görevler yere ve zamana göre birleştirilecektir.[101] 1927 yılındaki Danıştay kararı ile imamlık, hatiplik, vaizlik, kayyum gibi hem ilmi hem bedeni hizmetler devlet memurluğu kadrosundan çıkarılmıştır (Onay, 2009: 52). 12 Ağustos 1928 tarih ve 6995 sayılı Cami Hademeleri Nizamnamesi ile bu görevler hademe-i hayrat (hayır işçileri) olarak adlandırılmış ve gerekli görüldüğü halde görevlerin

[101] ON DÖRDÜNCÜ MADDE — Diyanet işleri riyasetince tanzim ve İcra Vekilleri Heyetince tasdik edilecek bir talimatnameye tevfikan 1927 senei maliyesi nihayetine kadar cevamiin hakiki ihtiyaca göre tasnifi ve zaman ve mekân itibaril kabili cemi olan vezifeler tevhid edilmek suretile işbu cevami hademesi kadrolarının tesbiti mecburidir. Kadrolar haricinde kalacak vazifedarlar kemafissabık hizmetlerine devam edecekler isede inhilâl vuku buldukça vazife ve muhassasatlaı-ı tasarruf ve bu tasarrufat kadro dahilindeki hademei mevcude muhassasatın tedricen beş yüz kuruş iblâğı için karşılık ittihaz olunur. Kadro dahilinde vuku bulacak münhalâta kadro haricinde kalmış vazifedarlar var iken başkasının tayini caiz olmayıb bunlardan münasibleri naklen tayin ve kadro haricindeki vazife ve muhassasatları tasarruf edilir. Hizmeti muattal veya bilüzum hale gelen vezaif badema kimseye tevcih olunamaz (Resmî Gazete, No. 593, Kanun No: 1011: 138).

birleştirilmesine karar verilmiştir. 30 Haziran 1929 gün ve 1452 sayılı Devlet Memurları Maaşatının Tevhit ve Teadülüne Dair Kanun'a ekli cetvel ile ilk defa Diyanet'in daimî maaşlı memur kadroları gösterilmiştir ve bu cetvel Diyanet İşleri'nin Teşkilat Kanunu yerine sayılmıştır (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 10). Diyanet görevlilerinin sonraki yıllarda bütçeye yansıyan sayıları; 1928'de 6316, 1929'de 6097, 1930'da 5681'dir (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 46). Cami görevlilerinin atanması ve nakli Diyanet İşleri'ne bağlı olsa da maaşları Vakıflar Müdürlüğü'nün bütçesine her yıl ayrılan 600 000 lira ile karşılanmıştır (Onay, 2009: 52). 1931 yılında 1827 sayılı kanunla ülke sınırlarında bulunan tüm cami ve mescitlerin idaresi ve görevlilerinin tamamı Evkâf Müdürlüğü'ne devredildikten sonra Diyanet'in kadrosu epey daralmıştır.

1925 yılı bütçe görüşmeleri bir hatibin "murad ederse bir memleketi isyan ettirebilir. Murad ederse bir memleketi ıslah" edebileceğinin farkında olduğu ve bunun devlet nezlinde tartışıldığı günlerdir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 266). Görüşmeler sırasında Karesi vekili Vehbi Beyin sözüne devamla Denizli vekili Mazhar Müfit Beyin konuya ilişkin sözleri din görevlileri meselesine Meclis düzeyinde nasıl yaklaşıldığının panoramasını vermesi açısından önemlidir:

> *Vehbi Bey:* " […] Memleketimizin lâekal yüzde 80'inin köylü teşkil ediyor. Hepimizin de itiraf etmemiz lâzımdır ki her köyün başı sarıklı bir hocadır. Oraya siz gidersiniz dil dökersiniz. Doktor gider dil döker. Jandarma gider kırbaç gösterir. Tahsildar gider tahsil torbasını gösterir. Hiçbirinin ehemmiyeti yoktur. Orada köy imamının söylediği, nass-ı kâridir. Her şeyi yapar. Onun sözü sözdür. Sizin yaptığınız bütün tesiratı telkinatı siz ayrıldıktan sonra iki kelime ile bırakın şu dinsiz keretayı dedi mi iş bitmiştir.
>
> Halbuki, köy imamları tetkik edilecek olursa birçok yerlerde belki yüzde 75'i okumayı zor bilir. Bu mahzuru izale için köy kanununa bir madde koyduk.

Mazhar Müfid Bey: "[…] Efendiler Vehbi Bey arkadaşımız mühim bir yaraya temas etti. İmamlar meselesi. Çok doğrudur beyefendiler. Hakikaten cümlemiz hemen bilhassa memur arkadaşlarımız hayatlarını köyde geçirdikleri cihetle bilinir. Efendiler، istediğiniz kadar alim olun fazıl olun bir köye gidiniz. Malaryanın, sıtmanın netayici budur şudur diye istediğiniz kadar söyleyin. Kapıdan çıkarsınız yahut kapıdan çıkmaya hacetyok imam efendi bir defa çeneyi açtı mı kafidir. Sözümüz hiç oldu." (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 253-7).

Meclis'te yapılan bu tartışmaların yanı sıra Cumhurun reisi Mustafa Kemal de aynı görüşü farklı biçimde ifade etmiştir: "[…] Dinde hatip, bir devletin reisidir. O, reisin bulunamayacağı yerlerde onun mümessilidir. Dinde hatip var mıdır, hutbe nedir? Doğrudan doğruya devlet reisinin yahut en büyük devlet adamlarının halkı aydınlatmak için söz söylemesi değil midir? Her başında sarığı olanın halkın karşısına geçip istediği manasız şeyleri onların kafasına sokmaya müsaade edilemez" (Durukan, 1991: 83). Nihayetinde, devletin taşradaki halkla teması camideki imamla kurulmaktadır. Bu nedenle "manasız şeylere müsaade etmek", halkın inanacaklarına da boyun eğmek anlamına gelecektir. Halkevlerinin dergisi Ülkü'de Aptullah Ziya, "[...] Devletin köyle teması ise ancak mültezim vasıtasıyla idi, köylerin imar ve tenviri ise saltanat idaresinin aklına gelmiş işler değildi. […] Köyün yegâne kültür ve toplu hayat yeri cahil softanın elinde bulunan köy camii idi. Bugün bile köy muallimleri, köyde eskiden kalma köy hocalarıyla cenkleşmekte ve ancak onu yendikten sonra köyde sözlerini geçirebilmektedirler" diye anlatır (Esen, 2010: 77).

Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nin imamların ve hatiplerin tayin, azil, atama, izin gibi konularındaki kararları merkezi olarak yürütülmektedir. Turgutlu kaza Müftülüğüne Çatalköprü köyünde yeni inşa edilmiş caminin hatiplik kadrosuna Hafız İbrahim tayin edildiği bildirilir (BCA, 30.08.1923. 051-V45-13-109-1). Aynı yıl bir başka vilayette bu kez talep halktan gelir ve İzmit'in Kullar köyü ahalisinin

şikâyete göre bu köye vekaleten atanan Hafız Tahir Efendinin, uzun bir süredir vazifesine devam etmediği ilmühaberi merkeze ulaşır (BCA, 19.01.1923. 051-V41-7-64-59). Evkâf Müdürü; Kocaeli, Yukarı çarşı Akça Hacı İbrahim camisinin imam ve hatiplik görevlerinin boş olduğu ve hitabet cihetlerinin münasip olanlara tevcih edilebileceğini bildirir ve "talip olanların bir hafta zarfından müftülük" makamına müracaatta bulunabileceklerini duyurur. Daha sonra bu ilan Kocaeli Gazetesi Müdüriyetine "[…] yüz otuz kuruşluk vazife ile cihetinin başvuruya açıldığı taliplerin bir hafta içerisinde müftülüğe müracaat etmesi, vazife hem imamet hem de hitabettir" şeklinde yazılı olarak gönderilmiştir (BCA, 22.12.1924. 051-8-65-70). Maaş ve zam talepleri iktisadi kalkınmanın henüz emekleme aşamasında olduğu erken Cumhuriyet yıllarında dini görevlilerin en önemli konusudur. Kandıra'daki Sultan Bin Orhan Camii'nde imam ve hatiplik yapan Hafız Ömer Efendi ile farraş Şükrü Efendi maaşlarının yetmediği için zam talebinde bulunurlar (BCA, 23.07.1924. 051-8-65-58). Bir başka belgede ise Evkaf Müdürlüğü'ne 1924 yılında Çubuklu Osman köyü cami hatip vazifesine ne miktarda maaş verileceği sorulmuş, bunun üzerine Evkaf müdürü imzalı cevapta "*imam ve hatip olanda vazife*" ücreti olarak otuz kuruş olduğu belirtilmiştir (BCA, 02.11.1924. 051-8-65-67).

Diyanet İşleri Reisliğinin kurumsal olarak dini hizmetlerini devralmasının ardından bu uygulamaların devam ettiği görülür. Reisliğin Şavşat Müftülüğüne cami ve hayrat hademesi gibi sair yerlerde görev boşaldığında, bu yerlerdeki gazeteler aracılığıyla ve gazete bulunmayan yerlerde ise çeşitli ilanlarla bunun halka duyurulması emredilmiştir (BCA, 15.11.1924. 051-V08-2-5-4; BCA, 10.11.1924. 051-V08-3-25-7). 1924 yılında ise kiliselerden cami veya mescitlere tahvil edilen binaların ve buralarda görevli olan hayrat hademelerinin maaşlarını gösteren cetvellerin Diyanete gönderilmesi talep edilmiştir (BCA, 17.12.1924.

051-V08-2-5-9). Aynı yıl Gümüşhacıköy Müftülüğüne kaza ve merkez sairdeki cami ve mescitlerdeki mevcut imam, hatip, müezzin, kayyum, faraş ve hademenin hizmet yıllarını, yaşlarını maaş miktarlarını ve yeterlilik derecelerini ayrıntılı gösteren defterlerin hazırlanması ve Reisliğe gönderilmesi emredilmiştir (08.06.1924. 051-V05-2-1-37). Öyle ki, camilerin tasnifi, imamların seçimi ve camilerin durumu için komisyon kurulması ve düzenli aralıklarla bu defterlerin bildirilmesi gerektiği iletilmiştir (BCA, 12.06.1924. 051-V05-2-1-39). Bu defterlerin tutulması, Diyanet İşleri Reisliğine bildirilmesine ilişkin pek çok arşiv belgesine rastlanmıştır.[102]

İddia edildiğinin aksine camilerin boş bırakılması laikliğin bir adımı olarak düşünülmemiş gibidir. 1924 yılında bir dizi yazışmaya konu olan bazı mescit ve camilerde boş bulunan kadrolara yeni görevliler tayin edilmiştir (BCA, 01.02.1924. 030-11-3-3-19). Konya'nın Tat Köyü Camisi'nde Ramazan ayının yaklaşması münasebetiyle köylüler, askere giden imamın yerine birini talep etmektedir. Bunun üzerine köyün imamı askerden terhis edilene kadar köye geçici bir imam tayin edilmesini Diyanet karara bağlamıştır (BCA, 023.08.1924. 51-V42-12-97-1). Şaşırtıcı olansa yeni rejimin tekke ve dergahlardaki şeyhlere boşalan kadrolar için öncelik vermesidir. 10 Mart 1925 tarihli belgeye göre, Diyanet İşleri Reisliği boşalan kadrolara yapılacak tayinlerde önceliğin tekke şeyhlerine verilmesini istemiştir (BCA, 10.03.1925. 051-V08-2-5-16). Bu örnek

[102] Aynı yıl içerisinde dahi komisyon kurulması şeklinde müftülüklere de gönderilmiş belgelere (BCA, 18.06.1924. 051-V05-2-1-40), yalnızca Evkaf'tan maaş alan Merkez vilayet ve kazalarda bulunan cami ve mescitler ile buralarda görevli hadem-i hayratın ismi ve maaş miktarlarını gösteren defterlerin Riyasete gönderilmesine yönelik belgelere (BCA, 19.06.1924. 051-V05-2-1-41) ve Diyanet İşleri Riyasetinden müftülüklere gönderilen vilayet ve kaza dahilindeki cami ve mescitlerin derece itibariyle tasnif edilmesi ve buralarda görevli bulunan hademe-i hayratın adları, dereceleri, maaş miktarlarını gösteren ayrıntılı defterlerin tutulması ve bu defterlerin başkanlığa gönderilmesine yönelik tamimlere ulaşılmıştır (BCA, 22.06.1924.051-V43-12-104-10). Dahası, Diyanet İşleri'ne Şavşat'ın kaza merkez ve köylerinde bulunan cami ve mescitlerde görevli imam ve hatiplerin kadro durumu -iki kısma ayrılan görevlilerin bir kısmı eski bir kısmı da yeni göreve alındığı- bildirilmiştir. Kadroda olmayan imam ve hatipler için özellikle kadro açılması talep edilmiştir (BCA, 09.09.1924. 051-V08-2-5-3).

yine Cumhuriyetin laikleşme sürecindeki bulanıklığı olarak okunabilir. Bir başka uygulama artan imam taleplerinin bu yıllarda vekil imamlarla çözülmesidir (BCA, 15.06.26. 051-V07-2-3-3). Hatta taşrada halkın kendince çözüm ürettiği de bilinmektedir. Cumhuriyetin erken yıllarında imamlık yapmış olan Kutuz hoca 1920'lerin ortasında geçen çocukluğunu anlatırken "Benim çocukluğumda mahalle camimize kış mevsimleri için birkaç aylığına hoca tutulur, diğer zamanlarda akşamları cami açılır, imamlık yapabilecek kişiler namazları kıldırırdı" diyerek halkın kendince çözümlerinden söz eder (Kara, 2000: 32).

Bolu Tedrisatı Müdür-i Umumiyesi'ne Bolu medresesi müderrislerinden İsmail Hakkı Efendi'ye Ağda cami imamlığı yaptığı için müderrisler faslından 300 kuruşluk maaş tahsis edildiği Umur-u Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti tarafından iletilmektedir (BCA, 09.01.1924. 051-V14-3-15-6). Ardından, Ankara'da Diyanet İşleri Riyasetine merkez kazada bulunan Kemal Paşa Camisi'nde bir süreden beri maaş almadan hizmet eden imamın kadro talebini ileten belge (BCA, 20.07.1924. 051-v08-2-4-18) dini görevlilerin kadroya yönelik talepte bulunabildiğinin göstergesidir. Yeni kurulmuş bir devletin iktisadi bunalımlarının içerisinde imam ve hatiplik kadrosunda bulunan kişilerin taleplerine dair en ciddi kalemlerin maaş ve zam olması şaşırtıcı değildir. Zam talepleri, maaşların ödenememesi, maaşlarını alamayan personelin şikayetleri ve hatta biriken maaş ödemelerinin imkanının olmadığı ilerleyen yılların çözüm üretilemeyen sorunlarındandır.[103] Zira bu konu sıkça zikrettiğimiz 1925 yılı bütçe görüşmelerinde Meclis'in de

[103] Arşiv kayıtlarında rastladığımız buna ilişkin birkaç belgeyi detaylı inceleyebiliriz. Buna göre, hademe-i hayrat personelinin zam taleplerinden biri Konya Müftülüğüne iletilmiş ve Diyanet İşleri reisi onayıyla Sahip Ata Camii hatibine zam yapılacağının bildirilmiştir (BCA, 16.05.1925. 051-V42-12-98-5). Bazı hademe-i hayratın maaşları birikmiş, bu birikmiş maaşlar Evkaf Müdürlüğüne bildirilmiş, Sultan Selim Cami ikinci müezzini Ahmet'in birikmiş maaşı hakkındaki bu talebe, bunların bu sene ödenemeyeceği cevabı verilmiştir (BCA, 10.08.1925.051-V42-98-36). Aşarın kaldırılmasıyla Konya Sultan Selim Camii kayyum, farraş ve müezzini Hasan Şükrü'nün maaşını alamadığı (BCA, 15.08.1925. 051-V42-12-98-39); Kocaeli Müftülüğüne, İznik Müftüsü'nün evkafı mazbatadan mamur cami ve mescitler için talep edilen yüz elli lira ile buralarda görevli olan personelin maaşlarının ödenemediği bildirilmiştir (BCA, 20.11.1925. 051-8-66-23).

gündemindedir. Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi camilerin görevlilerinin bugün iki kuruşla yüz kuruş arası maaş aldıklarından söz etmiştir. Hal böyleyken, nasıl olur da bu görevlilerden beş vakit hizmet bekleyebilirsiniz diye sorar (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 4, c. 19, 454). 1927 yılına gelinmesine rağmen, İstanbul hademe-i hayrat cemiyetinin yaptığı toplantıya katılan imam, müezzin, kayyumlar ve cemiyet üyelerinden çoğunun iki aydan beri maaş alamadığı, maaşların tahmini verildiği konu edilmiştir (Cumhuriyet, 08.05.1927).

Artan mağduriyetler nedeniyle hatip, müezzin, kayyum ve faraşlara zam yapılmış ve bugüne kadar mağdur durumdaki hademeyi de kapsayacağı açıklanmıştır (BCA, 01.08.25.051-V43-12-104-19). Cami hademeleri arasındaki eşitliği temin için 01.12.1928 tarihinden itibaren Diyanet İşleri cami hademelerinin maaşlarına zam yaptığını duyurmuş ve oranları açıklamıştır (BCA, 30.11.1928. 51-V05-2-2-24). Böylesi mükafatlandırmalar olmasına karşın Diyanet İşleri Reisi Rıfat Bey'in imzasıyla Gümüşhacıköy Müftülüğüne, Köprülü Mehmet Paşa Cami kayyumu Mehmet Efendi'nin "*vazife-i diniyenin şerefiyle gayrı-mütenasip bir şekilde harekette bulunması*" nedeniyle görevden alındığı ve yerine başkasının getirildiği de bilinmektedir (BCA, 3.11.1924. 051-V05-2-1-43). Dini alanın düzenlenmesi özellikle din görevlilerinin tertibini de gerektirdiğinden para karşılığında fetva verdiği iddia edilen Bozhüyük nahiyesi Kasım Paşa Camii kürsü şeyhi Ömer Lütfi Efendi'nin hakkında gerekli tahkikatın yapılması ve neticesinin bildirilmesinin Diyanet tarafından Söğüt Müftülüğüne emredildiği tespit edilmiştir (BCA, 02.09.1925. 051-V11-2-13-8). Her gün kahvehanelerde iskambil oynayan bir imam "imamet vazifesini layıkıyla devam etmediği" gerekçe gösterilerek merkeze şikâyet edilmiştir (BCA, 22.08.1927. 51-8-68-2). Bir başka kayda göre, Cami-i Kebir hatibi Mehmet Efendi işgal ettiği makama uygun davranmadığı için ihtar edilmiştir (BCA, 26.03.25. 051-V48-13-114-24). Bu konudaki başka bir

örnekse İlyas Bey Camii Müezzini Nazif Efendi'ye yine vazifesine uygun davranmadığı için bu seferlik ihtarname ile yetinilmesidir (BCA, 19.03.25. 051-V48-13-114-23). Ezanı zamanında okumadığı için, görevini yapmayıp camiyi kapalı bıraktığı için onlarca cami hademesi hakkında şikâyet dilekçeleri merkeze iletilmiştir (BCA, 19.09.1928. 51-V14-3-15-23; BCA, 12.08.1928. 51-8-69-3; BCA, 01.03.1928. 51-8-68-27). Ayrıca görev sırasında yapılan devamsızlıklar da Diyanet'in hademe-i hayrat için en çok uyarı verdiği, hatta görevlileri kimi zaman görevden aldığı konular arasındadır.[104] Fakat bundan da önemlisi, dini alanın bilhassa taşradaki belirleyeni ve temsilcisi imam ve hatipler olduğu için bu konudaki aksaklığın giderilmesi sorunudur. Bu konuda alınan kararlar keskindir. Örneğin, 1928'de Nazilli'nin Perle Bey köyü imamı çocuk okutmak bahanesi ile din aleyhtarlığına yeltendiği anlaşılması üzerine tevkif edilerek adliyeye gönderilmiştir (BCA, 11.03.1928. 30-10-102-667-20).

Yeni bir ulusu yaratmaya çalışırken, halka vaaz verecek dini görevlilerin tertibi ve kontrolü bu anlamda özellikle önemlidir. Diyanet İşleri 1924 yılında vaizlere vaaz ve nasihat sırasında siyasi konu veya çağrışımlara girilmemesi konusunda tamim vermiştir (Vakit, 24.07.1924).[105] Bir sonraki yıl vaazlarına siyaseti karıştıran, Cumhuriyet aleyhine vaaz veren on vaiz görevinden alınmıştır (Cumhuriyet, 27.02.1925). 1926 yılında bununla ilgili bir nizamname çıkarılmıştır.

[104] Vazifesine devamsızlık yapanlara ihtarname verilmesi Çukur mahallesindeki cami imamı Abdullah Vahdi'nin vazifesine devam etmediği Konya Müftülüğü'nce Diyanet'e bildirilmiş, merkezden gelen yanıta göre vazifesine devam etme uyarısı verilmesi, hala devam etmezse talimatnameye göre muamele edilmesi uygun görülmüştür (BCA, 11.11.1925. 051-V42-12-99-23). Devamsızlık yapan görevlilerin devamlılıklarının sağlanması, devamsızlığı alışkanlık haline getirenler hakkında soruşturma açılması yine Diyanet tarafından Müftülüklere bildirilmiştir (BCA, 21.09.25. 051-V48-13-114-47). Devamsızlık yapan görevliler uyarılara rağmen buna devam ettikleri tespit edildiğinde görevden alınmışlardır (BCA, 18.07.26. 051-V45-13-111-29; BCA, 09.01.26. 051-V48-13-115-2; BCA, 28.06.1927. 51-V25-3-21-12; 04.08.1928. 51-V05-2-2-22).

[105] Diyanet "son zamanlarda şurada burada vaaz edenler hakkında" müftülüklere şu tebligatı yapmış": 2 Nisan 340 tarih 18-24 numaralı tamim ile de bildirildiği üzere vaaz ve nasihat edenlerin 22 Mart 330 tarihli nizamname ahkamına tevfiken intihap edilmeleri ve gerek vaaz ve gerek hutbe esnasında siyasete dair makalat iradıyla" veya aynı his ve aynı fikrin ibadet içerisine girerek cemaati müsliminin huzur ve huşularını ihlal edilmemesi ve bu hususa her zamankinden daha fazla dikkat edilmesi gerekir.

Bu nizamnameye dikkatle bakıldığında, üçüncü maddede belirtilen "vaaz vereceklerin İslam şeriatinin kurallarıyla, dinin temel esaslarıyla ve İslam büyükleriyle uyuşmayan ve Müslümanlar arasında nifak ve şikak sokan beyanatta bulunanları, merkezde dersaadette bulunan ders vekaletine, taşrada müftü efendilere haber vermekle cami ve mescit hademesinin mecbur" kılınması dini alana ilişkin herhangi bir açıklık bırakılmak istenmemesini kanıtlar (BCA, 17.04.1926. 051-2-2-7).[106]

Osmanlı'nın geç dönemlerinde din görevlilerinin sınavla alınması uygulaması Cumhuriyet devrinde de sürdürülmüştür. Menteşe Müftülüğüne tabur imamlığına talip olanlara encümen-i ilmiye tarafından imtihan yapılması ve bu imtihana göre seçilmeleri Umur-u Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti tarafından rica edilmiştir (BCA,17.03.1923. 051-V48-13-114-2). Artvin müftülüğüne ulaşan belgede kaza merkez ve bağlı köylerde imam ve hatiplik imtihanları henüz bitmemiş ve devam ettiği ve defterlerin henüz hazırlanamadığı bu kez 1924 Ağustos'unda iletilir (BCA, 02.08.1924. 051-V08-2-4-21). İlerleyen yıllarda kurumsallaşmanın daha etkin bir sistem olarak işlemesine paralel olarak imam ve hatiplerin göreve alımlarında yapılacak olan sınavların soruları da merkezden gönderilir ve düzenlenmesi beklenen tüm cetveller yine merkeze ulaştırılır (BCA,

[106] Nizamname'nin bütünü şöyledir:
Madde 1- Cami ve mescitlerde vaaz ve nasihat edecek ulemanın merkezlerde müştehi-i İslamiye ders vekaletinden, taşralarda ve mahalle kaza müftüleri tarafından birer vesika-ı resmiyeye haiz olmaları lazımdır.
Madde 2- Vesikalarını ibraz edemeyenler cami ve mescitlerde vaaz ve nasihat etmeleri men edilmiş buna uymayanlar zabıtaca men olunurlar.
Madde 3- Vaaz etme izni alanlar -istihsali muazenet edenler- islam şeriatinin kurallarıyla, dinin temel esaslarıyla ve islam büyükleriyle uyuşmayan -ahkam-ı İslamiye-i şerriye mugayyır ve esase-i diniye ve azimeyi İslamiye- ve Müslümanlar arasında nifak ve şikak sokan beyanatta bulunanları, merkezde dersattade bulunan ders vekaletine, taşrada müftü efendilere haber vermekle cami ve mescit hademesi mecburdur.
Madde 4- Cami ve mescit hademesinden ikinci ve üçüncü maddelerdeki vazifelerini tam olarak yapmadığı anlaşılanlar haklarında soruşturma açılıp görevden alınma cezalarına kadar çarptırılacaktır.
Madde 5-. "Bu nizamnamenin neşri mugayyerdir"
Madde 6-Bu nizamnamenin icrasında Makam-ı Müştecib ile Dahiliye ve Evkaf nazırları memurdur.

21.09.1925. 051-V35-5-43-23; BCA, 09.12.1925.051-V42-12-99-3; BCA, 31.08.1925. 051-V42-12-98-44). 1925 yılındaki kanunla imamların seçiminin köy derneklerinin yapması ve tayin yetkisinin de müftülüklerde olması kararlaştırılmıştır (BCA, 10.08.25. 051-V42-12-98-35; BCA, 04.06.25. 051-V4217-98-12). 1927 yılında imamı olmayan köylerde köylülerin seçtiği kişilere vesika verilmesi kabul edilmiştir (BCA, 27.09.27. 051-V45-13-108.4).

Cumhuriyetin ilk yıllarında Osmanlı'dan devralınan bir başka uygulama ise imam ve hatipliğin babadan oğula geçirilmesidir. Her ne kadar merkezileşmeden ve sınavlarla imam ve hatiplerin seçilmesinden söz edilse de kimi zaman babadan oğulla usulen devreden görevlendirmeler de yapılmıştır. Görevini yaşlılığı dolayısıyla oğluna bırakmak isteyen Ovakavağı Köyü hatibi Hacı Nuh Efendi, bunu Konya Müftülüğüne ilettikten sonra yapılan merkezi yazışmalarla bu talebin onaylandığı görülmektedir (BCA, 03.05.1925. 051-V42-12-98-1). Ne var ki, 1926 yılından itibaren dini görevlilerin sayılarının yüksekliği, talebin karşılanamaması nedenleri gerekçe gösterilerek azaltmaya gidilmiştir. Yılın sonunda Diyanet İşleri Reisi Söğüt Müftülüğüne bütçe eksikliğinden dolayı birden fazla hademesi bulunan camilerde bu görevlerden birinin boşalması durumunda bu görevlere yeniden tayinlerin yapılmaması ve her camideki hademe-i hayrat sayılarını bire indirmesi talimatı verilmiştir (BCA, 20.11.1926. 051-V11-2-13-34). Benzer tebligat Şavşat Müftülüğüne de yapılmıştır (BCA, 20.11.26. 051-V08-2-6-17). 1927 senesinde camilerin hakiki ihtiyaca göre tasnifi yapılarak, cami kadrolarının tespitinin sene sonuna kadar tüm detaylarıyla birlikte düzenlenmesi ve bu cetvellerin merkeze bildirilmesi zorunlu kılınmıştır (BCA, 20.05.1927. 51-V16-3-16-19). Cami kadrolarının birleştirilmesi kararları için kriterler belirlenecektir. Öncelikle kadrolar imam, hatip, müezzinlik ve kayyumluk olarak sınıflandırılmıştır. Diyanet Reisliğinin Muğla Müftülüğüne ilettiği tebliğ, (1) nahiye

merkezlerinde bulunan camilerin hangi kısımlara dikkat edeceği ve merkezdeki cami kadrolarının hangi cetvele dikkat edeceği, (2) kadrosu mevcut ve hademesi olanlar camilerin bundan muaf tutulması, (3) hangi tarihlerin dikkate alınacağı, (4) cami cetvelinde bulunan kadrolarla ilgili kısımların doldurulması istenmiş yerel ile merkez arasında camilerdeki kadro birleştirmesinin kıstaslarını detaylandırmıştır (BCA, 25.07.1927. 51-V48-13-116-1). 1928 Mayıs'ında yapılan düzenlemeyle kadro birleştirmeleri netleşmiş; imam, hatip, müezzin ve kayyımlık kadrolarından hangilerinin birbirleriyle ilişkili oldukları açıklanmış ve bu görevlerden birini ya da birkaçını aynı anda yapan dini görevliye tek bir maaş ödeneceği karara bağlanmıştır (BCA, 10.05.192851-V45-13-112-20).

Savaştan çıkmış bir toplumda yakılmış, yıkılmış, onarıma muhtaç yüzlerce cami olması şaşırtıcı değildir. Diyanet'in bu halde bulunan camilerin kadrolarında da sınırlamaya gittiği görülmektedir. Kocaeli Müftülüğüne ulaşan tebliğde öncelikle yakılmış, yıkılmış veya kullanılamayan kadrolu cami görevlilerinin talibi çıkmayan diğer camilere geçici olarak nakli ve kendi camileri açılınca tekrar buralara dönmeleri, yeni bir cami açılması halinde kadro ilanı yapılmayarak kadro birleştirmelerde boşta kalanların atanması ile ilgili ricada bulunulduğu aktarılmıştır (BCA, 07.11.1928. 51-8-69-19). Kullanılamayan camilerdeki görevlilerin maaşlarının ne olacağı da Diyanet'e sorulan sorular arasındadır. Ancak belli ki, bu soruya ilişkin tek bir görüş ya da görüş birliği yoktur, duruma göre karar verilmektedir. Kaza Müftülüğünden konuya ilişkin gelen soruya Diyanet'ten bu durumda bulunan cami görevlilerinin maaşlarını almamaları için herhangi bir sebep ya da kayıt bulunmadığı, derhal maaşların ödenmesi emri verilmişse de (BCA, 18.08.1928. 51-V45-13-112-26); Muğla Müftülüğünden daha önce gelen bir belgede yanmış, yakılmış veya askeriye tarafından işgal edilmiş olan camilerin görevlilerinin görevlerini yapmadıkları düşünüldüğünde

maaşlarının ne olacağı sorusuna Diyanet tahsilatın yarısı cevabını vermiştir (BCA, 13.05.1928. 51-V45-13-116-4).

Meclisteki "mücelliyet-i askeriye" kanununun b fırkasındaki değişiklikle askerlik vergisi meselesinin hademe-i hayratı nasıl etkilediği tartışmaları yapılmıştır. Uzun görüşmelerden sonra verilen önerge "mücelliyet-i askeriye" vergi kanunun b fıkrasında yapılan değişiklik ile kanunun çıktığı tarihten önce imam ve hatiplerden alınmış olan verginin geri iade edilmesi gerekip gerekmediğine dairdir (BCA, 13.02.1923. 30-18- 6-50-19). Kararnamede konu beş madde ile teker teker açıklanmıştır. Verginin geri verilmesi kısmının birinci maddesi ile *yalnız ziraat erbabı ile mevaiş eshabına mevzi olduğuna göre* imam ve hatipleri kapsamadığı belirtilmiştir.

Devletin dini düzenleme kaygısı elbette salt kurumlar bağlamında işlerlik kazanamayacaktır. Bu nedenle dini görevlilerin bu düzenlemelerdeki işlevi göz ardı edilemez. Örneğin, sıradan sayılabilecek bir belge, Söğüt Müftülüğüne, Diyanet İşleri Riyaseti köylüleri tenvir etmek amacıyla neşredilen *Köy Hocası* adlı gazeteye abone bulmaya köy imamlarının yardımcı olmalarını istemesi (BCA, 30.04.1924. 051-V11-2-12-16) "taşraya eli uzanmayan" devletin imamlar aracılığıyla bu eksikliği gidermeye çalışması olarak düşünülebilir.

İmamların askerlikten muaf tutulması, *Mükellefiyeti Askeriye Kanunu*'nda yapılan değişiklerle askerlik mükellefiyeti taşıyan imam, hatip, müezzin ve kayyumların celp durumları gibi teknik meseleler merkez kurum olarak Diyanet İşleri Reisliğinde ele alınmıştır (BCA, 11.10.1924. 051-V11-2-12-35). Diyanet İşleri Riyasetinden müftülüklere gönderilen ve yine askerlik ile ilgili bir diğer belgede, alay imamlığına talip olan tabur imamının bağlı bulundukları vilayet emrindeki imtihanlara girmeleri ve bu imtihan evraklarının da yine mensup

oldukları kolordu komutanlıklarına gönderilmesi gerektiği iletilmiştir (BCA, 25.11.1924. 051-V11-2-12-36).

Hademe-i hayratın hem "sözünün" tesirinin hem de halk üzerindeki etkisinin farkında olan devlet kademesi, attığı her adımda bu alanın yeni rejime uyumunu sağlamayı amaçlamıştır. Resmî ideolojiye dini entegre etmek milli bir İslam yaratmayı da zorunlu kılar. Bu bağlamda, devletin 1920'lerin başından ortalarında kadar dini düzenlemelerindeki çekingen atılımları, Türk İslam'ı yaratmanın daha yoğun tartışıldığı dönemler itibariyle kısmen cesur adımlarla ilerlemiştir. Nihai hedef ulusal ve uluslararası camiada kalkınmaya engel olmadığı kanıtlanmış, milli Türk İslam'ıdır. Bu nedenle, ibadetlerin Türkçeleştirilmesi girişimleri ilk, fakat büyük adım olacaktır.

3.1.4. Türkçenin Mecburiyeti

Dini millileştirmenin bir yolu din görevlilerini milli bir kültürle donatmaksa diğer yolu da ibadetin dilini Türkleştirmektir. Bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz gibi, Meşrutiyet yıllarından itibaren uzunca bir süredir ibadet dilinin Türkçeleştirilmesinin mümkün olduğu, hatta Türk'ün ibadetini anlaması için bunun bir zorunluluk olduğu özellikle Ali Suavi'nin öncülüğünde sıkça tartışılan, İslami kanadın da kısmen sahiplenmek zorunda kaldığı bir meseledir. Bu fikir, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında laikleşmenin bir adımı olarak hükümetin politikalarından biri haline geldiği için ihtiyatla yaklaşılan hatta çoğunlukla eleştirilen uygulamalar bütünü olmuştur. Çünkü hükümet aslında ilk kez dini içeriğine dokunmuş ve onu da değiştirip dönüştürebileceğine yönelik adımlar atmıştır.

Dinin içeriğine yönelik köklü değişim talebi cezai yaptırımları içerecek biçimde uygulanmak istenmişse de, hiçbir zaman kararlılıkla kati bir politik zorunluluk halini alamamıştır. Halkı ikna etmek, gelen tepkilere göre reformları

geri çekmek sürecin genel seyri halini almıştır. Zira bu dönüşümün imkanını İslam tarihinde aramak da böyle bir çabanın ürünüdür. Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurucularından ve yedi dönem vekillik yapmış olan Besim Atalay (1960: 84) yazdığı *Türk Dili ile İbadet* kitabında hem Ebu Hanife'nin hem de İslam bilgini Fahrettin Razi'nin herhangi bir dile çevrilmiş olan ayetin namaz sırasında okunabileceğini savunduğundan söz etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda tohumları atılan ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi önerisinin, Cumhuriyet'in kurulması ulus devletin inşasını gerektirdiğinden 1920'lerin gündemine girmesi olağandır. Henüz 1925 yılı sonlarında ibadeti "zamana uydurmak" gerekliliği zaten dillendirilmiştir. Cündioğlu'na göre (2005: 24-5); "*İslâmiyet'in millileştirilmesi ve* buna bağlı olarak *ibadetlerin Türkçeleştirilmesi* sorununun, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp Anadolu topraklarında millî bir devletin kurulması sürecinde ortaya çıktığını ve II. Meşrutiyet devrinde bu konuda bazı adımlar atılmışsa da devrin şartları icabı pek mesafe kat edilemediğinden, bu sorunun, esas itibariyle Cumhuriyet idarecileri tarafından halledilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Dönemin ikinci ismi ve sonraki dönemlerin Milli Şefi İsmet İnönü için "Kuranı Türkçeleştirmek, Türkçe Kuran ile namaz kılmak, bu Latin harflerinin hazırlayacağı bir sonuç olarak gelecektir. Şeriat bir sistemdir. Arap harfleriyle, medresesiyle, kıyafetiyle, hukuku ve dinsel siyasetiyle. […] Bu sistemin canlanmasına olanak yoktur. 25 yıllık bir zaman geçmiştir. Yeni düzenle de on yıl geçtikten sonra gücünü kaybeder". Ona göre azınlıklara verilen dini eğitim haklarını Türklerden yoksun kılmak mümkün değildir. Çocuklarına din eğitimi vermek isteyen aileler devlete ya siz yapın ya da bize bırakın diyecektir. Bunun önüne geçmek için ibadetin anlaşılır kılınması gerekir (Barutçu, 1977: 326). Fakat "halledilmeye çalışılan" ibadetlerin Türkçeleştirilmesi sorunu, dönemin koşulları ve halkın tepkisi gözetilerek ısrar

edil(e)meyen, dolayısıyla tamamlanmamış bir projedir. İlerleyen süreçte çok partili hayata geçiş denemeleri ve fiili olarak çok partili hayata geçildiğinde ise popülist bir tavırla muhalefetin eleştiri konularından biri haline gelmiş ve "gevşetilmiştir".

3.1.4.1. Latin Alfabesinden Türk Alfabesi Yaratmak

Cumhuriyet inkılaplarının geneline bakıldığında; kısa sürede toplumsal dönüşüme ve bunun kabulüne olanak sağlayanlar ile daha uzun vadeye ihtiyaç duyan ve meşruiyeti hızla temellendirilemeyecek olanlar şeklinde ikili bir ayrıma gitmek mümkün gibi görünmektedir. Hâlihazırda parçalanmış bir toplumun yeniden birleştirilmesi ve ortaklığının inşası, üstelik bunu modern bir devlet formunda olanaklı kılması kimi alanlarda zorunlu birlikteliklerin de kurulmasını gerekli kılmıştır. Henüz Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde Enver Paşa'nın giriştiği fakat tarihsel koşulların sonucu gereği başarılı olamadığı harf devrimi erken Cumhuriyet yıllarında Mustafa Kemal'in ısrarıyla "ortaklaşmaya" imkân tanıyacak bir değişim olarak uygulanmıştır. Fakat yarattığı etki düşünüldüğünde harf inkılabını diğerlerinden ayırmak ve "devrim" olarak nitelemek gerekir. Zafer Toprak (2003: 69) harf devriminin yarattığı kırılma anını şöyle tarifler: "Hilafet ve saltanatı kaldırmak siyasal anlamda dönüşümler için gerekliydi. Ancak geçmişin zihniyeti kültürel normların derinliklerinde saklıydı. Alfabe, dil, tarih ve benzeri öğeler yüzyılların birikimi sonucu toplumda yer etmiş ve bu tür kültür normları kaldığı sürece de geçmişi sorgulamak o denli güç bir uğraşa dönüşmüştü. Harf devrimi bu anlamda bir kopuşu, bir kırılma noktasını simgeliyordu". Mustafa Kemal'in bu devrimi hızla yapmaktaki ısrarı Arapçanın "asırlardan beri kafamızı demir çerçeve içinde bulunduran, anlaşılamayan ve anlayamadığımız işaretler" olmasından da öte Toprak'ın sözünü ettiği gibi geçmişle kırılmayı sağlayacak olmasıyla da ilişkilendirilebilir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1989: 272).

9 Ağustos 1928 günü Cumhuriyet Halk Partisi'nin İstanbul'da düzenlediği bir gecede Mustafa Kemal Türkçe'nin düzgün bir şekilde anlaşılamadığından yakınmış ve bu nedenle yeni bir alfabenin kabul edileceğini Meclis öncesinde duyurmuştur (Ülkütaşır, 1998: 62-3). Falih Rıfkı Atay anılarını yazdığı *Çankaya* adlı kitabında, Mustafa Kemal'in yeni harflerin kabulüyle ilgili düşüncesini sorduğunda beş ya da on beş yıllık iki ayrı öneriyle uzun zaman dilimine ihtiyaç olduğunu söylediğinden söz etmiştir. Bu önerilere göre ilk anda her iki yazı birlikte kullanılacak, gazetelerin sayfalarında bir yanda eski yazı diğer yanda yeni yazı olacak ve halkın alışması sağlanacaktır. Devlet kurumları, okullar ve yüksek okullar da bu önerilerle şekillendirilmelidir. Ancak Mustafa Kemal, Falih Rıfkı'ya gazetelerde hem eski yazı hem yeni yazı kalırken hiç kimsenin yeni yazıya alışmayacağını eski yazıyı okumaya devam edeceğini ve bu devrimin ya üç ayda gerçekleştirileceğini ya da hiç yapılamayacağı söylemiştir (Atay, 1980: 440). Gerçekten de 1 Kasım 1928 tarihinde Meclis üçüncü devre seçim yılının ikinci yasama yılına başlamış ve Mustafa Kemal Meclis'te yaptığı açılış konuşmasında yeni alfabeye geçişin gerekliliğini şöyle açıklamıştır: "Her şeyden önce büyük Türk Milletine, onun bütün emeklerini verimsiz duruma sokan zor yolun dışında kolay bir okuma yazma anahtarı vermek gereklidir. (Sürekli alkışlar) Büyük Türk Milleti, bilgisizlikten az emekle kısa yoldan ancak kendi güzel ve asil diline kolay uyan bir araçla kurtulabilir. (Alkışlar) Bu okuma yazma anahtarı ancak Latin aslından alınan Türk alfabesidir (Alkışlar)" (Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Devre 3, İçtimai Senesi 2, İçtima 1, c. 5, 2). Meclis aynı gün 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun'la Latin harflerinden "yeni Türk harfleri" yaratmıştır (Düstur, Tertip 3, c. 10, 3). Üç aylık sürede karar verilen, Meclis'in açıldığı gün kabul edilen ve Mustafa Kemal'in ısrarıyla gerçekleştirilen bu devrim için İnönü, "Atatürk yeni harfler meselesinde hepimizden daha evvel karar sahibi

olmuş görünüyordu. Ben bu işin başında çok tereddüt gösterdim. Daha önce Enver Paşa'nın yaptığı teşebbüs gibi başarısızlıkla sonuçlanmasından korkuyordum" diye söz eder (İpekçi, 2004: 32-3).[107] Bu kanunla birlikte 1 Aralık 1928'den sonra bütün gazeteler yeni harflerle basılacak, 1 Ocak 1929'dan itibaren ise bütün devlet kurumları ve özel kurumlarda yazışmalar Türk alfabesiyle yapılacaktır (Toprak, 2003: 71). Kanunun başarısını Mustafa Kemal o kadar önemser ki, Meclis oturumlarında vekillerin göz hareketlerinden eski harfleri okuyup okumadığını tespite kalkışmıştır (Özalp, 2006: 35). Bu sıkı ve pasif denetim cezai yaptırımlara kadar varmıştır. Kanuna karşı çıkanlar ve gereğini yapmayanlar Ceza Kanununun 526. Maddesi gereğince cezalandırılacaktır (Jaeschke, 1972: 31).

Yeni alfabe yepyeni sembollerle Osmanlı'dan kopuşu ifade etse de, aynı semboller dini içeriğin de bütününü oluşturmaktadır. Yanı sıra, sıkça sözünü ettiğimiz gibi, cami devletin taşrada halkla temasını kurabileceği yegâne yer ya da tersten okumayla devletin karşısında durulabilecek ve bu konuda birlikte olunabilecek mekân olduğu için öncelikle cami görevlilerini bu devrime ikna etmenin önemi bilinmektedir. Bu nedenle; cami ve mescitlerin imam, hatip ve müezzinlerinin yeni Türk harflerini okuyup yazacak kadar malumat almaları

[107] İnönü bu süreçteki tereddütüne rağmen ikna edildiğini anlatır: Rahmetli Enver Paşa bu işi Birinci Cihan Harbi'nin patlamak üzere olduğu günlerde tecrübe etmişti. Eski harflerle sesli harfleri daha çok kullanmak ve bitişik yerine ayrı yazmak suretiyle bir harf devrimi yapmak istemişti. Tatbike böylece başlamıştı. İki grupta yürütülüyordu. Biri hükümetin istediği emirlerde yeni harflerin kullanılması, ikincisi de yazılan şeyin okunup anlaşılarak iş ve ihtiyaç ne yapılmasını istiyorsa onun yapılmasını temin etmek gibi iki vasıta ile yapılıyordu. Bir resmi yazı, bir de ona eklenerek işi yürütmek için bildiğimiz tedbir…
Harp çıkınca bu iş yürümez hale geldi, kaldırıldı.
Harf devrimi mevzu bahis edildiği zaman bu tecrübeyi bildiğim için başında mukavemet etmiştim. Atatürk'ün bu tezi ortaya atması ile ilan edip tatbike geçmesi arasında bir buçuk sene devam etmiştir. O zaman aramızda olan ciddi münakaşada ben, "İlan edeceğiz, fakat eskisine alışmış olanlar bir yeni zahmete, bir yeni sisteme katlanmayacaklar. Hiçbiriniz tatbik etmeyeceksiniz. Kudret sahipleri yine bildikleri gibi eski harflerle yazacaklar, çizecekler" diyordum. "İki harf ile canımız çıkacak. Bir harf ile doğru dürüst okutamıyoruz milleti, şimdi iki harf ile bir şey yapamayacağız" diyordum
Ondan sonra aramızda olan münakaşalarda bana herkes teminat verdi. Yapacağız, edeceğiz diye... Ondan sonra başladı (İpekçi, 2004: 32-3).

gerektiği Diyanete bildirilmiştir. Henüz kanun çıkmadan önce din görevlilerine 18 Ağustos 1928 tarihli tamime göre bir sonraki günden itibaren yanlarında kalem, defter ve tebeşir ile sabahları mekteplerdeki kursa katılmaları tebligatı verilmiştir (BCA, 24.08.1928. 51-V45-13-108-7). Bu alfabeyi ilk öğrenmesi gereken cami görevlileridir. Diyanet'ten de Müftülüklere kaza ve köylerde mevcut imam ve hatiplerin yeni Türk harflerini öğrenmek için özel ve resmi açılan kurslara gitmeleri ve devam etmeleri tebliğ edilmiştir (BCA, 10.11.1928. 51-V43-12-105-42).

Yeni harflerin kabulü için vilayetlerde, ilçe ve köylerde Millet Mektepleri kurulmuştur. 1 Ocak 1929'da açılmaya başlanan mekteplerin işleyişi için tüm devlet kadroları seferber edilmiştir. İllerde vali başkanlığında savcı, defterdar, başmühendis, sağlık müdürü, jandarma komutanı, muhasebe-i hususiye müdürü, il meclisi üyelerinden bir kişi, polis müdürü, belediye başkanı, Halk Fırkası İl Başkanı ve Milli Eğitim Müdüründen oluşan bir heyet kurulmuştur. Aynı işlevle ilçelerde ilçe heyeti, köylerde ise muhtar ve ihtiyar heyetinden oluşan kurullar Millet Mektepleri için dershaneler hazırlayacak, mekânın fiziki koşullarını düzenleyecek ve takibini yapacak, okulların açılma ve kapanma dönemlerini belirleyecektir. Bu mekteplerin derslikleri okullar, hükümet binaları olduğu gibi camiler de olmuştur (Sarısaman, 2006: 118-9). Yüzyıllarca medreselere ev sahipliği yapan ve eğitimin kültürel mekânı kabul edilen camilerde, eski yazıdan vazgeçilmiş ve yeni Türkiye'nin Latin alfabesinden devşirilmiş yeni alfabesi öğretilmiştir. Nitekim, Kur'an'ın Arap alfabesiyle kitaplaştığı düşünüldüğünde yazı aslında dini alanın bütün sembollerini de biçimlendirmektedir. Dahası, en başından yeni harflere geçiş, yeni rejimin laikleşmenin topluma nüfuz etmesi çabasının büyük adımıdır. Bu değişim, şüphesiz tüm kültürel normları bir anda yıkabilecek kudrete sahip değildir, dolayısıyla Müslüman halkın tepkisi beklenen bir sonuçtur. 1929 yılının daha ilk günlerinde Manisa'nın Kula ilçesinde Çarşı

Caminin karşısındaki bir dükkâna Türk harfleri aleyhine, Kur'an alıntılarıyla hazırlanmış bir beyanname asılmıştır (Koçak, 2011: 33). Her ne kadar yasaklama Arapça yazılmış Kur'an ya da kitapları kapsamasa da bu dönemin dini yayınları da ceza kanunundaki ilgili maddeden dolayı yaptırımlara uğramıştır.

Harf devrimini dine ilişkin reform ve düzenlemelerden ayırmak olanaksızdır. Zira bundan sonraki süreçte yeni ulus kendi dilini yaratırken, anayasasına eklediği İslam dininin dilini buna uyumlulaştırmak üzere çabalara da girişilecektir. Hutbenin, ezan ve namazın Türkçeleşmesi, Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi millileşen toplumun milli ibadetleri olması gayesini taşımaktadır.

3.1.4.2. Türkçe Hutbe

Hutbelerin Türkçe okunması tartışması, Cumhuriyet döneminin diğer dini düzenlemelerin çoğunda olduğu gibi yoktan var etmediği bir meseledir. Daha önce on dokuzuncu yüzyıl itibariyle ayrılıkçı ayaklanmalar baş gösterdikçe, geriye kalan çoğunluk, Müslüman Türk'ün ibadetlerinde Türkleşmesi tartışmaları Osmanlı'da da yapılmış, bunun üzerine mecmualarda pek çok tartışma yapılmıştır. Dolayısıyla bilinenin aksine Türkçe hutbe ilk kez Cumhuriyet döneminde konu edilmemiştir.

Osmanlı'nın ve Cumhuriyet'in tanığı olan ve *Türkçülüğün Esasları*'nı yazan Ziya Gökalp bütün hutbelerin, vaaz ve dini neşriyatın Türkçe olmasını savunan isimlerdendir (2007: 155). Vatan adlı şiirinde bu ülküsünü dillendirir:

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,

Köylü anlar manasını namazdaki duanın...

Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,

Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın.

Ey Türkoğlu; işte senin orasıdır vatanın (Gökalp, 2018: 13).

Her ne kadar Meşrutiyet döneminde Türkçe hutbe okunmasına birkaç kez teşebbüs edilmiş olsa dahi bu girişim Cumhuriyet devrinde yasalaştırılmış ve bizzat devlet eliyle teşvik edilmiştir. 1920'lerde az olmakla birlikte Türkçe hutbe okunma girişimleri olmuştur. Ali Fuat Bey (Cebesoy)'un aktardığına göre, Abdülmecid'in halife seçilmesinin ardından İstanbul Fatih Camii'nde Kırşehir mebusu Müfit Bey Arapça Allah'a ve Peygamber'e övgünün ardından hutbenin bütününü Türkçe okumuştur (Cebesoy, 1957: 165). 7 Şubat 1923 günü Balıkesir'de Zağnos Paşa Camii'nde minbere çıkıp halka konuşan Mustafa Kemal, minberden indikten sonra kendisine hutbeyle ilgili sorulan soruya "[…] Biliyoruz ki. Peygamber âsr-ı saadetlerinde hutbeyi kendisi irâd ederlerdir. […] gerek Peygamberin gerek Hulefâ Raşidîn'in söyledi şeyler o günün meseleleridir, o günün askerî idarî, malî ve siyasî timaî hususâtıdır […] hutbeden maksat" sözleriyle cevap verir (Aytaç, 1986: 103-5).[108] Cumhuriyet ilan edildikten ve laikleşmenin üç temel yasası 1924'te Meclis'ten geçtikten sonra, 1925 yılında Diyanet İşleri Reisliğinin bütçesinin görüşülmesi sırasında Türkçe hutbe vekillerce de tartışılmıştır. Denizli vekili Mazhar Müfit Bey hutbeler Türkçe okunmadığı için halkın hutbeleri sadece dinlediğinden ama anlamadığından şikâyet etmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 85, c. 16,

[108] Mustafa Kemal'in bu konuşmasının devamını günümüz Türkçesiyle sadeleştirilmiş biçimde okuduğumuzda hutbelerin çağın gerekliliklerine uydurulmasına ilişkin sözleri çok daha etkili olacaktır: "Halkı güncel konulardan haberdar etmek son derece önemliydi. Çünkü her şey açık söylendiği zaman halkın düşünce mekanizması çalışır durumda bulunacak, iyi şeyleri yapacak ve milletin zararına olan şeyleri reddederek şunun veya bunun arkasından gitmeyecektir. Ancak millete ait olan işleri milletten gizlediler. Hutbelerin halkın anlamayacağı bir dilde olması ve onların da bu günkü ihtiyaçlarımıza değinmemesi, halife ve padişah adını taşıyan despotların arkasından köle gibi gitmeye mecbur etmek içindi. Hutbede amaç halkın aydınlanması ve doğruyu bulmasıdır, başka şey değildir. Yüz, iki yüz hatta bin sene evvelki hutbeleri okumak, insanları bilgisizlik ve uyuşukluk içinde bırakmak demektir. Hatiplerin her halde halkın kullandığı dile anlatması gerekmektedir. Geçen sene Millet Meclisinde okuduğum bir nutukta demiştim ki, 'minber halkın minberi, vicdanları için bir iyilik ve doğruluk kaynağı, bir aydınlanma kaynağı olmuştur. Böyle olabilmek için minberlerden yankılanacak olan sözlerin bilinmesi, anlaşılması ve sanat ve ilmin gerçeklerine uygun olması gerekmektedir. Değerli hatiplerin siyasi ve toplumsal olayları ve medeni durumları ve gelişmeleri her gün izlemeleri zorunludur. Bunlar bilinmediği taktirde halka yanlış bilgiler verilmiş olur. Bundan dolayı *hutbeler tamamen Türkçe ve çağın gereklerine uygun olmalıdır.* Ve olacaktır" (Zülfikar, 2008: 24-5).

216).[109] Aynı görüşmeler sırasında Kangırı Mebusları Talât Bey ve Ziya Bey Türkçe bir *Hutbe Mecmuası* tertip edip Türkçe hutbe okunmasını zorunlu kılmaya dair 4/162 nolu önergeyi Meclis'e sunmuştur (Cündioğlu, 1999: 39). Ancak bu öneri mevcut hatiplerin istenen seviyede olmamaları nedeniyle uygulamaya geçirilememiş, buna hazırlık için örnek bir hutbe kitabının hazırlanması konusunda uzlaşılmıştır. Diğer yandan Diyanet 4 Haziran 1925'te hazırladığı tamimle merkez ve taşra teşkilatına hutbelerin öğüt kısımlarının Türkçe söylenmesini bildirmiştir (Yazıcı, 1999a: 215).

1926 yılının sonlarında Diyanet İşlerinde İstanbul Müftülüğünden beş kişiden oluşan bir komisyon kurulmuş ve bu komisyondan *Türkçe Hutbe* hazırlaması istenmiştir (Vakit, 18.11.1926). Zamana ve zemine uygun hutbe hazırlama görevi sonucunda 17 Şubat 1927 günü komisyon üyelerinden ve Diyanet'in Müşavere Heyeti üyelerinden Ahmed Hamdi Akseki toplam elli sekiz hutbeyi içeren raporu Diyanet'e sunmuştur (Cündioğlu, 1999: 40). Diyanet Reisi Rıfat Börekçi'nin uygun gördüğü ve Mustafa Kemal'in onayladığı elli bir hutbe kitaplaştırılarak iki defa basılmıştır. Bu tarihten sonra hutbelerin öğüt kısımları Türkçe okunmaya başlanacaktır. Türk alfabesinin kabulünden sonra 1936'da hutbelerin hem eski alfabede hem yeni alfabede düzenlenmiş ve içerikleri geliştirilmiş baskısı ile yenilenmiştir (Yazıcı, 1999a: 215). Bu yeni baskıya yazdığı önsözde Rifat Börekçi'ye göre; "[…] hutbeler de zikrullahı muhtevi bir ibadettir. Bununla beraber hutbeler, ehl-i Islâmın, cemaat-i müslimînin intibâhına vesile olacak mevâizi de muhtevi bulunacaktır. […] Hutbenin tamamen Arapça

[109] "[…] Şimdi bir de hutbenin Türkçe okunması meselesi vardır. Efendiler! Elhamdan sonra, selavattan sonra Türkçe söylemesinde bir beis yoktur. Eğer bir beis vardı ise bundan yedi, sekiz sene evvel yani harb-i umumi esnasında Türkçe okuyordu ve kendisiyle görüştüğümde beni bu hususta ikna etmiştir ki *Türkçe hutbenin tesiri de ziyade olur. Çünkü anlaşılmayan bir lisanla hitap ediyorsunuz. Sade hürmeten dinliyoruz.* Fakat anlayabileceğimiz bir lisanla hitap edildiği zaman, dinlemek değil kalbinde bir cezbe husule gelir. Aksi halde hutbeyi hörmetle dinlemekten ibaret kalıyor.

okunması, hutbelerdeki mev'izalardan müstefid olmak isteyen ve lisân-ı Arabîye vâkıf olmayan müslümanların şu dindârâne emeline imkân vermemektedir" (Akseki, 1936: 5). "Müslüman cemaatinin uyanışına vesile olacak" bu örnek hutbeler dünyevi birçok sorun üzerine öğütler içermektedir (Usta, 2005: 16). Hutbelerin içeriğini oluşturan başlıklar dünyeviliğe dönük yüzü ortaya koymaktadır: "Vatan Müdafaası", "Tayyare Cemiyeti'ne Yardım", "Evlenmek ve Evlat Yetiştirmek", "Herkes Kazancına Bağlıdır", "İslam Dininde Çalışmanın Değeri", "Ticaret", "Ziraat", "Öksüzlere Yardım" (Akseki, 1936).

Cami görevlilerinin hem yeni Türk alfabesine hazırlıksız olması hem de muhtemelen dini olarak hutbeyi Türkçe okumayı uygun görmedikleri için Türkçe hutbeyi başkalarına okuttukları bilinmektedir. Hutbelerin başkalarına okutulduğu bilgisi Diyanet'e ulaşmış olmalıdır ki, Şavşat Müftülüğüne cami hatiplerinden bazılarının cuma günleri başka kimselere hutbe okuttukları ve yazılı hutbeler dışına çıktıkları gibi durumların önlenmesi uyarısında bulunulmuştur (BCA, 11.11.1928. 51-V08-2-7-16). Üstelik günün koşulları düşünüldüğünde, yapılan bu düzenlemeye karşı "bilinen" bu vakaların dışında sayının daha yüksek olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Türkçe hutbe tartışmaları Osmanlı'da da yapılmış ve Cumhuriyetin erken yıllarında meşruiyet de kazanmış, üstelik günümüzde herhangi bir eleştiriye konu olmadan Türkçe okunmaya devam edilmiştir. Fakat Türkçe namaz meselesi ilk kez Cumhuriyet tarihinin gündemine aldığı ve resmi olarak sadece bir kez deneyebildiği radikal bir değişimdir (Cündioğlu, 2005: 28). Ezan uzun süre Türkçe okunmuş, ancak çok partili hayata geçildiği dönemde popülist politikaların hedefine oturmuş bir konudur.

3.1.4.3. Türkçe Ezan ve Namaz

Hutbelerin Türkçeleştirilmesi geçmiş dönemin meselelerinden biri olduğu ve kısmen bunun etrafında dönen tartışmalar toplumsal bir taban bulduğu için Cumhuriyet devrinin yeni icadı olarak algılanmamışsa da ezanın ve özellikle namazın Türkçeleştirilmesi fikri bir tartışma konusu olarak dahi halka yabancıdır. Türkçe namaz konusunun Osmanlı'da yalnızca İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin uygulanmamış bir fetvası sırasında dile getirildiği bilinmektedir (Cündioğlu, 2005: 48). Mehmed Bahauddin 1914 yılında İslam Mecmuası'nda yazdığı "Makam-ı İftâ'nın Bir Fetvası Münasebetiyle" başlıklı makalesinde namazda Arapça dışında başka dillerin de kullanılabileceğini dile getirmiştir (Cündioğlu, 1999: 173-9). Ziya Gökalp ise Cumhuriyet'ten önce *Dini Türkçülüğü* açıklarken, ibadetlerin Türkçeleştirilmesi gerektiğinden söz eden bir başka ve Türkçe ezan konusunu geç Osmanlı dönemlerinde ilk tartışmaya açan isimlerdendir (Gökalp, 2007). Ancak bu fikirlerin uygulamaya geçirilemediği bilinmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 504). Fakat Macar edebiyatçı İgnaz Kunoş 1885'te İstanbul'daki seyahatinde bazı camilerde Türkçe ezan okunduğuna tanık olduğunu 1926'da geldiği bir konferansta anlatmıştır: "[…] Şerefeye çıkmış, müezzinler, kıble tarafına dönüp, ellerini yüzleriyle örtüp, ince ince ezan okumaya başladılar: Yoktur tapacak, Çalap'tır ancak" (Meydan, 2014: 719). Ne var ki, bu bilginin başka hiçbir kaynakta bahsi geçmemiş ve teyit edilememiştir. Buna rağmen, birkaç camide rastlanan bu olayın sınırlı çevrelerdeki denemeler olduğu düşünülebilir.

Yeni rejimin dinin birleştirici unsurlarını gözetirken atmak istediği adımlar hutbenin Türkçeleştirilmesi; tekbir, ezan ve salanın Türkçeleştirilmesi; Kur'an'ın Türkçe tercümesi yapılarak namazın da Türkçe kılınması (Ayhan ve Uzun, 1995: 39) etrafında yoğunlaşmıştır. 21 Şubat 1925'te Meclis Kuran-ı Kerimi Türkçe'ye

tercüme ettirme kararı almıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c.14). Bu kararın ardından Mehmed Cemaleddin (Seven) Cumhuriyet tarihinde ilk kez 1 Nisan 1925'te *İctihad* mecmuasında "*Halkın Fıtrat-ı Dinine Doğru*" başlıklı makalesinde Türkçe namazdan söz etmiştir. Cemaleddin Efendi'ye göre, "Arabın gayrı bir Müslümanın öz anası dilinde okuyacağı Kur'an'ında hatim sevabı bulunmamasına; makbule geçmeyeceğine dâir ne Allah'tan ne Rasûllah'dan bir işaret yoktu ve olamazdı" (İctihad,1 Nisan 1925: 3541; Cündioğlu, 1999: 187).[110] Cemaleddin Efendi'nin makalesinden kısa bir süre sonra bu kez Mehmed Nurettin (Artam) *Vakit* gazetesinde namazı kendi dilimizle kılsaydık, camilerde el bağlayanlar daha büyük vecd duyacaktı diye yazar. Namazın Türkçe kılınmasında daha önce yazdığı makaleler ve bu yazısı neticesinde kendisinin öncü olduğunu dile getirir: "Kur'an'dan maksûd *mânâ* olduğuna, her Müslüman namazda okuduğunu anlaması lâzım geldiğine ve Kur'an'dan kolayına geleni okuma icab ettiğine göre, Türk'ün diliyle konuşan ve Allah huzurunda vecd ve zevk duymak isteyen her Müslümana kendi diliyle Kur'an'ını okuyarak namaz kılmasının cevâz-ı vücudunu hatırlatmak *lehu'l-hamd* bana nasib oluyor" (Cündioğlu, 1999: 198).

1926 yılından sonra Türkçe namaz söz konusu olduğunda Cemaleddin Efendi'nin adı artık anılmadan geçilmez. Çünkü 19 Mart 1926 günü Ramazan ayının ilk cumasında Göztepe Tütüncü Mehmet Halis Efendi Caminin imam hatibi Cemaleddin Efendi hutbeyi Türkçe ve kendi hazırladığı Türkçe Kur'an çevirilerini namaz sırasında okumuş ve tüm namazı Türkçe kıldırmıştır. Hatta tekbirleri ve namaz sonundaki selamı da Türkçe söylemiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 504). Bu beklenmedik bir olaydır. Cemaatten birçok müracaatlar ve şikayetler üzerine Cemaleddin Efendi'nin yaptıkları İstanbul Müessesât-ı Diniyye Müdiriyeti

[110] Arşiv kayıtlarından ulaşılan metnin çevirisinde sadece Cündioğlu'nun çevirisi kullanılmıştır.

ve Üsküdar Müftülüğüne bildirilmiştir (Cumhuriyet, 16.04.1926). Bunun üzerine İstanbul Müftülüğünün 20 Mart 1926 tarih ve 92-93 sayılı kararına göre, Diyanet İşleri Riyaseti, Başkan Rifat Efendi'nin imzasıyla 23 Mart 1926 tarih ve 743 sayılı Müşavere Heyeti kararıyla usule aykırı hareketi nedeniyle Cemaleddin Efendi'yi iki hafta görevden uzaklaştırmıştır (Altuntaş, 2006: 106).

Görevden uzaklaştırmanın üzerine *Vakit* gazetesi olayı "Münevver Bir Hocamız Türkçe Namaz Kıldırdı" başlığıyla duyurur. Gazete Cemaleddin Efendi'nin hakkında "Doğurmadı, doğrulmadı, ona ayar hiç kimse bulunmadı" diyerek kanaatini bildirmiştir (Vakit, 6 Nisan 1926). "Aynı haberde yaşanan olayın yankı uyandırması sonrası Cemaleddin Efendi'yle yapılan bir röportaj ve okuduğu Fatiha, Asr ve İhlas sureleri hocanın okuduğu biçimiyle Türkçe verilmiştir. Yayınlanan röportajda Cemaleddin Efendi neden Türkçe namaz kıldırdığını şu sözlerle açıklamıştır: "Öz anadilimizde namaz kılmak münakaşaya bile değmez. […] Türklerin Allah, Muhammed yanında dini gibi dili de vardır. […] Ne çare ki, asırlardan beri Türkün başı, dinî, dünyevî iki türlü kapitülasyonla derttedir. Türk, çok şükür başını dünya kapitülasyonlarından kurtardı; din kapitülasyonundan da kurtarmanın zamanı gelmiştir. […] Ben o kanaatteyim ki, camilerimiz bu eski şekli korudukça, ileride kapıları kapanacaktır" (Vakit, 6 Nisan 1926).

Cemaleddin Efendi'nin görevden alınması sonrasında konuyla ilgili görüş bildirenler olmuş ve Türkçe namaz meselesi halkın gündemine girmiştir. Röportajının ertesi günü aynı gazetede Mehmet Âsım "Namazda Türkçe" başlıklı yazısında eğer cemaat imamın Türkçe kılmasından rahatsız olmuyorsa buna kimse karşı çıkamaz, yok aksiyse Kur'an'ın aslı ile namaz kıldırmasını isterlerse bu talebi reddetmek doğru olmaz, diyerek görüşlerini bildirmiştir (Vakit, 7 Nisan 1926). Ahmet Ağaoğlu ise 11 Nisan 1926 günü *Milliyet* gazetesinde "Türkçe Haram Bir Lisan mıdır?" diye sorar. Ona göre Türkler namazını kılarken okuduğu

dualaların anlamını bile anlayamadığı için dininden geri kalmıştır (Milliyet, 11 Nisan 1926).[111] Ahmet Ağaoğlu'nun ardından Abdullah Cevdet de "Tanrı'ya İlk Defa Türkçe Söyleyen İmam" başlığını attığı yazısında Cemaleddin Efendi'yi desteklemiş ve övmüştür (İctihad, 15 Nisan 1926). Türkçe namaza dair destekler geliyor olsa da, meseleye ilişkin son sözü Diyanet İşleri Reisi Rifat Efendi söylemiştir. 3 Mayıs 1926 günü olayın ilk yayınlandığı *Vakit* gazetesine verdiği röportajda "Namaz Türkçe kılınacak mıdır?" sorusuna, "Namaz Türkçe kılınamaz ve namazda elfâz-ı Arabiyye'nin telaffuz edilememesine imkân yoktur" sözleriyle cevap verir (Vakit, 3 Mayıs 1926). Aralık 1927'de aynı gazetede Kur'an'ın Türkçe okunmasına camilerde yalnızca anlama dayalı bir Kur'an okuması yapılamayacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Vakit, 22 Aralık 1927). Bu sürecin ardından Cemaleddin Efendi'nin işine geri dönüp dönmediği bilinmemektedir, çünkü Diyanet arşivindeki kayıtlarda Cemaleddin Efendinin siciline rastlanmamıştır (Gez, 1997: 17,19).

Namazın Türkçe kılınması kadar köklü bir reform hareketinin bütün ülkede uygulanabilmesi her şeyden önce güvenilir Kur'an tercümesini gerektirir. Bununla birlikte, toplumun özellikle din görevlilerinin bu tarihsel değişime hazır olması ve herhangi bir ayaklanmanın ortaya çıkmaması değişikliğin sürekliliği açısından zorunlu koşullardır. Diyanet İşleri Reisi Rifat Efendi de bunun farkına varmış olmalı ki, Türkçe hutbelere verilen desteği Türkçe namaz için göstermemiştir. Zira, 1928 yılında Darülfünun tarafından hazırlanan Dini Islah Beyannamesi'nde

[111] "Türk, fiilen dini membalardan mücerret olduğu, kıldığı namazın, icra ettiği dualaların manalarını anlayamadığı için dininden de mahrum kalmıştı. Din yerine kafasında ve kalbinde asla alakası olmayan ve dine taban tabana zıt olan hurafat ve İsrailiyat taşımakta idi. Fakat bereket versin ki gözlerimiz geç de olsa açıldı. Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı idrak ettik. […] Bilakis hakiki Türk olmak aynı zamanda hakiki Müslüman olmak demek olduğuna kani olduk. […] Dinin şuurlu olması için de Türk, o dinin membaları olan Haret-I Kuran'la Kuran'ın emrettiği bütün dua ve niyazlarla doğrudan doğruya temas etmelidir. […] Türk millet altı seneden beri yaptığı muazzam mücadeleyi sırf kendisinin bu inkişafı için icra etmektedir. Yoksa lisanı da, dini de ve hayatının diğer tecelliyatı da eskisi gibi kalacaksa bu mücadeleden faide nedir?" *bkz. (çevirisi için)* Ağaoğlu, A. (1997), "Türkçe Haram Lisan mıdır?, *Toplumsal Tarih,* S. 47, 18.

ibadet dilinin Türkçe olması, Kur'an'ın tercüme edilmesi önerilmiştir. Nitekim artık Türkiye Cumhuriyeti'nin Anayasasında 10 Nisan 1928'de Teşkilat-ı Esasiye Kanunun 2. maddesinde yer alan "Devletin dini, dini İslam'dır" fıkrası kaldırılmış ve devlet hukuki olarak laikleşmiştir. Devletin merkezileşme amacına yönelik bir başka düzenleme de ezan vakitleri üzerinedir. Camilerde ezanın nöbetleşe kıldırıldığı anlaşıldıktan sonra Diyanet bu konuya düzenleme getirmiş ve ezan vakitlerini belirlemiştir. Artık gündelik hayatta Müslüman kişinin ezan vakti de belli olacak ve belirlenen vakitlerde namaz kılınacaktır (BCA, 17.01.26. 051-V25-3-20-13). Laikleşme süreci daha keskin adımlarla ilerlemeye devam ettikçe ileriki yıllarda resmi olarak Türkçe namaz da kılınacak, Kur'an'ın tercümesi de yaptırılarak tüm camilere dağıtılacaktır.

3.1.4.4. Kuran'ın Türkçeleştirilmesi

İbadetlerin Türkçeleştirilmesine yönelik girişimlerin hepsinin dayandığı nokta Kur'an'ın Arapça olması ve Kur'an'ı kendi dilinde okuyamayan bir milletin dininin özünü de layıkıyla anlayamaması meselesiydi. Ancak bu sürecin neredeyse hiçbir unsuru istenilen düzeyde gerçekleştirilememiştir. Türkçe hutbe adına Osmanlı'da adımlar atılmışsa da gerek Türkçe ezan gerekse Türkçe namaza zorunlu olan Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi teşebbüsleri için Cumhuriyet dönemini beklemek gerekmiştir.

Osmanlı'nın geç dönemlerinde Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesinin dinen caiz olup olmadığı tartışmalarının ötesinde, tatbik edilmiş çeviriler üzerine de yoğunlaşmıştır. Ancak meselenin esası Kur'an makamında Türkçe çevirinin okunup okunamayacağı olmuştur (Cündioğlu, 1998). Her ne kadar Kur'an'ın çevrilmesi, matbaa yoluyla basılıp çoğaltılması çok tereddütlü bir hal alsa ve büyük tartışmalara konu olsa da Avrupa'da Kur'an 1694'te Hamburg'ta ilk kez basıldıktan yaklaşık iki yüzyıl sonra Osmanlı'da bu düzeyde tartışılmaya

başlanabilmiştir. Matbaanın kuruluşundan sonra 1874 yılında ilk kez devlet eliyle Kur'an bastırılmıştır (Keskioğlu, 1967: 127, 133).

Yeni devletin "vatan", "millet" ülküsü etrafında yardıma çağırdığı tarihsel dinle her kademede halkı kuşatmalı ve Türk İslam'ının olabilirliği halka anlatılmalıdır. Mustafa Kemal henüz Cumhuriyetin ilan edilmediği bir tarihte, 14 Ağustos 1923'te Ankara'da Türk Ocağı'nın düzenlediği ve eğitim politikalarının konuşulduğu bir toplantıda "Türk, bunun (Kur'an'ın) arkasından koşuyor. Fakat onun ne dediğini anlamıyor, içinde neler var bilmiyor ve bilmeden tapınıyor. Benim maksadım, arkasından koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlasın" diyerek bu isteği dile getirmiştir (Ergin, 1977: 1950). 1924'ün Nisan-Eylül ayları arasında Süleyman Tevfîk el-Hüseynî, Hüseyin Kâzım Kadri ve Albay Cemil Said'e ait üç ayrı Kur'an çevirisi yayımlanmıştır (Öztürk, 2016: 205). Bu çeviriler Kur'an'ın aslından değil Fransızca'dan ve İngilizce'den çevirildiği için eleştiri oklarının hedefinde kalmıştır. Eleştiriler üzerine Diyanet İşleri Başkanı Rifat Efendi, Diyanet'in de Kur'an'ın tercümesinin yapılması gerektiğinde uzlaştığını, ancak bunun yapılabilmesi için bir heyete ihtiyaç olduğunu gazeteye beyan edecektir (Cündioğlu, 2005: 62-3). Böylece siyasal iktidar dinin kendisine ve usullerine dokunacaktır.

1925 yılının Diyanet bütçe görüşmeleri diğer pek çok kritik konuda olduğu gibi Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi konusunda da çeşitli görüşlerin tartışıldığı ve kararlara zemin oluşturan günler olmuştur. 21 Şubat 1925 günü bütçe görüşmeleri başlamış ve Eskişehir mebusu Abdullah Azmi Bey Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinin elzem olduğunu ve bunun için Diyanet'e 20 000 lira bütçe ayrılmasını teklif etmiştir. Kur'an'ın birçok hatalı çevirisi bulunduğu en yakınılan konuyken, Başbakan Ali Fethi (Okyar), bu tercümelere karşı ne yapıldığı sorusuna uzman kişilerden oluşan bir heyetin özenli bir şekilde tercümeyi yapıp

bunun basılmasını düşündükleri cevabını vermiştir. Görüşmeler sırasında Diyanet'ten konunun muhatabı olarak Aksekili Ahmed Hamdi Bey de kurumun bütçesi nedeniyle bunun başarılamadığından söz etmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtima Senesi 3, İçtima 85, c. 16, 210-222). Mecliste görüşülen bu "elzem" durum, "Kuran-ı Kerim ve Ahadisi Şerife Türkçe Tercüme ve Tefsir Heyeti Muhasses ücret ve masarifi" için, Diyanet'e 12000 lira bütçe ayrılmıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtima Senesi 3, İçtima 85, c. 16, 227). Bu mesele Diyanet'in bütçesine de eklendikten sonra kamuoyunda daha fazla gündem olmuştur. Vakit gazetesinde bir süreden beri Kur'an'ın başka dillerde de okunabileceğini yazan Mehmet Nurettin Bey'in yazılarının yanı sıra Hindistan'daki bir gazetede yayınlanan makaleye de yer verilmiştir. Makaleye göre, anlaşılmayan ve hissedilmeyen ibadet anlaşılmadığında insanı makine haline getirir. Fakat yapılması gereken "kupkuru bir tercüme ile ketfa etmeyerek asrın ruhunu onda tecelli ettirmektir." Yoksa iyi bir sonuca ulaşılmaz (Vakit, 17.03.1926).

Diyanet'in Kur'an çevirisinin yapılabileceğini onaylamasının öncesinde yapılmış çeviriler, kararın alınmasından sonra da pek çok kişinin Kur'an çevirisine kalkışmasıyla devam etmiş, Türkçe namaz konusunda bir daha dillerden düşmeyecek bir isim olarak Cemaleddin Efendi de Kur'an'ı elinden geldiğince çevirmeye teşebbüs etmiş, hatta ibadet sırasında da kullanmıştır.[112] Ortaya çıkan eserlerin bütünüyle kabul görmemesi nedeniyle, tercümeyi de tefsiri yapabilecek uzmanlara danışılsa da hakkıyla tercüme yapabileceğine hiçbir uzman inanmamış olmalıdır ki arayışlar uzun süre devam etmiştir. Ardından Rifat Efendi

[112] Konyalı Mehmet Vehbi Çelik'in "**Hülasat-ül Beyan Fî Tefsîril Kur'an**" (1924), Hüseyin Kâzım Kadri'nin "**Nur-ul Beyan**", bir heyet tarafından hazırlanan "**Terceme-l Şerife, Türkçe Kur'anı Kerim**" (1926), yine İsmail Hakkı İzmirli'nin, "**Maani Kur'anı Kerim, Türkçe Kur'anı Kerimin tercemesi**" (1927), Süleyman Tevfik'e ait olan "**Tercemeli Kur'anı Kerim**" (1927), Hristiyan olan Zeki Megamiz tarafından çevrilen "**Türkçe Kuran-ı Kerim**" (1926), "**El Beyan Fi Ayat-il Kur'an**" (1927) adlı epey çeşitli Kur'an tercümeleri yapılmıştır (Ergin, 1977: 1928-1931).

ve Ahmed Hamdi tercümeyi Mehmet Akif'e, tefsir de Elmalılı Hamdi Efendi'ye ricalarla kabul ettirmiştir. Mehmet Akif tercümeyi yaptıktan sonra Mehmet Hamdi'ye göndermiş, o da tefsir ve tavzih ettikten sonra Diyanet'e ulaştırmıştır (Ergin,1977: 1931; Vakit, 12.05.1926). Fakat 1926 yılında Cemaleddin Efendi'nin Türkçe namaz kıldırması hadisesinden sonra basında ve çeşitli çevrelerde ortaya çıkan eleştiriler ve dahası, Cemaleddin Efendi'nin görevden alınması üzerine yaptığı tercümelerin böyle bir hadiseye sebebiyet vereceğini düşündüğü tahmin edilen Mehmet Akif tercümeden geri çekilmiş, gönderdiği tüm metinleri geri almıştır. Bundan sonra Mehmet Hamdi tek başına hem tercüme hem tefsire devam eder.

1928'de önce İstanbul Müftüsü Fehmi Efendi "bütün ilmî şartlara uygun" bir tercümeden söz etmiş, ardından 30 Kasım 1929'da Mustafa Kemal *Vossische Zeitung* muhabirine Kur'an'ın Türkçeleştirilmeye başlandığını, bununla birlikte Peygamber'in hayatını anlatan kitabın çevrileceği müjdesini vermiştir. Ona göre halk "din ricalinin derdinin, ancak kendi karınlarını doyurup, başka bir işleri olmadığını" bilmelidir (Jaeschke, 1972: 44-5; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1989: 85). Nitekim, bu uzun çalışmalardan sonra bugün hala en önemli meal olarak kabul edilen Elmalılı Hamdi Yazır'ın **Hak Dini, Kur'an Dili Yeni Meali Türkçe Tefsir** adlı 8 ciltlik 6433 sayfalık külliyatı ortaya çıkmıştır (Ergin, 1977: 1934). Eserin ilk cildinin yayımlanması 1935 tarihine kadar uzamıştır. Mustafa Kemal'in sözünü ettiği Peygamber'in hayatına ilişkin kitap ise Sahih-i Buharî'nin Sünni İslam'ın en önemli hadis kaynağı olan eserin on cilt halinde yayımlanmasına 1928'de başlanmış, fakat 1948 yılında tamamlanabilmiştir (Bozan, 2007: 52).

Kuran'ın Türkçeleştirilmesi özellikle şark vilayetlerinde tepkilere neden olmuştur. Cumhuriyetin dine muhalif olduğu iddiası dolaşırken, bu iddianın

üstesinden gelmek için acil olarak Diyanet İşleri Reisliği, imam hatip mektepleri ile buralara tayin edilen hademe-i hayratın halka, Cumhuriyetin dine muhalif olmadığının güzelce anlatılmasını talep etmiştir (BCA, 09.05.1925. 051-V11-2-13-3). Bu taleple birlikte Cumhuriyet'in dininin İslam olduğu vurgusu Şark Vilayetlerine anlatılmak istenen esas noktadır:

> "Hükümeti Cumhuriyetimizin teşkilatı esasiye kanununda önemli noktalardan biri *Cumhuriyetin dini islam olduğu diğeri de Ahkam-ı şerriyenin infazıdır*. Bu iki maddenin belirtiği gayeye uygun ve tevhidi tedrisat kanununda eğitimde birliği sağlamak amacıyla tali derecede imam hatip mektepleri, tali derecede ilahiyat fakültesi açılmış hatta Hafız yetiştirmek için Diyanet bütçesine ödenek ve Kur'an-ı mümini halkın layıkıyla anlaması için Türkçe bir tefsirinin vücuda getirilmesi hususunda bütçe verilmiştir. Tüm bunlar olduğu halde Vilayet-i şarkiye çevresinde medrese eğitimi almış *ulemanın Kur'an'ın tercümesiyle dinin ortadan kaldırılması arzu edilmekte olduğuna dair bir takım fesada sebep olan şeyleri ahaliye söylediği haber alınmıştır*. *Bu gibi şeylerin sui tefsirata daha fazla sebebiyet vermemesi için halka layıkıyla tebliğ ve tevsim için kaza ve merkez müftülerin* […]"

3.2. Camilerin Finansmanı

Camilerin yalnızca inşası değil varlıklarını devam ettirebilmeleri ve bunun hangi finansal kaynağa dayanacağı devletin camilere uzanan politik yaklaşımının ipuçlarını vermektedir. Osmanlı döneminde çoğunlukla vakıflar aracılığıyla ya da mahallelinin vergileriyle imamın maaşını ödenmiş, caminin giderlerini karşılamıştır. Meşrutiyet'le kurulan Evkâf Vekaleti ile vakıfların giderleri merkezde toplanmış ve Cumhuriyet'in ilanına kadar da Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti vakıfları bünyesinde toplayan merkezi kurum olmuştur. 3 Mart 1924 tarihinde vakıflar bir Umum Müdürlüğü altında birleştirilmiştir. 429 sayılı kanunda belirtildiği üzere, vakıfların toplumun gerçek menfaatlerine uygun bir biçimde düzenlenmesi için ilk tedbir 22 Şubat 1926 tarih ve 748 sayılı kanunla alınmıştır. Buna göre vakıfların umumi menfaatlere yarar başka kuruluşlara devri, gerektiğinde yapılabilecektir

(Dönmez, 1991: 31). Ayrıca 1924 yılında Diyanet İşleri Riyaseti'nin kurulmasıyla birlikte cami ve mescitlerin idaresi, görevlilerinin tayin ve ataması bu kuruma, cami ve mescitlerin ve onlara bağlı müştemilatların gelir getirici idaresi Evkâf Müdürlüğüne devredilmiştir, ta ki 8 Haziran 1931 tarihinde çıkartılan "Evkaf Umum Müdürlüğü 1931 Mali Yılı Bütçe Kanunu" gereğince personel ve kadrosuyla camiler Vakıflar Genel Müdürlüğüne aktarılıncaya kadar.

Erken Cumhuriyet döneminin camilere ilişkin en can alıcı hususu hatta bugünün siyasal zemininde dahi tartışılmaya olanak tanıyan konusu camilerin satılmasıdır. Her şeyden önce bilimsel bir bakış açısı için resmin bütününü görmek, tarihsel bir olguyu analiz ederken döneminin toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde değerlendirmek açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak biçimde gerekliliktir. Ancak belki de en sonda söylenmesi gerekeni en başta söylemeye ihtiyaç vardır. Erken Cumhuriyet döneminde camilerin tasnifine, iyileştirilmesine, tamirine, anıtsal yapıların onarılmasına yönelik çaba harcanmıştır. Bunun yanı sıra, camilerin tasfiyesi de görmezden gelinemeyecek tarihsel verilerle kanıtlanabilecek bir meseledir. Ne var ki, önemli olan gerek iyileştirmelerin gerekse tasfiyelerin hangi tarihsel verileri içerdiğinden ziyade, resmin hangi mikro parçasından yola çıkılarak değil bütününden irdelenip irdelenmediğidir.

Erken Cumhuriyet dönemindeki milli ve Sünni İslam idealine bağlı olarak İslami "öz" arayışında camilerin önce tasnifi, ilerleyen yıllarda hem tamir hem tasfiyesi Türkiye'nin laikleşme sürecinde yaşanan gel-gitle seyreden yolun apaçık ortada olduğu temel göstergelerden biridir.

3.2.1. Camilerin Tasnifi

Osmanlı'nın son dönemlerinde yükselen savaş, ayaklanma ve isyanların ardından başlatılan kurtuluş mücadelesinin sonucunda, 1922 yılına kadar fiili savaş içerisinde bulunmuş toplum vardır karşımızda. Bu koşullardan, diğer

ibadethanelerde olduğu gibi yeni rejimin Sünni İslam'da buluşması beklenen milletinin kutsal mabedi camiler hem fiziki şartları hem de din görevlileri bağlamında epey etkilenmişe benzemektedir. Bugünün Diyanet İşleri Başkanlığı o günleri "Şer'iyye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılıp, yerine Diyanet İşleri Başkanlığının kurulduğu 1924 yılında adı geçen vekaletin tasarladığı çalışmaların semeresi henüz yeni alınmaya başlanmıştı. […] Ancak cami ve mescitlerin harabe vaziyeti, bakımsızlık durumları devam ediyordu. Bu yüzden Diyanettin ilk yıllarında gerek hükümet ve gerekse Diyanet yetkililerinin üzerinde çokça durdukları konulardan biri, cami ve mescidlerin bakımı ve temizliği konusu olmuştur" (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 494) ifadeleriyle kuruluş tarihçesi olarak anlatmaktadır.

1924 yılından itibaren camilerin tasnifi öncelikle hademe-i hayratın maaşları mali sıkıntılar nedeniyle ödenemeyince görevlerin birleştirilmesi konusunu gündeme getirmiş, bununla birlikte camilerin bakımları, temizliği, onarımı, tamiri gerekirse tasnifi bütçe görüşmelerine konu olmuştur. Osmanlı'nın on dokuzuncu yüzyılında camilerin tasnifi sıkça gündeme gelmesine karşın, yeni ulus devletin bunu konu etmemesi beklenemez. Diyanet İşleri Reisliğinin kuruluşundan sadece birkaç ay sonra 12 Haziran 1924'te hazırladığı talimatname ile Müftülüklere bulundukları bölgelerdeki camilerin ihtiyaçlarının tespiti ve tasnifi ile ilgili tespitlerde bulunmalarını istemesi bu ihtiyacın merkezi olarak aciliyetinin gözetildiğini düşündürtmektedir. 01.08.1924 tarihli *Vakit* gazetesinde "Dini Mebani" başlığıyla "Bursa Cami ve Türbelerdeki Tahribat, İstanbul'da Tamirat"ların ilerlediği haberi verilmektedir. Diyanet'in talimatı üzerine "müfettişi umumiye" unvanıyla Esat Efendi teftiş için Bursa'ya gönderilmiştir. Gazete Esat Efendi'yle yaptığı röportajda Yunan işgali sırasında Bursa'daki camilerde meydana gelen tahribatı tetkik ve tahkik ve buradaki Diyanet memurlarının

problemlerini anlamak için geldiğini belirtmiştir. Esat Bey kurulacak husus-i bir komisyon ile cami, mescit, tekke ve zaviyelerinden terk edilenlerin tespit edileceğini de eklemiştir. Tespit edilecek bu boş binalardan tamir ihtiyacı olanlar varsa birkaç yüz lira gibi cüzi bir miktar ile tamiratının yapılacağından, bunun karşılanabileceğini düşündüğünü ifade etmiştir. Esat Bey'in belirttiğine göre İstanbul'da ise muhtelif yerlerdeki müessesat-ı diniyenin tamiratı devam etmektedir. Hz. Halit Türbe ve camisi, Şehzade camisinin kurşunları, Fatih camisinin merdiven ve muslukları tamir edilmektedir. Üç köy camisinin yapılmaya devam edildiği, Beyazıt şadırvanları yapıldığı ve Sultan Ahmet minarelerinin iki bin liraya keşfi icra edildiği de eklenmiştir (Vakit, 01.08.1924).

Camilere ilişkin en kapsamlı görüşmelerin Meclis çatısı altında yapıldığı Diyanet bütçesinin görüşmelerini içeren sıkça hatırlattığımız 1925 yılı mali bütçe müzakereleri camilerin ihtiyaçlarının konuşulduğu günler olmuştur. 21 Şubat 1925'te Karesi mebusu Vehbi Bey "adım başında birer harabe" camiden söz eder:

> "[…] Memlekette bir çok yerler, bilhassa Ankara gözünüzün önüne gelsin. Memlekette adım başına bir mescit, Anadolu'nun bir çok yerlerini gözünüzün önüne getiriniz, sokak başında bir mescit, adım başında bir mescit fakat hepsi harabe. Bendeniz Diyanet İşleri Riyasetinden talep ediyorum. Bu mescitleri akara tahvil etsin! Her mahallede bir mescit, memlekette büyük bir cami, fakat cami yok, adı cami, memleketi cem edici yer. Hani Ankara'da memleketi cem edecek bir cami? Yok hepsi birer mescitten ibaret. Sonra ***adım başında*** *birer harabe, sonra ledelhace askerden kaçmak için belki bir adam sığınıyor.* Adam sığınacak ise neden? O da yok. Kapısı kapalı, örümcekler, hatta köpekler yatar. Dokunursanız kıyamet kopar. Köpek yatarken neden sesin çıkmaz, gübre atılırken niçin sesin çıkmıyor efendi? [...] Cami sakız gibi temiz olsun, madem ki cami var, ya cami olsun veyahut yıkalım. Girdiğimiz vakit iğrenmeyelim ve içerden ana bir ruhaniyet nefh etsin. Girenleri girdirmiyecek vaziyete getirmesin ve girmiyenleri de girdirecek vaziyete getirsin" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 214-215).

Bütçenin onaylanmasının ardından *Vakit* gazetesi kabul edilen 341 sayılı Bütçe Kanunu'yla mali sıkıntının önüne geçileceğini duyurmuştur. Gazetede yer alan habere göre dini müesseseler ciddi mali sıkıntı içindedir. Özellikle Ramazan'ın gelmesiyle birlikte paraya olan ihtiyaç daha görünür olmuş, bu nedenle buralara ayrılacak bütçenin bir an önce kullanılmaya başlanması gerekmektedir. "Cami gibi müessesatı diniyenin, tathirat [temizlik], tenvirat [aydınlatma] ve tamirat gibi bir senelik ödeneği de bunun içindedir. Bu mezayike tehvin edilmiş [bu bütçenin çıkması için] Maliye Bakanlığına bir telgraf gönderilmiştir. Geçen senenin bütçesi üzerinden sarfiyata müsaade edilmiştir" (Vakit, 06.03.1925).

1926 yılında "Mevazane-i Maliye Encümeninin Diyanet İşlerine Dair Esaslı ve Mühim Mütelegatı" başlıklı haberde, Maliye Encümeninin camilerin idaresine ve hademe-i hayratın görevlerine ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Maliye encümeni her ne kadar Cumhuriyet döneminde bu işlerin yeniden düzenlenmesi için önemli adımlar atılsa da hala çok fazla eksik olduğundan ve Diyanet'in bu ihtiyaçları karşılamak için çok geç kaldığından söz eder. Temel sorunları (1) camilerin ıslahı, (2) bazı görevlerin birleştirilmesi, (3) nizamname ve talimatların düzenlenmesi, (4) teftiş ve mürabaka, (5) vazife dairelerinin kadrosunun belirlenmesi, (6) tebrikat-ı vakfiye ile değerli demirbaşların kayıt altına alınması, (7) memurların sicillerinin düzenlenmesi olarak tespit ettiğini açıklamıştır (Vakit, 18.05.1926).[113]

[113] "Mevazane-i Maliye Encümeninin Diyanet İşlerine Dair Esaslı ve Mühim Mütelegatı" "Kur'an ve Hutbelerin Tercümesi İsteniyor" […] Diyanet İşleri, Mevazını Maliye encümeninin, Diyanet riyasetine bağlı hayrat hademesinin vazifesi ve cami idaresi ile ilgili görüşleridir: Cumhuriyet devrinde bu işlerin yeniden düzenlenmesi için önemli adımlar atılmıştır. Bu adımlara rağmen Riyasetin bazı ihtiyaçları için geç kalınmıştır. Temel sorunlar şu başlıklar altındadır: 1- Camilerin Islahı: camilerin tenzifat [temizlik] ve mefruşat [döşeme] hususu, çok geridir. Bazılarının içine bile girilmiyor. Bazı şehir ve kazalarımızda cami sayısı ihtiyaçtan fazladır. Bir mahallede iki-üç cami görülebilir. "Diğer taraftan bu camilerin varidatları [ödenek] kâfi olmadığı için vazife sahiplerini geçindirecek maaş temin olamamaktadır." Bu sebeple bunların yeniden düzenlenmesi elzemdir. Camilerin tamir ve onarımı Evkafta, idaresi başka bir kurumda, camilerin ihya ve ıslahı için "ikisinin bir elde toplanması" gerekmektedir. 2-Bazı Vazifelerin Tevhidi –Birleştirme- Cami sayısına bağlı

Camilerin ihtiyaçları ile ilgili hukuki düzenleme 19 Nisan 1927 tarih ve 1011 sayılı Muvazene-i Umumiye Kanununun 14. maddesinde düzenlenmiştir. Bu düzenlemeye göre Diyanet İşleri Reisliğinin camilerin tasnifi ve ihtiyaç olunan din görevlilerinin tespitini tanzim etmesi ve İcra Vekillerinin Heyetinin de bu tanzimi tasdiklemesi istenmiştir (Resmî Gazete, 26.05.1927, Sayı 595).[114] Bu talimatname ile camilerin tasnifi için camilerin "*hakiki ihtiyaca göre tasnifi* ve *zaman ve mekân itibariyle kabili cem olan vazifeler tevhid edilmek suretiyle işbu*

olarak hayrat hademesi sayısı maaş verilmeyecek derecede fazladır. Herhalükarda "iki cemaati bulunan bir caminin bir imamı bir de müezzini vardır." Eski zamanlardan kalma Vakıf camilerinin ihtiyacı düşünülmemiştir. Bunların düzenlenip tasfiye edilmesi gerekir. Ayrıca, "Cihet aslı denilen" ve imamet, hitabet, müezzinlik ve kayyumluktan başka kadrolar altında da görev yürütebilmekte ve maaş alabilmektedir. Bunların maaşlarının tek maaşa indirilmesi gereklidir. […] başka vazifelerin maaşları da var ve bunlar da alınıyor. Bunlardan ayrı olarak çeşitli isimlerle ödenek aldıkları da oluyor. Yani "hayrat hademelerinden hemen hiç birisinin karnı doymaz". "Şu hâlde biran evvel bu ayrı cihetleri kaldırmak veya emsal cihetlerle birleştirmek vazifeyi vazifenin sahibine tefrik ederek bunların ihtiyaçlarını temin eylemek vaciptir." Tevcih-i cihet nizamnamesi ile mazbata kararnamelerinde bu hükümler mevcut olmasına rağmen "bu hükümler tatbiki hareket edilmemiş" ve bunlara "ihmal karışmıştır." Esasen saltanat zamanından kalan bu mevzuat bugünün ihtiyacını da karşılamıyor. Ya bugüne göre yeni bir nizamname oluşturulması ya da eski nizamnamenin tadil edilmesini Diyanetin düşünmesini ümit ediyoruz. Son olarak hem Diyaneti hem de Vakıf idaresini ilgilendiren bu konuları ikisi birlikte göz önüne alarak çözümler bulması temennidir. 3-Nizamname ve Talimatnameler: Yeni Kurulan Diyanet yeni bir usulü idareye tabidir. Bu merkez ve kaza idare nizamname ve talimatnamelerine yansımalıdır. Bunların hazırlıklarını haber aldık ise de daha bir sonuç yok. 4-Teftiş ve Mürakaba: Dini müesseselerin kendilerine yetecek şekilde mahalli idarelere tabi tutulması şayanı tercih olmasına rağmen, isterse şu an olduğu gibi ya da mahalli tarzda idaresine karar verilirse ikisi de farklı hazırlıklar gerektirecektir. Bunlar göz önüne alınmalıdır. 5-Vazife Dairelerinin Kadrosu: Bütçede tahsisat kadrosu yok ve kime ne kadar maaş verildiği belli değil. 1924'den beri her sene bu kadrolara talep vardır. Bütçe görüşmelerinde bu kadroların bir sene içinde tespit ve tamamlanacağı belirtilmiştir. Bu kadroların tespiti aynı zamanda cihetlerin de tespiti anlamına geldiğini hatırlatmak gerekir. Önümüzdeki sene bütçesinden evvel bunların ikmali göz önüne alınmalıdır. 6- Tebrikat-ı Vakfiye: Çok kıymetli Mushafı şerifleri –yazma eserler-, rahleleri, halı ve kilimleri olduğu halde bu cami ve mescitlerin kayıtları tam anlamıyla yoktur. Senelerden beri İstanbul'da bu iş için üç kişi görevlendirilmesine rağmen henüz kayıtlar ikmal edilmemiş. "Bu eşyaların aslına mutabık surette mahallerinden taşıyıp –devr veya defter- edilmesi ve merkez kaydına da geçirilmesi" gereklidir. 7- Memurların sicili: Burada Kur'an ve hadis yayınlarından bahsedilmiş, Düzgün bir Türkçe ile bunların neşr edilmesini istiyorlar. Türkçe hutbeler de Riyasetin geçen seneki vaideleri arasındaydı. Hutbelerin ortaya çıkması zaman alıyorsa şu an Arapça okunan hutbelerin olduğu gibi Türkçe okunması geçici çözüm olabilir. Altında Diyanetin bu sene kadrosu; "925 kadrosu ile aynıdır" şeklinde yazılmış. Kadro masrufta yekunu 1 598 6000 liradır. Teklifi nisbiyet 342 435 lira tasrif husul olmuştur. Heyeti Umumuyenin kabulüne arz olunur.

[114] Madde 14 "Diyanet İşleri Riyasetince tanzim ve İcra Vekilleri Heyetince tasdik edilecek bir talimatnameye tevfikan 1927 senei maliyesi nihayetine kadar cevamiin hakikî ihtiyaca göre tasnifi ve zaman ve mekân itibariyle kabili cemi olan vazifeler tevhit edilmek suretiyle işbu cevami hademesi kadrolarının tesbiti mecburidir.

Kadrolar haricinde kalacak vazifedarlar kemafissabık hizmetlerine devam edecekler ise de inhilâl vuku buldukça vazife ve muhassasatları tasarruf ve bu tasarruf kadro dâhilindeki hademei mevcude muhassasatının tedricen beş yüz kuruşa iblâğı için karşılık ittihaz olunur. Kadro dâhilinde vuku bulacak münhalâta kadro haricinde kalmış vazifedarlar varken başkasının tâyini caiz olmayıp bunlardan münasipleri naklen tâyin ve kadro haricindeki vazife ve muhassasatları tasarruf edilir. Hizmeti muattal veya bilüzum hâle gelen vazaif bademe kimseye tevcih olunamaz."

cami hademesi kadrolarının tesbiti mecburi" kılınmıştır (BCA, 20.05.1927. 51-V16-3-16-19). Söz konusu düzenlemeye göre; camilerin "hanelerine cami şerifin ismi vazifenin nevi hanesine imamet, hitabet, müezzinlik, kayyumluk gibi vazifeler var ise cami hidamet asliyesi" yazılması gerekmektedir. Köy camileri için bayram namazı kılınıp kılınmadığı önemli bir ayrıntı olarak düşülmüştür. Daha önemlisi, kadro birleştirmelerin nasıl olduğu hangi maddeye dayandığı yazılmıştır. Kadro fazlalıklarının durumu kadro birleştirme sonucunda görevde kalanların durumu, büyükşehir, vilayet, kaza ve köylerdeki kadro birleştirmelerin nasıl olacağı ayrıntılı bir şekilde iki sayfa ile yazılmıştır. Camilerin göndereceği bu cetvelleri kaza ve vilayet encümenleri değerlendirecek ve camilerin tasnifi böylece ortaya çıkacaktır. Fakat bu madde kabul edildikten kısa bir süre sonra yapılan ön çalışmayla, bu işin 1927 mali senesinin içinde bitirilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmıştır (Öztürk, 1995: 474). Bunun üzerine İcra Vekilleri Heyetinin 8 Ocak 1928 tarih ve 6061 sayılı kararı ile yürürlüğe konmuş ve ilgili tüm kurumlara gönderilmiştir (BCA, 08.01.1928. 51-2-14-11). Bu talimatname Diyanet İşleri Reisi Rifat Bey'in başkanlığında bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Camilerin "hakiki ihtiyaca" göre sınıflandırılması ve ihtiyaç olmayan camilerin kapatılması daha çok bu dönemin sonrasında rastlar. Talimatnamenin şartlarına göre bir caminin tasnif dahilinde kalabilmesi için beş vakit ibadete açık bulunması, bu süre zarfında cemaatinin olması, en yakın camiyle arasında en az 500 metre mesafe bulunması, fiziki koşullarının yeterli olması beklenmektedir. Ancak mimari ve tarihsel değeri yüksek olan camiler bu tasnifin dışında bırakılmıştır. Cumhuriyet gazetesi bu kararın yürürlüğe girmesini "Cami ve Mescitlerin Tahdidine Başlanıyor" başlığı ile duyurmuştur. Habere göre, İstanbul'da 361 cami ve mescit bulunduğu için bu tasniften en çok İstanbul etkilenecektir (Cumhuriyet,

02.02.1928).[115] Ertesi gün aynı gazete komisyonun toplandığını ve bazı camiler için yerinde incelemeler yapılacağından söz etmiştir (Cumhuriyet, 03.02.1928).[116] Bu verilere rağmen, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki cami sayısıyla ilgili edinebildiğimiz net bir rakam yoktur. Ancak Nihat Aytürk (1990: 4-5) Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine kalan cami sayısını 12.036 olarak tespit ettiğinden söz etmektedir.

Camilerin tasnifine başlanması ile kimi köy camileri halkın talebi üzerine Cuma camiine çevrilmiştir. Konya Hacı Numan köylülerinin Cuma kılma imkanları olmadığı ve bu sebeple camilerine minber konulmasını talep ettiği yazışmayla, bu talebin kabul edilmiştir (BCA, 13.12.1925. 051-V42-12-99-33). Aynı talep birkaç yıl sonra Akviran köy ahalisinden gelmiş, cuma ve bayram namazlarına iştirak edemedikleri için köy camisine minber konulması kabul edilmiştir (BCA, 04.12.1927. 51-V42-12-101-3).

Camilerin tasnifi sırasında İslam tarihinde sıkça rastlanan Osmanlı'da da örneklerinden söz ettiğimiz kiliselerin camiye çevrilmesi meselesi Cumhuriyetin

[115] "Türkiye'nin her tarafından cami ve mescidin ihtiyaca göre tahdid edileceği malumdur. Bu konudaki kanun kabul ve tasdik edilmesinden sonra Diyanet İşleri bir talimatname hazırlamış ve bunu bilumumi bütün müftülüklere tebliğ etmiştir. Bu tahdide diğer şehirlere nazaran en fazla İstanbul etkilenecek. İstatistiklere göre Beyoğlu ve Üsküdar hariç İstanbul'da 361 cami ve mescit bulunuyor. Yayınlanan Talimatnameye göre ilk olarak tahdidat: kadroda bulunan cami ve mescitler; beş vakit namaz kıldıranlar ile sırf gündüz veya yalnız gece namaz kıldıran ya da gündüz ve gece namazlarının bir kısmını kıldıranları tevrik edilmesiyle uygulanacak. Bununla birlikte "cami ve mescitlerin arasında ancak 500 metrelik bir mesafe bulunacaktır. Ancak vazite-i mimariye, mevki ve cesametleri mühim olan camiler arasında bu beş yüz metrelik mesafe tedil edilebilecektir" (Cumhuriyet, 02.02.1928).

[116] "Cami ve Mescitlerin Tahdidi": "Komisyon dün toplandı, bazı camilerde mahalli tetkikat icrasını lüzum gördü" İstanbul müftüsü Mehmet Fehmi Efendi riyasetinde İstanbul'daki cami ve mescitlerin tahdidi için teşkil edilen komisyon, ilk toplantısını dün yaptı. Toplantı 2 saat sürmüştür. Toplantıda İstanbul'daki camilerin nasıl tahdit edilecekleri bu camilerin vaziyeti [tarihi ve mimari kıymetleri] ile hangi vakitlerde namaz kıldırdıkları üzerinden şekillenmiştir. Bu camilerin bir kısmı hakkında aşağı yukarı bir karar verilmiş, bazıları hakkında karar verilmesi için ise "mahalli tetkikat yapılması lüzum husul olmuştur. Komisyon tarafından tefrik edilecek bir heyet yakında bu camileri gezecek vaziyetlerini tespit ederek komisyona bildirecektir. Pazartesi tekrar toplanacak komisyonun ne zaman görevini tamamlayacağı henüz bilinemiyor. Komisyon görevini bitirdikten sonra bir rapor yazarak Diyanet İşlerine gönderecek ve Diyanet, bu raporu uygun görürse camilerin tahdidi için emri verecektir. Altında küçük başlık "Ramazan Hazırlıkları" İstanbul müftülüğü her sene olduğu gibi bu senede Ramazan hazırlıklarına başlamış, yakında camilerde vaaz edeceklerin listesini yayınlayacaktır denmiştir.

ilk yıllarında da başvurulan bir yöntem olmuştur. Ancak bu kez neden, gayrimüslim toprakların Müslümanlaştırılması ve ehlileştirilmesi değil, caminin fiilen olmayışı gibi görünmektedir. Beş belge dizisinden oluşan Diyanet Riyaseti ile ilgili makamlar arasındaki yazışmalar Niğde'nin Fetek köyünde mübadeleye tabi bulunan kilisenin köyde cami olmadığı için camiye çevrilmesi talebini ortaya koymaktadır. Nihayetinde kararname ile Diyanet'in bu talebi kabul edilmiştir (BCA, 07.12.1925.30-18-1-1-16-77-5).

Camilerin belirlenen koşullar gereğince tasnifinin ardından kimi camilerin onarım, bakım, tamir işlemlerine bütçe ayrılmış; kimileri ise tasfiye edilmiştir.

3.2.2. Camilerin Tamir veya Tasfiyesi

1924 yılından itibaren camilerin tasnifine karar verildikten sonra çeşitli meclislerde konu gündeme getirilmiş ve devlet camilerin gerektiğinde onarım, bakım ve tamirini üstlenmiştir. Fakat aynı dönemde aynı devletin diğer yandan da camilerin tasfiyesine onay vermiş olması dönemin iktisadi ve politik ilişkileri içinde değerlendirilmelidir. 1924 yılı henüz laikleşmenin yüksek sesle dillendirilmediği yıllardır. Eğer camilerin tasfiyesi tek başına laikleşmenin sonucu olarak değerlendirilebilecek olsaydı, 1920'li yıllarda gerçekleştirilen az sayıda da olsa cami tasfiyesi açıklanamaz hale gelirdi. Zira, 1930'lu yıllara gelene kadar katı bir laikleşme programından söz edilemeyeceği, şimdiye kadar çerçevesini çizdiğimiz konular bağlamında örneklerle gösterilmiştir. Salt laikleşme bağlamında camilerin tasfiyesinden konuşmak zorunda kalacağımız bir tarihsel kırılmanın nesnel verilerine sahip olsak, örneğin, 18 Mart 1924 tarih ve 442 sayılı Köy Kanununda caminin orta malı kabul edilmesinin ardından, Kanunun 13. maddesiyle köylünün zorunlu işlerinden birinin köye mescit yaptırmak olarak belirlenmesini de açıklayamayız (Düstur, Tertip 3, c.5, 336).

Henüz savaştan yeni çıkmış devletin gündemine sıkça camilerin tamiriyle ilgili sorunlar girmektedir. Anadolu'da Fransız işgali sırasında Mersin'in Yakaköy ve Tekkeköy'ünde tahrip edilen okul ve camilerinin 1923 yılında yeniden yapılmasına şimdilik imkân olmadığı bildirilmektedir (BCA, 22.07.1923, 271-11-16-65-16). Kurumlar arasındaki bu yazışmalar uzunca bir dizi halini almış ve Meclise kadar gitmiştir. Yine aynı yıl Hamidiye caminin tamir ve teşrifatının Umum Evkaf malından yaptırılmasına karar verilmiştir (BCA, 26.03.1923. 051-v11-2-12-6). Şer'iyye ve Evkâf Vekaletinden Kaza Müftülüğüne yazılan belgede Turgutlu Pazar Cami tamiratının devam etmesi için talep edilen 1500 Türk lirası gönderildiği anlaşılmaktadır (BCA, 12.02.1924.051-V45-13-109-4). Diyanet İşleri Reisliğinin devrinin ardından "cami ve mescitler ile tekke ve zaviye vesair müessesatı diniye tamir ve onarım gibi ihtiyaçlarını Evkaf müdürü mamurinleri vasıtasıyla müdüriyeti umumuyeye yazmaları" konu edilir (BCA, 05.06.1924. 051-12-104-8). Evkaf nezaretinde olup çeşitli nedenlerle yanmış ve onarımına ihtiyaç duyulan camilerin de tamiri yapılmıştır (BCA, 18.12.1926. 051-8-67-26). Birçok caminin tamiratı, onarımı, ilave inşaatları Cumhuriyetin ilk yıllarının gündem konularındandır.[117] İstanbul'un siluetine yansıyan ve İslam tarihinde Müslümanın egemenliğinin sembolü haline gelen Ayasofya Camii de tamiri yapılan camiler arasındadır. Ayasofya'nın kubbesinin muayenesini yapıp, rapor hazırlayan Mimar Kemal ile arkadaşlarına 2.500 liranın Evkaf bütçesinden verilmesi kayda geçirilmiştir (BCA, 25.05.1927. 30-18-1-1-24-33-13).

[117] Kararname ile Bandırma'da bulunan Haydar Çavuş Camii'nin ilave inşaatına 37 183 lira 20 kuruş harcanmış (BCA, 13.04.1927. 30-18-1-1-24-23-7; BCA, 11.05.1927. 30-18-1-1-24-30-3). Aynı yıl ihale yoluyla İzmir'de Hisar Camii minare ve kubbesi inşaat işi 32 300 liraya ihale edilmiştir. (BCA, 13.04.1927. 30-18-1-1-23-22-19). Evkaf komisyonu Köprülü Mehmet Paşa Camii'nin son cemaat mahallinin kısaltılıp müezzinlik mevkiinin uzatılması için 500 liralık ödenek ayırmıştır (BCA, 22.08.1927. 51-V05-2-2-16). Bu örnekler yapılan onlarca tadilat ve tamirattan yalnızca birkaçıdır.

Yunan işgali sırasında, Yelova kazası müftülüğü kazada bulunan Rüstem Paşa ve iki tane daha caminin zarar görüp metruk hale düştüğünü Kocaeli Merkez Müftülüğüne bildirmiştir. Rüstem Paşa Cami hatibi Hasan Fecri Efendinin şimdilik Çatalca'da bulunduğu ve Sofuca Cami hatibi Kurban Efendi ile Hacı Muhammed Reşit Efendi'nin şimdilik camilerin metruk halde olmasından dolayı görev yapmadıkları iletilmiştir (BCA, 23.08.1924. 051-8-65-61). Bir başka arşiv kaydından anlaşıldığına göre, Söğüt Müftülüğüne bağlı Çelebi Camii'nin hem hademe-i hayratın maaşı ödenmiş hem de buraya iki yüz yetmiş dokuz liralık fevkalade tahsisat yapılmıştır (BCA, 03.12.1925. 051-V11-2-13-22). 1925 yılında camilerdeki masrafların da merkezileşmesini gösteren belgeden anlaşıldığı kadarıyla, "evkaf-ı mazbatadan olan" camilerin aydınlatma, tefriş gibi masraflarını bir cetvel halinde merkeze göndermeleri ve bu cetvele göre ödeneklerin artık yeni bir esasa bağlanması kararlaştırılmıştır (BCA, 07.02.25. 051-V08-2-5-12). Bununla birlikte, camilerin aydınlatma için kullandığı gazyağı, zeytin yağı ve mum gibi temel ihtiyaçları da bildirildiği takdirde bunların karşılanacağı bilgisi verilmiştir (BCA, 16.03.1925. 051-866-11).

1925 yılında özellikle İstanbul'un büyük camilerinin de onarımına ilişkin bilgiler mevcuttur. Birçok büyük cami yıkılma tehlikesi ile karşı karşıyadır. *İkdam* gazetesi Ortaköy ve Uzuncaova Camilerinin büyük hasar gördükleri bilgisini vermektedir (İkdam, 14.11.1926). Bu nedenle, 1923-1951 yılları arasında anıtsal yapıların restorasyonu çoğunlukla Osmanlı mirası yapıları kapsamaktadır. Bununla birlikte 1926-1929 yılları arasında bu restorasyonların maliyeti genel bütçenin %0,5'ini kaplamaktadır. Bir başka örnek ise, Sultanahmet Cami restorasyonunun 23.10.1929 tarihinde İcra Vekilleri Heyetinin onayıyla yapılmasıdır (BCA, 030-10-1-2-6-52-1). Fatih yangınında büyük zarar görmüş Bali Paşa ve Mesih Paşa Camilerinin onarımı da bu dönemde yapılmıştır. Yüksek

Mühendis Mektebinin öğretim elemanlarından oluşturulan bir kurul ise Ayasofya Caminin korunma sorunlarını tespit etmiş, buna göre yapı kuvvetlendirilmiştir (Coşkun ve Binan, 2013: 14). *Vakit* gazetesi bu çalışmaları "Büyük Camiler tamamen elektrikle tenvir, Fatih cami tamir ediliyor" başlığıyla duyurmuştur (Vakit, 15.11.1925).[118] Hatta aynı gazetede Mescid-i Aksa'nın da Türk mühendisler tarafından tamir edildiği haberi yer almaktadır. Buna göre iki üç sene önce Evkaf Müdürlüğüne, Mescidi Aksanın tamiratı için müracaat yapılmış ve bu iş için Mimar Kemaleddin Bey öncülüğünde bir heyet görevlendirilmiştir. Heyette bulunan Cemal Bey, "İki buçuk sene orda kaldık, çetin ve zor şartlar bizi bekliyordu. Çok fazla tahribat vardı camide, kötü durumdaydı. Hemen vazifeye başladık. Yanımızda kubbe, minare tamiri için hususi taş ustaları götürdük. Onu yıkılmak tehlikesinden kurtardık. "Mescidi Aksa Türk mühendislerinin ve ustalarının maharet ve gayretleri sayesinde eskisinden daha güzel bir surette tamir edilmiş" ve yıkılma tehlikesi de ortadan kaldırılmıştır" sözleriyle gazeteye açıklama yapmıştır (Vakit, 27.07.1925).

Camilerde kimi zaman kıymetli eşyalar saklandığına dair belgeler de bulunmaktadır. Cumhuriyet'in ilanından önce 1923 yılı haziran ayında camiyi bekleyen tabur ile kıta arasındaki haberleşmeyi sağlayan telefon hattının bozulması nedeniyle bir dizi yazışma yapılmıştır. Ankara-Sivas hattındaki aksaklık nedeniyle yapılan yazışmalarda konumuz itibariyle dikkat çeken nokta stratejik olarak camilerde bazı eşyaların saklanmasıdır (BCA, 14.06.1923.030-10-159-115-14). Yine kıymetli eşyaların camilerde tutulduğuna dair bir belgede cami ya da hayratı şerif ve tekkelerde tutulan kıymetli eşya ve tarihi değeri olan

[118] "Müessesatı Diniye müdürü Esat Bey, bir muhabirimize Sultan Ahmet, Süleymaniye camilerinin elektrikle aydınlatılması kabul edilerek keşif yapılmıştır. Birkaç güne kadar tesisatları düşünecek. Böylece Beyoğlu bütün büyük camileri elektrikle aydınlanmış olacak hatta, küçük camiler için de çalışma yapılacaktır. Daha sonra Fatih Camii'nin merdivenleri, muslukları ve musalla taşları, kubbesi inşa ve tamiri için de keşif yapılmıştır".

eski eserlerin ehemmiyet taşıdığı ve bu eşyaların korunmaları için yüzden cins ve miktarlarının bir deftere kaydedilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu durum Umuru Şer'iyye ve Evkâf Vekiline oradan da vilayetlerdeki Şer'iyye ve Evkâf Müdürlüklerine tamimle bildirilmiştir (BCA, 26.02.1923. 051-V28-3-26-8). 1925 tarihli kararname gereğince de tekke, zaviye ve mescitlerde bulunan kıymetli ve tarihi eşyaların korunma altına alınması ve bunun müftülüklere gönderilmesi karara bağlanmıştır (BCA, 11.10.1925. 051-V08-2-6-7). Yine bu konuya bağlı bir başka örnekte de Şavşat merkez ve kazada olan tekke zaviye, cami ve mescitlerdeki eserlerin ve tarihi eşyaların korunmasına itina gösterilmesi istenmiştir (BCA, 29.06.1925.051-V45-13-110-16).

Cumhuriyetin ilk yıllarında kimi cami arsalarının satıldığı kimi camilerin ise devredildiği bilgisine ulaşılmaktadır. Sistematik bir tasfiye başlangıçta söz konusu olmadığı için, bu tasfiyelerin nedeni laikleşme süreciyle bağdaştırılamayacak kadar tekil örnekler olarak düşünülmektedir. 25.06.1924 tarihli Türkiye Reisi Cumhur ve bakanlıkların imzasıyla yayınlanan kararname gereğince Sultan Selim Cami külliyesi dahilinde bulunan ve Medresetül Mütehassisin tarafından kullanılan bir binanın, bu kurumun Darülfününa katılmasıyla binayı Halk Fırkasına bırakması tebliğ edilmiştir (BCA, 25.06.1924. 030-18-01-01-10-31-10). 1925 yılında yazılı kararname gereğince, Sanayi Mektebinin batısında yer alan Kızılbey Cami arsasının yirmi beş bin liraya Ziraat Bankasına satılması kararlaştırılmıştır (BCA, 31.05.1925. 30-18-01-01-14-34-8). Bir başka kararname de yine cami arsası ile ilgilidir. Ankara'da Şehremaneti karşısında bulunan Ahi Cami arsasının Memurin Kooperatifi için mağaza yapılması üzere istimlak edilmesi karara bağlanmıştır (BCA, 04.04.1925. 30-01-01-13-21-4).

Camilerin tasfiyelerine 1927 yılında başlanmıştır. Bu süreçteki tasfiyelerin içeriğine bakıldığında, tasfiyelerin daha çok yeniden yapılanma içerisinde olan bir

devletin var olan mekânları kurumların ihtiyacına göre devretme, yeniden düzenleme, ihtiyacı eldeki mekânlarla giderme anlamı taşıdığı görülmektedir. Buna yönelik düzenlenen bir kararname ile İstanbul'da Edirnekapı Fevzipaşa Caddesinde bulunan Haticesultan Cami'nin 4996 lira 45 kuruşa belediyeye devren satışı gerçekleştirilmiştir (BCA, 20.11.1927. 30-18-1-1-26-63-20). Bir başka örnekte yolu genişletmek amacıyla Rumelihisarı'nda bulunan Yaşmakcı Şecaeddin Camii ile müştemilat arsalarının 1937 liraya İstanbul Belediyesi'ne satılması gerekmiştir (BCA, 05.03.1927. 30-18-1-1-23-12-20). Mersin'in Mahmudiye mahallesinde iki mektep arasında kalan, kiliseden çevrilmiş olan Zafer Cami'nin maarif idaresine terkedilmesi yine böyle bir düzenleme örneğidir (BCA, 09.04.1928. 30-10-139-996-16).[119] İstanbul'da bulunan Hübyar, Şeyhülharem ve Çavuş Camilerinin, genişletilmesi kararlaştırılan Cerrahpaşa Hastanesine devredilmesi de aynı amaca hizmet eder görünmektedir (BCA, 13.11.1928. 30-10-192-314-13). Uzun yıllardır süren savaşlardan çıkmış ve henüz Misak-ı Milli sınırları tam olarak kurulamamış bir devlette askeriye en önemli alanı teşkil etmeye devam etmektedir. Bu önem kubbesi kurşunla örülmüş camilerin de askerlere tahsisini zaman zaman gerekli kılmıştır. Örneğin Kadı Çelebi Cami'sine asker yerleştirilmiş ve bu caminin tahliye edilip anahtarının gönderilmesi istenmiştir. (BCA, 05.07. 1926. 051-8-67-8). Muğla Kurşunlu ve Şahidi Cami'leri de bir süre askerlere tahsis edilmiştir (BCA, 03.10.26. 051-13-115.57). Bir başka örnek de Pazar Cami'nin ve bitişiğindeki medresenin askeriyeye bırakılması talimatıdır (BCA, 02.12.26. 051-13-115-75). 17.03.1928 tarihli tebligata göre, Dahiliye vekili Başvekalete, Adana'da kurulan ve Mardin'e

[119] "Mersinde mahmudiye mahallesinde Çankaya ile orta mektep arasında kain olup cami ittihaz edilen Rum cemaatine mahsus Kilisenin -ihtiyaça bani- orta mektebe ilhak edilmek üzere muarif müdüriyetince talep edildiği, Diyanet işleri riyasetinin bu binanın cami olarak ikbasında ısrar etmekte olduğu […]".

gelen 9. Jandarma Alayının bazı taburlarının camilere yerleştirildiği bilgisini vermiştir (BCA, 17.03.1928. 30-10-127-911-20).

1927 yılında Meclis'te de neden yıkık camilerin tasfiye edilmediği sorusu sorulmaktadır. Tahsin Bey 17 Nisan 1927 tarihli oturumda "[…] birçok ahali, muhacirin Anadolu'ya geliyor, Türkiye'de iskân ediliyor, oralarda da cemaat var, fakat cami yoktur. Hasbelzaman o mevkilerde lüzumu kalmamış olan bu mescitlerin müezzin ve imamlarını o karyelere nakledip aynı müessese namına orada inşa edilse ve eski mescitler de lağvedilse münasip olmaz mı?" diye sorar. Ona göre bu yıkık camiler kimsenin gidip ibadet etmek isteyeceği yerler değildir, her Müslüman muazzam parlak camileri hak etmektedir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 5, İçtima 55, c. 31, 204). 1928 yılında Amasya'da Evkâf Müdürünün il müftüsüne satılması düşünülen cami ve mescitlerin kadro dışına çıkarılıp çıkarılmayacağını, daha sonrasında Diyanet'in bu camilere ihtiyacı olup olmadığını sormaktadır (Öztürk, 1995: 486). 5 Haziran 1935 tarihli Vakıflar Kanunu ile 15 Kasım 1935 tarihli Cami ve Mescidlerin Tasnifine ve Tasnif Harici Kalacak Cami ve Mescid Hademesine Verilecek Muhassat Hakkında Kanun çıkarılıncaya kadar camilerin tasfiyesi, tasniflemenin yoğunluğuna karşın aynı yoğunlukta olmamış görünmektedir.

Gerçekleştirilen tasfiyeler özellikle Müslüman kesimin kutsal ibadethanesi olup bir de dönem içerisindeki diğer düzenlemelerle birleşince halkın tepkisinden azade kılınması elbette mümkün olmamıştır. Örneğin, 1927 Ekim'inde Ankara'da Diyanet'e ulaşan belgeden anlaşıldığına göre Kandıra'daki Beylerbeyi köyü Camisi mahkemeye verilmiş ve mahkeme ile birlikte köye maarif müfettişi gelerek caminin Maarif Vekaletine devredilerek ilkokul yapılması kararı alınmıştır. Bu durum Diyanete şikâyet edilmiş ve gerekli önlemin alınması halk tarafından istenmiştir (BCA, 09.10.1927. 51-8-68-4). 1928 yılında Dini Islah

Beyannamesinin ortaya çıkışının da muhtemel etkisiyle camilerin kapatılacağına ilişkin spekülasyonlar yoğunlaşmıştır. Vakit gazetesi doksan tane caminin kapatılacağından söz eder. Haberde çoğunlukla İstanbul'da bulunan bu camilerin tarihi ve mimari değeri olmadığı ve cemaatleri olmadığı için kapatılacağı bilgisi yer almaktadır (Vakit, 30.01.1928). Yakın tarihlerde Elazığ'ın Palu kazasının köylerinde camilere çan takılacağı, Ankara'dan çanların gönderileceği haberleri Elâzığ Valiliğine kadar ulaşmış dedikodulardır. Kars'ın Posof kazasında ise iki kişinin "nişanlı kadın ve erkeklere haç takılacağı, camilerin kapatılacağı" dedikodularını yapmaları üzerine adliyeye sevk edildikleri bildirilmiştir (Koçak, 2011: 35). Üstelik gündelik hayatta laikleşme sürecinin artan etkisiyle bu dedikoduların ortaya çıkması olası gelişmelerdir. Hatta bununla sınırlı kalmadığı da caminin gündelik hayattaki kurucu etkisinde yaşanan değişimlerle daha açık bir biçimde gözlenebilir.

3.3. Gündelik Hayatı Düzenleyen Laiklik Uygulamaları ve Camiler

Erken Cumhuriyet dönemini şekillendiren en temel parametre, milli bütünlüğü esas alan ulus devlet ilkeleri ve Kemalizm'in -henüz adımları yeni ve kimi zaman geri çekilerek atılsa da- ilkelerinin 'hayatın en hakiki mürşidi'ne ulaşmış bir toplum tasavvurunda birleşmesi gayesidir. Bu gayenin şekillendirdiği toplumsal bütünlük aslında parçalı bir yapı görüntüsü verir. Fakat bütünlüğü sağlayacak ortaklık bizzat devlet eliyle inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu ortaklığın temel unsurları ise Türklük ve Sünni Müslümanlıktır. Dolayısıyla gerek devlet aklı gerekse toplum hafızası bu düşüncede köklerini bulmuştur.

Sanıldığının aksine yeni rejimin dini bir kenara bırakmak ya da dinden tamamen uzaklaşmak ve tarafsızlaşmak gibi bir amacı yoktur. Kemal Karpat'ın sözünü ettiği gibi (2010: 146), "gayesi sadece Müslümanlığı yeni rejimin modern ruhuna aykırı saydığı dogmatizm ve kendi içine kapalılık niteliklerinden

temizlemekti. Cumhuriyet'in istediği temizlenmiş, ıslah edilmiş, hem modern hem de Türk olan bir İslam diniydi". Aslında bu nedenle de Türkiye laikliği "ideal" laiklikten uzak kabul edilir. Çünkü devlet ne bütün dinlere tarafsız yaklaşır ne tamamen dinini kamusal alandan ayırmasına imkân tanır ne de kurumsal olarak dinden farklılaşmıştır. Şüphesiz bu ikircikli yaklaşım, toplumun tüm hücrelerine sinmiştir. Cumhuriyet tarihinin erken dönemleri bu ikiliğin giderilmesi için yeterli altyapısal iktidara sahip değildir.

Her şeyden önce toplumun demografik yapısı Osmanlı'dan devralındığı biçimiyle aynı kalmamıştır. 1912-1913 Balkan Savaşlarıyla başlayan Rumların göçünün, 1919 Ermeni Sürgününün ardından bir avuç kalan Ermeni nüfusunun ve 1923'te başlayan mübadele ile takas edilen ve yurda girdiklerinde sefalet içinde camilerde yatırılan kitlelerin ardından (Zürcher, 2010: 228-32),[120] Türkiye Cumhuriyeti etnik, dilsel ve dini kimlik ekseninde "farklılıklarından arınmıştır". 28 Ekim 1927 tarihinde yapılan ilk nüfus sayımında Ermeni nüfusu 1,5 milyondan 140.000'e inmiş, 1,2 milyon olan Rum nüfusu 120.000'e gerilemiş, ülkenin toplam nüfusu ise 13,649,945 olarak tespit edilmiştir (28 Teşrîn-i Evvel 1927 Umûmî Nüfûs Tahrîri, 1928). Ermenilerin ve Rumların kaybıyla birlikte savaşlarda yaklaşık 2,5 milyon Müslümanın ölümü, Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı İmparatorluğu'na nazaran hayli seyrelmiş bir nüfusla bırakmıştır (Kirişçi, 2011: 172). 1923'te artık Anadolu'nun sınırları ile çizilmiş yeni yurdunda her şeye rağmen kendi devletinin varlığını sürdürmeyi güvence altına almış bir toplumdan söz etmek gerekir. Ancak 1923-1924'ten sonra gittikçe kurumsallaşan Cumhuriyetin kurucu ilkeleri, kapsamı genişleyen laikleşme ve Türk milliyetçiliği ile yükselen ulus inşasını tercih etmiştir (Zürcher, 2010: 230-1).

[120] 1924 yılına ait bir belgede mübadele ile gelen muhacirlerin camilerde yaşadıklarını belirtilmiştir. Dahası, camiler bir süreliğine muhacirlerin yaşam yeri olmuştur (BCA, 19.03.1924. 030-10-140-1-17).

Cumhuriyet'in ilanının ilk yıllarında 1924 Anayasasına yansıdığı biçimiyle, din ve etnik köken ayrımı yapmaksızın tüm Türkiye vatandaşları için Türk ifadesini kullanan vatandaşlık temelli ulusal kimlik tasavvuru ilerleyen yıllarda bütünüyle sarsılmış görünmektedir (Kirişçi, 2011: 174). Türklüğü türdeşliği vurgulayan bir anlayışla benimseyen yeni Türkiye Cumhuriyeti, Türkçe konuşmayan ve Sünni Müslümanlığı benimsememiş diğer tüm halkları makbul vatandaşı saymamıştır. Dolayısıyla; Hristiyan Gagavuz Türkleri, Hristiyan azınlık mensupları, Museviler "doğal olarak" bu kimliğe sahip sayılmazken, Müslüman olsa da Türk olmayan asimile olmamış Kürtler[121] ve Müslümanlığı dahi "şüpheli" görünen Aleviler ulus kimliğinin dışında bırakılmış ötekilerdir.

Modern Türkiye'nin kuruluşunda toplumsal farklılaşmalar yalnızca, Türklüğün ve Sünni Müslümanlığın belirginleştirdiği çizgilere sınırlı değildir. Türkiye Cumhuriyeti aynı zamanda birbirine denk erkekler ile kurulmak istenmiştir. Gerek kuruluş sürecinde gerekse hemen sonrasında siyasal alanın da özneleri olan kadınlar, Cumhuriyet tarihinde hiç yer almamış gibidir. Cumhuriyetin kurucu kadrolarından söz edilirken, yalnızca erkekler resmedilir. Buna rağmen, "'Modem Türk kadını' kimliği eşit vatandaşlık statüsünden çok Türk milli ve modern kimliğini dünyaya gösteren bir kültür göstergesi ve kültür

[121] 1925'ten 1936'ya kadar uzanan bir dizi Kürt isyanının patlak vermesinin arkasında en temelde devlet nezdinde makbul vatandaş kabul edilmemelerinin yattığı aşikardır. Hamit Bozarslan (2011: 358-9) Kürtlerin Türklerin Kemalist devletinden kopuşunun ardında üç neden sıralamaktadır. Buna göre öncelikle Türkiye Cumhuriyeti Türklerin diğer halklar karşısında kazandığı bir zaferin ürünü olarak kurulmuştur. Bu nedenle Türk olunmadığının ispatı olan dilde ortaklaşılmayan Kürtler zaten yeni rejimin tehditlerinden biri olarak görülmektedir. İkincisi, Kürt dini liderlerinin Türklerle Kürtler arasında kalan yegâne uzlaşı olarak kabul ettiği halifeliğin kaldırılmasıdır. Son olaraksa, Güney Kürdistan'ın alınmadan Misak-ı Milli sınırlarının çizilmesi Kürt halkının kabul edemediği bir yenilgi hattını oluşturmuştur. Bu nedenlerle Kürt halkı ile Türklük özünde ortaklaşan Türkiye Cumhuriyeti'nin barış imzalaması erken yıllarda dahi mümkün değildir. Uğur Ümit Üngör (2016: 193-290) ise erken Cumhuriyet döneminde Kürtlere uygulanan düzenli sürgün politikasının 1916'dan başlayan ve 1934'e kadar devam eden seyrini üç aşamaya ayırmaktadır. Buna göre, 2 Mayıs 1916'da Talat Diyarbekir Valisi'ne gönderilen talimatla savaş koşulları, ekonomik endişeler ve asimilasyon politikaları nedeniyle Kürtlerin ilk sürgünü başlamış ardından 1925 Şeyh Sait İsyanı ikinci büyük sürgün dalgasını yaratmış ve nihayetinde 1934'te gittikçe yoksullaşan doğu illerinin yaşamlarını devam ettiremez oluşu ve Ararat bölgesinde yükselen isyan dalgası sürgünü yeniden kaçınılmaz kılmıştır.

farklarının sınırlarını temsil eden sembolü" olarak sunulmuştur (Sancar, 2012: 112). Bu nedenle, ulusun anaları ve geleneğin taşıyıcısı kadınlar, bedenleriyle de modernliğin simgesi olmalıdır. 1927'de *Nutuk*'ta Mustafa Kemal "Kadınların en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünüldüğünde bu vazifenin ehemmiyeti layıkiyle anlaşılır" sözleriyle bu söylemi açıkça deklare etmiştir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1989: 85-86). Bu nedenle kadının eğitilmesi gereken halkın bile bir parçası olabilmesi için kontrol altında tutulması gerekecektir. VII. Milli Eğitim Şurası'nın zabıtlarında milli eğitimin amacı "Türk kadınını, a) Milli Kültürü benimsemiş, aile ocaklarına bağlı, evinin ihtiyaçlarını beceriklilik ve uyanıklılıkla karşılayabilen iyi zevceler, bilgili ve şevkatli anneler, b) Çevrenin yaşama şartlarını geliştirmek için sosyal faaliyetlerde görev almaya istekli, sanat zevkini yaymak, geliştirmek ve günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde kendi alanında uygulama yeteneğine ulaşmış, mahalli sanatları değerlendirmeye yeterli yurttaşlar olarak yetiştirmek" olarak belirtilir (Koçer, 1972: 120). Sınırları belli, erkek kurucularca biçilmiş görev tanımları dahilinde, "doğaları" gereği bedenlerinin modernleşmenin safhalarını çizebileceği kadın imgesi yeni Türkiye'nin idealidir. Zira, "Bedenin kendisi sosyal ve kültürel etkilere bağlı olarak kontrol edilmesi gereken güçlü bir itilaf alanı iken özellikle kadın bedeni üzerine inşa edilen her türlü sosyal davranış, etiket, güç ilişkileri ve politik davranışlar, dönemin ideolojisi ile ilintili olmuştur" (Himam ve Tekcan, 2014: 230-1). Beklenen değişimin en önemli engeli ise İslam'dır.

Toplumsal hayatın bütününde modern ama geleneği sahiplenen kadın hususunda ikiliğe yönelik pek çok olay görülmeye başlanmıştır. Örneğin 16 Ocak 1924'te İstanbul'un vapur ve tramvaylarında erkeklerin ve kadınların oturma alanlarını ayıran perdeler İstanbul Polis Müdürünün emriyle kaldırılmıştır (Bulut, 1991: 96). Özellikle Ramazan ayında kadınların toplumsal hayatta daha görünür

olduğu günlerde, kadınlara laf atan erkeklerin üç gün ila otuz gün hapis cezasına çarptırılmasına hükmedilmiştir (İkdam, 05.03.1926). Diğer taraftan 01 Mart 1924'te *Vakit* gazetesi nde "Taadüd-ü Zevacat [Erkeğin çokeşliliği] Hakkında Son Kararlar" başlıklı haberinde Taaddüd zevcine taraftar mısınız, aleyhtar mı? sorusunun okuyuculara sorulduğu anlaşılmaktadır. Gazeteye gelen on sekiz mektupta İzmir'den bir vatandaş "evlilik anlaşmaktır", Ankara'dan geneli "dört karılılık men edilmelidir", Artvin'den ulaşanı "Taadüdü zevecat günden güne Anadoluda bile azalıyor", İzmit'ten "nüfus lazım, çocuk bakımı önemli", Kayseri'den ulaşanındaysa "yasaklansın ya da kadının rızası alınsın" cevaplarının alınması henüz 1924 yılı için erken sayılabilecek bir "modernleşme" göstergesidir (Vakit, 01.03.1924). Ancak bu cevapların sadece kentlerden alındığı hızla fark edilebilir bir ayrıntıdır. Bu nedenle köylerde yaşananı resmetmekten uzaktır.

1925 yılına gelindiğinde eğitilmeleri için kadınlara yine kadınların camilerde vaaz verip veremeyeceği tartışılmıştır. Kadınlar Birliği, camilerde vaaz ve konferanslar vermek için Müessesatı Diniye Müdürlüğüne başvuruda bulunmuştur. Bu başvurunun sonucunda müdürlük konferans vermeyi tamamıyla olumsuz, vaaz vermeyi ise ehliyetname alınmasının zorunluluğuyla reddetmiştir. *Cumhuriyet* gazetesi bu gelişmeyi haberine taşımış ve ayrıca Kadınlar Birliğinden Nezihe Hanımla (Muhiddin) röportaj yapmıştır. Nezihe Hanım, çeşitli konferanslar verdiklerini fakat bu konferanslara daha çok seçkin kişilerin katıldığı, bu konferanslara her kadının katılması, "biz bunu mahalle aralarında bulunan hanımlara kadar teşmil etmek" düşüncesi üzerine bu fikrin gündeme geldiğini belirtmiştir. Ona göre, "[…] mahallede bu işi görmek için en uygun yer cami görünmektedir. Çünkü halkı bir arada toplayan camilerdir. Kadınlara camilerde; dinin ahlaki, içtimai, terbiyevi, iktisadi ve bilhusus sıhhi cihetleri anlatacağız. Yeni

bir siyaseti kabul ettiğimiz göz önüne alınırsa buna izin verilmemesi anlaşılmaz görünüyor" (Cumhuriyet, 17.11.1925).[122]

Cumhuriyet Türkiye'sinin laiklik anlayışı, İslam'ın toplumsal nüfuzunu genişleten ve kontrol edilmesi zorlaşan bir noktada geri adımlara aşina görünmektedir. Kadınların camilerde diğer kadınların eğitimi için olsa dahi vaaz vermesi, salt laiklik anlayışıyla değil, kadının vaaz kürsüsünde bir iktidar alanını işgalinin etmesi ihtimaliyle de bağdaşmaz. Ancak aynı yıllarda cami yaptırmak laikleşmenin önünde engel kabul edilmez. İkili bir yapının düzenlemelere rağmen varlığını sürdürdüğü ilk yıllarda gündelik hayatın camisi de aynı ikiliği yaşamaktadır. Örneğin, 1923 Nisan'ında kuraklık tehlikesinden dolayı yağmur yağana dek camilerde öğle ve ikindi namazlarından sonra *rahmet duasının* -yağmur- yapılması emredilir (BCA, 30.04.1923. 051-V41-7-64-84). Henüz laikliği anayasal bir düzenleme olarak hayata geçirmese de ilkesel düzeyde laik bir devlet ve toplum yapısı için ilerlediği düşünülen Cumhuriyetin ilk yıllarında, Evkaf Müdüriyetine Muğla Müftülüğünce Peygamberin doğum gecesinde ertesi günün de resmi tatil ilan edilmesinden dolayı resmi hükümet binalarının ve mekteplerin tatil olması, ayrıca cami minarelerinde kandiller yakılmasının ve ışıklandırılmasının gerektiğini tebliğ eden belge, laikleşme çabalarına karşın geleneği yok saymamaya da kanıttır (BCA, 30.09.25.051-V48-13-114-52).

[122] Cumhuriyet gazetesi ertesi gün de Müessesatı Diniye Müdürü Esat Bey ile röportaj yapmıştır. Gazete yer alan habere göre kadınları camilerde verilecek konferanslarla tenvir etmek uygun olsa da vaazların yetkilisi müftülüklerdir. "Esat Bey, gazetede dün çıkan mülakatı okuduğunu ve kendisi de gayrı münevver kadınların tenvir edilmesini desteklediğini söylemiş. "Nur gelsin de ne vasıta ile gelirse gelsin". Vaaz ve nasihat etmek bir talimatnameye bağlanmıştır ve bu izni müftülükler vermektedir. Yani vaaz ve nasihat merci, müftülüktür. Konferanslara gelince, şimdiye kadar böyle bir taleple karşılaşılmadığı için kendi kendisine karar vermek yerine durumu Ankara'ya bildirmiş. Vaaza benzeyen konferans için ayrı bir merasimi kanuniye lazım gibidir. Akla bazı sorular gelmektedir. (1) camilerdeki hanım konferanslarının idare edilmesi meselesi. (2) Bu esnada erkekler camilerde olacak mı sorusu. (3) Camilerde konferansların teşkili meselesi. Acaba konuşmacı Vaiz kürsüsüne mi çıkacak yoksa ayrıca konferans için sandalyeler mi konacak yoksa rahle şeklinde mi olacak?" (Cumhuriyet, 18.11.1925).

Diyanet İşleri Reisi Rıfat Bey'in Baş vekalete "Anadolu'da Temsil Yurdu" başlıklı filmi "sinemalarda hayat-ı diniye ve milliyeyi rencide" eden bir film olarak nitelemesi ve bunun gibi milli birliğe zarar veren filmlerin oynatılmaması üzerine yazdığı mektup dikkat çekicidir. Buna göre, bu gibi filmler "tamamıyla vatani, milli, ahlaki" olan esasları rencide etmekle ve nifaka sebep olan şeyleri göstermekle suçlanmıştır (BCA, 22.04.1924. 30-10-86-566-9). Ramazan aylarında buna özellikle dikkat edilmesi Vekalet'ten istenir. Diğer taraftan, Urfa'da Yusuf Paşa Camiine hükümetin kadınları açık giydirdikten ve cami ve mezarlıkları kaldırdıktan sonra Kur'an, namaz ve orucu terk ettireceği bu yüzden dini terk etmektense hükümeti, devleti terk etmenin daha evla olacağı şeklinde bir bildiri yapıştırılmıştır. Bu durum ile ilgili olarak soruşturma açılmıştır (BCA, 02.05.1928. 30-10-102-667-21).

Devlet iktidarının toplumsal alanın her bir noktasına sirayet etme ve bunu tüm ilişkisel doğasıyla yapması gündelik hayatın "moral" alanına da müdahaleye imkân tanımaktadır. Antalya'da Paşa Cami kapısına müstehcen elfazlar asan öğrenciler hakkında Antalya Milli Eğitim Müdürü aleyhine Baş Vekalet ve Dahiliye vekilince gönderilmiş tebligat gönderilmiş ve mekteplerdeki talebelerin iffetlerini ihlal eden bildiriyi asanların yakalanması istenmiştir. Bildiri asan öğrenciler yakalanmış, fakat suçsuz bulunup serbest bırakılmış ancak okul müdürü görevden alınmıştır (BCA, 04.06.1927. 30-10-102-667-14).

Bütün düzenleme ve toplumsal iktidar ilişkilerinde kontrolü elinde tutma arayışlarına rağmen, Cumhuriyetin erken yılları boyunca tek parti rejiminin gündelik hayattaki pratikleri yalnızca kentlerin pratikleri merkeze alınarak anlaşılmıştır. Kemalizm'in taşrasını inceleyen Murat Metinsoy'a göre (2010: 125); "[CHP'nin] gerçek yaşamdaki, toplum içindeki ve ülkenin ücra köşesindeki "reel durumu" yerine yöneticilerin tahayyülündeki "ideal durum" ya da "imaj" temel

alınmış, hatta büyük ölçüde reel olanla ideal olan birbirine karıştırılmıştır". Cumhuriyetin kurucu kadrosu her ne kadar memleketin her bir sathına ulaşmayı amaç edinse ve her yerde her şeye ulaşabilen bir parti-devlet bütünlüğü sergilese de bilhassa laikleşme sürecinde atılan reform adımları bunun hiç de tahayyül edilen gibi olmadığını kanıtlamaktadır. Şapka Kanunu belki de bu reformlardan en çetin çatışmalara sahne olanıdır.

3.3.1. Şapka Kanunu

Cumhuriyet Türkiye'sinin koşarak dahil olmaya çalıştığı muasır medeniyetler seviyesinin medeni insana biçtiği, vatandaşın bedenini de disipline eden simgeleri vardır. Şapka, yeni rejimin "toplumun hem özünde hem dış görünümündeki dönüşümü" bütünüyle sembolize eder (Heper, 2012: 140). Modernleşmenin geleneği söküp attığı sembollerden biri, II. Mahmud'un ve ardıllarının topluma entegre ettiği fesin yerine geçirilen şapka olmuştur. Oysa, şapkanın Cumhuriyet Türkiye'sinde modernleşmeyi simgeleyen tarihi, Osmanlı'da siyasal iktidarın fesi zorunlu kılmasına rağmen toplumun kendiliğinden kabul ettiği bir simge olduğu geçmişe dayanır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Osmanlı'da devlet geleneksel başlıklar karşısında fesi hâkim kılmaya çalışmış ve şapkaya karşı fesi savunmuştur. On dokuzuncu yüzyılda önce gayrimüslimler fes giyinmiş ve Müslümanlarla eşit olduklarını göstermiş, ardından bu kez şapka giyerek farklılıklarını sembolize etmişlerdir. 1890'lardan itibaren gayrimüslimler arasında yaygınlaşan şapka kullanımı ilerleyen yıllarda dolaylı olarak fesin Müslümanları simgeleyen bir başlık olmasına neden olmuştur (Kırpık, 2007: 14-16). Bu nedenle yirminci yüzyılın başlarında şapkanın topluma hâkim olmasını istemek makbul vatandaş olmayan gayrimüslimlerle eşit olmayı zorunlu kılan bir uygulamaya dönüşmüştür. Zamanla Müslümanlara özgü olduğu kabul edilen fesin bu nedenle dini olarak yüklendiği sembolik anlamın toplumsal

meşruiyeti de vardır. Bunu Falih Rıfkı Atay (1980: 376, 430) "[…] Eski Türkiye'de 'Cumhuriyet' sözü 'Şapka' sözü kadar kötü ve korkulu idi. Yobaz lûgatındaki mânası ile 'gâvurluk' mahiyetinde idi. […] Müslümanlar Hıristiyanın iyisine mâkul kefere, kötüsüne gâvur, beterine şapkalı gâvur derlerdi" diye anlatır.

Henüz şapka tartışmaları gündelik hayatta yankısını bulmamışken *Vakit* gazetesi sakalsız adamın vaaz edip edemeyeceğini konu edinmektedir. İslam'ın kurallarıyla bezeli dini hayatın toplumsal normlarla buluşmuş her türlü fiziksel öğesi aslında yeni devletin teker teker gündemine dahil olmuştur. Gazetede yer alan habere göre Çarşamba müftüsü, birini sakalı kısa olduğu için icra-ı vaazdan men etmiş, sakalsızlığın mâni-i irşat olduğunu da resmi bir tezkere ile kaymakama bildirmiştir (Vakit, 23.06.1024).[123] *Hakimiyet-i Milliye* gazetesi ise şapkanın mecburiyet haline gelmesinden kısa bir süre önce İslam'ın şekilcilik dini olmadığını, dini temel prensiplerinin kalbî olduğunu yazmıştır. Fakat yazının temeli elbiseler ile ilgilidir. Elbiselerin çağdan çağa değiştiği bunların bazı şekillerle sınırlanmadığı sürekli vurgulanmış ve örneklendirilmiştir (Hakimiyet-i Milliye, 25.09.1925).

1925 yılı pek çok reformun sıralandığı bir yıldır ki, bir yandan da toplum sükunete zorlanmıştır. Bakanlar Kurulunun 2 Eylül 1925 tarih ve 2415 sayılı kararnamesiyle, bütün devlet memurları "medeni dünyada" kabul edilen kılık kıyafeti, yani elbise ve şapkayı kullanmaya mecbur bırakılmıştır. Aynı tarihte dini görevlilerin de resmi kıyafetleri belirlenmiş ve zorunluluk getirilmiştir. Diyanet İşleri Reisi, heyet üyeleri, imamlar ve hatipler, vaizler siyah lâta ve beyaz sarık,

[123] "Sakalsız Adam Vaaz Edebilir miymiş?" başlıklı haberde Karadeniz sahil kasabası olan Çarşamba'ya asker hoca namıyla bilinen Zaralı Hakkı Hoca misafir olarak gelmiş ve misafir olduğu Tüccar Şevki Efendiden kendisini buranın Müftüsü Hacı Mahmut hoca ile görüştürmesini istediği yer alır. Ardından haberden anlaşıldığına göre, ikisi müftünün evine misafir olur. Müftü "eskimiş koltuğu içinde göbeği taşmış, kolları yanlarına sarkmış" uyuşuk bir halde karşısındaki Zaralı Hakkıyı küçümser bir bakışla sözmüş ve yüzüne, simasında hayır bulamadığını söylemiştir. Daha sonra sarığını ve kısa sakalını bahane ederek böyle hoca olunamayaçağını ilave etmiştir. Vaaz için de izin vermemiştir. Kısa sakallı olarak vaaz edilebileceğine dair Zaralı hoca bazı delilleri gösterse de Müftü Hacı Mahmut bunları dinlemez.

tabur imamları ise hâkî sarık katmak mecburiyetindedirler (Bulut, 1991: 134). Özellikle Diyanet'in bünyesinde bulunan memurlara yönelik düzenleme ihtiyacı 1925 bütçe görüşmeleri sırasında Karesi mebusu Vehbi Beyin de gündemindedir. Vehbi Bey sözlerine başlar "[…] şimdiye kadar ihmal edilen bu işin her şeyden evvel hallini talep ediyorum. Basmasarık, satma cübbe giyecekler bir sehedetname ve bir tasdikname alsın. Rastgelen başına üç arşın beyaz sarıkla halkı dolandırmağa çıkmasın. Bu itibarla da İslâmiyet dinine de leke olmasın!" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtimai Senesi 3, İçtima 61, c. 14, 253).

Devlet memurlarına ilişkin bu düzenlemeden çok kısa bir süre sonra, 25 Kasım 1925 tarihli "Şapka İktisası Hakkındaki Kanun" tüm "Türkiye halkının da umumî serpuşunu" şapka ilan etmiştir (Resmî Gazete, 22. 12.1925, Sayı 230, 15).[124] Ancak halkın tepkisi ve özellikle dini görevlilerin bu kanunun mecburi kıldığı hükümlere açıkça riayet etmediği görüldüğünden, 30 Kasım 1925 tarih ve 676 sayılı Ceza Kanunu'na madde eklenerek "Diyanet işlerine merbut dini memurlara kanunen tayin edilen kıyafeti hilafı salâhiyet ve mezuniyet iksa edenler" cümlesi eklenmiştir. Aksi davrananlar üç aydan bir seneye kadar hapisle cezalandırılacaktır (Düstur, Tertip 3, c. 7, 2. Baskı, 112).[125] Fakat bu madde 1926 yılında kaldırılmış, Ceza Kanunun 3 Aralık 1924 tarih ve 2596 sayılı "Bazı kisvelerin giyilmeyeceğine dair kanun" ile ibadethaneler dışında din görevlilerinin resmi kıyafetleri ile dolaşamayacakları hükmü yeniden kabul edilmiştir (Bulut, 1991: 135). Nitekim, reformun nahiyelere kadar her yerde kabul edildiği, Ayvalık

[124] Kanunun 1. Maddesi açıkça şöyledir: "Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idarei umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilûmum müessesata mensub memurin ve müstahdemin Türk milletinin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumî serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını Hükümet meneder".

[125] Ek kanun maddesi şöyledir: "Türkiye devleti tarafından nail ve mezun olmadığı nişanı takan ve kendi rütbesinin mafevkinde elbise-i resmiye giyen veyahut hiçbir rütbe ve memuriyeti olmadığı halde üniforma telebbüs eyleyen ve Diyanet işleri Reisliğine merbut dini memurlara hükümetçe tesbit edilen kıyafeti hilaf-i selahiyet ve mezuniyet iktisa eden eşhas üç aydan bir seneye kadar hapsolunur"

Müftüsü Muhammed Şakir Efendi'nin şapkalı pozuyla halka duyurulmuştur (Cumhuriyet, 02.03.1926). Özellikle dini görevlilerin sarıkları çıkarıp şapka takmaları, dini olanın modernize olması yönünde bir atılım olarak kabul edilmeli hatta abartılı bir ifadeyle din görevlilerinin bilimsel olana zihnini kapatmadığı fikrinin yerleşmesinin temsili olarak yorumlanabilir.

Şapka Kanunu'nun ardından Diyanet halkın dini olarak da şapka giymenin caiz olduğuna hükmetmesi için çeşitli fetvalar yayınlamış ve namaz sırasında da başı kapatmanın zorunlu olmadığı hakkında toplumu iknaya çabalamıştır. Dahiliye vekili İstanbul'da özellikle cuma günleri "yüzlerce binlerce kişinin başlarını çeşit çeşit" örtüğü görülmekte bu durum hakkında tebligat yapılması şarttır diyerek uyarıda bulununca, çözüm Diyanet'te aranmıştır. Diyanet "namaz kılındığı esnada başlarına takkiye giymeleri veya mendil sarmaları" dini bir gereklilik olmadığı, böyle bir kuralın bulunmadığı hakkında bir açıklama yayınlamıştır (BCA, 10.04.26. 030-10-102-667-7). 20 Temmuz 1926 günü bir müftünün ilk kez ilmiye serpuşu giyinmiş fotoğrafı gazetelere yansımıştır (Vakit, 20. 07.1926).

Henüz dini görevlilerin resmi kıyafetleri ve sarıklarıyla görevleri dışında bulunmaları yasaklanmamışken, Diyanet İşleri'nden Ödemiş Müftülüğüne kanun ile sarık sarma hakları olan imam, hatip ve vaizlere verilmekte olan vesikalara fotoğraf yapıştırılmasının zorunlu tutulması ve sarık sardıkları zaman siyah late giymeleri talimatı verildiği bilinir (BCA, 21.11.25. 051-V35-5-44-2). Ancak 1927 yılına gelindiğinde din görevlilerinin (vesika sahibi olanların) dini kıyafetleriyle dolaşmalarının yasaklanmasının ardından buna ilişkin uyarıların sayısı da artmıştır. Bu kanuna uymayanların tespiti ve önce uyarılması, aksi devam ettiği sürece cezalandırılması Diyanet'ten Müftülüklere iletilmiştir (BCA, 10.07.1927.

051-V45-13-108-2).[126] Ticaretle uğraşan din görevlilerinin de sarık ve cübbeyle dolaşmaları ayrıca tebliğ konusu olmuştur. 7 Kasım 1928 günü Diyanet İşleri Başkanlığına gönderilen talimatname ile ticaretle uğraşan din görevlilerinin resmi elbiseleri ile ticarette bulunmamaları uyarısı yapılır (BCA, 07.11.1928, 030-2-7-14). Buna göre Dahiliye Vekaleti Başvekalete bunun neden kabul edilemeyeceğini açıklar: "Hükümetçe *sarık ve cüppenin bir resmi elbise, dini* memurluğun nişanesi olarak görülmesine rağmen, *imam, hatip, müezzin vesairin* bakkallık, tütüncülük gibi işlerle uğraşırken bu elbiseleri giydikleri görülür. Bu durum bu elbiselerin dolayısıyla, *bu memuriyetin şan ve şerefine tenzil ve hürmetini gölgeler"* (BCA, 16.12.1928. 30-10-192-314-14). Daha sonraki bir talimatname ile yine Diyanet'e hiçbir iş yerinde din görevlilerinin sarıkla dolaşmamaları uyarısı yapılmıştır (BCA, 3.05.1929, 030-5-46-20).

Şapka Kanunu sonrası camilerde cemaatin namaz kılarken şapka takması ve böylece yeknesaklığın sağlanması istenmiştir (BCA, 14.01.26. 051-13-115-5). Hatta, camilerde şapka asılacak yerlerin yapılması Karahisar mebusu Ali Sururi Bey'in meclise teklifi sonrası tartışma konusu olmuştur (BCA, 04.04.26. 30-10-192-314-1).

---

[126] Diyanet İşlerinden Kaza Müftülüğüne yazılan belgede; *kıyafeti ilmiyenin siyah late ile beyaz sarıktan* oluştuğu ve "(1) *mamurin-i diniye mahsus* olan bu kıyafet, onların *kıymet, şeref ve haysiyetini"* göstermektedir denilmektedir. *Hal böyle iken gerek köylerde gerek kazalarda pek çok hocanın bu kanuna riayet etmeyip* ceket ve renkli elbise üzerine sarık sardıkları görülür. (2) Kisvei ilmiye, vazife elbisesini teşmil ettiği halde bir kısım hoca efendiler, buna riayet etmeyerek hususi, kendi işlerinde de kisve-i resmiye ile bulundukları görülür. Özellikle köylerdeki hocaların başlarında sarıkla tarla çapalamakta oldukları esefle muşahade olunur. (3) Bazı köylerde hiç ihtiyaç mevcut olmadığı halde bazı yerleri, mescit olarak göstermiş ve imamet vesikası alınmıştır. […] Bu mescitlerin imamlarından birinin başında sarıkla birinin kendi işini yaparken diğerini tarlada çalışırken gördüm. Asırlardan beri kendi elimizle bu mukaddese ettiğimiz fenalık ortada iken ve bu duruma karşı bir kanun mevcut iken bunu yapmaya devam edersek bütünüyle mahf ve inkıraza sebebiyet vereceğimiz tabidir. Bu durumun süratle ortadan kaldırılmasını rica ederim. Lüzumsuz ve ehemmiyetsiz vesika sahiplerinden bu vesikaların alınması ve kisve-i ilmiyeyeyi yerinde ve zamanında kullanılmasının sağlanması elzemdir. Hocaların ifa ettikleri görev dolayısıyla her türlü muamele ve işlerine dikkat etmeleri gerekir. (4) İşbu tarihten on beş gün sonra üzerinde siyah late giymeyerek sarık takan ve bu sarıkla gezenlerin ve kisve-i ilmiyelerini vazife haricinde kendi özel işlerinde giyenler jandarma tarafından men edilecek ve kisve-i ilmiye kanununa muhalif hareket etmekten mahkemeye verilecektir. Binaenaleyh bu müddet zarfında bütün görevlilerin bu duruma uymaları ve kanunun gerekliliklerini yerine getirecek duruma getirilmesi mecburidir (BCA, 10.07.27. 051-V45-13-108-2).

İlerleyen yıllarda şapka mecburiyetinin ardından oluşan gergin toplumsal atmosferi Falih Rıfkı Atay, “Türkiye sınırlarının biraz ötesine bakınız. Türk ve Müslüman yığınları kendilerine kurtuluş ve kültür yollarını kapayan yobaz zorbalığı ile çekişiyor. Daha geçen gün Antakya genlerinden birkaçının, şapka yüzünden, başları parçalanmıştır. Bugün Batı çevresinin dışında, en sağlam kölelik bağı, dolama sarıktır. Cübbeler ve hırkalar, büyük aydınlığa karşı baykuş kanatları gibi gerilmiştir. Kararmış gönüller üstüne ilk ışık, bizim ülkemizden ve ülkümüzden sızıyor. Onun için, her yerde, din simsarlığı eden kaytaklar, bizim en kızıl yağılarımız olmuştur. Bunlar, Türkiye’ye dönüp ışıklanan gençlikleri, camiler içinde, kıble’ye çevirip boğazlamaktadırlar” sözleriyle anlatır (Tekin, 2010: 106-7).

Hem camilerdeki devlet görevlilerinin hem de cemaatin dinmeyen tepkisi için nabzı düşürmenin veya tersten bir okumayla dini tepkiyi yükseltmenin ve adeta propagandaya dönüştürmenin en uygun ve etkili zamanı dini günler ve bayramlardır.

3.3.2. Ramazan ve Kurban Bayramları

Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren Ramazan’ın klasik Osmanlı toplumunda edindiği yer gittikçe dönüşüme uğramışsa da her şeye rağmen, toplumsal hayatın canlandığı bir değişimin habercisi olmaya devam etmiştir. Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk yıllarında bu baskın rol, dinin toplumsal iktidar ilişkilerindeki yerinin yeni devletin kuruluşunda etkili olmaya devam etmesi nedeniyle önemli sayılabilecek keskin bir dönüşüm başlangıçta geçirmemiştir. İlerleyen yıllarda dini alana ilişkin düzenlemeler, dini gün ve bayramlara yüklenen toplumsal anlamın da dönüşmesine neden olmuştur. Yeni rejim için dini gün ve bayramlar İslam’ı düzenleme ve kontrol anı haline gelmiştir (Adak, 2004: 67). Laikliğin sözünü ettiğimiz yalpalayarak devam eden karakterine uygun biçimde

bu dönüşüm, Müslüman cemaatin camilerde kamusal hayattaki görünürlüğü ile daha belirgin hale gelmiştir.

1923 yılı yeni rejimin Osmanlı'daki Ramazan geleneği ile süreklilik gösterdiği bir ay olmuştur. 17 Nisan'da başlayan 1923 Ramazan'ı 17 Mayıs Ramazan Bayramı'yla son ermiştir. Meclisi dualarla açan devlet, Ramazan'ın görünürlüğünü de önemsemiştir. Hakimiyet-i Milliye gazetesi Ramazan'ın ilk gününde hilalin tespit edildiğini ve "ramazan-ı şerif ihtidası" başlığıyla gelişini duyurmuştur. Buna göre gazete "Bu kadar meşakkatlere dayanmakla Allah'ın inayetine dayanan memleketimiz ve milletimizden eltaf-ı ilahiyenin temadisini en büyük bir safvet ile niyaz iylemek hakkını ihraz eylemiş bulunuyoruz" ifadeleriyle ilk günü kutlamıştır. Her ne kadar merkezileşme yönündeki adımlar hızlı atılsa da Ramazan ayı, o geride bırakılmak istenen Osmanlı dönemi uygulamalarının en azından Cumhuriyetin ilk yıllarında tüm benzerliğini gösterdiği zamanlardır. Örneğin, Ramazan hilali tespiti hala önemli bir sorundur, ancak küçük bir farkla. Bu kez hilali görenin artık telgrafla merkeze bildirmesi istenir.[127] 1923'te hilalin tespit edildiği gün Mustafa Kemal orduya beyanatta bulunmuştur: "Rahmet ve mağfiret ayı bu sene de bizi silah ve vazife başında bulmuştur" diyerek milletin "kutsal vazifelerinin" aynı ana denk geldiğini belirtmiştir. Cumhuriyetin kurucu ismi Osmanlı padişahları gibi "bu mübarek ayın hürmetine tüm vatandaşların selamet ve saadet niyaz ettiğini" bildirmiştir (Hakimiyet-i Milliye, 17.04.1923). Mustafa Kemal'in bu beyanatı Ramazan'da 1923'ten 1938'de ölümüne dek yaptığı tek konuşmadır (Adak, 2004: 59).

[127] Diyanet İşleri Reisi Rıfat Bey'in Ramazan için hilalin takip edilmesi ve hilalin görülmesi takdirinde derhal telgraf yoluyla merkeze bilgi verilmesini; kaza müftüleri hilali görürse vilayet'e, vilayet bunu hem merkeze hem de ahaliye ilan etmesi istenmesini istediği tebliğ açıkça aktarmaktadır. Hatta, hilalin nasıl takip edileceği, yazışmaların hangi sıraya göre yapılacağı teker teker açıklanmıştır (BCA, 13.09.1925. 051-V08-2-6-6).

Osmanlı sürekliliğini gösteren bir başka düzenleme ise Meclis'in bayram sonuna kadar tatil edilmesidir. Ramazan'ın ilk günü Meclis'te yalnızca yetmiş üç vekil bulunması üzerine Ali Fuad Paşa "Arkadaşlar her sene ramazan ve bayramlarda meclis-i Ali azaları istirahat buyururlar. Bugün de ramazan olduğundan fevkalade bir lüzum görüldüğünde tekrar içtima idilmek üzere bayram ertesi olan mayıs yirmi birinci pazar ertesi gününe kadar müzakeratı tatil idiyorum" der ve meclis tatil edilir (Hakimiyeti Milliye, 18.04.1923).

Ramazan boyunca kamuoyuna yansıyan politik mesele saltanatın "fenalığı"dır. Aslında saltanat bir yıl önce kaldırılmıştır, ancak gazeteler halifeden söz etmeye devam etmektedir. Besim Atalay "İslam'da halk hakimiyeti" ve "İslam'da Saltanat" başlıklı yazılar kaleme alır. Bu yazılarda Atalay, Peygamber ve Asr-ı saadet döneminde meşveret sistemi olduğu, ruhban sınıfının olmadığı ve daha sonra bu sistemin bozularak saltanata dönüştüğünü yazmıştır. Aynı zamanda, saltanatın nasıl İslam'a tarihsel olarak dahil olduğunu ve asıl sistemi nasıl bozduğunu özcü bir şekilde ifade etmiştir (Hakimiyeti Milliye, 19.04.1923; 24.04.1923).

1923 yılı dünya tarihinde eşine rastlamayan biçimde Halifeli Cumhuriyetin yaşandığı Türkiye Cumhuriyeti'nde ikili iktidarın karşılıklı meşruiyet arayışında olduğu bir yıldır. Şüphesiz, Ramazan bu iktidar krizine de zemin sunacaktır. 3 Mayıs 1923 günü gazetelerde halifenin hırkayı şerifi ziyareti halka duyurulmuştur. Hatta bu ziyaret sırasında Meclis mebuslarından bazıları da hazır bulunmuştur (Hakimiyet-i Milliye, 03.05.1923). Hemen ertesi gün Mustafa Kemal Hakimiyeti Milliye gazetesinde bir hafta sürecek olan "Zifiriden Saadete Ulaşmak için Etrafında Toplanacağımız Umdeler" başlığıyla sosyal, siyasal ve iktisadi ilkelerden söz ederek halka ulaşır (Hakimiyeti Milliye, 04.05.1923). Ayrıca bu ikili iktidarın tek toplumda vücut bulduğu yılın "mübarek günleri"ni yeni rejimin

kurucuları da seyreltilmiş bir geçişe sabitlemek istemiş olmalıdırlar. Örneğin, Ramazan'ın son günü Cumhurbaşkanının bayram tebriklerini saat onda Çankaya'daki köşkünde kabul edeceğini bildirilmiştir. Bayram namazından sonra Mecliste merasim yapılmıştır (Hakimiyeti Milliye, 16.05.1923). Henüz Diyanet İşlerinin kurulmadığı bu yıl gazeteler "Hacı Bayram Cami-i şerifinde bayram namazından evvel bu camide Şer'iyye Vekaleti tedrisat heyeti azasından Hasan Hüsnü Efendi tarafından bir meviza-ı diniye" irad olunacağını duyurmuştur (Hakimiyeti Milliye, 17.05.1923).

Bayram boyunca çıkmayan *Hakimiyeti Milliye* gazetesi bayramdan sonraki ilk gün 21 Mayıs'ta, "Geçirdiğimiz Üç Mesut Gün" başlıklı haberinde "[…] bayram, her yerde şevkle tesit edildi. Dört seneden beri verilen mücadele nihayetinde zafere dönüşmesi bu bayram ile ümide dönüştü. Ahali de bu üç günü şevk ile kutladı. […] Bu saadete memleket haricinde bulunan bütün Türkler, bizden uzakta kutsi davamızı takip eden vatandaşlarımız ve Türk zaferinin mahiyet ve şerefinden memnun olan bütün İslam alemi iştirak eyledi. […] Ankara'da bayram büyük bir neşe ile kutlandı" ifadeleriyle Ramazan'ın sosyal yansımasına dikkat çekmiştir. Ayrıca aynı gün Mustafa Kemal'in hem bayram tebriği hem de Müdafa-i Hukuk Cemiyeti ile belediyelere gönderdiği telgraf yayınlanmıştır.[128]

5 Nisan günü başlayıp 4 Mayıs bayramıyla sonra eren 1924 Ramazan'ında Diyanet ülkenin tek İslam mercii haline gelmiştir ve Ramazan devlet düzenlemesine hızla konu olur. Öncelikle Ramazan vaazları düzenlenir. Gazetede uzunca devlete asi olmamaktan, verilen emirleri yerine getirmekten

[128] Bayram tebriğinde, "Bugün idrak ettiğimiz mübarek bayram kahramanlığa temessül olunan milli ordumuza mübarek olsun. Bütün silah arkadaşlarımın istiklal […] mücadelesinde nail zafer ve saadet olmalarını bu feyzli günün şerafet ve kudsiyeti hürmetine cenab-ı haktan […] eylerim" Başkomandan, sözleri yer alır. Bununla birlikte Müdafa-ı Hukuk Cemiyeti ile Belediye heyetlerine de telgraf çekilmiştir: "Millî mücadelenin son safhası içinde idrak ettiğimiz bu günkü bayram münasebetiyle her bir ferd kıymettar bir unsur, fedakar olan millete arz-ı tebrikat eylerim. […] fayz milletin inkişaf taamı içinde çok mesut bayramlar idrak eyleyeceklerdir. İşbu tebrikatın müdafa-ı hukuk ve belediye heyetlerine ve bütün efradı millete tebliğ buyrulması rica ederim" Gazi Mustafa Kemal.

hatta yöneticilere itaat etmekten söz edilir. Böylece Cumhuriyetin taşradaki "sesi" olan vaazların toplumsal rehberliğine giden yol olarak görüldüğü açıktır.

Osmanlı'nın geleneksel Ramazan kutlamalarının Cumhuriyet Türkiye'sinin Ankara'sında aynı ihtişamıyla yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Ahmet Rasim "İstanbul Mektupları" başlığını taşıyan gazete yazısında İstanbul'un o günlerdeki alım gücüne değinerek, ekonomik durumunu iğneleyerek "Bilmem ki Ramazan Ankara'ya nasıl gelir? […] Evvelleri İstanbul'a yüklü gelir hafif giderdi. Geçen bildiklerimden birine dedim ki: -bu sene Ramazan geldiği duyulmuyor. Eski bir neşenin ta gerilerden baktığını görüyormuşçasına tebessüm ederek şöyle bir cevap verdi: -Tahtalar uyanmasın diye parmaklarının ucuna basıyor da ondan" sözleriyle anlatır yeni Ramazanların eksikliğini. Şimdi her gün İstanbul'un saltanat ve ona eşlik eden Hilafet zamanında yaşadığı velvele ve hengameden dolayı yorgun düştüğünü ve bu yüzden hiç olmadığı kadar derin bir sükûnete daldığını da eklemiştir (Hakimiyeti Milliye, 14.04.1924).

1924 Ramazan'ı Meclis'in açılış tarihi olan 23 Nisan'a denk gelmiş ve milletin hakimiyet yılı büyük bir coşkuyla kutlanmıştır. Bu tarihlerde Diyanet İşleri Reisliğinin teşkilat yapısı gittikçe şekillenmiştir. Nitekim, ulus devletin kanatlarının altında kurumsallaşmış bir dinin tesisi gerekliliktir. Yalnızca birkaç gün önce ise Kuran'ın tercümesi konu olmuş, ortaya çıkan epey sayıda Kuran tercümesinin kurumlarca tetkik edilmesi gerektiği tartışılmıştır. Reisliğe atanan Rifat Bey de son günlerde gittikçe sayısı artan fakat oldukça hatalı ve konu ile ilgili ilgisiz kimseler tarafından yayınlanan tercümelerle ile ilgili halka, bu tercümelere karşı mesafeli durmalarını da salık vermiştir (Hakimiyeti Milliye, 18.04.1924; 28.04.1924).

Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin, toplumun Müslüman kimliğinin görünürlüğü ve dini vecibelerini yerine getirmesine destek verdiği

anlaşılmaktadır. Özelikle Ramazan ayları toplumdan da bu beklentilerin yükseldiği zamanlardır. *Vakit* gazetesinde yazan Mehmet Nureddin Müslüman kimliğini bozan gençlerin alenen oruç bozmalarından yakınır. Çünkü bu, kamusal alanda dinin gaspı anlamına gelir. Osmanlı'da herkesin Müslüman kimliğine saygı gösterdiği gelenek, Mütareke döneminde bozulmuş ve o dönemde her yere Yunan bayrakları asılıp Ayasofya'da çanlar çalarken "Türk'ün çelik iradesi bunun üstesinden gelmiştir". Şimdi ise İslam'ın kutsi rengini bozarak herkesin önünde oruç bozan sahte vatandaşlar vardır. Bu duruma karşı Mehmed Nureddin uyarıda bulunur: "Tamam bu bir vicdan işidir. Fakat sahte vatandaşlar ve papazlarla aynı duruma düşmeyiniz" (Vakit, 09.04.1924).

1924 Ramazan'ı siyasal iktidarın İslam'a karşı düzenleyici mekanizmaları henüz hayata geçirmediği yıllardır. Mustafa Kemal Reis-i Cumhur olarak vekillere iftar yemeği vermiş, ardından Hacı bayram Camii'nde vekillerle buluşarak bayram namazı kılmıştır. Devlet kadrolarının üst kademelerindeki uzun listenin bayram tebriklerini ise Çankaya köşkünde resmî törenle kabul etmiştir (Hakimiyeti Milliye, 28.04.1924; 02.05.1924; 05.05.1924). Aynı yılın Kurban Bayramı'nda da yine Mustafa Kemal tebrikleri Çankaya Köşkü'nde resmî törenle kabule devam etmiştir (Hakimiyeti Milliye, 17.07.1924). Dini bayramlarının yarattığı dini ortaklık duygusunun toplumda etkili olduğu görülmektedir. Ethem Ruhi imzalı "Kurban Sabahının Elhamları" başlıklı yazıda o günlerde hala bayram sabahlarının yarattığı milli ve İslami duyguyu uzun uzun anlatılmıştır (İkdam, 13.07.1924).

1925 yılında artık Diyanet kurumsallaşmış, devlet ülkenin doğusunda ilk büyük ayaklanmayla karşılaşmış ve toplumda sükunu yasalarla ve mahkemelerde inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle 1925 yılı Cumhuriyet'in Ramazanlarında daha radikal bir tutumun başlangıcı anlamında eşik olarak görülebilir (Adak, 2004: 67). Gazete manşetlerinde bir yandan Şeyh Sait'in

öncüsü olduğu isyan dalgası, diğer yandan Diyanet'in Hacı Bayram Veli Camii'nde okutmaya başlayacağı mukabele yer almaktadır (Hakimiyeti Milliye, 25.03.1925; 06.04.1925). Bu toplumsal karışıklık döneminde hedefte elbette yeni siyasal iktidar yer almaktadır, ki Yakup Kadri "Bizce yeni idare henüz kendi kudret ve vuludiyetinden ümîd idilen ve beklenen semereleri viremediyse bunun en büyük sebebini yeni idare adamlarının ehliyetsizliğinden veya tecrübesizliğinden ziyade bizi siklet ve kesafet altında ezen ve bunaltan enkaz yığınında aramalıdır. Büyük millet meclisinin bu seneki vazifesi herşeyden evvel bu enkazı ortadan kaldırmak ve idare sahasında esaslı bir tasviye yapmak olacaktır" diye yazarak gereken "temizliğin" yapılmasından söz eder (Hakimiyeti Milliye, 07.04.1925).

Ramazan'la ilgili olarak devlet sahnesinde oyunlar oynatılmaya karar verilmiştir (Hakimiyeti Milliye, 29.03.1925). Ancak bunlar dışında bayrama kadar Ramazan'ın varlığı gazetelerde çok da yer almamaya başlar. Cumhurbaşkanının bu sene ne 23 Nisan'da ne de Ramazan Bayramı'nda merasim yapacağı, tebrik alacağı dedikoduları dolaşmaya başlamıştır (Hakimiyeti Milliye, 21.04.1925). Ancak dedikodular asılsızdır. Mustafa Kemal bu sene de 23 Nisan'da ve Ramazan Bayramı'nda tebrikleri kabul etmiş, eşi Latife Hanım da hanımları ağırlamıştır. Hakimiyeti Milliye bu haberi "bayram merasimi bu sene pek sade çok samimi bir surette icra edilmiştir" sözleriyle aktarmıştır (Hakimiyeti Milliye, 28.04.1925). Kurban Bayramı da keza aynı şekilde küçük bir notla tebrik edilmiştir. Çünkü büyük manşette Şeyh Said'in idamı yer alır (Hakimiyeti Milliye, 02.07.1925).

1925 yılı artık merkezileşmenin gittikçe inşa edildiği bir yıldır. Bu laikleşme sürecin de atılması gereken adımları da hızlandırmıştır. 1925 tarihli Muğla Müftülüğü ve Valilik arasında yapılan yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Ramazan ayında köy hocaları hala cerre çıkmaya devam etmektedir. Öyle ki,

cerre çıkan köy hocalarına müftülük tarafından geçici vesika verilmesi ve bununla birlikte bu gezici köy hocalarının jandarma dairesine kayıt yapmalarının da zorunlu olduğu bildirilmiştir. Bu durum aynı şekilde jandarma komutanlıklarına da iletilmiştir (BCA, 08.03.1925. 051-V48-13-114-21). Bu sıkı düzenleme bir yanıyla merkezileşmenin sonucu olarak değerlendirilse de diğer yandan özellikle Ramazan aylarında daha fazla halkla temas etme olanağı bulunan imam ve hatiplerin denetlenmesi anlamını da taşımaktadır. 1927 Ramazan'ında bu kez Ramazan'ın gelmesiyle beraber "Cemaati müsliminin dini, ahlaki, sınai, ticari, zirai konularda ayet ve hadislerle vaaz etmek şartıyla" bilgilendirilmesi ve bunun için kimi imamlara vesika verilmesi yönünde karar alınmıştır (BCA, 02.03.1927. 51-V54-14-118-8).

1926 yılı Ramazan'ı artık Takrir-i Sükûn Yasası'nın gölgesinde İstiklal Mahkemelerinden sıkça söz edildiği politik bir atmosferde sessizleşmiştir. Şeyh Said İsyanından sonra temel sorun devletin bekasıdır. Bununla birlikte devletin güçlendirilmesi dinin toplumdaki iktidarının pek çok alanındaki düzenlemeler ya da bu düzenlemelerden önceki uzun tartışmaların Ramazan'ın bütün gündemini belirlediği yıllardır artık. Tekke ve zaviyelerin de kapatılmasının ardından medreselerin satılacağı Ramazan ayında haber olmaya başlamış (Hakimiyeti Milliye, 21.03.1926), laikleşme yönünde atılan adımlar hız kazanmış, ancak laikliğin milliyetçilikle harmanlanmış ilişkisi Ramazanlara da yansımıştır. Bayram tebrikleri gazetelerde "Türk dünyasının maddi ve manevi refah ve saadeti naileyetini cenabı haktan" dileyerek başlamaktadır (İkdam, 02.07.1925). Ramazan Bayramları'nda resmi daireler, okullar ve bazı özel kurumlar Türk bayraklarıyla donatılmaktadır (İkdam, 03.04.1926). Artık okullarda Ramazan ayına özel uygulamalar yapılmamış, eskiden Ramazan ayında okullarda öğleden önce üç ders görülürken, bu uygulama 1925 yılı itibariyle kaldırılmıştır (Vakit,

18.03.1925). İki yıl sonra kabul edilecek Latin Harfleri, 1926 yılında "hayati bir mesele" olarak işlenir (Hakimiyeti Milliye, 18 Mart 1926).[129] Bir yandan "Lisanımız için Latin harflerini niçin kabul etmeliyiz?" tartışmaları sürerken Falih Rıfkı da yazılarında Latin harfleri ile Türk İnkılabı arasındaki ilişkiyi uzunca anlatarak buna muhalif olmanın Türk İnkılabına karşı çıkmak olacağı tartışmaya dahil eder (Hakimiyeti Milliye, 06.04.1926; 08.04.1926). Türklüğün yüceliği her kertede dile getirilir. Doktor Fazıl Berki "Türküm Büyüğüm" şiiriyle dönemin ruhunu anlatan bir şiirini Ramazan günlerinde yayınlar (Hakimiyeti Milliye, 24.03.1926).

Yeni rejimin inşası sorunu Ramazan ayının gittikçe görünmezliğine neden olmuştur. Osmanlı döneminin geleneği camileri aydınlatan, Ramazan gecelerinin coşkusunu İstanbul'un siluetine yansıtan mahyalarla artık, "Hakimiyet Milletindir" sözleri cami minarelerini ışıklandırmaktadır (Hakimiyeti Milliye, 20.03.1926). Bütün toplumsal iktidar ilişkilerinin değiştiği ve yeniden üretildiği tarihlerde halkın bu yeni sürece müdahil olmasını sağlamak için mahyalardan da faydalanılmak istendiği açıktır. Özellikle 1924'ten sonra mahyaların açıkça siyasal işlev kazanmıştır[130]. O yılların mahyalar listesi milli bir İslam arzusunun yansımasını verir: "Türk Yılmaz", "Türkler Cumhuriyetperverdirler", "Birlik Kuvvettir Ayrılık Zaaftır", "Müslümanlık İnsanlık Dinidir (Kara, 2016a: 107). Devlet kurumlarının Ramazan aylarındaki dini gündemi yeniden belirlediği bu yıllarda hayırseverliğin vakıflarla değil Hilal-i Ahmer'e yapılan bağışlarla devam ettirilmesi özendirilmektedir. Mahyalar "Hilal-i Ahmer biçarelerin yardımcısıdır" diyerek

[129] Gazetelerde Latin harflerinin kabulüyle ilgili haberler ihtiyatla verilir. Hakimiyeti Milliye'nin Ramazan aynı boyunca sıkça gündeme getirdiği konuyu, "Latin Harfleri Meselesi" 'Dün Baküden avdet eden Köprülüzade Fuat bey, beyanatında Türkiyat Konferansında latin harflerinin" alınmasının büyük ölçüde kabul edildiğini belirtmiştir. Memleketimizde bu konuda resmi bir karar olmaması dolayısıyla ve bir yanlış anlaşılmaya sebep olmamak için çekimser kalmışlardır" sözleriyle duyurmaktadır (Hakimiyeti Milliye, 25.03.1926).

[130] 1924'ten sonra belirgin biçimde mahyaların siyasi içerikleri ve mesajları ileten yazılara dönüşmesini daha nesnel bir biçimde değerlendirebilmek için mahyaların kronolojisini ve içeriklerinin bütününü incelemek gerekir. Aynı kaygıyı güden İsmail Kara (2010: 21), bu verilere sahip olunmadığını söylemiştir. Bu nedenle tarihsel bağlamı içinde karşılaştırmalı olarak mahyaların kazandığı siyasi içeriği anlamlandırmak mümkün değildir.

yükselirken (Kara, 2016a: 107); zekât, sadaka, fıtır, Kurban parası ve derilerinin Teyyare Cemiyeti, Hilal-i Ahmer ve Himaye-i Etfal Cemiyeti'ne verilmesi hakkında Diyanet de fetva vermiştir. Bunun "şerri olduğuna dair" Diyanet İşleri Riyasetinden verilmiş fetva suretinin gerekli yerlere tebliğ edilmesi ve bunun duyurulması istenmiştir (BCA, 29.03.1926. 051-8-66-29). 1929 yılından itibaren ise mahyalar Türk harfleriyle kurulmaya başlanmıştır (Cumhuriyet, 10.02.1929).

Laikleşme süreci ve dini düzenlemelerin artan etkisiyle Ramazan'ın Osmanlı'daki gayrimüslimlerin gündelik hayatını dahi etkileyen toplumsal gücü Cumhuriyet Türkiye'sinde gittikçe silikleşmektedir. 1926 yılı devlet kadrolarının bayram tebriklerinin daha sade törenlerle kutladığı yeni gelişmelerin habercisidir (İkdam, 17.04.1926).[131] Ahmet Rasim de "İstanbul Mektupları" başlıklı yazı dizisine her yıl Ramazan'da devam eder ve "[…] Bu Ramazan garip değil mi? İki günden beridir gezinip arıyorum, eski oruçluları andıran bir kimseye tesadüf etmedim" diyerek 1927 yılında Ramazan'ın geldiğinin pek belirgin olmamasına hayıflanmıştır (Hakimiyeti Milliye, 12.03.1927). Mehmed Esad Bey ise "Devlet ahkamı diniyeyi esas ittihaz edecek olursa yirmi asır evvelki hayatı yirmi asır sonra yaşatmaya teşebbüs etmiş demektir buna imkân var mıdır? […] Bunu yapmak kalpleri ilah namına zincirlere vurmak demektir ki bundan yaratıcı da hoşnut olmaz" sözleriyle laikliğin "Her şey halk için, halk ile bir şey yapılmaz" ya da "Bütün varlığım halk içindir, o henüz idraksiz olduğu için onun menfaatine çalışılmalıdır" ilkelerinden uzaklaşması gerektiğinden, Türk ihtilalinin bunu kabul etmeyeceğinden söz eder. Ona göre Türk laikliğinin temel şiarı "her şey halk içindir, her şey ve her karar halk ile beraber verilir, halktan ayrı verilmez" olmalıdır (Hakimiyeti Milliye, 17.03.1926)

[131] İkdam gazetesi 1926 yılının Ankara'daki bayram tebriklerini "Ankarada Bayram" "Meclis Binasında Bayram Merasimi" başlıklarıyla kısaca verirken, merasimin saat 9 ile 10 arasında yapıldığını İsmet Paşa'nın Mustafa Kemal'i ziyaretini duyurmuştur.

Özellikle 1925 yılının sükûn ilanından sonra yeni rejimin inşası ve bu inşanın karşısındaki her muhalif fikrin bertaraf edilmesi en mühim gaye haline gelmiştir. Bu nedenle Ramazan ayının dini propagandalara açık doğası, bu dönemde ortaya çıkabilecek olan muhalefetin de yükselmesini engellemek için kontrollerin arttırıldığı zamanlar olmasına neden olmuştur. 1930 yılında Şükrü Kaya Diyanet'e önceki yıllarda özellikle camilerde vaaz veren vaiz efendilerin dini ve ahlaki olması gereken konulardan sapması ve bunun gibi yaşanan muhtelif olayların yeniden tekrar edilmemesi için uyarıda bulunmuştur (Koçak, 2011: 41). CHP Genel Sekreterliği de Parti Müfettişlerine gönderdiği talimatnamede "Menfî ve muzır propagandaların en ziyâde revaç bulduğu zamanın Ramazan ayı olduğu tecrübelerimizle sâbittir. Vâizlerin ağızlarının açıldığı ve oruç keyfile dinî tahrikâtın yapıldığı bu ay zarfında, teşkilatımızın müteyakkız olması lüzûmu aşikârdır" diyerek özellikle bu ay camilerdeki dini faaliyetlerin denetlenmesini istemektedir (Koçak, 2011: 42). Diyanet'in hazırladığı Türkçe hutbeler de bir yıldaki cuma günü sayısı hesaplanarak hazırlanacak ve Ramazan ayından itibaren Türkçe hazırlanmış bu hutbeler okunmaya başlanacaktır (Cumhuriyet, 09.01.1927).[132] 1927 Ramazan'ına yetişmeyen hutbeler bir sonraki sene bütün camilere tamimle gönderilmiştir. *İkdam* gazetesi bu seneki Ramazan güzelliklerinden ve hususiyetlerinden birinin hiç şüphesiz camilerde söylenecek Türkçe hutbeler

[132] "Yeni Hutbeler her sene Ramazan'dan evvel yeniden tetkik ve tedil edilecektir" Din işleri tarafından Türkçe olarak hazırlanan hutbeler tamamlanmak üzeredir. Bayram ve kandiller dahil olmak üzere toplam 50 tane hutbe olması tahmin edilen hutbeler, bir risale şeklinde tab edilmiştir. "Önümüzdeki Ramazan ayında Türkiye dahilindeki bil-umum camilerde, hutbelerin Türkçe olarak okunmasına başlanacaktır." Hutbeler dini ve hayati konulardan oluşuyor ve dili sade ve halkın anlayaçağı şekildedir. Hutbeler, ticaret, ziraat, ameli, içtimai gibi hayat hakkındaki konular ile kandil ve bayram günleri konularından oluşmakta ve "Türkçe konferanslar şeklinde tertip edilmiştir." Bir yıldaki Cuma sayısı (48) dikkate alınarak hazırlanan Türkçe hutbeler her Ramazan'dan hemen önce yenilenecektir. Kıymetli ulemadan hususi bir heyet tarafından yazılan hutbeleri, müşavere heyeti de kontrol etmiştir. "Bayram ve Kandil Günleri için" Bayram ve kandil günlerini işleyen hutbeler "ayrıca bir mecmua şeklinde" tab edilecektir. Ayrıca hutbelerin lisan ve ifade tarzı "arabi ve farsi kelimelerle, teşbi ve terkiplerden tamamıyle tecrid edilerek sade bir Türkçe ile yazılmıştır." Hutbeler besmele ve Kur'andan bazı ayetler hutbe girişinde Arapça olarak okunacak ve buna muteakip hutbenin asıl kısmı sade bir Türkçe ile okunacaktır. Bu kısımda hadislerden bazı cümleler de "halkın dili ile halka izah olunacaktır."

olduğunu duyurur. “[…] Diyanet İşleri Riyaset Türkçe Hutbe suretlerini bütün camilere dağıtmıştır. Ramazan’ın ilk cumasından itibaren bütün camilerde Türkçe hutbe okunacaktır” (İkdam, 23.02.1928).

Ramazan boyunca hangi camilerde kimlerin vaaz vereceği belirlenmiş, liste liste yayınlanmıştır (Vakit, 02.03.1927). Müftülükler Ramazan için vaizleri camilere tayin etmektedir (Cumhuriyet, 11.02.1929). Vaazların içeriği de dini olmaktan ziyade günün koşulları hakkında değerlendirmeleri içermektedir. 1930 Ramazan’ının ilk günü milli iktisat ve milli tasarruf hakkında vaaz edilmiştir (Cumhuriyet, 01.01.1930).

1930 yılı Cumhuriyet’in Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasından neredeyse altı yıl sonra ikinci kez demokrasiye geçiş denemesini kısa süreli olsa da tecrübe ettiği bir yıldır. Ancak bu kez TCF’den farklı olarak, CHF ile bir arada siyaset yapamayan, parti ya da Meclis içinde belirgin bir muhalif kanadın kurmak istediği bir parti deneyimi yoktur. Bu kez bir proje olarak demokrasiye geçiş denenmiş ve Mustafa Kemal’in yine tarafsızlık sözü vererek, yakın arkadaşı Ali Fethi’den bir parti kurmasını istemesiyle Serbest Cumhuriyet Fırkası kurulmuştur. Dünyanın 1929’daki Büyük Burhanından henüz sermaye birikimini yapılandırıp ulusal bir burjuvazi yaratamamış olan Türkiye Cumhuriyeti tarımsal ürün fiyatlarının dünya piyasalarındaki düşüşüyle doğrudan etkilenmiştir (Pamuk, 2011: 286-7). Bütün toplumsal sınıfların iktisadi krizi derinden hissettiği ve bir çıkışa ihtiyaç duydukları günlerde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal oluşabilecek toplumsal muhalefeti konsolide etmek için yeni bir parti kurulmasını istemişse de iktisadi krizin yeni partinin umut olmasına neden olacağı ve büyük destek göreceği öngörülememiştir (Ahmad, 2011: 233; Emrence, 2018: 74). Diğer yandan SCF siyasal hakları sahiplendiği, genişletilmiş vatandaşlık anlayışlarından söz ettiği, iktisadi liberalizmi hedefleyen kapsamlı yapısal reform önerileri sunduğu

tüzüğüyle de ekonomik krizin baskın günlerinde iktidar partisinin beklemediği bir toplumsal desteği arkasına almıştır (Emrence, 2018: 89). Devletin güçlü yapısı bile muhalefetin sesinin yükselmesini önleyememiştir (Findley, 2010: 258). Öyle ki, halk "senin için canımızı fedaya hazırız. Çünkü artık canımız burnumuza gelmişti" diye haykırarak İzmir'de SCF Başkanı Ali Fethi'yi karşılamıştır (Okyar, 2017: 308). İzmir'deki mitingde beklenmedik coşkulu karşılama aynı yıl yapılan yerel seçimlerde SCF'nin başarısıyla somut olarak görünür hale gelince, iktidar partisi ciddi rahatsızlık duymaya başlamıştır. Bu seçimlerde dini siyasete alet etmekle suçlanmış, kimi vekiller SCF'nin rüşvet verdiğini, kadınları camilere doldurduğunu ve tarikat şeyhlerine direktifler vererek bu oyu aldığını iddia etmiştir (Okyar, 2017: 184). Seçimlere karışan şaibelerin giderilmesini isteyen Ali Fethi'nin önerisi mecliste CHF vekillerinin oyuyla reddedildikten sonra, 99 günlük muhalefetin sonlandırılması kararı alınır (Emrence, 2018: 188). Sonuç olarak uzun vadeli olarak demokrasiye geçiş planlansa da bu süreç toplumda yükselen muhalefetin varlığıyla birlikte düşünüldüğünde, iktidar partisi için sosyal ve kültürel reformların tamamlanmasından daha önemli gözükmemektedir (Zürcher, 2005: 272).

Yeni rejimin toplumun geleneğe dönük yüzünü değiştirme çabası ve bu amaç uğruna gittikçe radikalleşen seyri, Cumhuriyetin laiklik politikasında da yeni bir yola girildiğinin göstergesidir (Adak, 2004: 89). Siyasetin sembollerle bezeli dünyasında Cumhuriyet Ramazan ve Kurban Bayramlarının halkın gündelik hayatında yarattığı dini bayram coşkusuna milli bayramlar ekleyerek yeni sembollere kapı aralamıştır. Meclis önce açılış gününü Ulusal Egemenlik Bayramı ilan etmiş, ardından Cumhuriyet'in ilan gününü 1925 yılındaki kanunla bayram olarak kutlamaya başlamıştır. Devletin resmen tanıdığı bayramlar iki dini

bayram dışında, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 23 Nisan, 1 Mayıs Bahar Bayramı, Yeni Yıl kutlamalarıdır (Jaeschke, 1972: 30-1).

Değiştirilen bayramlar, dönüştürülen kutlamalar resmî ideolojinin karşılığını bulmak istediği kentlerin suretlerine yansımıştır. Artık kentin görkemini ışıklı minareleri semaya uzanan selatin camilerle Osmanlı payitahtı, İstanbul'un değil, modern baloların sergilendiği Millet Bahçeleri ve salonlarıyla Ankara'nın temsil etmesi arzulanmaktadır. Ancak Ramazan ve Kurban bayramlarında sıkça ziyaret edilen camilerin kent ya da kırdaki sureti Osmanlı'dan farklılaşmayı değil aynı mimari kültürün sürekliliğini yansıtmaya devam eder.[133]

Erken Cumhuriyet döneminin mimari kültürüne ilişkin Osmanlı'dan kopuşun ön planda olduğu varsayımı çok kuvvetlidir. Fakat bu varsayımı çürütecek kültür varlıkları camilerdir. Bu ilk yıllarda ortak geçmişin kültür varlıklarının dini mekân

[133] Erken Cumhuriyet döneminin Osmanlı'yı sürdüren mimari üslubu, tartışmalı olmakla birlikte, Birinci Ulusal Mimari olarak anılmaktadır. Osmanlı'nın geç dönemleri ile erken Cumhuriyet dönemlerinin kesiştiği nokta Türk kimliğinde inşa edilmek istenen yeni ulusun mimari kültürü ve yapıları da bu gaye etrafında biçimlendirilmiştir. ""Başka bir deyişle, Türkiye genelinde çoğul ve çok katmanlı mimari miras, anlaşılır biçimde Türkleştirilmiştir" (Açıkgöz, 2014: 169-70). Din temelinde tarif edilen bir toplumda İslami unsurlar önem kazansa da yeni dönemin modernleşme şiarında İslamcılığın mimarlıkla ilgisi neredeyse hiç kalmaz (Cephanecigil ve Akın, 2010: 31). Ulus devletin kuruluşu toprak bütünlüğü açısından yegâne kazanım olsa da, milleti inşa etme gayesi çok daha uzun sürece yayılan ve çok daha meşakkatli adımların hızla atılması gereken değişimi talep eder. Milli Mimari Üslup ya da Birinci Ulusal Mimari "Osmanlı formlarını ve biçemsel motiflerini Avrupai tasarım ilkeleri, yapı tipleri ve inşaat teknikleriyle birleştiriyordu" (Bozdoğan, 2011: 455). Bu üslubun Osmanlı'nın batılı bir formda yeniden canlandırılmasına dayanan fikrinin on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı mimari anlayışında da görülen bir dağarcığı vardır. "Cami, türbe, medrese ve hamam gibi geleneksel bina tipleriyle sınırlı, daha çok zanaate dayalı inşa pratiğinden ayrı olarak, modern hayatın yeni ve daha önce eşi görülmemiş programatik gereklere verilen düşünülmüş bir tepkiydi bu mimari tarzı" (Bozdoğan, 2012: 35). Başka bir deyişle, bu üslubu benimseyen mimarlara göre Osmanlı'nın mimari geleneği yalnızca klasik çağın cami ve medreselerinde hapsolmuş değildir, modern ve milli bir mimariyi yaratmak için gereken dağarcığa sahiptir (Bozdoğan, 2012: 40-1).
Birinci Ulusal Mimari 1926 yılında Sanay-i Nefise Mektebi, ya da daha sonraki adıyla Güzel Sanatlar Akademisi'nin müfredat programı değiştirilerek milli mimariden uzaklaşılması karara bağlanınca çöküşe geçmiştir (Bozdoğan, 2011: 460-1). Artık bütünüyle çağın ruhunu yakalamaktan söz edilir. Erken Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında inşa edilen yapılar Birinci Ulusal Mimarlık üslubunda, sonraki yıllarda ise Modern Hareket etkisinde tamamlanmıştır (Gümüş, 2014: 229). Ne var ki, yurtdışında Londra'da, Tokyo'da cami yapımına yardım eden devlet (Hakimiyeti Milliye, 03.04.1926), ülke içinde "Cumhuriyet mimarisi örneği" diyebileceğimiz bir cami yaptırmamıştır. Genel olarak var olan camilerin onarılmasına kaynak aktarılabilmiştir.

bağlamında kurulmak istenmediği açıktır. Fakat Osmanlı'nın tarihsel mirası camiler, özellikle selatin camiler, erken Cumhuriyet döneminin anıtsal yapılarıdır. Bozdoğan'ın sözünü ettiği gibi (2011: 453), "Sanat ve mimari söz konusu olduğunda da, geç Osmanlı döneminden gözle görülür ciddi kopuşların yanında bu tür devamlılıklara da işaret etmek önem taşır".

Camilerin anıtsal yapılar olarak tamirinden daha önce söz etmiştik. 1923'ten itibaren vakıf, belediye ve daha sonra Diyanet ve Evkaf Müdürlüğü talimat ve bütçelerinde Anadolu'da ve İstanbul'da tarihi pek çok caminin anıtsal yapı güvencesine alınıp tamiri için ödenek ayrıldığı veya ayrılması talebine ilişkin arşiv kayıtları mevcuttur. Özellikle bu onarım işlemleri Ramazan bayramları öncesine denk getirilmiştir. Ancak esas tamir ve onarımlar Abideleri Muhafaza Heyeti'nin 1930'lu yıllardaki faaliyetlerinde bulunabilir.

***

Uzun yıllar savaş koşullarından çıkamadan yüzyıllara uzanan tarihsel geçmişe sahip bir İmparatorluk toplumunun ulusal mücadelesi yeni bir devlet, yeni bir rejim, yeni bir iktisadi sistem inşası ile tamamlanabilmiştir. Fakat bu zincirin bir toplum için belki de en önemli halkası "toplum" olabilmeyi başarmaktır. Ulusun inşası için gerekli olan "ortak" zemin, Osmanlı'da toplumu kuşatan ve toplumsal iktidar ilişkilerinin odağında konumlanan dini temel almayı gerektirir. Bu nedenle yeni devlet toplumsal meşruiyeti ararken başlangıçta dinden el almak ardından iktidarını onun üzerine tesis etmek zorundadır. Bu tam da laikliğin esas hedefidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları toplumsal iktidar ilişkilerindeki bu mücadeleyi sahneler. Ancak süreç istikrarsızdır. Uygulanan ve hedeflenen dinden ayrılma ve farklılaşma pratiklerine bakıldığında, sürekli toplumsal nabzın yoklandığı ve kimi zaman Cumhuriyetin kurucu kadrosunun da kendi içinde ayrıştığı, bu nedenle hep bir adım geride durularak izlenen bir yol var gibidir.

Cumhuriyetin henüz ilk on yılı tamamlanmadan ortaya çıkan iki farklı muhalif parti deneyimi de siyasal iktidarın homojen bir yekûn olmadığının ve özellikle İslam'ın devlet desteğiyle yeniden şekillendirilmesine yönelik farklı görüşler olduğunun göstergesidir.

Böylesi bir toplumsal tarihsel deneyim sürecinde caminin milli Müslüman Türk'ün üzerindeki etkisi siyasal iktidarın göz ardı edemeyeceği, hatta daha açık bir ifadeyle, bizzat yeniden üretmek isteyeceği bir etkidir. Cami, Müslümanın ibadethanesi olmasının çok ötesinde "sözü" ve "özü" ile bütün toplumu yeniden inşa edebilecek kudrete sahiptir. Bu nedenle, camiden kılınan namazla göreve başlayan Meclis'ten; ibadetleri "Türkleştirilen", görevlileri kontrol edilen, dini eğitimi rasyonelize edilen ve modernleştirilen, tasnif ve gerekirse tasfiye edilen, gerçekleştirilen tüm reformların gündelik hayatta deneyimlendiği camiler artık halifenin fermanlarının okunduğu değil siyasal iktidarın ricasıyla Ahmed Hamdi'nin yazdığı hutbelerle "Müslümanlıkta ilmin payesi"nin konuşulduğu yerlerdir. Ne var ki, aynı şekilde camiler tüm bu dönüşüme karşı yaşanan "içerideki" tepkinin açığa çıktığı yerlerdir. İktidar ilişkilerinin serimlendiği bir düzlem olarak Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında caminin kurucu rolü, Diyanet İşleri'nin yeterince devlet kontrolünde biçimlendirilemeyen yapısı nedeniyle Evkâf Müdürlüğü'ne devredilmesiyle birlikte farklılaşmıştır. Bundan sonra daha açık bir biçimde yaşanan laikleşme sürecinden söz edilebilir. Camiler bu kez daha keskin biçimde, siyasal iktidarın laiklik uygulamalarının ve bu uygulamalara ilişkin toplumun tepkisinin izlenebildiği kurucu mekânlar halini alır.

BÖLÜM 4

RADİKAL LAİKLİĞİN İZİNDE CAMİLER (1931-46)

Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından bir ulus devlet inşa eden ve kuruluşunun ilk yıllarında toplumsal iktidar ilişkilerini süreklilik ve kopuşlar arasında yeniden dizayn etme çabasına girişen Türkiye Cumhuriyeti, 1930'lar itibariyle artık daha kararlı ilerlediği bir yol izler. Şeyh Said İsyanı sonrası çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu 1929'da kaldırılmıştır. Yeni rejim bundan sonra güçlü bir devletin tesis edildiğine ikna olmuştur. Ancak 1930'ların hemen başındaki iki olay bu iddianın henüz toplumsal karşılığının olmadığını, beklenen kopuşların sağlanamadığını siyasal iktidara göstermiştir. İlki, 1930'da toplumun iktisadi krizlere ve sosyal çalkantılara yeni bir çözüm arayışıyla kurulması zorunlu hale gelen bir muhalefet partisinin sadece 99 günde geniş yankı uyandırarak toplumsal destek görmesi; ikincisi ise Menemen olayıdır. Bu iki olay devletin merkezinde yer alan kadroların "ideal" saydıklarının pratik yaşama yansımadığının göstergesidir. 1930'lar itibariyle Türkiye'nin bu sosyo-politik atmosferde, laikleşme sürecinin İslam'ı gittikçe aklileştiren ve milli bir gaye etrafında şekillendiren radikal bir sürece girdiğinden söz etmek abartılı bir yorum olmayacaktır. 1930'lar Türkiye'sinde laiklik daha net adımlarla ilerlemiş, dinin belirleyici rolünden sıyrılarak pozitivist değerlere entegrasyonunu ve hızlı bir biçimde toplumsal, siyasal ve kültürel olarak laikleşmeyi hedeflemiştir. Fakat bu süreç İslam'ı karşısına almamıştır, aksine İslam'ı milli bütünlüğün tutkalı olarak işleyip, içeriden dönüştürmeyi amaçlamıştır. Osmanlı'nın geç dönemlerinden itibaren yaşanan bu dönüşüm, 1930'lar Türkiye'sinde modernleşmenin toplumsal iktidar ilişkilerinin tamamında kökten yapı değişikliğini daha hızlı adımlarla yaşadığı yıllardır. Dinin rasyonalleşmesi, milli ve Türk'e özgü inşası İslam'ın

yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, bu büyük değişim radikal bir biçimde dinin yeniden şekillenmesine neden olmuştur ve radikal laikliğin neredeyse bir doktrin olarak kendini gösterdiği yıllar 1930'lardır.

1946 yılına kadar fiili olarak tek parti yönetimi altında yaşayacak olan Türkiye'de laikliğin anayasaya eklenen bir ilke olmanın ötesinde, toplumsal yapıya gömülü bir yaşayış biçimi olmasına gayret edilmiştir. Laikliğin radikalleşmesi devletin camileri düzenleyen politikalarının artışından izlenebileceği gibi, bu politika ve toplumsal atmosfere karşı camilerden yükselen muhalif tepkilerde de gözlenebilir. Türkçe namazın ilk kez gündeme gelmesi ve kısa süreli de olsa uygulanması bu radikalliğin en açık göstergesidir.

Tek parti yönetiminin kurumsallaştığı 1931-46 tarihleri arasında İslam'ın kurucu mekânı olan ve ısrarla vurguladığımız gibi bütün toplumsal iktidar ilişkilerinin serimlendiği bir düzlem olarak camiler, bugünün siyasal konjonktürünü etkileyecek biçimde şekillenmiştir. Bu bağlamda, bu bölüm laikliğin radikalleşmesinin camilerle birlikte biçimlenen ve camilerin kurucu rolünü yeniden üreten seyrine odaklanma amacı taşımaktadır. Başka bir deyişle, camiler hem devletin bu süreci inşa hem de rejime muhalif görüşlerin yeşerdiği mücadele alanı olmuştur, ki bu bölüm bu alanın karşılıklı analizini ortaya koyarak çalışmanın temel tezi olan Türkiye'nin erken cumhuriyet dönemindeki laikleşme sürecinin "ideal durum" ya da yarattığı "imaj"ın doğrusal bir çizgi izlemediği savını güçlendirecektir.

Ortaya konulan amaç doğrultusunda, öncelikle laikleşmenin kurumsallaşması ve camilerin Diyanet İşleri Başkanlığından Evkâf Umum Müdürlüğüne devri ve cami kadrolarının denetlenmesi ve bunun yarattığı tepkiler incelenecek, ardından II. Meşrutiyet'le başlayan Türk'ün milli dinini yaratma ülküsünün bu tarihlerde hayata geçirilen ve oldukça ses getiren

uygulamalarından söz edilecektir. Hem bu dönemin hem de günümüzün siyasal söylemlerine etki eden camilerin tasnif ve tasfiyesine yönelik pratikler ele alınacaktır. Nihayetinde gündelik hayatta laiklik uygulamalarına karşı camiden yükselen sesler, dini günlerde camilerin kamusal alan olarak kullanımı ve devletin bunu denetleme politikaları ve tüm bunlara karşı devlet bütçesiyle yapılan Cumhuriyet camilerinden söz edilecektir. Laikleşmenin monolitik olmayan tarihsel seyri, 1930'lar Türkiye'sinde belirgin bir biçimde izlenebilecekken, çalışmanın bu bölümü bu izleği takip etmeye olanak tanıyacaktır.

4.1. Laikliğin Kurumsallaşması ve Camiler

4.1.1. Laikliğin Kurumsallaşma Seyri

Serbest Cumhuriyet Fırkasının 99 günlük muhalefeti yeni rejimin uygulamalarının yeterince halka ulaşmadığını, halkın iktisadi gidişattan duyduğu rahatsızlıkla iktidar partisine mesaj verdiğini ve reformlara karşı muhafazakâr kesimin tepkisinin henüz dindirilemediğini siyasal iktidara göstermiştir. Ancak Batı Anadolu'nun küçük bir kasabasında görülen ve ardından tüm yurtta etkisini sürdüren Menemen olayı rejimi bütünüyle sarsmıştır. 23 Aralık 1930 günü Menemen'in Kazaz Camisi önünde başlayan halifeliğin ve şeriatın yeniden kurulmasını isteyen; tekke ve zaviyelerin kapatılması, şapka kanunu, dini kisvelerin yasaklanmasını içeren bir dizi laik reforma karşı ayaklanan rejim aleyhtarı güruh bir yedek subayın başını kesmiştir (Mazıcı, 2011: 93-4). Her ne kadar *Vakit* gazetesi "Menemendeki kanlı irtica hadisesi, Türkiye'nin her tarafında nefretle karşılandı. Vatanın her tarafından gelen haberler ve telgraflar bu nefretin şiddetini ve bütün vatandaşların cumhuriyete karşı ne derin rabıtalarla bağlı olduğunu göstermektedir" sözleriyle bu olaya verilen tepkinin rejimin bekasını sorgulatacak bir şey olmadığını aktarmaya çalışsa da gerçek pek de öyle

görünmemektedir (Vakit, 13.01.1931). Bu olay reformların sığ ve köksüz bir tabiata sahip olduğunu düşündürtmüştür (Ahmad, 2010: 93-4). Dahası, camiden yükselen muhalefet siyasal iktidarın "güçlü devlet, güçlü rejim" ideallerinin gerçeği yansıtmadığı ve iktidarın merkezde çizdiği laik Türkiye imajının taşrasına ulaşamadığını kanıtlamıştır. İsmet İnönü 31 Aralık 1930 günü CHF grup toplantısında olayın "Hilafeti geri getirmek, teokrasiyi tesis etmek, Türk devriminin getirdiği siyasal ve sosyal düzeni yıkmak" amacında olduğunu söylemiş, aynı gün Menemen'de 2200 kişi tutuklanmış, ardından kurulan Divan-ı Harp Mahkemesi'nde yirmi sekiz kişi idam edilmiş ve diğer tutukluların çoğuna ağır hapis cezaları verilmiştir (Çağatay, 1972: 33).

Yargılamalar esnasında olayın Nakşibendi tarikatı ve şeyhiyle bağlantılı olduğunun anlaşılması, tarikatların ve şeyhlerin faaliyetlerine karşı topyekûn savaşa girişilmesine de neden olmuştur. Olayın hemen ardından *Vakit* gazetesinde "Şeyhlik ve Müritlik Hakiki İslamlık ile telif edilebilir mi?" başlıklı bir yazı dizisi yayımlanmıştır. Şeyhliğin ve müritliğin ve tekke teşkilatlanmasının hakiki İslam'ın kabul etmeyeceği şeyler olduğu, bugün yaşayan tarikatlar ve şeyhlerin dini bir nevi ticaret vasıtası haline getirdiği ileri sürülmüştür (Vakit, 03.01.1931). Ertesi gün aynı başlıklı yazının devamında Cumhuriyet kanunlarının tesis ettiği vicdan hürriyeti ile dileyenin istediği Allah'a ve peygambere inanmasını teşvik eden kanunlarına karşı, bu tarikatların rejime "en büyük hıyanet cürmünü" işlediklerinden söz edilmiştir (Vakit, 04.01.191).[134] Dini siyasete alet etmekle suçlanan ve İslam'ın geri yüzünü temsil ettiği düşünülen tarikatlaşma ve şeyhlik

[134] Menemen olayının yarattığı iklim, ilerleyen yıllarda da tarikatların denetlenmesinde artışa ve cezai yaptırımlara neden olmuştur. Aydın'da Bektaşi ayini yapan şeyh ve müritler tutuklanmış (Vakit, 16.08.1934), dönemin İç İşleri Bakanı Şükrü Kaya'nın şeyhleri "ifsat edecek saf vatandaşları aramak"la suçladığı gün, Yalova'da irticai faaliyette bulunduğu iddia edilen şeyh ve oğlu yakalanmıştır (Kurun, 10.05.1935). *Cumhuriyet* gazetesinin haberine göre, Şeyh Mir Said isimli kişi allahlık tasladığı, cennetin anahtarlarını bahşettiği müritlerine ayaklarının tozunu öptürdüğü iddiaları nedeniyle Çorum'da yakalanmıştır (Cumhuriyet, 29.05.1933). Bu cezai yaptırımlar, 1940'lı yıllarda da sürmüş ve ticari faaliyetlere girişen tarikat şeyhlerinin yargılandığı davalar görülmüştür (Cumhuriyet, 22.07.1943).

makamı yeni rejimin güçlü kurumsal yapılanmasını sağlamak için de en çok mücadele ettiği ilişki biçimleri olmuştur (Cumhuriyet, 27.07.1935). Devletin dinden ayrılmasından çok, dini kendi bağlamında toplumsal yeniden inşaya davet etmesi anlamına gelen bu tekil olaylar, merkezi yönetim anlayışının taşra teşkilatlarında karşılık bulmadığını ve dolayısıyla devletin denetim mekanizmasının sıkı bir biçimde sürdürülmesi talebini de ortaya koymaktadır. Fakat erken Cumhuriyet dönemini inceleyen çoğu çalışma, tek parti yönetiminin tüm ülke topraklarına hâkim ve monolitik bir yapıya sahip olduğunu öne sürse de, taşranın alınan kararları hayata geçirmek için gereken alt yapıdan yoksun olduğu hatırda tutulmalıdır (Metinsoy, 2010: 125). Birkaç büyük kent ve başkent Ankara'dan görünen manzaranın, CHP'nin taşra sathında hayata geçiremediği, partinin merkezden uzak yerellerde parti teşkilatının çıkar grupları ve ailelerin gücüyle şekillendiği, bu nedenle de, CHP'nin taşrada toplumsal yapıya gömülü bir mücadele alanı haline geldiği arşiv kayıtlarına dayandırıldığında belirginleşir (Metinsoy, 2010).

Yeni rejimin laikleşme sürecinde din ile siyasetin içiçe geçen doğası mücadele alanlarını da muğlaklaştırmıştır. Çünkü İslam, nüfusun neredeyse tamamının inancı olmasının ötesinde kamusal ve özel alanları şekillendiren norm koyucu güce sahiptir. Tunçay özellikle tek parti yönetiminin ilk yarısında laikleşmenin yarattığı dinin boşluğuna yarı-din haline getirilen ulusçuluğun eklendiğini, 1930'dan sonra tek parti yönetiminin yerleştiğini ve 1931 Kurultayı'nda laikliğin ilkesel olarak merkezileştiğini ifade eder. Bu nedenle, laikliğin bir devlet ilkesi halini alması ve yasallaşması siyasetin dinin iktidarına karşı tesis etmek isteği iktidarın nişanesi olacaktır. 10 Mayıs 1931'de yapılan Cumhuriyet Halk Fırkasının üçüncü büyük kongresinde laiklik altı ilkeden biri olarak kabul edilip resmileşmiştir (CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları, 10-18

1931). Kurultay kararlarına göre CHF'nin nitelikleri; "Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Layık ve İnkılâpçı olmasıdır." Serbest Cumhuriyet Fırkası'ndan sonra Türk Kadınlar Birliği ve Türk Ocakları gibi siyasette etkin olan dernekler de kapatılarak tek parti iktidarı açıkça kurumsallaşmış (Cumhuriyetin 75. Yılı, 1999: 110-111) ve aynı yıl hazırlanan parti programında partinin, "dini telakkisi vicdani olduğundan […] din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmağı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet âmili (başarı göstergelerinden)" gördüğü belirtilmiştir. CHF'nin Genel Sekreteri seçilen Recep Peker programın açıklamasını yaptığı konuşmasında, "lâyıklık aslâ dinsiz olmak veyahut dinsiz olmağı istemek demek değildir. Türkiyede herkesin istediği gibi ibadetini yapması Teşkilâtı Esasiye kanununun teyit kuvveti altındadır. Kendi zatî inanışına göre dindar olan bir vatandaş bu vicdanî kanaatine sadakatle bağlı kalmakla beraber samimi surette lâyık olabilir" sözleriyle partinin laiklik ilkesini açıklamıştır (Parla, 1995: 116). 1935 yılında yapılan dördüncü büyük kurultayda laiklik, Recep Peker'in konuşmasında devletin varlık sebebi olarak sunulacak kadar kesin ve kati bir ilke halini almıştır. Peker'e göre eğer devrimcilikle birlikte laiklik olmasa devletin "dayanak direği kökünden yıkılmış olur" (Yetkin, 1983: 390). 5 Şubat 1937'de İsmet İnönü'nün başını çektiği 153 vekilin imzasını taşıyan laikliğin anayasal norm olarak belirlenmesini öneren yasa teklifi Meclis'e geldiğinde ülke savaş koşulları içerisinde toplumsal uzlaşma zemini arayışındadır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtimai Senesi 3, İçtima 33, c. 16, 60). Şükrü Kaya bu yasa teklifi karşısında yapılan müzakerelerde hükümet adına konuştuğunda şunları söylemiştir:

> "[…] Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. Kendi cemaatimizi maverayı dünyaya taalluk eden her türlü endişelerden, her türlü lahuti hayallerden müberra olarak kanunlarımızı, bugünün icaplarını, maddi zaruretlerini göz önünde

> tutarak yapmalıyız. Memleketin maddi hayatı ancak bu surette kurtulur. Maneviyatı için Türk'ün temiz ahlakını inkişaf ettirmek kafidir. […] Biz diyoruz ki dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın. Maddi hayat ve dünya işlerine karışamasın" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtimai Senesi 3, İçtima 33, c. 16, 61).

Aynı gün 3115 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanununun Bazı Maddelerinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun'la Anayasa'nın ikinci maddesi "Türkiye Devleti, Cumhuriyetçi milliyetçi, halkçı, Devletçi, lâik ve inkılâbçıdır. Resmî dili Türkçedir. Makarri Ankara şehridir" şeklinde değiştirilmiştir (Resmî Gazete, 13.11.1937, Sayı 3533: 184).

Anayasal bir norm haline getirilse de siyasal iktidar laikliğin teorik bir açıklamasını hiçbir zaman yapmamıştır. Anlaşılan odur ki, laikliğe ilişkin esas parametre dinin toplumsal kalkınmaya engel teşkil etmeden rasyonelize edilmesi ve siyasal iktidarın önüne geçecek toplumsal kudrete sahip olmasının engellenmesidir. Dolayısıyla, ilkesel olarak laiklik siyasal iktidarın biçimlendirdiği bir strateji halindedir. Aslında İsmet İnönü farkında olmadan bunu dile getirir: "Laiklik ile din tamamıyla siyasetten ayrılsın prensipleri yeni bir fikirdir. Bu fikri bizde de kabul etmekten başka çare yoktur. Ama tatbik ettikten sonra siyaset adamları nerden, hangi kültürden gelirse gelsin siyasi bir silah olarak tesirli bir unsur olan din faktörünü, ilim namı altında, siyaset namı altında cemiyetin nizamı meselesi şeklinde kullanmışlardır, kullanmak istemişlerdir. Mesele bu…" (İpekçi, 2004: 31). Bu "itiraf" anayasanın laikliği ilke olarak kabul etmesinden yalnızca bir yıl sonra, *The Times* gazetesinde yer alan Türk büyükelçisinin Londra'da Peygamberin doğumu onuruna yemek verdiği haberini de açıklar (Ahmad, 2010: 94-5). Başka bir deyişle, Kemalizm'in laiklik prensiplerinden uzak gibi görünen bu tarz uygulamalar, aslında laikliğin her kertede yeniden biçimlendirilen bir strateji, bir "hürriyet prensibi" olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, Cumhuriyet ilkelerinin maksadını Mustafa Kemal Atatürk "Dünyaca bilinmektedir ki, bizim

devlet yönetimimizdeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, yönetimde ve politikada bizi aydınlatıcı ana çizgilerdir. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. *Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya yaşamdan almış bulunuyoruz*" sözleriyle yeterince açık biçimde ifade etmiştir (Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Devre 5, c. 20, 3; vurgular bana ait). Bu sözler bir yanıyla devletin partiyle eşgüdümlü varlığını gösterirken[135], öte yandan temel prensiplerin "yaşamdan alındığı" iddiasıyla laikliğe vurguyu içermektedir. Tekrarlama pahasına belirtmek gerekir ki, "yaşamdan alınan" laikliğin hangi kertede nereden ilerleyeceği açık değildir. Bu muğlaklık, Türkiye'de laikleşme sürecinin toplumsal tepkiyi ölçen ve uygulamaları her adımda yeniden gözden geçirilen bir hamle, bir siyasal program olduğunun da göstergesidir. Mustafa Kemal'den sonra ise devletin ve ulusun "Milli Şef"i İsmet İnönü, 19 Mayıs 1944'teki konuşmasında laikliğin bir rastlantı sonucu kabul edilmediğini açıklar: "Devletimiz bugün ve gelecekte aileleri bir kültür ve uygarlığa erişmesi için esaslı çarelerden biri olarak laikliği kabul etmiştir. Bütün vatandaşlara inanç özgürlüğünü temel hak olarak tanıyan devletimizin laik olması, yitirdiğimiz yüzyılların az zamanda yeniden kazanılması için esas koşullardandır."

1935'ten sonraki kurultayların hepsinde laikliğe vurgu yapılmış ve önceki kurultaylarda alınan kararlar geçerliliğini korumuştur, ta ki yeni bir muhalefet

[135] Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1930'lu yıllardan itibaren devletle bütünleştiği ve bu dönemlerden itibaren toplumda özerk bir siyasi varlık bırakmadığı iddia edilmektedir. Bu tartışma, bu çalışmanın sınırlarını aşan bir boyut taşımaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Menemen hadisesi sonrasında CHF tek parti iktidarının reform ve prensiplerini devlet dinamiği haline getirerek, ülkenin her sathında benimsenmesine çabalamıştır. Tek partinin devlete el koyma girişi olarak okunan bu dönem, daha devletin özümsediği bir parti dönemini çağrıştırmaktadır (Cumhuriyetin 75. Yılı, 1999: 110). 18 Haziran 1936 tarihinde yayımlanan beyanname ile "Parti faaliyeti ile hükümet idaresi arasında daha sıkı bir yakınlık ve daha amelî bir beraberlik temin edilmesine" karar verildiğinden söz edilir (Koçak, 2003: 75). Devletin özümsediği partinin varlığı bu yıllar itibariyle daha görünürdür. Ne var ki, bu partinin monolotik bir blok olduğunu düşündürtmemelidir. Aksine, partinin gerek merkez kanadı gerekse taşrasında farklılaşan güç ilişkileri sürmekteyken, devletin bekası için heterojen bir koalisyondan söz edilebilir.

odağı açığa çıkıp tek parti yönetimine son verinceye kadar. Çünkü 7 Ocak 1946'da kurulan Demokrat Parti, programında "Partimiz laikliği devletin din ile hiçbir ilgisinin bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların düzenlenmesi ve uygulanmasında etkili olmaması anlamında anlar" diyecektir (Demokrat Parti Tüzük ve Programı, 1946: 14). Parti'nin CHP ile uzlaşmış görünen bu ilkesel programı, savaş dönemi siyasetinde CHP'nin devletin yükselen burjuvazisine kendini emniyette hissedebileceği koşulları temin edemediği noktada, kırılgan topluma yeni bir "umut" olmuştur (Ahmad, 2011: 234-5). DP'nin liberal iktisadi programı ile laiklikten taviz vermez görünen bu yaklaşımı, CHP barajından mecburi geçişini de sağlamıştır.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin yirminci yüzyılın gereklilikleriyle örtüştüğünü düşündüğü ideolojik yaklaşımında laikleşme, dinden yapısal ayrılık ve farklılaşma olarak okunmuştur hep. Hatta bu ayrılık şöyle formüle edilir: "Diyoruz ki dinler camilerde ve ibadet yerlerinde kalsın, dışarıya çıkmasınlar" (Mango, 1995: 133). Fakat bu formülasyonda dışarı çıkışa izin vermeyen yine devlettir. Dahası, camilerdeki dinin denetleyeni de devlet olacaktır. Buna rağmen camiden yükselen muhalefet devletin de değişmesini sağlayacaktır. Öyle ki devlet, yeterince düzenleyemediği noktada eğer ibadeti değiştiremeyecekse ibadetin gerçekleştiği mabedin bağlı olduğu kurumu da değiştirmeyi sağlayacak kudrete sahiptir. Fakat yine de camiler muhalefetin mevzilendiği düzlemler olmaya devam edecektir.

4.1.2. Diyanet İşleri Başkanlığından Evkâf Umum Müdürlüğüne Camilerin Devri

Kurulduğu günden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk Sünni Müslüman kimliğinin resmi olarak onaylanmış görüşlerini destekleme ve milli kimliği inşa etme görevini yerine getiren yetkili

mercidir. Bu anlamda, İslam'ın kamusal biçimde tanınması ve temsil edilmesine olanak sağlayan muazzam bir güce sahiptir. Ayrıca, devletin meşru kabul etmediği ve tehdit olarak gördüğü diğer İslamî faaliyetleri "ayıklamaya" da olanak sağlamıştır. Dolayısıyla, İslam'ı kurumsallaştıran Diyanetin varlığı, devletin dinden ayrılmadığının kanıtıdır.

1931 yılına gelindiğinde kuruluşundan bu tarihe kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesinde bulunan cami ve mescitlerin yönetimi ile kadroları Evkâf Umum Müdürlüğüne devredilmiştir. 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı Evkaf Umum Müdürlüğünün Bütçe Kanununun altıncı maddesi hükmünce "Türkiye Cumhuriyeti dahilindeki cami ve mescitlerin idaresi ve bunların hademesi evkaf umum müdürlüğüne devredilmiştir" (Resmî Gazete, 13.06.1931, S. 1827, 45). Böylece, Dini Müessesseler Müdürlüğü ile Levazım Müdürlüğünün 4081 görevlisi, 26 Cuma ve kürsü vaizinin kadrosu Evkaf Müdürlüğüne geçmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtimai Senesi 1, İçtima 11, c. 2, 61). Aynı zamanda Diyanet'in İstanbul teşkilatı da bütünüyle Evkâf'a devredilmiştir (Cumhuriyet, 08.06.1931). Bu yasa maddesi 23 Mart 1950 tarih ve 5634 sayılı Kanun yürürlüğe girinceye kadar geçerliliğini korumuştur. Buna göre Diyanet'in teşkilat yapısı ciddi ölçüde küçülmüştür. Dini Müessesseler ve Levazım Müdürlüklerinin devri ile, Diyanet kadroları; Reis, Müşavere Heyeti, Mushafları Tetkik Heyeti Reisliği, Zat Müdürlüğü, Tahrirat ve Evrak Müdürlüğü ve Taşra Teşkilatında yer alan müftülüklerle sınırlandırmıştır (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 22).

Diyanet İşlerinin teşkilat yapısını yeniden düzenleyen ve en önemli teşkilat alanı olan camileri devreden kanun, teşkilat tarihinde görülmüş "en radikal kanun" olarak nitelenir (Kaya, 1998: 138). Tarhanlı (1993: 44), bu kanun ile Diyanet'in yetkilerinin önemli ölçüde daraltıldığından söz eder. Fakat bu yetki devrinin neden

gerçekleştirildiği açık değildir. Ne bütçe görüşmelerinde bu konu tartışılmış ne de sonrasında her iki kurum tarafından değerlendirilmiştir. Yalnızca Tarhanlı'nın da dikkat çektiği gibi 8 Haziran 1931 günü mecliste bütçe görüşmeleri yapılırken, Gümüşhane mebusu ve Bütçe Encümeni Reisi Hasan Fehmi Bey, şöyle der:

> "Evkaf bütçesinin geçen seneki masraf yekûnu (3,118,900) liradan ibaretti. Bu sene Heyeti Celilenize encümen arzettiği bütçenin masraf yekûnu (3,122,041) liradan ibarettir, varidatta (3,122,500) lira tahmin edilmiştir. Geçen sene ile bu seneki masraf arasında büyük bir fark görülmüyor. Sebebi de; bu sene hademei hayrat maaş ve ücrıratı tamamen evkaf bütçesine nakledilmiştir. Diyanet İşleri bütçesinde bulunan hademei hayrat maaşları 1931 senesinden itibaren evkaf bütçesine nakledilmiş bulunuyor. Evvelce hademei hayratın maaş ve ücretlerine mukabil Evkaf idaresi, vakıflarından topladığı hasılattan altı yüz bin lirayı maliyeye veriyordu. Maliye de bunun üzerine bir miktar daha ilâve ederek hademei hayratın maaşatını Diyanet İşleri bütçesinden tediye ediyordu. *Hükümet bu gayri tabiiliği kaldırmak için hademei hayrat maaşatını doğrudan doğruya, bir muaveneti içtimaiye müessesesi demek olan, evkaf bütçesine devretmiş oldu ki, zaten kısmen de merci orası idi. Bu suretle Devlet bütçesi ile hademei hayratın alâkası kesilmiş oldu.* Hademei hayratın evkaf bütçesine devredilmesinden dolayı Diyanet işleri bütçesinde bulunan ve hademei hayrat umuru ile meşgul olan bir teşkilât ta beraber devredilmiş oldu. Bu teşkilâtın vazifesi, münhasıran hademei hayrat işleri ile meşgul olmaktan ibarettir" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtimai Senesi 1, İçtima 11, c. 2, 46; vurgular bana ait).

Hasan Fehmi, cami ve mescit görevlilerinin maaşlarının büyük ölçüde Evkâf Umum Müdürlüğü bütçesinden karşılanması ve oradan Maliye'ye ardından Diyanet'e aktarılması, kurumlar arasında boşluk yarattığı için bu boşluğun giderilmesi amacıyla tüm kadroların Evkâf'a devredildiğinden söz etse de, bu tek başına yeterli bir gerekçe gibi görünmemektedir. Yaklaşık yedi yıl boyunca bütçe giderleri bu şekilde karşılanmış ve herhangi bir sorun yaşandığına rastlanmamışken, neden 1931 tarihinde bu değişikliğe gerek duyulduğu net değildir. Ayrıca Hasan Fehmi Bey, bundan sonra Evkâf'ın şekilde bir değişiklik

yapılacaksa “Bu müessese[nin] zannolunduğu gibi yalnız dinî işlere bakan, yalnız ibadethanelerin imam, müezzin ve kandillerini yakan adamlar ile meşgul olan bir daireden ibaret [olmadığının]” hatırlanmasını da isteyerek serzenişte bulunmaktadır (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtimai Senesi 1, İçtima 11, c. 2, 47). Fakat kanun Evkaf’ın dini bir kuruma dönüştürülmesinin yolunu açan bir kanun değildir. Tarhanlı bu yetki devrini açıklarken, bir hatırlatmada bulunur. Aynı kanununun yedinci maddesi camilerin tasnifini yasallaştırır: “Evkaf Umum Müdürlüğünce 1931 malî senesi nihayetine kadar cami ve mescitlerin *hakikî ihtiyaca* göre tasnifi ve zaman ve mekân itibarile cem'i kabil olan vazifeler birleştirilmek suretile hademe kadrolarının yeniden tesbiti mecburidir” (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 4, İçtimai Senesi 1, İçtima 11, c. 2, 53; vurgu bana ait). Bu madde, camilerin “hakiki ihtiyaca” göre tasnif ve ardından tasfiyesi için Evkâf Müdürlüğüne devrini açıklamaktadır. Öztürk’e göre (1995: 474), “bu talimat çerçevesinde […] mülkiyet durumu itibariyle konu ister istemez Evkâf Umum Müdürlüğü’nü ilgilendirmiştir.” Bu devrin “ister istemez” konunun ilgilisi olarak Evkâf Müdürlüğünü yetkili kılması, neden cami tasniflerinin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yapıl(a)madığı ve konunun Evkâf’a devredildiğini hâlâ cevaplamamaktadır. Jaeschke (1972: 59-67), cami tasniflerine 1928 yılında Diyanet İşleri Reisi Rifat Efendi’nin başkanlığında bir komisyonun kararıyla başlandığını 1932’de bunun yeni nizamnameyle tekrar düzenlendiğini ve 1935’te kanunlaştırıldığını vurgular. Dahası 1921’den bu yana, bu yönde gerçekleştirilen düzenlemelerden söz ederek, kararın dönemin politikalarıyla uyumunu açıklar. İleride daha detaylı inceleyecek olmaya rağmen, belirtmek gerekir ki, camilerin Diyanet’ten Evkâf’a devri konusunda bir başka yanıtı Kıvanç Esen ileri sürmektedir (2011: 108). 1928’de Diyanet’in komisyonunca belirlenen camilerin tasnif kriterleri 1932’de Evkâf Müdürlüğü’nün belirlediği kriterlerle

karşılaştırıldığında, Evkâf'ın hazırladığı şartların çoğaltıldığı ve tasnife kolaylık sağladığı görülmüştür. Dikkatli incelendiğinde, Esen'in öne sürdüğü biçimde, camilerin tasnif ve tasfiyesinin Evkâf Müdürlüğünde bir çatışma yaşanmadan tamamlanması kuvvetli bir ihtimaldir. Ayrıca, cami kadrolarının Diyanet İşleri'nin bünyesinden çıkarılarak "dini" bir kurumdan "mali" bir kuruma devri, laikleşme sürecinde muhalefetin en olası kadrolarının denetlenmesini de kolaylaştırmış olmalıdır. Evkâf Umum Müdürlüğünce hazırlanan 22.04.1935 tarih ve 2392 sayılı *Cami Hademesi Nizamnamesi* ile "Cami ve mescid hademesinin vazifelerini ne suretle yapmakta olduklarını ve tavır ve hareketlerinin mesleklerile mütenasib olup olmadığını teftiş ve murakabe etmek Evkaf Umum Müdürlüğüne [bırakılmıştır]" (Düstur, Tertip 3, 16: 724). Yalnızca vaiz ve hatiplerin vaazları ile hutbelerini Diyanet İşleri Riyaseti denetlemekle yükümlü bırakılmıştır. Yapılan düzenleme, Diyanet'in teşkilat kadrolarının Osmanlı'dan devralınan ulema kökeni düşünüldüğünde dini bir kurumun çatısından alınmalarını sağladığından, laikliğin keskinleşen seyrinin bir sonucu olarak okunabilir. Nizamnamenin ikinci maddesine göre hutbelerin düzenlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığı yetkisine verilmiştir. Bunun üzerine Diyanet İşleri yayımladığı tamimle Müftülüklere hiçbir şekilde hutbe kitabının dışına çıkılmaması gerektiğini, konuların önceden belirlenerek Başkanlığa bildirilmesini ve bunların aynen okunup okunmadığının denetlenmesini istemiştir (BCA, 16.02.1942, 30-1-0-0-105-657-1). İlk kez 1927 yılında yayımlanan A. Hamdi Akseki imzalı *Yeni Hutbelerim* mecmuası hutbelerin merkezileşmesinin sonucunda ilk yayıma göre daha detaylı biçimde 1936 ve 1937 yıllarında iki cilt olarak bir kez daha basılmıştır (Akseki, 1936, 1937). Tüm bu düzenlemelerin yanı sıra, dönemin siyasal iktidarında etkili siyasetçi Recep Peker bir konuşmasında, kısa süredeki inkılapların sonucu olarak din ve devlet işlerinin ayrıldığını ve Diyanet'in Türklerin bir hususi teşkilatı gibi olduğunu

söylemiştir. Bundan başka mevcut diyanet işleri teşkilatının "memlekete ait hiç bir nüfuzu bulunmadığını" vurgulamıştır (Cumhuriyet, 17.10. 1931). Peker'in bu konuşması laiklik safhasında dini kurumların siyasetten ayrıştırılması idealini içermektedir. Fakat hatırlanmalıdır ki, Diyanet İşleri Başkanlığının kurumsallaşması da yine bu dönemde tamamlanmıştır.

22.06.1935 tarihinde Diyanet İşleri'nin ilk teşkilat kanunu yayımlanmıştır. 2800 sayılı *Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun*, kurulduğundan beri yalnızca bütçe görüşmelerinde teşkilat yapısına dair bilgi edinilebilen Diyanet'in, ilk resmi teşkilat kanunudur (Resmî Gazete, 22.06.1935, S. 3035, 5376-7). Bu kanun ile teşkilat yapısı, kadro sayıları, atama kriterleri belirlenmiştir. Ayrıca her ilde ve kazada bir müftü bulunması şart koşulmuştur. Kanunda belirtildiğine göre, merkez teşkilatının 29, taşranın 451 olmak üzere, toplamda 480 kişilik kadro Diyanet İşleri bünyesinde görev yapmaktadır. 05.07.1939 tarihinde kabul edilen değişiklik ile teşkilat şemasına Reis Muavini kadrosu da eklenmiştir (Resmî Gazete, 11.07.1939, S. 4255, 12207). Ayrıca kurumun en başından beri başkanlığını yürüten Rifat Börekçi'nin 1941 yılında vefatı üzerine yerine İstanbul Üniversitesi profesörlerinden M. Şerafeddin Yaltkaya geçirilmiştir. Rifat Efendi'nin ölümü ve on bin kişinin katıldığı cenazesi gazetelerde "müessif bir ölüm" başlığıyla verilirken (Vakit, 06.03.1941; Vakit, 09.03.1941), Yaltkaya'nın başkanlığı "[…] inkılap Türkiyesinin tarihçesinde ilimci ve kültürcü Türkiyeye yakışır bir hareket teşkil eylemesi itibarile hususi bir ehemmiyet arzetmektedir" sözleriyle duyurulmuştur (Cumhuriyet, 17.02.1941).[136]

[136] Cumhuriyet gazetesinde yeni Diyanet İşleri reisi hakkında yazan Ziyaeddin Fahri, "Diyanet İşleri, demokrat ve lâik Türkiyenin dini müessesselerine nezaret eden idari ve terbiyevi bir makamdır. Milli inkılâbdenberi bu makamı, bizzat inkılâb içinde yetişmiş, sırasıyla Erzurum ve Sivas'ta başlıyarak Ankarada taazzuv eden inkılâbın manasını yakından anlamış bir inkılâbcı işgal ediyordu. Dinamik zamanların şahsiyetlerinden biri olan sabık Diyanet İşleri Reisinin ölümü üzerine bu mevkie, huzurlu zamanların taleb ettiği şekilde yüksek bir ilim mensubunun getirilmesi gerçekten hayırlıdır" sözleriyle İslam'ın modern yüzünü temsil eden Şeraffettin Yaltkaya'nın başkanlığınan duyduğu memnuniyeti aktarır (Cumhuriyet, 17.02.1941).

Paradoksal bir biçimde, artık devletin anayasal hüküm olarak yerleştirdiği laiklik idealine karşın, aynı devlet Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla İslam'ın toplumsal ve hukuksal normlarını ve toplumsal iktidar ilişkileri alanını düzenlemektedir. Böylece, iktidarın meşruiyet kaynağı kutsallığa değil, ulus iradesine dayandırılmaktadır. Ne var ki, yeni rejimin ısrarlı söylemlerindeki dinle devlet işlerinin ayrılığı hedefi, kurumsallaşmış dinin devlet eliyle düzenlendiği bir toplumda gerçekliği sağlamamaktadır. Tarhanlı'nın deyişiyle (1993: 154), "Cumhuriyetin kurucularının fiili laiklik anlayışının içine, gerektiğinde din kurumu temsilcisi olarak belirledikleri makamın bir tür "olur"unu almaya yönelmek olduğu kadar, oluşturdukları bu kurumu, resmi İslam'ın yayıcısı ve farklı grupların denetleyicisi olarak kullanmak da sığar; ancak ileriki yıllarda görülecek siyasalardan farklı olarak burada nihai amaç, toplumdaki yapısal değişikliklere yönelik eylem planları içinde, din kurumunun öteki toplumsal kurum ve ilişkilerle, olanak ölçüsünde ilgisinin kesilmesidir." Bu bağlamda, camilerin Diyanet İşleri Reisliğinden Evkâf Umum Müdürlüğüne İslam'ın milli kimliğin yapı taşı olarak işlendiği bir dönemde devredilmesi; salt dini faaliyetler yürüten bir kurum olmayan, daha "seküler" kurum içinde denetlenebilmesi imkânını sağlamış görünmektedir. Devlet eliyle inşa edilmiş Diyanet'in toplumsal nüfuzunun olmadığı söylense de, camiler hala toplumun nabzının attığı mekânlardır. Bağlı bulundukları kurumsal yapı değişse de, camilerin yürütücüsü ve sözcüsü niteliğindeki görevlileri her ne kadar kentlerde klasik Osmanlı dönemindeki gibi mahallenin temsilcisi olmaktan çıkmışsa da taşrada İslam'ın muamelatını yayan kimseler olmaya devam etmiştir. Kemalist laiklik anlayışı bir ölçüde ilmi sınıfa karşıt gözükse de, yeni Cumhuriyet'in önce Diyanet İşleri'nde ardından Evkâf'ta bu sınıfın gücünü kaybetmediği de unutulmamalıdır (Davison, 2003: 343). Tam da bu nedenle, İslam'ın laiklikle bağdaştırılması cami görevlilerinin her bir

safhada ikna edilmesi gereken özneler, devletin yanında durması beklenen temsilciler olarak görülmesine neden olmuştur.

4.1.3. Laikleşme Sürecinin Cami Görevlilerine Yansıması

Müslüman bir toplumun laikleşme sürecinde kurumsallaşmış İslam'ın sözcüsü şüphesiz din görevlileridir. Hristiyanlıkta olduğu gibi katı rahip sınıfından İslam içerisinde söz etmek mümkün değildir, ancak toplumsal nüfuzlarının eksikliğinden söz etmek de aynı ölçüde gerçeği yansıtmaz. Bu nedenle, laik cumhuriyet tahayyülünde dinin iktidar ilişkilerindeki kurucu rolünü yeniden inşa etme talebi, şüphesiz, Osmanlı'daki ulema rolü azalmış olmakla birlikte, cami ve mescitlerin görevlilerini dikkate almayı gerektirir. Olası bir dini propaganda camilerden yükselebileceği gibi, halkın yapısal reformları benimsemesinin anahtarı da caminin kapısındadır. Ancak öncelikle gerekli olan din görevlilerini kurumsal bağlarla devlete bağlı kılmak, denetlenebilir özneler haline getirmektir. Bu bağlamda, 1924 yılından beri Diyanet İşleri çatısı altında büyük ölçüde birleştirilen cami ve mescit görevlileri -daha önce de sözünü ettiğimiz gibi- ilk kez 30.6.1929 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 1452 sayılı *Devlet Memurları Maaşatının Tevhid ve Teadülüne Dair Kanuna* ekli Diyanet İşleri Reisliği Kadro Cetvelinde daimî maaşlı memur kadrolarıyla derece, unvan, adet ve maaş olarak gösterilmiştir. Söz konusu bütçe kanunu cetveline göre, 1929 yılında bareme dahil 538; barem dışı merkez teşkilatı için 13, taşra teşkilatı için de 5546 adet kadro tespit edilmiştir. Toplamda 1929 yılında 6097 din görevlisi Diyanet İşleri Reisliğinde görev yapmaktadır (Aytürk, Çelik ve Şahinarslan, 1987: 39-40). Ancak, 1931 yılı Evkâf Umum Müdürlüğünün Bütçe Kanunu ile İstanbul kürsü ve Cuma vaizleri, 4081 tane cami görevlisi toplamda 4107 kişi Evkâf Umum Müdürlüğüne geçmiştir. Bu kadronun 800 bin lirayı bulan maaş ödemeleri de bütünüyle devrolmuştur (Cumhuriyet, 15.05.1931). Böylece, Diyanet'in bu yıl

belirlenen bütçesi 648.953 lira iken, Evkâf'ınki 3.122.041 lira masraf ve 3.212.500 lira gelir bütçe kalemi olarak işlenmiştir (Vakit, 25.05.1931; 09.06.1931). 1935 yılında Diyanet'e bağlı devlet memuru kadrosu yalnızca 1240'tır (Kurun, 15.04.1935). Dolayısıyla Diyanet yalnızca merkez teşkilatındaki dar bir kadronun kurumu haline gelmiştir.

22.06.1935 tarihinde yayınlanan *Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun*a ek olarak belirtilen kadro sayısı merkez teşkilatında 29, taşra teşkilatına 451'dir (Resmî Gazete, 22.06.1935, S. 3035, 5376-7). Bütün bu kadronun, 2392 sayılı *Cami Hademesi Nizamnamesi* ile "vazifelerini ne surette yapmakta oldukları ve tavır ve hallerini" denetlemeleri sağlanmış, aynı zamanda sınavla hizmete alınmaları kararlaştırılmıştır. *Kurun* gazetesi bu haberi "Cami ve mesçitlerde açılacak hizmetler, imtihanda kazananlara verilecek" başlığıyla duyurmuştur (Kurun, 07.05.1935). Yekta Ragıp Önen Evkâf Müdürlüğü binasında tesadüfen tanık olduğu müezzin sınavlarından birini köşe yazısına taşımıştır. Önen'in aktardığına göre, Valide Cami müezzinliği için açılan sınava kırk kişi başvurmuş ve sınav yapılmıştır. Sınav önce ezan sonra Kur'an okunarak başlatılmış, ardından fıkıh ve din bilgisi sorgulanmış, yurt bilgisinden de sorular sorulmuş, nihayetinde sesi ve lisanı güzel olan seçilecek şekilde sınav tamamlanmıştır (Kurun, 16.10.1936).[137] Hatta, bu sınavlar için kılavuz bir metin olarak dönemin İstanbul Müftüsü M. Fehmi Ülgener tarafından hazırlanan *İmtihan Rehberi*'nden anlaşıldığı kadarıyla, din görevlilerinin hükümetin kuruluş biçimi, vergi mükellefiyeti, vatandaşlık ve çevre kuralları ve adab-ı muaşeret bilgisine haiz olmaları beklenmektedir (Toprak, 2016: 641). Cami görevlilerinin sınavla atamaları Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren merkezileşmenin gereği

[137] Cami ve mescit görevlisi alınacağı ileriki yıllarda gazete sayfalarında duyurulmuştur. "Beyoğlu Vakıflar Direktörlüğü İlanları", "İstanbul Vakıflar Direktörlüğü İlanları" başlıklarında haberlere sıkça rastlanmaktadır (Cumhuriyet, 23.07.1945; 28.09.1945).

olarak söz konusu olan bir uygulamadır. Buna rağmen, sınavlarda yurttaşlık bilgisi, vergi mükellefiyeti gibi konuların yer alması ve içeriğin dini bilginin yanı sıra devlet eksenli bilgi sınırlarına genişletilmesi Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihsel koşuludur. Camiler kadar cami görevlileri de İslam'ın aklileşmesinden paylarına düşeni alacaktır.

Dikkat çekici olan bir diğer nokta beşinci maddededir: "Devlet memur ve müstahdemlerine cami ve mescit hizmeti verilmez." Devlet memurlarının cami ve mescit hizmetlerinin mecburiyetinden azade kılınması radikal bir karardır. Ayrıca cami görevlilerinin gerektiği takdirde görevlerinin birleştirilmesine hükmedilmiş ve bu Umum Müdürlüğünün yetkisine aktarılmıştır. Görev birleştirmelerle cami görevlilerinin sayısı ve bundan doğan maaşların mali yükü azaltılmıştır. Bu yalnızca iktisadi sebeplerin yakıcılığını değil, dönemin laikleşmeye yönelen toplumsal atmosferini de yansıtır. Sıkça imam ve hatip eksikliğinden, bunun yarattığı sorunlardan şikâyet edilmiştir. Şeraffettin Yaltkaya Diyanet İşleri Reisliğine atandıktan kısa bir süre sonra bu soruna dikkat çekmiş ve bunun üzerine Diyanet için yeni bir teşkilat ve vazife kanunu önerisinde bulunacağını "mühim bir ihtiyacı önlemek maksadile" Başvekalet'e bildirmiştir (BCA, 14.04.1942, 30-10-0-026-151-16). 1942 yılı bütçesini aşmayacak şekilde kadroların arttırılması, muhtaç ilmiye mensubu ve yetimlerine Diyanet bünyesinde maaş verilmesi ve zam talebini düzenleyecek olan kanunun gerekçesinde Yaltkaya mevcut koşulları özetlemiştir:

> "Tesis ve teşkilindeki maksat 429 sayılı kanunla tâyin olunan Diyânet İşleri Reisliği, bu kânun mucibince uhdesine düşen vazifeyi şimdiye kadar müftüler, vâizler, imam ve hatipler ve bir de neşrettiği ilmi eserlerle ifâya çalışmış ve çalışmakta bulunmuştur.
>
> Reisliğin bu yoldaki çalışmalarının muvaffakiyetle temâdisi ve iyi neticeler verebilmesi, uhdelerine tevcih edilecek dinî vazifeleri istenilen şekilde yapmaya

muktedir, münevver kimselerin vücuduna bağlı bulunmakta ve müftü, vâiz, imam ve hatip gibi din adamlarının esaslı bilgiler ile mücehhez olmaları ve kuvvetli bir seciyeye sâhip bulunmaları gerekmektedir. Bu şartları tamâmiyle hâiz dinî vazife erbâbını kolaylıkla bulmak şöyle dursun, bugün birçok kasaba ve köylerde ezan okuyacak, namaz kıldıracak, ölüleri yıkayacak, cumâ hutbelerini okuyacak imam hatip ve hatta müezzin bile bulunmamaktadır. Umûmiyetle şehir, kasaba ve köyler ahalisinin zaman zaman şuraya buraya başvurmakta oldukları ve bu yolda ne yapılması lâzım geleceği hakkında mahalli ve hattâ mıntıkaları hâricindeki yerlerin müftülüklerine mürâcaat ettikleri ve bâzı mahallerde ise köylerin hiçbirinde imam ve hatip gibi dinî vazife sâhipleri bulunmadığından, cenâzelerin ekseriya yıkanmadan gömülmekte oldukları ve bu esefli hâlin, halkın vicdanları üzerinde ızdıraplar hâsıl ettiği sık sık vûkû bulan müracaatlardan anlaşılmaktadır".

Öte yandan, 07.07.1939 tarihinde Hatay'ın Türkiye Cumhuriyeti sınırlarına dahil edilmesi ile, şehre hızla cami görevlilerinin atanması gibi kararlara da rastlanmaktadır. Böylece kuruma altı müftü, dört vaiz, bir müftü müsevvidi ve iki memur kadrosu merkez ve taşra teşkilat kadrolarına eklenmiştir (Resmî Gazete, 11.07.1939, S. 4255, 12207).

Dönemin Diyanet İşleri Başkanı'nın sözünü ettiği kadro eksiklikleri esasında Osmanlı'nın dağılma, Milli Müdafaa sürecinden beri yaşanan ve çözüme kavuşturul(a)mayan bir vaziyetin resmidir. Ancak bu kadro eksikliklerinin giderilmesi siyasal iktidarın sorumluluğundayken bunun üzerinde laiklik siyasetinin etkili olmadığı düşünülemez. Yaltkaya kanunun gerekçelerini açıklarken bir de din görevlilerinin yetiştirilmesi için gerekli olan dini eğitimin neredeyse olmadığından ve bu kanun teklifinde dini eğitim kurumlarının düzenlenmesi gerekliliğinden söz ettiklerini bildirir:

"Mevcut imam ve hatipler ise her gün azalmakta ve yerleri her an boşalmaktadır.

İmam ve hatip yokluğundan daha mühim bir cihet de, bugün müftü ve vâiz gibi dinî âlim ve mürşitlerin bulunmasındaki güçlüktür. İlmî ihtisâsa bağlı olan bu

meselede, bütün bütün adam yokluğu ile karşılaşılmaktadır. Şimdiye kadar bu mühim vazifeler, eski medreselerden veyâ mülga Dârulfünun ulûmu âliyei diniye şubesi ile İlahiyat Fakültesi'nden yetişmiş kimselere tevdi edilegelmiş idiyse de, son zamanlarda bunlar dahi azalmakta ve başka mesleklere geçmiş bulunmakta olduklarından ve Diyânet İşleri Reisliği ise, halkın bu yoldaki ihtiyâcını nazarı dikkate almak mevkiinde bulunduğundan, bu vaziyet karşısında bihakkın endişe duymaktadır. Çünkü, bu durumun devâmı hâlinde bugün kıymet verilmeyen kimseler dahi yarın bulunmayacaktır. Bütün bunlar, elde din adamları yetiştirecek bir menşe bulunmasının zarûrî olduğunu ve günden güne bu zarûriyetin artmakta bulunduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, İslâm dininin yüksek hakikatlerini köylere varıncaya kadar yaymak, halkın dinî duygularını saf ve nezih bir sûrette yükselterek, maddiyat sahasında olduğu kadar mâneviyat ve diyânet husûsunda dahi milletimizin en kudretli ve ahlâklı fertlerden müteşekkil bir heyeti içtimâiye olmasını temine çalışmak da Diyânet İşleri Reisliği'ne düşen bir ve belki birinci vazifedir […]" (BCA, 14.04.1942, 30-10-0-0-26-151-16).

Kadro sayılarının sınırlandırılmasının yanı sıra cami görevlilerinin Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren en önemli şikâyet konusu maaşlar olmuştur. Yekta Ragıp Önen müezzin sınavına rastladığını anlattığı yazısında, Valide Cami müezzini maaşının diğer müezzin maaşlarından daha yüksek olduğunu, müezzin maaşları genel olarak 12 ila 18 lira arasında değişirken, bu Valide Camii müezzinliği için 31 lira teklif edildiğini öğrendiğini aktarır (Kurun, 16.10.1936). Bu bilgi Kutuz Hoca'nın hatıralarındaki bilgiyle örtüşmektedir. Kendi öğrencilik yıllarındaki anılarını anlatırken, Kutuz Hoca 1939 yılında Çaykara'nın Holayisa köyünden Oflu Ahmet Kumkum Hocanın 12 lira maaşla köyün Büyük Cami'sine imam olarak geldiğinden söz eder (Kara, 2000: 49). Diğer yandan Osmanlı'da olduğu gibi imam ve hatiplerin bölge halkının verdiği parayla geçimlerini sağladığına ilişkin örnekler de vardır. 1945 yılında Rize'de imamın ücretinin köyün bir zengini tarafından karşılandığı, köylünün de imamın iki öğün yemeğini

sırayla üstlendiği anlaşılmaktadır (Jaeschke, 1972: 76). Cami görevlilerinin maaşlarının yetersizliği ve buna yönelik şikayetler, devlet sermayesindeki yetersizlik ve kaynakların eksikliğinin yanı sıra katı bir laikleşme görüntüsü vermektedir. Ancak bunun mutlak bir laikleşme programından ziyade iktisadi bütçe düzenlemeleri bu düzenlemelerde belirgin nedendir. Örneğin, 1938 yılında köylerdeki imamların bütçe tanziminden dolayı maaşları indirildiğinde imamlar köyü terk etmiştir. Bunun üzerine derhal merkezi bir kararla maaşların azaltılmasından vazgeçilmiştir (BCA, 01.06.1938, 30-10-0-0-67-446-9). Şayet laikleşmenin sonucu bir kararla imam maaşları düşürülseydi bu politik stratejiden vazgeçilmesi anlamlı bir biçimde açıklanamazdı.

Cami görevlilerinin kadro yerleştirmeleri, sayıları ve atamaları gerekli denetlemenin yapılabilmesinin önünü açmaktadır. Niceliksel düzenlemenin niteliksel düzenlemelere de olanak tanıyacağı açıktır. Rejim aleyhtarı dini propaganda ve bunun halktaki tesiri siyasal iktidarın öngörebileceği durumlardır. Cami görevlilerini hedef alan bu tür örneklerle 1930'lu yıllarda sıkça karşılaşılmıştır. 20.01.1930 tarihinde İstanbul Müftüsü bir önceki yıl Ramazan'da camilerde ders veren vaiz efendilerden bazılarının dini ve ahlaki olması gereken konular dışında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararını verdiği esaslar aleyhinde vaaz ettikleri anlaşıldığından, bu vaazlara müsamaha gösterilmemesini bir tamimle bildirmiştir (Albayrak, 1980: 239). 03.01.1934 günü Fatma Sultan Camii imam ve hatibi Abdullah Efendi'nin, vaazı sırasında halkı tahrik ettiği gerekçesiyle hakkında tatbikat yapıldığı bildirilmiştir. Abdullah Efendi vaaz sırasında "Ey cemaat; Adliye niçin yandı biliyor musunuz? Oradaki cami kaldırıldı, onun için. Kanuni Sultan Süleyman devrine kadar dinde rabıta fazla idi; bundan dolayı devlet tali ediyordu. Ondan sonra dine alaka gevşedi ve inhitat başladı" gibi sözlerle halkı kışkırttığı iddia edilmiş ve bu sözleri nedeniyle sulh ceza

mahkemesine sevk edilmiştir (Cumhuriyet, 03.01.1934).[138] Abdullah Hoca'nın mahkemesi devam ederken, Adliye'deki besmele levhasının kaldırılarak yerine resim konmasından yangının kaynaklandığını söylediği de iddia edilmiş ve ağır ceza mahkemesinde yargılanmış (Cumhuriyet, 28.01.1934), ancak vaizin "Gazi Hazretlerine Heyeti Vekileden takdirkâr bir lisanla bahsederek memleket lehine sözler söylediği anlaşıldığından beraatine" karar verilmiştir (Cumhuriyet, 04.03.1934). Bir başka örnek, Haymana kazasında vaaz veren Mehmet Hoca'nın "namaz kılıp oruç tutmayanlar yahut oruç tutup da namaz kılmayanlar domuz, bunların hiçbirini yapmayanlar kara canavar, kinci olanlar ise deve suretindedirler" dediği için adliyeye sevk edilmiş, fakat savcılık kovuşturmaya gerek görmemiştir (Dikici, 2008: 168). Hükümete hakaret eden İstanbul'daki imamlar Saadettin ve Ömer Hoca hakkında tahkikat yapılmıştır (BCA, 20.11.1930, 30-10-0-0-60-37-1). Sadece şehirler değil taşrada da rejimi tehdit eden, hakaret eden cami görevlileri hakkında işlem yapılmıştır. Eskişehir'de yine TBMM'ye hakaret eden hatip Ahmet Hoca hakkında tahkikat yapılmıştır (BCA, 14.12.1936, 30-10-0-0-43-271-13). Yalnızca rejim ve reformlar hakkındaki aleyhtarlık değil, aynı zamanda yeni rejimin ulus devlet odaklarından Türklük de "kutsal" değerdir. Halka seslenecek cami görevlilerinin Türklüğü aşağılayan herhangi bir söylemi soruşturma sebebidir. Muğla'da görev yapan hatip Ali Hoca hakkında Türklüğe hakaret ettiği gerekçesiyle kovuşturma yapılmasına karar verilmesi, geleneksel dini unsurların ulus devletin kutsal değerleriyle çatışmasının istenmemesindendir (BCA, 20.08.1937, 30-10-0-0-43-277-9). Türklük bu anlamda dinin kutsalı camilerde, toplumu kurucu bir unsur olarak neredeyse dini bir kutsallıkla donatılmış kurgu olarak harekete geçirilmiştir. Dolayısıyla cami

[138] Sözü edilen adliye sarayı yangını 3 Aralık 1933 gecesi Sultanahmet'teki İstanbul Adliye Sarayı'nda çıkıp, dört milyon evrak ve emanet kasalardaki üç yüz altın, yirmi bin lira paranın yandığı büyük yangındır (Cumhuriyetin 75 Yılı 1923-1953, 1999: 135).

görevlilerinin en ufak bir aşağılayıcı söylemi cezai yaptırımlarla karşılaşır. Nihayetinde merkezi bir kararla, emniyetçe durumları araştırılmadan köylere imam tayin edilmemesine karar verilmiştir (BCA, 22.08.1942, 51-0-0-0-4-36-16).

İleriki yıllarda vaiz ve dersiamların her ay sonunda yaptıkları vaazların konularının da denetlenmesine karar verilmiştir. Konular özetleriyle cetvel halinde merkeze gönderilecektir (BCA, 16.03.1944, 51-0-0-0-4-30-8). Bir sonraki yıl vaazların gönderilmesinde sorun çıkmış olmalı ki, Başkanlık vaazların düzenli biçimde gönderilmesini bir kez daha bildirmiştir (BCA, 30.11.1945, 51-0-0-0-12-103-71). Vaaz ve nasihatlerin zaman ve zemine uygun, halkı aydınlatacak konulardan seçilmesi (BCA, 20.06.1946, 51-0-0-0-4-30-17), örneğin, Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti Yerli Malları Haftası dolayısıyla halkın tasarrufa ve yerli malına özendirilmesinin vaaz konusu olarak işlenmesi istenmiştir (BCA, 28.11.1934, 51-0-0-0-12-101-20). Öte yandan, İzmir dersiam vaizi Karacabeyli Mehmet Lütfü Baydoğan kendi vaazlarını, halk tarafından anlaşılması ve hatırda kolay tutulması nedeniyle diğer vaizlere örnek teşkil etmesi adına kitaplaştırmıştır.[139] *Kürsü Dersleri* ismini verdiği kitabında *Medeniyet, Adalet, Cumhuriyet Hükümetimiz, Savaşta Manevi Vazifemiz, Orucun Hükümleri* gibi başlıklarda vaazlar yer almaktadır. Aynı zamanda, rivayet olunan bazı dualaların Arapça ve Türkçe tercümelerine yer vermiştir (Baydoğan, 1940). Diyanet İşleri'nin ikinci başkanı ve İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi olan Ord. Prof. M. Şerafeddin

[139] Baydoğan (1940:3) kitabının ilk sözünde kitabın gerekliliğini şöyle açıklar: "Sevgili Cumhuriyet Hükümetimizin Halkımıza karşı gösterdiği derin ve değerli bir çok benimseyişlerinden birisi de cevamii şerifede muvazzaf surette vaizlere icrayi vazife ettirmesidir. İşte acizleri de İzmirde senelerden beri aczime bakmıyarak kudretim dairesinde bu önemli ödevi yapmağa büyük bir kıvançla çalışmaktayım.
Yüksek makamı aidine her vakit öz ve hülâsalarını taktim ettiğim derslerimi dinlemek lütfunda bulunan zevattan bir çokları tarafından gerek anlaşılması ve gerek hatırda kolaylıkla tutulabilmesi için bunların kitap halinde bastırılması arzu ve talep edilmekte ve bu fikir, ısrarla ileri sürülmekte olduğundan sayın halkımızın istediklerini yerine getirmek işini de başlıca vazifem icabatından ad ve telâkki ederek şimdilik okutmakta olduğum derslerimden bir Örnek olmak üzere KÜRSÜ DERSLERİ namı altında şu kitabı bastırdım. Hüsnü niyetim sebebi cüret ve cesaretim olmuştur."

Yaltkaya, Diyanet İşleri Reisi sıfatıyla Diyanet İşleri Neşriyatından *Va'zlar* başlıklı bir eser çıkartmıştır. Bu kitabın bir kılavuz niteliğinde olmasını isteyen Yaltkaya'ya göre (1944: Önsöz), "vaizler ilim sahibi kimseler olacaklarından kendilerine verilecek olan Va'z mecmuasını hatipler gibi cemaate aynen okumağa ve bu mecmuadaki sözleri kelime kelime takibe mecbur değildirler." İki cilt olarak yayımlanan bu eserde hem itikat, ibadet, Allaha iman hem de iktisadi, medeni konularda vaaz örnekleri sunulmuştur.

Cumhuriyetin ilk on yılının sonrasında Osmanlı'nın geç dönemlerinde ilmiye sınıfının toplumsal nüfuzunun sarsılması bu yıllarda da devam etmiştir. Fakat değişen şey büyük ölçüde denetlenmeleridir. Denetleyenin yalnızca devlet olmadığı, halkın da cami görevlilerinin inkılaplara uymamasını şikâyet konusu haline getirmesi laikleşmenin uzun vadede hedeflediği dönüşümün ipuçlarıdır. İktisadi kaynakların dini görevlere aktarılamaması özellikle savaş koşullarında mali ve altyapısal gücün yetersizliği, bununla birlikte toplumsal alandan gelen direnişler ile birlikte yönetilmesi zor bir hal almıştır (Metinsoy, 2017: 48). Ek olarak, vaazların ve hutbelerin belirlenen ve toplumsal ihtiyaca yönelik konular etrafında şekillenmesi ve bunların hafta hafta merkeze bildirilmesi herhangi bir boşluğa meal vermeyecek şekilde her kesime ulaşması gereğindendir. Tüm bu düzenlemelerle birlikte, İslam'ın içeriğinin Türk milli kaynağıyla buluşturulmasının esası Türk'ün milli dininde gizlidir. Camilerdeki Türkçe ibadetler ilhamını bu iki kutsalın birlikteliğinden almıştır.

4.2. "Türk'ün Milli Dini"nin Kabulü

4.2.1. Türkçe Ezan Uygulamaları ve Gösterilen Tepkiler

1928'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kaleme alınan Dini Islah Beyannamesi'nde İslam'ın Türkiye modernleşmesiyle uyumunu öneren teklifte,

ibadetin şekli, dili hatta niteliği güncel tartışma konusu haline gelmiştir. Tarihsel geçmişinin de olduğunu bildiğimiz bu tartışmalar arasında bir dizi öneriden kimileri hiç hayata geçirilememiş, kimileri ise "zamanın ruhunu" beklemiştir. 1928'de komisyonun önerilerinden "İbadetin Türk(çe)leştirilmesi", hutbenin ve vaazların nasihat kısımlarının Türkçe yapılmasıyla kısmen hayata geçirilmişti. Ancak ezan, tekbir, sala ve kametin Türkçeleştirilmesi 1926'da Cemalleddin Hoca'nın tekil örneğinde deneyimlendiği gibi toplumsal meşruiyet krizi yaratabilecek, kabul görmeyen bir düzenleme olacaktı. Diğer yandan, 1930'larla birlikte Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile girişilen büyük kültür politikasının bir parçası olarak bu proje bir kez daha gündeme gelmiştir. Şartların olgunlaştığı düşünülmüş olmalı ki, 1932 Ramazan'ı bu anlamda tarihe geçecektir.

1931 Aralık'ında Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne Dolmabahçe Sarayında bir yer tahsis edilmiştir. Mustafa Kemal, daha önce kendisinden Kur'an'ı Türkçeleştirmesini istediği ama denemesi başarılı bulunmayan dönemin Maarif Vekili Reşit Galip ve Hasan Cemil Çamlıbel'in ibadetlerin Türkçeleştirilmesine yoğunlaşmalarını istemiştir. Bunun üzerine, Galip ve Çamlıbel'in yönettiği bir ekibin oluşturulması gerekir. Hafız Yaşar Okur (1962: 13), Mustafa Kemal'in kendisini çağırdığını ve "İstanbul'un mümtaz hafızlarının bir listesini istiyorum. Ama bunlar musikiye de aşina olmalıdır" dediğini anılarında anlatır. Yaşar Okur'un verdiği listeden kendisi dışında sekiz hafız belirlendiği anlaşılmaktadır: Süleymaniye Camii'nden Hafız Kemal, Hafız Beşiktaşlı Rıza, Sultanselimli Hafız Ali, Hafız Saadettin, Hafız Fahri, Hafız Nuri, Hafız Zeki, Hafız Burhan. Mustafa Kemal'in seçilmiş olan bu hafızlara "İnkılâplarımın son merhalesini siz yapacaksınız Hafız beyler!" sözleriyle hitap etmesi (Ergin, 1977: 1948), bu reformun tarihsel önemini ve değişimin radikalliğini yansıtmaktadır.

1932 Ramazan ayında okunmak üzere tekbirin, salanın, ezanın ve kametin Türkçeleştirilmesi ve İstanbul'un seçilmiş, tecrübeli hafızlarının usulüyle okumaları için yoğun çalışmalar başlatılmıştır. İlk olarak "Allah büyüktür, Allah büyüktür" olarak Türkçeleştirilen tekbir Sultan Selimli Hafız Rıza'nın (Ali Rıza Sağman) "Efendim, Türk'ün Tanrısı vardır. Bu Tanrı şeklinde okunursa daha muvafık olur kanaatindeyim" önerisiyle "Allah" yerine "Tanrı" sözüyle Türkçeleştirilmiştir (Okur, 1962: 12-3). Hafız Rıza anılarında bu olayı, "Bugün camilerde okunan Türkçe tekbir sırf benim mücahedemin meyvasıdır. Bunu yalnız iddia değil, ispat da ederim. […] Hasan Cemil'in reislik ettiği bu meclisteki 9 hafızdan 8'i bir taraf oldular. Bunların başında Hafız Kemal vardı. Hafız Kemal, Allahu ekber'i Allah büyüktür tarzında Türkçeye çevirelim diyordu. Ben, Allah büyüktür terkibinin hem sıfatına hem mefhumuna itiraz ederek *Tanrı Uludur* denilmesini ileri sürdüm" (Ergin, 1977: 1940; vurgu bana ait). Mustafa Kemal'in tekbirin *Tanrı Uludur* ifadeleriyle Türkçeleştirilmesini kabul ettiği günden sonra ezan on sekiz yıl boyunca Türkçe okunmaya devam etmiştir. Hafız Rıza'ya göre ibadetlerin Türkçeleştirilmesi "Atatürk'ün […] yapmakta olduğu devrimlerin belki en başında gelecekti. Türkçe adını taşıyan dile Türklük damgasını vurmak!" (Ergin, 1977: 1948).

Yoğunlaşan Türkçeleştirme çalışmalarının gerekçesini Hafız Yaşar Okur'un da bulunduğu bir anda Mustafa Kemal bir yurt gezisinde iken öğle namazında yaşadığı olay üzerinden anlatmıştır. Müezzin ezanı okurken, şadırvanda imamı görünce Mustafa Kemal, imama ezanın anlamını sorar, imam da Müslümanları namaza çağrı olduğunu söyler. Ancak Mustafa Kemal'in sorduğu ezanın Türkçe karşılığıdır. İmam ise ezanın Türkçe ne anlama geldiğini bilmediğini söyler. Bu olaya atfen Mustafa Kemal, Türkçe anlamı bilinmeyen dinin eksikliğinden söz edecektir (Gez, 1994: 195). Bu gerekçeyle, heyetin çalışmalarını

tamamlamasının ardından Yerebatan Camii'nde Türkçe Kuran okunacağı, bir gün önce gazetelere duyurulmuştur. Cumhuriyet gazetesi bu haberi *Dinî bir inkılâp: Türkçe Kur'an* başlığıyla manşete taşımıştır. Hafız Yaşar Bey'in Yeraltı Camii'nde "tamamen yeni tarzda" Türkçe Kur'an'dan bazı parçalar okuyacağı duyurulmuştur. Bu haberde Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmemiş olması ve ibadetlerin Türkçe yapılmamasının cehaletin anlamsız bir sonucu olduğu belirtilmiştir. Ayrıca "Gazi İnkılâpları millete bu yolda dahi nurlu bir şahrah açmıştır" sözleriyle bu düzenlemeden duyulan sevinç dile getirilmiştir (Cumhuriyet, 21.01.1932). Türkçe Kur'an okumasının yapılacağı gün yine Cumhuriyet gazetesinde, bu haberin halkta çok ilgi uyandırdığından söz edilmiştir (Cumhuriyet, 22.01.1932). Nihayetinde 22 Ocak 1932 Cuma günü Yerebatan Camii'nde Kur'an'ın Türkçe okunacağını duyan halk cami önünde toplanmıştır. Küçük bir cami olan Yerebatan Camii saat ondan itibaren gelip içeri girmeye çalışan kadınlar ve erkeklerle dolmuştur. Kadınların camilerde yer almaya başlaması da dikkat çekicidir.[140] Kalabalıktan içeri giremeyen halkın şikâyeti üzerine Hafız Yaşar Bey'in bir arkadaşı "Ey cemaat!.. Hafız Yaşar Bey bu cuma günü bu küçük camide okuyacaklar. Gelecek cuma günü daha büyük bir camide okuyacaklardır. Kusura bakmayınız!" diyerek sakinleştirmeye çalışır. Hafız Yaşar Bey'in okuduğu Yasin'i, gazete herkesin şimdiye kadar anlamadığı Kur'an'ın Türkçe karşılığını duyunca anlayabildiğini ve bundan duyduğu sevinci herkesin ağlayarak, gülerek ifade ettiğinden söz etmiştir (Cumhuriyet, 23.01.1932). Bu reforma karşı gösterilen tepkilerin büyük coşku, mutluluk, sevinç gözyaşları ile olduğundan ısrarla bahsedilmesi, duyulabilecek şiddetli eleştirel tavrın da önünün alınmasına olanak tanıyacaktır.

[140] Haberde Türkçe Kur'an'ı dinleyen bir kadının cami çıkışındaki sözlerine yer verilir: "Manasını bilerek yapılan ibadet kadar zevk veren bir şey yoktur. Biz kadınlar, erkeklerden fazla dindarız. Halbuki, evlerimizde arasıra Kur'an ve arasıra tefsir de okuyoruz. Fakat, böyle halk huzurunda okunan Türkçe Kur'anın tesiri pek iyi oluyor."

İstanbul Müftülüğü Ramazan boyunca hangi camilerde Türkçe vaaz verileceğinin listesini yapmış ve Evkaf Müdürlüğüne göndermiştir (Vakit, 30.12.1932).[141] Hafız Yaşar'dan sonra heyette yer alan diğer hafızlardan Hafız Burhan 24 Ocak günü Kamerhatun Camii'nde, aynı gün Hafız Kemal Bey Süleymaniye Camii'nde Türkçe Kur'an okumasına devam etmiştir. Türkçe Kur'an'ın özellikle Ramazan ayında halk üzerinde çok etkili olduğu Cumhuriyet gazetesinde "Halk Türkçe Kur'an Dinlemek istiyor" başlığıyla yazılmıştır (Cumhuriyet, 25.01.1932). Artık gazeteler Kur'an'ın hafızlar tarafından okunan Türkçe sure ve ayetlerine yer vermeye ve her gün hangi camide hangi hafızın Kur'an okuyup, mukabele düzenleyeceğini bildirmeye başlamıştır. Ancak bu büyük düzenleme için kullanılan Kur'an çevirisi Cemil Said'in Arapça aslından değil Fransızcadan tercüme ettiği eseridir. Dolayısıyla yapılan çevirinin aslına uygunluğundan şüphe duyulmaktadır (Bayur, 2007: 91). Hafız Sadettin Kaynak, tercüme çalışmaları sırasında Dolmabahçe Sarayı'nda çalışırken Mustafa Kemal'in kendisinden Nisâ suresinin 23. Ayetini okuttuğunda çevirinin "ve iki hemşireyi nikâh etmeyiniz. Lâkin bir emr-i vâki olmuş ise, Allah Gafur ve Rahim'dir" şeklinde yapıldığını ve Mustafa Kemal'in bunun üzerine Kur'an'ın aslının da bu şekliyle olduğunu düşündüğünden söz eder. Ancak Hafız Sadettin Bey itiraz eder ve bunun çevirinin hatasından kaynaklandığını söyleyerek yarım saat heyetin çevirinin yanlışlarından konuştuğunu ve sonunda Fransızca'dan çevrildiğini anladıklarını aktarır (Cündioğlu, 1998: 230-1). Elmalılı Hamdi Yazır'ın

[141] Ramazan boyunca İstanbul'un hemen bütün büyük camilerinde Türkçe vaaz, mukabele ve hutbeler düzenlenmiştir. İstanbul'da Fatih, Beyazıt, Ayasofya, Yeraltı, Beşiktaş, Sinanpaşa, Dolmabahçe, Atikali, Hırkaişerif, Arapcamii, Damat İbrahimpaşa, Mercan, Selçuk, Türkali, Sultanahmet, Eyip, Kılıçalipaşa, Sultanselim, Üsküdarıcedit, Ortaköy, Şehzade, Nuruosmaniye camilerinde Türkçe ibadetler düzenlenmiştir (Vakit, 30.12.1932).

eserinin 1935'te ilk cildi yayınlanana kadar camilere dağıtılan Kur'an'ın Türkçe çevirisi Cemil Said'inki olmuştur.[142]

O günlerin atmosferi düşünüldüğünde radikal olan bu düzenlemelerin ilk günlerinde hemen bütün gazetelerin Kur'an'ın Türkçe olarak camilerde okunmasının halk tarafından memnuniyetle karşılandığından söz etmelerine rağmen, henüz tepkilerden hiç söz etmemeleridir. Özellikle kadınların duyduğu sevinç ve Mustafa Kemal'e övgüleri sıkça yer almaktadır. Beşiktaş'ta Vişnezade Cami'nde Hafız Zeki Bey'in Kur'an tilavetinden sonra yaşlıca bir kadının "Allah Gazi'mize çok ömür versin. Bize Kur'anımızın manasını da öğretti. Aklımın erdiği gündenberi namaz kılar, dua ederim. Fakat ne yaptığımı, neler söylediğimi ben kendim de bilmezdim" dediği aktarılır (Cumhuriyet, 26.01.1932). Bu Ramazan ayı boyunca çıkan haberlerde halkın Türkçe Kur'an okunan camilere gösterdiği ilginin ve halk üzerindeki etkisinin hiç azalmadan devam ettiğinden söz edilir. Buna rağmen, Türkçe Kur'an'ın dinen kabul edilebilir olduğuna ilişkin haberlere de sıkça rastlanır. Bu konudaki meşruiyet arayışında, Kahire'deki El'ezher Darülfünun'unun bir heyet oluşturarak Arapça aslından tercüme yapılmasının caiz olduğuna karar verdiği de halka duyurulmuştur (Cumhuriyet, 29.03.1932). Heyetin Müslümanlığın dört mezhebine göre vardığı karar neticesinde, Kur'an'ın tercümesinin caiz olduğuna ve Arapça bilmeyen bir Müslümanın kendi lisanına çevrilmiş Kur'anı okumasının onun üzerinde farz olduğuna hükmedilmiştir (Cumhuriyet, 14.04.1932). Aynı zamanda, Türkçe Kur'an'ın yeni bir konu olmadığı, Türklerin İslamiyet'i kabul ettiği tarihten itibaren Kur'an'ı anlamaya çalıştığı ve bugün gelinen noktada hiç kimsenin dini vicdanının anayasa gereğince sorgulanamayacağı da dile getirilmiştir. Böylece gelinen nokta, "[…]

[142] Osmanlı'dan başlayan Kur'an'ın Türkçe çevirileri bu dönem de başka çevirilerle devam etmiştir. Örneğin, Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nden İzmirli İsmail Hakkı Bey'in çevirisi rağbet gören eserlerden biridir (Cumhuriyet, 25.01.2019).

Türk ibadete ait muamelelerinde dahi kendi kalp ve vicdanı gibi kendi dilini kullanmağı tercih edecektir tabii" sözlerinde kendini gösterir (Cumhuriyet, 25.01.1932).

Şüphesiz 1932 Ramazan'ında ibadetlerin Türkçeleştirilmesi konusunda yapılan en radikal uygulama ezanın Türkçe okunmaya başlanmasıdır. Ezanın ilk kez 30 Ocak 1932 günü İstanbul Fatih Cami'nde ikindi namazında Türkçe okunduğu genel olarak kabul edilse de İzmir'in yerel gazetesi olan *Anadolu*, 29 Ocak 1932 günü Kuşadası'nda Hafız Sadık Bey tarafından okunduğunu iddia etmektedir (Gez, 1996: 160). Bir sonraki gün Fatih Camii'nde Hafız Rıfat Bey'in ezanı önce Arapça sonra Türkçe okuması ise daha çok ses getirmiştir. Gazetelerin ifadelerine göre Türkçe ezanı dinlemek için halk Fatih Camii'nde vaktinden çok önce toplanmaya başlamış ve büyük bir alakayla dinlemiştir (Cumhuriyet, 31.01.1932). Ertesi gün Türkçe ezan başka minarelerden de duyulur ve bu tarihten sonra on sekiz yıl boyunca yalnızca Türkçe ezan okunmuştur. Hafız Rıfat'ın okuduğu Türkçe ezan şöyledir:

Nebi Muhammet, Allah rasulü

Ben şahidim ki o haktan geldi

Ey dinleyenler, geliniz namaza!

Ey işitenler koşunuz felâha

Allah büyüktür

Tanrıdan başka tapacak yoktur (Cumhuriyet, 31.01.1932).

En görkemli Türkçe ibadet ise 3 Şubat 1932'de Kadir gecesi dolayısıyla Ayasofya Camii'nde düzenlenmiştir. Yirmi beş hafızın Türkçe Kur'an okuyup tekbir getirdiği bu gecenin radyodan da yayını yapılmıştır (Cumhuriyet, 03.02.1932). Yetmiş bin kişinin katıldığı, camiye sığmayan halkın dışarıdan dinlediği Kadir Gecesi'nin dini merasimini konu edinen haberde "Yapılan

tecrübeler tekbirin ahenginde ve türkçe sözlerindeki tesir ve füsunun çok derin olduğunu göstermiştir" sözleriyle ifade etmektedir (Cumhuriyet, 01.02.1932).

1932 Ramazan'ında yoğunlaşan bu çalışmalarda müezzinlere Türkçe ezan eğitimleri verilmeye başlanmıştır. Bu eğitimlerin ardından Müftülük tarafından hafızlara Türkçe Kur'an okuyabildiğine dair belge verilmiştir. Bu belgeye sahip olmayan hafızlar Türkçe Kur'an okuyamamaktadır (Cumhuriyet, 03.02.1932). Türkçe Kur'an, ezan, tekbir ve kamet 1932'nin bahar aylarından itibaren yurdun geneline yayılmıştır. Buna rağmen ne Diyanet tarafından onaylanmış ne de yasal olarak düzenlenen Türkçe ezan ve kamet için, Diyanet İşleri Başkanlığı 18 Temmuz 1932'de yayınladığı 636 sayılı özel bir genelgeyle bundan sonra ezanın Türkçe okunacağı resmi olarak kabul edilmiştir. Birçok yerde ezanın farklı makamlarda okunduğu tespit edilince Evkâf Müdürlüğü'nün de yardımıyla her yerde aynı olacak biçimi belirlemeye karar verilmiştir (Cumhuriyet, 26.10.1932). Halkın Türkçe Kur'an okumasına yoğun ilgi gösterdiği, Kastamonu ve başka birçok ilde camilerde müezzinlerin Türkçe ezan okuduğu ve halkın bunu özellikle istediği belirtilirken, Diyanet İşleri Reisliğinin de "herkesin kendi başına bir türlü tutturduğu makamdan ezan okunmaması için bunun düzgün bir şekilde yurdun her tarafına yayılması hakkında Evkâf idaresinin alâkasını istediği" bildirilir (Milliyet, 25.10.1932). Çevirisi yapılan ezan ve kametin bestelenmesi için de Devlet Konservatuarı'nda şark musikisinde uzman bir heyet görevlendirilmiştir (Milliyet, 20.10.1932). Müezzinlerin sabah namazını hicaz, öğle namazını saba makamlarında okuması düşünülmüş, ancak karara bağlanmamıştır (Milliyet, 23.10.1932; Vakit, 20.10.1932). Ezan ve kametin Türkçe çevirilerinin cami görevlilerinin tamamına öğretilmesine karar verilmiştir (Vakit, 23.11.1932).

1932 yılında iki kez Ramazan yaşanmıştır. Ramazan ayı yılın hem Ocak ve hem Aralık ayına denk gelmiştir. Hicri 1350 ve 1351 Ramazanları, Miladi takvim

arasındaki gün farkı nedeniyle aynı yıla iki kez rastlamıştır. Türkçeleştirilme projesinin hayata geçirildiği Ramazan ayı, Hicri 1350'nin Ramazan'ı olsa da 1351 Ramazan'ında yoğunlaşmıştır. 1932'nin Aralık ayında başlayan 1351 Ramazan'ının ilk gününden itibaren ezan ve kametin Türkçe okunması ve bundan sonra da böyle devam etmesi için çalışmalar yapılmıştır (Cumhuriyet, 20.12.1932). Bu Ramazan'dan itibaren yalnızca Kur'an değil, ezan da tamamıyla Türkçe okunmaya başlanacaktır (Vakit, 30.11.1932). Yanı sıra, devlet matbaası beş bin adet Kur'an basarak dağıtmıştır (Milliyet, 20.10.1932). Yapılan hazırlıklar sonrası Türkçe ezan ve kamet tespit edilmiş, sekiz yüz nüshası Evkâf idaresince çoğaltılmış, imamlar aracılığıyla müezzinlere dağıtılmıştır. Tespit edilen ezan şöyledir:

Tanrı uludur;

Şüphesiz bilirim, bildiririm.

Tanrı'dan başka yoktur tapacak.

Şüphesiz bilirim, bildiririm.

Tanrı'nın elçisidir Muhammet.

Haydi namaza, haydi halâsa.

Namaz uykudan hayırlıdır.

Tanrı uludur; Tanrı'dan başka yoktur tapacak (Cumhuriyet, 23.11.1932).

Ezanın bu çevirisi, yalnızca sabah namazında okunur. Diğer dört vakitte "namaz uykudan hayırlıdır" yerine, kamet "namaz başladı Tanrı uludur" şeklinde devam etmiştir. Görevlendirilen hafızların Türkçe ezan ve kametin nasıl okunacağını diğerlerine öğretmesi ve Ramazan'ın ilk gününden itibaren ezan ve kametin her yerde Türkçe okunması planlanmıştır (Milliyet, 29.12. 1932). Büyük camilerdeki hafızlar müezzinlere Türkçe ezan dersi vermiş ve Evkâf Müdürlüğünce sınavlar yapılmıştır. 1200 müezzinin yarısından fazlası sınavda

başarılı olmuştur (Milliyet, 02.01.1933). Diyanet İşleri'nin gönderdiği talimat üzerine yalnızca İstanbul'da değil artık Anadolu'da da Türkçe ezan okunması kararı verilmiştir (Vakit, 09.02.1933). Tebliği sonrasında İstanbul'un büyük küçük bütün camilerinde Türkçe ezan okunmaya başlanmıştır (Vakit, 07.02.1933). Aynı yılın ikinci Ramazan'ında da en görkemli ibadet yine Kadir Gecesi'nde Ayasofya'da düzenlenmiştir. 23 Ocak 1933'te Ayasofya'daki ibadete katılan dönemin ABD Büyükelçisi General Charles H. Sherrill her çeşit Türk'ün bulunduğu, kadınların ve erkeklerin doldurduğu Ayasofya'da gördüğü bu ibadetten etkilendiği kadar hiçbir yerde aynı etki altında kalmadığından söz eder. Ona göre, "Burası Türk halkının ruhunu hissetmesi için uygun yer ve andı. Kişi Türk ırkının ne olduğunu gerçekten anlamak, Türkiye Cumhuriyetini kuran veilk Cumhurreisi olan Mustafa Kemal gibi bir önderin doğduğu ulusu anlamak için basit, dindar Türk'ü bu fırsatlarda görmesi lazım" (Bali, 2006: 16). General Sherrill'in ifadelerindeki vurgu daha çok Türklüğe yöneliktir. Bundan sonra da İstanbul Valisi Muhittin Beyi ziyarete giden Emniyet Müdürü, Evkâf Müdürü ve İstanbul Müftüsü valiye Türkçe ezan ve kametin şehrin her camisinde okunmasına yönelik Diyanet'ten gelen tebligatı açıklamıştır (Milliyet, 09.02.1933). Böylece Türkçe ezanın okunmasında müezzinlerin makam ve okuma farklılıkları da giderilmeye çalışılmıştır.

Daha önce birçok kez Türkçe okunan hutbelerin nasihat kısımlarının dışında hutbenin 5 Şubat 1932 günü ilk kez tamamı Türkçe okunmuştur. Başı açık, sarıksız, siyah smokiniyle Hafız Saadettin Bey, hutbenin bütününde Arapça kullanmadan yalnızca Türkçe, İstanbul Süleymaniye Camii'nde yirmi bin kişinin toplandığı cami ve etrafındaki halka seslenmiştir (Milliyet, 06.02.1932). Hutbesinde Hafız Saadettin Bey, Cumhuriyet'e, millete ve Türk ordusuna dualar etmiş, hutbe esnasında ve sonrasında Türkçe tekbir getirmiştir. O günü

hatıralarında "[…] çok kar yağmıştı. Buna rağmen Süleymaniye Camii tıklım tıklım dolmuştu. Namazı ben kıldırmadım, imam kıldırdı. Hutbe ile namaz arasındaki zamanda Arap olduğu anlaşılan bir adam mihraba yakın bir yerde: -Böyle hutbe olmaz, namaz fasittir diye bağırdı. Fakat bunu ne cemaat dinledi, ne de imam" sözleriyle anlatır (Ergin,1977: 1947). Ancak bu uygulama, beklenen etkiyi göstermemiştir. Hatiplerin de halkın da tepkisi memnun edici derecede olmamış olmalı ki, hutbenin önce Arapça ardından Türkçe açıklamalarıyla verilmesine devam edilmiştir. Daha sonraki yıllarda sala da Türkçeleştirilmiştir. 6 Mart 1933 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Selâtüselam'ın Türkçeleştirildiğini bütün müftülüklere tamimle iletmiş ve tespit edilen üç salanın çevirisini bildirmiştir (BCA, 27.01.1934, 30-10-0-0-26-150-21).[143] Ancak 15 Nisan 1937'de Diyanet İşleri'nin Kula Müftülüğü'ne gönderdiğini tamim ile "ölüm haberini ilan eden salânın hasta ve asabı bozuk insanlar üzerinde uyandırdığı acı tesirler dolayısıyla kaldırılması Riyaset makamından istenilmiştir. "Hiçbir şer'î hükmü haiz bulunmayan Cenaze salâlarının bundan böyle minarelerde okunmamasının alakadarlara tamimen bildiririm" ifadeleriyle salânın minarelerden okunması gerekçesiz biçimde kaldırılmıştır. Bu keyfi uygulamalar halkın tepkisinin yükselmesine açık nedenlerdir.

Yalnızca Türkçe namaz konusunda 1926 yılındaki cesur adım atılamamıştır. Henüz resmi ve güvenilir Kur'an çevirisinin tamamlanmamış

[143] Diyanet İşleri'nin Müftülüklere tebliğinde "Özdilimizle her tarafta türkçe ezanın okunduğu bir zamanda minarelerde arapça salâtüselam okumak âhenksiz düşeceği gibi Hükümeti Celilenin takip buyurduğu maksadı milliye de uygun gelmediğine binaen İstanbuldaki erbabı ihtisasla bilmuhabere yazılan üç sure tile türkçe tekbir gönderilmiştir. Her hangisi arzu olunursa icabında alâkadarların ondan okumaları lüzumu tamimen beyan olunur efendim" denilmektedir. Buna göre tespit edilen salânın üç çevirisi şöyledir: (1) Tanrının elçisi Muhammet Salât sana selam sana. Tanrı sevgilisi Muhammet Salâ sana selam sana. Tanrı elçileri salât sizlere selam sizlere. (2) Ey Tanrının elçisi Muhammed senin üzerine olsun rahmet ve selâmet. Ey Tanrının sevgilisi Muhammed senin üzerine olsun rahmet ve selâmet. Ey Tanrının elçileri sizin üzerinize olsun rahmet ve selâmet. (3) Ey Tanrının elçisi Muhammed sanadır rahmet ve selâmet. Ey Tanrının sevgilisi Muhammed sanadır rahmet ve selâmet. Ey Tanrının elçileri sizedir rahmet ve selâmet. Tekbirin Türkçesi ise; "Tanrı Uludur Tanrı Uludur. Tanrıdan başka Tanrı yoktur. Tanrı Uludur Tanrı Uludur. Hamd ona mahsustur" ifadeleriyle düzenlenmiştir (Milliyet, 15.03.1933).

olması buna neden olmuştur (Cündioğlu, 1998). Zaten İnönü, “Atatürk’e yalvarmış, önce ezanı Türkçeleştirelim, sonra namaza sıra gelir” diyerek tereddütlerinden söz etmiştir. Hikmet Bayur kendisinin isteği üzerine “Kur’an’ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması” başlığında 5 Mart 1934’te bir yazı kaleme alan İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerinden İsmail Hakkı İzmirli ile bir sonraki dönemin Diyanet İşleri Başkanı olacak Şerefeddin Yaltkaya’nın düşüncelerinin öneminden bahseder ve yazıyı “Kur’an Dili Üzerinde Bir İnceleme” adlı makalesinde bütünüyle aktarır (Bayur, 1958). İzmirli ve Yaltkaya’ya göre; Kur’an’ın yalnızca Arapça olmadığını, eğer ifade ettiği anlamı tam karşılayan başka bir dilde yazılmış bir tercümesi varsa onun da dinen uygun olduğunu vurgulamışlardır. Aynı silsileyi takiben onlara göre, “Kesilen bir hayvanın kesildiği esnada çekilen *besmele*’nin herhangi bir dil ile çekilmesi icmâ ile câiz olduğu gibi; namazda dahi herhangi bir dil ile olursa olsun Kur’an’ı kıraat câiz olur” (Bayur, 1958: 601). Ancak Falih Rıfkı (1980: 394) aslından çevrilmiş ve güvenilir Türkçe Kur'an hala basılamadığı için namazın Türkçeleşmesinin geciktiğini anlatır. Elmalılı Hamdi Yazır’ın Kur’an çevirisi tamamlandığı tarihlerde ise toplumsal atmosfer namazın da yeniden Türkçe kılınmasını gündeme alabilecek koşullardan uzak gibidir. 1939 yılında ibadetlerin Türkçeleştirilmesinde en asli görev imam, hatip ve müezzinlerde olacağı için Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı vaiz ve hatiplerin vaaz konularını belirleyen kanun ve nizamnamelerden “Kur’an Öğretici Hafızlar Hakkında Tâlimatnâme”ye göre imam ve hatipler namazda okunacak sure ve ayetleri öğrenmek için kendilerine başvuran her vatandaşa bunları öğretmek, Türkçe ezan ve kametin düzgünce okunmasını sağlamakla görevli kılınmışlardır (BCA, 02.08.1939, 30-10-0-0-26-151-13). Böylece, cemaatin bu konudaki şüphe ve gerginliklerinin giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Bütün düzenlemelere bakıldığında, 9 Ocak 1932 ile 7 Şubat 1932 tarihleri arasındaki 1932'nin ilk Ramazan ayı Türkiye'deki laikleşme adımlarının en radikaline sahne olmuştur. "İslam'ın Türkleştirilmesi Projesi" olarak tanımlanan din alanındaki reformların başındaki isimlerden Reşit Galip'in *Müslümanlık: Türk'ün Milli Dini* adlı raporu, bu büyük projenin dayanaklarındandır (Cündioğlu, 2005: 112). İslam'ın inanç alanında, "sivil bir din" olarak tezahür etmesi, Cumhuriyet devrinin 1930'lu yılları gittikçe Türklük temelinde şekillenen milliyetçi bir kutsallığa budanmıştır. Dahası "milliyetçiliğe payanda yapılabilir bir Türk-İslamı'nın olabilirliği" tartışmaları ibadetlerin Türk(çe)leştirilmesinde yansımasını bulmuştur (Atalay, 2018: 182). Reşit Galip de hazırladığı raporda, İslam'ın ana unsurları itibariyle Türk'ün aslıyla ne kadar uyuştuğunu vurgulamaktadır. Reşit Galip'in bu raporu ölmeden önce teslim ettiği arkadaşı Münir Hayri Egeli tarafından *Eski Bir Atatürkçü* mahlasıyla 1947-1948 yıllarında *Millet* dergisinde birkaç haftalık yazı dizisi olarak yayımlanmıştır. Galip raporunda İslam'ın Türk milli bünyesine en uygun din olduğu söyler. Ancak ona göre, "Kur'anın ve Hazreti Muhammedin hadiselerinin ortaya koyduğu Müslümanlık ileri bir dindi. Fakat, zamanla Müslümanlık tereddiye uğratıldı. Bunun tarihi sebepleri şunlardı: Hükümdarlar, Bizans metodiyle ve Roma İmparatorlarının kurdukları devletlerde, dini bir vasıta olarak kullanmak istiyorlardı. […] Ana dili arapca olmıyan Türk halkına yarım yamalak bildikleri arabca kaynaklardan kendi menfaat ve hesaplarına göre naklettikleri akideleri yaymağa başladılar. Nihayet Türk halkının hissi selimi, buna karşı ayaklandı" (Eski Bir Atatürkçü, 11.12.1947). Dolayısıyla, Müslümanlığı halka Türk diliyle anlatmak ve milli dini olduğunun halk tarafından benimsenmesi için ibadetlerin Türkleştirilmesi de şarttır. Bu uğurda yapılacaklar bellidir: (1) Müslümanlığın bir Türk dini olduğu ispat edilecek, (2) Dinde ibadetin Allah'la kul arasında olduğu tezi vurgulanacak, (3) İnsan en güzel hislerini

anadiliyle ifade ettiği için dualarını da anadiliyle yapabilmesi gerekir, (4) duaların Türkçeleştirilmesi için iş bölümü yapılmalıdır (Eski Bir Atatürkçü, 08.01.1948). Reşit Galip'in raporundan kısa bir süre sonra yayınlanan *Milli Din Duygusu ve Öz Türk Dini* başlıklı A. İbrahim adlı yazarın eseri aynı etkiyi yaratmadığı gibi, "memleketimiz aleyhinde zararlı yazıları taşıdığı anlaşıldığından" yasaklanan yayınlar arasında yerini de alır (BCA, 15.01.1935, 30-18-1-2-51-4-5).[144] Bu yayınlar camilerdeki cemaate ulaşmaması gereken yayınlardır.

1932 yılında camilerden başlatılan Türk'ün milli dininin inşası İslam'ı Türkleştirme ya da Türk'ün İslam'ını yeniden üretme gayesi taşımaktadır. Bu noktada camilere çok hayati kurucu bir rol verilmiştir. Fakat bu reformlar dizisi İslam'ın içeriğine ilk kez devlet müdahalesini gösterdiği ve bunu keskin bir biçimde topluma nüfuz ettirmek istediği için muhalefetten sıyrılamayacak, hedef tahtasına oturtulacaktır. Bunun ilk kez açığa çıktığı en büyük hadise Bursa Ulu Cami'de Türkçe ezana karşı ortaya konan kitlesel tepkidir.

4.2.1.1. Bursa Olayı

Ezanın tüm yurtta Türkçe okunması birçok gazete manşet ve haberlerinde bahsedildiği gibi herkes tarafından coşkuyla ve büyük bir sevinçle karşılanmamış olmalıdır. Zira, Türkçe ezana 1 Şubat 1933 günü Bursa'dan yükselen tepki görmezden gelinemeyecek bir olaydır. Ramazan ayına denk gelen söz konusu

[144] Çünkü A. İbrahim, "Memlekette Arap lisanı, Arap harsi sönmeğe başlamıştır. Millî gayelerimizden birisi de budur. Binaenaleyh İslâmiyet dini de hiç şüphesiz eski hararetini kaybetmeğe başlayacaktır. Bunun üzerine yeni bir ceryan başlayacak yeni bir varlık meydana çıkacaktır. İşte bu varlık milliyet ceryanıdır. Her ulvî fikir zaruri ihtiyaçlar karşısında doğar. Memlekette heycanlı bir hava, samimi bir varlık, ebedî bir kuvvet yeni bir vahdeti vicdan yaratmak için yeni bir millî dine ihtiyacımız vardır" diyerek milleti İslam'a tercih ettiğini, hatta İslam'ın yerine milli din fikrinin yerleşmesi gerektiğini salık vermiştir (İbrahim, 1934: 12-3). Dahiliye Vekâletinden Başvekâlete bu kitabın satıştan kaldırılmasına dair 14.01.1935 tarih ve 35 sayılı raporda, kitabın yasaklanma gerekçesinde Cumhuriyetin ilkeleriyle Müslümanlığın birbirine aykırı olduğunun söylendiği, Protestanlığın Türk dinine sokulmak istendiği veya pozitivizm, Bektaşilik ve Protestanlığın bir araya geldiği karmaşık yeni bir mezhep önerdiği öne sürülmüştür (Cündioğlu, 1999: 289). Bu gerekçeden, devletin İslam'ı görmeyen, göz ardı eden ya da bütünüyle değiştirerek yeni bir İslam'a kapı aralayan tezlere de tahammülü olmadığı anlaşılabilir.

günde, camilerde artık ezanın ve kametin Türkçe okunması Diyanet tarafından çoktan bildirilmiştir. Olay günü görevine gelmeyen Ulu Cami müezzini yerine halktan Topal Halil isimli biri ezanı Türkçe değil Arapça okumuştur. Bunun üzerine orada bulunan polis memuru Hamdi Efendi, Topal Halil'in ismini tespit etmiş ve rahatsızlığını dile getirmiştir. Ancak cami içine dönüldüğünde bu kez Tatar İbrahim kameti Arapça okumaya devam etmiştir. Namaz kılınmış, polis memurunun hareketlerinden rahatsızlık duyanlar; "Bu nedir yahu? Yahudiler havralarında, Hıristiyanlar kiliselerinde serbestçe ayin yaparlarken neden bizi böyle kanunsuz tazyik ediyorlar. Gidip derdimizi anlatalım" diye söylenir. Bunun üzerine cemaat camiden çıkıp Evkâf Müdürlüğünün önünde toplanır. Valiyi bekleyen halk, güvenlik güçlerince dağıtılmıştır. Güvenlik güçleri kalabalık içinde bulunup Valiyi bekleyenleri yakalamış, sorguya çekmiş önce hepsi tahliye edilmiş, sonra yeniden gözaltına alınmışlardır (Milliyet, 06.02.1933). Mehmed Asım "Bursa Hâdisesi" başlıklı yazısında da olayı benzer biçimde anlatır: " […] Hoca Yahya oğlu Kazanlı İbrahim, İslâm oğlu elektrikçi Seyfettin, Mehmet oğlu kuyumcu Şahin, kasap hafız Mustafa, köy imamı hafız Mustafa, kilimci Salih gibi isimlerinden ve unvanlarından ilmi idrak seviyeleri pek iyi anlaşılan bir takım cahil adamlar başlarına sokak kalabalığını toplıyarak evkaf müdürüne gidiyorlar, gürültü ve patırtı ediyorlar, burada diyanet işleri reisliğinin emrile hareket edildiği şekilde verilen cevaba kanaat etmiyorlar, valiyi tazyik etmek için yola çıkıyorlar!" (Vakit, 06.02.1933). Fakat bu anlatımdan Bursa'daki esnaf ve köy imamını da içeren geniş bir kitlenin Türkçe ezan ve kametten rahatsız olduğu ortadadır. Olayın nasıl geliştiğini daha detaylı aktarmak için Bursa'da görüşmeler yapan *Vakit* gazetesinin haberlerine göre, Bursa'da Ramazan'ın başlangıcında Diyanet'ten gelen tebliğ üzerine müezzinler ezanı ve kameti Türkçe okumaya başlamış, ancak bayramdan önce Türkçe ezanla ilgili anlaşılamayan bir şaibe

çıkmış ve müezzinler tekrar ezanı Arapça okumaya başlamıştır. Ancak Arapça ezan ve kamet okunmasına izin verildiği haberi doğru değildir. Bunun üzerine yaşanan ikilem sonrası bazı müezzinler isteyerek görevlerini terk etmiştir. Ulu Cami müezzini de onlardan biridir. Olay günü müezzinin gelmediğini gören halktan biri de minareye çıkarak Arapça ezan okumaya başlamış ve polise bildirilen olay hakkında zabıt tutulunca halk da buna tepki gösterip önce Evkâf'a ardından Hükümet binasına yürümüş ardından güvenlik güçlerince dağıtılmıştır (Vakit, 07.02.1933).[145] Olay sonrasında Bursa Müftüsü Nureddin Efendi Diyanet İşleri Başkanlığınca görevden alınmış, yerine Kavalalı Mehmed Ali Efendi tayin edilmiştir. Ayrıca Sulh Hâkimi Hasan Bey de görevden alınmıştır (Milliyet, 06.02.1933). Olayla ilgili birçok kişinin ifadesine başvurulmuştur. Müezzin, müezzin vekilleri gözaltına alınmış, Bursa Savcısı Sakıp Bey'in yerine Eskişehir Savcısı Muzaffer Bey atanmıştır (Vakit, 08.02.1933). Olaya karışan yaklaşık iki yüz kişi gözaltına alınmış, yirmi üç kişi tutuklanmıştır. 13-14 Şubat'ta tamamlanan soruşturmanın ardından yirmi dört sanık Bursa Ağır Ceza Mahkemesine sevk edilmiştir. Daha sonra tutuklu sanıklar Çorum'a nakledilmiş ve siyasal tarihimize Bursa Davası olarak geçen dava süreci Çorum'da görülmüştür. 1 Mayıs'ta açıklanan karara bağlı olarak, dört kişi beraat etmiş, beş kişi ikişer yıl ağır hapis, yedi kişi birer yıl hapis, yedi kişi altı ay hapis cezasına çarptırılmıştır (Cumhuriyetin 75 Yılı 1923-1953, 1999: 135).

Bursa'da yaşanan olay çok taze iken, Salihli'de Aksekililer Camii'nde Hoca Kâmil'in vaazı sırasında "Dünya düzdür, fotoğraf çıkarmak günahtır, Arap harflerinden başka harfleri kullanmak dine uygun değildir. Ezanı Türkçe okumak doğru değildir! Hem ezanın ve kametin Türkçe okunmasına dair kanun yoktur"

[145] Bu açıklamalar üzerine *Vakit* gazetesi ezanın Türkçe okunmasının müezzinlerin kendi teşebbüsleri mi yoksa dışarıdan bir müdahaleyle mi olduğunun bilinmediğinden söz eder. Ancak dikkat çekici esas bilgi, olaydan bir iki gün önce Evkâf Müdürünün tehdit mektupları aldığı bilgisidir.

gibi ifadeler kullandığı için hakkında soruşturma başlatılmıştır. İzmir'de çıkan *Anadolu* gazetesinde Denizli vekili Haydar Rüştü bu konuyla ilgili düşünceleri, devlet nezdinde açıkça duyulan rahatsızlığı dile getirmektedir: "Ne Salihli'deki hocanın sözleri, ne İzmir'deki Tunuslu Habip hocanın saçmaları, ne Bursa'da - Arapça isteriz! diye şamata yapan güruhun hareketleri bizi düşündürmüyor. Bizi düşündüren şey bu hareketlerin ne cesaretle ve ne cür'etle yapıldığıdır" (Vakit, 10.02.1933). Benzer tarihlerde İzmir'in Kahramanlar mahallesinde müezzin Ömer Efendi, mahalle camisinin minaresinden Arapça ezan okuyunca savcılıkça yakalanmıştır (Vakit, 11.02.1933). İzmir ve Salihli'de Türkçe ezan okumamaya direnen dört imam ve müezzin tutuklanmıştır (Akşam, 01.03.1933).

Vakit gazetesi Bursa'da yaşanan olayla ilgili ülkenin farklı yerlerinden yağan tepkileri haberleştirmiştir. İlk tepki haberi İzmir'dendir (Vakit, 08.02.1933). Birkaç gün sonraki gazetenin haberine göre, Mersin'de Bursa'dan duyulan olay halk üzerinde büyük bir hayret ve nefret uyandırmış; Kütahya'dan Gazi'ye, İnönü'ye ve CHF genel başkanlığına olaydan duyulan kızgınlık için telgraf çekilmiştir. Dahası Yozgat ve Çankırı'dan nefret mesajları gelirken Eskişehir'den de Türkçe Ezan ve kametin tüm şehirde yaygınlaştırıldığı bildirilmiştir (Vakit, 11.02.1933). Sonraki günlerde "iğrenç teşebbüs" olarak aktarılan olayla ilgili Cumhurbaşkanlığına birçok ilden telgraf geldiği bildirilmiştir. Buna göre Zonguldak'tan Divrik'e, Aydın'dan Gemlik'e yereldeki belediye başkanları, muhtarlar, CHF başkanları, Ticaret odası ve Eczacılar birliği gibi kurumlardan olayı kınayan mektupların Cumhurbaşkanı'na ulaştırıldığı anlaşılmaktadır (Vakit, 09.02.1933). Gelen tepki haberlerinin yanı sıra Diyanet İşleri'nin tebligatı üzerine yalnızca İstanbul'da değil Anadolu'da da her tarafta Türkçe ezan okunmaya başlandığı bildirilmiştir (Vakit, 09.02.1933).

Bursa'daki olayla ilgili olarak tutuklananların mahkemeleri Çorum'da yapılmıştır. Muhtemelen Bursa'da ortaya çıkabilecek bir provokasyon ihtimalinden kaçınılmak istenmiştir. Mahkemede sanıklara Türkçe ezanın okunup okunamayacağı sorulmuştur (Cumhuriyet, 21.03.1933). Soruşturmalar ve yargılamalar devam ederken, diğer yandan gazeteler sürekli farklı yerlerden gelen olaya tepki haberleriyle doludur. *Cumhuriyet* gazetesi de Ankara'dan gelen tepki mektuplarını konu etmiştir (Cumhuriyet, 08.02.1933). Konuyla ilgili yazan Mehmet Asım, *Vakit* gazetesindeki yazısında bu olaya karışan insanların dini siyasete alet ettiğini ve bu ilkeyi ihlal eden bu insanlar hakkında hükümetin adli tedbirler almasının zorunluluğundan bahsetmiştir (Vakit, 06.02.1933). Olay sonrasında en büyük tepkinin Diyanet'in Türkçe ezan okunmasını zorunlu kılan tebligatından sonra Diyanet İşleri Reisi Rifat Efendi'ye de yöneldiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine birçok gazete Rifat Efendiyi öven yazılar yayımlamaya başlamıştır. *Vakit* gazetesi "Büyük bir müslüman ve yobazlar.." başlıklı haberinde Rifat Efendi'nin Ankara'da milli mücadeleyi herkesten önce vermiş büyük bir Müslümanken, böyle bir insanın verdiği bir karara birtakım cahillerin itiraz etmesinin kabul edilemeyeceğini yazmıştır (Vakit, 07.02.1933).

Yirmi iki gündür yurt gezisinde olan Mustafa Kemal, Bursa olayını haber aldıktan sonra hızla şehre gelmiştir. Adalet Bakanı Yusuf Kemal Bey ve İç İşleri Bakanı Şükrü Bey'i görevlendiren Mustafa Kemal Atatürk yapılan gözlemler sonrasında Anadolu Ajans'ına yaptığı açıklamalarda Bursa'ya giderek incelemelerde bulmasının nedenini "dini siyaset ve herhangi bir tahrike vesile etmeğe asla tahammül edilmeyeceğinin anlaşılması" olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki, Mustafa Kemal'in bu olay üzerine Bursa'da Türk gençliğine hitaben söylevde bulunduğu iddiaları da vardır.[146] Ancak tartışmasız olan Menemen

[146] Atatürk'ün Bursa Nutku olarak tartışılan söylevin gerçekliğini Reşit Ülker (2008) detaylıca incelemiştir. Türk Tarih Kurumu Yönetim Kurulu 27.09.1966 tarihinde mahkeme kararıyla bu

olayının etkileri hala hatırlardayken, bu yüksek tepkinin hükümeti kaygılandırmış olmasıdır. Mustafa Kemal, Bursa'da olayla ilgili incelemelerinden sonra Anadolu Ajansı'na yaptığı açıklamada, olayı izah etmiştir:

> "Bursa'ya geldim. Hadise hakkında alakadarlardan malumat aldım. Hadise, haddi zatında ehemmiyeti haiz değildir. Herhalde cahil mürteciler, cumhuriyet adliyesinin pençesinden kurtulmayacaklardır. Hadiseye dikkatimizi çevirmemizin bilhassa sebebi dini siyaset ve herhangi bir tahrike vesile etmeğe asla müsamaha etmeyeceğimizin bir daha anlaşılmasıdır. Meselenin mahiyeti esasen din değil, dildir. Kati olarak bilinmelidir ki Türk milletinin milli dili ve milli benliği bütün hayatında hâkim ve esas kalacaktır" (Halkın Sesi, 07.02.1933).

Bursa'da yaşanan ilk büyük tepkinin ardından taşradaki muhalefet devam etmiştir. Aslında İsmet İnönü Türkçe ibadetlerin devam etmesi ve var olan huzursuzluğun giderilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığına atadığı Şeraffettin Yaltkaya'dan Kur'an'ı kendisinin çevirmesini istemiştir. Yaltkaya, Kur'an surelerinin bir bölümünü çevirmiş ve İnönü'ye sunmuştur. Ancak Yaltkaya'nın dili berrak ve anlaşılır değildir. Buna rağmen İnönü, yine de kullanılmasını ister, fakat Yaltkaya yakalandığı gırtlak kanserinden dolayı vefat edince, Kur'an'ın istenilen

söylevin Atatürk tarafından 1933 Şubat'ında yapıldığını onaylamıştır. Reşit Ülker bunun dışında görgü tanıklarının ifadelerine, dönemin önde gelen bürokrat ve politikacılarının anılarına dayanarak metnin gerçekliğini ispata girişmiştir. 1950'de metin gazeteci Rıza Ruşen Yücer tarafından "Atatürk'e Ait Birkaç Fıkra ve Hatıra" başlıklı kitapta yayınlanmıştır. 1949 yılında Demokrat Parti'nin kongresinde tekrarlanan Bursa Nutku, 1958'de Ankara Savcılığı tarafından soruşturma nedeni sayılmış ve söylenmemiş kabul edilmiştir. Dönemin gazetelerinde bu metne rastlayamadık. Ancak daha sonra pek çok kaynakta metin geçmektedir. Metnin tartışmaya konu olmasının nedeni Türk gençliğini bizzat irticayla mücadeleye davet ediyor olmasındandır. Tartışılan metin şu şekildedir:
"Türk genci, devrimlerin ve cumhuriyetin sahibi ve bekçisidir. Bunların gereğine, doğruluğuna herkesten çok inanmıştır. Yönetim biçimini ve devrimleri benimsemiştir. Bunları güçsüz düşürecek en küçük ya da en büyük kıpırtı ve bir davranış duydu mu, "Bu ülkenin polisi vardır, jandarması vardır, ordusu vardır, adalet örgütü vardır" demeyecektir. Elle, taşla, sopa ve silahla; nesi varsa onunla kendi yapıtını koruyacaktır. Polis gelecek, asıl suçluları bırakıp suçlu diye onu yakalayacaktır. Genç, "Polis henüz devrim ve cumhuriyetin polisi değildir" diye düşünecek ama hiçbir zaman yalvarmayacaktır. Mahkeme onu yargılayacaktır. Yine düşünecek, "demek adalet örgütünü de düzeltmek, yönetim biçimine göre düzenlemek gerek." Onu hapse atacaklar. Yasal yollarla karşı çıkışlarda bulunmakla birlikte bana, İsmet Paşa'ya ve meclise telgraflar yağdırıp, haklı ve suçsuz olduğu için salıverilmesine çalışılmasını, kayrılmasını istemeyecek. Diyecek ki, "ben inanç ve kanaatimin gereğini yaptım. Araya girişimde ve eylemimde haklıyım. Eğer buraya haksız olarak gelmişsem, bu haksızlığı ortaya koyan neden ve etkenleri düzeltmek de benim görevimdir." İşte benim anladığım Türk genci ve Türk Gençliği!" (Ülker, 2008: 20-1).

biçimde çevrilmesi bir kez daha engele takılır (Aydar, 2007: 93). Diğer yandan, 1941 yılına gelinceye kadar ezan, kamet, tekbir ve salanın Türkçe okunması yasal bir hükme bağlanmamıştır. Bu tarihe kadar Türkçe ezan ve kamet tebliğine uymamak yalnızca "yetkili mercilerin kamu düzenini sağlamaya yönelik emrine aykırılık" olarak kabul edilmiştir ve Emniyet Müdürlükleri, İl Müftülükleri Arapça sürdürülen ibadetleri denetlemeye devam etmiştir. Türkçe ezanla ilgili yasal düzenleme 2 Haziran 1941 tarih ve 4055 sayılı *Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanun*un 526. maddesi gereğince Arapça ezan ve kamet okuyanların üç aya kadar hafif hapis veya 10TL'den 200 TL'ye kadar hafif para cezası ile cezalandırılmalarına karar verilmiştir (Resmî Gazete, 06.06.1941, Sayı 4827).[147] Devlet denetlemelerine ve yasaklara karşın dine yönelik düzenlemelere en açık muhalefet ezanın Türkçeleştirilmesine karşı gösterilmiştir. Gazete haberlerinden ve anılardan Türkçe Kuran tilaveti ve Türkçe hutbe halk tarafından büyük ölçüde memnuniyetle karşılandığına ilişkin çokça yoruma rastlanmaktadır. Bu memnuniyet günümüzde hutbenin hala Türkçe okunmaya devam edilmesiyle de anlaşılmaktadır. Ancak yüzyıllardır günde beş vakit, mümin Müslümanın dini duygularına hitap eden ve Arapça okunan ezanın, bir anda Türkçe okunmaya başlanması şaşkınlık yaratmış, ardından tepkilere neden olmuştur. Diğer yandan, Arapça ezan yasağı "İslam'ın özü" ve "gerici İslam" karşıtlığına neden olmuştur. Ezanı Arapça okumaya devam edenler "gerici", Türkçe okumayı isteyenler ise İslam'ın özü ve ilmi yönüne dönenler olarak ayrılmıştır. Bu ayrım ceza kanunundaki ilgili maddenin düzenlenmesi için yapılan Meclis görüşmelerindeki müzakerelerde de görülmektedir. Bursa vekili Neyzad Ayas, maddenin öncelikle gerekli olup olmadığını laiklik açısından olmasa da milliyetçilik açısından gerekli bulur, ancak maddenin "Arapça ezan ve kamet okuyanlar" olarak

[147] Aynı maddede Şapka Kanunu ve Türk harflerinin kabulü ve uygulanmasına karşı muhalefet edenlerin de aynı ceza hükümleriyle cezalandırılacağı bildirilmiştir.

düzenlenmesine karşı çıkar. Ayas'a göre, Arapça diye belirtmektense Türkçe okumayanlar demek diğer yabancı dillerde okunmasını da engelleyecektir. Ancak Adliye Encümeni vekili Salâh Yargı, asıl ceza gerektirenin Arapça okumak olduğunu, bunun için maddenin böyle düzenlenmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Antalya vekili Rasih Kaplan "Ecnebi lisanla, meselâ, fansızca [Fransızca kast edilmektedir] okumak günah olmaz da, arapça okumak nasıl günah olur? Rumca okunur, ermenice okunur..." diye sorar (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 6, İçtimai Senesi 3, İçtima 55, c. 18, 142-3). Ancak madde "Arapça, lisanının eski zihniyete eski ananelere bağlayan tesirinden halkı kurtarmak" gerekçesiyle Arapça okuyanların cezalandırılmasına hükmederek Meclis'ten geçer.[148] Meclis'te dahi devam eden bu tartışmalara rağmen kentlerde açıkça görülmeyen tepkiler, taşra ile devletin kopukluğu neticesinde halkın söz konusu reformlara kendince yöntemler geliştirerek uymamasıyla karşılık bulmuştur.

4.2.1.2. Taşradaki Muhalefet

Camilerin Osmanlı'nın geç dönemlerinde başlamış olmasına rağmen Türkçe ibadet uygulamalarından Cumhuriyet Türkiye'sinin asıl kopuşu, Arapça ezanın günde beş vakit Türkçe, üstelik makamla okunmasıyla yaşanmıştır. İbadet dilinde ezanın Türkçeleştirilmesi laikleşme sürecinde halkın tepkilerinin

[148] Yasanın gerekçesi şöyledir: "Diyanet işleri reisliği, teşkilâtına yaptığı bir tamimle ezan ve kametin arapca okunmasını menetmiştir. Bu emre muhalif hareket ederek arapca kamet ve ezan okuyan imam ve hatip gibi memurlar Ceza kanununun 526ncı maddesi mucibince takip ve tecziye edilmektedirler. […] Diyanet işlerinin teşkilâtı mensupları haricinde bu emre aykırı hareket edenler hakkında- ceza verilmesine imkân hâsıl olamamaktadır. Temyiz mahkemesi 526 ncı maddenin tatbik edilebilmesi için salâhiyettar merciin verdiği emrin kanun ve nizamlara aykırı olmaması icap ettiğini nazara alınarak Diyanet işlerine olan merbutiyetleri nihayet bir emri vicdaniyeden ibaret olan efrada mezkûr müessesenin bu yolda bir emir veremiyeceği ve verdiği emre riayet edilmemesinin de bu esaslı unsurun mefkudiyeti hasebile suç teşkil etmiyeceği kanaatine varmıştır. Bunun için arapca kamet ve ezan okumanın kanunda sureti mahsusada cezalandırılmasına lüzum hâsıl olmuştur. *Arapça, lisanının eski zihniyete eski ananelere bağlayan tesirinden halkı kurtarmak için* 526ncı maddeye bir fıkrai mahsusa ilâve edilerek Arapça, ezan ve kamet okuyanlar hakkında yedi günden üç aya, kadar hafif hapisle birlikte 25 liradan 200 liraya kadar hafif para cezası vazedilmiştir" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 6, İçtimai Senesi 3, İçtima 55, c. 18, 186).

yoğunlaşmasına neden olmuştur. Cezai yaptırımlar nedeniyle pasif direniş sayılabilecek pek çok davranışla karşılaşılmıştır: Ezanı önce Türkçe okuyup sonra kısık sesle Arapça okumak, Arapça ezanı çocuk ya da meczuplara okutmak, sabah ezanında çok kimse duymazken ezanı Arapça okumak gibi. 1930'lu yıllarda imam ve hatiplik yapan Kutuz Hoca Rize'de olduğu sene Türkçe ezan kararına halkın rahatsızlığını belirten anılarından söz etmiştir. Kutuz Hoca henüz çocukken çıkan Türkçe ezan kararı sonrası, kendisi çocuk olduğu ve eğlenceli geldiği için ezanı Türkçe okumaktan keyif duyduğunu belirtir. Ancak devam eder: Şehirde gördüğüm yaşlı hocaların bu işten çok rahatsız olduklarına, bir kısmının Türkçe ezan okunurken yere baktıklarına, haya ettiklerine, ağladıklarına şahit olmuştum, bu tavırlarının manasını sonraları anlayacaktım. […] Köye döndüğüm zaman ezanların okunmadığını fark ettim. Meğer kimse Türkçe ezan okumayı bilmiyor, öğrenmek de istemiyor! Büyük Cami'nin imamı olan Oflu Serdar hoca yalnız sabah ezanını Arapça olarak minareden okuyor, diğer ezanları sükûtla geçiştiriyordu. Bu tavrı dedikodulara sebebiyet verdiği için Türkçe ezan okumayı bilen biri olarak iş bana düştü (Kara, 2000: 92).

Arapça ezan ve kamet yasağının çiğnendiğine dair Emniyet Genel Müdürlüğünün arşivlerinde pek çok kayda rastlanmıştır. Ali Dikici'nin aktardığına göre (2012: 88), Bursa'daki kitlesel tepkiden kısa süre sonra 27.02.1933 tarihinde Urfa'da görevli olmadığı halde Arapça kamet eden bir şahsı caminin esas müezzini şikâyet edince adliyeye sevk edilmiştir. 1935 ve 1936 yıllarında Siirt'te Nakşibendi şeyhi ve ardından oğlu yasağa karşı bölgesel eylemlere girişmiş, yine 1936'da bu kez Çorum ve İskilip'te Nakşibendi tarikatından Kayserili Ahmet Kalaycı Türkçe ezan aleyhine eylemlerde bulunmuştur (Dikici, 2012: 88-9). İleriki yıllarda Isparta'da evindeki mevlit sırasında Arapça tekbir eden kişi adliyeye sevk edilmiş, Bayburt'ta caminin müezzini hastalanınca sabah namazına gelen

cemaatten birinin Arapça ve Türkçe ezanı karışık okumasından savcılığa şikâyet edilmiştir. Konya'da Kurban Bayramı namazında iki kişi duadan sonra Arapça tekbir alınca hakkında işlem başlatılmış, Erzurum'da ise Ramazan'da imamlık yapan hoca Arapça sala okuduktan sonra kaçmış ve emniyet güçlerince aranmaya başlamıştır. Yozgat'ın Boğazlıyan kazasının Büyük Camii'nde bayram namazında cemaatten bir gencin Arapça tekbir getirmesine kasti olmadığı gerekçesiyle takipsizlik kararı verilmiştir.

1935'te İstanbul'da Erenköy Zihni Paşa Camiinde ve Beyoğlu Ağa Camii'nde Arapça tekbir okunmak istendiğine şahit olunduğu ve buna meydan verilmese de bu yasağı çiğnemek isteyenler hakkında soruşturma başlatıldığı Valiliğe ulaştırılmıştır (BCA, 27.12.1935, 490-1-0-0-611-121-1). 1936'da Cumhuriyet Halk Fırkası'nda tebliğ edilen bir yazıda Türkçe ezan okunmaması ile ilgili şikâyette bulunulmuştur. Yozgat'ta bir vatandaşın etrafında insanları toplayarak zikir çektiği ve bu nedenle tutuklandığı bilgisinin yanı sıra, yine Yozgat'ta bağlı Saray Köyü'nde Raif Hoca adlı birinin Arapça ezan okuması nedeniyle uzun süreliğine hapsedildiği Parti'ye bildirilmiştir (BCA, 22.04.1936, 490-1-0-0-611-121-1). Maraş'tan da Parti Genel Sekreterliğine gönderilen bir yazıda salanın Arapça okunduğu iletilmiştir. Türkçe sala ile birlikte Arapça salanın okuyan bir şahsın yakalandığı, bunun üzerine Maraş Müftüsünün parti binasına çağrılarak ihtar edildiği aktarılmıştır (BCA, 10.01.1936, 490-1-0-0-611-121-1). Cumhuriyet Halk Partisi'nin bu ihbarlarda esas adreslerden biri olarak kullanılması, bilhassa taşrada devletin kendisi olarak görülmesine de işarettir.

Henüz Arapça ezanın kanunen suç sayılmadığı 1938 yılında, Gümüşhane Cumhuriyet Savcısı Arapça ezan okumanın fiili bir suç olmadığı gerekçesiyle Arapça ezan okuyan birine soruşturma açmamıştır. 4 Şubat 1938 Kurban Bayramı günü Konya'da Gamalmaz Camii'nde Arapça tekbir getiren bir vatandaş,

soruşturmaya uğradığında tekbirin Türkçe zorunluluğu hakkında herhangi bir tebliğ almadığını, böyle bir zorunluluğu bilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Konya Müftülüğü bu gibi olaylara hiçbir şekilde izin verilmeyeceğini bildirmiştir (BCA, 04.02.1938, 051-v42-12-102-12). Dolayısıyla camilerdeki bu muhalefeti idare eden mekanizma iç işleyişinde eksik kalmaktadır. Üstelik yasal düzenlemelerin henüz yapılmamış olması da atılacak adımlara yönelecek muhalif görüşlere duyulan endişedendir.

Benzer bir başka olay Kuşadası'nın Belevi köyünde yatsı namazı için ezan okuyacak bir vatandaşın Türkçe ezan okuduktan sonra Arapça sala vermesiyle halkı hükümet aleyhine teşvik etmek, halkın dini duygularını tahrik etmekten tutuklanmasıyla yaşanmıştır. Ancak mahkeme salanın Arapça okunması hakkında kesin bir karar olup olmadığının vilayete sorulması isteğiyle kişiyi serbest bırakmıştır (Kurun, 14.01.1937). 1938 yılında Arapça ezan okumak suçundan Emniyet Genel Müdürlüğünün kayıtlarına Çankırı, Isparta, Kastamonu, Bursa, Rize, Erzurum ve Çorum gibi birçok ilden tespit edilen adli vaka yansımıştır (Dikici, 2012: 89-90; Dikici, 2008: 164-5).

Ezanın Arapça okunması yasağına uymayan ve bu gerekçeyle yakalanan, soruşturmaya uğrayan birçok kimsenin akli dengesinin bozuk, cezai kovuşturma yönünden kısıtlı ya da cezai ehliyeti bulunmayan çocuklar olduğunun tespit edilmesi halkın bu yasağa karşı kendince önlemler aldığını göstermektedir. Karamürsel'in Çarşı Camii'nde Arapça ezan okuyan vatandaş adliyeye sevk edildiğinde cezai ehliyetinin olmadığı tespit edilmiş bırakıldıktan sonra yine aynı davranışı sergileyince bu kez Bakırköy Hastanesine sevk edilmiştir. Benzer şekilde Yusufeli'nde Arapça ezan okuyan bir vatandaş, adliyeye sevk edildiğinde doktor raporuyla şuur bulanıklığı olduğu tespit edilince serbest bırakılmıştır (Dikici, 2012: 92). Ezanı Arapça okuyanların zekâ geriliğine rastlandığında ya da

çocuk olduğu tespit edildiğinde cezai ehliyeti olmadığı için herhangi bir yaptırım uygulanamamıştır.

Ezan ve kamet yasağının delinmiş olması halkın birbirini ihbar ettiği bir mevzuya da dönüşmüştür. Hatta böyle bir olayı 1941 yılında Arapça ezan okumanın ceza kanunu maddesi olarak Meclis'te görüşülmesi sırasında Antalya vekili Rasih Kaplan anlatır: "Antalyadayım. Müddeiumuminin [savcının] yanında müftüyi gördüm, isticvap [ifade veriyordu] ediyordu. Hayret ettim. Çünkü Antalyadaki müftü, ta millî mücadeleden bu güne kadar müftümüzdür. Millî mücadelede çok çalışmış, karakterli bir arkadaştır. Kendisinin cürüm ve ceza ile alâkası olmıyacak derecede sakin, iyi ahlaklı bir insandır. Binaenaleyh gittikten sonra hayretle sordum. Müddeiumumi [Savcı] dedi ki; birisi imam olmak istemiş. Polisten, adliyeden sorulmuş, imam olmak isteyen adâmın polisten çıkan kaydında, bundan evvelki fıkrada geçen uyuşturucu maddelerin hangi nevi varsa hepsini kullanmış. Yani polisin takibatına maruz ne madde varsa hepsi onun üzerinde mevcut. Adliyeden de öyle çıkmış. Müfti ona, sen imam olamazsın demiş. İşte bu adam müddeiumumiye [savcılığa] bir ihbarname veriyor; dün öğle namazında camiye gittim, müfti camide idi, müezzin Türkçe kameti getirdikten sonra baktım, müfti namaza başlamadı, dikkat ettim, dudakları kıpırdıyor, arapça kamet getiriyordu. Müddeiumumi [Savcı] bunun üzerine takibata başlamış" (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 6, İçtimai Senesi 3, İçtima 55, c. 18, 144). Bu olay emsalinde halkın ezan ve kamet üzerinden birbirini ihbara giriştiği ve bunun bir çatışma konusu haline geldiği görülmektedir. 1941 yılında 526 sayılı yasayla kanuni şarta bağlamış olsa da Arapça ezan okuma nedeniyle adli vakalar yaşanmaya devam etmiştir.

1945 yılında Konya Müftülüğüne yansıyan olayda Konya'nın Köprübaşı Mahallesi Yanık Camii'nde caminin imamı akşam ezanını Arapça okumuştur.

Görevliler tarafından tespit edilen bu vakanın ardından imam kovuşturmaya uğramış, neden görevinin dışına çıktığı sorulmuştur. Bu olay sonrasında Konya Müftülüğü, Konya merkez ve ilçelerindeki cami ve mescitlerin imam ve müezzinlerinin vazifelerinin dışına çıkmalarının tespiti ve engellenmesini daha sıkı denetleyebilmek için görevlilerin görev yerlerini içeren listelerin sunulmasını talep etmiştir (BCA, 29.06.1945, 051-V42-12-103-44). Genel Sekreterliğe sunulan bir başka belge yeni bir konudan söz eder. Bolu'dan ulaşan belgeye göre, ezan okuyan bazı müezzinlerin hiçbir makama aşina olmadan, dini duygulara hitap etmeyen biçimde okunduğu ve bunun cemaatte "duygu ve saygı uyandırmadığı" bildirilmiştir (BCA, 22.02.1942, 490-1-0-0-611-121-1). Bu bilgi, Türkçe ezanın isteksizce okunduğu izlenimi uyandırmaktadır. 1945'te doğu illerinde teftiş sırasında polis müfettişinin Emniyet'e aktardığı rapora göre, Bingöl'de hala Arapça ezan okunduğu anlaşılmaktadır. Aynı dönemin tanığı başka biri de jandarmalar gelmezse ezanın Arapça, geldikleri an ise Türkçe okunduğu bilgisini vermektedir (Dikici, 2008: 172-3).

18 Temmuz 1945 tarihinde Milli Kalkınma Partisi kurulduktan ve Türkiye fiili olarak çok partili hayata geçtikten sonra Türkçe ezan popüler siyasetin de konusu haline gelmiştir. Üstelik yasağa karşı muhalefet çok daha yüksek sesle dile getirilir hale dönüşmüştür. Dönemin Adalet Bakanı Fuat Sirmen'in bildirdiğine göre 1947 yılında Arapça ezan yasağına uymayan yirmi dokuz kişi tutuklanmıştır (Jaeschke, 1972: 46). Bir süreden sonra Arapça ezan okumak örgütlü bir mücadeleye dönüşmüştür. Ticaniyye tarikatı şeyhi M. Kemal Pilavoğlu ve Ankara'daki halifesi Abdurrahman Balcı'nın müritleriyle giriştikleri fırsat olan her yerde Arapça ezan okuma eylemleri bu tepkileri yoğunlaştırmıştır. Halk arasında "ezan delileri" olarak anılan bu tarikat mensupları, milli maçta, Dolmabahçe Sarayı'nda, Beyoğlu'nda sinemada ve yurdun farklı yerlerinde her an Arapça

ezan okuyarak siyasi bir hamle gütmüşlerdir (Ayhan ve Uzun, 1995: 41). En dikkat çeken eylemleri 4 Şubat 1949 Cuma günü Meclis'te bir soru önergesi görüşülürken, dinleyici loncasından bir anda iki kişinin yüksek sesle Arapça ezan okuması olmuştur. Her iki kişi hızla dışarı çıkarılmış, bazı milletvekilleri "Bunlar deli mi imişler?" diye sormuştur. Halbuki, Ankara Emniyet'ine götürülen bu iki kişinin Ticani tarikatına mensup kişiler oldukları ve örgütlü bir biçimde bu eylemi gerçekleştirdikleri anlaşılmıştır (Yeni Gazete, 05.02.1949; 06.02.1949).[149] Bu olay üzerine Millet Partisi Başkanı Hikmet Bayur, "Ezanın Türkçe okunmasını mecburi kılan kanunun değişmesi icap eder" derken (Yeni Gazete, 07.02.1949), Falih Rıfkı Atay ve Hüseyin Cemil Çamlıbel'de tartışmaya katılmıştır. Atay Türkçe ezan meselesinin din değil, kültür işi olduğunu savunmuş, Çamlıbel ise Atay'a cevapla ezanı bizzat Atatürk'ün Türkçeleştirdiğini ve kendisinin de şahit olduğu Ayasofya'daki Kadir Gecesi ibadetinde halkın sevincini "Türk halkı Allahın sesini kendi diliyle duymaktan gaşyolmuştu" sözleriyle anlatır (Akşam, 08.02.1949; Ulus, 09.02.1949). Aslında bu olayın öncesinde Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda aldığı şikayetleri ve fark edilen huzursuzluğu gidermek için yasağı yumuşatacak bir hamle yapmıştır. 22 Eylül 1948 tarihli Müftülüklere ulaşan tamimde, "Arapça ezan ve kametin memnuniyyeti hakkındaki 4055 sayılı kanun hükmü yalnız ezan ve kamete münhasır olup; mevlidlerde, hatim esnasında, bayram namazlarında ve bayram günlerinde alınan arapça tekbirlere şamil bulunmadığı İçişleri Bakanlığı ile yapılan konuşma ve yazışmalar sonucunda Başkanlığımızın nokta-i nazarı uygun görülerek gereğinin yapılması Valiliklere

[149] Ticani tarikatı şeyhi Kemal Pilavoğlu 1943 yılında yakalanmış ve tutuklanmıştır. Mahkemesini Cumhuriyet gazetesi "Meraklı bir dava" başlıklı haberiyle vermiş ve Pilavoğlu'nun yalnızca dini duyguları tahrik eden bir kimse değil aynı zamanda dini faaliyetlerinden ticari karlar elde eden kimse olduğu iddia edilmiştir. Pilavoğlu ifadesinde müritlerinin kendisine peygamber ihtimamı gösterdiklerini ve düzenlediği sohbetlerle İslam'ın doğru yönlerini öğrettiğini, cami çıkışlarında insanlarla sohbet ederek halifeliğe kadar yükseldiğini söylemiştir. Arapça ezan mücadelesinin de bu öğreti etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır (Cumhuriyet, 22.07.1943).

tamimen tebliğ edilmiş olduğundan camilerde vazife sahipleri çağrılarak lazım gelen tembihatın yapılması lüzumu tamimen bildirilir" denilmektedir (BCA, 22.09.1948, 51-0-0-0-4-31-3). Buna göre Arapça ezan yasağı hakkındaki kanun hükmünün hatim, mevlit ve bayram namazlarını kapsamadığı Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Akseki imzasıyla Müftülüklere bildirilmiştir. Demokrat Parti döneminde Ramazan ayında 14 Haziran 1950 günü Türk Ceza Kanununun 526. maddesinin "vicdan hürriyetine ve laikliğe aykırı" olduğu gerekçesiyle kaldırılması teklif edilmiş, Meclis'te görüşülen teklif 16 Haziran 1950 günü 4055 sayılı kanunla kabul edilerek ezanın yeniden Arapça okunmasına "laiklik" gereği karar verilmiştir (Resmî Gazete, 17.06.1950, Sayı 7535).[150] Kanunun kabulünü hemen ardından aynı gün Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatının tüm birimlerine Arapça ezan okuyanlar hakkında uygulanan cezai hükümlerin kaldırıldığını bildirmiştir (BCA, 16.06.1950, 30-1-0-0-51-306-2). Ardından daha detaylı iletilen tamimde Diyanet'in bu değişiklikten duyduğu memnuniyet dile getirilmiştir. Üstelik, yasağın kaldırılmasına istinaden ezan ve kameti aslına uygun okumamanın kabul edilemeyeceği bildirilmiştir.[151]

[150] 4 Haziran 1950 günü düzenlediği basın toplantısında Başbakan Adnan Menderes ezanın Arapça okunmamasının laikliğe aykırı olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Menderes bu konuyu açıklarken "Ezanın Türkçe okunmasına mukabil cami içinde bütan ibndet ve duaların din dilinde olması garip bir tezat teşkil eder gibi görünür. Bunun izahı arzettiğim gibi geçmişteki hâdiselerin hatırlanmasına ve taassup zihniyetine karşı mücadele zaruretinin kabul olunmasına bağlıdır. Aradan bunca yıllar geçtikten ve vaktiyle zarurî görülen tedbire artık ihtiyaç kalmadıktan sonra bunda ısrar bu sefer vicdan hürriyetine karşı bir taassup teşkil eder. Şimdi meselenin lâiklik ve vicdan hürriyeti bakımından halline sıra gelmiştir. Dinin siyasete karıştırılmamak ve dinî ibadetler âmme nizamına ve umumî âdaba aykırı olmamak şartiyle herkesin dinî vecibe ve ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmesi Vicdan hürriyeti icabındandır" sözleriyle laikliğin gereği olarak ezanın aslına döndürülmesini zorunlu kılar (Milliyet, 05.06.1950).

[151] Gönderilen tamim şu şekildedir:
"Ezan ve kametin sadece bir ilân değil, namaz vakitlerinde ve Peygamber tarafından takrir edilmiş olan hususi lafızlarla ve namaz vakitlerinin girdiğini bildiren bir Ham ve ilân olduğu İlmî ve dinî bir hakikattir. Kitap ve Sünnetle sabittir. Elfaz-ı mahsusa, ezanın rüknü ve sıhhatinin şartı olduğuna göre, hususi lafızlardan başkası ile okunan, velev en doğru tercüme île de olsa, itibar yoktur. Tamamiyle dinî bir ibadet mevzuu olan ezan ve kameti aslî şekilden çıkarıp şu veya bu dille okumaya zorlayıcı hükümlerin, Ezan ve kameti din lisanı ile okumak yasağının ahiren Büyük Mîllet Meclisince kaldırılması hadisesinin vatandaşlar üzerinde husule getirdiği büyük ferahlık ve hoşnutluk, yurdun muhtelif bölgelerinden gelen yazılarda açıklanmaktadır. Bu yolda yapılan tebligat üzerine ilinizde/ilçenizde hasıl olan durum hakkında bilgi verilmekle beraber hangi gün ve

İbadetlerin Türk(çe)leştirilmesi bağlamında en sert tepki ve gerginliklerin yaşandığı konu ezanın Türkçeleştirilmesine ilişkin yaşanmıştır. Ancak Cumhuriyetin laikleşme adımları atılırken, ezan kadar kadim bir geleneğin kendi bağlamı dışında, salt modernleşme ülküsü ve İslam'ı rasyonelize ederek milli bir dine dönüştürme gayesinde ele alınması, gerçekleştirilmek istenen reformu daha en başından başarısızlığa mahkûm etmiştir. Laikleşme sürecinin en büyük savrulması ve en ciddi tartışma konusu olduğu mevzu bugün dahi budur. Laiklik dinin içeriğine müdahil olduğu anda devletin kadim geleneği din ile giriştiği iktidar mücadelesinde sarsılacaktır. Osmanlı'nın sürekliğiyle devam eden "devlet baba" figürü ve dinin otoritesini toplumda "sapma" olarak görülen bir aşamaya çektiği anda laikleşme sürecinin meşruiyeti de tartışma konusu olur.

Camilerin dini öğretim alanından çıkması, halkın din görevlisi yetiştirebilecek İslam öğretisinden yoksunluğu laikleşme sürecinde camiler ekseninde tartışılan bir başka konudur. Ayrıca camilere artık kütüphaneler kurulmaya başlanmıştır. Bu nedenle, cami kütüphanelerine girecek eserlerin de denetlenmesi ve dini yayınların bir yandan teşviki öte yandan yasaklanması bu dönemin ürünüdür.

4.2.2. Dini Neşriyat ve Öğretim

Laikleşmeye yönelik reform ve uygulamaların yoğunlaştığı, üstelik bu reformlara uyulmamasının cezai yaptırımlarla karar bağlandığı 1930'lu yıllarda dini öğretimin ve yayınların düzenlenmesi ve denetlenmesi de artmıştır. Bu dönemde dini öğretime yönelik özellikle camilerdeki ve cami dışındaki Kur'an

---

vakitten itibaren tatbikata başlandığının ve Ezanı, kendisine mahsus olan usul ve dini lisanla okumayı bilmeyen müezzinler bulunup bulunmadığının, şayet böyleleri varsa bu hususta ne gibi tedbirler alındığının bildirilmesi lüzumu ehemmiyetle beyan olunur" (BCA, 23.06.1950, 51-0-0-0-4-31-12).

kursları mercek altındadır. Diğer taraftan Kur'an Türkçeleştirilmesi, dinin özünün cemaate aktarılması, Türk harfleri ile okuyan milletin dinini ana dilinden okuması teşvik edilmiştir. Buna karşın yayınlanan hemen her eser birçok denetlemeye de tabi tutulmuştur.

4.2.2.1 Dini Eğitime Yeni Müdahaleler

1925 yılında açılan ve Cumhuriyet tarihinde hiç kesintiye uğramadan varlığını devam ettiren Kur'an kursları dini eğitimin 1930'lu yıllarda verildiği en önemli adreslerdir. Bir önceki dönem açılan fakat öğrenci azlığı gerekçesiyle kapatılan imam hatip mekteplerinden sonra dini eğitim veren asli kurumlar 1948 yılına kadar Kur'an kursları olmuştur. Bu tarihe kadar ortaokul ya da lise seviyesinde din görevlisi yetiştirecek herhangi bir okul açılmamıştır (Bozan, 2007: 12). Nitekim, 1933 yılında yine öğrenci azlığı gerekçesiyle İlahiyat Fakültesi de kapatılmıştır. 1930 yılına kadar din dersleri ilkokul beşinci sınıflarda veli isteğiyle verilen seçmeli ders olarak kalmıştır. Bu yıldan sonra din derslerine okullarda yer yoktur. Din öğretimi artı sadece cami hocalarının verecekleri kurslara bırakılmıştır (Duman, 1997: 131).

Her ne kadar denetlenebiliyor olsa da dini bilginin devlet eliyle verilmesinin laikleşme ilkeleriyle bağdaşmaması yeni rejimin bu okulları kapatmasındaki esas gerekçe olmalıdır. Diğer yandan düşünüldüğünde, din görevlisi olmanın toplumda geleneksel statüsünün Cumhuriyet Türkiye'sinde kalmamış olması da bu okulların tercih edilmemesinin nedeni sayılabilir. 1935-1936 yıllarından itibaren Kur'an kurslarının sayısı sürekli artış göstermiştir.[152]

[152] 1935-1936'da on dört olan kurslar, 1937-1938 eğitim yılında yirmi bire, bir sonraki yıl yirmi dörde çıkarılmış, 1950'ye gelindiğinde ise sayıları 144'ü bulmuştur (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999: 645-6). Kur'an kurslarının yanı sıra, sayıları çok az olsa da "hıfz muallimi" yetiştirmek üzere hıfz dershaneleri vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan gönderilen yazıya göre, 1935 tarihinde on iki hıfz muallimi kadrosu bulunduğu ve bu kadroların 1924'ten beri var olduğu anlaşılmaktadır. 1932-1933 kayıtlarına göre ise Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, İstanbul, Kayseri,

Büyük dava, en uygar ve en refaha kavuşmuş ülke olarak yükselmek iken (Millet Meclisi Tutanak Dergisi D. V, C. 20, S. 3) [153], bu ülküye gidecek yol laik bir eğitimden geçmektedir. Dolayısıyla Kur'an kurslarının artışı değil, halkı eğitime ve öğrenmeye teşvik edecek kamusal alanlar yaratmak önemlidir. 1930'lu yıllardan sonra yaklaşık yirmi yıl boyunca dini eğitim kurumlarının azlığı ve devlet eliyle desteklenmesinden kaçınılması dönemin eğitim yoluyla laikleştirme politikasının sonucudur. Halkevleri bu ülküyü gerçekleştirmek, büyük davayı yurdun dört bir yanına yaygınlaştırabilecek kurumlar olarak var olmuştur. 1930'lu yıllarda artık caminin karşısında konumlanan kamusal alanlar halkevleridir. 19 Şubat 1932'de on dört ilde kurulan Halkevleri'nin, 1932-45 yılları arasında sayısı 437'ye yükselmiş, 2718 Halkodası açılmıştır (Yeşilkaya, 1999: 79-80). Ülkede yapılanların hızlı biçimde kitlelere aktarılarak uygulama alanına girmesi, aydın ve halk kopukluğunun çözülerek bağ kurulması amaçlarıyla ortaya konulan Halkevleri projesi (Çeçen, 1990: 85-90), sosyal devrimleri benimsetme ve çağdaşlaşmayı sağlayacak kültürel ve sanatsal etkinlikleri yürütme misyonlarına sahiptir (Öndin, 2003: 83-4). Dolayısıyla halkevleri yepyeni bir toplum tahayyül

Konya ve Trabzon illerinde bulunan hıfz dershanelerinde birer öğretmen ve toplamda 232 öğrenci bulunmaktadır (Zengin, 2011: 10-1).

[153] Genel olarak eğitim politikalarına bakıldığında, eğitimin misyonu toplumun bilime ve ilme yönelmesinde modernleşme hamlelerinin toplumsal yaygınlaşmasına aracı olmasıdır. Zira, bu misyon en açık haliyle 1928 yılında yayınlanan *Dini Islah Beyannamesi*'nde eğitim ve öğretimin millileştirilmesi ve ilmileştirilmesinden bahsetmesi, bununla birlikte dinin aklın ve bilimin gereklerine uymasının hedeflendiği tezlerinde bulunabilir (Duman, 1997: 131). Nihayetinde bütün düzenleme ve denetlemelerin hedefi Mustafa Kemal'in 1 Kasım 1937'de Meclis açılış konuşmasında bellidir:

> "Büyük davamız, en uygar ve en refaha kavuşmuş ülke olarak varlığımızı yükseltmektir. (Alkışlar) Bu, yalnız kurumlarında değil, düşüncelerinde köklü bir inkılap yapmış olan büyük Türk Milletinin dinamik ülküsüdür. Bu ülküyü en kısa bir zamanda başarmak için, düşünce ve eylemi birlikte yürütmek zorundayız. Bu girişimden başarı, ancak hukuki bir planla ve en verimli bir biçimde çalışmakla gerçekleşebilir. Bu nedenle, okuyup yazma bilmeyen tek vatandaş bırakmamak, ülkenin büyük kalkınma savaşının ve yeni yapısının istediği teknik elemanları yetiştirmek, ülke davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesile yaşatacak, kişi ve kurumları yaratmak, işte bu önemli ilkeleri en kısa sürede sağlamak, Kültür Bakanlığının üzerine aldığı büyük ve ağır görevler arasındadır (Alkışlar). Belirttiğim ilkeler, Türk gençliğinin beyninde ve ulusun bilincinde her zaman canlı tutmak, üniversitelerimize ve yüksek okullarımıza düşen başlıca görevdir" (Millet Meclisi Tutanak Dergisi D. V, C. 20, S. 3).

eder ve halka yeni bir “ev” sunar. Osmanlı geleneğine bağlı olarak cemaatin kamusal alanı olan camilerin, Cumhuriyet döneminde yerini halkevlerine bırakması talep edilmektedir. Diğer bir deyişle, “Halkevleri camilerde ‘cemaat’ olarak toplanan halka, ‘ulus’ olarak biraraya gelmeyi, yani yeni bir toplanma alışkanlığı vermeyi ve ‘birlik ve beraberliği’ sağlamayı amaçlayan bir örgüttür. Bu nedenle örgüt olarak dinî kurumlara alternatif olan Halkevleri, binaları ile de, dinî mekânlara alternatif olarak yer alır. Bu anlamda yeni ‘ulus-devlet’in simgesi olmakla birlikte din dışı toplanma mekânları olarak yeni “laik” kimliğin de sembolüdürler” (Yeşilkaya, 1999: 144-5). Bununla birlikte, halkın alacağı faydalı telkinler, halkın terbiye edilmesi ve iyi hatipler yetiştirmek bu kurumların kuruluş amaçlarındandır (Lamprou, 2009: 28-9). Artık imam hatiplerin karşısında bir de halk hatipleri vardır. İmam-hatip versus halk hatibi ikiliği laikleşmenin geleneksel karşısında nasıl konumlanacağını da bilemediği bir sahaya dönüşmüştür. Hemen 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi halk hatibi şeklinde bir sıfat ya da unvanın olmadığını, bunların yalnızca halkevlerinde eğitim alan kimseler olduklarını bildiren bir genelge yayınlamıştır (BCA, 11.11.1931, 490-1-0-0-2-2-21). Halk hatibi gibi bir unvanın olmadığı söylense de, halk hatiplerinin listeleri CHP’nin teşkilatlarına bildirilmeye devam edilmiş (BCA, 10.10.1938, 490-01-0-0-4-19-2), Cumhuriyetin on beşinci yılında bayram kutlaması sırasında konuşacak halk hatiplerinin listeleri ve konuşma metinleri önceden Parti’ye listeler haline ulaştırılmıştır. Artık kamusal alanın kürsüsü halk hatiplerine açıktır.

Birbirinin yerine ikame edilen halkevleri ve cami karşıtlığına Ahmet Hamdi Başar karşı çıkarmıştır. Reşit Galip ile yaptığı bir sohbette ikisinin bir arada var olabileceğinden söz eder: “Camileri yıkıp, terk edip onların yerine Halkevleri yapmak suretiyle maksadımızda asla muvaffak olamıyacağız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oralarını modern Halkevleri haline

koymak: din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür. İslâmlık bu bakımdan en modern, en ileri dindir" (Başar, 1945: 51). Her iki simgesel siyaset alanını da kapsayıcı bu görüşe rağmen, dönem atmosferi genel olarak "geri kalan" köylünün eğitimle modernleştirilmesi üzerine bina edilmiştir. Aptullah Ziya, Halkevlerinin dergisi olan Ülkü'de Osmanlı döneminde devletin köyle tek temasının mültezimler vasıtasıyla camilerde kurulduğunu, "Köyün yegâne kültür ve toplu hayat yeri cahil softanın elinde bulunan köy camii [olduğunu] Bugün bile köy muaalimleri[nin], köyde eskiden kalma köy hocalarıyla cenkleşmekte" olduğunu yazar (Esen, 2010: 77).

Halkevlerinin devamı sayılabilecek ve köyün kalkınmasını hedefleyen diğer proje Köy Enstitüleri'dir. Ulaşılmak istenen "muasır medeniyetler seviyesi"ne yalnızca devletçilik ilkesi gereği burjuvazinin desteklenmesiyle ulaşılamayacağı kısa zamanda anlaşılmış ve kırsal kesimin de bu süreçte daha etkin olması 1930'lar Türkiye'sine damgasını vurmuştur. Ancak köy enstitüleri, halkevleri gibi caminin karşısında konumlanan eğitim kurumları değildir. Buna rağmen köy enstitülerinin de eğitim müfredatı ve köyü kalkındırma gayesi "geri kalmayı" artık açıkça temsil eden camilerin eğitim anlayışından epey farklıdır. Böylece, toplumun camilerden ziyade, irticaya ve taassuba karşı yürütülen mücadelenin mekanları olarak halkevlerine ve köy enstitülerine yakınlaştırılması, dini değil pozitif aklın öğretilerinin topluma yayılmasına da olanak tanıyacaktır. [154]

[154] 1935 yılında 16 milyon 158 bin olan ülke nüfusunun %83,4'ü kırda yaşamaktayken 1938 yılında 500 dönümden küçük işletmelerde tarım yapan aile sayısı 2 milyon 492 bin, 500 dönümden büyük işletmelerde tarım yapan aile sayısı 6182, yani toplam ailelerin sadece % 0,25'idir (Baydar, 1976: 24). Dolayısıyla, kırın iktisadi ve kültürel olarak kalkınması bütün yurdun kalkınması anlamına gelecektir. Ancak bu kalkınma hedefinde Batı model alınırken dikkat edilmesi gereken husus "millî" çerçevenin bozulmamasıdır. Nitekim 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası'nın genel sekreterliğine getirilen Recep Peker'in görüşleri de bu anlayışı yansıtmaktadır: "[…] halk inkılabının en zararlı tarafı, onun bir ulus tarafından orijinal olarak tatbik edilmemesi ve kendi bünyesine uygun olmaktan ziyade hazır elbise gibi çekilip alınması ve hiçbir suretle uymadığı sosyal hayata kopya edilmesidir; insanlık bunun çok zararını görmüştür" (Peker, 1984: 31). Gerek Halkevleri gerekse Köy Enstitüleri ile toplumun ve özellikle kırsal kesimin

Halkevleri ve Köy Enstitüleri ile hedeflenen kalkınma göz önüne alındığında, devletin dini eğitimi desteklemekten kaçınması Cumhuriyet'in laikleşme sürecine paralel bir karar olduğu açıktır. Nitekim eğitimin tüm seviye okullarından din dersleri kaldırılmış, ilkokullara varıncaya kadar 1936 yılı itibariyle eğitim programları "modern terbiye esaslarına göre yeniden tanzim edilmiştir" (Ergin, 1977: 1785). *Hakimiyeti Milliye* gazetesinde çıkan "Lâyik Maarif" başlıklı yazıda bu modern terbiyenin gereğince eski İmparatorluğun skolastik ilmi zaten modern ilimle bağlaşamayacaktır. Bu nedenle, "Bütün mekteplerden din dersleri kalktı; onun yerine büyük milletin büyük vicdanında esasen yaşayan doğruya, güzele, iyiye ülküsü terbiyenin hedefi oldu. Lâik Maarifin bir vasfı da ilmî oluşudur. Mektep ve terbiye işlerinde din otoritesi kalkınca terbiye de ilmî istikametini aldı. Bugün mekteplerde okunan kitaplar, yetiştirme usulleri, programlar tamamiyle ilmî hakikatlerden ilham almaktadır" (Hakimiyeti Milliye, 29.10.1933). Kutuz hocanın 1931-34 yıllarında ilkokul sıralarında "Tek kitabımız vardı: Kıraat kitabı. Bütün dersler içinde idi. Din dersi yoktu. Müzik dersimiz vardı, haftada iki gün şarkı, marş söylerdik" diye anlattığı hatıraları "lâik maarif" teşebbüsünün harekete

modernleşmesi, toplumsal ve ekonomik dönüşümü üzerine yapılan tartışmalarda en dikkat çekici nokta tüm yapılması öngörülen çalışmaların köylüleri köylerinden etmeden, bulundukları toprakları terk etmeden gerçekleştirilmesi yönündedir (Karaömerlioğlu, 2001: 289). Nusret Kemal Köymen'in şehirleşmeyi yererek köylülerin köylerinde kalkındırılması ve bu kesimin kendi kültürüne yabancılaşmadan modernleşme saflarına katılması yönündeki vurgusu da bu fikriyatın bir ürünüdür (Köymen, 1934). Köy Enstitüleri'nin eğitim niteliği bu doğrultuda gelişmeli ve yeni bir "modern köy" yaratmalı, hayatla bütünleşmiş bir eğitim alan öğrenciler teoride olanı pratiğe geçirebilmeli, döndükleri köylerinde sağlıktan, tarıma birçok alanda bilgi sahibi olmalıydılar. Disiplin esasına dayalı olarak yürütülen eğitimde herkesin günde sekiz saat çalışma kurallarına dayalı bir işleyişin hâkim olduğu da görülmektedir (Arman, 1976: 9). Genel olarak; laboratuar, tarım işleri, derslik çalışmaları, okuma saatlerinin dışında spor, folklor gibi fiziksel faaliyetler de eğitimin birer parçası olmuştur (Kirby, 2000). Dönemin köycülük ifadesindeki okuma-yazma seferberliği vurgusuna uygun bir şekilde, köylerdeki eğitim uygarlaşma yolunda bir adım olurken köylü kendi "öz"ünden de kopmadan bir kalkınmayı sağlayabilecek konuma atfedilmiştir. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in özverili çalışması sonrası Türkçe'ye çevrilen birçok yabancı klasik Enstitülerin de baş kaynaklarından olmuştur. Her öğrencinin yılda yirmi beş klasik eseri okumak zorunda olmasının yanı sıra (Keseroğlu, 2005: 33) mandolin, keman gibi batı kökenli enstrümanlar da müzik derslerinin vazgeçilmez aygıtları halini almıştır.

geçirildiğinin göstergesidir (Kara, 2000: 45-6). Bu formülde laiklik Türk'ün milli bütünlüğüne de entegre edilir.[155]

Dini eğitimin eksikliğinin devletin din görevlileri eksikliğine de neden olmasına yine camilerden halka seslenilerek yakınılmıştır.[156] 1 Ekim 1943 günü Kocaeli'nin Akça Camii'nde kılınan Bayram namazı sonrası vaazda Şevket Sezen'in "Muhitimiz layiktir, fakat din yoktur, mekteplerde ise din olmadığı› gibi dine de alaka yoktur. Siz babalar evlatlarınızı evlerinizde din dersi öğretiniz, namaza ve camilere alıştırınız, bu babdaki mesuliyet-i maneviye velilere aittir, sonunda siz mes'ul olursunuz" gibi sözler sarf edebilmiştir. Bu sözleri şikâyet konusu olsa da Cumhuriyet savcılığı kovuşturmaya gerek olmadığı gerekçesiyle suç olarak saymamıştır (Dikici, 2008: 169). Nitekim 1940'ların ortalarından sonra çok partili hayata geçiş ve artan muhalefet dini eğitim konusunda büyük tavizlerin verilmesine neden olmuştur.[157]

---

[155] 1934 yılında Fransa'nın Eğitim Bakanı ilk kez Türkiye'yi ziyarete geldiğinde "İzmir mekteplerinde sabahleyin çocukların bir arada toplanıp Türkiyeye ve Cumhuriyete sadık kalacaklarına dair yemin ettiklerini görmek hakikatten insanı heyecana getirecek bir manzaradır" sözleri yaratılmak ve modern dünyanın görmesi istenen yeni Türk'ün lâik ve dinden uzak, kendi milletine bağlı karakterinin eğitimle bağlantısını ortaya koymaktadır. Fransız Eğitim Bakanı bu manzara üzerine ekler: "Hulâsa Türkiye lâik tedrisat sahasında bizi çoktan geçmiştir" (Cumhuriyet, 25.09.1934). Laik eğitime yönelik düzenlemelerin içselleştirilmesi için atılan bütün adımlara rağmen kimi vatandaşın memnuniyetsizliği de gündemden düşmemiştir.

[156] Bu konuda detaylı açıklamayı 1950'de **Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında** hazırladığı raporda dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Akseki vermiştir. Akseki'ye göre, "Diğer cihetten bugün, bir takım bâtıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denecek surette memleketin hemen her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da vakıadır. Gittikçe çoğalan ve din namına uydurdukları bir takım hurafelerle köylüyü ve şehirliyi istismar eden, saf halkımızın arasında tefrikalar sokan, karıyı kocasından ayıran bu muzır unsurların tesirlerini önleyebilmek için de her şeyden evvel esaslı din terbiyesi ve bilgisi almış, müsbet ilişlerle de mücehhez kudretli din adamlarına, münevver vaizlere şiddetle ihtiyacımız vardır.
Memlekette hakiki din adamları azaldıkça bu yoldaki tarikatların -kanunen yasak olmasına rağmen- yayılması ve gittikçe sahasını pek ziyade genişletmesi de bu ihtiyacı bir kat daha belirtmektedir" (Kara, 2016b: 143).

[157] Her anlamda yeni bir döneme girilmiştir: 1948'de CHP'nin görüşmeleri sonrası imam hatip yetiştirme kursları ilk olarak beş şehirde ellişer kişilik sınıflar için açılmış ve en az ortaokul mezunu, askerliğini tamamlamış kişilerin öğrenci olabileceğine karar verilmiştir (Akşam, 22.09.1948). Nadir Nadi, bu konuda "Cumhuriyet'ten bugüne kadar din terbiyesi davasını yurdumuzda çözemediğimiz bir hakikattir" diye yazacaktır (Cumhuriyet, 12.02.1948). 1949 yılında bazı milletvekillerinin hocasız-öğrencisiz kalınacağı gerekçesiyle itirazlarına rağmen Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi açılmıştır (Akşam, 05.06.1949). Aynı yıl ilkokulların

4.2.2.2. Dini Neşriyatın Camilere Sokulması

Dini eğitimle karşılaştırmalı okunması gereken süreç dini yayınlara yönelik düzenleme ve denetlemelerdir. Bu dönemdeki amaç medeni ve milli bir İslam düşüncesi üzerine yoğunlaşmış ve İslam'ı Türk(çe)leştirmek fikri de düzenlemelerle hayata geçirilmişken, bu düzenlemelerin kalıcı olması toplumsal muhalefeti de etkisizleştirmeyi gerektirir. Malum olduğu üzere, öncelikle halkın Türkçe ibadetleri kabul etmesi ve bunları meşru sayması beklenir. Bunun için de uzun süre beklenen dini eser Türkçe tercüme edilmiş Kur'andır. Camilerde hayata geçirilip benimsenmesi beklenen Türkçe ibadetlerin önündeki asıl engel Türkçe Kur'an çevirilerinin güvenilir olmamasıdır.

Devlet bütçesinde özel ödenek ayrılan Kur'an'ın tercümesi işinin Mehmet Âkif'e ve Elmalılı Hamdi Yazır'a verildiğinden söz etmiştik. Diyanet İşleri Başkanlığı tercüme işini Mehmet Akif'e, tefsir işini ise Elmalılı Hamdi Yazır'a vermişken, Mehmet Âkif'in rivayet edilen çeşitli çekinceler nedeniyle görevden çekilmesi üzerine, Elmalılı Hamdi Yazır hem tercümeyi hem de tefsiri yaklaşık on yıllık bir süre içinde tamamlamıştır. Eserin ilk cildi 1935 yılında yayımlanmış, tamamlanması 1939 yılını bulmuştur. Ancak, Hamdi Yazır'ın hazırladığı mealin Türkçe namazda kullanılmasını engellemek için kitabın başına "Kur'anın Türkçe tercümesiyle namaz kılınamaz hâşâ!" gibi bir ifade eklediği iddia edilmektedir. Bu ifadeyle Maarif Vekâleti'ne ulaşınca kitabın basılması tehlikeye girmiştir. Bu ifadeyi çıkarması istendiğinde bu kez "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın!" diyerek ifadeyi daha da sertleştirmiştir (Cündioğlu, 1998: 65). 1933'te Milli Eğitim Bakanı olan Hikmet Bayur Talim ve Terbiye Dairesi Başkanı'nın Hamdi Yazır'ın

dördüncü ve beşinci sınıflarında seçmeli din dersleri verilmeye başlanmıştır (Cumhuriyet, 11.02.1949). 1950'de ise imam hatip okulları yeniden açılmıştır.

meali önüne geldikten sonra kendisine getirdiğini önsözde bulunan “Hâşâ Türkçe Kur’an!” ifadesini gösterip bunu böyle basabilir miyiz diye sorduğunu anlatır. Bayur, metnin bu şekilde basılamayacağını söyler. Yazır’la yapılan müzakereler sonrası bu ifadenin çıkarıldığını ve ancak yeni eklenen ifadenin daha ağır olduğundan söz eder (Cündioğlu, 2005: 115-6). Hamdi Yazır metnin başında zaten hazırladığı eserin bir tercüme olmadığından, Kur’an’ın arabi olduğundan ve anlamının bütünüyle verilemeyeceğinden söz eder. Kur’an’ı gerçekten anlamak için onu aslından okumak gerektiğini ısrarla vurgular. Öyle ki, “bazılarını da duyuyoruz ki Kur’an tercümesi demekle iktifa etmiyor da “Türkçe Kuran” demeye kadar varıyor” diye belirtir. Bunun içindir ki, tercüme değil meal der (Vakit, 19.03.1940).

Nihayetinde, 1939’da dokuz cildi de tamamlanan Hak Dini, Kur’an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir başlığıyla Elmalılı Hamdi Yazır’ın “on, on beş seneden beri yazılmakta olan […] bu mühim eser” satışa çıkmış ve halka duyurulmuştur (Cumhuriyet, 23.06.1939). *Vakit* gazetesi mealin tamamlanmasını “Kur’an Dili adı verilen kitap, (tercüme) olmak gibi bir iddiadan uzak durduğunu göstermek için, kabına Kur’anın yalnız mealini veren bir Türkçe tefsir olduğunu yazmış ve dokuz cildin sonuncusunu […] tahsis etmiştir. (Mealli Türkçe tefsir) 7.000 büyük sayfalık muazzam bir eserdir” sözleriyle haber yapmıştır (Vakit, 18.03.1940).

Kur’an’ın mealine ek olarak devlet tarafından desteklenen ve yazdırılan bir diğer eser, daha önce sözünü ettiğimiz üzere, bir sonraki dönemin Diyanet İşleri Başkanı olacak olan Ahmed Hamdi Akseki’nin yazdığı *Yeni Hutbelerim* mecmuasıdır. Genişletilmiş biçimde yeniden basılan eser, devletin camilerde okunacak hutbeleri belirlemesi ve denetlemesine olanak sağlamıştır. Ancak Kur’an’ın meali ve Yeni Hutbelerim eserleri bütün dini yayınların devlet desteğiyle

ya da herhangi bir denetlemeye tabi olmadan yayımlanabildiğinin düşündürmemelidir.

Devlet desteği ile çıkarılarak camilere de dağıtılmasına karar verilen bir başka dini yayın *İslam Ansiklopedisi*'dir. İnönü döneminde Millî Eğitim Bakanlığı 1939 yılında Leiden'da yayınlanan ve Avrupalı birçok ismin yazılar yazdığı İslam Ansiklopedisi'nin Türkçe yayınlanmasına karar vermiştir. "The Encyclopedia of İslam" Batı'nın sömürgecilik faaliyetleri sonrası İslam toplumlarını anlama çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Leipzig, Viyana ve Münih akademilerinin teklifi üzerine yayınlanan bu dev eser, Avrupa'da Müslümanlık ve İslam üzerine yazılmış ilk büyük yayındır. Türkçe yayımlanmasına karar verildikten sonra yapılacak olan çeviri metnin birebir aynısı olmamış, genişletilmiş bir edisyondur (Kahraman, 1995: 182-3). Ansiklopedi'nin çevirisi için heyet görevlendirilmiş ve çalıştırılan memurlara ayrıca ücret ödenmiş, hatta mesai ücretleri verilmiştir (BCA, 03.07.1941, 30-18-1-2-95-57-20). Ancak bu yayın İslami çevrelerce pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu bağlamdaki en temel eleştiri, İslam dinine karşı bir eser olduğu ve İslam'ın temelini yıkmak için çıkarılmış olduğudur (Fergan, 1941). Öyle ki, Eşref Edip Fergan, İzmirli İsmail Hakkı, Kamil Miras ve Ömer Rıza Doğrul, Bakanlığın çıkardığı bu ansiklopediye karşı İslam-Türk Ansiklopedisi çıkarmıştır (Bu nedenle, Bernard Lewis (2000: 413). Lewis, İslam Ansiklopedisi'nin çıkarılıp tamamlanamamasını laik düzene karşı dini canlanmanın ilk işareti olarak niteler.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında nüfusun hemen hepsinin dini inancı olan ve yüzyıllardır toplumu şekillendiren İslam'la mesafelenme, dinin toplumdaki kurucu rolü göz önüne alınarak daha dikkatle atılmış adımlarla sağlanmıştır. Fakat yapılan düzenlemelerin ardından alınan tepkiler, irticai olaylar tek parti iktidarının gerçek manasıyla kurulduğu 1930'lar Türkiye'sinde daha radikal kararlar

alınmasına neden olmuştur. Dini yayın ve propagandaların denetlenmesi bu kararlara eşlik etmiştir.

Başlangıç itibariyle anlaşılıyor ki, 1930'larda artık rejimin akli ve medeni gerekliliklere özü itibariyle uyum sağlayan bir İslam tasavvuru ve tarihsel olan bu dinin dönüşerek yaşaması arzusu rejim için büyük önem taşımaktadır. Bu tasavvurun karşısında yer alan söz ve düşüncelerin topluma yayılması ise engellenmeye muhtaçtır. Dolayısıyla dini yayınlar ve propaganda metinleri sıkı bir denetlemeye tabidir.[158]

---

[158] 1935 yılında İstanbul'da basılan *Risale-i Ahvali Ahir Zaman* başlıklı yayın dine aykırı olduğu gerekçesiyle K. Atatürk imzalı kararla toplattırılmıştır (BCA, 02.11.1935, 30-18-1-1-2-59-82-8). Yeşiloğlu Mehmed Salih tarafından daha önce İstanbul'da yayımlanmış *Din Muallimi* adlı kitap Türk rejimine aykırı yazıları taşıdığı gerekçesiyle yasaklanmıştır. Dahiliye Vekaletinin Başvekalet'e yazdığı gerekçede, kitabın "talâk, tesettür ve evlenme bahisleri hakkında ileri sürdüğü mütalâalar lâik Türkiye cumhuriyeti rejimine aykırı ve irticaî mahiyetde görüldüğünden" satıştan kaldırılması istenmiştir (BCA, 28.01.1937, 30-18-1-2-71-9-14).
H. Veli Yücebay'ın *Müslümanlığın Beş Şartları yahud İslam Dininde Yenilik* kitabı zararlı içeriği gerekçesiyle yasaklanmıştır. Kitabın sayfalarından örnekler vererek inceleyen Dahiliye Vekaletinin raporunda, kitapta dünyevi kanunlar içerisine zekâtın da konularak, hükümetlerin bunu uygulaması önerisinde bulunulduğu, bu nedenle "Türkiyenin lâyiklik prensibi aleyhinde olup dinî dünya işlerine müdahale ettirmek" istediği aktarılmıştır. Kitabın altıncı sayfasında Yücebay'ın, zekâtı anlatırken "Bu dince borcunun vermeyenlere o memleketin kanunu müsaadesi dairesinde zenginleri zorlamalıdırlar" ifadeleri Dahiliye Vekaletinin "şüphelerini kuvvetlendirmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu yayının da satıştan men edilmesi talep edilir (BCA, 03.09.1937, 30-18-1-2-78-76-20). 1937'ye Hatip Şemsettin Yeşil tarafından *Derslerim; İslamiyetin Ruhu, Ahlakı, İtikadı* başlığıyla basılan kitap Dahiliye Vekâleti'nin teklifi üzerine din propagandası yaptığı ve "medeni ve lâik ahlak prensiplerinin aile arasında intişarına mani olmak gayesini takip [etmesi]" nedeniyle zararlı yazılar içermesi nedeniyle Reisicumhur K. Atatürk ve İcra Vekilleri Heyetinin imzalarıyla yasaklanır (BCA, 23.12.1937, 30-18-1-2-81-105-3). Şükrü Vamık adlı yazarın *İman ve Amel* başlığıyla yazdığı kitabı ise "halkı yağmur duasına teşvik eder mahiyette hurafeleri ihtiva etmek suretiyle memleket siyasetine dokunur yazıları taşıdığından" satıştan kaldırılmıştır (BCA, 24.02.1939, 30-18-1-2-86-14-16).
Tarikatların dini yayın ve kaynakları ise özel önem verilen ve dikkatle incelenen metinlerdir. İstanbul'da yayınlanan *Terceme-i adabı tarikatı aliye-i Nakşibendiye-i Halidiye* ve *Evradı Bahai* şerhi risaleleri Nakşibendi tarikatının "Türkiye Cumhuriyetinin lâyiklik prensiplerine aykırı" olduğu anlaşıldığından yasaklanmıştır (BCA, 23.06.1938, 30-18-1-2-83-56-18). Yine İstanbul'da basılan bir başka örnek ise, Şemsettin Yeşil imzalı *Namazın Hakikati Nedir? Ezanın Esrarı ve Hikmeti Namaz, Niyaz, Naz nedir?* başlıklı kitap halkımıza […] bir takım garip hurafeler telkin [ettiği] için toplattırılmış ve satışı yasaklanmıştır (BCA, 11.09.1940, 30-18-1-2-92-88-14).
Laikleşme sürecinin karşısında yer alan her türlü dini yayın tepkiyle karşılanır. Bu tepki yalnızca İslam'ı kapsamaz. Örneğin, İstanbul'da basılan Vita Katoliska, Santa Maria Kilisesi aylık dergileri ile *Les Missions Lazaristes* dergisinin yasaklanmasına karar verilmişken (BCA, 16.01.1935, 30-18-1-2-51-4-12), *İsa'nın İnsanlığı* ve "misyonerler tarafından […] bastırılmış olan *İsa'nın Dağdaki Vaazı* kitapları zararlı içeriklerinden ötürü yasaklanmıştır (BCA, 06.02.1935, 30-18-1-2-51-8-13; 30.01.1935, 30-18-1-2-51-7-3). Dahası, *Yahudilik ve Masonluk* başlıklı bir kitabın da masonluğu övdüğü anlaşıldığından toplatılmasına karar verilmiştir (BCA, 08.06.1936, BCA30-18-1-2-65-49-11). Dönemin Nazi Almanya'sı koşulları altında Yahudileri küçük düşürücü kartpostalların toplatılarak satışının yasaklanarak, yurda sokulması engellenmiştir (BCA, 19.06.1936, 30-18-1-2-66-53-7). Dikkat çeken bir başka husus, Arapça hassasiyetidir. Örneğin, Hayfa'dan Süryani

30’lar itibariyle girişilen laikleşmenin karşısındaki her türlü propaganda ve dincilikle mücadele altındaki genel panorama gittikçe netleşmektedir. Her ne kadar 1940’ların ortalarına gelindiğinde çok partili hayatın iktidar mücadelesi kısmi yumuşamalara neden olmuşa da dine yönelik tutumların inanç kategorisinin dışına çıktığı andan itibaren sertleştiği camilere girecek dini yayınlar ekseninde bakıldığında da söylenebilir.

4.3. Camilerin Mekânsal Düzenlemeleri

Erken Cumhuriyet döneminin bugüne uzanan en tartışmalı konularından biri camilerin tasnifi ardından kısmi tasfiyesidir. İncelediğimiz arşiv kayıtlarında camilerin tasfiyesine rastlanmıştır. Ancak bugünün toplumsal birikiminden tarihi yazmak aslında tarihi kendi gözüyle okumak anlamına gelmektedir. Bu nedenle nesnel bir bakış, her olgunun tarihsel bağlamı içinde değerlendirilmesini gerektirir. Camilerin sayısındaki düşüş göz önüne alınarak günün toplumsal iktidar ilişkilerinin tümü çözümlenemeyeceği gibi, bu eksende tarihi anlamaya kalkışmanın öznel bir yargılamaya en başından mahkûm olacağı da açıktır. Bu nedenle, camiler üzerine yapılan mekânsal düzenlemeler çalışmanın şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığı bütünsellik içinde okunmalı ve bunun diyalektik analiziyle değerlendirilmelidir.

Lâikliğin gittikçe kurumsallaştığı 1930’lar Türkiye’sinde camiler, bir yandan inşa edilmek istenen İslam’ın tezahür edebileceği bu nedenle reform siyasetine entegre edilmesi gereken mekânlarken, diğer yandan da halkın laikleşme sürecine paralel olarak mesafe alması beklenen yerleridir. Dolayısıyla, camileri toplumun “hakiki ihtiyacı”na göre sınıflandırmak ve ihtiyaç fazlasını tasfiye etmek

papazlara gönderilen Arapça beyannamelerin de yurda sokulması yasaklanmıştır (BCA, 28.04.1937, 30-18-1-2-74-35-5).

laiklik stratejisinin alan açtığı bir değişimdir. Ne var ki, bu değişim, yani camilerin tasfiyesi keskin kararlarla hayata geçirilmiş olmaktan uzaktır. Evkâf Umum Müdürlüğü camilerin satışına yönelik kararlara imza atarken, pek çok caminin de onarımına, askeriyenin ve diğer kurumları savaş koşullarında farklı amaçlarla kullandığı camilerin tamir ve bakımına devam edilmektedir. Hatta yurtdışında yapılacak olan camilere kaynak aktarılmasına ve çok partili hayata geçmeden kısa bir süre önce yurtta yeni camiler yapılmasına onay verilmiştir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, tek parti döneminin ilk yıllarından farklı olarak siyasal otoriteyi hayata geçirdiği ve laikleşme siyasetinde belirgin yol alındığı bu dönemde hâlâ yol zikzaklıdır. Yeni rejimin kurucularıyla belirlenmeyen, toplumsal dinamiği de görerek her adımda yeniden şekillenen laikleşme süreci camilerin yasallaşan mekânsal düzenlemelerinde de kendini göstermeye devam eder.

4.3.1. Camilerin Tasnif, Tasfiye ve Onarımları

Bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz gibi camilerin tasnifine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 08.01.1928 tarihli talimatnamesiyle 1927 yılına kadar camilerin gerçek ihtiyaca göre tasnif edilmesi ve birleştirilme imkânı olan görevlerin birleştirilip cami görevlilerinin kadrolarının tespitiyle Başkanlığa ulaştırılmasına karar verilmişti. 1931 yılında camilerin yönetimi Evkâf Umum Müdürlüğüne devredildikten sonra camilerle ilgili hemen tüm kararlar Diyanet'in yetkisinden çıkarılmıştır. Dolayısıyla camilerin tasnifi ve görevlilerinin kadro tespitleri gibi tüm hükümler Evkâf Müdürlüğünce belirlenmiştir.

1928 yılında tek madde ile düzenlenen camilerin sınıflandırılması mevzusu 1932'de Evkâf Müdürlüğünün talimatnamesi ile detaylandırılmıştır. 20 Aralık 1932 tarihinde Müdürlüğün önerisi üzerine İcra Vekilleri Heyeti 25 Aralık 1932'de 13671 sayılı yirmi maddelik talimatnameyi kabul etmiştir. Bu talimatname 1928'de

yayınlanan talimatnameye muadil olarak çıkarılmıştır (BCA, 25.12.1932, 30-18-1-232-80-6).

Camilerin ve mescitlerin tasnifinin her il ve kaza merkezinde evkaf müdür veya memurları, olmayan yerlerde ise en yetkili merciinin atayacağı kişinin bölge müftüsünün belirleyeceği heyet tarafından tespitine karar verilmiştir. Talimatname cami ve mescitlerin nasıl tasnif edileceğini detaylandırır. Buna göre,

> Madde 3 — Cami ve mescitlerin ihtiyaca göre tasnifi için her mahalde bulunan bütün camiler: 1- Kaç vakte ve hangi vakit namazlarına küşade olduğu. 2- Civarındaki cami ve mescitler ile olan mesafesi ve bu camilerin isimleri. 3- Çarşı ve pazar mahallerinde olup olmadığı ve cemaatının derecesi. 4- Cesameti, minare ve şerefesinin adedi, tarihî veya mimarî bir kıymeti haiz olup olmadığı ve mamur veya harap bir halde bulunup bulunmadığı ve memleket haritası itibarile müstakbel vaziyeti. 5- Evkafı mazbuta veya mülhaka veya ancemaatin idare edilen vakıflardan hangisine mensup olduğu. tespit edilecektir.
>
> Madde 4 — Cami ve mescitler üçüncü maddedeki esasat dairesinde tespit edildikten sonra her hangi bir camiin tasnif dahilinde kalabilmesi için: 1- Beş vakte küşade bulunması, 2- Cemaatı olması, 3- Civarındaki camilerle arasında mesafenin beş yüz metreden dun olmaması, 4- Mamur olması, 5- Memleket haritasına nazaran müstakbel vaziyetinin emin olması lâzımdır.

Bu maddelerden anlaşılacağı gibi, camilerin tasnif unsurları detaylandırılmış ve bir boşluğa imkân vermeyecek şekilde her adım somut olarak açıklanmıştır. Camilerin hem kullanımını hem etkinliğini hem de mekânsal ve fiziksel özelliklerini gözetilmiştir.

> Madde 5 — Beş vakte kûşade olmakla beraber 4'üncü maddedeki şartlardan 2,3,4 ve 5 inci şartları haiz olması itibarile de bazı cami ve mescitler tasnif dahilinde bırakılabilirler; Ancak bunların neye binaen ipkaları istenildiği hizalarında biletraf izah edilmesi lâzımdır.

Bu yeni esaslarda cemaatin varlığı da önemsenmiştir. Üstelik tasnif ve ihtiyaca göre düzenlenmesinde cami cemaatinin talebi de dikkate alınacaktır.

Madde 6 — Cami ve mescitlerin tasnif ve ihtiyaca göre tertibinde; mülhak veya ancemaatin idare edilen cami ve mescitler de nazarı itibare alınır.

Tarihi kıymeti ve mimari değeri olan camilerse sınıflamada ayrıştırılmıştır. Mütevelli heyeti ya da cemaatin bu camilerin tasnifine müdahil olması beklenmiştir.

Madde 7 — Cami ve mescitlerin tasnifinde tarihî veya mimarî bir kıymeti haiz olanlarla mütevelli i mahsusları tarafından veya ancemaatin idare edilenler tercihan ipka olunur.

Madde 8 — Beşyüz metre dahilinde olmakla beraber her hangi bir sebeple birden fazla cami veya mescidin tasnif dahilinde bırakılması zarureti bulunduğu takdirde bu sebebin bile taraf bildirilmesi lâzımdır.

Bu iki maddenin ilkindeki muğlak ifade ile camilerin kadro harici bırakılması konusunda oluşturulması beklenen komisyona geniş yetki alanı tanındığı düşünülse de, bir sonraki maddede komisyonun neden bir camiyi kadro harici bıraktığının gerekçelerini sıralamasının beklenmesi bunun sınırlı bir yetki olduğunu gösterir. Dolayısıyla, aslında maddeler arasındaki tutarlılığa bakıldığında iç kontrol mekanizması ördükleri söylenebilir.

Madde 9 — Bir yerde mazbut ve mülhak iki veya daha ziyade cami olduğu ve tasnif esasatına göre mazbutadan olan cami ipka edildiği takdirde mülhak camilerin inhılâl ettikçe tasarruf edilecek muhassasatları biykudret cami ve mescitlerin idamei mamuriyet ve mevcudiyetlerine sarfedilmek üzere umum müdürlükçe irat kaydolunur (Resmî Gazete, 16.01.1933, S. 2305, 2153-4).

Talimatnamenin bütünü gözden geçirildiğinde, camilerin tasnifi ve ihtiyaç dahilinde olmayanların tasfiyesine ilişkin 1928'de Diyanet'in planladığı süreçten daha ayrıntılı ve programlı bir yaklaşım geliştirildiği anlaşılır. Fakat bunun neden Diyanet tarafından yapılmadığı, Evkâf Müdürlüğü'nün yetki devri sonrası nasıl hızla buna kalkışabildiği spekülatif tartışma alanıdır. Camilerin tasfiyesi çok az akademik çalışmanın nesnel çalışma alanı olmuştur. Ancak Nazif Öztürk'ün kurduğu bağlam anlamlı gözükmektedir. Öztürk'e göre (1995: 473-5) 1924

yılından itibaren başlanılan vakıfların tasfiyesi sürecinde vakıfların mal varlığı ve hizmet alanlarının diğer kamu kuruluşlarına devriyle birlikte okullar, medreseler, çeşme ve kütüphaneler tasfiye edilmeye başlanmıştır. Bu uygulamanın tek istisnası görevlileriyle Diyanet'e bağlı bulunan ancak bütçesi Evkâf'ın cetveline kayıtlı camiler ve mescidlerdir. 1928 yılındaki talimatname hazırlanırken, camilerin tasnif ve tasfiyesi için kısmi düzenleme yapılmış, fakat bütçesi gereği mülkiyet yetkisi Evkâf'ta olmasına rağmen görüş alınmamıştır. 1931 yılındaki cami ve mescidlerin Evkâf Müdürlüğüne devri, yetkiyi tek elde toplamak için gereklidir. Ancak bu yetkinin Diyanet'te değil de neden Evkâf'ta toplandığı ise kanımızca camilerin idare biçimine göre ayrışması ile ilişkilidir. *Mazbut camiler*, doğrudan Evkâf Umum Müdürlüğünce, *mülhak camiler* Müdürlüğe bağlı ancak mütevelli heyetince, *ancemaatin camiler* ise doğrudan cemaat tarafından idare olunan camiler olarak ayrılmaktadır. Diyanet'in hazırladığı ilk talimatnamede düzenlemeye konu olan yalnızca mazbut camilerdir. Oysa, 1932'de yürürlüğe giren talimatname gereğince mülhak ve ancemaatin camiler de tasfiye kapsamına dahil edilmiştir (bkz. Madde 3). Diyanet İşleri, Evkâf Umum Müdürlüğünün hazırladığı talimatname ile ilgili görüş sorulduğunda, dördüncü maddede geçen camilerin "beş vakit ibadete açık ve mamur olması" şartına çok merkezi camilerin bile kimi zaman beş vakit açık olmasının mümkün olmadığı ya da kimi zaman çok merkezi camilerin harap olmuş olacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Yanı sıra, kadro harici kalacak camilerin görevlilerinin de eş değer bir kadroya atanması ihtimalinin zarar göreceğinden duyulan endişeyi dile getirmiştir (Öztürk, 1995: 473). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı Evkâf Umum Müdürlüğünden farklı olarak camilerin tasfiyesine "mülkiyet" gözüyle bakmamakta ve taraftar gözükmemektedir. Dolayısıyla, vakıfların kapsamı dahilindeki her caminin mülki değerini konu edinen Evkâf

Umum Müdürlüğünün camilerin tasnif ve tasfiyesini “mali çalışma alanı” olarak işleyip hızlandırması ve muhalif bir tutum sergilememesi, yetki devrinin de nedeni olarak açıklanabilir.

Camilerin tasnif ve ardından kadro harici bırakılmasının “mali iş” olarak görülmesi, 1935 yılında Evkâf Umum Müdürlüğünün cami ve mescitlere yönelik düzenlemelerin bütçe kanunundan çıkarılarak ayrı kanun olarak işlenmesi teklifinin Meclis’te görüşülmesi sırasında açıkça ortaya çıkmaktadır. Evkâf Umum Müdürlüğünün 15.10.1935 tarihinde TBMM Başkanlığına sunduğu kanun teklifinde bazı camilerin ihtiyaçtan fazla olduğu, bu camilerin tasnifi sonrasında görevlilerinin maaşlarının yarıya düşürülmesi ile yılda 70 000 lira tasarruf sağlanacağı gerekçesi öne sürülmüştür (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtimai Senesi 2, İçtima 3, c.6, 19). Manisa vekili Refik İnce, kanunun öngördüğü ihtiyaç fazlası camilerin hangi usul ve esaslar gereğince kapatılacağının açıklanmasını ister. Ek olarak, mimari ve tarihi önemi olan camilere dikkat edilmesini ve satılan ya da kapatılan camilerden elde edilen gelirin ne olacağının açıklanmasını talep eder:

> “Binaenaleyh bazı camilerde kullanılan adamların maaşlarından yapılacak tasarrufat için - ki yekunu senede 70 bin liradır diyorlar - girdiğimiz bu yolda dileğimiz; bu 70 bin lira tasarrufla bize mimari ve tarihi kıymeti haiz müessesatın muhafaza edilmesi vadini vermelerine binaen bu vadin tutulmasını ve ikincisi de ibadetgah olan yerlerin başka şeye naklolunurken bunun naklinde onların şerefile mütenasib bir vaziyette bulunması için usul ve mevzuatın ne olduğu hakkında verilecek izahatla bunların iyi kullanılacağı yolundaki teminatın takviye edilmesini ayrıca rica ederim. […] Kanunen bunların satıldıkları şu veya bu şekilde inkilab ettikleri takdirde paralarının ne şekilde kullanılacağına dair usul ve mevzuatın nelerden ibaret olduğu hakkında bize izahat versinler”.

İnce’nin bu ifadelerine ve hangi usul ve esasların kullanılacağına dair sorusuna Isparta vekili Mükerrer Ünsal 1932 Bütçe Kanunu’nda bunun

görüşüldüğünü, karara bağlandığını hatırlatır. Ancak Refik İnce sorusunda ısrar edince Evkâf Umum Müdürü Fahri Bey sürece açıklık getirir:

> "Tasnif neticesinde lüzum kalmayan cami ve mescidler satılır. Bu satış muamelesi diğer mebanii resmiyenin tabi olduğu usule tabidir. Eğer akara tahvil etmeği tensib edersek ve kar getirecek şekilde ise bunlardan bu şekilde istifade ederiz. 2 ncisi; bundan hâsıl olacak parayı diğer kudsel âbidelere sarfetmek noktasıdır. Buna ihtimam edeceğiz".

Bu kısa müzakereden sonra kanun kabul edilmiş, 15 Kasım 1935 tarih ve 2845 sayılı Cami ve Mescidlerin Tasnifine ve Tasnif Harici Kalacak Cami ve Mescid Hademesine Verilecek Muhassasat Hakkında Kanun başlığıyla yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete, 22.11.1935, S. 3163, 5795).[159]

Camilerin kadro harici bırakılmasına ilişkin bir başka mevzuat Vakıflar Kanunu ile düzenlenmiştir. 05.06.1935 tarih ve 2762 sayılı Kanun'un onuncu maddesi cami ve mescitlerin tasfiyesine olanak tanıyacak şekilde hüküm içerir:

> "Tahsis edildikleri maksada göre kullanılmaları kanuna veya amme intizamına uygun olmıyan veyahud işe yaramaz bir hale gelen hayrat vakıflar, idare meclisinin teklifi ve Bakanlar Heyetinin kararı ile mümkün mertebe gayece ayni olan diğer hayrata tahsis edilebileceği gibi bu kabil hayrat ayın veya para ile değiştirilerek elde edilecek ayın veya para dahi ayni suretle diğer hayrata tahsis olunabilir. Mimarî veya tarihî değeri olan eserler satılamaz" (Resmî Gazete, 13.06.1935, S. 3027, 5320).

[159] Kanun maddeleri şöyledir: Madde 1 — Evkaf Umum Müdürlüğünce, Cami ve mescidler hakikî ihtiyaca göre tadilen tasnif ve zaman ve mekân itibarile birleştirilmesi kabil olan vazifeler birleştirilmek ve hizmetlerin icablarına göre lâzımgelen nakiller yapılmak suretile hademe kadroları tesbit olunur. Tasnif harici kalacak cami ve mescidler usul ve mevzuata göre kendilerinden başkaca istifade edilmek üzere kapatılır. Kapatılan cami ve mescid hademesinin vazife ve tahsisatları yeni bir vazifeye tayinlerine kadar nısıf ve bunlardan yaşı elliyi ve ayni zamanda hizmet müddeti yirmi yılı doldurmuş olanların vazife ve tahsisatları tam olarak verilir.
Madde 2 — Evkaf Umum Müdürlüğü 1935 malî yıllı bütçe kanununun beşinci maddesine bağlı (H) cetvelinden 1932 bütçe kanununun beşinci maddesi çıkarılmıştır.
Muvakkat Madde — Birinci madde mucibince vazife ve tahsisatları yarı olarak verilmesi lâzımgelen hademenin vazife ve tahsisatları mayıs 1936 nihayetine kadar tam olarak verilmeğe devam olunur.
Madde 3 — Bu kanun neşri tarihinden muteberdir.
Madde 4 — Bu kanunun hükmünü icraya Başvekil memurdur.

Cami ve mescitlerin kadro haricine çıkarılacak olması haber değeri taşıyan ve toplumun nabzının tutulması gereken bir mevzudur. *Cumhuriyet* gazetesi kadro harici bırakılacak cami ve mescitlerin kıymetlilerinin olduğu gibi muhafaza edileceğini vurgulayarak bunu haberleştirir (Cumhuriyet, 13.12.1935). Gazete "kapanması lazım gelen" cami ve mescitlerin kıymetli eşyalarının tespit edilip kayıt altına alınacağından söz eder. Bu vurgu, gelebilecek muhtemel tepkilerin önlenmesini sağlamak amacıyla yapılmış olacağı için göze çarpmaktadır.

Söz konusu kanun maddeleriyle de hukuki altyapısı oluşturulan sınıflandırmalarından sonra kaç tane cami ve mescidin kadro harici bırakıldığı kesin rakamlarla saptanamamıştır. Gerek Vakıflar Genel Müdürlüğü verileri gerekse Cumhuriyet Arşivi verileri net bir rakam sunmamaktadır. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Hayır İşleri ve Sosyal Hizmetler Dairesi Başkanı olarak görev yapmış Nazif Öztürk'ün satış kayıtlarından tespit edebildiği verilere göre (1995: 492), 1926-1972 yılları arasında 3900 hayrat satışından, 3279'u 1926-1949 tarihleri arasında yapılmıştır. Bu tasfiyelerden 2997'si din hizmetleri grubuna ait iken, bunlardan 2815'i cami ve mescitlerdir. Öztürk (1995: 494) hayrat taşınmazlarının tamamını tarihsel dağılımıyla grafikleştirmiştir. Bu grafikten anlaşıldığı kadarıyla, dini hizmet grubunda yer alan taşınmazların kadro harici bırakıldığı esas yıllar 1936-38'dir. Dolayısıyla 1935'te yayımlanan kanuna bağlı olarak, sürecin yoğunlaştığından söz edebiliriz.

Her şeyden önce cami ve mescitlerin mekânsal olarak düzenlenmeleri -yani sınıflandırma, onarım ya da tasfiyesi- laikleşme sürecinde devletin idealize ettiği söylemi uygulamaya geçirmeye olanak tanır. Öte yandan, mekânsal uzaklaşma dinin kurumsallığından ziyade inanç boyutunda yaşanmasına imkân verir. Bu nedenle, yasa maddelerine bağlanarak hukuki altyapısı oluşturulan bu düzenlemelerin laikleşme sürecinden bağımsız olduğunu söylemek elbette

mümkün değildir. Buna karşın, alınan kararların iktisadi boyutu da bir diğer gerçekliktir. Yıllarca savaş koşullarında yaşamış bir toplumun topraklarında yanmış, yıkılmış pek çok ibadethane varken, henüz yeni ulus devlet olmuş ve yerli burjuvazi sınıfı oluşmamış, ancak kapitalist dünyaya giriş yapmış bir ülkede, bu ibadethanelerin yeniden yapımı ya da onarımı ciddi mali yük anlamına gelmektedir. Sıkça sözü edilen, şartlara bağlanan "hakiki ihtiyaç" bu mali yüke de karşılık gelmektedir. Örneğin, 09.11.1930 tarihli belgede Bergama'daki "harap ve kapalı bulunan" Arap Mescidi'nin satılmasına izin verildiği bildirilmiştir (BCA, 09.11.1930,30-18-1-2-15-71-18). Tokat'taki altı mescidin yine harap ve kapalı halde bulunmasından dolayı "parası peşin alınmak kaydıyla" satışına izin verilmiştir (BCA, 24.09.1933, 30-18-1-2-39-67-2). Benzer biçimde, Sivas'ta "harap ve mesdut altı mescidin mevkii itibariyle yeniden yaptırılmasına lüzum kalmadığı anlaşıldığından" satılmasına karar verilmiştir (BCA, 11.03.1931, 30-18-1-2-18-15-3). Gümüşhane'deki Şekerci Pilav Camii ile Hacıpaşa Mescidi'nin satılmasına karar verildiğini bildiren belgede, "Mevkileri itibariyle yeniden yaptırılmalarına lüzum olmadığı mahalli idare Heyetinin mazbatasından anlaşılan Gümüşhanede harap ve metruk Şekerci Pilâv camii ile Hacıpaşa mescidinin müzayede ile satılması"nın kabul edildiği aktarılır (BCA, 26.04.1930, 30-18-1-2-10-23-1). İcra vekilleri heyetinin onayı cumhurbaşkanı imzasıyla çıkarılan bu kararnamelerde görüldüğü gibi, cami ve mescitlerin durumu önce mahalli heyet tarafından tespit edilmiş, ardından fiziki durumu "harap" olanlar ve/veya yakınında başka bir cami ve mescit bulunanlar kadro harici bırakılmıştır. Buralarda çalışan din görevlilerinin maaşları da düşünüldüğünde "mali yük"ün hafifletilmesinin hedeflendiği de düşünülebilir. Dolayısıyla Kanunun gerekçesinde kadro harici bırakılacak cami ve mescitlerin görevlilerinden elde edilecek 70000 lira tasarruf ve kadro dahilinde bırakılan camiler için alınan 1.000.000 lira borcun

satılacak cami ve mescitlerin satış bedellerinden karşılanacağının belirtilmesi sürecin iktisadi nedenlerini göstermektedir (Öztürk, 1995: 498).

Cami ve mescidlerin tasfiyelerinde 25 Aralık 1932 tarihli talimatnamede yer alan kadro harici bırakılma şartlarının gerekçe olarak işlendiği görülmektedir. Bir arşiv belgesinde şunlar yazılıdır: "Yanında başka cami ve mescit bulunması hasebile metruk ve lüzumsuz kalan ve satılmasına mahalli idare heyetince lüzum gösterilen Gümüşhane Vilâyetine bağlı Bayburt Kasabasındaki Hakkı Efendi mescitinin […] satılmasına izin verilmesi […] kabul olunmuştur (BCA, 12.11.1933, 30-18-1-2-41-81-2). Çorum'daki Alaybey ve Hacıhasan mescitlerinin de tarihi ve mimari kıymetlerinin olmadığı, yakınlarında başka camiler bulunduğu ve onarılmalarına gerek olmadığı gerekçeleriyle satılmasına hükmedilmiştir (BCA, 24.10.1934, 30-18-1-2-49-73-1). Yine Çorum'da tarihi ve mimari kıymeti olmayan, harap halde bulunan Çanakçı Mescidinin "bedeli peşin alınmak kaydile" satılmasına izin verilmiştir (BCA, 10.11.1934, 30-18-1-2-49-78-3). Divriği'ndeki Kara Mehmet Ağa Caminin satılması için de gerekçeler aynıdır: harap olması, civarında başka cami ve mescit bulunması, onarılmasına gerek olmaması (BCA, 25.03.1931, 30-18-1-2-19-21-3). Görüldüğü gibi, cami ve mescitlerin kadro harici bırakılmalarının şartları bir bölgedeki cemaatin mekânı kullanımının zaruriyeti ve o mekânın fiziki şartlarına bağlı olarak değişmekte ve bu şartlar duruma bağlı olarak işlevli kılınmaktadır.

Dini hizmet mekanlarının sınıflandırılması ve bu sınıflandırmaya bağlı olarak tamiri ya da satışı 1935'te yürürlüğe konulan Camilerin ve Mescidlerin Tasnifine ve Tasnif Harici Kalacak Cami ve Mescidlerin Hademesine Verilecek Muhassasat Hakkında Kanun ile yine aynı yıl çıkarılan Vakıflar Kanunu'nun onuncu maddesine dayanarak hız kazandığını söylemek abartılı bir yorum olmaz. Hukuki altyapıya bağlı olarak 1936-38 yılları arasında cami ve

mescitlerin mekânsal düzenlemelerine önceki yıllara göre daha çok rastlanır. Her ne kadar camilerin kadro harici bırakılmalarına yönelik önemli çalışmalarından birine imza atmış olan A. Kıvanç Esen (2010; 2011: 112) çıkarılan kanunlar sonrasında iktidarın camilerin tasfiyesi için gerekçe göstermesine gerek duymadığını ifade etse de, bizim incelediğimiz arşiv kaynakları bu bilgiyi doğrulamamaktadır. 07.09.1937 tarihli bir belgede tarihi ve mimari kıymeti olmayan ve tamir edilmesi mümkün olmayan beş caminin satışına karar verildiğinden söz edilir (BCA, 07.09.1937, 30-18-1-2-78-77-6). Aynı tarihlerdeki bir başka kararnamede ise, "Bedeli diğer hayrata tahsis edilmek üzere İstanbulda Galatada yıkık Yeni Cami arsasının Vakıflar Kanununun 10uncu maddesi hükmüne göre satılmasına izin verilmesi" onanmıştır (BCA, 10.03.1937, 30-18-1-2-72-17-9). Adıyaman'daki bir caminin de harap halde ve tamirinin yapılamayacağından dolayı satılması kararname gereğince belirlenmiştir (BCA, 02.07.1938, 30-18-1-2-83-60-9).

Cami ve mescitlerin ve arsalarının tasfiyesinde "bedellerinin başka hayrata devredileceği" ibaresine sıkça rastlanılmaktadır. 15.10.1936 tarihli kararnameye göre, "bedelleri diğer hayrata sarf edilmek üzere" bazı cami ve mescitlerle, cami arsalarının satılmasına karar verilmiştir (BCA, 15.10.1936, 30-18-1-2-69-81-20). Aynı tarihlerdeki bir başka kararname yine "bedelleri gayece aynı olan diğer hayrata tahsis edilmek üzere" oluşturulmuş olan listedeki cami ve mescit arsalarının satışına izin verildiği İcra Vekilleri Heyetince belirlenmiştir (BCA, 11.06.1936, 30-18-1-2-65-50-3). 02.03.1936 tarihli başka bir belge şöyledir:

> "Merzifonda dört parça mescit arsasının, Bursanın Yenişehir kazasında iki cami arsasının ve Manisada tasnif harici kalan dört cami ve bir mescit ile mescit arsasının bedeli gayece aynı olan diğer hayrata tahsis edilmek üzere Vakıflar Kanununun onuncu maddesine göre satılmasına izin verilmesi; Vakıflar Umum

Müdürlüğünün 26/02/936 tarih ve 42, 44,46 sayılı tezkereleri üzerine İcra Vekilleri Heyetince 2/3/936 da onanmıştır" (BCA, 02.03.1936, 30-18-1-2-62-17-16).

Bu belgelerde sözü edilen "bedelleri gayece aynı olan hayrat" yine cami ve mescitlere tekabül etmektedir ve buralardan elde edilen gelirin yapılan tamirat ve onarım işlemlerine aktarılmış olması gerekir.

Camilerin nasıl tasfiye edildiğine bakıldığında; Malatya'daki Arapkir ve Eskişehir'de kıymetli eserlerden olmayan ve kapalı bulunan Çoban Süleyman Çavuş Camisinin peşin parayla satıldığı görülmektedir (BCA, 08.08.1935, 30-18-1-2-57-67-3). Bursa'daki Alaca Mescidi'nin satışının ise pazarlıkla mahalli idareye yapıldığı belgelenmiştir (BCA, 19.08.1935, 30-18-1-2-57-67-16). 07 Şubat 1935 tarihli kararnameye göre, Ankara'daki harap halde, tarihi ve mimari kıymeti olmadığı belirtilen Tülüce Mescidi ise açık artırma ile satılmıştır ((BCA, 07.02.1935, 30-18-1-2-51-8-18). Görüldüğü gibi, cami ve mescitlerin satışında peşin para alınması, açık arttırma, pazarlık yapılması ve müzayede ile satılması gibi pek çok yönteme başvurulmuştur.

Tasfiyesi tamamlanan camilerin kimler tarafından alındığı sorusunun yanıtı olarak hem şahıslar hem de kurumlar karşımıza çıkmaktadır. Fakat şahısların hangi amaç doğrultusunda cami ve mescitleri satın aldığı arşiv kayıtlarıyla ortaya çıkarılamamaktadır. Buna rağmen, kurumların cami ve mescitleri satın alma nedenleri çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, İstanbul'daki Hubyar, Şeyhu'lharam ve Çavuş camilerinin Belediye tarafından İstanbul Cerrahpaşa Hastanesini genişletmek amacıyla satın alındığı bilinmektedir (Öztürk, 1995: 495). Bir başka örnek ise Konya'daki Anber Reis Mescidi'nin Erkek Muallim Mektebi tarafından yatakhane olarak halihazırda kullanılırken satın alınmak istenmesidir. Ancak, alınan karar doğrultusunda satış yapılmamış, ders yılı sonunda Mescidin Vakıflara yeniden devredileceği ve ibadete açılacağı kesinleşmiştir (BCA, 26.04.1930, 30-18-1-2-10-23-1).

Halkın satışa çıkarılan cami ve mescitler ile arsalarına talebi çok yoğun olmamış olmalıdır ki, valiliklere sürecin takibi için sürekli talimatlar gönderilir. Varidat Müdürü Kemal Güç bunun nedeninin camilerin cami halinde satışa çıkarılmasından olduğunu söyler. Ona göre, "Rağbeti arttırmak için enkazını ayrı, arsalarını ayrı satmak muvafık olur." Bu görüş savunulmuş olmalıdır ki, Vakıflar Umum Müdürlüğü'nden Tekirdağ Valiliği'ne gönderilen 17.01.1938 tarihli belgede "satılmasına Vekiller Heyeti'nce karar verilip tebliğ edilmiş ve edilecek olan cami ve mescidlerin satış ilânlarının mevki, mahalle, sokak ve vakfın adı tasrih edilmek suretiyle (harap vakıf bina) şeklinde neşrettirilmesi, cami veya mescid denilmemesi […]" istenmiştir (Öztürk, 1995: 488). Bu belgeler, halkın cami ve mescit ibaresiyle ilan edildiğinde satışlara rağbet göstermediğinin işaretidir. Bu göstergeyi Gaziantep'in camilerini inceleyen Necmeddin Şahiner (1995: 50) Kara Hoca Mescidi için yapmıştır. Mescidin satışına tanık olan vatandaş, mescidin Babi Şükrü adında biri tarafından alınmak istendiğini anlatır. Hatta bu satışın kendisine de teklif edildiğinden ama, orayı mescit olarak bildiği için satışa yanaşmadığından söz etmiştir.

Cami ve mescitlerin mekânsal düzenlemeleri, laikliğin inşası için uygulanan ve cemaatin mekânsal bağlamını bütünüyle koparmayı öngören bir politika gibi görünmemektedir. Aksi durumda, aynı dönemde yaklaşık bini bulan kimi camilerin onarılıp kimi tarihi değeri olan camilerin müzeye dönüştürülerek korumaya alınması açıklanamaz. Çünkü pek çok cami ve mescidin aynı yıllarda tamiri ve bakımı için milyonlarca lira kaynak aktarıldığı görülmektedir. 1931 yılında Edirne'deki Üçşerefeli Cami'nin tamiratı için 10.600 liranın Evkâf bütçesinden ayrılması bunun bir örneğidir (BCA, 20.09.1931, 30-18-1-2- 23-65-15). Kısa bir süre sonra caminin tamiri için yeniden bütçe gerektiğinde yeniden kaynak aktarıldığı görülmektedir (BCA, 18.03.1933, 30-18-1-2-34-17-8).

Fırtınadan hasara uğrayan camilerin tamiri için de Edirne Vakıflar Müdürlüğüne 11.000 lira tahsisat gönderilmiştir (BCA, 28.09.1930, 30-10-0-0-192-314-20). Babaeski'deki Cedit Ali Paşa Cami ile Manisa'daki Muradiye Caminin tamiri için bütçeye kaynak aktarılması da yine İcra Vekilleri Heyeti ve Cumhurbaşkanı onayıyla yapılmıştır (BCA, 17.09.1933, 30-18-1-2-39-64-19).

Kanuni düzenlemelerden sonra cami ve mescitlerin satışlarının yanı sıra tamirinin "emaneten" de olsa arttığı söylenebilir. Ulaştığımız yüzlerce belgeden yalnızca birkaçını sıralamak gerekirse, örneğin Manisa'daki Muradiye Cami ile İzmir Şadırvan Cami tamiratının ödeneğinden 3500 liranın İzmir Hisar Cami onarım ödeneğine aktarılması kararlaştırılmıştır (BCA, 13.01.1942, 30-18-1-2-97-107-5). Mudurnu'daki Yıldırım Cami'nin (BCA, 23.10.1939, 30-18-1-2-89-103-7), Ankara Cebeci'deki Cenabı Ahmed Paşa Cami'nin (BCA, 23.11.1937, 30-18-1-2-80-96-8), Elmalı'daki Ömerpaşa Camii tamiratlarının emaneten yaptırılması kararnamelerle belirlenmiştir (BCA, 18.12.1941, 30-18-1-2-97-100-7).

Cami ve mescitlerin tamirinde İstanbul'a özel önem verildiği anlaşılmaktadır. Tarihi ve mimari değeri olan birçok cami İstanbul'dadır. İstanbul Edirnekapı'daki Neslişah Camii'nin, Eyüp'teki Eyüp Cami'nin tamiri ve bakımı için bütçe ayrılması da bu nedenledir (BCA, 01.06.1933, 30-18-1-2-28-36-8; 09.12.1931, 30-18-1-2-24-77-9). İstanbul'un camilerinin Osmanlı geleneğini ve tarihsel bağını devam ettiren ve bu anlamda sürekliliği sembolize eden camilerinin onarımına özen gösterilmesi laikleşme sürecine rağmen dini hedef alan bir kopuşun istenmediğinin göstergesidir. İstanbul'daki camilerin tamirinin "emaneten" yapılmaktan kaçınılması tarihsel mirasın göz ardı edilememesindendir. Üstelik bu durum, Şemsipaşa ve Azatkapı Camilerinin onarımı tamamlanmayınca 5000'er lira daha kaynak aktarılması (BCA,

09.03.1940, 30-18-1-2-90-22-3); Haseki, Mahmutpaşa ve Mihrimah Sultan Camilerinin tamirlerinin detaylıca raporlanarak yapılmasıyla resmedilebilir (BCA, 16.05.1938, 30-10-0-0-213-447-7).

Bir taraftan cami ve mescitlerin tasnifine bağlı olarak kadro harici bırakılması öte yandan bine yakın cami ve mescidin onarımı için milyonlarca lira harcanması birarada düşünüldüğünde, iktidarın camileri bütünüyle yok etmek istediği ve dini mekanları tamamen ortadan kaldırmak istediği sonucuna varılamayacağı açıktır. Üstelik bu dönemdeki en ilginç gelişmelerden biri de yurtdışına yapılacak olan camilere kaynak aktarılmasıdır. Dr. Jakopzi imzasıyla Polonya Müftüsü Bursa Müftülüğü'ne Varşova'da Müslüman Tatar halkın diğer dinlere mensup olanların ibadet alanları varken Tatarların olmamasından dolayı büyük bir cami yaptırılmasına karar verildiğinden söz eden bir mektup yazar. Konuyla Dahiliye Vekili Şükrü Kaya ilgilenir ve CHP Genel Sekreteri Recep Peker'e "yurdumuza din propagandası yapılmasına imkân verilmemesi için" konunun araştırılmasını ister ve diğer müftülüklere ulaşabileceği uyarısında bulunur. Konunun hassasiyeti nedeniyle inceleme yapılır. İnceleme sonucu konunun aslı anlaşılınca yardım yapılacağı bildirilir, fakat arşiv kayıtlarında miktara ya da ne zaman kaynak aktarıldığına ulaşamıyoruz (BCA, 19.11.1936, 490-01-0-0-610-119-4). Bu döneme yansıyan tartışmalardan biri de çok partili hayata geçilmesine az bir zaman kala 1945 yılında İstanbul Şişli'ye Osmanlı klasik mimarisine uygun bir cami yapılmasına karar verilmesidir. Osmanlı'dan kopuşa yönelik söylemler erken Cumhuriyet döneminin genel panoraması olsa da cami yapımında Osmanlı mimarisinin ötesine geçilememesi bu alanın doldurulamadığını gösterir. Cumhuriyet döneminin cami mimarisinden söz etmek sınırlı bir alanın içinde devam ettirilebilir. Ancak Şişli Camisi projesi Demokrat Parti'nin öncesinde hayata geçirilememiş olsa da Cumhuriyet Halk

Partisi iktidarında başlatılmıştır. Ancak bu, laikleşme sürecinden verilen tavizlerden ziyade bu dönemde camiyle kurulan ilişkiyi sorgulamak anlamına gelmektedir. Cumhuriyet'in ilanından sonra İstanbul'da yaptırılan ilk cami olan Şişli Cami için hayır sahiplerinden bağışlar toplanmıştır (Cumhuriyet, 11.12.1945). Caminin yaptırma ve yaşatma derneği de genel menfaatlere yarar derneklerden sayılmıştır. Bu tarihten sonra ülkenin pek çok yerine cami yaptırılmaya başlanmıştır. Fakat bu tarihe kadar cami mimarisi kültürel tezahürlerin bir parçası değildir ve Osmanlı mimarisi referans kaynağı olmaya devam etmiştir (Batuman, 2016: 326). Dahası, genel olarak bağışlarla yaptırılan camiler, 1965 yılında Diyanet teşkilatının bugünkü halini alması ve Diyanet'in güçlenmesiyle devlet eliyle de yaptırılmaya başlanmıştır. Tek parti iktidarının son yıllarına denk gelen cami inşası tartışmaları ulus devletin camiler, dahası İslam'la giriştiği iktidar alanı yarışında yeni bir döneme girildiğini haber vermektedir.

Ancak görünen o ki yeniden biraz daha erken tarihlere döndüğümüzde, laikliğin inşasında teorik olarak laikleşme sürecinde beklenen dini otoritenin kurumsal olarak ayrıştırılması hedeflendiği iddiası yine karşımızda durmaktadır. Zira camiler cemaatin birarada dinin meşruiyetini yeniden oluşturduğu, üstelik devletin tasvip etmediği tarikatların vücut bulduğu mekânsal düzlemlerdir. Bu bağlamda bu dönüşüm hem dinin devletten farklılaşması hem de toplumsal dokuya işleyerek güç odağı haline gelebilecek olan dinin üstünlüğünün yok sayılması amacına hizmet eder. Tam da bu nedenle, Türk'ün milli değerini üzerinde taşıyan tarihi ve mimari değeri olan camilerin gözden çıkarılması mümkün değilken, her mahallede "hakiki ihtiyaç"tan fazla cami bulunması da lüzumsuz görülür.

4.3.2. Anıtsal Camilerin Onarımı ya da Müzeye Çevrilmesi

Camilerin tasnifini mümkün kılan ve şartlara bağlayan 1932 tarihli talimatname ile tasnife konu olan eserlerin incelenip değerlendirilmesi, tarihi ve mimari bir değerinin olup olmadığı, daha önce de belirttiğimiz gibi, her il ve kaza merkezinde evkaf müdür veya memurları, olmayan yerlerde ise en yetkili merciinin atayacağı kişinin bölge müftüsünün belirleyeceği komisyon tarafından tespitine karar verilmiştir. 5 Haziran 1935 tarih ve 2762 sayılı Vakıflar Kanunu yürürlüğe girdiğinde ise camilerin değer tespiti Maarif Vekaleti'ne devredilmiştir. 1923-1951 yılları arasında gerçekleştirilen anıtsal yapı restorasyonlarının %90'ı Osmanlı mimarlığının miraslarıdır. 1920-1930 yılları arasında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğünün anıtsal yapıların onarımına yeterli kaynak aktaramadığı görülür (Coşkun ve Binan, 2013: 4). Fakat Mustafa Kemal Kasım 1930'da başladığı yurt gezisinde Konya'daki anıtları gezdikten sonra çektiği telgrafta "[…] memleketimizin hemen her tarafında emsalsiz defineler halinde yatmakta olan kadim medeniyet eserlerinin, ileride tarafımızdan meydana çıkarılacak olanların ilmi bir surette muhafaza ve tasnifleri ve geçen devirlerin sürekli ihmali yüzünden pek harap hale gelmiş olan abidelerin muhafazaları için müze müdürlüklerinde ve hafriyat illerinde kullanılmak üzere arkeoloji mütehassıslarına kafi lüzum vardır. Bunun için, Maarifçe harice tahsile gönderilecek talebeden bir kısmının bu şubeye tahsisinin muvafık olacağı fikrindeyim" der. Dahası aynı telgrafta, "Türk medeniyetinin hakiki şaheserleri" olarak nitelediği Konya'daki Karatay Medresesi, Alaaddin Camii, Sahipata Medrese, Cami ve Türbesi, Sırçalı Mescid ve İnce Minare'nin derhal onarımının yapılmasını emreder (Madran, 1996: 69). Bunun üzerine Başbakanlık Müşteşarlığı başkanlığında, Vakıflar Umum Müdürü, İç İşleri Bakanlığı Müşteşarı, Etnografya Müzesi Müdürü ve Antikiteler ve Müzeler Müdürü'nden oluşan bir

komisyon kurulur. Anıtsal yapılar üzerine derhal çalışmaya başlayan komisyonun önerilerinden biri, Vakıflar Umum Müdürlüğünün tarihi değeri olan yapıların korunmasını en önemli görevi sayması ve bu konuya yeterli kaynak ayırmadığı sürece, diğer hizmetleri için harcama yapmamasıdır (Madran, 1996: 70).

Alınan tüm öneriler sonrasında illerdeki anıtların korunması için Maarif Vekâleti 28.6.1933 gün ve 14640 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile Asarı Atika Komisyonu (Abideleri Muhafaza Heyeti) kurulmasına karar vermiştir (BCA, 28.06.1933, 30-18-1-2-37-49-1). Heyetin ilk kadrosu yine kurul kararınca oluşturulmuştur (BCA, 02.07.1934, 30-18-1-2-46-46-20).[160] Aynı yıl Acilen Tamiri İktiza Eden Tarihi Binalar Listesi yayınlanmıştır. İki yüz elliden fazla yapının bulunduğu listede, kurumlar onarımını üstlendikleri yapılara göre ayrışmaktadır. Evkâf Umum Müdürlüğü yalnızca ibadet edilen camilerden sorumlu olmuştur. Nihayetinde Anıtları Koruma Heyeti'nin kurulması ile abidelerin tarihi ve mimari değerlerinin de tespiti yapılması beklenmiştir (Madran, 1996: 71). Bunun üzerine Heyet'in ilk çalışması 1933 yılında Sivas, Amasya, Tokat, Niğde, Konya, Akşehir, Afyon, Ilgın, Beyşehir ve Karaman gibi Orta Anadolu bölgelerinde yaptığı keşiflerdir. Heyet genel olarak anıtların özgünlüğünü bozmadan, sağlamlaştırma, koruma ve yaşam imkânı verme ilkelerini benimsemiştir (Madran, 2002). Bu çalışma sonucunda birçok medrese, türbe ve caminin onarımının gerekli olduğu raporlanmıştır. Raporda öncelikli olarak onarımı önerilen yapılar için, ilk yıl ayrılan 100.000 TL bütçenin gerekli olanın ellide biri olduğu, bu nedenle uzun vadeli planlar yapılması gerektiği belirtilmiştir (Gasco, 2010).

[160] Heyet uluslararası uzmanların da dahil olduğu bir ekipten oluşturulmuştur. Komisyonda yer alan isimler şöyledir: Viyana Arkeoloji Enstitüsü Genel Yazmanı Profesör M. F. Miltner, Sedat Çetinaş (mimar), Macit Kural (mimar), İstanbul Müzeleri Tescil Uzmanı Selahattin Kandemir, Alman fotoğrafçı H. Schüler.

Anıtların korunması için yalnızca yapılan mimari çalışmalar değil, halkın desteğinin, taşradaki yerel yöneticinin de katkısının önemli olduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin gündemindedir. Antikiteler ve Müzeler Müdürü Hamit Zübeyr Koşay (1932: 24), *Tarihi Abidelerimizi Koruyalım* başlıklı kitabında, Cumhuriyet Halk Fırkası içinde halkevlerinde konuya yönelik seminerler verilmesini, yayınlar yapılmasını esnaf örgütleri ile gençlik dernekleri gibi kurumların abidelere geziler düzenlemelerini önermektedir. Halkevleri ile camiler bu kez de bu alanda karşı karşıya bırakılmıştır.

Evkâf Umum Müdürlüğü 21 Mayıs 1936'da onarımını üstlendiği camilerin restorasyon çalışmalarında ilkeler belirlemek amacıyla nizamname hazırlamıştır. *Camilerin ve Bunlara Şumulü olan Binaların Tamir ve İnşaatlarına Ait Fenni Şartname* adı verilen nizamname ile anıtın oluşturulduğu döneme özgü mimarinin keşfi (Çetintaş, 2007), bunun için gerektiğinde Müzeler Müdürlüğünden bilgi alınmasını, eserlerin taşıyıcı bölümlerinin güçlendirilmesi için betonarme yapılabileceği, yok olmuş bölümlerin onarımında dönem mimarisinin önemsenmesi gibi birtakım ilkelere varılmıştır (Tapan, 1998: 202). Bu şartname ile onarılan yapıların büyük bölümü camilerdir. 1930-35 yılları arasında onarılan yapıların %88'i, 1935-1939 yılları arasındaki çalışmaların ise %61'i İstanbul'daki yapılardır (Madran, 1996: 79). 1933 yılı itibariyle İstanbul'daki camilerin sayısı Çatalca ve Şile de dahil edildiğinde 514'tür (Milliyet, 18.01.1933). Bu camiler arasında anıtsal camiler de vardır. 16 Temmuz 1936 tarihli kararname ile İstanbul'daki Mesihpaşa, Süleymaniye, Mahmutpaşa, Azapkapı, Sultanselim ve Laleli camilerinin "eski şekillerini ve tarihi kıymetlerini bozmayacak bir surette tamir ettirilmeleri zarureti dolayısile" onarımları tespit edilen ilkeler sonrasında alınan bir karardır (BCA, 16.07.1936, 30-18-1-2-67-61-6). *Cumhuriyet* gazetesi bu kararı Vakıflar Müdürlüğünün özellikle İstanbul'daki abidelerin kıymetini

koruyarak “muntazam bir program” dahilinde olduğunu memnuniyetle duyurmaktadır (Cumhuriyet, 29.08.1936). Vakıflar Müdürlüğünün camilerin sınıflandırmasını yaptığı ve restorasyon ilkelerini belirlediği bu düzenlemelerin “cidden büyük bir eksiği tamamlamış” olduğu vurgulanmıştır (Vakit, 16.10.1942). Bu ilkeler doğrultusunda, İstanbul’daki Yenicami’nin önündeki binalar yıkıldıktan sonra caminin kemerinin de yıkılması tartışmasına Eski Müzeler Umum Müdürü “O şehrin süsüdür. Hiç yıkılır mı?” diyerek izin vermemiştir (Cumhuriyet, 21.01.1939).

İstanbul dışında başkent Ankara için de tarihi eser niteliğindeki camilerin tespiti için İmar Müdürlüğü bünyesinde Etnografya müzesi müdürü, Evkâf temsilcilerinin de dahil olduğu heyet oluşturulmuştur (BCA, 26.05.1937, 30-10-0-0-213-447-3). Bu kararlardan ve heyetlerden önce Ankara’daki Zincirli Cami’nin tarihi değerinin bozulmadan yapılmasına özen gösterilmesinin istendiği bir yazıda, aynı zamanda bu gibi kıymetli eserlerin tespiti için uzman mimar görevlendirilmesi de Başvekâlet Kararlar Müdürlüğü tarafından arz edilmiştir (BCA, 26.02.1931, 30-18-1-2-72-14-17). Ardından heyet kararı ile birlikte Ankara’da tarihi değeri olan Cenabı Ahmed Paşa Camii’nin de benzer şekilde, aslını bozmadan ve değerinden eksiltmeden tamiratına karar verilmiştir (BCA, 23.11.1937, 30-18-1-2-80-96-8). Bu büyük iller dışında; Yozgat’ta Çapanoğlu Cami, Afyon’da Gedikpaşa Cami, Kayseri’de Ahmetpaşa Cami, Beyşehir’de Eşrefoğlu Cami, Bursa’da Muradiye ve Hudavendigar Cami, Divriği’nde Ulu Cami, Akhisar’da Yenicami, Antalya’da Muratpaşa ve Tekeli Mehmetpaşa Cami, Kocaeli’nde Pertevpaşa, Konya Ereğlisi’nde Ulu Cami, Ceyhan’da Abdülkariağa Cami’nin onarımı ve restorasyonu yapılmıştır (Vakit, 08.10.1941). Diyarbakır’daki Behramiye ve Hüsreviye Camileri tarihi ve mimari özelliklere sahip abideler

arasında sayıldığından ilde yapılacak ilk restorasyon çalışmaları buralarda olmuştur (BCA, 12.05.1939, 30-10-0-0-192-317-13).

Camilerin restorasyonu sürecinde kimi camilerin müzeye dönüştürülmesine karar verilmiştir. Bu camilerden şüphesiz en önemlisi Ayasofya'dır. Bizans topraklarında kilise olan ve Fatih'in İstanbul'un fethinin şafağında avlusunda Cuma namazı kılınan bir camiye çevrilen Ayasofya, 1934 tarihine kadar işgal edilmiş topraklardaki "Türk'ün gücünü" sembolize etmiştir. Üstelik, Cumhuriyet devrinde yapılan en radikal reformlardan Türkçe hutbe ve vaazlar bütün ihtişamıyla Ayasofya'da düzenlenmiştir. Bu nedenle, Cami'nin müzeye dönüştürülmesinin anlamı diğer tüm mekânsal dönüşümlerden farklıdır. Eylül 1934'te Ayasofya'nın müze olması Evkâf Umum Müdürlüğünün teklifi olmuştur (Cumhuriyet, 09.09.1934). İslam'ın Hristiyan Bizans karşısındaki zaferinin sembolü olan Ayasofya'nın 24.11.1934 tarihinde Müzeler İdaresine devredilmiş ve müzeye çevrilmesi onanmıştır (BCA, 24.11.1934, 30-18-1-2-49-79-6). 1 Şubat 1935'te müze olarak açılan bu eserin onarım çalışmaları ilk kez Abdülmecit döneminde yapılmış, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da (1931-1938) devam etmiştir (Cumhuriyetin 75 Yılı, 1999: 159). Sadri Ethem yazdığı köşe yazısında (Vakit, 08.09.1934), Ayasofya'nın Bizans ve Osmanlı eserlerinin sergileneceği bir müze olmasını onun için biçilen "en güzel, en şerefli vazife" olarak niteler. Ona göre, "Ayasofya ne kilise olarak, ne cami olarak insan tarihinde bir mana ifade etmez. Onun ifade ettiği mana yüksek sanat zevki *üstün medeniyet kültürüdür.*" Tarihsel olarak yüklendiği sembolik siyasetin izinden gidildiğinde, Ayasofya Cami'nin müzeye dönüştürülmesinin "dünya medeniyetine, dünya sanatının bir şaheserinin" armağanı olarak nitelemek, Cumhuriyetin laikleşme sürecinde dinin kutsalından arındırılarak rasyonelize edilmesi idealine de paralel bir görüştür. Bu görüşe rağmen, "büyük Bizans kilisesinin yüzyıllarca sonra camilikten çıkarak bir

Bizans müzesine" dönüştürülmesinden hoşnut olmayan ve bunu tarihsel dine karşıt bir tavır olarak değerlendirenler de vardır (Cumhuriyet, 07.04.1935). Hatta, Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesine "bir daha tekrar edilmemek şartile affedilen bir kabahat" olarak yaklaşan, üstelik bunu laikliğin gereğine aykırı bulan kimseler vardır (Vakit, 03.01.1939). Günümüz Türkiye'sinde hala Ayasofya'da namaz kılma talebinde ilerleyen "Türk'ün milli ülküsü", müzeye dönüştürülen Ayasofya ile Cumhuriyet devrinin "muasır medeniyetler seviyesi"ne ulaşmasına basamak olarak işlenmiştir.

Ayasofya dışında yurdun farklı yerlerinde müzeye dönüştürülmesine karar verilen camiler vardır. İzmir Tire'deki Aydınoğlu Yahşi Bey Cami'nin müze yapılmak üzere Maarif Müdürlüğü emrine verilmesi İcra Vekilleri heyetince onaylanmıştır (BCA, 04.07.1935, 30-18-1-2-57-61-4). Yine İstanbul'da kiliseden çevrilen Fethiye, Kariye ve Perizat Hatun Camileri de müze olarak kullanılmaya tahsis edilen örnekler arasındadır (Öztürk, 1995: 505). Kimi zaman da camilerin müzeye çevrilmesine itiraz eden kararlar verildiği de bilinmektedir. Örneğin, Milas'taki Firuzpaşa Camii'nin, birinci sınıf ve ibadete açık bir cami olması sebebiyle müze olarak kullanımı için Müzeler Müdürlüğüne devrine itiraz edilmiştir (BCA, 06.06.1938, 30-10-0-0-192-317-4).

Anıtların korunması, abidelerin restorasyonu uzmanlardan oluşan heyetlerce yapılmış olmasına rağmen, bu kararın büyük ölçüde yalnızca şehirleri kapsaması kırdaki camilerin tasnifinde bu hâkim çizginin sürdürülmediği görülür. 5 Haziran 1935 tarihli Kanun ile birlikte camilerin değer tespiti Maarif Vekaleti'ne devredilince, Maarif bünyesindeki personel tasnife ilişkin raporlarda görevlendirilmiştir. 1945'e gelinceye kadar mimarların yanı sıra, kimi zaman memurlar ve ilkokul öğretmenleri de raporları düzenleyenler arasında yer almıştır (Öztürk, 1995: 486). Bu nedenle tasnif sürecindeki raporların yazımı tartışmalı bir

hal almıştır. Aynı tarihsel kesitte bilhassa taşradaki dini hizmet mekânlarının tespiti ve fiziki durumlarının raporlanmasında mimarlardan çok ilkokul öğretmenlerinin ve Maarif Vekâletine bağlı memurların görevlendirilmesi iktidarın merkezdeki imajının aksine taşrada hükümet kararlarının "yerel toplumsal yapıya gömülü" olduğunu hatırlatır. Bu nedenle de özellikle taşradaki düzenlemelerde "özensiz" müdahaleler sıkça görülür. Rıfkı Melûl Meriç Edirne'nin tarihi ve mimari eserleri üzerine yazdığı kitabında (2013: 22), Edirne'de "1924 tarihinde mevcud tarihî ve mimarî eserler[in], 1951 tarihli […] kanun çıkıncaya kadar, Vakıflar, belediyeler, hususî muhâsebeler idârelerinin gösterdikleri lüzum üzerine, bazen mühendis ve mi'mâr raporu bile alınmadan, türlü bahanelerle satılmış ve yıktırılmış" olduğundan söz eder. Dahası 05.07.1935 tarihinde Edirne Evkâf Müdürü'nün Evkâf Umum Müdürlüğüne camilerin değerini tespit için gelen heyetin ardından gönderdiği yazıyı aynen aktarır:

> "[…] Bu heyet Edirneye beş ay evvel gelmiştir, mebanii vakfiyeyi gezmiş görmüştür.
>
> […] Heyet Edirne'de onbeş yirmi gün camileri, medreseleri ve sair âbideleri gezdi, fakat bu heyet teşekkülündeki maksadı ne makamınızdan yazılanlardan, ne de verdiğiniz izahatten anlayamadı, yahut anlamak istemedi. Camilerin ve adiğer âbidelerin isimlerini yazdılar, tarihî inşalarını ve vakıflarını kimisinin kapısındaki kitabelerden, kimisini salname ve rehberlerden çıkararak cedveline geçirdiler. Bunları mimarî ve tarihî kıymet noktasından dört dereceye ayırdılar ve herbirinin mülâhazat hanelerine de mâmurdur, haraptır, harap değildir, muhtacı tamirdir, kabili tamidir, tamiri lâzımdır, muhafaza edilemez, çatışı çökmüştür gibi ikişer kelime yazarak vazifelerinin hitam bulduğunu zan ettiler ve evrakı imza ve idareye tevdi ederek gittiler.
>
> Haraptır, tamiri lâzımdır ve muhtacı tamirdir gibi tâbirle ifade olunmak istenilen maksudu hakiki izah olunmadığı gibi kadro harici olanların veya mabet olmadığı halde cami hariminde bulunan imaret, mumhane, medrese gibi binaların tamirinde evkaf bakımından ve efkârı alâkadar eden herhangi bir noktadan bir faide olup

olmayacağına ve bunların hiç olmassa takriben ne kadar bir paraya arzı ihtiyaç ettiğine ve bunlarınn Müdiriyeti Umumiyelerinin emirnamelerinde musarrah olduğu veçhile ciheti aidiyetlerine dair bir noktainazar tespit ve mutalâa dermeyan etmemişlerdir.

[…] Esasen (heyetten) Maariften bir müze mütehassısı ve bir de mimar bulunması karar icabından olduğu halde yalnız bir mimar gönderilmesi heyetin kemiyet ve keyfiyetinde müessir olmuş. Faruk'ta bazı noktainazarına Maarif mimarını icale ve imale edememiş olmakla heyetin mesaisi bu suretle müspet ve müsmir bir netice verememiştir. Ötedenberi harap olan, tamirine imkân bulunmayan ve ciheti aidiyetleri de tebeyyün edemeyen bu binalar cami harimlerinde bulunduğu ve her gün bir kat daha harap olageldikleri için evkaf aleyhine birer dedikodu mevzuu olmakta olduğu ve olacağı maruzdur" (Meriç, 2013: 162-4).

Belgeden anlaşıldığı üzere, büyük şehirler dışındaki yerele gönderilen heyet aynı nitelikte oluşturulmamıştır. Edirne Evkâf Müdürü'nün belirttiği gibi, uzman kadronun oluşturulması kanunen gerekli kılınmışsa da yalnızca bir mimarın görevlendirilmesi buralarda camilerin tarihi değerinin neye göre tespit edildiğini sorgulatmaktadır.

Laikliğin bir sonucu olarak erken Cumhuriyet döneminden günümüze uzanan bir başka müphem mesele, camilerin ve mescitlerin farklı gerekçelerle ibadet dışında kullanılmasıdır.

4.3.3. Çeşitli Sebeplerle Camilerin Farklı Kurumlarca Kullanımı

Camilerin ibadet dışında başka amaçlarla kullanıldığı dönem çoğunlukla savaş koşulları altında askeriye tarafından camilerin kullanımıdır. Osmanlı'da camilerin kimi zaman komuta merkezi, muhakeme yerleri olarak kullanıldığı bilinmektedir. Cumhuriyet yıllarında özellikle İkinci Dünya Savaşı her ne kadar Türkiye'nin dâhil olmadığı bir savaş olsa da, tedbiren asker sayısının, askeri mühimmatın arttırıldığı ve erzak ihtiyacının depolanması gerektiği yıllardır. Toprak Mahsulleri Ofisi ve Ziraat Bankası erzak depolamakla görevlendirilmiştir

(Öztürk, 1995: 511-2). Bu ihtiyaçlar doğrultusunda, 7 Haziran 1939 tarihli ve 3634 sayılı Milli Müdafaa Mükellefiyeti Kanunu çıkarılmıştır. Askeriyenin ihtiyacı halinde milli müdafaa için her türlü yardımı vermeye her şahısın borçlu olduğu ibaresiyle başlayan Kanunun sekizinci maddesinde her vilayet ve kazada milli müdafaa mükellefiyeti komisyonu kurulması hükme bağlanmıştır. Milli müdafaa mükellefiyeti yolu ile iskân ve konaklamayı tespit eden on birinci madde şöyledir:

> "Tevakkuf veya yürüyüş halinde bulunan askerî kıtaya mensub askerî şahıslar ve erler ve bunlara aid hayvan, eşya ve malzeme askerî imaların meveud olmaması veya kâfi gelmemesi halinde evvelce yazım neticesinde kabiliyeti tesbit edilmiş olan *Devlete, hususî idarelere, belediyelere, vakfa, cemaate, şirketlere ve cemiyetlere aid bina, ahır ve mağazalara ve ambarlara ihtiyaca göre sıra ile vazıyed ve bunların da kâfi gelmemesi halinde boş olanlarından başlayarak ahaliye aid olanlara müracaat edilerek* oralarda ibate ve muhafaza edilir" (Resmî Gazete, 16.06.1939, S. 4234, 546-7).

Kanunun on birinci maddesi gereğince vakıflara ait binaların kullanımı da öngörüldüğünden, Milli Savunma ve Evkâf Umum Müdürlükleri 452 sayılı koordinasyon kararı imzalanmıştır. Buna göre, ihtiyaç halinde "camilerin muvakkaten ordu emrine verilmesi" Başvekâlet'e bildirilmiştir. Yasanın öncesinde Cumhuriyet'in ilk yıllarında da askeriyenin camileri kullandığına tanık olunmaktadır. 1920'lerin ikinci yarısında başlayan camilerin askeriye tarafından işgali, ilerleyen yıllarda da devam etmiştir (Obuz, 2017: 1451). 1926 yılında askeriye revir olarak kullanılan medresenin yanındaki Pazar Camii'ni kullanımı için almış (BCA, 02.12.1926, 51-0-0-0-13-115-75), aynı yıl Kadı Çelebi Camii de iskân amaçlı askeriye tarafından kullanılmıştır (BCA, 15.08.1926, 51-0-0-0-8-67-16). Aynı yıl Muğla'daki Kurşunlu ve Şahidi camilerinin de askeriyece işgal edildiği bildirilmiştir (BCA, 03.10.1926, 51-0-0-0-13-115-579).

Oluşturulan koordinasyon kararından önce, 1931'de Konya'daki tarihi değere sahip bazı camiler işgal edildiğinde İsmet İnönü Konya Valiliğine askeriyenin işgal ettiği Sahipata ve Alaeddin Camilerinin derhal boşaltılmasını

istemiştir (Esen, 2011: 126). Ancak bu tamime rağmen diğer illerde işgaller devam etmiş görünmektedir. 1936'da Manisa'da tarihi değere sahip camiler askeriye tarafından çeşitli kullanım amaçlarıyla işgal edilmiştir ve bunların da tahliyeleri talep edilir (BCA, 18.05.1936, 30-10-0-0192-315-21). Bir başka örnek ise Aydın'daki Süleyman Bey ve Veysi Paşa camilerinin boşaltılması talebidir (BCA, 28.05.1936, 30-10-0-0-192-315-22). Kayseri'deki oldukça kıymetli olan Huand Camisinin ise askeriye tarafından talebini Vakıflar Umum Müdürü, söz konusu caminin birinci sınıf bir abide olmasından ötürü reddetmiştir (BCA, 01.04.1939, 30-10-0-0-213-447-11). Tarihi ve mimari olarak çok değerli olan abidelerden Diyarbakır'daki Hüsreviye ve Behramiye camilerinin derhal boşaltılması ve bundan sonra eski eserlerin asıl görevinin dışında başka amaçla kullanılmamasına dair 1936 yılında İsmet İnönü valiliklere, umumi müfettişliklere yeni bir tamim gönderir. Tamimde İnönü, "eski sanat eserlerinin her türlü tahripten korunması, askeri işgal altında bulunan cami, mescit ve medreselerin *tarihi kıymeti haiz olsun olmasın* hemen tahliyelerinin istenilmekte olduğu[nu]" bildirir. Buradaki hassasiyet dikkat çekicidir. Eski sanat eserlerine yapılan vurgu, daha çok "Türk sanat ve medeniyetinin sembolünü" göstererek bu medeniyetin hakimiyetini işaret ettiği içindir.

Camilerin tarihi kıymeti haiz olsun olmasın boşaltılmasının istenmesine rağmen Milli Müdafaa, "Askeri garnizonların her yerde tamam olmamasından ve bunları derhal tamamlamayada bütçemiz müsaade etmediğinden zaruri olarak cami, mescit, medrese gibi binalar asker işgali altındadır, bina yapılmadıkça bu binaların boşaltılmasına imkân yoktur" cevabını vererek bu gibi talepleri reddeder (BCA, 28.09.1936, 30-10-0-0192-316-2). Kurumlar arasında yaşanan camilerin kullanımına ilişkin anlaşmazlık, devlet kadrolarının da tek bir hedef, tek bir düşünce etrafında birleşen yapılardan ibaret olmadığı anlamına

gelmektedir. İslam'ın kutsal mabedi olan camilere toplumun gösterdiği hassasiyete rağmen, toplumsal koşullara bağlı olarak bu hassasiyeti bertaraf etmeye çalışan bir anlayış yerleşir.

Camilerin askeriyenin kullanımı için ayrılmasına yönelik Evkâf Müdürlüğü ve Milli Savunma arasında iş birliği imzalandıktan sonra da camilerin boşaltılması talep edilmeye devam edilir. Bursa'da bulunan Altıparmak Cami'nin işgaline cami imamı Mehmet Emin Gön'ün karşı çıkarak tahliye talebi Milli Müdafaa tarafından reddedilir (BCA, 22.11.1939, 30-10-0-0-139-998-2). Bir başka belge oldukça önemlidir. Vakıflar Umum Müdürlüğünden Başvekâlete yazılan yazıda, Hatay'da askeri işgal altında bulunan beş kilise ile dokuz cami ve mescidin askerler tarafından tahrip edildiği vurgulanır. Kullanımdaki özensizlik nedeniyle bu camilerde büyük masrafların ortaya çıktığı ve bunların tespitinin zorunlu hale geldiği aktarılır. Belgede 3634 sayılı Milli Müdafaa Mükellefiyeti Kanunu gereğince tahribatlardan doğan bütün zarardan devleti mesul tuttuğu için bu kullanımlar hakkında Milli Müdafaanın uyarılması istenir (BCA, 17.11.1941, 30-10-0-0-192-318-15). Bu belgenin önemi ilk kez camilerin yanı sıra kiliselerin işgaline de karşı çıkan bir tamim olmasındandır. 1941 yılında Vakıflar Umum Müdürü'nün imzasıyla Başvekâlet Yüksek Makamına ulaştırılan yazı şöyledir:

> "[…] 3634 numaralı Millî Müdafaa Mükellefiyeti Kanununun verdiği selâhiyete dayanılarak yüzlerce cami ciheti askeriyece işgal edilmiştir. Mezkûr kanunla verilen salâhiyet mutlak olmayıp işgal ve tahliyeler bağzı hükümlere tabi tutulmaktadır. Bir çok yerlerde kanunun bu merasimine riayet edilmemekle beraber daha ziyade camilerden istifade edimekte ve bu yüzden *Türklüğün yüksek zekâ ve san'at kabiliyetinin belgeleri olan abidelerimiz harap olmakta* ve vakıflar bütçesi ile eski haline getirilmesi kabil olmamaktadır […]" (BCA, 30.11.1942, 30-10-0-0-192-318-24).

Vakıflar Umum Müdürünün camileri tanımlarken Türklüğün zekâ ve sanat kabiliyetine yaptığı vurgu 1930'larda devletin camilere yönelik yorumlarıyla örtüşmektedir. Aynı yazıda Vakıflar umum Müdürlüğü kullanılan anıt olmayan camiler için kira bedeli talep etmiştir. Bundan sonra kadro harici camilerin kullanım bedeli kira ile Vakıflar Umum Müdürlüğüne ödenecektir (BCA, 28.05.1943, 30-10-0-0-192-318-24).

Askeriye dışında camiler erken Cumhuriyet döneminde 30'lu yılların başından 40'ların ortalarına kadar çok farklı amaçlar için kullanılmıştır. 1946'da dönemin Diyanet İşleri Başkanı Şerafettin Yaltkaya Başvekâlet'e Ünye'de Saray Cami'nin yıllardır cezaevi olarak kullanılmasından halkın duyduğu rahatsızlığın giderilmesi için, yaklaşan Ramazan'dan önce caminin derhal boşaltılmasını talep etmiştir (BCA, 26.07.1946, 30-10-0-0-26-151-24). Diğer bir gösterge ise, Diyarbakır'da bazı camilerin Ziraat Bankası tarafından buğday deposu olarak kullanılmasıdır. Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından tarihi ve mimari kıymeti haiz eserlerin böyle işlerde kullanılmasının doğru olmadığı söylenir. Ancak boş olan ve tarihi değeri olmayan camilerin kullanımı için Ziraat Bankasına izin verilebileceği bildirilir (BCA, 15.10.1937, 30-10-0-0-192-316-99). Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, camilerin farklı kurumlara tahsisine izin verilmesi ve aynı zamanda karşı çıkılması; bir yandan tarihi ve mimari değeri olanların "Türklüğün milli dini" anlayışına paralel biçimde benimsendiğini, öte yandan halkın olası tepkilerinin hala önemsendiğini gösterir.

4.4. Gündelik Hayatı Şekillendiren Reformlarla Toplumsal Alanda Camiler

Erken Cumhuriyet döneminin laikleşme sürecinde camileri kapsayan bütünsel dönüşüm politikalarının ötesinde, yalnızca devlet merkezli bir okuma yapmaktan kaçınmaya çalışmak en başından beri bu çalışmanın temel

gayelerindendi. Ancak birincil kaynakların odak noktası devlet eliyle yapılan siyasal politika, rejimin kurucu kadrolarının söylemleri olduğu için bu gayeyi başarmak oldukça güçleşmiştir. Toplumsal tarih yazımında mikro tarihi görmeye çalışmak söz konusu camiler olduğunda, dönemin toplumsal hayatında camilerin kapladığı yekûna ait veriler ya eleştirel dini cemaatlerinden ya da İslami düşünürlerinden gelmektedir. Şüphesiz laikliğe ya da Cumhuriyete muhalif olmak gerçekliği yansıtmamayı gerektirmez. Fakat dönemin bütünsel atmosferini yansıtmadaki nesnelliği ne kadar yakalayabildiği de tartışmalıdır. Bu nedenle Cumhuriyetin camiler üzerindeki politik dolayımının halka ne kadar nüfuz ettiği ve camiyle kurulan bağın ne ölçüde dönüşüme uğradığı muğlak bir alandır. Buna rağmen, Cumhuriyet döneminin tek parti iktidarının halkı, laiklik temelinde resmî ideolojiyle uyumlu kılma çabasının büyük önem taşıdığı açıktır. Bu siyasetin bir neticesi olarak bu çabaya halkın tepkisi, uyumu yakalamakla birlikte hatırı sayılır ölçüde muhalif duruşu da beraberinde getirmiş görünmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren İslam'ın yeni toplumsal koşullara ve yeni rejimin ilkelerine destek verecek biçimde şekillendirilmesine tanık olunmaktadır. 1930'lar ve sonrası ise artık İslam'ın içeriğine de dokunulan ve beklenen entegrasyonun hız kazanmasının, yalnızca siyasal sekülerizmin değil toplumsal dokuya da sirayet etmiş bütünsel laikleşme paradigmasının hayata geçirilmek istendiği yıllardır. Cumhuriyet Osmanlı'nın cami merkezli hayatını özendirmekten kaçınmayı öncelemiştir. Yanı sıra, eski rejimin yüklerini taşırken modern dünyaya doğmuş olan ulusun inşasında milli bir din yaratma gayesiyle siyasal iktidar 1930'lar itibariyle; bir yandan camilerdeki vatandaşın Türkçe ibadet etmesini, okunacak vaazların belirlenen konular dışına çıkmamasını, din görevlilerinin sarık takmamasını, cemaatin şapka giymesini, "hakiki ihtiyaç" kadar mahallede cami bulunmasını şekillendirecek reformlara imza atmıştır. Diğer

yandan; tiyatrolarda din adamlarına yapılan hakaretlerin engellenmesini, Ramazanlarda tüm cemaatin hep birlikte dua edebilmesini, anıtsal camilerin özenle korunmasını sağlayan reformları da aynı siyasal iktidar mümkün kılmıştır. Bu dilemma, ne İslam'ın bütünüyle devletin diğer kurumlarından farklılaşmasına ne de İslam'ın içsel bir dönüşümle dünyevi meselelere yönelerek insanların hayatlarında kapladığı yerin azalmasına neden olmuştur.

Savaştan yeni çıkmış ve modern dünyaya entegrasyonun derhal gerçekleştirilmesi ihtiyacıyla, Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'ın bu hızı "kesmemesi" lazımdır. Her şeyden önce İslam'ın aklileştirilmesi ve İslam'ın özünü anlayan halkın hurafelerden uzaklaşacağı beklentisi rejimin dinle kurduğu ilişkiye dair temel karakteristiğini verir. Diyanet İşleri Başkanlığına efsunculuk, falcılık gibi batıl inançlar konusunda halkın aydınlatılması uyarısında bulunulur (BCA, 16.02.1944, 51-0-0-0-4-30-7). Bu gibi hurafelere itibar edilmesi için camilerin içine kütüphaneler kurulur. 1934 yılında Bursa'daki Orhan Cami'nin içine yaklaşık beş bin kitabın bulunduğu Orhan Camii Kütüphanesi kurulmuştur. Bu kütüphane haftanın her günü cemaate açıktır. Aynı caminin içinde bir de değerli el yazmalarının bulunduğu Haraççıoğlu Kütüphanesi de vardır. Yine Bursa'da Ulucami'nin içinde çoğu eski el yazısından oluşan altı bin kitabın bulunduğu kütüphane de kurulmuştur (Bilgi, 2006: 64-5). Dini yayınların sıkıca denetlendiği 1930'lar Türkiye'sinde kütüphane yayınlarının rejime aykırı bir nitelik taşımadığını öngörmek zor değildir. Ancak böylesi kütüphanelere halkın ne kadar rağbet gösterdiğine ilişkin elimizde bir veri yoktur.

Modern davranışların topluma benimsetilmesi için birçok bio-politik uygulama, çoğunluğu Müslüman nüfusun camilerdeki davranışlarını da hedef alır. 03. 12.1934 tarih ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dâir Kanunla "Her hangi din ve mezhepte olurlarsa olsunlar mensup oldukları din ve

mezheplerin usul ve teamüllerine göre mabet ve ayinlerde ruhani kisve taşımakla mükellef olanlar mahalli Hükümetlerince alakadar olanlardan alınacak listeler mucibince ancak mabet ve ayinlerde ruhani kisve taşımağa mezun addolunurlar" (Resmî Gazete, 18.02.1935, S. 2933). Özetle, din görevlileri ibadethaneler dışında kamusal alanda dini kıyafetleriyle dolaşamazlar ve bu yalnızca yerel kurumlarca sunulan listelerle mümkün olabilir. Kanunun ardından bir de bu kanunun tatbik edilip edilmediği izlenmiştir (BCA, 28.02.1935, 30-18-1-2-4-36-8). Bu tatbik hem vatandaş hem de din görevlileri tarafından "gereğince" yerine getirilmemiştir. Şapka Kanunu'ndan sonra sarık kullanma izni yalnızca müftülüklerin onayladığı imam-hatiplere vesikalarla verilmiştir. Fakat bu vesikalarla sarık giyinilebileceğini öğrenen din görevlileri müftülüklere akın etmiş, il müftülükleri zor duruma düşmüştür (Kara, 2000: 178). Dolayısıyla bu kanuna aykırı hareket edildiği anlaşıldığından, Diyanet İşleri din görevlileri için açıkladığı kıyafetlerin dışında giyinen şahıslar için üç aydan bir seneye kadar hapis cezasına hükmeden cezalara karar vermiştir (Daver, 1955: 176). Diyanet İşleri Başkanlığı cemaat üzerinde de nüfuzlu bir konuma haizdir. Bu nedenle yalnızca görevlisini değil cemaati de nizama sokmaya teşebbüs eder. Müftülüklere yazdığı bir yazıyla camilerde namaz kılarken başlara konan mendil, takke ve kasket hususunda belli nizam sağlanması için vaizlerin halkı aydınlatması istenmiştir (BCA, 16.02.1942, 51-0-0-0-12-102-28). Yazının içeriği cami cemaatine yönelik de bilgiler içermektedir:

> "Camilerde namaz kılınırken pekaz kimseler müstesna olmak üzre herkes başı açık bulunmamak endişesile mendil ile başını örtmek veya kasketinin siperliğini arkaya çevirmek veya takke vesaire geymek suretlerile başlarını örtmekte ve bu hal *cami dahilinde intizamsızlık ve garabet tevlit etmektedir*. Halbuki şari; namaz saflarında düzgünlük ve ara boşluklarını kapatmak emirlerile intizam iltizam buyurmakta olduğundan bu türlü türlü baş kıyafetlerinin gösterdiği çirkin manzara

İslâm şeriatının ruhuna muhalif olduğu gibi yukarıya alınan fıkıh kitaplarının ibarelerinde görüldüğü veçhile mutlaka baş örtmeğe de lüzum yoktur. Yalnız tekasülen olursa beis olmadığı gibi istihab bile vardır. Binaenaleyh vaizlerin bu hususta halkımızı tenvir etmelerinin kendilerine tavsiye olunması ehemmiyetle bildirilir".

Bu belge içeriğine bağlı olarak, Diyanet'in cemaatin modern davranış ilkelerine cami içinde de uymasını ve bundan uzaklaşmamasını, bir intizam dahilinde hareketini arzu ettiğini; dahası, İslam şeriatının ruhuna uygun olanın da bizzat kendisi tarafından tespit edilebileceğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, modern yaşam ilkelerini benimsetme ve dinin içeriğinin tespitini yapma görevleri aynı anda devletin kurumlarına hasredilmiştir. Ne var ki, toplum yalnızca devlet tarafından "formatlanan" bir bütün değildir. Bütün toplumsal iktidar ilişkilerinin yönünü belirleyen, bu düzenlemelere uyum sağlayan ya da muhalefet eden bir halk vardır. Ulus inşa eden yeni bir devlet, halkın talep ve tepkilerini göz ardı edemez. Dönemin imam hatiplerinden Kutuz Hoca, şapka giyilmesine ilişkin toplumsal atmosferi anılarında anlatır: "Jandarmalar bazan hafızlık yaptığımız Kur'an kursuna da gelirlerdi. […] jandarma kursun kapısında gözükür gözükmez hemen feslerimizi başımızdan alır, cebimize koyar, önümüzdeki Kur'an'ları kapatmaya kalkardık" (Kara, 2000: 175).

Yeni rejimin modern hayat tahayyülündeki imgeleri camiler üzerinden düşünüldüğünde, erkeklere hitap etmektedir. Çünkü camiler bugün olduğu gibi erken Cumhuriyet yıllarında da Ramazan günleri haricinde öncelikli olarak "erkek" mekanlardır. 1925 yılında tekke, zaviye ve türbeler kapatıldığında da camiler erkeklerin olmaya devam ederken, kadınlar yasağa rağmen türbeleri sahiplenmiştir. Dinin toplumsal alandan ayrışmasını amaçlayan bu yasakların, istemeden de olsa kadınların türbeleri sahiplenmesine zemin hazırladığı söylenebilir (Akşit, 2008: 155-6). Hatta Ankara'da merkezi konumuna rağmen

Hacı Bayram Türbesi'nde ibadetlerin ve türbenin bakımının sürdüğünü iddia eden kadınlara rastlanır (Akşit, 2008: 161).

Kadınlar camilere Ramazan dışında gidemese de camilerde kadınlara ilişkin söz tükenmiş değildir. Yozgat'ın Büyük Camii'nin vaizi Ethem Hoca açık gezen kadınların fahişe olduklarını vaaz eder. Bunun üzerine Dahiliye vekilinin talebiyle vaiz mahkemeye sevk edilmiştir (BCA, 21.02.1929, 30-10-0-0-102-668-8). Benzer tarihlerde bu kez Trabzon'un Eksotha Camii'nde Hacı Hâfız İsmail Hakkı Efendi Kur'an'ın bir ayetine dayanarak erkeklerin kadınları dayak altında bulundurmaları ve "terakkiyatı medeniyeden men etmelerini lüzumunu" cuma günü vaaz eder. Bunun üzerine Müftülük harekete geçer ve erkekleri kadınlar aleyhine tahrik ettiğinden dolayı bir ay hapse mahkûm edilir (Koçak, 2015: 37). Bu cezalandırmanın nedeni kadının aşağılanması değildir. Camilerde İslam'ın akli yönünün değil "hurafelerin" dillendirilmesi tahayyül edilen muasır medeniyetler seviyesinin çok gerisinde kalındığının delillerindendir ve bu nedenle kabul edilemezdir. Dolayısıyla, vaazların halk üzerindeki tesiri bilindiğinden, ilerleyen yıllarda camilerde imam, hatip, vaiz ve hafızlar bu konuda merkezden denetlenir. 1939 yılında vaiz ve hatiplerin vaaz konularını belirleyen nizamnameler çıkarılır (BCA, 02.08.1939, 30-10-0-0-26-151-13). Diyanet İşleri Başkanlığı ayrıca Müftülüklere yazdığı tamimle vaizlerin hangi konularda ve hangi camilerde ders verdiklerinin bildirilmesini ve vaazlarının verilen genelgeye uygun olmasına dikkat edilmesini istemiştir (BCA, 27.12.1945, 51-0-0-0-12-103-75). Vaazlar İslam tarihi boyunca devletin toplumun kılcal damarlarına "söz" ile sızmasını ve topluma nüfuzunu sembolize etmiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinde de bu gelenek değişmez. Değişen şey, sözün bu kez "medeni gereklilikler" etrafında şekillenmesidir.

Devletin dinin farklılaşmasını ve ayrışmasını düzenleyen siyasal hamleleri bir bütün olarak düşünüldüğünde, merak edilen bir diğer soru camilere olan ilginin azalıp azalmadığıdır. 1920'lerin sonunda Türkiye'deki gözlemlerini yazan Grace Ellison (1928: 43-4) Türkiye'de resmi olarak İslam'ın varlığı devam etse de, ülkenin ikinci doğumunu milliyetçilikle kazandığını ve bunu her gün her yerde hissedilebildiğinden söz eder. Aynı zamanda şimdi camiye gitseniz Ramazan haricinde nispeten boş olduğunu göreceksiniz diye ekler. 1930'ların ortasında Lilo Linke'nin sosyolojik gözlemleri önemlidir: "Türkiye'de kaldığım süre boyunca, elbette bir yerlerde vardır, ama ben namaz kılan otuz yaşından daha genç kimseyi görmedim" (Atalay, 2018: 87). Bu gözlem yalnızca uluslararası gözlemcilerin tespiti değildir. Ahmet Hamdi Başar (1945) da camilerin terk edildiğinden söz ederken, onların yerine halkevleri koyarak hedeflere ulaşılamayacağını savunur. Refik Halid Karay (2018: 136-9), Hamid devrinde Ramazan'da camilerin dolup taştığı hatta kadınların da sokağa çıkmasına Ramazan'ın vesile olduğunu aktarır. Ancak Cumhuriyet'li yıllarda değil sıradan gündelik hayatta Ramazan'da bile camilerin boşaldığından söz eder: "Caddeler ve camiler kenarına dizilmiş kavuklu mezar taşlarının akçil yüzleri […] kaybedilmiş bir fırsata karşı bana acı acı gülümser gibi görünüyorlar". Gerek "içeriden" gerekse "dışarıdan" edinilen bu gözlemlerin hemen hepsi yalnızca şehirlere aittir. Kırdaki durumun aynı olduğunu söylemek güçtür. Çünkü yerelde ve hatta şehirlerin kırsal bölgelerinde cemaat sadece camilerde değil, cami olmayan yerde evlerde ya da uygun bir başka mekânda topluca namaz kılmakta, imamlar vaaz okumaktadır. 20 Ekim 1939'da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın camiler dışında hususi ikametgahlarda ibadet yapılması için verdiği izni Ankara Valiliği engellemiştir (BCA, 23.10.1939, 30-10-0-0-26-151-14). Valiliğin yazdığı yazının ikinci maddesinde şöyle denmektedir:

> “Bu güne kadar Ankarada camilerden başka yerlerde umumun iştirakile teravih namazı kılınması hakkında mesbuk hiçbir muamele olmadığı halde bu defa Akköprüde İsviçre hanının bir odasında ezan okutturulup Umuma açık olarak namaz kıldırıldığı, yine altındağda bir kulübede ezan okutturulup Umuma açık olarak namaz kıldırıldığı görülmüş ve mevzuata aykırı olan bu hareketlerin men’i cihetine gidilmiştir”.

Camiler dışında “bilinmeyen” mekanlarda ibadet edilmesi denetlenmesi zor olduğu için Valilik tarafından istenmemiştir. Fakat madalyonun öbür yüzü çevrildiğinde, böyle bir şeye ihtiyaç duyduran şey muhtemelen reformlar ve yasaklardır. Bilhassa Arapça ibadet edilmemesi yasal hükme bağlanmışken, halk kendine yeni çözümler üretmiş gibi görünmektedir. Arapça ibadet yasağı camilerdeki gündelik hayatı şekillendiren en önemli kısıtlamadır. Daha önce bu yasaklara muhalefetten söz ettiğimiz için burada ayrıca zikretmeyeceğiz. Fakat şunu belirtmekte fayda var. Bu yasaklar salt din görevlilerini değil cemaati de kapsamaktadır. Konya Emniyet Müdürlüğü’nden Vilâyet Müftülüklerine gönderilen yazıda, camilerde vaaz ve dua sırasında Arapça tekbir alan cemaate de uyarıda bulunulması için imam ve müezzinlere tebligat yapılması bildirilir (BCA, 17.02.1938, 51-0-0-0-12-102-13). Bir başka örnek ise, yine din görevlilerine ilişkindir. Bağçecik köyündeki çocuklara imam Arapça harflerle ders verir. Yapılan ihbar üzerine imamın görevinde kalmasının artık uygun olmadığına karar verilir (BCA, 24.03.1931, 51-0-0-0-8-69-32). Cumhuriyet döneminde temel amaç dini alana yönelik ortaya atılan bu düzenlemelerin gündelik hayata entegre edilmesidir. Başka bir deyişle, Cumhuriyet ile elde edilen modern yaşama olanak tanıyan tüm düzenlemelerin konsolide edilmesi amaçlanır.

Ramazan ayında camiler doğal olarak sıradan gündelik hayattan daha fazla cemaatin bir araya geldiği zamanlardır ve bu günlerde din kamusal alanı yeniden üretir. Nihayetinde, bu konsolidasyon Ramazan ayında sınırlı bir biçimde karşılık

bulur. Buna rağmen, Ramazan'ın toplumsal gücü azaldığında yerine ikame edilecekler farklılaşmıştır. 1930'ların başlarında Ramazan hazırlıkları; camilerin temizlenmesi, mahyaların kurulması, geceleri de fazlaca gezen halk için camilere toplu taşımanın düzenlenmesi gibi birçok kalemin halledildiği gazetelere konu olmaktadır (Cumhuriyet, 14.11.1931). Fakat 1930'ların geneli için düşünüldüğünde, Türkçe ibadet uygulamalarının hayata geçirildiği 1932 yılının iki Ramazan'ı dışarıda bırakılırsa genel olarak gazete kupürlerinde kapladığı yer dahi azalmıştır. 1934'ten itibaren belirgin bir azalma vardır. En belirgin farklılık Atatürk'ün kutlamalara katıldığına dair haberlerin sona ermesidir (Adak, 2010: 75).

Basında Ramazan'ın taşıdığı haber değeri azalsa da, hala camilerin dolup taştığı, hatta abartılı bir yorumla, önceki yıllara göre kalabalıkların kıyaslanmayacak derecede çok olduğundan söz edilir (Kurun, 08.11.1937). Hakkı Süha Gezgin (Vakit, 14.09.1942) ise Ramazan'da camilerdeki kalabalığın yeni rejimin zorlamadan dini sevdirmesine, halkı bu anlamda serbest bırakmasına bağlar. Ona göre, […] dinin ne nazlı bir varlık olduğunu anlamak, duymak yobazlara nasip olacak şeylerden değildi. Ona hizmet edeceğiz diye onu harap ediyorlardı. Bugün ortada hiçbir tazyik yok. Ne polis ağzını koklar, ne cigaranın dumanına mahalleli üşüşür. İstersen ye istersen iç. Kimse çenen neden oynuyor? diye sormaz. Fakat camilerimiz eskisinden daha dolu". Dolayısıyla bu doluluk dindarlığa bağlı bir doluluk gibi değildir.

1930'ların sonralarında Türkiye Cumhuriyeti ramazanları Osmanlı'nın toplumsal hayatının merkezindeki, devletin destekleyip teşvik ettiği ramazanları ile kıyaslanamaz (Adak, 2010: 77). 1930'larda rejim geçişe ihtiyaç duymadan kendi gündemini yerleştirir. Örneğin Ramazan'da yapılacak dini telkin ve vaazlar "Allah Korkusu, Allah ve Peygamber Sevgisi, Hak ve Vazife, Vatan ve Millet

Severliği gönüllere yerleştirmeğe gayret etmelidir" (BCA, 15.08.1944, 51-0-0-0-4-30-9). Vaaz kürsülerinde bir yandan "sahasını genişletmeye çalışan ahlaksızların kötülükleri", diğer yandan milli birlik ve beraberliğimiz vurgulanmalıdır. Bu süreçte Ramazan'ın görünürlüğü azalsa da milli Ramazanlar böyle inşa edilmiştir.

SONUÇ

Türkiye'de laikleşme kabaca Osmanlı'nın geç dönemlerinde beliren, yeni ulus ve devlet inşasıyla yüz elli yılın üzerinde tarihsel deneyimle yeniden şekillenen bir süreci anlatır. Türkiye tarihinin başat paradigmalarından biri olarak laiklik bir toplumu biçimlendiren politik, iktisadi, toplumsal zeminin, yani ilişkisel olarak birbirini kesen bütün toplumsal iktidar ilişkilerinin etki alanında olduğu gibi bu ilişkileri etkileyen bir olgudur. Tam da bu nedenle, laikleşmeden söz etmek bir toplumun yaşayış biçimi anlamında büyük harflerle yazabileceğimiz KÜLTÜR'ün bizatihi kendisinden söz etmek iddiasıdır. Ne var ki, Türkiye laikliğinin oluşumunu analiz etmek, ya "dinin özel alana itildiği" bir tarihsel yazına ya da "yukarıdan belirlenen" politik düzenlemelerin zorla şekillendirdiği bir devlet yapısına odaklanarak çözümlenmiştir. Literatürdeki bu hâkim bakış açısı, son yıllarda yapılan çalışmalarla eleştirilmiştir. Siyasal düzenlemeler ve Cumhuriyet'in düşünsel ikliminin yarattığı söylemlerin bir adım ötesine geçilip mikro bir düzlemdeki değişime odaklanıldığında, laikleşmenin hem oluşumundaki hem de her düzlemde yarattığı etkideki ayrıntı açıkça görülebilir hale gelecektir. Bu nedenle tarihi yeniden okumayı öneren ve ihmal edilen mikro tarihi irdeleyen çalışmalar gittikçe artmaktadır.

Şüphesiz, Türkiye laikliğinin oluşumunu siyasal hamleler ekseninde yazmak tarihsel nedenleri de olan bir yaklaşımdır. Ancak bu tarih yazımını devlet/toplum, elitler/cahil halk, havas/avam, belirleyen/belirlenen ikilikleriyle örmek bütün bu parametreleri sabit ve ayrımsız kategoriler olarak düşünmeyi gerektirir. Dolayısıyla laikleşme bu kategorilerin eşliğinde, devletin güdümünde yönetilen politikalarla dinden ayrılması veya dini özel alana itmesi olarak işlenmektedir. Bu

tez çalışmasının ortaya koymaya çalıştığı savlar, Türkiye'de devletin karşısına aldığı iddia edilen İslam'ın mevzilendiği camilerle birlikte değerlendirildiğinde farklılaşmaktadır. Çalışmanın bütünü bu farklılaşma üzerine inşa edilmiştir.

Öncelikle, bu çalışmada laiklik sosyal sekülerizme alan açma gayesinde olan uzun soluklu siyasal stratejiler manzumesi olarak ele alınmaktadır. Sanıldığının aksine ve ilkokul sıralarından hafızamıza kazındığı biçimiyle, laikleşme din ile devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Aksine, sözü edilmesi gereken iç içe geçmiş simbiyotik bir ilişkidir. Fakat teorik olarak idealize edilen, bu süreçte dini otoritenin kurumsal olarak ayrıştırılması, farklılaştırılması ya da özelleşmesinin sağlanması ve bunun toplumsal dokuya işleyerek dinin rasyonalize edilmesidir. Ancak bu makro-mezzo-mikro alanlardaki dönüşümler birbirlerinden bağımsız işle(ye)mez. Dolayısıyla Türkiye laikliğinin büyük anlatısına değil belirli tarihsel kesitteki ilişkisel dönüşümlerine odaklanıldığında idealize edilenle gerçekliğin aynı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Türkiye laikliğinin en azından inşa aşamasında dinden ayrışmayı ya da farklılaşmayı talep edip etmediği muğlaktır. Her şeyden önce, laikleşme salt nüfusunun neden olduğu biçimiyle İslam'ı düzenlemeyi ve ondan kurumsal ayrışmayı hedeflemiştir. Nüfusun Sünni Müslüman olmayan diğer kesimleri için ayrışma ya da farklılaşma idealinden söz etmek zordur. Çünkü, topluma egemen inanç ve kurumsal din Sünni İslam'dır.

Osmanlı'daki Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti'nden sonra camilerin 1931 yılına kadar bağlı olduğu Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması "ayrışma"nın aslında katı bir farklılaşmayı içermediğinin kanıtıdır. Dahası, Osmanlı'yla keskin bir kopuş olduğu erken Cumhuriyet dönemi boyunca iddia edilse de, hanedanın Cuma

selamlıkları gibi Cumhuriyetin kurucu kadrosunun da Meclisi namazdan sonra açmaları bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün cami kürsülerinde hutbe okuması da devralınan mirasın yansımasıdır.

Camiler Osmanlı'nın klasik dönemindeki çok yönlü işlevselliğini yitirmiştir. Buna rağmen gerek Osmanlı'nın geç dönemlerinde gerekse Cumhuriyet'in erken yıllarında caminin cemaati bir arada tutan geleneksel yönlerinin yeniden inşa sürecinde vurgulanması ile modernleşmeyle uyumuna yönelik hamleler aynı anda atılmaya çalışılmıştır. Bir yandan hutbe ve vaazların içeriğinin merkezileşmesi için Diyanet tarafından belirlenen çerçeve kitaplar hazırlanmışken, diğer yandan Osmanlı'daki camilerin ilmiye sınıfı Cumhuriyet yıllarında sarığını ve cübbesini çıkarmış, Türkçe söyleyen ve her ay müftülüklere gönderilen cetvellerle yaptıkları göreve riayetleri düzenlenen "memurlar" haline gelmişlerdir.

Öte yandan 1924 yılı laikleşme bağlamında milattır. Laikleşmenin direkleri üç yasa ile atılmıştır. Camilerin halifesi yeni Türkiye devletinin yasalarıyla lağvedilmiş, camiler bakanlık düzeyinde yönetilmekten ziyade Başvekalete bağlı merkezi bir kurum olan Diyanet İşleri Reisliğine devredilmiş, üstelik camilerde yürütülen dini eğitimleri kaldırılarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereğince laik eğitim benimsenmiştir. Son derece köklü bu reformlara rağmen camiler yeni rejimde; tasnif edilip tamirine çalışılan, görevlilerinin koşullarının düzenlenmesine uğraşıldığı, üstelik gündelik hayatta reformların içerildiği pratikleri sergilemesinin anlam kazandığı kamusal alanlara evrilmiştir.

Diğer yandan alfabenin Türkleştirilmesinin kurumlar ve halkın tamamı tarafından benimsenmesi için harcanan yoğun çabalarla birlikte Türk alfabesi camilere Türkçe Kur'an denemeleriyle girmiştir. Yanı sıra, İslam bu yeni ulusun

çimentosu olacak ve milli bir din olarak halkın kendi dilinde anladığı, ibadet ettiği yeni ulusu inşada kurucu rol üstlenmesi beklenmektedir. Ancak, namazın Türkçe kılınmasının ilk denemesinde alınan tepkiler dinin millileşmesinin biraz daha beklemesi gerektiğini hatırlatacaktır. Bu bağlamda, camileri düzenleyen laik stratejiler İslam'ın inkarını ve bütünüyle laikliğin karşısına aldığı bir otoriteyi değil, devletin yanında toplumun inşasında birlikte yürünen ve toplumsal tepkilerin ölçülmek zorunda kaldığı adımlar olarak karşımızda durmaktadır.

İkincisi, siyasal düzenlemelerin ve söylemlerin salt belirleyen olmadığı toplumun belirlenimci bir noktadan dizayn edilemediği toplumsal muhalefetle birlikte şekillenen camilere bakıldığında açıkça görünmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren camilerin tasnifine girişilmiştir. Fakat bu, uzun yıllar savaş koşullarında yaşamış bir toplum ve dünya ekonomisine entegre olmaya çalışan devlet söz konusu olduğunda, 1920'lerde camilerle ilgili en önemli gelişmelerden biri olmuştur. Ancak 1920'lerin ortasında camilerin tamirinin yanı sıra tasfiyesine girişildiğinde toplumsal muhalefetten de çekinildiği için bu süreç hızlandırıl(a)mamıştır. Halktan gelen tepki en açık biçimiyle Türkçe ibadetlere karşı görülmektedir. Türkçe namazla ilk kez 1926'da karşılaşıldığında alınan tepkiler nedeniyle, sadece camilerdeki cemaat için bunun ertelenmesi değil namazı Türkçe kıldıran imamın da görevden alınmasına neden olacak biçimde toplumun tepkisi önemsenmiştir. Bununla birlikte, yeni rejimin Ramazanları 1930'lara kadar devletin resmi makamlarda bayramlaştığı, Ramazan'ın geleneksel ritüellerinin devam ettirildiği yıllar Cumhuriyet'in ilanının ilk yıllarıdır. 1930'lara gelindiğinde ise hem camilerin tasfiyesi artmış hem de Ramazan'ın atmosferi kamusal alanlardan uzaklaşmıştır. Bütünüyle bakıldığında, camilere yönelen her hamlenin bir adım gerisinde toplumun nabzının ölçüldüğü, doğrusal ve zorunlu bir çizginin takip edilmediği söylenebilir.

Üçüncüsü, devletin laikleşme sathında idealize ettiği ve bir imaj olarak kentlerde çizdiği laikleşme sürecinin "kesintisiz" işleyen doğası, taşrada oldukça kesintilidir. Türkçe ibadete karşı gelişen muhalefet, laikleşmenin merkezden alınan kararlar ve genelgelerle işlediği ve tüm yurtta kabul gördüğü algısını bütünüyle yıkmaktadır. Buna yönelik sayısız örnek metin boyunca örneklenmiştir. Arapça ezanın yasaklanmasıysa camiler özelinde peşinen kabul edilen laikleşmenin yurda yayılan belirlenimci doğasının yanlışlandığı toplumsal temeldir. Bu yasak, kimi zaman çocuklara ve/veya cezai ehliyeti olmayan kişilere ezanın Arapça okutulması kimi zamansa önce Türkçe sonra kısık sesle Arapça okunması gibi türlü yöntemlerle aşılmaya çalışılmıştır.

Laikleşmenin taşradaki "kesintisi"nin bir diğer göstergesi camilerin 1930'lu yıllarda artan biçimde tasfiyeleridir. Her ne kadar anıtsal camiler onarılmaya, koruma altına alınmaya veya müzeye dönüştürülmeye başlandıysa da, cami ve mescitlerin tasfiye edilmesi ve çeşitli kurumlarca çok yönlü olarak kullanılması yerelde toplumun tepkisinin dinmediği bir düzenleme halini almıştır. Bununla birlikte iddia edilebilir ki, Türkiye laikliğinin stratejileri yurdun her yerinde aynı düzeyde "ilerlemeyi" sağlayamamıştır.

Gündelik hayatın işleyişine laikleşmeyi dahil eden uygulamalardan bir diğeri cami cemaatini takkelerden uzaklaştırıp, kılık kıyafetini forma sokan Şapka Kanunu gibi uygulamalardır. Osmanlı döneminde şapkaya karşı fesin verdiği mücadeleyi, Cumhuriyet Türkiye'sinde fese karşı şapka vermiştir. Bu düzenlemeler kentlerdeki halkın öncülüğünde kabul edilmiş görünse ve gazete haberlerine konu olsa da, düzenlemelere aykırı davranan çoğunlukla yereldeki halkın uğradığı cezai yaptırımlar da kurumlar arası yazışmaların konusudur.

Yanı sıra, tek parti iktidarının kurumsallaştığı ve laikliğin gittikçe katı bir çizgide seyrettiği 30'lu yıllarda Ramazan ayı ve Kurban Bayramı gibi günlerde camilerdeki ve gündelik hayattaki dini ritüellerin kamusal alanda daha az sezilir bir hal aldığı iddiaları, yine kentlerin tarihe yansıyan yüzüdür. Oysa ki, yerel gazeteler ve taşradaki kurumlar arası yazışmalarda Ramazan sırasında halkın vaazlarının yeniden düzenlenmesi gerektiği, bölge halkı için mahyaların camilere kurulduğu, Ramazan'da köylerde Arapça ibadete dikkat edilmesi gerektiği yönünde uyarılar merkezden iletilmektedir. Dolayısıyla cami taşrada hâlâ halk üzerinde tesirini korumaya devam etmektedir. Bu bağlamda yaratılmak istenen laikleşme "imajı"nın taşradaki izdüşümü, laikliğin monolitik bir bütün olarak topluma yansıdığı tezlerini yanlışlamaktadır.

Çalışma boyunca vurgulanan *dördüncü* nokta ise, Cumhuriyet'le yaşıt biçimde hatta bugünün Türkiye'sine uzanan laikleşme ile dinin özel alana itildiği tezlerinin 30'lu yıllardan sonra radikalleşen biçimde topluma sirayet ettirmeye çalışılan düzenlemelerin olduğu yıllarda dahi doğrulanamayacağıdır. Camilerde ibadetlerin Türkçeleştirilmesi uygulamalarındaki esas teşvik milli bir din yaratma ülküsüdür. Hatta bu doğrultuda cami imamlarının cemaate vaaz vermesi istenir. Doğrudan camilerde olmasa da, imam hatip ve hafızlarının verdiği Kur'an kurslarının sayısının bu yıllarda artmaya devam ettiği bu tezlerin bütünüyle gerçeği yansıtmadığının bir başka göstergesidir. Yanı sıra, bütün tarihsel bağlam içinde değerlendirilmesi gereken bir başka gösterge anıtsal camilerin onarımına, cami ile mescitlerin tamirine harcanan maddi kaynaklardır. Elbette, Cumhuriyet'in Osmanlı'nın klasik dönemlerinde olduğu gibi cami merkezli bir toplum inşa etmeye çalıştığı söylenemez. Ancak, bütünüyle camileri görmeyen, toplumsal inancın kendiliğinden süreğenliğini talep eden bir devletten de söz edilemez. İslam'ın otoritesini tanımasına rağmen kendi bağlamında toplumsal inşaya davet

eden devlet, dinden tamamen sıyrılmış ve inkâra girişen bir toplumsal yapıya da yine kendi eliyle izin vermemektedir. Dolayısıyla, dinin bütünüyle özel alana itildiğinden değil, davet edildiği bağlama uyumu içinde cemaate nüfuz etmesine ihtiyaç duyulduğundan söz edilebilir. Tam da bu noktada cami bünyesinde barındırdığı bütün unsurlarıyla med-cezirli bu yaklaşımda kilise-devlet ikiliğinden farklı olarak Türkiye'de devletin kimi zaman yanına çektiği kimi zamansa ortaya çıkabilecek "içeriden" muhalefetin seviyesini saptadığı biçimiyle kurucu rol üstlenmektedir.

Çalışma boyunca altı kalın çizgilerle çizilen *son nokta* ise, Türkiye laikliğinin katı ve sabit kategorilerden oluşmadığı, sanıldığının aksine, tamamlan(a)mamış bir laiklik olduğudur. Camilere yönelen siyasal sekülerizm bağlamına bakıldığında, Türkiye'de laiklik dinden farklılaşmayı ve ayrışmayı başaramamıştır. Her şeyden önce, farklılaşılması ve ayrışılması beklenen Sünni İslam'dır. Şüphesiz, bunun nedeni nüfusun çoğunluğunun Sünni Müslümanlardan oluşmasıdır. Fakat bu "görünür" neden, laikleşmenin teorik olarak devletin kurumsallaşan bütün dinlere karşı mesafelenmesini, kurumsal ayrışmasını ve dinin rasyonalize edilmesinin bütün topluma nüfuzunu idealize eden yaklaşımlarının tümünü daha en başından yok saymaktadır. Elbette, teorik bir bağlam içine doğduğu toplumun iktidar ilişkileri ile biçimlenecek, hatta her tarihsel dönemde yeni bir anlama kavuşacaktır. Dolayısıyla, laikleşme teorisinin öngördüğü Türkiye toplumu için birebir uygulanabilir değildir. Ne var ki, söz konusu İslam'ın yok edildiği, özel alana itildiği tezleri olduğunda; bütünüyle kaskatı görülen laikleşme sürecinin İslam'ı karşısına almadığı, kurumsal ayrışmayı ve farklılaşmayı sağlayamadığına gözler kapalıdır.

Oysa ki, Cumhuriyet'in ilk yıllarında camilerin laiklik çerçevesindeki düzenlemelerine bakıldığında; camiler yine devletin merkeziyetinde Diyanet İşleri

Başkanlığınca ya da ilerleyen yıllarda Vakıflar Müdürlüğünce idare edilen mabetlerdir. Camilerin din görevlileri maaşı, ataması, özlük hakları, kılık kıyafeti hatta sözü devlet tarafından belirlenen, üstelik Osmanlı'daki toplumsal statüsünden sıyrılmış kimselerdir. Vaaz ve hutbeler taşıdığı bütün siyasi anlamlara karşın, topluma laikleşme uygulamalarının benimsetilmesi için işlevli kılınabilen söylem olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen, kimi zaman o söz, toplumsal muhalefetin dile geldiği yankıya dönüşmüştür. Dini eğitim camilerden ve yanı başlarındaki medreselerden alınıp laik okullardaki seçmeli derse ya da imam-hatip mektepleriyle İlahiyat Fakültelerine verildiğinde, camiler bütünüyle sessizleşmemiştir. Dolayısıyla, dini eğitimin yokluğunun bir anda benimsenmiş, laik toplumu tesis eden maarife dönüştüğünden söz edilemez.

Türkiye'de laikliğin camileri karşısına aldığı savları yirmi birinci yüzyılda Türkiye'de güncelliğini korumaktadır. Gerek siyasilerin gerekse toplumun laik-İslamcı kategorilerine sığdırılmak istendiği her gündemde, erken Cumhuriyet döneminin camiler çerçevesinde izlediği siyasal stratejiler eleştirilerin hedefi haline getirilmiştir. 1946'da çok partili hayata geçişle birlikte laikleşme sürecinde yeni bir döneme girilmiştir. Laikleşmeye tepki duyan akımlar, İslam'a ivme kazandıran ve toplumsal rolünü yeniden güçlendirmek isteyen söylem ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Nihayetinde, tarihin sayfalarında yazılmış kayıtlı geçmişin izleri her tarihsel ve toplumsal dönemde yeniden biçimlenir ve üretilir. Laiklik de özellikle 70'ler itibarıyla yaşanan bir dizi siyasal ve toplumsal gelişmenin ardından kutuplaşmanın zemini olarak tartışılmıştır. Bu kutuplaşma hala camiler ekseninde üretilmektedir. Sayısı yüz bine yaklaşan camiler, siyasi figürlerin cami açması, Osmanlı'nın halifeliğine atfen İstanbul'un her yerinden görülebilecek cami ikonografisi, vaaz ve Cuma hutbelerinde "bizden olmayana" çağrı, camilerde içki içildiği propagandaları, imamların belediye başkanlığı

adaylıklarını vaaz kürsüsünden duyurmaları 2019 Türkiye'sinin yaşayışıdır. Fakat bu siyasi hamleleri üretmek geçmişin ötekisinden istifade ederek mümkün hale gelecektir. Oysa bugünün Türkiye'sinde toplum olmanın hatırlanması için belki de hiç olmadığı kadar demokratik biçimde topluma nüfuz eden bir laikliğe ihtiyaç vardır. Camiler ekseninde süreğen hale gelen bu hat, bu kanaati doğrular niteliktedir.

ÖZET

Camiler İslam'ın yüzyıllara uzanan kadim mekanlarıdır. Laikleşmenin konusu olmalarına neden olan şey ise, camilerin ulus devletin inşasından günümüze uzanan tarihsel seyirde bir tehdit ya da tahdit gibi görülmesinden ziyade tarihsel ve toplumsal bağlama göre sahneye davet edilen ama hep yan yana yürüyen kurucu unsurlar olmalarındandır. Başka bir deyişle, camiler laikliğin oluşumunun verili olmadığını ve tarihsel ilişkisel deneyimlerle biçimlendiğini ortaya koyabilecek dinamiklere sahiptir.

Bu çalışma yeni ulus ve devletin inşa sürecinde Türkiye'de laikleşme sürecinin med-cezirli yol alışını, camilerin kurucu unsurlar olarak işlendiği düzenlemeleri ve bunların toplumdaki yansımaları bağlamında tartışmayı önermektedir.

Oysa ki, Cumhuriyet Türkiye'sinde camilerin hiçbir tarihsel kesitte gündemden düşmeden; uleması/devlet görevlisi, vaazları/hutbeleri, Kur'an eğitimi/medreseleri, sayısı/cemaatin artışı, kapatılması/kullanımı, irticai faaliyetleri/inanç merkezi olmaları gibi bünyesinde barındırdığı tüm parametrelerin etrafında laikliğin karşısında konumlandırılmışlardır. Bu kapsayıcı role karşı camiler, laikliğin analizinde yalnızca sembolik bir yer kaplamışlardır. Bu yaklaşım laikleşmenin doğasını dini özel alana itmeye hapseder. Sonuç olarak bu çalışma erken Cumhuriyet döneminin bugüne yansıyan laikleşme sürecini camiler temelinde bir kategorizasyona hapsetmeden eleştirel bir bakış açısıyla irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: cami, erken Cumhuriyet dönemi, laikleşme, Türkiye.

ABSTRACT

Mosques are the immemorial places of Islam. What causes them to be the subject of laicization is that they are constituent elements which are invited to the stage but are always side-by-side, rather than being seen as a threat or restriction on the historical course from the construction of the nation-state to the present. In other words, mosques have dynamics that can reveal that the formation of laicism is not given and is shaped by historical relational experiences.

This study proposes to discuss the changing course of the secularization process in Turkey in the formation of the new nation and state, the arrangements in which mosques are included as a constituent element, and the reflections of these arrangements in society. However, mosques do not fall off the agenda within any historical section in the Republic of Turkey; they are positioned around all the parameters which they contain, such as the ulama/government official, sermons/khutbah, Quran education/madrasahs, their number/increase of community, closure/use, reactionary activities/belief center. Despite all, they are positioned against laicization. This approach confines the nature of laicization to pushing it into the religious private sphere.

As a result, this study examines the process of the laicization of the early Republican period on the basis of mosques with a critical point of view without confining it to a categorization.

Keywords: mosque, the early Republican era, laicization, Turkey.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Diyanet İşleri Kataloğu.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kataloğu.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kataloğu.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Siyasi Partiler Kataloğu.

Diğer Resmi Yayınlar

Düstur

Millet Meclisi Tutanak Dergisi

Resmî Gazete (1921-46).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 1920-1946.

1 Mart 1922, *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D. 1, 18 (2), Türkiye Büyük Millet Meclisi I. Dönem, 3. Yasama Yılı Açış Konuşmaları.

28 Teşrîn-i Evvel 1927 Umûmî Nüfûs Tahrîri, Vilayet, kaza, şehir ve köyler itibariyle Türkiye nüfusu, 1928, Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası.

Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi, 1927.

CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları, 10-18 1931.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri, S. MST.II, No: 1039.

Demokrat Parti Tüzük ve Programı (1946). Ankara: Pulhan Matbaası.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (1993). 3 Numaralı, Muhimme Defteri (966-968) 1558-1560, Ankara, 290.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2006). **Gökkubbe Altında Birlikte Yaşamak: Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü,** (ed.) Cevat Ekici, Ankara: Elma Basım.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2014). **Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme**, Yayın Nu. 134, Ankara: Bion.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2015a). **Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'da Kadın,** Yayın Nu: 137, İstanbul: Bion.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2015b), **Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'da Gösteri Sanatları**, Yayın Nu: 138, İstanbul: Bion.

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi. (2 Ramazan 1331/23 Temmuz 1329 [5 Ağustos 1913]). Düstûr (5), İkinci Tertip, 608-617.

Ulusal Gazeteler

Akşam (1918-1982)

Cumhuriyet (1924-)

Hâkimiyet-i Milliye (1920-1934)

İctihad (1904-1932)

İkdam (1894-1928)

İleri (1919-1924)

Kurun (1934-1938)

Milliyet (1926-)

Tanin (1908-18), (1922-25), (1943), (1944-46).

Tevhid-i Efkâr (1921-1925)

Ulus (1934-1953)

Vakit (1917-1934)

Yeni Gazete (1948-1949)

Yerel Gazeteler

Halkın Sesi (Bursa)

Anadolu (İzmir)

Kitaplar ve Makaleler

Abel, O. (1995). "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", **Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik** içinde, Oliver Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin (der.), çev. Sosi Dodanoğlu ve Serra Yılmaz, İstanbul: Metis, s. 27-41.

Abou-El-Haj, R. A. (2000). **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge.

Açık, T. (2014). Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme", *OTAM*, 35, s. 1-39.

Açıkgöz, Ü. F. (2014). "On the Uses and Meanings of Architectural Preservation in Early Republican Istanbul (1923-1950)", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1 (1-2), s. 167-185.

Adak, S. (2010). "Kemalist Laikliğin Oluşum Sürecinde Ramazanlar (1923-1938)", *Tarih ve Toplum*, S. 11, s. 47-88.

Adamson, W.L. (1980). **Hegemony and Revolution: A Studio of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory**, Berkeley: University of California Press.

Adamson, W.L. (2013). "Gramsci, Catholicism and Secular Religion, Politics", *Religion & Ideology*, 14(4), s. 468-484.

Adıyeke, N. (2010). "Bir Siyasi İdari Kurum Olarak Osmanlı'da Cami", *Kebikeç,* s. 5-15.

Ağaoğlu, A. (1997). "Türkçe Haram Lisan mıdır?", *Toplumsal Tarih,* S. 47, s. 18.

Ahmad, F. (1986). **İttihatçılıktan Kemalizme**, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul: Kaynak.

Ahmad, F. (1993). **The Making of Modern Turkey**, New York: Routledge.

Ahmad, F. (2010). **Bir Kimlik Peşinde**, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ahmad, F. (2011). "Cumhuriyet Türkiye'sinde Siyaset ve Siyasi Partiler", **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** C. 4 içinde, Reşat Kasaba (der.), çev. Zuhal Bilgin, İstanbul: Kitapevi, s. 229-72.

Akal, C. B. (2003**). İktidarın Üç Yüzü**, 2. Baskı, Ankara: Dost.

Akan, M. (2017). **The Politics of Secularism**, New York: Columbia University Press.

Akbayar, N. (1985). "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nin Nüfusu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 5, s. 1238-1246.

Akbulut, İ. (2007). "Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", *Vakıflar Dergisi*, 30, s. 61-72.

Akın, A. (2016). "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (29), s. 177-209.

Akseki, A. H. (1936). **Yeni Hutbelerim**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Akseki, A. H. (1937). **Yeni Hutbelerim**, İkinci Kısım, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Akşit, B. (2009). "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'deki Laiklik Deneyimi", **Şerif Mardin'e Armağan** içinde, A. Öncü ve O. Tekelioğlu (der.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim, s. 65-103.

Akşit, E. (2008). "Women, the Modern State and Religious Space in Turkey", **Meditations in Cultural Space: Structure, Sign, Body** içinde, J. Wall (der.), Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, s. 154-168.

Âl-i İmrân sûresi, 3/110.

Âl-i İmrân sûresi, 3/96.

Al-Jasmi, A. ve M. H. Mitias (2004). "Does an Islamic Architecture Exist?", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60(1), s. 197-214.

Albayrak, S. (1980). **Türkiye'de Din Kavgası**, 3. Baskı, İstanbul: Medrese.

Ali Suavi [1287 (1870)]. "Zamane Hutbesi", *Ulûm*, S. 18, s. 1116-8.

Alkan, A. T. (2011). **İstiklal Mahkemeleri ve Sivas'ta Şapka İnkılabı**, İstanbul: Ötüken.

Alkan, M. (2007). "Türk Tarihi Araştırmaları Açısından Vakıf Kayıtlar Arşivi", *Vakıflar Dergisi*, S. 30, s. 1-34.

Alkan, M. Ö. (2011). "Türkiye'de Hilafetin İlgası ve Mısır Ulemasının Tepkisi", *Toplumsal Tarih*, S. 207, s. 30-36.

Alpkaya, F. (2013). **Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-24)**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim.

Altunsu, A. (1972). **Osmanlı Şeyhülislamları**, Ankara: Ayyıldız.

Altuntaş. H. (2006). **Kuran'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Amin, S. (2016). **Modernite, Demokrasi ve Din**, çev. Fikret Başkaya, Uğur Günsur ve Güven Öztürk, İstanbul: Yordam.

Anscombe, F. F. (2010). "Islam and the Age of Ottoman Reform", *Past & Present*, 208(1), s. 159–189.

Anscombe, F. F. (2014). **State, Fatih and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands**, New York: Cambridge University Press.

Ardaman, E. (2007). "Perspective and Istanbul, the Capital of the Ottoman Empire", *Journal of Design History*, 20 (2), s. 109-130.

Arkoun, M. (1994). "İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek", *Cogito*, S. 1, s. 51-66.

Arman, H. (1976). “Köy Enstitüleri ve Getirdikleri”, Kuruluşunun 36. Yılında Köy Enstitüleri Özel Sayı, *Yeni Toplum*, S. 5, s. 7-15.

Arnhart, L. (1998). **Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. A. K. Bayram, Ankara: Adres.

Arslan, B. (2016). **II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İki Devrim; İki Süreç**, İstanbul: Islık.

Asad, T. (1983) “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, *Man*, New Series, 18(2), s. 237-259.

Asad, T. (1993). **Genealogies of Religion**, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Asad, T. (2007). **Sekülerliğin Biçimleri**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis.

Asad, T. (2015). **Dinin Soykütükleri**, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis.

Âşir Efendi Zâde Mustafa Kâmi (2007), "Evkâf Nedir?", Ş. Deniz (haz.), *Vakıflar Dergisi*, S. 30, s. 73-86.

Atalay, B. (1960). **Türk Dili İle İbadet**, İstanbul: Nebioğlu.

Atalay, O. (2018). **Türk’e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 1918-1937 (1989), 4. Baskı, Ankara: TTK.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II. Cilt (1989). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.Cilt (1997). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları: 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, Bugünkü Dille (2006). Ali Sevim, İzzet Öztoprak ve Akif Tural (haz.), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Atay, F. R. (1980). **Çankaya**, İstanbul: Sena Matbaası.

Aydar, H. (2007). “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi Cumhuriyet Dönemi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, s. 71-107.

Ayhan, H. ve M. Uzun (1995). “Ezanın Türkçeleştirilmesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 12, s. 38-42.

Aytaç, K. (1986). **Gazi Mustafa Kemal Atatürk Din Politikası Üzerine Konuşmalar**, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Aytürk, N. (1990). “Türkiye’de Camiler ve Cami Görevlileri”, *Diyanet Gazetesi*, s. 4, 5.

Aytürk, N., Y. Çelik ve E. Şahinarslan (haz.) (1987). **Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987)**, Ankara: APK Dairesi Başkanlığı.

Baktır, M. (1998). "Hutbe", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 18, s. 425-28.

Bali, R. N. (2006). "Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherril'in Raporu Atatürk'ün Dine Bakışı", *Toplumsal Tarih*, S. 153, s. 14-19.

Baltacı, C. (1995). "Fatih Devri ilim Hayatı ve Salın-ı Sernan Medreseleri", **İstanbul Armağanı 1: Fetih ve Fatih** içinde, Mustafa Armağan (haz.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, s. 237-252.

Baltacı, C. (1999). "Eğitim Sistemi", **Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti** içinde, İstanbul: Yeni Şafak.

Barkan, Ö. L. ve E. H. Ayverdi (1970). **İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) Târîhli**, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Barutçu, F. A. (1977). **Siyasi Anılar (1939-1954)**, İstanbul: Milliyet.

Bashan, E. (1997). "The Prohibition on Non-Muslims Entering Mosques in the Ottoman Empire as Reflected in European Sources", *Shofar*, 15 (2), s. 43-56.

Başar, A. H. (1945). **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan sonra Türkiye**, İstanbul: Tan Matbaası.

Başgil, A. F. (2007). **Din ve Laiklik**, 9. Baskı, İstanbul: Kubbealtı.

Batuman, B. (2016). "Architectural mimicry and the politics of mosque building: negotiating Islam and Nation in Turkey", *The Journal of Architecture*, 21 (3), s. 321-347.

Batur, A. (1985). "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: İletişim, s. 1038-67.

Batur, S. (1985). "Balyan Ailesi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C. 4, İstanbul: İletişim, s. 1089-91.

Baubérot, J. (2008). **Dünyada Laiklik**, çev. E. C. Gürcan, İstanbul: Dergâh.

Baubérot, J. (2009). **Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005**, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bayar, Y. (2012). "The Dynamic Nature of Educational Policies and Turksih Nation-Building Where Does Religion Fit in?", **Secular State and Religious Society: Two Forces Play in Turkey** içinde, Berna Turam (ed.), New York: Palgrave, s. 19-39.

Baydar, Oya (1976), "Sınıfsal Açıdan Köy Enstitüleri", Kuruluşunun 36. Yılında Köy Enstitüleri Özel Sayı, *Yeni Toplum*, S. 5, s. 15-33.

Baydoğan, M. L. (1940). **Kürsü Dersleri**, İzmir: Meşher Basımevi.

Bayramoğlu A. A. (2008). **Osmanlı Şehrinde Mahalle**. İstanbul: Sümer.

Bayur, H. (1958). “Kur’an Dili Üzerinde Bir İnceleme”, *Belleten*, 22 (88), s. 599-605.

Bayur, H. (2007). Türklerde Anadilde İbadet Meselesi Cumhuriyet Dönemi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, s. 71-107.

Bein, A. (2006). “Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2), s. 283-301.

Bein, A. (2011). **Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition**, California: Stanford University Press.

Bellah, R. N. (1970). **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World**, Berkeley: University of California Press.

Berger, P. L. (1967). **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, New York: Doubleday & Company.

Berger, P. L. (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overview”, **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics** içinde, (ed.) Peter L. Berger, Washington: William B. Eerdmans, s. 1-18.

Berger, P. L. (2002), “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, çev. İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, 5 (13), s. 187-199.

Berkes, N. (1964). **The Development of Secularism in Turkey**. Montreal: McGill University Press.

Berlinerblau, J. (2017). “Political Secularism”, **The Oxford Handbook of Secularism** içinde, (ed.). Phil Zuckerman ve John R. Shook, Oxford: Oxford University.

Beydilli, K. (1999). “Küçük Kaynarca’dan Tanzimât’a Islâhât Düşünceleri, *İlmî Araştırmalar*, S. 8, s. 25-64.

Beydilli, K. (2000). “İmam”, **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, C. 22, s. 181-6.

Beydilli, K. (2018). **Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü**, 3. Baskı, İstanbul: Pınar.

Bhargava, R. (2008). **Secularism and Its Critics**, 7. Baskı, New York: Oxford University Press.

Bilgin, B. (1993). “The Understanding of Religious Education in a Country where there is Separation of Religion and State: the Example of Turkey”, *British Journal of Religious Education*, 15 (2), s. 36-43.

Billings, D.B. (1990). “Religion as Opposition: A Gramscian Analysis”, *AJS*, 96 (1), s. 1-31.

Boer, R. (2013). **Cennetin Eleştirisi**, çev. Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı.

Boyar, E. ve K. Fleet (2010). **A Social History of Ottoman Istanbul**, Cambridge: Cambridge University Press.

Bozan, İ. (2007). **Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul: TESEV.

Bozarslan, H. (2011). "Kürtler ve Türkiye Devleti", **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** C. 4 içinde, Reşat Kasaba (der.), çev. Zuhal Bilgin, İstanbul: Kitapevi, s. 353-375.

Bozarslan, H. (2015). **Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim.

Bozdoğan, S. (2011). "Modern Türkiye'de Sanat ve Mimari: Cumhuriyet Dönemi", **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** C. 4 içinde, Reşat Kasaba (der.), çev. Zuhal Bilgin, İstanbul: Kitapevi, s. 451-506.

Bozdoğan, S. (2012). **Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür**, çev. Tuncay Birkan, 3. Baskı, İstanbul: İletişim.

Bozkurt, N. (2003). "Mahya", **TDV İslam Ansiklopedisi** içinde, C. 27, s. 396-8.

Börekçi, G. (2008). "Ahmet I", **Encyclopedia of the Ottoman Empire** içinde, Agoston, G. ve B. Masters (der.) New York: Facts on File, s. 22-4.

Brockett, G. D. (2006). "Revisiting the Turkish Revolution, 1923-1938: Secular Reform and Religious "Reaction"", *History Compass*, 4(6), s. 1060-1072.

Bruce, S. (2002). **God is Dead: Secularization in the West**, Oxford: Blackwell.

Bruce, S. (2010). "Secularization", **The Sociology of Religion** içinde, Bryan Turner (der.), Oxford: Blackwell, s. 125-41.

Bruce, S. (2013), **Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory**, New York: Oxford University Press.

Brummett, P. (2015). **Mapping the Ottomans**, New York: Cambridge University Press.

Bulaç, A. (1994). "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, S. 1, s. 67-88.

Calhoun, C. (2011). "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", **Rethinking Secularism** içinde, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerper (der.), New York: Oxford University Press, s. 75-92.

Calhoun, C., M. Juergensmeyer ve J. VanAntwerper (2011). "Introduction", **Rethinking Secularism** içinde, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerper (der.), New York: Oxford University Press, s. 3-30.

Cansel, E. (1988). "Vakıf, Kuruluşu, İşleyişi ve Amacı", *Vakıflar Dergisi*, 20, s. 321-327.

Casanova, J. (1994). **Public Religions in the Modern World**, Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2011). "The Secular, Secularizations, Secularisms", **Rethinking Secularism** içinde, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerper (der.), New York: Oxford University Press, s. 54-74.

Cebesoy, A. F. (1957). **General Ali Fuat Cebesoy'un Siyasi Hatıraları**, İstanbul: Vatan Matbaası.

Cephanecigil, V. G. ve G. Akın (2010). "Geç Osmanlı ve erken cumhuriyet Türkiye'sinde milliyetçilik ve mimarlık tarihi", *itüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım,* 9 (2), s. 29-40.

Cerasi, M. M. (1999). "18.Yüzyıl Osmanlı Kenti", *Cogito*, S. 19, s. 201-15.

Ceylan, H. H. (1991). **Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri** C. 2, İstanbul: Risale.

Chatterjee, S. (2014). "The Resurgence of Religion in the Age of Globalization", *International Journal of Humanities & Social Science*, 2(4), s. 120-140.

Chavez, M. (1994). "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, 72 (3), s. 749-774.

Coleman, J. A. (2001). "St. Augustinus: Roma İmparatorluğunun Sonlarında Hıristiyan Siyasal Düşüncesi", **Siyasal Düşüncenin** Temelleri içinde, Brian Redhead (der.), İstanbul: Alfa. s. 53-75.

Coleman, J.A. (1990). "The Secular: A Sociological View", *The Way*, 30(1), s. 16-25.

Corm, G. (2008). **21. Yüzyılda Din Sorunu**, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim.

Coşkun, B.S. ve D. Binan (2013). "Erken Cumhuriyet Döneminde Anıtsal Yapıların Güçlendirilmesi Yaklaşımları", *TMMOB İnşaat Mühendisleri Odası*, s. 11-22.

Crane, H. (1991). "The Ottoman Sultan's Mosque: Icons of Imperial Legitimacy", **The Ottoman City and Its Parts** içinde, Irene A. Bierman, Rıfa'at A. Abou-El-Ha] ve Donald Preziosi (der.), New York: Aristide D. Caratzas, s. 173-244.

Critchley, S. (2013). **İmansızların İmanı**, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.

Cumhuriyet (25.02.2018). "İlahiyatçıdan Skandal Sözler: Camileri Genelev Yaptılar",http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/933374/ilahiyatcidan_skandal_sozler__Camileri_genelev_yaptilar.html# (erişim tarihi 02.03.2018).

Cumhuriyetin 75 Yılı 1923-1953 (1999). C.1, 2. Baskı, İstanbul: YKY.

Cündioğlu, D. (1998). **Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi**, 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi.

Cündioğlu, D. (1999). **Bir Siyasi Proje olarak Türkçe İbadet**, İstanbul: Kitabevi.

Cündioğlu, D. (2005). **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset**, İstanbul: Kaktüs.

Çağatay, N. (1972). **Türkiye'de Gerici Eylemler (1923'ten Bu Yana)**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çaha, Ö. (2008). **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul: Timaş.

Çakır, S. (1994). **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis.

Çaksu, A. (2007). "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul", **Ottoman Tulips, Ottoman Coffe: Leisure and Lifestyle in the Eighteen Century** içinde, Dana Sajdi (der.), London: I. B. Tauris, s. 117-32.

Çaycı, A. (1995). "Tevhid-i Tedrisat Kanununun Cumhuriyet Eğitimindeki Yeri ve Önemi, **Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi** içinde, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Çeçen, A. (1990). **Halkevleri**, Ankara: Gündoğan.

Çelik, C. (2008). "Türkiye'de Sekülerleşmenin Öznel ve Nesnel Boyutları", **Sekülerleşme ve Dini Canlanma** içinde, Ali İsra Güngör (haz.), Ankara: Türk Dinler Tarihi Derneği.

Çelik, Z. (2012). "Architecture", **The Routledge Handbook of Modern Turkey** içinde, Metin Heper ve Sabri Sayarı (der.), New York: Routledge, s. 115-124.

Çelik, Z. (2017). **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul**, çev. Selim Deringil, 3. Baskı, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Çetinsaya, G. (2009). "İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** içinde, Cilt I, 8. Baskı, İstanbul: İletişim, s. 265-73.

Çetintaş, B. (2007). "Pardon!..Eski eser mi dediniz?", *Sanat Dünyamız*, S. 103, s. 286-313.

Dadyan, S. (2011). **Osmanlı'nın Gayrimüslim Tarihinden Notlar**, İstanbul: Yeditepe.

Dant, T. (1999). **Material Culture in Social World: Values, Activities and Lifestyles**, Philadelphia: Open University Press.

Daver, B. (1955). **Türkiye Cumhuriyeti'nde Layiklik**, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Davie, G. (2010). “Resacralization”, **The Sociology of Religion** içinde, Bryan Turner (ed.), Oxford: Blackwell, s. 160-179.

Davison, A. (2002). **Türkiye’de Sekülarizm ve Modernlik, Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim.

Davison, A. (2003). “Turkey, a “Secular” State? The Challenge of Description**”,** *South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), s. 333-350.

Davison, R. H. (1990). **Essays in Ottoman and Turkish History**, **1774-1923: The Impact of the West**, Austin: University of Texas Press.

Davison, R. H. (1997a). **Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876**, C. 1, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Papirüs.

Davison, R. H. (1997b). **Osmanlı İmparatorluğunda Reform**, C. 2, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Papirüs.

Demirel, A. (2003). “Tek parti meclisleri üzerine bazı sayısal veriler”, *Toplumsal Tarih*, S. 118, s. 84-87.

Demirel, A. (2012). **Tek Partinin Yükselişi**, İstanbul: İletişim.

Deringil, S. (1991). “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’ ‘Muhayyel Cemaat’ (Tasarımlanmış Topluluk’) ve Panislamizm”, *Toplum ve Bilim*, S. 54-55, s. 47-64.

Deringil, S. (1998). **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909**, London: I.B. Tauris.

Dikici, A. (2008). “Milli Şef Dönemi Laiklik Uygulamaları, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 42, s. 161-192.

Dikici, A. (2012). “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 0 (10), s. 77-104.

Dilipak, A. (2017). **Cumhuriyete Giden Yol**, 15. Baskı, İstanbul: Kayıt.

Diyanet İşleri Başkanlığı (1999). **Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler) (1924-1997)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dobbelaere, K. (1981). “Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, *Current Sociology*, 29(3), s. 3-153.

Dobbelaere, K. (1985). "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration", *Sociological Analysis*, S. 46, s. 377-87.

Doğan, N. (2010), “Müslümanların Kapitalizme İkna Olma Süreci”, *Birikim*, http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=638 (erişim tarihi: 05.09.2018).

Doğan, R. (1998). “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”, *Dini Araştırmalar*, 1 (2), s. 5-51.

Donia, R. J. (2006). **Sarajevo: A Biography,** Ann Arbor: University of Michigan Press.

Duben, A. ve Cem Behar (der.) (1991). **Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940**, Cambridge: Cambridge University Press.

Duhanî, S.N. (2017). **Eski İnsanlar Eski Evler: 19. Yüzyılda Beyoğlu’nun Sosyal Topoğrafyası**, çev. Cemal Süreyya, İstanbul: Kırmızı Kedi.

Duman, D. (1997). **Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık**, İzmir: Eylül.

Dumanoğlu, M. (2005). **Türkiye’de Laiklik (1920-2003)**, 2. Baskı, Ankara: Berikan.

Durukan, H. (1991). **Türkiye Nasıl Laikleştirildi?**, İstanbul: Çıdam.

Dwight, H. G. (1915). **Constantinople Old and New**, London: Longmans, Green&Co.

Efe, A. (2008). “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri”, *Doğu Batı*, S. 46, s. 243-272.

Eissenstat, H. (2015). “Modernization, Imperial Nationalism, and the Ethnicization of Confessional Identity in the Late Ottoman Empire”, **Nationalizing Empires** içinde, Alexei Miller ve Stefan Berger (ed.), Budapest: Central European University Press.

Eldem, E. (1999). “18.Yüzyıl Osmanlı Kenti”, *Cogito*, S.19, s. 189-200.

Eldem, E. (2008). “Istanbul (Byzantium; Constantinople)”, **Encyclopedia of the Ottoman Empire** içinde, Agoston, G. ve B. Masters (der.), New York: Facts on File, s. 286-90.

Eller, J. D. (2007). **Introducing Anthropology of Religion: Culture to Ultimate**, New York: Routledge.

Ellison, G. (1928). **Turkey To-day**, Hutchinson&Co.

Emrence, C. (2018). **99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim.

Erdal, İ. (2017). “Türk Modernleşme Sürecinde İttihat ve Terakki’den Demokrat Partiye Siyasal Parti Programlarında Laiklik Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(49), s. 97-107.

Ergenç, Ö. (1984). “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları IV** içinde, Halil İnalcık, Nejat Öyünç, Heath W. Lowry (der.), İstanbul: Enderun, s. 69- 78.

Ergin, O. (1944). **Türk Maarif Tarihi**, C.4, İstanbul: Osmanbey Matbaası.

Ergin, O. (1977). **Türk Maarif Tarihi**, C.5, İstanbul: Eser Matbaası.

Ertop, K. (1985). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: İletişim, s. 333-40.

Esen, A. K. (2011). "Tek Parti Dönemi Cami Kapatma/Satma Uygulamaları", *Tarih ve Toplum*, 13 (253), s. 91-158.

Eski Bir Atatürkçü (08.01.1948). "Bilinmeyen Atatürk'ten Hatıralar: Atatürk ve Din", *Millet*, C. 4, Sene 2, S. 101, s. 4.

Eski Bir Atatürkçü (11.12.1947). "Bilinmeyen Atatürk'ten Hatıralar: Atatürk ve Din", *Millet*, C. 4, Sene 2, S. 100, s. 4.

Eşref Edip (1956). "Ebülulâ Beyle Beraber Nasıl Çalıştık? Sırat-ı Müstakîm'i Nasıl Çıkardık?", *Sebilürreşad,* 10, no. 238, s. 199-200.

Eşref Edip (8 Eylül 1910 [2015]). "Şuûn", *Sırâtı Müstakim*, 5 (105-130), İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, s. 15-6.

Faroqhi, S. (1991). "In search of Ottoman history", *The Journal of Peasant Studies*, 18 (3-4), s. 211-241.

Faroqhi, S. (2000). **Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources**, Cambridge: Cambridge University Press.

Faroqhi, S. (2005). **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, çev. Elif Kılıç, 5. Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Faroqhi, S. (2010). **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Fenn, R. K. (1978). **Toward a Theory of Secularization. Storrs**, Connecticut: SSSR.

Fergan, E. E. (1941). **Misyoner ve Müsteşriklerin Yazdıkları İslâm Ansiklopedisi'nin İlmî Mahiyeti**, İstanbul.

Feroze, M. R. (1995). "Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık", **Türkiye'de İslam ve Laiklik** içinde, İstanbul: İnsan, s. 23-41.

Fığlalı, E. R, T. Müftüoğlu ve İ. Karakuş (haz.) (1999). **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

Field, C. D. (2001) "The haemorrhage of faith? Opinion polls as sources for religious practices, beliefs and attitudes in Scotland since the 1970s", *Journal of Contemporary Religion*, S. 16, s. 157-76.

Filibe'de Câmi'-i Kebîr Hatîbi Hâfız Sânî (1908 [2012]). "MUBÂHESÂT: Hutbelere Dâir", *Sırâtı Müstakim*, 1 (1-26), İstanbul: Bağcılar Belediyesi, s. 206.

Findley, C. V. (2010). **Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity**, New Haven: Yale University Press.

Finke, R. (1990). "Religious Deregulation: Origins and Consequences", *Journal of Church and State*, S. 32, s. 609-26.

Finke, R. ve R. Stark (1992). **The Churching of America, 1776-1990**, New Jersey: Rutgers University Press.

Finke, R. ve Stark, R. (1988). "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", *American Sociological Review*, 53(1), s. 41-49.

Forgacs, D. (2010). **Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot.

Fortna, B. C. (2011). **Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic**, London: Palgrave.

Freely, J. (2011). **A History of Ottoman Architecture**, Boston: WIT.

Frierson, E. B. (2005). "Women in Late Ottoman Intellectual History", **Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy** içinde, Elizabeth Özdalga (der.), New York: Routledge, s. 135-161.

Fulton, J. (1987). "Religion and Politics in Gramsci: An Introduction", *Sociological Analysis*, 48(3), s. 197-216.

Garnett, L. M. J. (1909). **Home Life in Turkey**, New York: Macmillan.

Gasco, G. (2010). "Bruno Taut and the Program For the Protection of Monuments in Turkey (1937-38) / Three Case Studies: Ankara, Edirne and Bursa", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, S. 27, s. 15-36.

Gauchet, M. (2013). **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul: İletişim.

Geertz, A. W. (2010). "Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, 22 (4), s. 304-321.

Gencer, B. (2004). "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 30, s. 65-100.

Georgeon, F. (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne Ramazana Dair Alışkanlıklar", çev. Saadet Özen, *Toplumsal Tarih*, S. 107, s. 48-55.

Georgeon, F. (2006a). **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, çev. Ali Berktay, İstanbul: YKY.

Georgeon, F. (2006b). **Sultan Abdülhamid**, çev. Ali Berktay, İstanbul: Homer.

Georgeon, F. (2014). "Müslüman ve Dönme Selânik", **Selânik 1850-1918** içinde, Gilles Veinstein (der.), çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim, s.133-50.

Georgeon, F. (2018a). **Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan**, (çev.) Alp Tümertekin, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Georgeon, F. (2018b). “İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul’da Ramazan”, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşamak** içinde, François Georgeon ve Paul Dumont (der.), çev. Maide Selen, İstanbul: İletişim, s.41-136.

Gevgilili, A. (1989). **Türkiye’de Kapitalizmin Gelişmesi ve Sosyal Sınıflar**, 2. Baskı, İstanbul: Bağlam.

Gez Ocak, B. (1997). “Fikirden Eyleme Türkçe Namaz Meselesi: 1920’lerin Cesur Bir Hocası”, *Toplumsal Tarih*, S. 47, s. 15-19.

Gill, R., C. K. Hadaway ve P. L. Marler (1998). “Is religious belief declining in Britain?” *Journal for the Scientific Study of Religion*, S. 37, s. 507-16.

Goldstein, W. S. (2009). “Secularization Patterns in the Old”, *Paradigm. Sociology of Religion*, 70(2), s. 157-178.

Gorski, P. S. (2000). “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American Sociological Review*, 65 (1), s. 138-167.

Gorski, P. S. (2003). **The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe**, Chicago: The University of Chicago Press.

Gorski, P.S. ve A. Altınordu (2008). “After Secularization?”, *Annual Review of Sociology*, S. 34, s. 55-85.

Göcek, F. M. (1996). **Rise of Bourgeoise, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change,** Oxford: Oxford University Press.

Gökalp, İ. ve F. Georgeon (2007). **Kemalizm ve İslam Dünyası**, İstanbul: Kaynak.

Gökalp, Z. (2007). **Türkçülüğün Esasları**, 9.Baskı, İstanbul: İnkilap.

Gökalp, Z. (2018). **Yeni Hayat**, Zeynep Aytop (Sadeleştiren), İstanbul: Karbon Kitaplar.

Göldaş, İ. (1997). **Takrir-i Sükûn Görüşmeleri**, İstanbul: Belge.

Göle, N. (1997). “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, *Middle East Journal*, 51 (1), 46-58.

Gözaydın, İ. (2009). **Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi**, İstanbul: İletişim.

Gözübüyük, A. Ş. ve S. Kili (1982). **Türk Anayasa Metinleri 1839-1980**, 2. Bası, no: 496, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Grabar, O. (1983). “Symbols and Signs in Islamic Architecture”, **Architecture and Community** içinde, Renata Holod ve Darl Rastorfer (der.), New York: Aperture.

Gramsci, A. (1971). **Selection from Prison Notebooks**, (ed.) Quentin Hoare ve G. Nowell Smith, New York: International Press.

Greeley, A. (1989). **Religious Change in America**, Cambridge: Harvard University Press.

Grelle, B. (2017). **Antonio Gramsci and the Question of Religion: Ideology, Ethics and Hegemony**, New York: Routledge.

Gülalp, H. (2005). ”Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey”, *Middle Eastern* Studies, 41(3), s. 351-372.

Gülsen, A. (2018). “Osmanlı Mahallesinde Sosyal Dayanışma Örneği Avarız Vakıfları, Osmanlı Araştırmaları, http://www.os-ar.com/modules.php?name=News&file=article&sid=187, (erişim tarihi 23.08.2018).

Gümüş, M. D. (2014). “Unutulmuş Bir Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarı: Semih Rüstem Temel”, *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, C. 3, s. 227-234.

Gündüz, M. (2009). “Sociocultural origins of Turkish educational reforms and ideological origins of late Ottoman intellectuals (1908-1930)”, *History of Education*, 38 (2), s. 191-216.

Güneri, H. (1976). **Türk Medeni Kanunu Açısından Vakıfta Amaç Kavramı ve Amacına Göre Vakıf Türleri**, Ankara: Sevinç Matbaası.

Habermas, J. ve J.P. Reemtsma (2001). Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hadden, J. K. (1987). “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, 65(3), s. 587-611.

Halaçoğlu, Y. (1991). **XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hamadeh, S. (2004). Ottoman Expressions of Early Modernity and the "Inevitable" Question of Westernization, *Journal of the Society of Architectural Historians*, 63 (1), s. 32-51.

Hamadeh, S. (2007). **The City’s Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century**, Seattle and London: University of Washington Press.

Hämäläinen, H. ve A. Tomaszweska (2017). “Editors’ Introduction”, **The Sources of Secularism: Enlightment and Beyond** içinde, Anna Tomaszewska ve Hasse Hämäläinen (der.), Basingstoke: Palgrave, s. 1-20.

Hamidullah, M. (2003) **İslam’a Giriş**, çev. İbrahim Arif Koytak ve Veysel Uysal, İstanbul: Beyan.

Hamilton, M. (2002). **The Sociology of Religion**, 2. Baskı, New York: Routledge.

Hanioğlu, M. Ş. (1981). **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Hanioğlu, M. Ş. (2005). “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art”, **Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy** içinde, Elizabeth Özdalga (der.), New York: Routledge, s. 27-116.

Hanioğlu, M. Ş. (2006). **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, İstanbul: Bağlam.

Hanioğlu, M. Ş. (2008). **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, New Jersey: Princeton University.

Hanioğlu, Ş. (2012). “Modern Ottoman Period”, **The Routledge Handbook of Modern Turkey** içinde, Metin Heper ve Sabri Sayarı (der.), New York: Routledge, s. 15-25.

Harman, C. (2011). “Peygamber ve İşçi Sınıfı”, *marx-21*, S. 2, s. 52-122.

Harvey, A. J. T. (1871). **Turkish Harems & Circassian Homes**, London: Hurst & Blackett.

Hassan, Ü. (2001). **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranıştan-Hukuk İdeolojiye**, İstanbul: İletişim.

Hatemî, H. (1985). “19. Yüzyılda Medreseler”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: İletişim, s. 501-16.

Hayden, R. M. (2016). “Intersecting Religioscapes in Post-Ottoman Spaces: Trajectories of Change, Competition, and Sharing of Religious Spaces”, **Post-Ottoman Coexistence** içinde, R. Bryant (der.), Oxford: Berghahn Books.

Heper, M. (2012). “Kemalism/Atatürkism”, **The Routledge Handbook of Modern Turkey** içinde, (ed.) Metin Heper ve Sabri Sayarı, New York: Routledge, s. 139-149.

Hızlı, M. (t.b). “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”, *Tesam Akademi Dergisi,* 1(1), s. 41-50.

Himam, D. ve E. Tekcan (2014). “Erken Cumhuriyet Dönemi Terzilik Kültürü ve Ulusal Maddi Kültürün İnşası”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 20, s. 221-254.

Holyoake, G. J. (1870). **The Principles of Secularism**, London: Book Store Austin&Co.

Hurd, E. S. (2004). “The Political Authority of Secularism in International Relations”, *European Journal of International Relations*, 10(2), s. 235-262.

Işın, E. (1985). “19. yy’da Modernleşme ve Gündelik Hayat”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: İletişim, s. 538-63.

Işın, E. (2014). **İstanbul’da Gündelik Hayat**, 5. Baskı, İstanbul: YKY.

İbrahim, A. (1934). **Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini**, Türkiye Matbaası.

İnalcık, H. (1943). **Tanzimat ve Bulgar Meselesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İnalcık, H. (1990). "Istanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies*, S. 1, s. 1-23.

İnalcık, H. (1993). **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren.

İnan, A. (1996). **Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İpekçi, A. (2004). **İnönü Atatürk'ü Anlatıyor**, İstanbul: Dünya.

İpşirli, M. (2003). "Medrese", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 28, s. 327-33.

İskender, K. (1985). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Resmi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: İletişim, s. 1308-18.

Jaeschke, G. (1972). **Yeni Türkiye'de İslamlık**, çev. Hayrullah Örs, Ankara: Bilgi.

Jakus, J. (2017). "Laïcité and Laiklik: When Did the Comparability of Assertive Laicism in France and Turkey Dissolve?", *Sociology and Anthropology*, 5 (11), 923-940.

Kahraman, K. (1995). "The Encyclopaedia of Islam", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 11, s. 181-4.

Kansu, A. (2002). **1908 Devrimi**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim.

Kant, I. (1991). **The Metaphysics of Morals**, (çev.) Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kara, A. (2008). "Meşrutiyetin Oluşumunda Aydınların Etkisi", *Doğu Batı*, S. 46, s. 223-241.

Kara, İ. (1997). "1928 Dini Islah Beyannamesi", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler II** içinde, 3. Baskı, İstanbul: Kitabevi, s. 667-669.

Kara, İ. (2000). "Din ile Devlet Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.18, s. 29-55.

Kara, İ. (2005). "Turban and Fez: Ulema as Opposition", **Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy** içinde, Elizabeth Özdalga (der.), New York: Routledge, 163-202.

Kara, İ. (2010). "İstanbul'a ve Türklere Özgü Bir Ramazan Geleneği Mahya", *Toplumsal Tarih*, S. 201, s. 16-27.

Kara, İ. (2016a). **Müslüman İstanbul'a Mahsus Bir Gelenek: Mahya**, İstanbul: Dergâh.

Kara, İ. (2016b). **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, 7. Baskı, İstanbul: Dergâh.

Karahanoğulları, O. (2017). "III. Cumhuriyet'te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması: Laiklik", *SBF Dergisi*, 72(4), s. 849-913.

Karakışla, Y. S. (2015). **Eski Zamanlar Eski İnsanlar: Osmanlı Toplumsal Tarihi Üzerine Yazılar (1876-1926)**, İstanbul: Doğan Kitap.

Karal, E. Z. (1985). "Tanzimat'tan Sonra Türk Dil Sorunu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: İletişim, s. 314-32.

Karaömerlioğlu, A. (2001). "Türkiye'de Köycülük," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** içinde, cilt II Kemalizm, (der.) Tanıl Bora İstanbul: İletişim, s. 284-297.

Karay, R. H. (2018). **Üç Nesil Üç Hayat**, İstanbul: İnkılap.

Karpat, K. (1959). **Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System**, Princeton: Princeton University Press.

Karpat, K. (2009). **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, İstanbul: Timaş.

Karpat, K. H. (2002). **Studies on Ottoman Social and Political History**, Leiden&Boston&Köln: Brill.

Karpat, K. H. (2010). **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: Timaş.

Kasaba, R. (1998). "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 21-38.

Katzenstein, P. J. (2011). "Civilizational States, Secularisms, and Religions", **Rethinking Secularism** içinde, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerper (der.), New York: Oxford University Press, s. 145-165.

Kaya, K. (1998). **Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul: Emre Matbaası.

Kazanlı Halim Sabit (1908 [2012]). "Hutbelere Dâir Şettâ", *Sırâtı Müstakim*, 1 (1-26), İstanbul: Bağcılar Belediyesi, s. 188-90.

Kazıcı, Z. (1982). "Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri", *İslâm Medeniyeti,* V (3), s. 29-35.

Keddie, N. (2003). "Secularism&Its Discontents", *Daedalus*, 132 (3), s. 14-30.

Kepel, G. (1994). **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, Pennsylvannia: Penn State University Press.

Keseroğlu, Hasan S. (2005), "Köy Enstitülerinde Okuma ve Kütüphane" **Türk Kütüphaneciliği**, S. 19, s. 25-40.

Keskioğlu, O. (1967). “Türkiye'de Matbaa Tesisi ve Mushaf Basımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, s. 121-135.

Keyder, Ç. (1987). **State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development**, London: Verso.

Kılıçbay, M. A. (1994). “Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, *Cogito*, S. 1, s. 15-23.

Kırlı, C. (2000). “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19.yüzyıl ortalarında Osmanlı’da sosyal kontrol”, *Toplum ve Bilim*, S. 83, s. 58-79.

Kırpık, C. (2007). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Modernleşme Sancıları: Fes-Şapka Tartışması”, *Toplumsal Tarih*, S. 162, s. 14-21.

Kıvrım, İ. (2009). Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği), *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1), s. 231-255.

Kia, M. (2011). **Daily Life in the Ottoman Empire**, California&Colorado&England: Greenwood.

Kirby, Fay (2000). **Türkiye’de Köy Enstitüleri**, 2. Baskı, Ankara: Güldikeni.

Kirişçi, K. (2011). “Göç ve Türkiye: Devlet, Toplum ve Siyasetteki Dinamikler”, **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** içinde, Reşat Kasaba (der.), çev. Zuhal Bilgin, C. 4, İstanbul: Kitapevi, s. 171-193.

Kirman, M.A. (2005). **Din ve Sekülerleşme**, Adana: Karahan.

Klinghardt, K. (2007). **Ankara-İstanbul Arası İktidar Kavgası**, çev. Eşref Özbilen, İstanbul: Profil.

Koç, A. ve Ö. Özdemir (2017). Kanuni Vakfiyesi’ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri, *Diyanet İlmi Dergi*, 53(2), s. 119-147.

Koçak, C. (2003). “CHP-devlet kaynaşması”, *Toplumsal Tarih*, S. 118, s. 74-9.

Koçak, C. (2011). **Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim.

Koçer, H. A. (1972). “Türkiye’de Kadın Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5 (1), s. 81-124.

Koçer, H. A. (1992). **Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)**, İstanbul: Milli Eğilim Bakanlığı.

Koçi Bey (1998). **Koçi Bey Risalesi**, Yılmaz Kurt (haz.), Ankara: Akçağ.

Komecoglu, U. (2005). “The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse”, *The Public*, 12(2), s. 5-22.

Kongar, E. (1997). **Demokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Remzi.

Koşay, H. Z. (1932). **Tarihi Abidelerimizi Koruyalım**, Ankara: C.H.F. Neşriyatı.

Köprülü, F. (1942). **Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekamülü**, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı.

Köymen, N. K. (1934). **Halkçılık ve Köycülük**, Ankara: Tarık Edip Kütüphanesi.

Kuban, D. (1996). **İstanbul Bir Kent Tarihi: Bizantion, Konstantinopolis**, çev. Zeynep Rona, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Kudret, C. (1977). **Abdülhamid Döneminde Sansür II**, İstanbul: Milliyet.

Kuran, A. (1968). **The Mosque in Early Ottoman Architecture**, Chichago&London: The University of Chicago Press.

Kuran, A. (1987). **Sinan: The Grand Old Master Of Ottoman Architecture**, İstanbul: Institute of Turkish Studies.

Kuru, A. T. (2009). **Secularism and State Policies toward Religion The United States, France, and Turkey**, New York: Cambridge University Press.

Ladeur, K. H. (2014). "The Myth of the Neutral State and the Indiviualization of Religion: The Relationship Between State and Religion in the Face of Fundemantalizm", **Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival** içinde, Sussanna Mancini ve Michel Rosenfeld (der.), Oxford: Oxford University Press, s. 33-54.

Lapidus, I. M. (1996). "State and Religion in Islamic Societies", *Past & Present*, S. 151, s. 3-27.

Lechner, F J. (1991). "The Case against Secularization: A Rebuttal", *Social Forces*, 69(4), s. 1103-1119.

Lewis, B. (1961). **The Emergence of Modern Turkey**, Oxford: Oxford University Press.

Lewis, B. (1972). **Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire**, Norman: University of Oklohoma Press.

Lewis, B. (1993). **Islam and the West**, Oxford: Oxford University.

Lewis, B. (2000). **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Linz, J. J. (2004). "The religious use of politics and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion", **Totalitarianism and Political Religions** içinde, Hanz Maier (der.), New York: Routledge, s.102-20.

Luckmann, T. (1967). **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, New York: Macmillan.

Luckmann, T. (1990). “Shriking Trancendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis*, 50 (2), s. 127-138.

Maclure, J. (2017). “Towards a Political Theory of Secularism”, **The Sources of Secularism: Enlightment and Beyond** içinde, Anna Tomaszewska ve Hasse Hämäläinen (der.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 21-34.

Madran, E. (1996). “Cumhuriyet’in İlk Otuz yılında (1920-1950) Koruma Alanının Örgütlenmesi-I”, *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 16 (1-2), s. 59-97.

Madran, E. (2002). **Tanzimat’tan Günümüze Cumhuriyet’e Kültür Varlıklarının Korunmasına İlişkin Tutumlar ve Düzenlemeler: 1800-1950**, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.

Maduro, O. (1977). “New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion”, *Sociological Analysis*, 38 (4), s. 359-367.

Mahmood, S. (2010). “The Politics of Religious Freedom and the Minority Question: A Middle Eastern Genealogy,” Yayımlanmamış sunum metni, Washington: Georgetown University.

Maksudyan, N. (2005). “Resmi Din-Sivil Din Çatışması: Dinin Meşru Kullanımı Üzerinde Devlet Tekeli, *Toplumsal Tarih*, S. 135, s. 56-61.

Mango, A. (1999). **Atatürk**, London: John Murray.

Mango, A. J. A. (1995). “Türkiye’de İslam”, **Türkiye’de İslam ve Laiklik** içinde, Istanbul: İnsan, s. 129-141.

Mansueto, A. (1988). “Religion, Solidarity and Class Struggle. Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question”, *Social Compass*, 35(2-3), s. 261-277.

Mardin, Ş. (1981). “Religion and Secularism in Turkey”, **Atatürk: Founder of a Nation State** içinde, Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), Hamden, CT: Archon, s. 191-219.

Mardin, Ş. (1991*)* **Türkiye 'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (1993). “Religion and Secularism in Turkey”, **The Modern Middle East: A Reader** içinde, A. H. Hourani, P. S. Khoury ve M. C. Wilson (der.), Berkeley: University of California Press.

Mardin, Ş. (1995). “Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması”, **Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik** içinde, Oliver Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin (der.), çev. Sosi Dodanoğlu ve Serra Yılmaz, İstanbul: Metis, s. 7-15.

Mardin, Ş. (2007). “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme** içinde, E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay (der.), 3. Baskı, İstanbul: Alfa, s. 99-130.

Martin, D. (1978). **A General Theory of Secularization**, Oxford: Blackwell.

Martin, D. (2005). **On Secularization: Towards a Revised General Theory**, Burlington: Ashgate.

Masters, B. (2008). "***waqf* (*Turk*.: *vakıf*)", Encyclopedia of the Ottoman Empire içinde**, Agoston, G. ve B. Masters (ed.) New York: Facts on File, s. 590-1.

Mazıcı, N. (2011). **Tek Parti Dönemi**, İstanbul: Pozitif.

McDanell, C. (1995). **Material Christianity: Religion and Populer Culter in America**, New Haven: Yale University Press.

Mclvor, D. W. (2018). "Weltanschauung", International Encyclopedia of the Social Sciences. https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/weltanschauung (erişim tarihi 03.01.2018).

Meeker, M. E. A. (2001). **Nation of Empire THe Ottoman Legacy of Turkish Modernity**, Berkeley&California: University of California Press.

Mehmed Remzi (Belgrad'da Bayraklı Câmi'-i Şerîf İmam ve Hatîbi) (1910 [2014]). "Mübâhesât: Hutbelere Dâir", *Sırâtı Müstakim*, 3 (53-78), İstanbul: Bağcılar Belediyesi, s. 325.

Meriç, R. M. (2013). **Şehrin Hüznü: Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında**, (ed.) Fahri Tuna, İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları.

Mert, N. (1994). **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce**, İstanbul: Bağlam.

Messick, B. (1993). **The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society**, Berkeley: University of California Press.

Metinsoy, M. (2010). "Kemalizmin taşrası: Erken Cumhuriyet taşrasında parti, devlet ve toplum", *Toplum ve Bilim*, S. 118, s. 124-164.

Metinsoy, M. (2017). **İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye: Gündelik Yaşamda Devlet ve Toplum**, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Meydan, S. (2014). **Atatürk ile Allah Arasında**, İstanbul: İnkılap.

Mikail, A. (2007). "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House", Ottoman **Tulips, Ottoman Coffe: Leisure and Lifestyle in the Eighteen Century** içinde, Dana Sajdi (der.), London&New York: I. B. Tauris, s. 133-70.

Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923) [1982]. R. Özalp (der.), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

Mitchell, B. R. (1998). **International Historical Statistics: Europe 1750-1993**, London: Palgrave.

Muldoon, J. (2006). “Auctoritas, Potestas and World Order”, **Plenitude of Power: The Doctrins and Exercise of Authority in the Middle Ages** içinde, Robert C. Figueira (ed.), Cornwall: MPG Books, s. 125-141.

Mûsâ Kâzım (1909 [2014]). “Kütüb-İ Kelâmiyyenin İhtiyâcât-I Asra Göre Islâh ve Te’lîfi”, *Sırâtı Müstakim*, 3 (53-78), İstanbul: Bağcılar Belediyesi, s. 21-2.

Mutlu, K.Ş. (1953). “Hekimlik mesleğinde Türk kadını”, *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 16(1) s. 98-108.

Nanda, M. (2013). **Tanrı Piyasası**, çev. Selen Serezli, Ankara: Notabene.

Necipoğlu, G. (1993). “Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture”, *Muqarnas*, S. 10, 169-180.

Nicola ̈idis, E. (2007). “Scientific exchanges between Hellenism and Europe: translations into Greek, 1400-1700”, **Cultural Translation in Early Modern Europe** içinde, Peter Burken ve R. P.-Chia-Hsia (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Obuz, Ö. (2017). “Yakın Geçmişte Camilerin Farklı Kurumlara Tahsisi ve Askeri Amaçlı Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (3), s. 1444-1460.

Ocak, A. Y. (2013). **Türkler, Türkiye ve İslam**, 13. Baskı, İstanbul: İletişim.

Okur, Y. (1962). **Atatürk'le On Beş Yıl Dini Hatıralar**, İstanbul: Sabah.

Okyar, A. F. (2017). **Serbest Cumhuriyet Fırkası Hatıraları**, İstanbul: Örgün.

Onay, A. (2009). “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Camilerin Finansmanı”, *Değerler Eğitimi Dergisi,* 7 (18), 43-80.

Online Etymology Dictionary (2018a). Secular. https://www.etymonline.com/word/secular (erişim tarihi 03.03.2018).

Online Etymology Dictionary (2018b). Laic. https://www.etymonline.com/word/laic (erişim tarihi 04.03. 2018).

Ortaylı, İ. (1983). **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: Hil.

Ortaylı, İ. (1986). **İstanbul’dan Sayfalar**, İstanbul: Hil.

Ortaylı, İ. (1994). **Osmanlı Devletinde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi.

Ortaylı, İ. (1999). “Osmanlı Kimliği”, *Cogito,* S. 9*,* s. 76-85.

Ödekan, A. (1997). “Mimarlık ve Sanat Tarihi (1908-1980), **Çağdaş Türkiye Tarihi IV 1908-1980** içinde, Sina Akşin (der.), İstanbul: Cem, s. 505-590.

Öndin, N. (2003). **Cumhuriyet’in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950**, İstanbul: İnsancıl.

Önkal, A. ve N. Bozkurt (1993). “Cami”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 7, s. 46-56.

Özaloğlu, S. ve M, Ö. Gürel (2011). Desinging Mosques for Secular Congregations: Transformations of the Mosque as a Social Space in Turkey, *Journal of Architectural and Planning Research*, 28(4), s. 336-358.

Özalp, T. (2006). **Tanıklık Ediyorum: Cumhuriyet ve Atatürk Anıları**, İstanbul: Epsilon.

Özbek, N. (2008). Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet, 3. Baskı, İstanbul: İletişim.

Özcan A. (1993). “Cami Dini ve Sosyo-Kültürel Tarihi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 7, s. 46-56.

Özcan, A. (1991). "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan** içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 361-378.

Özdalga, E. (2012). “Secularism”, **The Routledge Handbook of Modern Turkey** içinde, Metin Heper ve Sabri Sayarı (der.), New York: Routledge, s. 205-16.

Öztürk, M. (2016). “Meâl”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. Ek-2, s. 205-207.

Öztürk, N. (1995). **Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Paker, O. ve Akçalı, S. İçin (2013). “Laikliğe İlişkin Tutumlar Üzerine Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 33(1), s. 41-53.

Pamuk, Ş. (2011). “20. Yüzyıl Türkiye’sinde İktisadi Değişim: Bardağın Yarısından Fazlası Dolu mu?”, **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** C. 4, içinde, Reşat Kasaba (der.), (çev.) Zuhal Bilgin, İstanbul: Kitapevi, s. 275-311.

Pardoe, J. (1838 [2015]). **The City of The Sultan and Domestic Manner of the Turks in 1836**, V. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Pardoe, J. (2010). **The Beauties of the Bosphorus**, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Parla, T. (1995). **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları**, C. 3, 2. Baskı, İstanbul: İletişim.

Parlak, İ. ve E. Kaftan (2010). “Osmanlı’nın Tebaasından Cumhuriyet’in Yurttaşına Giden Yol”, *Doğu Batı*, S. 54, s. 139-168.

Parsons, T. (1977). **The Evolution of Societies**, J. Toby. Englewood Cliffs (ed.), New Jersey: Prentice-Hall.

Peker, R. (1984). **İnkılâp Dersleri**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim.

Prezoisi, D. (1991). “Introduction: Power. Structure, and Architectural Function”, **The Ottoman City and Its Parts** içinde, Irene A. Bierman, Rıfa'at A.

Abou-El-Haj ve Donald Preziosi (der.), New York: Aristide D. Caratzas, s. 103-110.

Quack, J. (2017). "Identifying (with) the Secular: Description and Genelaology", **The Oxford Handbook of Secularism** içinde, Phil Zuckerman ve John R. Shook (der.), New York: Oxford University, s. 21-39.

Quataert, D. (2002). **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, çev. Ayşe Berktay, İstanbul: İletişim.

Raczynski, E. (1980). **1814'te İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat**, çev. Kemal Turan, İstanbul: Kervan.

Refik, A. (1988). **Hicri On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı, 1200–1255**, İstanbul: Enderun.

Renfrew, C. (1998). "Mind and matter: Cognitive archaeology and external symbolic storage", **Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage** içinde, Colin Renfrew ve Chris Scarre (der.), Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Roy, O. (2007). **Secularism Confronts Islam**, New York: Columbia University Press.

Rustow, D. A. (2004). "Türkiye'de İslam ve Politika 1920-1955)", **Türkiye'de İslam ve Laiklik** içinde, İstanbul: İnsan, s. 57-90.

Sajdi, D. (2007). "Decline,its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", **Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteen Century içinde**, Dana Sajdi (der.), New York: I. B. Tauris, s. 1-40.

Sajó, A. (2014). "Preliminaries to a Concept of Constitutional Secularism", **Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival** içinde, Sussanna Mancini ve Michel Rosenfeld (der.), Oxford: Oxford University Press, s. 54-79.

Sakaoğlu, N. (1992). **Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi**, İstanbul: İletişim.

Saltık, A. (11.06.2016). "Okullar ve Camiler",http://ahmetsaltik.net/2016/11/06/okullar-ve-camiler/ (erişim tarihi 08.09.2018).

Sancar, S. (2012). **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti**, İstanbul: İletişim.

Sarıcaoğlu, M. E. (2007). "Osmanlı Vakıfları Hakkında Tartışmalar", *Vakıflar Dergisi*, S. 30, s. 51-60.

Sarısaman, S. (2006). "Taşrada Harf İnkılabının Uygulanışı (Afyonkarahisar Örneği)", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (3), s. 93-136.

Sevinç, M. (2012). "Anayasanın Başlangıç İlkeleri", **Demokratik Anayasa** içinde, Ece Göztepe ve Aykut Çelebi (der.), İstanbul: Metis.

Seyhun, A. (2014). **Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic**, Leiden: Brill.

Shaw, S. (1985). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: İletişim, s. 1002-6.

Shaw, S. J. ve E. K. Shaw (1977). **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Volume II**, Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, A. (2011). "Imarets", **The Ottoman World** içinde, Chirstine Woodhead (der.), London&New York: Routledge, s. 72-85.

Skovgaard-Petersen, J. (2005). "Levantine State Muftis", **Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy** içinde, Elizabeth Özdalga (der.), London&New York: Routledge, s. 277-290.

Somel, S. A. (2010). **The A to Z of the Ottoman Empire**, Lanham&Toronto&Plymouth: The Scarecrow.

Somel, S. A. (2015). **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim.

Sonnur Özcan, E. (2010). "Osmanlı'nın Atmeydanı Kamusal Bir Alan mıydı?", *Doğu Batı*, S. 51, s. 105-132.

Stark, R. (1999). "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, 60(3), 249-273.

Stark, R. ve Bainbridge, W. S. (1985). **The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation**, Berkeley: University of California Press.

Stark, R. ve L. R. Iannaccone (1994). "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), s. 230-252.

Steinvorth, U. (2017). "The Rationality of Secularization", **The Sources of Secularism: Enlightment and Beyond** içinde, Anna Tomaszewska ve Hasse Hämäläinen (der.), Cham: Palgrave, s. 53-70.

Stephanov, D. (2014). "Sultan Mahmud II (1808-1839) and the first Shift in Modern Ruler Visibility in the Ottoman Empire", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1(1-2), s. 129-148.

Sudár, B. (2014). "Osmanlı Macaristan'ında Camiye Çevrilen Kiliseler", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi,* 1(25), s. 55-78.

Şahiner, N. (1995). **Gaziantep'in Yokedilen Camileri**, İstanbul: Gaziantep Şehit Kâmil Belediyesi Kültür Yayınları.

Şeker, M. (1997). **Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is Fi-Kavâ'idi'l-Mecâlis Adlı Eserin Tahlîli**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Şimşir, B. (1999). “Halifesiz 75 Yıl”, *Mülkiye Dergisi*, 23 (215), s. 7-28.

Taburoğlu, Ö. (2008). **Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları**, İstanbul: Metis.

Tapan, M. (1998). “Cumhuriyet Döneminde Doğa ve Kültür Varlıklarını Koruyamamanın Korunması”, **75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık** içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 199-207.

Tarhanlı, İ. B. (1993). **Müslüman Toplum, “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul: Afa.

Tarım-Ertuğ, Z. (2008). “Enthronement and accession ceremony (*cülus*)”, **Encyclopedia of the Ottoman Empire** içinde, Agoston, G. ve B. Masters (der.) New York: Facts on File, s. 207-9.

Taslaman, C. (2011). **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**, İstanbul: İstanbul.

Taşçıoğlu, M. (1958). **Türk ve Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri**, Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu, S. 5, Ankara: Akın Matbaası.

Taylor, C. (2007). **A Secular Age**, Cambridge: Harvard University Press.

Tekeli, İ. (1985). “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kentsel Dönüşüm”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: İletişim, s. 878-904.

Tekeli, İlhan (1999). “19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü”, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri** içinde, Paul Dumont ve François Georgeon (ed.), çev. Ali Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 19-30.

Tevfik, S. (2011). **II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Elli Yıllık Hatıralarım**, Tahsin Yıldırım ve Şaban Özdemir (haz.), İstanbul: Dün Bugün Yarın.

Toprak, B. (1981). **Islam and Political Development in Turkey**, Leiden: Brill.

Toprak, B. (2003). "Türk Modeli Laikliğin 21. Yüzyılda Geleceği", **Devlet ve Din İlişkileri: Farklı Modeller Konseptler ve Tecrübeler** içinde, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, s. 117-122.

Toprak, B. (2006). “Dinci Sağ”, **Geçiş Sürecinde Türkiye** içinde, İrvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak (der.), 5. Baskı, İstanbul: Belge, s. 237-54.

Toprak, H. K. (2015). “Zoraki Meşruiyet: Erken Dönem Cumhuriyet Koşullarında İmam Hatip Okullarına Yer Açmak”, **100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu Kitabı** içinde, İstanbul: DEM, s. 777-797.

Toprak, H. K. (2016). “Türkiye'de Tek Yönetimi'nde Resmi-Dini Neşriyat”, **Dini Araştırmalar ve Küresel Barış** içinde, C.I, Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, s. 633-647.

Toprak, Z. (1998). **Bir yurttaş yaratmak: Muasır bir medeniyet için seferberlik bilgileri,** İstanbul; YKY.

Toprak, Z. (1999). "Meşrutiyet'te Toplumsal Proje: Tesanüt, Meslek ve Milli İktisat", **Osmanlı 3** içinde, Güler Eren (der.), Ankara: Yeni Türkiye, s. 571-586.

Toprak, Z. (2003). "Cumhuriyet'in Kilit Taşı: Harf Devrimi", *Toplumsal Tarih*, S. 118, s. 68-73.

Tschannen, O. (1991). "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), s. 395-415.

Tunaya, T. Z. (1958). **Türkiye'de Siyasal Partiler (1859-1952)**, İstanbul: Arba.

Tunaya, T. Z. (1960). **Türkiye 'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Siyaset İlmi Serisi 8, İstanbul: Yedigün.

Tunçay. M. (1999). **Türkiye Cumhuriyet'inde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923- 1931)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Turan, N. S. (2004). **Hilafetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması**, İstanbul: Altın Kitaplar.

Turner, B. S. (1997). **Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım**, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi.

Turner, B. S. (2010). "Religion in a Post-secular Society", **The Sociology of Religion** içinde, (ed.) Bryan S. Turner, West Sussex: Wiley-Blackwell, s. 649-667.

Türköne, M. (1994). **Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi**, Ankara: Ark.

Türköne, M. (2003). **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, İstanbul: Lotus.

Ullmann, W. (1970). **A History of Political Thought: The Middle Ages**, Harmondsworth: Penguin.

Uluğ, N. H. (1975). **Halifeliğin Sonu**, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Unat, F. R. (1964). **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.

Usta, E. Ş. (2005). **Atatürk'ün Hazırlattığı Cuma Hutbeleri**, İstanbul: İleri.

Ülker, R. (2008). **Atatürk'ün Gizlenen Bursa Nutku**, İstanbul: Nokta.

Ülkütaşır, M. S. (1998). **Atatürk ve Harf Devrimi**, İstanbul: Cumhuriyet.

Üngör, U. Ü. (2016). **Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)**, çev. Ali İhsan Dalgıç, İstanbul: İletişim.

Ünver, S. (1940). **Mahya Hakkında Araştırmalar**, İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyatı.

Vatandaş, C. (2010). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Toplumsal Değişim Aracı Olarak Eğitimin Modernleştirilmesi”, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 0 (42), s. 41-62.

Voas, D. (2009). “The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe”, *European Sociological Review*, S. 25, s. 155-68.

Walsh, R. (1839). **Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor**. London.

Warner, R. S. (1993). “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, 98(5), s. 1044-1093.

Watson, B. (2011). “Democracy, religion and secularism: reflections on the public role of religion in a modern society”, *Journal of Beliefs & Values*, 32 (2), s. 173-83.

Weber, M. ([1920]1948). "Religious Rejections of the World and Their Directions", **From Max Weber** içinde, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der. ve çev.), New York: Oxford University, s. 323-59.

Weber, M. (2001). **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, London: Routledge.

Wilson, B. (1966). **Religion in Secular Society: A Sociological Comment**, London: Watts.

Wilson, B. (1976). “Aspects of Secularism in the West”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3(4), s. 259-76.

Wilson, B. (1982). **Religion in Sociological Perspective**, Oxford: Oxford University Press.

Wilson, B. (1985). “Secularization: The Inherited Model”, **The Sacred in a Secular Age** içinde, P.E. Hammond (der.), Berkeley: University of California Press, s. 9-21.

Wishnitzer, A. (2015). **Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire,** Chichago: University of Chichago Press.

Woods, Sir H. F. (1976). **Türkiye Anıları Osmanlı Bahriyesinde 40 Yıl 1869-1909**, İstanbul: Milliyet.

Yakut, E. (2014). **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, 4. Basım, İstanbul: Kitap.

Yalçın, H. C. (2001). **Tanıdıklarım**, İstanbul: YKY.

Yalman, A. E. (1970). **Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim (1922-1944)**, C. 3, İstanbul: Rey.

Yaltkaya, M. Ş. (1944). **Va’zlar**, C. I, İstanbul: Matbaai Ebüzziya.

Yamane, D. (1997). “Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), s. 109-122.

Yavuz, Y. ve S. Özkan (1985). Osmanlı Mimarlığının Son Yılları, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi** içinde, C. 4, İstanbul: İletişim, s. 1078-85.

Yazıcı, N. (1999a). “Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 75. Yıl Özel Sayısı*, 39 (2), s. 209-16.

Yazıcı, N. (1999b). “Osmanlı Dini Hayatından Bir Kesit: Rü'yet-i Hilâl Meselesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 35 (1), s. 55-82.

Yediyıldız, B. (2012). “Vakıf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 42, s. 479-86.

Yelle, R. (2016). “Secularism Reconsidered: Three Approaches, Politics”, *Religion & Ideology*, 17 (4), s. 372-375.

Yenişehirli Abdullah Efendi ([1872/1873] 2012). **Behcetü’l-Fetâvâ**, S. Kaya, B. Argın, Z. Trabzonlu ve A. Erkan (haz.), İstanbul: Klasik.

Yerasimos, S. (2011). “Kostantiniye Kiliselerinden İstanbul Camilerine Bir Değişimin Tarihi”, **Bizans: Yapılar Meydanlar Yaşamlar** içinde, Annie Pralong (der.), çev. Buket Kitapçı Bayrı, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 182-93.

Yeşilkaya, N. G. (1999). **Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık**, İstanbul: İletişim.

Yetiş, M. (2009). “Antiono Gramsci”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler** içinde, Çetin Veysel (der.), C.1, İstanbul: Etik.

Yetkin, Ç. (1983). **Tek Parti Yönetimi (1930-1945)**, İstanbul: Altın Kitaplar.

Yılmaz, M. N. (1998). “Türkçe İbadet Üzerine Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın Basın Açıklaması**"**, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 85.

Yılmaz, N. (2008). “Fatih mosque complex (Fatih Külliyesi)”, **Encyclopedia of the Ottoman Empire**, Agoston, G. ve B. Masters (der.) New York: Facts on File, s. 216-7.

Yurtsever Ateş, N. (2008) “Şûrâ-Yı Ümmet Gazetesi’nin Selanik Nüsha-i Fevkalâdesi Işığında 31 Mart Hadisesi’ne Bir Bakış”, *Doğu Batı*, S. 46, s. 178-206.

Yücer, R. R. (1947). **Atatürk’e Ait Birkaç Fırka ve Hatıra**, İstanbul: Şaka.

Yükleyen, A. (2011). “Çağdaş Türkiye’de Tasavvuf ve İslami Topluluklar”, **Türkiye Tarihi: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010** içinde, Reşat Kasaba (ed.), çev. Zuhal Bilgin, C. 4, İstanbul: Kitapevi, s. 407-413.

Zengin, Z. S. (2002). “Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet’in Başlarında Türkiye’de Medreseler ve Din Eğitimi”, *AÜİFD*, XLIII (2), s. 277-313.

Zengin, Z. S. (2008). “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 17 (1), s. 379-398.

Zengin, Z. S. (2011). “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), s. 1-23.

Zuckerman, P. (2012). Faith No More: Why People Reject Religion, Oxford: Oxford University.

Zuckerman, P. (2015). **Living the Secular Life**, New York: Penguin.

Zuckerman, P., L.W. Galen ve F.L. Pasquale (2016). **The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies**, New York: Oxford University.

Zülfikar, H. (2008). "Mustafa Kemal Atatürk'ün Balıkesir Hutbesi", **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik** içinde, Ethem Ruhi Fığlalı v.d. (haz.), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Zürcher, E. (1992). **Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Bağlam.

Zürcher, E. J. (2005). **Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928**, çev. Ergün Aydınoğlu, İstanbul: İletişim.

Zürcher, E. J. (2010). **The Young Turk Legacy and Nation Building From the Ottoman Empire to Ataturk's Turkey**, London: I.B. Tauris

Tezler

Adak, S. (2004). **Formation of Authoritarian Secularism in Turkey: Ramadans In Early Republic Era (1923-1938)***,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Sabancı Üniversitesi.

Bilgi, S. G. (2006). **Erken Cumhuriyet Döneminde Bursa’da Gündelik Yaşam (1923-1950)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bulut, M. (1991). **Birinci ve İkinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Dini Yayınlar Konularında Yapılan Müzakereler**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakmak, D. (2015). **İngiliz Kadın Seyyahlar Harvey ve Garnett’e Göre Osmanlı’da Gündelik Hayat**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dönmez, A. R. (1991). **Cumhuriyet Devrinde Vakıflar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Türk Tarih İnkılâpları Enstitüsü.

Esen, A. K. (2010). **Fermetures Et Ventes De Mosquees Sous Le Regime De Parti Unique En Turquie**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gez Ocak, B. (1994). **İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi AİİT Enstitüsü.

Kıvrım, İ. (2005). **Şer'iye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılda Konya ve Ayıntab Şehirlerinde Gündelik Hayat (1670-80)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kut, F. (1991). **Osmanlılarda İmam Hatiplik Müessesesi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Lamprou, A. (2009). **Between Central State and Local Society. The People's Houses Institution and the Domestication of Reform in Turkey (1932- 1951)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Leiden: Leiden Üniversitesi.

Peker, E. (2016). **A Comparative-Historical Sociology of Secularisation: Republican State Building in France (1875-1905) and Turkey (1908-1938)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sorbonne: Simon Fraser Üniversitesi.

Süvari, Ç. C. (2009). **Dinsel Geleneğin Etnisite İnşasında Oynadığı Rol: Malakanizm Örneği**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taştan, Y. K. (2010). **Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekin, O. (2010). **Erken Cumhuriyet Döneminde Din ve Devlet İlişkileri (1923-38)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Turna, B. B. (2000). **Everyday Life in the Ottoman Empire: An Interpretation**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ural, T. (2008). **1930-1939 Arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi.

Yıldırım, E. (2013). **Arşiv Belgelerinden Hareketle 18. Yüzyıl İstanbul'unda Ramazan**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Yuca, Y. (2015). **Türkiye'de Geçmişten Günümüze Camilerin Eğitim Fonksiyonları**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.