

**TÜRK AYDINININ DEVLET-DİN
ANLAYIŞI (1945-1960)**

Doktora Tezi

Ercüment BERK

Eskişehir 2023

TÜRK AYDINININ DEVLET-DİN ANLAYIŞI (1945-1960)

Ercüment BERK

DOKTORA TEZİ

Tarih Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Kemal YAKUT

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ocak 2023

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Ercüment BERK'in "Türk Aydınının Devlet-Din Anlayışı (1945-1960)" başlıklı tezi 27 Ocak 2023 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin 37. Maddesi uyarınca ilgili maddeleri uyarınca Tarih Anabilim Dalında, Doktora tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Prof. Dr. Kemal YAKUT

Üye :Prof. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR

Üye :Prof. Dr. Esra SARIKOYUNCU DEĞERLİ

Üye :Doç. Dr. Fahri ÖZTEKE

Üye :Doç. Dr. Ömer OBUZ

ÖZET

TÜRK AYDINININ DEVLET-DİN ANLAYIŞI (1945-1960)

Ercüment BERK

Tarih Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2023

Danışman: Prof. Dr. Kemal YAKUT

Bu çalışmada, 1945-1960 yılları arasında Türk aydınının devlet-din anlayışının toplumsal ve siyasal yönleriyle açıklanması ve analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda ilk olarak II. Dünya Savaşı sonrası Soğuk Savaş'a giden süreç, yeni dünya düzeninin kurulma süreci ve Türkiye'nin bu gelişmeler karşısındaki pozisyonu ele alınmıştır. 1945-1960 yılları arasında farklı düşünce çevrelerini temsil eden ve öne çıkan aydınların Batılılaşma anlayışı ve bu dönemde giderek görünür bir hal almaya başlayan Kemalizm eleştirisi ise bundan sonra ele alınmıştır. Böylece aydınların dinin toplumsal yönüyle ilgili düşünceleri ile başta laiklik konusunda olmak üzere devlet-din anlayışları böyle bir zeminin üzerine oturtulmuştur. Dönemin önde gelen Kemalist, İslamcı ve muhafazakâr isimlerinin düşünceleri, kendi eserlerine ve varlık göstermiş önemli yayınlara başvurularak ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada Türkiye'de 1946 yılında çok partili siyasi hayata geçilmesiyle birlikte CHP'nin ideolojisinde ve özellikle laiklik ve din anlayışındaki değişimle beraber dönemin aydınlarının din-devlet ve laiklik anlayışlarında bir değişim ve dönüşümün gerçekleştiği varsayımından yola çıkılmıştır. Zira daha önce Kemalist ideoloji çatısı altında bir şekilde yer alan düşünürlerin kayda değer bir kısmı bu dönemle birlikte farklı bir batılılaşma anlayışı ile farklı bir devlet-din anlayışı ve din tutumu ortaya koymaya başlamışlardır. Bu farklılaşmanın değerlendirilmesi Türkiye'de geçmişten gelen aydın tipolojisinin karakteristik özellikleri ve Türk siyasi hayatının uzun soluklu ve değişmeyen bir yapısının bulunmaması gibi hususlar göz önünde tutularak yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Aydın, Din, Laiklik, Kemalizm, Batılılaşma

ABSTARCT

TURKISH INTELLECTUALS' UNDERSTANDING OF THE STATE-RELIGION (1945-1960)

Ercüment BERK

Department of History

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, January 2023

Supervisor: Prof. Dr. Kemal YAKUT

In this study, it is aimed to explain and analyze the social and political aspects of the state-religion understanding of Turkish intellectuals between the years 1945-1960. In this context, firstly, after the World War II, the process leading to the Cold War, the establishment of the new world order and Turkey's position in the face of these developments are discussed. After that the Westernization understanding of the intellectuals who represented different thought circles and came to the fore between the years 1945-1960 and the criticism of Kemalism, which started to become more and more visible in this period, were discussed. Thus, the ideas of intellectuals about the social aspect of religion and their understanding of the state-religion, especially about secularism, were based on such a ground. The thoughts of the leading Kemalist, Islamist and conservative figures of the period have been revealed by applying to their own works and important publications published in these years.

In this study, it is based on the assumption that with the transition to multiparty political life in Turkey in 1946, a change and transformation took place in the ideology of the CHP, and especially with the change in the understanding of secularism and religion, as well as the understanding of religion-state and secularism of the intellectuals of the period. Because a significant number of thinkers who previously took part in some way under the roof of Kemalist ideology have started to put forward a different state-religion understanding and religious attitude with a different understanding of westernization since this period. The evaluation of this differentiation has been made taking into account the characteristic features of the typology of intellectuals from the

past in Turkey and the lack of a long-term and unchanging structure of Turkish political life.

Keywords: Intellectuals, Religion, Secularism, Kemalism, Westernization

ÖNSÖZ

Devlete yücelik ve aşkınlık atfeden anlayış, Türk toplumuna uzun süre hâkim olmuş, devletin bekası her şeyin üstünde tutulmuştur. Düşünce dünyasının sınırları ise çoğu zaman bu çerçevenin dışına çıkmamıştır. Neticede düşünce dünyasının temsilcileri devletle bir şekilde temas halinde bulunan kişiler olmuşlardır. Dolayısıyla devletin din anlayışı ve din politikaları da düşünce dünyasında her zaman bir karşılık bulma imkanına sahip olmuştur. Türkiye'nin önemli bir dönüşüm geçirdiği bir dönemi inceleyen bu çalışmada, dönemin düşünce dünyasının farklı cephelerinde yer alan aydınların devlet-din anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Hiç şüphe yok ki Çok Partili hayata geçiş yılları ve devamındaki DP iktidarının hüküm sürdüğü yıllar, sol bir kenara konulursa, Türk düşünce dünyasının Cumhuriyet sonrası bakiyesinin ilk kez bu çapta ortaya koyulduğu önemli bir dönem olmuştur. Üstelik bu düşünce bakiyesi özellikle devlet-din anlayışı bağlamıyla sonraki nesillerin düşüncelerindeki argümanlara önemli derecede kaynaklık etmiştir. Bu çalışma aynı zamanda böylesi bir güncelliği de içinde barındırması ve sonraki araştırmalara ışık tutması bakımından önemlidir.

Elbette bu çalışma sadece tek bir kişinin çabalarıyla ortaya konmuş ve tamamlanmış değildir. Ufkumun önemli derecede açılmasına neden olan böylesi bir konunun bulunmasından araştırmaya başlayıp tamamlanmasına kadar benden yakın ilgisini esirgemeyen, çalışmalarımı büyük bir titizlikle okuyup değerlendiren Prof. Dr. Kemal YAKUT'a yaptığı bütün yönlendirme ve desteklerinden dolayı ne kadar teşekkür etsem az olur. Ayrıca kıymetli bilgi ve tecrübelerini esirgemeyen ve motive edici konuşmalarıyla beni çalışmaya sevk eden Prof. Dr. Esra Sarıkoyuncu DEĞERLİ ve Prof. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR'a teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmam sırasında sürekli bana moral veren ve keyifli sohbetlerini her zaman özleyeceğim kıymetli dostum ve meslektaşım Nuri ŞENOL'a teşekkür ediyorum. Son olarak, başından beri çalışmam için bana uygun ortam hazırlayan ve her türlü desteğini eksik etmeyen sevgili eşime ve zamanlarından çaldığım oğlum ve kızıma hem mahcup hem de çok müteşekkir olduğumu belirtmeden geçemem.

.../.../2023

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Ercüment BERK

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTARCT.....	iv
ÖNSÖZ	vi
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. “HÜR DÜNYA” SAFLARINDA TÜRKİYE	8
1.1. Yeni Dünya Düzeni ve Türkiye	8
1.1.1. Bloklama ve Soğuk Savaş	10
1.1.2. Türkiye ve Soğuk Savaş	23
1.2. Yeni Dünya Düzeni, Türkiye ve Antikomünizm.....	37
1.2.1. Savaş sonrası Türkiye’de sosyoekonomik değişim	37
1.2.2. Türkiye’de sosyokültürel değişim ve Amerikan etkisi.....	47
1.2.2.1. Kültürel alanda politikalardan “politikasızlığa” geçiş.....	47
1.2.2.2. Gündelik hayatta popüler kültür ve Amerikan etkisi	51
1.2.2.3. Üniversite ve sosyal bilimlerde Anglosakson etkisi	55
1.2.3. Türkiye’de ideolojik dönüşüm ve Antikomünizm	59

İKİNCİ BÖLÜM

2. YENİ DÜNYA DÜZENİ, BATILILAŞMA VE KEMALİZM	70
2.1. II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Modernleşme-Batılılaşma Kavramlarının Yorumlanması.....	70
2.1.1. Batı'da Modernleşme Kavramı ve Modernleşme Teorisi.....	70
2.1.2. Türkiye'de Batılılaşma Kavramı.....	78
2.1.2.1. Tanzimat'tan İkinci Dünya Savaşı'na batılılaşma anlayışı	78
2.1.2.1.1. Tanzimat Dönemi ve Yeni Osmanlılar	78
2.1.2.1.2. Meşrutiyet Dönemleri.....	80
2.1.2.1.3. Millî Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi.....	86
2.1.2.2. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde (1945-1960) Batılılaşma anlayışı.....	93
2.1.2.2.1. Batı medeniyeti ve Batı anlayışı	93
2.1.2.2.2. “Hangi Batı?”	97
2.1.2.2.3. Batılılaşma anlayışı.....	105
2.2. II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Kemalizm Eleştirisi (1945-1960)	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DÖNEMİN TÜRK AYDININA GÖRE DİNİN TOPLUMSAL BOYUTU... 131	
3.1. Toplum ve Din.....	134
3.2. Kadın ve Din.....	142
3.3. Ahlak ve Din	147
3.4. İlerleme ve Din	155
3.5. Bilim ve Din	159
3.6. Dini Yaşayış.....	168

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. DÖNEMİN TÜRK AYDINININ DEVLET-DİN ANLAYIŞI: KOPUŞ MU SÜREKLİLİK Mİ?	174
4.1. Laiklik	175
4.1.1. Devlet-din ilişkisi bakımından laiklik	177
4.1.2. Din ve vicdan hürriyeti bakımından laiklik	192
4.2. Diyanet İşleri Başkanlığı Meselesi.....	200
4.3. Din Eğitimi	208
4.4. Alevilik	220
4.5. Dinde Reform	227
4.6. Türkçe Ezan ve Kur'an Meselesi	239
4.7. İrtica.....	253
4.8. Komünizm ve Din	265
SONUÇ	274
KAYNAKÇA.....	282
EKLER	
ÖZGEÇMİŞ	

KISALTMALAR

a.g.k.	: Adı geçen kaynak
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
BM	: Birleşmiş Milletler
CDTA	: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
DTCF	: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
IMF	: International Monetary Fund
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MP	: Millet Partisi
MTSD	: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce
NATO	: North Atlantic Treaty Organization
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TCTA	: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu

GİRİŞ

Türkiye’de mevcut yönetimi eleştiren ve farklı bir sistem arayışında olan yeni bir aydın sınıfı 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Bunun öncesinde ise bilgi ve ideoloji, ulema olarak tanımlanan ve otoritesini dinden alan sınıfın tekelinde olmuştur. Batı’da çağdaş tarihi başlatan şartların benzerleri Osmanlı bünyesinde gerçekleşmeyince, bilginin ve bu bilgiyi üretenlerin laikleşme süreci 19. yüzyıla kadar beklemek zorunda kalmıştır.¹ Bu süreç 19. yüzyılın ortalarında “*Tanzimat ve sonrasında aydın*” olarak adlandırabileceğimiz ve başlıcaları Yeni Osmanlılar olan aydınların ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Ancak bu aydınlar sadece devlet yönetimi katında ve kendi seviyelerindeki okuryazarlarla iletişim kurabilmişlerdir. Devam eden süreçte ise toplumsal değişmeyi başlatan ve destekleyen, seçkin karakteri taşıyan “*bürokratik aydın*” diyebileceğimiz bir aydın kadrosu ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan benzer özelliklere sahip aydın kesim, nitelik bakımından bu sürece temelde aykırı bir nosyon taşımamıştır. Bu dönemde seçkin karakterini taşımaya devam eden aydınlar, toplumu batı yönünde dönüştürmeye çalışmışlardır. 19. yüzyılın sonlarında yetişen bazı Osmanlı aydınları gibi Cumhuriyetin kurucuları da gerek aydınlanma gerekse pozitivistlikten geniş ölçüde etkilenmişlerdir.² Bu aydın tipi 19. yüzyıldan itibaren çoğunlukla devletin imkânları vasıtasıyla bu seçkin konumuna ulaşmış, bürokratik yapı içerisinde kalmıştır. Her ne kadar toplumda Batı yönünde bir evrilme yaratmak isteseler de toplumdan uzak bir konumda yer almışlardır. Özellikle Tek Parti döneminde rol alan *bürokrat aydın* bu çerçevenin içine sığdırılabilmek mümkündür. Mardin’in de dediği gibi eskiden Türk aydını “*bürokrat*”tan farklı bir kişi olarak algılanmamıştır ve bu algının izleri uzun süre kaybolmamıştır.³ Türk aydınının bu durumu merkez-çevre ilişkisi bağlamında değerlendirilirse, aydının merkezde konumlanmış olmasının doğal olarak çevreden uzak kalması sonucunu doğurduğu söylenebilir.

Ancak çok partili siyasi hayatın başlangıcıyla birlikte bu aydın tipolojisinin yanı sıra daha farklı ve halka tepeden bakmayan bir aydın grubunun da belirmeye başladığı görülmektedir.⁴ Bu dönemde daha çok tek partili rejime muhalif, daha âdem-i merkezîyetçi, özellikle kültürel düzeyde daha gelenekçi, bazı bakımlardan özellikle

¹M. Belge (1983). Tarihi gelişme süreci içinde aydınlar, *CDTA, 1*, s.123.

²Belge, 1983, **a.g.k.**, s.126.

³Ş. Mardin (2015a). *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları. s.142.

⁴K. Saybaşı (1995). Münevver, entellektüel, aydın, S. Şen içinde, *Türk aydını ve kimlik sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık. s.159.

ekonomi alanında daha girişimci olan ve “*yerel aydınlar*” olarak adlandırabileceğimiz aydınlar çoğalmıştır. Bu kişiler “*eğitim görmüş*” olmak yönünden, ülkede o zamanki aydın tanımına uyuyor olsalar da benimsedikleri siyasi ve ideolojik tutumlarıyla klasik Türk aydınlarından farklılık göstermişlerdir.⁵ Tek partili rejimin sonlarına kadar Kemalist ideolojinin altında bir şekilde öbekselen aydınların bir kısmı, bu yeni dönemle birlikte muhafazakâr ve İslamcı fikriyat altında yavaş yavaş ayrılmaya ve siyasal, kamusal ve kültürel alanda varlıklarını görünür kılmaya başlamışlardır. Öte yandan bir kısım aydın din ve laiklik konusunda Tek Parti döneminin bakış açısını korurken, bir kısmı da CHP’deki dönüşümle uyumluluk içinde daha liberal bir bakış açısı ortaya koymaya başlamıştır. Genel itibarıyla dönemin aydınlarının laiklik konusunu yeniden tanımlama ve yorumlama gereği duydukları söylenebilir. Kuşkusuz bu dönüşüm, iktidarda bulunan CHP içinde 1947’den itibaren laiklik ilkesinin yeniden tanımlanmasına ve yorumlanmasına, din-devlet tartışmalarına, din politikalarında değişikliğe gidilmesine ve bunun tipik uygulamalarına paralel olarak yaşanmıştır ve bu durum 1950’de iktidara gelen DP yönetiminin daha popülist din politikalarıyla devam etmiştir. Aydınların düşünce dünyasındaki bu değişim ya da dönüşüm, temelde fikri bir kopuş olarak algılansa da bunu bir kopuştan ziyade bir süreklilik olarak görme eğilimi de bulunmaktadır. Ancak bu değişim nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, aydınların düşünce yapısındaki asıl süreklilik, onların devlete bayrak açmaması ve devletten ayrı düşünmemesinde kendini göstermektedir. Dellaloğlu bu durumu “*her zaman baştaki güce göre şekillenen bir aydın olma vasfı var bu ülkede*” diyerek betimliyor.⁶ Çünkü dönemin hem devlet politikasının bir parçası hem de bir tür çerçeve ideolojisi haline gelecek olan antikomünizm, bazı istisnalar haricinde dönemin düşünce dünyasında değişmez ve vazgeçilmez bir konumda yer etmiştir. Kaldı ki antikomünizm, aynı zamanda aydınların din dâhil birçok konudaki düşüncelerinin dayanak noktaları arasında yer almıştır.

İşte bu çalışmanın konusunu; dar bir alanda kurulmasına izin verilmiş olsa da çok partili siyasi hayata geçiş yılları ve devamında DP iktidarının sürdüğü yılları kapsayan dönemde, Türk toplumunun düşünce, tutum ve değerlerini etkilemede önemli bir role sahip olan aydınların devlet-din anlayışını teşkil etmektedir. Bahse konu devlet-din

⁵Belge, 1983, **a.g.k.**, s.126.

⁶B. Dellaloğlu (2017). Söyleşi: Tanpınar ve Türkiye’nin modernleşme süreci, *Zamanın içinden dışından gelenek ve modernlik arasında*, Ankara: Heretik Yayınları, s.261.

anlayışı, dinin toplumsal boyutlarını da içeren, devlet-din ve laiklik gibi dönemin önemli parametreleri çerçevesindeki düşünceleri ifade etmektedir.

Bu araştırmayı harekete geçiren temel problem; araştırma konumuzda hem bir boşluğun hem de bir belirsizliğin bulunmasıdır. 1945-1960 yılları arasındaki dönemle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda bu dönem genel itibariyle çok partili döneme geçiş süreci ve DP iktidarı dönemi kapsamında incelenmiştir. Tek parti dönemine kıyasla bu yıllarda oldukça farklılaşan din politikaları ise, daha ziyade çok partililikle beraber gündeme gelecek olan oy kapma yarışı çerçevesindeki popülizm ekseninde değerlendirilmiştir. Ancak bu dönemin düşünce dünyasının perspektifinden devlet-din konusunun görünümü ve bunun bir analizi üzerinde durulmamıştır. Dönemin din politikaları ve din anlayışıyla birlikte düşünce dünyasının devlet-din anlayışında da bir farklılaşma meydana gelmiştir. Bu farklılaşma ise genel olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Bunların ilki, Tek Parti döneminin genel karakteri sebebiyle sessiz kalmak zorunda kalan muhalif görüşlerin bu dönemle birlikte su yüzeyine çıkması şeklindedir. İkincisi ise, aydınların 1920'li ve 1930'lu yıllarda içinde bulundukları entelektüel çevre ve o yıllardaki inkılap sürecindeki duruşları dikkate alındığında düşünsel alanda bir dönüşüme ve değişime uğradıkları şeklindedir. Bu çalışmada tüm bu önyargı ağırlıklı genellemelerden sıyrılarak elde edilen veriler ışığında değerlendirilip bir sonuca varılması amaçlanmıştır. Bu konu dönemin aydınlarının düşünceleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu değerlendirme, Türk siyasi hayatının uzun soluklu ve değişmeyen bir yapısının bulunmaması ve Türk toplumunda var olan genel aydın profil yapısı gibi hususlar göz önünde tutularak yapılmıştır.

Ele alınan dönemde; II. Dünya Savaşı sonunda oluşan iki kutuplu yeni dünya düzeni içerisinde dünya, Soğuk Savaşa sürüklenmiştir. II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de izlenen iktisadi politikalar, ülkede sosyokültürel ve sosyoekonomik bir değişime neden olmuştur. Bu büyük değişimle birlikte yeni palazlanan savaş zenginleri ve büyük toprak sahipleri siyasette ve ülke yönetiminde daha fazla etkili olma eğilimine girmişlerdir.⁷ Dünyada ve Türkiye'de meydana gelen bu değişime siyasi yapı da ayak uydurmaya çalışmış, CHP 1945 yılı öncesi tavizsiz laiklik anlayışından uzaklaşmıştır. Düşünce dünyasında buna paralel bir farklılaşmanın meydana geldiği görülmüştür. Kemal Karpat'ın da belirttiği gibi Türkiye'de çok partili siyasi sistemin kurulması

⁷ Bu değişim için Bkz. T. Timur (2003). *Türkiye'de çok partili hayata geçiş*, Ankara: İmge Kitabevi, s.23-35.

laikliğin daha liberal bir şekilde yorumlanmasını sağlamıştır.⁸ Dönemin aydınları da başta laiklik olma üzere dini ilgilendiren birçok konuyu farklı bakış açılarıyla yorumlama ihtiyacı duymuşlardır. Bu çalışma, böylesi bir tarihsel ve sosyolojik süreçte, aydınların dine anlayışını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.

Araştırmamızın temel varsayımı; çok partili siyasi hayata geçişin yaşandığı 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye'de yaşamaya başlayan dönüşümle birlikte iktidarın laiklik ve din anlayışındaki değişimle beraber, dönemin aydınlarının da din-devlet, laiklik ve din-toplum anlayışlarında bir değişim ve dönüşümün gerçekleştiğidir. Bu tarihten önce resmî ideoloji şemsiyesi altında belirgin bir ayrışmaya girmeyen Kemalist, muhafazakâr ve İslamcı kesimin temsilcileri olarak kabul edilen aydınlar, bu dönemle birlikte din karşısındaki konumlarını belirginleştirerek bir ayrışmaya girmişlerdir. Diğer yandan mevcut uluslararası konjonktür çerçevesinde Türkiye'de esen antikomünizm rüzgârı altında bu dönemde Türk milliyetçiliğinin İslamcılıkla karşılıklı müttefik olma çabalarının başladığı ve her iki grubun da antikomünist duruşları altında kendilerinin ve söylemlerinin meşruiyetlerini kazanmaya çabaladıkları görülmektedir. Daha önce aynı çatı altında rahatlıkla bulunabilen her kesimden aydın, bu dönemdeki dönüşümle birlikte geçmişlerini unutturmasına laiklik ve din karşısındaki pozisyonları ekseninde ayrı kamplara ayrılmaya başlamışlardır. Söz konusu dönemde CHP iktidarından bir grup siyasetçinin yanı sıra dönemin aydınlarının bir bölümü de fonksiyonalist yaklaşımla, “*komünizm tehlikesine*” karşı dinin kullanılmasını savunmuşlardır.

Bu çalışmanın konusu tarihsel ve toplumsal bir olguyu teşkil etmesi nedeniyle konu tarihsel sosyoloji olarak adlandırılan bir yaklaşımla ele alınmıştır. Şerif Mardin'in belirttiği üzere; her ne kadar tarihsel sosyoloji diye bir disiplin temelleri atılmıştır demek mümkün olmasa da tarihle uğraşan kişilerin çözmek istedikleri birtakım problemler açısından tarihsel sosyoloji kendiliğinden oluşmaktadır.⁹ Konumuzun toplumsal olguyu da içermesi dolayısıyla açıklamalarımızda sosyoloji disiplininin ve birikiminden yararlanmamız kaçınılmaz olmuştur. Araştırma evreni olarak çok partili siyasi hayata geçiş dönemi ve DP iktidarı dönemini içeren 1945-1960 arası dönem seçilmiştir. Bu dönem tek partili rejimi terk etme kararıyla birlikte girilen dönüşüm süreciyle din ve laiklik anlayışında da bir dönüşümün yaşanması gündeme gelmiş; böylece din konusu

⁸K. Karpat (2019). *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, s.364.

⁹E. Özdalga (2011). *Tarihsel Sosyoloji*, İstanbul: Doğu-Batı, s.233.

hem ülkenin hem de aydınların gündeminde yer tutmuştur. Ancak söz konusu dönemde etkinlik gösteren bütün aydınların din anlayışlarının böyle bir doktora çalışmasında incelenmesinin imkânsızlığı dolayısıyla, farklı gruplarda yer alan aydınları temsil edebilecek bir örneklemin seçilmesi tercih edilmiştir. Bu şekilde seçilecek aydınlar, her ne kadar her aydının kendine özgü düşünce yapısı ve kriterlerinin olması nedeniyle aydınların tamamının bir aynası olma özelliği tam olarak taşımayacak olsa da dönemin fikir mozaïği açısından aydınların din konusundaki anlayış, tutum ve duruşlarını ortaya koyacaktır. Örnekleme oluştururken, örneklemin araştırma evreninin temsil edebilmesi birinci öncelik olsa da bu dönemde din konusunu birçok bakımdan irdeleyip bir şekilde dile getirip ortaya koymuş, eserler vermiş aydınların seçilmesine dikkat edilmiştir.

Bu dönemde varlık gösteren birçok aydın hakkında da önce biyografik çalışmalar yapılmıştır. Ancak özellikle konumuz kapsamında yer alan dönemdeki din anlayışları ayrıca ele alınmamıştır. Daha önce 1980 sonrası Türk aydınının din anlayışı ve konumuzla benzerliği kısmen de olsa 1839-1923 yılları arasındaki değişim sürecinde Türk toplumunun din anlayışları çalışılmış olsa da bizim çalışacağımız dönemle ilgili bu tür bir çalışma yapılmamıştır. Araştırma konumuzla kısmen benzerliği olan bu çalışmalara baktığımızda; Necdet Subaşı'nın 1995 yılında *“Türk Aydınının Din Anlayışı-1980 Sonrası Örneği”* isimli doktora tezi göze çarpmaktadır. Necdet Subaşı'nın kitap olarak da basılan bu çalışmasında,¹⁰ Türk aydınının sağcı aydın, solcu aydın ve İslamcı aydın bölümlenmesi ekseninde bir takım refleks noktaları bağlamında din hakkındaki düşünce, tasarı ve tutumları incelenmiştir. Yine konumuzla kısmen benzerlik taşıyan bir çalışma 1996 yılında Mehmet Akgül'ün *“Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Din Anlayışları”* isimli doktora tezidir. Mehmet Akgül'ün kitap olarak basılan bu çalışmasında,¹¹ modernleşme süreci olarak ele aldığı 1839-1923 arasını yani Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki dönemdeki din anlayışları değerlendirilip, din-toplum ilişkisi bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımlarının Türk modernleşme sürecine katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İncelediğimiz Türk aydınlarının devlet-din kapsamındaki düşünce, anlayış ve konumları değişik parametreler çerçevesinde yazılı kaynaklara dayanarak gözlemlemeye ve değerlendirmeye çalışılmıştır. Dönemin aydınlarının devlet-din anlayışını incelerken onlara ait eserlere, gazete ve dergilerde yayınlanan makalelere, düşünce dünyalarını

¹⁰N. Subaşı (1996). *Türk aydınının din anlayışı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹¹M. Akgül (1999). *Türk modernleşmesi ve din*, Konya: Çizgi Yayınları.

yansıttıkları yazılı eserlere, çeşitli toplantılardaki konuşmalarına başvurmuştur. Bu dönemin düşünce dünyasının resmedilebileceği önemli yayınlardan Sebilürreşad, İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Büyük Doğu, İslam Dünyası, İslam'ın Nuru, Selamet, Ehli Sünnet, Din Yolu, İslam, Komünizme Karşı Mücadele, Serdengeçti, Türk Ruhu, Yeni Adam, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Bizim Türkiye, İstanbul, Bilgi, Kaynak, Varlık, Ölçü ve Yeni Ufuklar adlı dergilerin yanı sıra Dünya, Milliyet, Tercüman, Ulus, Yeni Sabah, Akşam ve Tanin gazeteleri taranarak aydınların fikirlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunların dışında aydınların yine bu dönemde yazdığı kitap ve makale derlemelerinden yararlanılmıştır. Ayrıca dönemin siyasi atmosferini ortaya koyulması ve tarihsel arka planının tasviri esnasında TBMM Zabıt Ceridesi, Düstur, Resmî Gazete ve CHP'nin 7. Büyük Kurultayı Tutanaklar ve günlük gazeteler önemli kaynakları arasında yer almıştır. Öte yandan özellikle Soğuk Savaş ve Soğuk savaşa giden süreç, tarafsız ve objektif olmak amacıyla meşhur dış politika kitaplarının yanı sıra farklı bakış açılarının da ortaya konulduğu önemli yabancı yayınlardaki makalelerden yararlanarak irdelenmiştir.

Çalışmamız toplam dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde II. Dünya Savaşı sonrasında dünyada ve Türkiye'de şekillenen genel durumun bir resmi çizilmek istenmiştir. Bu bağlamda "*Hür Dünya*" *Saflarında Türkiye* başlığı altında ilk olarak II. Dünya Savaşı sonrası Soğuk Savaşa giden süreç, yeni dünya düzeninin kurulma süreci ve Türkiye'nin bu gelişmeler karşısındaki pozisyonu ele alınmıştır. Bu bölümün devamında ise II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de yaşanan sosyoekonomik, sosyokültürel ve ideolojik etkiler ele alınmış, bu döneme hızlı bir giriş yapan Amerikan etkisi ve antikomünizmin Türkiye'deki etkileri değerlendirilmiştir.

İkinci Bölümde ise; oluşan yeni dünya düzeni içerisinde Türkiye'deki aydınların batılılaşma ve Kemalizm anlayışı ele alınmıştır. Türk aydınının devlet-din anlayışının batılılaşma ve Kemalizm anlayışı ile yakından ilgili olması nedeniyle, aydınların devlet-din anlayışına geçmeden önce bu bölümde aydınların batılılaşma ve batı algısı analiz edilmiş ve bu dönemle birlikte ortaya çıkmaya başlayan Kemalizm eleştirisinin mahiyeti ifade edilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan II. Dünya Savaşı sonrasında Batı'da ortaya atılan ve aslında Türkiye'yi de yakından ilgilendiren "*Modernleşme Teorisi*" üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise; Türkiye'de çok partili hayata geçilmesiyle birlikte din alanında meydana gelen canlanmayla beraber gündeme gelen din temalı tartışmalara

geçilmeden önce aydınların daha çok sosyolojik değerlendirmeler yaptıkları dinin toplumsal boyutları üzerindeki düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Dönemin aydınları açısından dinin toplumsal boyutları kapsamında dinin toplum, kadın, ahlak, ilerleme ve bilimle olan ilişkisi ve ülkedeki dini yaşayış konularındaki düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çok partili döneme geçiş yılları ve DP iktidarı yıllarını kapsayan dönemin siyasi gündeminin önemli bir kısmını oluşturan din-devlet ve bununla ilişkili diğer konuların aydınlar nezdindeki görünümü ise tezin dördüncü bölümünde ele alınmıştır. Bu bölüm; aydınların devlet-din anlayışının ana eksenini oluşturan laiklik, Diyanet İşleri Başkanlığı, dini eğitim, Alevilik, dinde reform, Türkçe Ezan ve Kur'an, irtica ve din-komünizm başlıkları altında incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. “HÜR DÜNYA” SAFLARINDA TÜRKİYE

1.1. Yeni Dünya Düzeni ve Türkiye

I. Dünya Savaşı'nın sonunda bir dünya düzeni kurulmuş gibi gözüktü de savaş sonunda imzalanan barış antlaşmalarının çözemediği sorunlar dünyayı çok geçmeden yeni bir savaşa yani ikinci bir dünya savaşına doğru sürüklemiştir. Dolayısıyla bu iki dünya savaşı bu nedenle birçok araştırmacı tarafından tek bir savaş olarak değerlendirilmiştir.¹² Özellikle 1929'da ABD'de baş gösteren ve bütün dünyayı saran büyük ekonomik kriz tüm dünyayı olumsuz yönde etkilemiş ve ülkelerin içe kapanmasına neden olmuştur. Bu yapı içerisinde kötüleşen ekonomik koşullar örnekleri çokça görülen diktatörlüklerin gelişmesi için uygun ortamı hazırlamıştır.¹³

I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni dünya düzenini ilk bozma girişimi kurulan bu diktatörlüklerden biri olan Almanya'dan gelmiştir. Naziler, siyasal coğrafya doktrininden yola çıkarak kendilerine yeni bir yaşam alanı (Lebensraum) belirlemişti. Diğer taraftan ekonomik bunalıma düşmeyen bir dünya ekonomi sistemi tasarımı ile dünyanın kendine yeterli (otarşik) bölgelere ayrılması kabulünü öngören ve temelinde Nasyonal Sosyalist ideolojinin yer aldığı “*Yeni Nizam*” ideolojisi geliştirmişlerdi. Berlin ve Roma'dan Türkiye ve Afganistan'a kadar doğal kaynakları ve geniş pazarları içeren geniş bir coğrafya, Nazilerin kendine seçtiği yaşam alanlarından biriydi ve Naziler II. Dünya Savaşı'nı işte böyle bir ideal için başlatmışlardı.¹⁴ Buna karşılık II. Dünya Savaşı'nın sürdüğü bir sırada Müttefikler arasında yer alan İngiltere ve henüz savaş dışı olan ABD'nin girişimi ile 14 Ağustos 1941'de Atlantik Beyannamesi adlı ortak demeç yayınlanmıştı. İki ülke bu beyanname ile bir bakıma savaş sonrası kurulacak dünya düzeninin esaslarını belirlemek ve aynı zamanda Nazilerin bu “*Yeni Nizam*” propagandasına da karşılık vermek istemişlerdi.¹⁵ Atlantik Beyannamesi savaş sonrası

¹²İ. Tekeli; S. İlkin (2014a) *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si*-Dış siyaseti ve askeri Stratejileriyle, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, s.16

¹³Tekeli; İlkin, 2014a, **a.g.k.**, s.42.

Tekeli; İlkin, 2014a, **a.g.k.**, s.54 ve 56.

¹⁵N. Ekinci (2016). *Türkiye'de çok partili düzene geçişte dış etkenler*, Ankara: Gece Kitaplığı, s.35. Atlantik Beyannamesi ile iki ülke lideri, savaş sonrasında uluslararası düzene temel oluşturmaları istedikleri liberal ilkeleri vurgulamışlardı. Buna göre ABD ve İngiltere, savaş yolu ile elde edilen kazanımlara karşıydılar; tüm halkların kendi yaşadıkları ülkelerdeki yönetim biçimini seçme hakkına saygı duyuyorlar; ekonomik iş birliği ve dünyanın maddi kaynaklarına serbest erişimi savunuyorlar, daha geniş ve kalıcı bir genel

güvenlik problemlerini tamamen Wilson İlkeleri ile açıklıyor ve hiçbir jeopolitik öge içermiyordu. Buna göre ulusal self-determinasyon yeni dünya düzeninin temel taşı olarak hizmet edecekti.¹⁶

Öte yandan Sovyetler Birliği'nin Almanya'ya karşı savaşa girmesi ve devamında ABD'nin de savaşa dâhil olmasıyla müttefikler arasında iş birliği güçlenmiş ve savaş sonrası kurulacak yeni dünya düzeni ile ilgili birtakım görüşmeler ve konferanslar düzenlenmişti. 1942 yılında Birleşmiş Milletler demeci yayınlanmıştı.¹⁷ Savaş sırasında müttefikler arasında düzenlenen konferanslardan Yalta Konferansı'nda (4-11 Şubat 1945), savaş sonrası düzene yön vermek açısından önemli kararlar alınmıştı. Yalta Konferansı genel anlamda iş birliği havasında geçmiş; Almanya'nın işgal bölgelerine ayrılması, Polonya sorunu, Uzak Doğu, Birleşmiş Milletler ve Kurtarılmış Avrupa konuları üzerinde durulmuştu.¹⁸ Yalta'da Churchill, Roosevelt ve Stalin arasında "*Kurtarılmış Avrupa Demeci*" (*The Declaration on Liberated Europe*) imzalanmıştı. Bu belgeyle birlikte Müttefikler, Nazi işgalinden kurtarılmış ülkelerde demokratik hükümetlerin kurulmasını ve bu ülkelerde Atlantik Beyannamesi prensiplerinin sağlanmasını taahhüt etmişti.¹⁹ Ayrıca Yalta Konferansı'nda ABD'nin ısrarıyla, bölgede kalıcı bir barışın sağlanması amacıyla uluslararası bir örgütün kurulması yönünde karar alınmış, Mihver devletlere savaş açan devletlerin kurucu üye olabilecekleri Birleşmiş Milletler konferansının toplanması da karara bağlanmıştı.²⁰

Görüldüğü üzere bu aşamada müttefikler arasında henüz belirgin bir anlaşmazlık ve çatlaklar ortaya çıkmamıştı. Müttefikler arasında genel bir iş birliği havasının hâkim olduğu görülmekteydi. Zaten aralarında asıl çatlaklar da Yalta'daki kararları birbirlerinden farklı yorumlamaları ve uygulamaları sonucu ortaya çıkacaktı.

güvenlik sisteminin kuruluşunu destekliyorlardı. Türel'in ifadesiyle bu iki ülke bir bakıma küresel bir düzen kurma yükümlülüğü altına girdiklerini ilan ediyorlardı. O. Türel (2017) *Küresel Tarihçe 1945-79*, İstanbul: Yordam Kitap, s.37.

¹⁶H. Kissinger (2000). *Diplomasi*, (Çev.İbrahim H. Kurt), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, s.427.

¹⁷Ekinci, 2016, **a.g.e.**, s.42.

¹⁸M. Leffler (1986). Adherence and agreement: Yalta and the experiences of the Early Cold War. *International Security*, 11(1), s.94.; O. Sander (1996). *Siyasi Tarih 1918-1994*, Ankara: İmge Kitabevi, s.174-178.

¹⁹R. Hall (2010). *Origins of the Cold War, consumed by War: European conflict in the 20th century*, s.196.

²⁰F. Armaoğlu (1999). *20. yüzyıl siyasi tarihi C.1-2*, s.206.

1.1.1. Bloklaşma ve Soğuk Savaş

Yukarıda da bahsedildiği gibi II. Dünya Savaşı'nın açtığı derin yaralar ilk başta bir bloklaşmadan ziyade iş birliği ve örgütlenme fikrini gündeme getirmişti. Nitekim 1 Ocak 1942'de yayınlanan Birleşmiş Milletler demeci barışçı bir düzeni vaat ediyordu. Aslına bakılırsa bu iş birliği ve örgütlenmenin çerçevesi Milletler Cemiyeti dönemindekinden daha da geniş tutulmuştu. Ancak savaşın sonuna gelindiğinde, savaşın sebep olduğu büyük yıkım Avrupa'da büyük bir boşluk yaratmıştı. Uluslararası dünya pazarları üzerindeki üstünlükler kaybedilmiş, dünya genelindeki hammaddelerin kontrolü ve geniş bir ticaret özgürlüğü sorununu gündeme gelmişti.²¹

Bu arada ABD Başkanı Roosevelt 12 Nisan 1945'te ölünce, kısa bir süre sonra yerine anayasa gereğince başkan yardımcısı Harry S. Truman geçmişti.²² Bu da ABD politikasında bir değişikliğe yol açmıştı. Pauwells'a göre; Truman'ın başkan olmasından sonra Sovyetler Birliği'ne karşı daha önce Roosevelt tarafından uygulanan ince siyasetin terk edilmesinin asıl nedeni, Truman'ın kendi kişisel yapısından ziyade Yalta Konferansı ile Roosevelt'in ölümü arasında geçen birkaç aylık süre içerisinde savaşın koşullarında değişiklikler meydana gelmesiydi.²³ Almanya'nın yenilgisiyle ortaya çıkan güç boşluğunun doldurulması gereksinimi savaş sırasındaki ortaklıkların da dağılmasına neden olmuştu. Artık Müttefiklerin amaçları birbirinden farklıydı. Stalin, savaş sırasında ülkesinde meydana gelen büyük yıkımının karşılığında toprak almak isterken; Churchill Sovyetler Birliği'nin Orta Avrupa'yı hegemonya altına almasını önlemek peşindeydi. Truman ise, ilk zamanlar ittifakın devamını sağlamaya çalışsa da sonradan bu politikadan vazgeçmişti.²⁴

Yalta'da alınan kararların ve verilen sözlerin tutulmaması Müttefikler arasında ayrışma ve çatışmalara neden olmuştur. Batılı devletlerin bakış açısına göre Yalta'nın anlamı Doğu Avrupa'da serbest seçimlerin yapılması ve parlamenter demokrasinin olması şeklindeyken; Sovyetler Birliği Yalta'yı Doğu Avrupa'da Sovyet dostu

²¹Timur, 2003, **a.g.k.**, s.87.

²²Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.465. Yedi Yıl Savaşları sırasında, Rus orduları Berlin önlerinde iken 1762'de Rus Çarı'nın ani ölümü ve yerine Prusya'ya karşı dost bir Çarın geçmesi Büyük Frederick'i kurtarmıştı, ancak Roosevelt'in ölümü etrafı müttefiklerce çevrilmiş Berlin'de sıkışan Hitler'i kurtaramamıştı.

²³J. Pauwels (2017). *Hayırlı Savaş Söylencesi: İkinci Dünya Savaşı'nda Amerika*, Çev. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, s.201.

²⁴Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.466. İlk zamanlar Truman, Sovyetler Birliği'nin Japonya'daki savaşa katılmasını sağlamak amacıyla Stalin'le iyi ilişkiler sürdürme gayretindeydi. Ancak Japonya'ya karşı atom bombasının kullanılması tüm bu hesapları değiştirmişti ve artık Sovyetler Birliği'ne ihtiyaç kalmamıştı. Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.468.

hükümetler kurulması olarak yorumlamıştı.²⁵ Özellikle Yalta Konferansı'ndan sonra Moskova'daki ABD Büyükelçisinin Washington'a gönderdiği raporların etkisiyle ABD yönetimi, Mart 1945'ten itibaren Sovyetler Birliği'nin Yalta'da alınan kararları kendi çıkarına göre yorumlamasından tedirgin olmaya başlamıştı.²⁶

Savaş sonunda Avrupa'nın önemli bir kısmını Alman işgalinden kurtaran Sovyetler Birliği aynı zamanda bölgede önemli bir güç haline gelmişti. Dünyayı Nazilerden ve dolayısıyla faşizmden kurtarmış olmanın verdiği saygınlıkla Sovyetler Birliği etkin bir konuma sahip olmuştu. Kızıl Ordu ise Avrupa'nın merkezi Berlin'den başlayarak tüm Doğu Avrupa'ya konuşlanmıştı.²⁷ Böylece Sovyetler Birliği Doğu ve Orta Avrupa ile Balkanların önemli bir bölümünü kontrol eder duruma gelmişti.²⁸ Zaten Sovyetler Birliği'nin savaş sonrası dünya ve Avrupa siyaseti, ülkenin batısında güvenli bir alan oluşturmak üzerine kurulmuştu.

Yalta sonrası yaşanan gelişmelerle birlikte ortaya çıkan sorunlar üç büyükleri 17 Temmuz-2 Ağustos 1945 tarihleri arasında Potsdam'da bir araya getirmişti.²⁹ Ancak Potsdam Konferansı ile birlikte, daha önce Avrupa politikasından uzak duran ABD'nin, dış politikasını değiştirdiği somut olarak görülmüştü. ABD, uluslararası alanda iş birliği fikri yerine bloklaşmayı dış politikasının ilkesi haline getirmişti. 1946 yılı itibariyle ABD'nin dış politikasında Sovyetler Birliği'nin genişleme politikasını engelleme üzerine kurulu, bütüncül bir değişim yaşanmaya başlanmıştı. Bunun sonucundan bir yıl sonra da *Soğuk Savaş*³⁰ olarak anılan iki kutuplu dünyanın uzun soluklu süreci başlatılmıştır.

Bu arada Potsdam Konferansı sırasında ABD'nin New Mexico'daki atom bombası denemesinin başarıyla sonuçlanması, ABD'ye savaşı daha fazla kayıp vermeden bitirme imkânı da tanımıştı. Zira o sırada Japonya'nın işgali devam etmekteydi ve bu yeni durumla birlikte Sovyet Birliği'nin Japonlara karşı savaşa katılmasına gerek kalmayacaktı. Tabi bu haber Sovyetler Birliği tarafından da duyulmuş ve Sovyetler

²⁵C. Lasch (1980). The Cold War, revisited and re-visioned, *The conduct of Soviet policy*, Hoffmann, E.P.; Flern, F. J. Ed. New York: Adline de Gruyter, s.264.

²⁶Türel, 2017, **a.g.k.**, s.42.

²⁷H. Gerger (1999). *Türk dış politikasının ekonomi politiği*, İstanbul: Yordam Kitap, s.32.

²⁸Türel, 2017, **a.g.k.**, s.43.

²⁹Armaoğlu, 1999, **a.g.k.**, s.208.

³⁰Soğuk Savaş terimi ilk olarak 1945 yılında İngiliz yazar George Orwell tarafından kullanılmıştır. Orwell, bu terimi hem Sovyetler Birliği'nin hem de ABD'nin dünya görüşlerini, inançlarını, sosyal yapılarını ve II. Dünya Savaşı sonrası aralarında var olacak ancak henüz ilan edilmemiş savaş durumunu anlatmak için kullanmıştır. G. Orwell, You and the Atomic Bomb, *Tribune*, October 19, 1945'ten aktaran O. A. Westad (2010). The Cold War and the international history of the Twentieth Century, The Cambridge History of the Cold War: Vol I: Origins, Ed. Melvyn P. Leffler and Odd Arne Westad. Cambridge University Press, s.3.

Birliği'ni tedirgin etmişti. Böyle bir atmosferde de Potsdam'da genel bir anlaşmaya varma ve mutabakat pek söz konusu olamamıştı.³¹

Aslında Potsdam Konferansı sonrasında ilişkiler birdenbire kopmamıştı. Ancak zamanla konferansta liderlerin anlaşamayıp belirsizlik içinde bıraktığı konular hakkında anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Potsdam protokolü gereği çetrefilli konular üzerinde görüşmeler yapmak üzere Dışışleri Bakanları Eylül 1945'ten Temmuz 1946'ya kadar sırasıyla Londra (11 Eylül- 1 Ekim 1945), Moskova (16-26 Ağustos 1945) ve Paris'te (25 Nisan-16 Mart 1946 ve 15 Haziran- 12 Temmuz 1946) toplanmışlardı. 29 Temmuz- 15 Ekim 1946 tarihleri arasında toplanan Paris Barış Konferansı'nda da tasarıların incelenmesinden sonra yıl sonunda New York'taki toplantıda anlaşmalara son hali verilmişti. Ancak daha ilk toplantıdan itibaren anlaşmazlıklar kendini apaçık göstermişti.³² Zaten dikkat edilirse Soğuk Savaş'a giden yolda atılan önemli adımlar da işte tam bu uzun süreçte atılmıştı.

Savaş sonrası dönemde Sovyetler Birliği'nin etkisiyle Doğu Avrupa'da komünistlerin yer aldığı geçici koalisyon hükümetleri kurulmuştu. Yapılan genel seçimlerde (Bu seçimlerle ilgili genel yargı bunların demokratik nitelikte olmadığıydı) komünistlerin veya onların ağırlıkta temsil edildiği hükümetlerin kurulduğu dikkat çekmekteydi.³³ Bu mesele ABD ve İngiltere'nin gözünden kaçmamış, Potsdam'da da gündeme getirilmişti. Stalin ise Sovyet yönetiminin İtalya'daki hükümeti tanınması karşılığında ABD ve İngiltere'nin de Doğu Avrupa ülkelerindeki komünist hükümetleri resmen tanınmasını teklif etmiş, ancak umduğunu bulamamıştı.³⁴

Potsdam Konferansı sonrası dönemde bir yandan Dışışleri Bakanları toplantıları sürerken diğer yandan da Batılı güçlerle Sovyetler Birliği arasında gerilim gittikçe artmaktaydı. Bu süreçte Stalin'in savaş sonrasında Sovyet kamuoyuna seslendiği 9 Şubat 1946'daki ilk büyük konuşmasında, dünyayı felakete ve büyük bir yıkıma götüren II. Dünya Savaşı'nın başlamasından kapitalist sistemi sorumlu tutması, sosyalist sisteme yaptığı vurgular ve geleceğe yönelik ortaya koymuş olduğu hedefler Batı dünyasında tepki uyandırmıştı.³⁵

³¹Hall, 2010, **a.g.k.**, s.196-197.

³²T. Ataöv (1968) *Amerika NATO ve Türkiye*, Ankara: Aydınlık Yayınevi, s.65-66.

³³Türel, 2017, **a.g.k.**, s.60.

³⁴H. T. Truman (1968). *Hatıralarım*, Ankara: Ulusal Basımevi, s.177-178.; Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.478.

³⁵T. Akdan (2020). *Soğuk Savaş ve Türkiye'nin Batı'ya yönelişı*, İstanbul: Yordam Kitap, s.36-38.; Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.485. Stalin, konuşmasının bir bölümünde kapitalist düzeni şu şekilde sorumlu tutmaktaydı: "... Mesele şu ki, kapitalist ülkelerin eşit olamayan gelişmeleri zaman içinde, kapitalist dünya

Diğer taraftan karşılıklı anlaşmazlıkların ve güvensizliğin su yüzüne çıktığı bu dönemde, İngiltere’de muhalefette yer alan Churchill 1946 baharıyla beraber ABD’de birtakım ziyaretlerde bulunmuştu.³⁶ Churchill bu ziyareti esnasında birçok demeç vermişti. Ancak bu demeçler arasında şüphesiz en önemlisi, literatürde soğuk savaşın başlangıç tarihi olarak genel kabul gören 5 Mart 1946 tarihinde Fulton’da (ABD-Missouri Eyaletinde) yapmış olduğu ünlü “*demir perde*” konuşmasıdır. Churchill bu konuşmasında “*Baltık’taki Stettin’den Adriyatik’teki Trieste’ye kadar kıta boyunca demirperde inmektedir. Orta ve Doğu Avrupa’nın tüm başkentleri bu perdenin altında kalmıştır.*” diyerek genişleyen Sovyet yayılmacılığını şiddetle eleştirmiş ve ABD ile İngiltere’nin kardeş ülkeler olarak ortak hareket etmesi gerektiğini vurgulamıştı.³⁷ Churchill’in bu şekilde sert tepki göstermesinin asıl nedeni Avrupa’da komünist hükümetlerin kurulmasından ziyade, Akdeniz’deki İngiliz çıkarlarını tehlikeye sokacak Moskova güdümlü bir komünist hükümetin Yunanistan’da kurulmasının kapıda olmasıydı. Çünkü Amerikalı revizyonist tarihçi Martin’in de ifade ettiği gibi Süveyş Kanalı ve Yakın Doğu’daki petrolün üzerinden komünist rüzgarların esmesi dönemin İngiltere’si için çok ürkütücüydü.³⁸

İlerleyen zamanda Churchill’in bu çıkışı kamuoyunda daha çok taraftar bulmuş, ABD politikası da sertleşmeye başlamıştı. Tabi ABD politikasındaki bu sertleşmeye Churchill sebep olmuştu demek pek doğru olmaz. Çünkü ABD politika değişikliğine “*demir perde*” konuşmasından önce karar vermişti. Ward’un da belirttiği üzere, Churchill bu şekilde sadece kamuoyunu ilerde ortaya çıkacak Truman Doktrini, Marshall Planı ve NATO’ya hazırlamıştı.³⁹ Elbette Sovyetler Birliği’nin Doğu Avrupa’daki faaliyetlerinin fark edilmesi için Churchill’in Mart 1946’da dünya üzerinde “*demir perde*” nin yükseldiğini deklare etmesi de gerekmiyordu. Batı’da çoğu gazeteci ve yazar bu durumu yaklaşık iki yıldır dile getiriyordu zaten. Hatta bunlardan bazıları “*demir*

sisteminin içindeki dengenin keskin bir şekilde bozulmasına yol açmaktadır. Ve kendisi için daha az hammadde ve pazarı güvence altına aldığını düşünen kapitalist ülkeler grubu genellikle durumu değiştirme teşebbüsünde bulunur ve silahlı güç kullanarak kendi lehine etki alanlarını yeniden dağıtmaya çalışırlar. Bunun bir sonucu olarak, kapitalist dünya iki düşman kampa bölünür ve aralarında savaş patlak verir...” Konuşma metni için bakınız: <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/116179>

³⁶Churchill bu ziyaretinden çok önce, Temmuz 1945’te, koltuğunu İşçi Partisi lideri Clement R. Attlee’ye bırakmıştı.

³⁷Konuşma metni için: <https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/the-sinews-of-peace/>

³⁸J. J. Martin (1966). Revisionism and the Cold War, 1946-1966: Some comments on its origins and consequences, Rampart Journal, 2(1), s.96.

³⁹J. Ward (1968). Winston Churchill and the "Iron Curtain" Speech. *The History Teacher*, 1(2), s.62.

perde” terimini Churchill’den de önce kullanmıştı.⁴⁰ Ancak konuşmanın özellikle ABD’de yapılmasının yanı sıra, gerek konuşması için onu bizzat takdim etmesi ve gerekse konuşması boyunca platformda ona eşlik etmesi Truman’ın da bu konuşmayı onayladığının ve desteklediğinin kanıtıydı.⁴¹

Churchill’in 1946 baharında Fulton’da yaptığı “*demir perde*” konuşması genellikle soğuk savaşın başlangıç tarihi olarak kabul edilmektedir. Avrupa ve ABD’nin önemli akademik ve entelektüel çevrelerinde soğuk savaşın neden ve nasıl başladığı (*Origins of the Cold War*) konusu soğuk savaş boyunca zaman zaman dillendirilmiştir. Ancak bu konudaki yorumlara 1960’ların ikinci yarısına kadar neredeyse tamamen antisovyetik bir bakış açısı hâkim olmuştur.⁴²

Gerek Müttefikler arasındaki iş birliğinin bozulmasında ve gerekse de Moskova ile Washington arasındaki diplomatik ve jeopolitik çatışmaların tetiklenmesinde ABD’nin oynadığı rol üzerindeki tartışmalar, genel itibarıyla Soğuk Savaş’ın kökenleri ve ABD dış politikası üzerine yapılan analizlere hâkim olmuştur. Bu tartışmalar daha çok soğuk savaşın kökenleri üzerinde “*Ortodoks-revizyonist*” tartışmaları olarak şekillenmiştir. Soğuk savaşın kökeni ya da nedeni ile ilgili ortodoks yorum, ABD diplomasisini Sovyetler Birliği’nin Doğu Avrupa’daki saldırgan eylemleri karşısında oldukça pasif ve reaktif (tepkisel) olarak görürken; revizyonist yorum, mutedil (devrimci olmayan) ve defansif karakterli Sovyet politikasına dikkat çekerek, ABD politikasını daha reaktif ve yayılmacı olarak görmektedir.⁴³

Geleneksek yorum da denilen Ortodoks yoruma göre, müttefiklerin arasındaki iş birliğinin bozulmasının asıl sebebi Sovyetler Birliği’nin yayılmacı politikalarıdır. Revizyonistler ise gerçekçi olmayan (hayalperest) ve bazen de saldırgan Batılı diplomasisini (özellikle 1945-1947 arası) Soğuk Savaşın ana sebebi olduğunu ve bu durumun Stalin’i katı politikalara zorladığını ileri sürmektedir.⁴⁴

1960’lar boyunca Ortodoks öğretilerini reddeden bu yeni entelektüel kesim yani revizyonistler, Amerikan siyasetini soğuk savaş provoke etmek ve sürdürmekle suçlamışlardı. Aslında Soğuk Savaş’ın başlangıcıyla birlikte az da olsa revizyonist

⁴⁰Martin, 1966, **a.g.k.**, s.96.

⁴¹Ward, 1968, **a.g.k.**, s.6.

⁴²C. Örnek (2015). Türkiye’nin Soğuk Savaş düşünce hayatı, İstanbul: Can Sanat Yayınları, s.20.

⁴³R. Saul (1980). American Foreign Policy during the Cold War, The conduct of Foreign Policy, Ed. E. P. Hoffman; F. J. Fleron, New York: Aldine de Gruyter, s.63.

⁴⁴E. P. Hoffman; F. J. Fleron (1980). The conduct of foreign policy, Ed.Hoffman, New York:Aldine de Gruyter, s.213.

görüşler tartışılmaya başlanmıştı. Örneğin Lipmann'ın 1947'de yayınlanan "*The Cold War*" eserinde revizyonist fikirler gündeme getirilmişti. Bundan bir yıl sonra İngiliz fizikçi P.M.S. Blackett "*Millitary and Political Consequences of Atomic Energy*" de revizyonist yorumu çeşitlendirmişti. İngiliz yazar K. Zilliacus ise, revizyonist bakış açısını 1949'da yayınlanan "*I Choose Peace*" kitabında bir adım daha ileriye götürmüştü. Zilliacus İngiltere'nin savaş sırası ve sonrasındaki politikalarını tartışmaya açmış; Ekim 1938 yapılan Münih Anlaşması'ndan Mart 1946'daki Churchill'in *Demirperde* konuşmasına kadar ki dönemdeki İngiliz politikalarının, nasıl hem Nazi karşıtı hem de Sovyet karşıtı olduğuna dikkat çekerek eleştirmişti. O'na göre Sovyetler Birliği ile anlaşmayı imkansız hale sokan bizzat Churchill'in antikomünist tavrıydı.⁴⁵

Geniş çaptaki Amerikan revizyonizmi 1960'larla birlikte ortaya çıkmıştı. Bu daha çok Vietnam Savaşıyla birlikte ABD'nin soğuk savaş politikalarının sorgulanmaya başlamasıyla meydana gelmişti. D. F. Fleming, "*The Cold War and Its Origin*" (1961) eserinde savaş sonunda asıl saldırgan olanın Sovyetler Birliği'nin değil Batı'nın olduğunu vurgulamış, ABD'nin Sovyetler karşısındaki tutumuna "*Antikomünizm*" den başka bir genel ifade bulamadığını yazmıştı. David Horowitz ise 1965'te yayınlanan "*Free World Colossus*" adlı kitabında, Soğuk Savaş sırasındaki ABD politikasını, bir bütün olarak yayılmacı karşıtlığından ziyade karşı-devrimci (*counterrevolutionary*) olarak nitelemişti. Ona göre ABD, Sovyetler Birliği'yle doğrudan hesaplaşmak yerine, Amerikan çıkarlarına zarar verebilecek dünyadaki her türlü radikal değişimi önlemek adına *çevreleme doktrinini* ortaya koymuş, böylece yeryüzünde nerede bir devrim gelişimi varsa yok etme yoluna gitmişti. 1950'den sonra ABD'nin Latin Amerika'ya müdahale etmesinin sebebi de buydu. Horowitz, Stalin'in 1947-1948 arasındaki Marshall Planını reddetmek, *Kominform* ilan etmek, Çek Darbesi ve Berlin Ablukası gibi başlıca politikalarını, ABD'nin Sovyetler Birliği'ne karşı çevreleme politikasını uygulamasının nedeni olarak değil sonucu olarak görmekteydi.⁴⁶

Çoğu revizyonist yazarın borçlu olduğu ve revizyonist soğuk savaş yorumunun belli bir aşama kaydetmesinde önemli rol oynayan William Appleman Williams, çalışmaları içerisinde özellikle 1959 tarihli *The Tragedy of American Diplomacy* adlı eserinde ABD'nin Soğuk Savaş'ın ilk yıllarındaki politikasını 1898'e kadar giden

⁴⁵N. Graebner (1969). Cold War origins and the continuing debate. *The Journal of Conflict Resolution*, 13(1), 128-129.

⁴⁶Graebner, 1969, a.g.k., s.129.

*Amerikan globalizminin*⁴⁷ bir parçası olduğunu ileri sürerek alternatif yorumlar ortaya koymuştu. Williams, ABD diplomasisini sürekli olarak ticari, politik ve kültürel yayılmayı ve dünyanın her bir köşesine Amerikan etkisini yaymayı hedefleyen *açık kapı* politikasına bağlamaktaydı. Bu politika bilinçli ve kasıtlı olarak uygulanmıştı Williams’a göre. Çünkü ABD yetkilileri, Amerikan kapitalizminin hayatta kalabilmesi için sürekli genişleyen dış pazarlara ihtiyaç duyduğuna ve Amerika kıtasındaki genişlemenin sonuna gelindiğine inanmaktaydı. ABD’nin 20. yüzyıl dış politikası da bu inanç doğrultusunda şekillenmişti.⁴⁸ Williams, ABD’nin Marshall Planını da bu açık kapı politikası kapsamında oluşturduğunu ileri sürüyordu.⁴⁹ Sonuç olarak ABD, dünyayı demokrasi için güvenli hale getirmek amacıyla dünya çapında karşıdevrimin liderliğine soyunmuş ve dönemin Dış Ekonomi İlişkiler yöneticisi Leo Crowley’in “*Eğer dış ülkelerde iyi hükümetler yaratırsan, otomatikman kendin için de daha iyi pazarlara sahip olmuş olursun*” ilkesiyle Avrupa’da ve diğer bölgelerde açık kapı politikasını devreye sokmuştu.⁵⁰

ABD’nin bu açık kapı politikasını Amerikalı revizyonist tarihçi Walter Lafeber, ABD’nin Sovyetler Birliği’ne karşı saldırganlığının sebebi olarak nitelemektedir.⁵¹ Lafeber’in 1967’de yayınlanan *America, Russia and the Cold War* adlı kitabı, Williams’ın ortaya koyduğu açık kapı politikasına dayanmaktaydı. Lafeber’e göre ABD yetkilileri, açık kapı politikasını ekonomik bunalımların önlenmesi açısından tek yol olarak görüyordu.⁵² Lafeber gibi revizyonistler, ABD’nin soğuk savaş politikasının asıl belirleyicisinin ABD’nin kapitalist çıkar ve nüfuz mücadelesi olarak görmekteydi.⁵³ Sonuç olarak gerek Williams gerek de Lafeber, savaş sonrası ABD’nin Sovyetler Birliği’ne yönelik politikasının Sovyetler Birliği’nin yayılma arzularına engel olmanın değil, geleneksel açık kapı politikasının bir sonucu olduğunda hemfikir idi.⁵⁴

⁴⁷1776 yılından, 1898 yılına kadar Amerika kıtası içinde yayılmacı bir politika izleyen ABD, kıta içerisinde topraklarını oldukça genişletmişti. ABD’nin bu yayılmacı politikası sırasında 1898 yılındaki İspanyol-Amerikan Savaşı, bir dönüm noktası olmuş, izolasyon odaklı dış politikası terkedilerek Latin Amerika’ya doğru açılım sağlanmıştır. Zira bu tarihten sonra uygulanan küresel yayılmacı politikalar *Amerikan globalizmi* diye niteleyebileceğimiz imparatorluk hayalini gerçekleştirmek için uygulanmıştır.

⁴⁸Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.266-267.

⁴⁹W. A. Williams (1962). *The tragedy of American diplomacy*, New York: World Publishing, s.205-209’dan aktaran Graebner, 1969, **a.g.k.**, s.129-130.

⁵⁰Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.268.

⁵¹Graebner, 1969, **a.g.k.**, s.130.

⁵²W. Lafeber, (2006). *America, Russia and the Cold War 1945-2006*, New York: McGraw Hill, s.10.’dan aktaran Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.62

⁵³Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.21.

⁵⁴Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.64.

Gar Alperovitz ise “*Atomic Diplomacy: Hiroshima and Postdam*” (1965) isimli kitabında, Truman’ın, Potsdam Konferansı’nı atom bombasının hazır olmasına kadar ertelediğini ve sonrasında da atom bombasını Japonya’ya, teslim olmaya gönüllü olduğunu bilmesine rağmen attığını belirterek, bunu Pasifik’teki savaşı bitirmek için değil, Sovyetler Birliği’ne bu yeni gücünü göstermek için kullandığını ileri sürmüştür.⁵⁵ Özetle, revizyonistlere göre II. Dünya Savaşı’nda ABD’nin temel politikası, Batı’yı veya Merkez Avrupa’yı savunmak değil, Sovyetler Birliği’ni Doğu Avrupa’dan çıkmaya zorlamak üzerinedir. Ancak Sovyetler Birliği’nin “*hür dünyaya meydan okuması*”, ABD’li yetkililerin daha önce aklından bile geçmemiştir. Ayrıca revizyonistler açısından Soğuk Savaş’ın Sovyet Birliği’nin anlaşmaları ihlal etmesi sebebiyle başladığı da söylenemezdi. Zira revizyonistlere göre Yalta Konferansı genel anlamda Sovyetler Birliği’ne Doğu Avrupa’da bir kontrol sahası sağlamıştı. Ancak ABD’nin atom bombasını yaparak Yalta’da Sovyetler Birliği’ne verilenleri geri almaya çalıştığı öne sürülmekteydi.⁵⁶

Soğuk Savaş konusunda Ortodoks Amerikan görüşü ise, 1940’lı yılların sonu ve 1950’li yılların başında uluslararası gerilimin tırmandığı ve ABD ve Sovyetler Birliği arasında rekabetin dünyayı tehdit ettiği bir dönemde ortaya çıkmıştı.⁵⁷ Geleneksel Ortodoks yaklaşımın önemli isimlerinden olan Artur Shleinger’e göre; Soğuk Savaş hakkındaki Ortodoks yorum, ABD hükümeti tarafından üretilmiş ve birçok bilim insanı tarafından onaylanıp tekrar edilmiştir. Bu çerçevede değerlendirilen soğuk savaş komünist saldırılara karşı *hür insanın cesur ve zaruri cevabı* olarak kabul görmekteydi.⁵⁸ Ortodoks yoruma göre ABD’nin savaş sonrası politikasına şekli bizzat savaşın kendisi vermişti. Batılı demokrasilerin Hitler’i yenmek için Sovyetler Birliği’ni yardıma çağırmaları, Doğu Avrupa’da Sovyet askeri gücünün hakimiyetine sebep olmuştu. Stalin’in bölgedeki yayılma eğiliminin artması karşısında ABD’nin fazla bir hareket seçeneği kalmamıştı. Sonuçta anlaşmaları bozan taraf Ortodoks yoruma göre Stalin olmuştu.⁵⁹

Bunlar bir bakıma, uzun yıllar Sovyetler Birliği’nde diplomat olarak görev yapan ve ABD’nin Dışişleri Bakanlığı’nın önde gelen Sovyet uzmanlarından birisi olan George

⁵⁵Graebner, 1969, **a.g.k.**, s.130. Bu konuda benzer kanıda olan Ataöv de ABD’nin ikinci atom bombasını Sovyet birliklerinin Mançurya’ya girdiği gün yani 9 Ağustos’ta attığına dikkat çekmektedir. Ataöv, 1968, **a.g.k.**, s.63

⁵⁶Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.271.

⁵⁷Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.263.

⁵⁸A. Schlesinger (1967). Origins of the Cold War, *Foreign Affairs*, 46(1), 23.

⁵⁹Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.264.

Kennan tarafından sunulan argümanlardı. Birçok tarihçi için, ama özellikle 1950’li yıllarda çalışmalarına başlayanlar için, Kennan bir araştırmacının ne yapması gerektiğine dair bir model olarak hizmet etmişti. Sadece soğuk savaş kökenleri alanında değil, 20. Yüzyıl diplomasisinin tüm tarihi alanında neredeyse dönemin bütün kuşak bilim adamları ve araştırmacılar onun çalışmalarının perspektifinden gelmişti.⁶⁰ Kennan’ın *Foreign Affairs* dergisinde 1947’de “X” imzasıyla yayınlanan “*Sources of Soviet Conduct*” (Sovyet Tutumunun Kaynakları) başlıklı makalesi⁶¹, genel itibarı ile ABD’nin çevreleme politikasının temel bileşenlerini ortaya koyan bir metindi.

Kennan burada, ABD’nin Sovyetler Birliği ile olan ittifak ilişkisini tekrar gözden geçirmesini tavsiye ederek, ABD’nin izlemesi gerektiğini düşündüğü yeni politikaların ana hatlarıyla ortaya koymuştu. Ona göre Sovyet eylemlerinin etkisiz kılınabilmesi “*Rus yayılmacı eğilimlerin uzun erimli, sabırlı ancak kararlı ve uyanık bir biçimde çevrelenmesine*” bağlıydı.⁶² Kennan’ın bu makalesi ABD’nin dış politikasına belirli bir çerçeve sağlamıştı. Buna göre Rusya’nın yayılmacılığına karşı çevreleme politikası ABD dış politikasının köşe taşını oluşturmuştu.⁶³ Kennan, Sovyet Birliği’nin istikrarlı ve barış içindeki dünyanın çıkarlarına saldırması durumunda ABD’nin ciddi bir çevreleme politikası ile buna karşı çıkılmasını önermişti.⁶⁴

Revizyonist ve Ortodoks yaklaşımlar arasında bir sentez arayan ve Soğuk Savaş’ın sorumluluğunu ABD ve Sovyetler Birliği arasında paylaştıran J. L. Gaddis, K. N. Waltz ve O. A. Westad gibi post-revizyonistler ise her iki küresel gücün ideolojik farklılıklarına rağmen benzer güdülerle hareket ettiklerini düşünüyorlardı.⁶⁵ Bu yaklaşımın temsilcilerinden Gaddis, soğuk savaşın birçok kişiye göre farklı şeyler ifade ettiğini belirtir. Buna göre; Soğuk Savaş, dünyanın iki düşman kampa bölünmesi; başta Almanya olmak üzere Avrupa’nın etki alanları içinde kutuplaşması; kapitalizm ve kominizm veya

⁶⁰Lasch, 1980, **a.g.k.**, s.265.

⁶¹X. (1947). The sources of Soviet conduct. *Foreign Affairs*, 25(4), s.566-582. Kennan’ın “X Makale” olarak anılan bu yazı, aslında 22 Şubat 1946’da Kennan’ın Moskova’dan ABD Dışişleri Bakanlığı’na gönderdiği “*Uzun telgraf*” olarak anılan mesajın genişletilmiş şekliydi haliydi. “*Uzun Telgraf*” ın daha açık ve anlaşılır bir üslupla ve daha heyecanlı ifadelerle tekrar düzenlenip yazıldığı bu makalede Kennan, Kissinger’in ifadesiyle, Sovyet meydan okumasını tarih felsefesi düzeyine çıkarmıştı. Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.502.

⁶²X, 1947, **a.g.k.**, s.575.

⁶³Hoffman.; Fleron, 1980, **a.g.k.**, s.214. Kennan 1967 yılında yayınlanan anlarında, çevreleme politikasını askeri açıdan anlaşılır uygulanmış olmasına karşı çıkmıştı. Sovyetler Birliği’nin ortaya koyduğu tehdidin siyasi nitelikte olduğunu, bu yüzden de siyasi yollardan çevrelenmesi gerektiğini ancak bunun o dönem yanlış algılandığını ve uygulandığını ileri sürmüştü. G. Özcan (2019). Çevreleme Politikası, *Güvenlik Yazıları Serisi*, Sa.41., s.2.

⁶⁴X, 1947, **a.g.k.**, s.581.

⁶⁵Türel, 2017, **a.g.k.**, s.67.

demokrasi veya otoriteriyenizm arasında ideolojik bir mücadele; üçüncü dünya olarak adlandırılan ülkelerin bağılılığı için bir rekabet; perde arkasında büyük istihbarat örgütlerinin oynadığı bir zeka oyunu; iki düşmanın birbirine karşı karşıya gelmesi konusunda destekçilerin ve muhaliflerin mücadelesi; kültürel, sosyal ve doğa bilimlerini ve tarih yazımını şekillendiren bir mücadele; medeniyete son verme ihtimalini doğurabilecek bir silah yarışması ve hatta insanı uzaya çıkaracak kadar dünyanın sınırlarını aşan bir rekabet idi.⁶⁶

Soğuk Savaşı sistemler arası mücadele olarak yorumlayan radikal yaklaşımın⁶⁷ önemli temsilcilerinden Saull'a göre ise ABD ve Sovyet Birliği'nin Soğuk Savaş içinde karşı karşıya gelmesi kendiliğinden olmamıştı. Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa'daki eylemleri ile buna karşı gelişen ABD'nin tepkisinin kombinasyonu bir bakıma bu karşılaşmayı tetiklemişti. Bu bakımdan ortodoks ve revizyonist tartışmaların her ikisi de içerisinde doğrular barındırıyordu. Sovyet politikası, ABD tarafından saldırgan ve Yalta ve Potsdam anlaşmalarının ruhuna aykırı olarak algılanırken, özellikle Batı Almanya'daki işgal edilen bölgelerdeki ABD politikaları Sovyet güvenliği açısından düşmanca algılanıyordu. Doğu Avrupa'nın "Sovyetize" edilmesi ABD'nin savaş sonrası dış politikasını yeniden organize etmesine neden olmuştu. Bu doğrultuda Sovyet politikalarında özellikle 1947'deki Macaristan ve Polonya'daki "şikeli" (şaiBELi) seçimleri, Şubat 1948'deki Çek darbesi ve ertesi yıl 1949'daki Berlin Ablukası Amerikan kamuoyunu ikna etmek için ABD hükümetine yeterli "cephaneyi" sağlamıştı. Bununla birlikte ABD'nin çevreleme politikasının arkasına Kongre ve kamuoyu desteğini almak adına yoğun bir propaganda kampanyası düzenlemesi de dikkat çekiciydi.⁶⁸ Ancak kamuoyuna karşı yapılan bu propaganda faaliyeti pek de kolay olamamıştı. Çünkü Amerikan kamuoyuna karşı Sovyetler Birliği, o güne kadar Nazi Almanya'sına karşı kahramanca savaşmış bir müttefik olarak sunulmuştu. Bu genel kanıyı bir an önce yıkıp artık Sovyetler Birliği'ni ve komünizmi "hür dünyanın öcüsü" ne dönüştürmenin vakti gelmişti. Bu, ABD'ye sadece ülkedeki bir avuç komünisti değil, aynı zamanda az çok sol veya radikal yönelimlere sahip Amerikalıları da ötekileştirilip itibarsızlaştırılabilme imkânı da sağlayacaktı.⁶⁹ Üstelik bu sayede iktisadi açıdan bütün iktisadi devletçilik

⁶⁶J. Gaddis (1992). The Cold War, the long peace, and the future. *Diplomatic History*, 16(2), s.234.

⁶⁷Bu yaklaşıma göre; iki sosyal sistem, yani kapitalizm ve reel sosyalizm arasındaki uluslararası karşıtlık ve bunun sonucu ortaya çıkan çatışma, savaş sonrası gelişmelerin arkasındaki temel itici güçtü. Akdan, (2020), **a.g.k.**, s.82.

⁶⁸Saul (1980). **a.g.k.**, s.66.

⁶⁹Pauwels, 2017, **a.g.k.**, s.248.

anlayışları mahkûm edilirken, ABD'nin ana iktisadi eksenini oluşturan *serbest teşebbüsün* yüceltilmesi de sağlanacaktı. Bu yönde kamuoyunda bir kominizim korkusu ve düşmanlığı yaratma çalışmalarına başlanılmıştı. Literatüre *McCartycilik*⁷⁰ olarak geçecek olan bu çalışmalar, insanların komünistlik suçlamasıyla baskı ve kovuşturmayaya uğramasına kadar gidecekti. ABD'nin uğruna savaşa girdiği varsayılan ve aynı zamanda Atlantik Bildirisi'nin ilkelerinden olan vicdan ve ifade özgürlüğü yıllarca sürecektir. Cadı avı sırasında defalarca çiğnenecek, bu ABD'deki bu örnek *hür dünyanın* başka bölgelerinde de benzer kampanyalara esin kaynağı olacaktı.⁷¹ *McCartycilik* tüm dünyaya yayılacak, Türkiye de bundan nasibini alacak; kimi aydınlar ve üniversite öğretim üyeleri üzerinde uygulanacaktı.

ABD'nin bu iç kamuoyu oluşturma çabalarını askeri önlemler takip etmiş; bir yandan Truman Doktrini ile Sovyet egemenliği altına girme tehlikesi bulunan Yunanistan ve Türkiye'ye askeri malzeme yardımı yapmış, diğer yandan da çevreleme politikası gereği kurulmaya başlayan askeri ittifaklar, NATO'nun 1949'da kurulmasına kadar gitmişti.⁷² Doğrudan Sovyetler Birliği'ni hedef almasa da ABD'nin çevreleme politikası doğrultusunda iki önemli girişim yapılmıştı. Bunlar Truman Doktrini ve Marshall yardımlarıydı. Yunanistan'da⁷³ İngiliz birliklerinin desteklediği sağcılar ile komünistler arasındaki iç savaşın devam ettiği sıralarda Şubat 1947'de İngiltere, içinde bulunduğu ekonomik zorunluluklar dolayısıyla artık Yunanistan'ı destekleyemeyeceğini bildirmişti. Bu durum Yunanistan açısından ülkedeki komünistleri zafere götürebilecek bir gelişmeydi. Bu gelişmenin sadece Türkiye'yi değil, Orta Doğu'nun da güvenliğini tehlikeye atabileceği öne sürülüyordu. Bu sebeple Truman 12 Mart 1947'de kongrede bu doktrini ortaya koymuştu.⁷⁴ Başkan Truman Kongre'de yaptığı konuşmada komünizme ve devrime karşı evrensel bir saldırıyı başlattığını ilan ederek yeni politikasını şu şekilde betimlemişti: "*Silahlı azınlıklar ya da dış baskılarla boyunduruk altına alınma teşebbüsüne karşı direnen özgür halkları desteklemenin Birleşik devletlerin politikası olması gerektiğine inanıyorum*".⁷⁵ Truman Doktrini sadece Soğuk Savaş için bir dönüm

⁷⁰McCarthyilik, ABD'de 1950-1954 yılları arasında senatör McCarthy'nin ülkede kamu çalışanlarını siyasi sadakatsizlikle, yıkıcı faaliyetlerle veya komünistlikle alenen suçlama yöntemleriyle sürdürdüğü cadı avı uygulamalarına verilen genel isimdir.

⁷¹Pauwels, 2017, **a.g.k.**, s.252-253.

⁷²Oran, 2002, **a.g.k.**, s.485.

⁷³Yunanistan'da İtalya ve Nazi işgaline karşı ülkedeki sol hareket olan yurtseverlerin başlattığı ayaklanma, daha sonra yurtseverlerle monarşi yanlıları arasında bir iç savaşa dönüşmüştü. Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.21.

⁷⁴Saul, 1980, **a.g.k.**, s.67-68.

⁷⁵Gerger, 1999, **a.g.k.**, s.36-37.; Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.500.

noktası olmamış, aynı zamanda modern Amerikan dış politikasının da bir dönüm noktası olmuştu. Bu doktrinle beraber ABD politikası uluslararası alana taşınmıştı. Böylece Amerikalı tarihçi yazar Dennis Merrill'in ifadesiyle Amerikan siyaset kültüründe doktrin yapma ritüeli de başlamış oldu.⁷⁶ Diğer taraftan savaş sırasında ve sonrasında Avrupa'nın ekonomisi konusu gündeme gelmiş, 1929 büyük ekonomik bunalımının tekrar yaşanmaması için savaş sonrası uluslararası ekonominin nasıl organize edilmesi gerektiği üzerinde çalışmalar yapılmıştı. Aslında savaş sonrası uluslararası ekonominin çerçevesi daha önce 1944'te Bretton Woods Konferansı'nda belirlenmişti.⁷⁷ Bu anlaşma politik ve ideolojik anlamının yanı sıra Amerikan mallarına Avrupa'da yeni pazarlar sağlayacak ekonomik yararlar da sağlamıştı. Anlaşma bu yönüyle revizyonistleri ve Soğuk Savaş sosyoekonomik açıdan değerlendiren paradigmayı da bir bakıma doğrulamaktaydı. Ancak Bretton Woods Projesinin ömrü kısa sürmüştü. Zira Batı Avrupa'da büyük ekonomik sıkıntılar ortaya çıkmıştı. Bu ekonomik krizin onları Sovyetler Birliği tarafına çekebilme tehlikesi karşısında ABD Dışişleri Bakanı, Truman Doktrininin açıklanmasından yaklaşık 3 ay sonra Haziran 1947'de Marshall Planı'nı açıklamıştı. Marshall Planı ile Avrupa ekonomisini yardım edilerek toparlanması amaçlanırken, aynı zamanda ABD ile Avrupa ekonomisi arasında yakın ilişki kurulmasını da amaçlamıştı.⁷⁸ Planda, ülkelerin ekonomik açıdan toparlanmasını engelleyen, bloke eden devletler bu yardımlardan faydalanamayacağını belirtmesi dikkat çekiciydi. 20. yüzyılın en önemli iktisat tarihçilerinden Kindleberger'in ifadesiyle ABD, bu plana Sovyetler Birliği'nin dâhil olmasını kesinlikle istemiyordu.⁷⁹ Başlarda Çekoslovakya ve Polonya ilk başta biraz ilgi gösterse de Sovyetler Birliği ve Sovyet yanlısı Doğu Avrupa ülkeleri Marshall Planını reddetmişlerdi.⁸⁰

Ataöv'ün de belirttiği üzere ABD'nin çevreleme politikası çerçevesinde uygulamaya soktuğu Truman Doktrini ve Marshall Planı hem Batı hem de Doğu Avrupa

⁷⁶D. Merrill (2006). The Truman Doctrine: Containing communism and modernity. *Presidential Studies Quarterly*, 36(1), s.37. Amerikan siyaset kültüründe Truman Doktrinini Eisenhower, Nixon, Carter, Reagan ve Bush dönemlerinde uygulamaya konacak doktrinler izlemiştir.

⁷⁷Temmuz 1944'te 44 ülkenin (çoğunluğu gelişmekte olan ülkelerdi) temsilcilerinin katılımı ile toplanmış, toplantıda IMF ve Dünya Bankası'nın kurulmasına karar verilmişti. Ayrıca küresel dengesizlikleri azaltıcı bir yol olarak altın-dolar standardı benimsenmiş, ABD doları altına bağlanırken, üye ülkelerin milli paraları da kurlarla dolara bağlanmıştı. Bu sistemde ABD dünya ödemeler dengesinin ABD denetimi altında tutulması ve dünya likiditesini dolar ile işleyecek bir sisteme dayandırmış oluyordu. Türel, 2017, **a.g.k.**, s.146-147.

⁷⁸Saul, 1980, **a.g.k.**, s.68-69.

⁷⁹C. Kindleberger (1968). The Marshall Plan and the Cold War, *International Journal*, 23(3), s.377.

⁸⁰Hall, 2010, **a.g.k.**, s.201.

lkelerinde bir takım hükümet değişikliklerine neden olmuştu. Truman Doktrini'nden sonra Batı Avrupa'da Fransız ve İtalyan hükümetlerinden komünist bakanlar atılmışlardı. Diğer taraftan Doğu Avrupa'daki hükümetlerde ise komünist olmayanlar düşürülmüş ve Doğu Avrupa'da bir nevi tek parti sistemi kurulmuştu.⁸¹ Fransız ve İtalyan komünist partilerin Mayıs 1947'de koalisyon hükümetlerinden atılmaları ABD'nin çevreleme politikasının Batı Avrupa'daki ilk yansımaları olarak kendini gösteriyordu.⁸² ABD'nin belirgin desteğiyle oluşan bu gelişmeler Sovyetler Birliği açısından Batı'ya olan güvensizliğin pekişmesiyle sonuçlanmış ve Sovyetler Birliği bundan sonra Orta ve Doğu Avrupa ile Balkanlar'daki komünist devletlerin Marshall Yardımı kapsamındaki programa katılmalarını önlemek üzerine eğilmişti.⁸³ Zira Marshall Planı'nın açıklanmasından sonra 10 Temmuz 1947'de Sovyetler Birliği ile Bulgaristan arasında bir ticaret anlaşması imzalanmıştı. Bunu sırasıyla Çekoslovakya, Macaristan, Yugoslavya, Polonya ve Romanya ile imzalanan ticaret anlaşmaları izlemişti. Bu şekilde Doğu Avrupa bir ekonomik birliğe doğru gidiyordu. Ataöv'e göre Doğu Avrupa'da meydana gelen bu ekonomik ve siyasal bütünleşme, Marshall Planının tasarılarının bir sonucuydu.⁸⁴ Zaten 23 Eylül 1947'de dokuz komünist partiyi⁸⁵ temsilen ikişer delegenin katılımıyla komünist partilerin uluslararası rgt olan Kominform kurulmuştu.⁸⁶

II. Dünya Savaşı sonrası "nc Dünya" ya baktığımızda ise, bu dönemde Avrupa devletlerinin sömürge imparatorluklarının biçimsel zlş olarak nitelenen "sömürgeciliğin sona ermesi" (*decolonization*) olgusunun ortaya çıktığı grlmştir. Zira savaştan sonraki 20 yıl içerisinde sömürgecilik büyük bir hızla tasfiye edilmiş, 1970'li yıllarda hemen hemen sona ermiştir. Savaş sonrası dönemde gerek Soğuk Savaşla birlikte dünya siyasal güç dengelerinin yeniden belirlenmesi, gerek Güney ve Güney Doğu Asya ile Orta Doğu'da sömürgecilik karşıtı ulusalcı hareketlerin yükselmesiyle birlikte bağımsızlık taleplerinin ortaya çıkması ve gerekse dünya ekonomisi mallarının ve sermayenin serbest dolaşım ilkesinin benimsenmesi gibi etkenlerle ortaya çıkan IMF

⁸¹ Ataöv, 1968, **a.g.k.**, s.122-123.

⁸² Türel, 2017, **a.g.k.**, s.69.

⁸³ Türel, 2017, **a.g.k.**, s.70. Sovyet yayılmacılığına karşı çevreleme politikasının uygulanması gerekliliğini ileri süren yukarıda değindiğimiz Kenan'ın nl *Uzun Telgraf*'ının tekrar düzenlenerek *Foreign Affairs* Dergisinde *X Makale* olarak yayınlanması da işte bu sırada, Temmuz 1947'de olmuştu.

⁸⁴ Ataöv, 1968, **a.g.k.**, s.129.

⁸⁵ Sovyet, Fransız ve İtalyan Komünist Partileri ile altı Doğu Avrupa lkesi komünist partileri (Polonya, Macaristan, Çekoslovakya, Romanya, Bulgaristan, Yugoslavya) Türel, 2017, **a.g.k.**, s.71.

⁸⁶ Ataöv, 1968, **a.g.k.**, s.130.

ve Dünya Bankası gibi kurumsallaşmaların ortaya çıkışı, sömürgeciliğin artık var olamayacağı işaretini vermişti.⁸⁷

Genel olarak değerlendirildiğinde ABD'nin Sovyetler Birliği'ne karşı uyguladığı çevreleme politikası bir süre en azından Kore Savaşı'na kadar istenilen sonuçları vermişti. Marshall Planı ile Avrupa ekonomik ve sosyal yönden güçlenirken, NATO ittifakı da Sovyet yayılcılığına karşı askeri bir tehdit oluşturmuştu. Truman Doktrini ile Yunanistan ve Türkiye'ye yapılan yardımlar ve verilen destekler Doğu Akdeniz'de Sovyet tehdidini önlemişti. Hatta Berlin Ablukasında, Berlin'e yapılan havadan ikmal ABD'nin bu konudaki kararlılığını göstermişti. Ancak ilginçtir ki, bu gelişmelerin hepsinde Sovyetler Birliği çatışmak yerine geri çekilmeyi tercih etmişti.⁸⁸ Dolayısıyla Sovyetler Birliği, uyguladığı yayılma politikasını her türlü riski göze alarak devreye sokmamıştı.

1.1.2. Türkiye ve Soğuk Savaş

II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası alanda meydana gelen gelişmeler Türkiye'yi de önemli derecede etkilemişti. Türkiye içine düştüğü yalnızlık duygusu içerisinde gelişmeleri endişe ile takip etmekteydi. Diğer taraftan savaş sırasında yaşanan bazı gelişmeler Türkiye'yi Sovyetler Birliği konusunda tedirgin etmemiş de değildi. Bu gelişmelerin ilki Almanların Sovyetler Birliği'ne saldırmasından sonra, Almanya'nın Türk Boğazları ile ilgili olarak Sovyetler Birliği'yle yapılan gizli Berlin pazarlıklarının deşifre edilmesiyle ortaya çıkmıştı. İkincisi ise Sovyetler Birliği, kendisi savaş dışı olduğu dönemde Türkiye'nin savaşa girmesine karşı çıkarken, Almanya'nın kendisine saldırmaya başlamasıyla birlikte Türkiye'nin müttefikler safında savaşa girmesi yönündeki ısrarcı tavrıydı. Bu bakış açısına göre, Sovyetler Birliği'nin bu ısrarındaki asıl maksadın altında Türkiye'nin Almanya tarafından işgal edilip, Sovyetler Birliği tarafından kurtarılması senaryosunun yattığı düşünülüyordu.⁸⁹ Diğer taraftan Türkiye-Sovyetler Birliği arasında henüz soğuk rüzgârlar esmeden önce, Sovyetler Birliği Dışişleri Bakanı Molotov ile Türkiye'nin Büyükelçisi Selim Sarper arasında 19 Mart 1945'te gerçekleşen görüşmede Molotov, Türk Büyükelçisine 17 Aralık 1925 tarihli

⁸⁷Türel, 2017, **a.g.k.**, s.121-122.

⁸⁸Kissinger, 2000, **a.g.k.**, s.524.

⁸⁹Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.149-150 ve 175.

Dostluk ve Tarafsızlık Anlaşması'nın tek taraflı fes ettiğini bildiren bir nota vermişti.⁹⁰ Bu gelişme Türk kamuoyu tarafından yaklaşık bir ay sonra Moskova radyosundan ve Sovyet gazetelerinden *İzvestia*'dan öğrenilmişti.⁹¹ Bu arada henüz Sovyetler Birliği yeni bir anlaşmaya varmak için şartlarını ileri sürmeden önce Türk basınında özellikle İngiliz gazetelerinden alıntı yapılarak bir tür dış destek arandığı da gözden kaçmıyordu.⁹² Türkiye bu notaya 4 Nisan 1945'te verdiği cevapta gayet ılımlı bir şekilde Sovyetler Birliği tarafından anlaşma konusunda "*kendisine yapılacak tekliflerin büyük bir dikkat ve hayırhahlıkla tetkike amade bulunduğunu*" bildirmişti.⁹³ Basında da bu ılımlı tavır bir süre devam etmişti. Mümtaz Faik Fenik, *Ulus* gazetesinde "*Şüphesiz 1925 şartları ile bugünkü şartlar tamamıyla değişmiştir. Bu arada değişmeyen tek şey varsa o da Türk-Sovyet dostluğunun devamıdır*" diyerek Türk-Sovyet dostluğunu vurgularken, yazının devamında "*Memleketimiz, Yalta'da konuşulan ve nihayet San Francisco'da son şeklini bulacak olan kararlar dâhilinden hür dünya nizamından kendisine düşen görevi alacaktır*" diyerek *hür dünya* vurgusu yapmaktan da geri kalmıyordu.⁹⁴ Bu ılımlı hava içerisinde Mayıs sonlarında Başbakan Şükrü Saraçoğlu Avrupa zaferinden dolayı Stalin'e gönderdiği kutlama telgrafında; "*...kahraman Sovyet ordusunun tarihin daima hayranlıkla hatırlayacağı büyük zaferini sevinçle selamlarım*" ifadelerini kullanmıştı.⁹⁵ Türkiye'nin sorusuna karşılık Sovyetler Birliği 7 Haziran 1945'te Türk Büyükelçisine anlaşmaya varılabilmesi için öncelikle iki ülke arasındaki bazı sorunların halledilmesi gerektiğini söylemişti. Bu sorunlardan kastın da Türkiye'nin doğu sınırında değişiklik yapılması, Montrö Sözleşmesi'nin yeniden gözden geçirilmesi ve boğazlarda ortak savunma amaçlı Sovyetler Birliği'ne üs verilmesi olduğu anlaşılmıştı.⁹⁶ Ne var ki Türk basınında bu konu Haziran ayı sonlarına gelindiğinde bile dış basından yansıyan haberlerden öğrenilen rivayetler şeklinde yansıtılıyordu.⁹⁷ Türkiye kendisi için kabul

⁹⁰G. McGhee (1954). Turkey joins the West. *Foreign Affairs*, 32(4), 617-630.; Ş.S. Gürel (1983). Türk Dış Politikası (1919-1945), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul: İletişim Yayınları, s.536.; Sander, 1996, **a.g.k.**, s.227.

⁹¹Tanin (22 Mart 1945) s.1; *Akşam* (22 Mart 1945). s.1.

⁹²24 Mart 1945 tarihli *Akşam* gazetesinde "*Londra gazeteleri diyor ki: Boğazlar Sözleşmesi milletlerarası bir akittir ve bunda İngiltere'nin hayati menfaati vardır.*" denmektedir. *Akşam* (24 Mart 1945). s.1.

⁹³*Ulus* (7 Nisan 1945). s.1.

⁹⁴M. F. Fenik, 8 Nisan 1945, Türkiye ve Sovyetler, *Ulus*, s.1,2.

⁹⁵Tanin, 27 Mayıs 1945, s.1.

⁹⁶F. C. Erkin (1968). *Türk Sovyet ilişkileri ve Boğazlar Meselesi*, Ankara: Başnur Matbaası, s.257. Molotov, Kars ve Ardahan'ın 1921 yılında "*bir zaaf anında*" Türkiye'ye bırakılmış olduğunu öne sürerek bu iki vilayetin geri verilmesini istemiş, bu şekilde Türkiye'nin doğu sınırında değişiklik yapılmasını kastetmişti. S. Deringil (1994). *Denge oyunu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.355-256.

⁹⁷Bu dönemde basında Sovyet notası, dış basından yansıyan "*dedikodular*" olarak lanse edilmekteydi. Tanin'de "*Moskova, bizimle yeni bir anlaşma akdetmek için Kars ve Ardahan'ın kendilerine iadesini ve*

edilemez gördüğü Sovyetler Birliği'nin bu taleplerini sertçe reddedince, 1945 yılının ortalarından itibaren kendisini ağır bir Sovyet baskısı altında bulmuştu. Sovyetler Birliği bu taleplerini bir kez daha yineleyince Türkiye için artık iki ülke arasında yeni bir anlaşma imzalanmasının olasılığını ortadan kalktığı anlaşılmıştı.⁹⁸ Yaşanan bu gelişmelerle birlikte Türk basınının Sovyetler Birliği'ne karşı takındığı ılımlı tavrın değişerek sertleşmeye başladığı görülmektedir.⁹⁹ San Francisco toplantısının sona erdiğini bildiren 27 Haziran 1945 tarihli *Tanin* gazetesinde Hüseyin Cahit Yalçın (1975-1957), “*Bugünkü durumda Türkiye, Rus-İngiliz rekabeti arasında sıkışıp ezilmek tehlikesinde değildir. Sadece Bolşevik tehdidi karşısındayız*” diyerek sertleşen üslubun öncülüğünü yapmıştı.¹⁰⁰ Devam eden günlerde Sovyet notasıyla ilgili herhangi bir resmi açıklama ya da yorum yapılmasa da Sovyet basın ve radyosunda başlatılan Türkiye karşıtı kampanya ile yine Türk basını üzerinden mücadele edilmekteydi.¹⁰¹ Bu dönemde gazetelerden özellikle İngiliz basınından bolca alıntılar yapılarak kamuoyuna yoğun bir Sovyet düşmanlığı pompalanmaya başlanmıştı.¹⁰² Basındaki bu sertleşmenin 26 Haziran 1945'te San Francisco toplantısının sona ermesinden sonra ortaya çıkması da manidardı. H. Cahit Yalçın San Francisco toplantısıyla birlikte Batı'nın “*Moskova'nın Kızıl faşistleri*” karşısında gözünü açtığı yorumunu yapmaktaydı.¹⁰³

17 Temmuz-2 Ağustos 1945 tarihleri arasında toplanan Potsdam Konferansı'nda Stalin, Montrö Sözleşmesinin değiştirilmesi ve Türkiye ile sınırında değişiklik yapılması hususunda taleplerini iletmişti.¹⁰⁴ Truman anılarında Stalin'in boğazlar konusundaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: Stalin'e göre, İngiltere'nin desteklediği “*küçük bir*

Boğazlar rejiminde değişiklik yapılmasını istiyormuş” şeklinde haber veriliyordu. *Tanin* (27 Haziran 1945). s.1.

⁹⁸Aydın, 2002, **a.g.k.**, s.473-474.

⁹⁹N. Gürkan (1998). *Türkiye'de demokrasiye geçişte basın (1945-1950)*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.108.

¹⁰⁰H. C. Yalçın (27 Haziran 1945). Üçüncü Cihan Harbi Karşısında Türkiye, *Tanin*, , s.1.

¹⁰¹Moskova radyosunda Türkiye'nin demokratik prensiplerden ziyade faşist prensiplerle yönetildiği iddiasına şiddetle karşı çıkan H. Cahit Yalçın, “*Türkiye Garpten, müttefikleri ve dostları İngiliz ve Amerikalıların demokrasilerinden, ideallerinden, kültür ve medeniyetlerinden ayrılıp da fena manasıyla Asiyai bir Kızıl Diktatörlüğün hizmetkârları arasına katılmayacaktır.*” demekteydi. H. C. Yalçın (29 Haziran 1945). Moskova radyosunun hücumları, *Tanin*, s.1.

¹⁰²Aslında Sovyetler Birliği bu dönemde Türkiye dışında özellikle Ortadoğu bölgesiyle ilgili birtakım talepleri dile getirmişti. Ne var ki bu taleplerin çoğu İngiliz çıkarlarıyla ters düşüyordu. Dolayısıyla bu süreçte İngiltere Sovyetler Birliği'nin sadece Boğazlar konusundaki taleplerine karşı çıkmıyordu. İngiliz basınından alınan bu tip haberlere dönemin gazetelerinde bolca yer veriliyordu. 29 Haziran 1945 tarihli *Akşam* gazetesinde “*Sovyet İstekleri*” manşetinin altında “*Londra mahfillerine göre Sovyet talepleri, İngiltere'nin hayatı ilgisi bulunan mühim meseleleri ortaya atıyor*” yazmaktaydı.

¹⁰³H. C. Yalçın (1 Temmuz 1945). Amerika efkârı umumiyesinde değişiklik nasıl başladı?, *Tanin*, s.1.

¹⁰⁴Armaoğlu, 1999, **a.g.k.**, s.209.; C. Koçak (2010). *Türkiye'de iki partili siyasi sistemin kuruluş yılları (1945-1950): İkinci Parti, C.1*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.576.; Sander, 1996, **a.g.k.**, s.195.

devlet” büyük bir devletin boğazını sıkmakta ve ona bir çıkış yol vermemektedir. Diğer taraftan Türkiye, boğazlarda serbest geçişi garanti edecek kadar kuvvetli değildi ve Boğazların Sovyet askeri gücüyle savunulması gerekiyordu.¹⁰⁵ Potsdam’da yapılan uzun görüşmeler sonucunda konu hakkında net bir sonuca varılamamıştı. ABD ve İngiltere, Sovyet Birliği’nin toprak talepleri konusuna tarafsız kalmışlar ancak Boğazlar konusunda, Montreux Boğazlar Sözleşmesinin artık günün şartlarına uymadığından dolayı tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini kabul etmişlerdi. Alınan karara göre bundan sonraki safhada, bu konu her üç ülke ile Türkiye arasında doğrudan doğruya yapılacak görüşmelere konu olacaktı.¹⁰⁶ Potsdam Konferansı görüşmeleri sırasında Türk basınında boğazlar meselesi uluslararası bir konu olarak lanse etme çabası hâkimdi. Bu husus basında yer yer Amerikan ve İngiliz gazetelerinden alıntılar yapılarak dile getirilirken, bu temayı Sovyetler Birliği’ni hedef göstererek doğrudan işleyen gazetecilerin başında H. Cahit Yalçın yer alıyordu. Yalçın, *“Boğazlar Rusya için bir gaye değil, bir merhale ve bir vasıta. Boğazlardan daha ileriye sıçramak için bu meseleyi çıkarmışlardır”* demektedir.¹⁰⁷

Devam eden süreçte Sovyetler Birliği’nin Doğu Avrupa ve Ortadoğu’daki etkinliğinden oldukça endişelenen ABD, boğazlar konusundaki görüşünü kısa süre sonra değiştirecek, Türk Boğazlarının statüsünün diğer uluslararası su yolları ile farklı olması gerektiğini savunmaya başlayacaktı. Bu görüşünü Truman, 27 Ekim 1945’te yaptığı *“donanma günü”* konuşmasında yalnızca Türk topraklarında bulunan Türk boğazlarının statüsünün diğer uluslararası su yollarından farklı olması gerektiğini vurgulayarak savunmuştu.¹⁰⁸ Truman’ın bu konuşması Türk basınında heyecanla karşılanmış, Akşam gazetesinden Necmettin Sadak; Truman’ın *“Dünyanın herhangi dost kısmında hiçbir toprak değişikliğine razı olamayacağız”* demesinin ne bir tesadüf eseri ne de kuru bir söz olmadığını belirtmişti.¹⁰⁹

¹⁰⁵Truman, 1968, **a.g.k.**, s.167.

¹⁰⁶M. Toker (2020). *Türkiye üzerinde 1945 kâbusu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, s.114-120. Aslında Sovyetler Birliği boğazlar konusunu Türkiye ile baş başa kalarak halletmek istiyordu. ABD ve İngiltere’nin kendisine gölge etmemesini istiyordu. ABD ve İngiltere’nin Boğazların üç büyükler tarafından garanti edilmesi teklifine ise Süveyş Kanalı’na neden bu teklifin uygulanmadığını sorarak yanıt vermemekteydi. Truman, 1968, **a.g.k.**, s.180-181.

¹⁰⁷H. C. Yalçın (25 Temmuz 1945). Akdeniz üzerinde siyasi mücadele, *Tanin*, s.1.

¹⁰⁸Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.196-197.

¹⁰⁹N. Sadak (30 Ekim 1945). Mr. Truman en ehemmiyetli nutkunu tam sırasında söyledi, *Akşam*, s.1.

Potsdam’da alınan kararlar uyarınca 2 Kasım 1945’te ABD Türkiye’ye verdiği notada, boğazların Türkiye’nin denetiminde kalmaya devam etmesini savunmuştu.¹¹⁰ Hemen hemen benzer içerikteki İngiliz görüşü de 21 Kasım 1945’te Türk hükümetine bildirmişti.¹¹¹ Diğer taraftan ABD, Potsdam Konferansı’nda Sovyetler Birliği’nin Türkiye ile olan sınır çizgisinde kendi lehine değişiklik talebi karşısında, bunun yalnız bu iki devlet arasında bir mesele olduğunu görüşünü savunmuş olsa da, konferanstan sonra Boğazlarda olduğu gibi bu sınır değişikliği konusuyla da yakından ilgilenmeye başlamıştı. Bu arada Sovyetler Birliği, Türkiye’ye karşı yoğun bir sinir harbine girişmişti. Bu kapsamda Sovyetler Birliği’nin Bulgaristan ve Kafkaslar’da kuvvet yığınağı yapması Türkiye’yi oldukça tedirgin ediyordu.¹¹² 1945’in sonuna gelindiğinde Sovyetler Birliği’nin sınır değişikliği ve toprak talepleri ile ilgili başlattığı kampanyalar şiddetlenmişti.¹¹³

Genel olarak değerlendirildiğinde ABD’nin Türkiye ile ilgili tutumunun 1945 sonu 1946 başlarından itibaren değişikliğe uğradığı görülmektedir. Tabi bunda savaşta epey yıpranmış olmasından dolayı özellikle Doğu Akdeniz’deki etkinliğini ABD’ye devretmeye çalışan İngiltere’nin rolü büyüktü. Yukarıda değinildiği üzere zira bu dönemde 5 Mart 1946’da Churchill ABD’nin Missouri eyaletinde yaptığı konuşmada “*demirperde*”den bahsederek Sovyetler Birliği’ni ağır bir biçimde eleştirmişti. Zaten aynı ayın sonunda ABD’den ilk girişim de gelmişti. ABD donanmasının en büyük zırhlılarından biri olan Missouri’nin savaş sırasında Washington’da da ölen Türk büyükelçisi Minur Ertegün’ün naaşını İstanbul’a getirmek üzere 1946 Mart’ı sonlarında New York’dan ayrıldığı açıklanmıştı.¹¹⁴ ABD’nin yapmış olduğu bu jestin, Sovyetler Birliği’ne verilmek istenen bir mesaj olduğu muhakkaktı. Sovyet baskısının hâlâ devam ettiği ve Sovyet radyo ve gazetelerinde bazı doğu illerinin Sovyet Birliği’ne bırakılması gerektiği yönündeki yayınların tekrarlandığı bir zamanda Missouri’nin İstanbul’a gelişi, Türk kamuoyu tarafından Sovyet istekleri karşısında ABD’nin Türkiye’ye verdiği destek

¹¹⁰Koçak, 2010, **a.g.k.**, s.721.

¹¹¹Armaoğlu, 1999, **a.g.k.**, s.219.

¹¹²Deringil, 1994, **a.g.k.**, s.255.

¹¹³1945 yılı sonunda iki Gürcü profesör Tiflis’te çıkan “*Komünist*” adlı dergiye bir makale yazarak, “*Gürcistan’dan zapt edilmiş olan topraklar geri verilmelidir*” başlığı altında Gürcistan’ın Türkiye’den toprak istekleri hakkında uzun bir makale yazmışlardır. Bu makaleyi başta Pravda ve Kızıl Yıldız gazeteleri olmak üzere Sovyet basını hiçbir yorum katmadan alıntı yapmıştı. *Akşam* (21 Aralık 1945). s.1.

¹¹⁴Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.201.

olarak algılanmıştı.¹¹⁵ Missouri Zırhlısı öyle coşkuyla ve heyecanla karşılanmıştı ki, İstanbul'da genelevler beyaza boyatılmış, hayat kadınları ABD denizcilerinin sağlığı düşünülerek doktor kontrolünden geçirilmiş, barların ve pavyonların kapılarına “Welcome” pankartları asılmış, halk sokaklara dökülmüştü.¹¹⁶ Türk basınında büyükelçinin cenazesinin Missouri zırhlısı ile getirilmesi, Türk-Amerikan dostluğunun bir örneği olarak gösterilmiş ve bu ziyarete Sovyetler Birliği'ne karşı yapıldığı yönünde sembolik bir anlam yüklenmişti.¹¹⁷ Missouri Zırhlısının İstanbul'a geldiği gün 5 Nisan 1946 tarihli *Ulus* gazetesinde “Missouri” başlıklı makalesinde Falih Rıfkı Atay (1894-1971), ABD'ye övgülerini “...Amerika'nın ne istediğini biliyoruz: Hür, eşit ve egemen milletlerin ortaklaşa güvenliğine dayanan, harpsiz, saldırısız, sadece ahlak ve kanun bağlaşma ve antlaşmalarının hüküm sürdüğü bir dünya! Böyle bir dünyada yaşamak isteyen herkes, Amerikan bayrağında kendi talih yıldızını da görür.” şeklinde ifade etmiş; Türkiye'nin, kurulduğu günden itibaren ABD'nin barışçı ve hürriyetçi prensiplerini kendi iç politikasına temel edindiğini belirtmişti.¹¹⁸ Ziyaret sonrası ABD'nin Ankara'daki Büyükelçisi 12 Nisan 1946'da Washington'a gönderdiği raporda; ziyaret karşısında yapılan sevinç gösterisinin bir bakıma ABD'nin dış politikasında değişikliğe gittiği konusunda Türk halkında belirmiş bir ümitte açıklanabileceğini belirterek, “... Türkler olayı, bu bölgedeki kendi menfaatinin Türk bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü tehdit eden her Sovyet teşebbüsüne karşı çıkmakta olduğunu Birleşmiş Devletler'in nihayet anladığı şeklinde değerlendirmişlerdir...” şeklinde yazmıştı.¹¹⁹

Missouri Zırhlısı İstanbul'a ulaştığı günün ertesinde yani 6 Nisan 1946'da başkan Truman Ordu Günü münasebetiyle Chicago'da yaptığı konuşmada; ABD'den daha kuvvetli bir devletin bulunmadığını ve bu yüzden de liderliği üstlenmek mecburiyetinde olduğunu belirtmiş, ABD'nin dış siyasetinde değişikliğe gidilerek çapının tüm dünya olmasını gerekliliğini ifade etmişti.¹²⁰ Bu konuşma Türkiye'de çok ses getirmiş Missouri'nin gelişi ertesinde yapıldığı için Türkiye açısından Sovyetler Birliği'ne açık

¹¹⁵Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.202. İnönü bir açıklamasında “Amerikan donanmasına mensup gemiler bize ne kadar yakın bulunursa, o kadar iyi olur” diyor ve Saraçoğlu “Missouri'nin İstanbul limanında bulunması, harici bir saldırı karşısında Birleşik Amerika'nın Türkiye'ye destek olacağına bir alamet olduğu gibi, Amerika'nın güvenlik teşkilatı çerçevesi içinde son aldığı durum da bunu teyit etmektedir” şeklinde açıklamada bulunuyordu. C. Koçak, (2012). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950): İktidar ve Demokratlar*. C.2, İstanbul: İletişim Yayınları, s.281.

¹¹⁶C. Arcayürek (1987). *Şeytan Üçgeninde Türkiye*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, s.315.

¹¹⁷Gürkan, 1998, **a.g.k.**, s.117.

¹¹⁸F. R. Atay (5 Nisan 1946), Missouri, *Ulus*, s.1,4.

¹¹⁹Toker, 2020, **a.g.k.**, s.143-144.

¹²⁰*Akşam* (7 Nisan 1946). s.1.

bir uyarı olarak değerlendirilmiştir. Truman'ın bu nutkunu Falih Rıfkı Atay 8 Nisan 1946'da *Ulus*'ta “*Amerika Artık Yolunu Bulmuştur*” başlığıyla yazdığı makalede değerlendirmiş; Truman'ın sadece ABD'nin değil, dünyanın da yolunu gösteren bir nutuk söylediğini ifade ederek nutukta belirtilen prensipleri “*Amerika'ya has ve Amerikan menfaatlerinden doğma değil, bütün dünya insaniyetçiliğine has ve Birleşmiş-Milletler topluluğunu vücuda getiren milletlerden hepsinin, egoist ihtiraslar dışındaki ortaklaşa menfaatlerinden doğmadır. Onun için gerçekleştirmelerine kuvvetle bel bağlayabiliriz*” demişti.¹²¹ Böylece Türk basınında giderek şiddetlenen Sovyet karşıtı yayına ABD'ye karşı övgü ve hayranlık dolu haberler ve yorumlar eşlik etmeye başlamıştır. Basında süren Sovyet karşıtı kampanyada ABD'nin de etkisi elbette vardı. 17 Nisan 1946 tarihli *Vatan* gazetesinde “*Kars, Ardahan meselesi ve Rus askeri tahşışatı*” başlıklı haberde bu etki açıkça görülüyordu. Daha Boğazlar ve toprak taleplerini içeren Sovyet notası henüz verilmeden önce dönemin Dışişleri Bakanı Hasan Saka ile Amerikalı gazeteciler arasında yapılan görüşmede; gazetecilerin Saka'ya sorduğu soruların kamuoyunu Sovyetler Birliği'ne karşı kışkırtabilecek derecede gayet provakatif olduğu görülüyordu. Sorulan sorular özetle; *Ruslar boğazlarda üs isterse ne olur?- Sovyet radyosunu resmî diye telakki etmiyor musunuz?- Kars ve Ardahan havalisinde Rus askeri hareketleri olduğuna dair haber ve alamet var mıdır?* şeklindeydi. Dahası ilerde ABD ve Türkiye arasında yapılan ikili anlaşmalar uyarınca bir takım Amerikalı bürokrat, asker ve gazeteciler eşliğinde Türkiye'de yaptıkları bazı gezi ve incelemeleri sırasında Kars ve Ardahan bölgesinde yine benzer sorular sormuşlardı. 5 Eylül 1948 tarihli *Vatan* gazetesinde yer alan haberde Amerikalı uzmanların Türkiye'ye geliş sebepleri sıralanırken “*doğrudan antikomünist faaliyetleri organize etmek*” de alenen yer almaktaydı.¹²²

Potsdam'da alınan kararlara göre, her üç devletin Boğazlar hakkındaki görüşlerini Türk Hükümetine bildirmeleri gerekiyordu. ABD ve İngiltere, Kasım 1945'te görüşlerini Türk hükümetine bildirmiş olmasına rağmen Sovyetler Birliği Potsdam Konferansından hemen hemen bir yıl sonra yani 7 Ağustos 1946'da boğazlar hakkındaki görüşünü içeren notayı Türk hükümetine vermişti. Bu nota ile Sovyetler Birliği boğazların kontrolünü eline almak isteğini resmen açıklamıştı.¹²³ Bu notayla ilgili haberler Türk basınında ilk

¹²¹F. R. Atay (8 Nisan 1946). Amerika artık yolunu bulmuştur, *Ulus*, s.1,4.

¹²²D. Çağlar (2008). *Hayali komünizm*, İstanbul: Berfin Yayınları, s.62-65.; *Vatan* (17 Nisan 1946), (7 Ağustos 1946), (5 Eylül 1948).

¹²³Sonuç olarak 7 Ağustos 1946 tarihli Ataöv'ün de belirttiği üzere Sovyet notası sonradan birdenbire ortaya çıkmamıştı. Potsdam'da alınan karar gereği her üç devletin Türkiye'ye kendi görüşünü bildirmelerinin bir parçasıydı. Ataöv, 1968, **a.g.k.**, s.55.

kez 13 Ağustos 1946 günü yayınlanmıştı. Yayınlanmasıyla birlikte Sovyetler Birliği'nin taleplerinin Türkiye'den çok ABD ve İngiltere'yi ilgilendirdiği, bu taleplerin başta onlar tarafından kesinlikle kabul edilmeyeceği vurgusu yapılmaya başlamıştı.¹²⁴ Sovyet notasına karşı ilk olarak ABD 19 Ağustos 1946'da İngiltere ise 21 Ağustos 1946'da Sovyet isteklerinden boğazların kontrol ve savunmasıyla ilgili olanlarının kabul edilemeyeceğini bildiren nota ile cevap vermişlerdi. Onlara göre Türkiye boğazların kontrol ve savunmasında tek sorumlu ülke olmaya devam etmeliydi. Türkiye ise Sovyet notasına ABD ve İngiltere'nin karşı notalarından sonra cevap vermiş, Sovyet taleplerini şiddetle reddetmişti.¹²⁵ Devamında Sovyetler Birliği, talepleri konusunda ısrarcı olsa da ABD, İngiltere ve Türkiye'den aynı cevabı tekrar almıştı. Boğazlar konusundaki tartışma böylece sona ermiş oluyordu. Ancak karşılıklı notalar Türkiye üzerindeki Sovyet tehdit ve tehlikesini somut bir şekilde göstermişti.¹²⁶

Yaşanan bu notalar savaşıyla, ABD, İngiltere ve Türkiye'nin boğazlar konusunda nihayetinde ortak bir görüşte birleştikleri ortaya çıkmıştı. Tabi bu durum, Türkiye'nin başarılı bir dış politika uygulamasının doğal sonucu olarak uluslararası sahnede önemli bir aktör olarak rol oynamasından kaynaklanmamıştı. Tamamen dünya konjonktüründe meydana gelen bazı gelişmeler ve ABD'nin değişen politikası sebebiyle Türkiye Batı'yı yanında bulmuş, diğer bir ifadeyle 1946'da ortaya çıkan bloklaşmanın bir tezahürü olarak kendine bir konum sağlamıştı.¹²⁷ Bu şekilde öne çıkmaya başlayan Türkiye-ABD ilişkileri Missouri zırhlısının gelişinden Truman doktrinine kadar geçen süre içerisinde, adım adım ilerlemiş, Timur'un da vurguladığı üzere, 1947 yılı Mart ayı sonrasında Türk dış politikasının ana eksenini oluşturmuştu.¹²⁸

Türkiye savaş sırasında İngiltere ve ABD'den askeri ve ekonomik yardımlar almıştı. Fakat savaş sonunda İngiltere ekonomisi büyük bir buhran geçirmeye başlayınca, bu dış yükümlülüklerinin bir kısmından kurtulmak istemişti.¹²⁹ 21 Şubat 1947'de İngiltere ABD'ye Yunanistan ve Türkiye ile ilgili olarak birer muhtıra vererek 1 Nisan

¹²⁴N. Sadak (14 Ağustos 1946). Sovyet Rusya Boğazlar hakkındaki aşırı teklifleri ne cesaretle ortaya attı?, *Akşam*, s.1.

¹²⁵Türkiye'nin cevabi notasının verildiğini bildiren gazetelerde *New York Times* gazetesi haberlerinden alınan "Türkiye'yi destekliyoruz", "Missouri zırhlısını İstanbul'a Türkiye'nin milli toprak bütünlüğünün ihlaline müsaade etmek için göndermedik" gibi ifadeleri yer almaktaydı. *Akşam*, 24 Ağustos 1946, s.1.

¹²⁶Armaoğlu, 1999, **a.g.k.**, s.219-220.

¹²⁷Koçak, (2013). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950): Regim Krizi*, C.3, İstanbul: İletişim Yayınları, 161.

¹²⁸Timur, 2003, **a.g.k.**, s.58.

¹²⁹Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.212.

itibariyle İngiliz hükümetinin Türkiye ve Yunanistan'a yapılan askeri ve ekonomik yardımların içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar sebebiyle devam edemeyeceğini duyurmuştu. İngiliz hükümeti bu muhtırayı ABD'ye vererek bir bakıma ondan bu iki ülkenin sorumluluğunu üstlenmesini bekliyordu. Bu konu ABD'li yetkililer tarafından değerlendirilmişti. Buna göre eğer İngilizler Yunanistan'daki birliklerini geri çekerse ve ABD bu işe girmezse, Yunan komünist partizanları Bulgaristan ve Yugoslavya'nın da desteğiyle ülkede kontrolü ele geçirmeleri kaçınılmazdı. Böyle bir durumda da “*hür dünya*” Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu'yu “*komünistlere*” karşı kaybedecekti. Diğer taraftan Türkiye'nin güçlü bir ordusu olursa bölgede Sovyet Birliği'ne karşı direnebilecek tek ülke olabilirdi. Ancak onun da ordusu çok zayıf durumda idi. İşte ABD Başkanı Truman bu durum karşısında 12 Mart 1947'de Truman Doktrinini adıyla anılacak mesajı Kongrede okuyup, Kongrenin onaylamasının ardından devreye sokmuştu.¹³⁰ Truman Doktrini'nin açıklanmasından sonra “*Yunanistan ve Türkiye Yardım Kanunu*” olarak 22 Mayıs 1947'de yasalaşan yardım metni, ABD başkanına Türkiye ve Yunanistan'a mali yardımda birlikte malzeme, hizmet ve bilgi yardımı da yapmak askeri ve teknik uzmanlar göndermek yetkisini vermekte ve bunun için 400 milyon dolarlık bir tahsisat ayrılmaktaydı. Truman Doktrini kapsamında yapılan çalışmalardan sonra 12 Temmuz 1947'de Türkiye ile ABD arasında Türkiye yapılacak ABD yardımı ile ilgili anlaşma imzalanmıştı. Truman Doktrini'nin açıklanması Türkiye'de büyük bir ferahlık ve memnuniyetle karşılanmış, Türk basınında ABD'nin *hür dünyanın* kaderine karşı ilgisiz kalamayacağını yalnız sözle değil, aynı zamanda davranışları ile de göstermeye başladığı şeklinde yorumlanmıştı.¹³¹ Nihat Erim *Ulus*'ta bunun bir başlangıç olduğunu ve ABD'nin daha fazla fedakârlık üsleneceğini ileri sürerek “*Hala tecavüz politikası gütmek isteyen bir devlet için manzara korkunçtur. Yapılacak bir tecavüz derhal Amerika'nın ve hiç şüphe yok ki onunla beraber bütün hak ve barışsever milletlerin mukabelesi ile karşılaşacaktır*” ABD'ye olan güvenini belirtmişti.¹³²

Truman Doktrini Türkiye'de her ne kadar bu şekilde olumlu hava içerisinde algılanmış olsa da aslında dünyada temel bazı itirazlara yol açmıştı. Bu itirazların temelini, II. Dünya Savaşı sonrasında ABD'nin dış politikasının ortaya çıkan bireyci

¹³⁰J. Satterthwaite (1972). The Truman Doctrine: Turkey, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 401, s.75.

¹³¹Gönlübol vd., 2014, **a.g.k.**, s.215-217. İnönü Mayıs 1946'daki CHP Olağanüstü kongresinde Türkiye'nin artık “*Büyük Britanya'nın hiçbir şekilde şüpheye yer bırakmayan müttefiki ve Birleşik Amerika'nın yakın dostu*” olduğunu vurgulamıştı. Koçak, 2013, **a.g.k.**, s.159-160.

¹³²N. Erim (20 Mart 1947). Amerika yardımı dolayısıyla, *Ulus*, s.1,4.

niteliği yatmaktaydı. Buna göre; Truman Doktrini, uluslararası sorunların çözümünde Birleşmiş Milletler gibi bir kolektif yönelimi reddederek, ABD'nin bireysel tutumunu ifade ediyordu.¹³³ Özellikle Sovyetler Birliği, ABD'nin bu politikasını şiddetle eleştirmişti. Moskova'ya göre; ABD, BM'nin rolünü tek taraflı olarak üzerine almaya çalışıyor, bu kurumun işlevini görmezden geliyordu.¹³⁴

Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye yönelik tehditlerini ve ABD-Türkiye yakınlaşması hakkındaki değerlendirmelere baktığımızda, genel kabul görmüş geleneksel yaklaşımın aksine özellikle Batı literatüründe bazı önemli tespitlerin de yapıldığını görmekteyiz. Öncelikle Sovyetler Birliği'nin 7 Ağustos 1946 tarihli notasında Boğazlarla ilgili taleplerini tekrar dile getirilmiş ancak daha önceki Kars ve Ardahan ile ilgili toprak taleplerini tekrar etmediği dikkat çekiciydi.¹³⁵ Amerikalı tarihçi Leffler de aynı konuya temas etmiş ve Stalin'in Potsdam'da Türkiye'den toprak talepleriyle ilgili katı bir tutum sergilemediğini eklemiştir.¹³⁶ Benzer görüşler İngiliz tarihçi Roberts'in çalışmasında da yer almaktadır. O da Sovyetler Birliği'nin güneydeki talepleri üzerinde çok katı olmadığını vurgulamaktadır. Zira Sovyetler Birliği'nin Türkiye'dekine benzer şekilde Yunanistan ve İran'daki ısrarı da uzun sürmemişti. Rus arşivlerinden yararlanarak yaptığı bir çalışmada Roberts; Stalin'in Yunanistan, İran ve Türkiye'deki ekonomik, siyasi ve stratejik kazanımları üzerinde dururken, hiçbir zaman Sovyetler Birliği'nin Orta ve Doğu Avrupa'daki emellerini tehlikeye atmak istemediğini belirtmektedir.¹³⁷ Ona göre Stalin'i boğazlar konusunda asıl geri adım attıran Batılı güçlerin müdahalesi değil, Sovyetler Birliği'nin kendi öncelikleriydi. Moskova 1946 yazında Doğu Avrupa'da etkin olabilmek için Bulgaristan, Finlandiya, Macaristan, İtalya ve Romanya ile barış anlaşmaları müzakereleri ile uğraşmaktaydı. Boğazlar krizi bunlarla ve Paris Barış Konferansıyla çakışmıştı. Sonuç olarak boğazlar konusu Sovyet politikası açısından birincil önceliğe sahip değildi. Zira Sovyetler Birliği'nin güney çevresindeki olası kazanımları, ülkenin nüfuz alanının Doğu Avrupa'da birleştirmesine bağlıydı.¹³⁸ Boğazların kontrolü konusu Sovyetler Birliği'nin savaş sonrası dünyada etkin bir konuma gelebilmek adına yapmış

¹³³Timur, 2003, **a.g.k.**, s.89-90.

¹³⁴Koçak, 2013, **a.g.k.**, s.472-473.

¹³⁵E. Mark (1997). The war scare of 1946 and its consequences, *Diplomatic History*, 21(3), s.384.

¹³⁶M. Leffler (1985). Strategy, diplomacy, and the Cold War: The United States, Turkey, and NATO 1945-1952. *The Journal of American History*, 71(4), s.167.

¹³⁷G. Roberts (2011). Moscow's Cold War on the periphery: Soviet policy in Greece, Iran, and Turkey, 1943-8. *Journal of Contemporary History*, 46(1), s.59.

¹³⁸Roberts, 2011, **a.g.k.**, s.78-79.

olduğu hamlelerden sadece biriydi. Sovyetler Birliği bu hamlelerinde gelişen durumlara göre ve önem derecesine göre diretiyor ya da vaz geçiyordu.

Öte yandan Türkiye'ye yönelik Sovyet tehdidi hakkında ortaya konan bazı deliller¹³⁹ Türkiye'nin çekincesini bir bakıma haklı çıkarsa da dünyadaki birçok tarihçi bu krizi şüpheli bir şekilde ele almıştı. Bunlardan bazıları Türkiye'nin ciddi bir baskıya maruz kaldığını reddederek bunun ABD'nin Sovyetler Birliği'nin girişimlerine karşı aşırı tepki gösterme eğiliminin bir belirtisi olarak görmüşlerdi. Melvyn P. Leffler'in ödüllü eseri "*A Preponderance of Power*" (1992) (İktidarın Üstünlüğü)'nde Washington'un Türkiye'nin Sovyet korkusunu, bu ülke için askeri yardımı Kongrede onaylatmak için icat ettiğini ve böylece bu durumun ABD'nin savaş planlarına entegre edilebileceğini iddia etmişti.¹⁴⁰ Bundan daha önce 1985'te kaleme aldığı ve Türkiye'nin Truman Doktrini'ne dâhil edilmesinin neden ve sonuçlarını ele aldığı makalesinde ise Leffler, ABD'nin Türkiye'ye olan ilgisinin Sovyet tehditlerinden değil, ABD'nin savaş planlarından kaynaklandığını ileri sürmekteydi.¹⁴¹ Sonuç olarak bu bakış açısına göre, ABD'nin Türkiye'ye yaklaşması Türkiye'ye bir Sovyet saldırısı beklentisinden ziyade olası bir savaşa Türkiye'nin katılması, hava üslerinin kurulması ve kullanılması ile Ortadoğu'nun korunması potansiyeliyle ilgiliydi.¹⁴²

II. Dünya Savaş sonrası Sovyetler Birliği'nin yayılmacı eğilimi kaynaklı tehdit algısı dünyada ABD ve diğer merkezi kapitalist ülkeler açısından politik, ideolojik ve ekonomik karakter taşımaktaydı. Ancak bu tehdit Türkiye gibi az gelişmiş ve kapitalist sistemin merkezinde yer almayan ülkeler açısından daha çok askeri bir tehdit olarak algılanmaktaydı.¹⁴³ Bu güvenlik tehdidi de Türkiye açısından genel itibari ile Sovyetler Birliği'nin Türkiye'den toprak ve boğazlarda üst talebi üzerinden anti-sovyetik bir bakış açısıyla değerlendirile gelmiştir. Bu anti-sovyetik bakış açısının, soğuk savaşla ilgili Batı'da ortaya konulan ana akım fikirlerle paralel olduğu açıktır. Bunda farklı paradigmalara yer vermeyen dış politika yazımının da etkisi büyüktür. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de uluslararası ilişkiler alanı, II. Dünya Savaşı sonrasında gelişmeye başlamıştır. Üstelik II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'de başlayıp Batı'da

¹³⁹Geçmiş yılların istihbarat raporları ve askeri planları Türkiye'nin Sovyetler Birliği tarafından saldırıya uğrayabileceğini belirtmekteydi. Mark, 1997, **a.g.k.**, s.385.

¹⁴⁰Mark, 1997, **a.g.k.**, s.385.

¹⁴¹Leffler, 1985, **a.g.k.**, s.164. Bu durumu Mart 1946'daki İran Krizinde daha iyi anlamıştı ABD. Bu bölgede hava gücünün kullanılmasında Türkiye anahtar konumdaydı. Leffler, 1985, **a.g.k.**, s.173.

¹⁴²Leffler, 1985, **a.g.k.**, s.184.

¹⁴³Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.28.

yayılmaya başlayan güvenlik öncelikli siyaset anlayışı, Uzgel'in de belirttiği üzere, Türkiye'nin gerek tarihsel gelişimiyle gerekse de toplumsal yapısıyla da örtüşmüştü.¹⁴⁴ Benzer kanıdaki Örnek'e göre, Türkiye de bir kısmı üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan ve içerisinde genel siyasi tarih kitaplarının yanı sıra özel olarak Türkiye-ABD ilişkilerini ele alan çalışmaların da bulunduğu literatürün önemli bir bölümü, Soğuk Savaş ideoloji etkisi altında hazırlanmıştır.¹⁴⁵

Öte yandan dönemin Türk dış politikasının temel yönelimi, Dışişleri Bakanlığı bünyesinde görevli üst düzey yöneticilerin yazı ve beyanlarının yanı sıra, dönemin gazete ve dergileri ile akademik alandaki çalışmalarca ortaya konmuş ve desteklenmiştir. Necmettin Sadak, Falih Rıfkı Atay, Ahmet Şükrü Esmer, H. Cahit Yalçın, Nadir Nadi, Ahmet Emin Yalman gibi dönemin önde gelen gazetecileri yazılarıyla resmi ve geleneksel görüşün şekillenmesinde hizmet etmişlerdir. Zaten 1960'lara kadar siyasi alanda muhalefet dış politika alanında değil iç politika alanında kendini göstermiştir.¹⁴⁶ Yine de bu dönemde ABD ile yapılan ekonomik ve askeri iş birliği anlaşmaları başta olmak üzere Türkiye-ABD yakınlaşması zaman zaman sol çevreler tarafından eleştirilmeye çalışılsa da çok geçmeden baskılar sonucu sesleri kısılmıştır.¹⁴⁷

Sonuç olarak tıpkı ABD'de olduğu gibi Türkiye'de de 1960'lı yıllara¹⁴⁸ gelinceye dek siyasi tarih çalışmalarına resmi görüş ve onun paralelindeki geleneksel yaklaşım hakim olmuştur. Güvenlik merkezli bu yaklaşım ulusal çıkar söylemi etrafında toplanmış, sorgulamaya ve tartışmaya kesinlikle kapatılmıştır.¹⁴⁹ Bu yaklaşım Türkiye'nin Batı ile özellikle ABD ile yakınlaşmasında Sovyet tehdidini ana etken olarak görmüştü.

¹⁴⁴İ. Uzgel (2007). Türk Dış Politikası Yazımında Siyaset, Ayrışma ve Dönüşüm, *Uluslararası İlişkiler*, 4(13), s.114.

¹⁴⁵Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.18. Akdan, söz konusu bu çalışmaları örneklerle açıklamıştır. Buna göre Türkiye'de siyasi tarih çalışmalarına genel olarak ve soğuk savaş çalışmalarına da özel olarak Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim üyelerinin yaptığı çalışmalar hâkimdir. Başta Ahmet Şükrü Esmer ve Rıfkı Salim Burçak'ın kendilerinden sonra gelenler üzerinde önemli etkileri olan öncü çalışmaları olmak üzere, Fahir Hadi Armaoğlu, A. Haluk Ülman, A. Suat Bilge, Mehmet Gönlübol ve Oral Sander'in çalışmaları resmi söylemi savunan, yayan ve kimi açılardan tamamlayan bir geleneksel görüşü oluşturmuşlardır. Bu bireysel çalışmaların yanı sıra 1967 tarihli *Olaylarla Türk Dış Politikası* başlıklı kolektif olarak hazırlanan eser de ders kitabı ve temel başvuru kaynağı olarak uzun yıllar kullanılmıştır. Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.92-93.

¹⁴⁶Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.91.

¹⁴⁷Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.95.

¹⁴⁸Türkiye'de II. Dünya Savaşı sonrası Türk Dış politikasına hâkim olan ve 1950'ler boyunca da hüküm süren geleneksel yaklaşım karşısında radikal denebilecek muhalif ve eleştirel bakış açısı, gerek 1961 Anayasasının yürürlüğe girmesi ve solun siyaset sahnesine girmesiyle gerekse Kıbrıs Krizinin gündeme gelmesi sonucu ABD ile ilişkilerin sorgulanmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde daha çok anti-empyralist bakış açısı ile konunun değerlendirildiği görülmektedir. Özellikle YÖN ve MDD grupları, II. Dünya Savaşı sonrası Türk dış politikasının Batı'ya yönelişini emperyalizme ve onunla beraber hareket eden işbirlikçi güçlerin politikasına bağlamışlardır. Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.196.

¹⁴⁹Akdan, 2020, **a.g.k.**, s.95.

Sovyetler Birliği ile yaşanan notalar savaşı 1946'da sona ermiş ve bundan sonra bu konuda herhangi bir talebin Sovyet resmi ağızlarından duyulmamış olmasına rağmen Türkiye Batı'ya, ABD'ye yanaşmaya devam etmiş; hatta 1947 ve 1948'de ABD ile iki önemli yardım anlaşması imzalamıştı.¹⁵⁰ Devam eden süreçte Türkiye ısrarla Batı bloğunda yer almayı istemiş ve bedel ödeyerek 1952'de NATO'ya üye olmuştu. Tabi bu gelişmeler basında önemli destek görmüş, sol basın haricinde herhangi bir eleştiri yükselmemişti. 12 Temmuz 1947 tarihinde Türkiye-ABD arasında yardım anlaşması 1 Eylül 1947'de TBMM'de oybirliği ve alkışlarla onaylandığını belirten *Ulus* gazetesinde Nazım Poroy bu durumu “*bu hal büyük dostumuzun bize uzattığı elin bütün millet tarafından ne kadar hulus ve samimiyetle sıkıldığıнын en kesin ve parlak bir delilidir*” şeklinde yorumlamış, ABD Başkanından ise “*Büyük vazifesine başladığı günden beri daima yükselen bir sima halinde etrafına gayret ve cesaret veren Başkan Truman*” olarak bahsetmişti.¹⁵¹ *Akşam* gazetesinde ise Necmettin Sadak, bu anlaşmayı Türkiye Cumhuriyeti için büyük bir zafer olarak nitelemiş ve “*Tecavüz ve istila siyasetini mistik bir ideoloji haline sokmuş bir dev komşu ile yan yana yaşamak zorunda bulunan Türkiye, yalnızlıktan kurtulmuş, istiklal ve hürriyeti kaygısında dünyanın en kuvvetli, aynı zamanda hürriyet ve istiklal prensiplerine en bağlı devleti dost ve yardımcı edinmiştir.*” demektedir.¹⁵² Sol basında ise ABD yardımları konusunda bu süreçte çeşitli eleştiriler yer almıştı. *Zincirli Hürriyet* dergisinde “*Türkiye devletini, Amerikanın göndereceği sivil ve askeri personeller kontrol edecek, Amerika, Türkiye'nin idaresini kendi istediği şekilde düzenleyecektir. Nereye Gidiyoruz? Cumhuriyet'in yirmi beşinci yıldönümünde ikinci bir Sevr Anlaşması mı imzalayacağız?*” yorumu yapılmaktaydı.¹⁵³ *Zincirli Hürriyet*'in 19 Nisan 1947 tarihli üçüncü sayısında ise Mehmet Ali Aybar, ABD yardımlarına kim karşı çıkarsa “*Sovyetlerin adamıdır*” yaftasının vurulduğunu, kendisinin de kötü niyetlerini öğrendiğinden beri Sovyetlerin düşmanı olduğunu ancak yine de Türkiye'yi istiklalinden mahrum edeceği ve ABD himayesi altına sokacağı için ABD yardımlarına karşı olduğunu belirtmişti.¹⁵⁴ *Akşam* gazetesinde *Halkçı* takma adıyla yazılan makalede *Zincirli*

¹⁵⁰12 Temmuz 1947 tarihli Türkiye ile ABD arasındaki yardım anlaşması aslında Truman Doktrinin Türkiye'ye ilişkin askeri boyutunun sonucuydu. Ekonomik boyutu ise Marshall Planı çerçevesinde 4 Temmuz 1948'de imzalanan yardım anlaşması ile tamamlanmıştı. H. Gerger (1983). *Türk Dış Politikası* (1946-1980), CDTA, C.2, s.538.

¹⁵¹N. Poroy (2 Eylül 1947). Amerika ile anlaşmamız B.M. Meclisinde, *Ulus*, s.1,3.

¹⁵²N. Sadak (3 Eylül 1947). Türkiye'nin siyasi zaferi, *Akşam*, s.1.

¹⁵³“Yeni bir Serve doğru” (5 Nisan 1947). *Zincirli Hürriyet*, s.3.

¹⁵⁴M. A. Aybar (19 Nisan 1947). Yardımın aleyhinde bulunmak, her Türk için mukaddes bir vazifedir, *Zincirli Hürriyet*, s.1.

Hürriyet'in bu eleştirileri karşısında biran kendilerini Moskova'da sandıklarını, Moskova radyosunun ilham kaynağının içlerinde olduğunu belirtmekteydi.¹⁵⁵

Aralık 1949'da ise Türkiye-ABD Kültür Anlaşması imzalanmış ve *Amerikanın Sesi* Radyosu'nda Türkçe yayın başlamıştı. Bu anlaşmayla ABD, Türkiye'nin kendine olan borcunun bir kısmını ödemesi yerine kültürel alanda sarf edilmesini kabul ediyordu. Buna göre Türk öğrencilerinin ABD dışındaki Amerikan öğretim kurumlarında öğrenim görmesi, kendilerine ABD tarafından burs verilen öğrencilerin ABD'ye seyahatleri, Amerikalı öğrencilerin Türk okullarında ve üniversitelerde öğrenim görmeleri ve ABD'den Türkiye'ye öğretim, inceleme ve etüt yapmak üzere öğretmen, profesör ve uzman getirilmesi gibi amaçlar için gerekli masraflar bu paradan karşılanacaktı.¹⁵⁶ *Ulus* gazetesinde Yavuz Abadan, Türkiye ve ABD arasında eğitim, bilim ve kültür bağlarının kuvvetlenmesini “*birlikte yürümeğe azmettiğimiz yolda müşterek ülkümüze, hür insanlara yakışır bir anlayış ve işbirliği zihniyetiyle ulaşacağımıza inancımız; şimdi her zamandan daha kuvvetlidir*” şeklinde yorumlamıştı.¹⁵⁷

Görüldüğü üzere kısa süre sonra susturulan sol basın dışında Türkiye-ABD yakınlaşması hiçbir şekilde eleştirilmemiş ve herhangi bir kaygıyla karşılanmamıştır. Hatta Yakut'un da belirttiği üzere Tek Parti döneminde hükümetle bütünleşmesi tamamlanmış olan basında, özellikle gazeteci milletvekillerinin makalelerinin etkisiyle hükümet politikaları doğrultusunda kamuoyu yönlendirilmiştir.¹⁵⁸ Türkiye'de ABD etkisinin hızla yayılması karşısında özellikle Kemalist modernleşmeci olarak atfedeceğimiz kesimin sergilediği onaylayıcı ve destekleyici tavır, Örnek'in de ifade ettiği gibi, Cumhuriyet kadrolarına ve Cumhuriyet'in ilk kuşak aydınlarına atfedilen “*bağımsızlık kaygısı*”nın, genel kabulün aksine öyle pek de derinlemesine işlenmediğinin göstergesi olmuştur. Öbür yandan bu dönemde İslamcı muhafazakâr diyebileceğimiz düşünce çevreleri de Türkiye-ABD yakınlaşması konusunda eleştirel bir tavır takınmamışlardır. Bu dönem düşünce dünyası meydana gelen gelişmelere pragmatik, güç ve güvenlik odaklı yaklaşımın gölgesinde kalmıştır.¹⁵⁹ İlerleyen yıllarda Soğuk Savaş döneminin koşulları Türkiye'de kendi aydın tipini de yaratmış ve Uzgel'in de ifade ettiği gibi güvenliği ön planda tutan Türkiye'nin ABD ve NATO safında yer almasının

¹⁵⁵“Nefret ve heyecanın esaletini takdir ederiz amma...” (24 Nisan 1947). *Akşam*, s.1.

¹⁵⁶*Akşam* (28 Aralık 1949). s.1,2.

¹⁵⁷Gürkan, 1998, **a.g.k.**, s.138.; Y. Abadan (29 Aralık 1949). Türk Amerikan Kültür Anlaşması, *Ulus* s.1,3.

¹⁵⁸K. Yakut (2013). II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye yönelik talepleri ve Türk basınının tutumu, *Kebikeç*, 35, s.184.

¹⁵⁹Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.363-364.

zorunluluğuna inanan, antikomünizmi düşünce dünyasının merkezine yerleştiren, muhafazakâr bir akademisyen türü de ortaya çıkarmıştır. Bu akademisyenler akademik çalışmalarının yanı sıra 1950'lerin sonundan itibaren gazete ve dergilerdeki yazılarıyla kamuoyunu etkilemede önemli rol oynamışlardır.¹⁶⁰

1.2. Yeni Dünya Düzeni, Türkiye ve Antikomünizm

II. Dünya Savaşı sonrası yeniden şekillenen dünya düzeninde Türkiye kendine “*hür dünya*” saflarında yer edinmeye çalışırken ister istemez kendini birçok yönden büyük bir değişimin de içinde buldu. Daha savaş yıllarında başlayan sosyoekonomik hareketlilik ve devamında savaş sonrası kapitalist ekonomik sisteme eklenme çabaları Türkiye’yi köklü bir sosyoekonomik değişime götürmüştür. Bu süreçte “*hür dünyaya*” yaklaşma çabaları kapsamında ABD ile girilen yakın ilişkiler, Amerikan etkisinin Türkiye’de kültürel alana hâkim olmaya başlamasına neden olmuştur. Bu dönemle birlikte uzun bir süre artık Türkiye için “*yeni Batı*” ABD’dir. Diğer taraftan geçmişten miras *Moskof* düşmanlığı ve Alman taraftarlığı sayesinde kendinden menkul diyebileceğimiz Türkiye’deki antikomünizm, ABD ile başlayan siyasi-ekonomik-kültürel ilişkilerin artmasıyla bu dönemde yükselişe geçerek dönemin ideolojik yapısının temelini oluşturmuştur. Antikomünizm bu dönemde gerek yönetim gerek kamuoyu ve gerekse de entelektüel alanda sorgusuz ve tartışmasız bir şekilde hemen benimsenmiş, hemen hemen bütün kesimlerin ideolojik buluşma noktası olmuştur.

1.2.1. Savaş sonrası Türkiye’de sosyoekonomik değişim

Türkiye’de Tek Parti Döneminde siyasi iktidarın toplumsal tabanı, ticaret ve tarım alanlarında iktisaden egemen kesimler ile sivil-asker bürokrasinin ortaklığına dayanıyordu.¹⁶¹ Ancak Türkiye’deki devletçilik, bürokrat kökenli yönetici kadronun bir ürünüydü ve bu kesim bunu bir güç olarak elinde bulunduruyordu. Varlıklı kesim, yani ticaret burjuvazisi ve büyük toprak sahipleri, üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olamadıkları bu güce karşı şüphe ve tedirginlik içerisindeydiler.¹⁶² Bu yüzden bürokrat kökenli kadronun elinde tuttuğu siyasi iktidarı, bu varlıklı sınıfın çıkarlarına karşı

¹⁶⁰Uzgel, 2007, **a.g.k.**, s.117.

¹⁶¹Timur, 2013, **a.g.k.**, s.23; T. Çavdar (2004). *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, Ankara: İmge Kitabevi, s.446.

¹⁶²Y. S. Tezel (2015). *Cumhuriyet Döneminin iktisadi tarihi (1923-1950)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.307.

kullanması durumunda aralarında büyük çatışmaların çıkması kaçınılmazdı. Zaten ileride ortaya çıkacak Demokrat Parti, II. Dünya Savaşı yıllarında palazlanan ticaret burjuvazisi ile kapitalistleşmekte olan büyük toprak sahiplerinin siyasal iktidara doğrudan el atmak amacıyla halk desteğini arkalarına almak için kullanacakları araç olacaktı.¹⁶³ Bu aynı zamanda büyük toprak sahiplerinin ve tarım burjuvazisinin ticaret burjuvazisi ile ittifakıyla Kemalist bloktan kopuşunun da siyasal ifadesi olacaktı. Tabi bunda savaş yıllarında Türkiye’de meydana gelen sınıfsal değişimlerle, uluslararası ekonomideki gelişmelerin üst üste gelmesinin bir sonucu olarak tarımın özellikle 1940’lı yılların ikinci yarısından itibaren ön plana çıkmasının etkisi büyüktü.¹⁶⁴

Türkiye’de uygulanan devletçilik oturmuş bir sistemden daha çok gelişen durumlar karşısında şekil ve anlam değiştiren bir yapıyı temsil ediyordu. Aslında Türkiye’deki devletçilik bir çeşit devlet kapitalizmiydi. Çünkü devlet, elindeki iktidarla özel bir sermayedar gibi sermaye biriktiriyordu. Ancak devlet bu sürecin tamamına katılmıyor, hammadde üretimi ve mamullerin dağıtımı gibi işlerde bulunmuyordu. Özellikle ithalat ve ihracat işleri başta olmak üzere ticaret alanı özel kişilere bırakılmıştı. Devlet sadece bunları sıkı bir şekilde kontrol ediyordu. Sonuç olarak Türkiye’deki devletçilik aynı zamanda üretim, dağıtım ve ticaret alanında belirli kesimlere iş imkânı ve gelir sağlıyordu. Bu sistem başlangıçtan itibaren ağır bir hızda ve düzenli bir şekilde işlerken, II. Dünya Savaşı birden mevcut teşebbüslerin tümünü kamçılایınca ekonomik gelişmenin seyri de ciddi ölçüde değişmişti.¹⁶⁵ Böyle olunca da tıpkı buhran yıllarında olduğu gibi II. Dünya Savaşı yıllarında, Türkiye’de devlet müdahaleciliği ön plana çıkmış; iktidarın toplumsal tabanında sivil-asker tarafının ağırlığı ticaret burjuvazisine ve büyük toprak sahiplerine karşı artmıştı.¹⁶⁶

II. Dünya Savaşı ve bu savaş boyunca uygulanan iktisat politikaları ülkede toplumsal dengeyi sarsmış, savaş boyunca büyük bir ordunun ayakta tutulması zorunluluğunun getirdiği mali ihtiyaçlar ülkede iktisadi hayatı altüst eden enflasyonu ortaya çıkarmıştı. Gerçekten de bu ihtiyaçları normal vergi gelirleriyle karşılayamayan

¹⁶³C. Eroğul (2014). *Demokrat Parti tarihi ve ideolojisi*, İstanbul: Yordam Kitap, Beşinci Basıma Önsöz, s.xi.

¹⁶⁴Savaş sonrasında uluslararası alanda kurulan yeni kapitalist düzende Türkiye’ye, savaş sırasında tarımı büyük darbeler yemiş yaşlı kıtanın yeniden inşası sürecinde tarım ve mineral ürün üretimi işlevi yüklenmişti. S. Savran (2010). *Türkiye’de sınıf mücadeleleri*, C.1:1908-1980, İstanbul: Yordam Kitap, s.174-175.

¹⁶⁵Karpat, 2019, **a.g.k.**, s.175-178.

¹⁶⁶T. Timur (2008). *Türk Devrimi ve sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi, s.190.

devlet hazinesi tedavüldeki para arzının¹⁶⁷ artmasına neden olan tedbirler uygulamış, gerçek bir üretim artışıyla ortaya çıkmayan bu para arzı kısa zamanda fiyatlar üzerinde büyük bir baskı yaratmış ve enflasyona neden olmuştu.¹⁶⁸ Ülkede hayat pahalılığı endeksi 1939'da 100 iken 1943'te 330'a, 1945'te ise 404'e yükselerek dört katına çıkmıştı.¹⁶⁹ Diğer taraftan savaş boyunca büyük bir ordunun hazır bulundurulması zorunluluğu, tarım alanında üretim sektöründe çalışacak kuşakların orduya çekilmesini doğurmuştu. Bu durum da tarımsal üretimin düşmesine neden olmuştu. Böylece malların fiyatları artmış; spekülasyon, ihtikar ve karaborsa gibi çeşitli yollarla ortaya çıkan yüksek kazançlar, ülkede aralarında büyük uçurum olan iki toplumsal tabakanın oluşumunu hızlandırmıştı. Bir tarafta kolay servet kazanan küçük bir kesim bulunurken diğer tarafta küçük çiftçi, küçük üretici, emekçi, küçük ve orta derecedeki memurlardan oluşan milyonluk yığınlar bulunmaktaydı.¹⁷⁰ Devlet tekeli altındaki dış ticaretten beslenen rüşvet ve vurgun ekonomisi, darlıklar, hızla yükselen fiyatlar, azalan ücretler ve maaşlar ve karaborsa işlemlerden elde edilen büyük karlar dönemin savaş ekonomisinin temel özellikleri arasındaydı. Dış ticareti elinde bulunduran İstanbul tüccarlarının yanı sıra çoğu taşra kentlerinde yerleşmiş, temel ihtiyaç maddelerinin ikmalini ele geçirerek, İstanbul piyasasında elde edilebilen karları devşiren yeni bir spekülâtör kesim doğmuştu.¹⁷¹ Karaborsa ve bunun temel aktörü muhtekir (vurguncu) kavramları dönemin siyasal söylemlerinin merkezinde yer alıyordu. Oysa ne karaborsa ne de muhtekir yoktan var olmuştu. Bunlar toplumda var olan bir şeylerin dönemin şartları içerisinde dönüşmesiyle ortaya çıkmıştı. Mevcut piyasa düzeni kısmen karaborsaya, tüccar ya da fırsatçı kısmen muhtekire dönüşmüştü. Bu durumun bir kısım yüksek memurun göz yummasının ya da paydaşlığının bir sonucu ortaya çıktığı anlaşıyordu.¹⁷² Dönemin gazetelerinin Nazi rejimini övdüğü için değil, bürokrat ve devlet memurlarının suiistimallerinden bahsettiği için kapatıldığını belirten Yakup Kadri Karaosmanoğlu, hatıralarında o dönemi şöyle anlatmaktaydı: *"Zeytinyağı piyasasını inhisarı altına alan bakan mı istersiniz;*

¹⁶⁷1939 yılında tedavüldeki kâğıt para miktarı taban endeksi 1938'de 100 iken 1944-1945 yıllarında yaklaşık dört buçuk- beş katına yükselmiştir. S. Yerasimos (1992). *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye-Dünya Savaşından 1971'e*, (Çev.Babür Kuzucu), İstanbul: Belge Yayınları, s.149.

¹⁶⁸Timur, 2013, **a.g.k.**, s.24-25.

¹⁶⁹Yerasimos, 1992, **a.g.k.**, s.148.

¹⁷⁰Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.421.

¹⁷¹Ç. Keyder (2013). Türkiye demokrasisinin ekonomi politikası, *Geçiş Sürecinde Türkiye*, Der. Irvin C. Schink, E. Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, s.80-81.

¹⁷²İ. Tekeli; S. İlkin (2016). *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si-İktisadî politikaları ve uygulamalarıyla*, C.2, İstanbul: İletişim yayınları, s.153-155.

*karaborsacıları koruyan vali, umum müdür vesaire mi istersiniz, o devirde bunların her köşe başında size sırttıklarını görebilirsiniz”*¹⁷³ Bu durum karşısındaki idarenin çaresizliğini 1942 yılındaki TBMM açılış konuşmasında Cumhurbaşkanı İnönü “*Bunalım zamanı bir daha ele geçmez fırsat sayan eski bataklık çiftlik ağası ve elinden gelse teneffüs ettiğimiz havayı ticaret metali yapmaya yeltenen gözü doymaz vurguncu tüccar ve bütün bu sıkıntıları politik ihtirasları için büyük fırsat sayan ve hangi yabancı milletin hesabına çalıştığı belli olmayan. Birkaç politikacı, büyük bir milletin bütün hayatına küstah bir surette kundak sokmaya çalışmaktadırlar.*” diyerek bir bakıma itiraf ediyordu.¹⁷⁴

Bu tablo karşısında savaş yıllarını sadece burjuvazi ile yüksek bürokratların ve siyasilerin büyük kazançlar elde ettiği başıboş, vurgun yılları olarak değerlendirmek de yanlış olur. Çünkü dönemin yöneticileri bu haksız kazançlara set çekmek amaçlı müdahaleler de ortaya koymuştur.¹⁷⁵ Diğer yandan gerek üretimin düşmesi gerek üretken nüfusun silahaltında bulunması ve gerekse de savaştan dolayı dış ticaretin hemen hemen durma noktasına gelmesi ve eldeki mal stokunun sınırlı oluşu bu dönemde savaş ekonomisinin uygulanması gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple tek parti yönetimi 1940-1945 yılları arasında ülkedeki sosyoekonomik yapıyı derinden etkileyecek bir takım kanun değişiklikleri yapma yoluna gitmiştir.¹⁷⁶ Bunlardan ilki Türkiye’yi savaş koşullarına uyumlu hale getirmek için Refik Saydam Hükümeti döneminde Ocak 1940’ta çıkarılan Milli Korunma Kanunu’ydu. Bu kanun iktisadi alanda hükümete sanayi, maden kuruluşları ve tarımda ne miktarda ve neler üretileceğinden, dış ticaret denetimi, fiyat kontrolü ve işçilerin çalışma yükümlülüklerine kadar çok geniş bir müdahale imkânı sağlamaktaydı.¹⁷⁷ Ancak tüm çıkış iddialarına rağmen Milli Korunma Kanunu, spekülasyonu, ihtikârı ve karaborsayı önleyemediği gibi özellikle iki kesimin, işçiler ve köylülerin angarya diye nitelendirebileceğimiz çalışma yükümlülükleri altında ezilmelerine neden olmuştu.¹⁷⁸ Ayrıca bu kanun, en önemli üretim araçlarını, öküzlerini devlete vermek zorunda olan küçük çiftçileri de ezmişti.¹⁷⁹ Temmuz 1942’de Refik

¹⁷³Y. K. Karaosmanoğlu (2018). *Politikada 45 Yıl*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.152.

¹⁷⁴K. Boratav (2015). *Türk İktisat Tarihi 1908- 2009*, Ankara: İmge Kitabevi, s.85-86.

¹⁷⁵Boratav, 2015, **a.g.k.**, s.84.

¹⁷⁶Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.424.

¹⁷⁷Timur, 2013, **a.g.k.**, s.191-192.

¹⁷⁸Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.427-428.

¹⁷⁹Kanunun 41. Maddesine göre, ekilen her dört hektar arazi için bir çift öküz Milli Müdafaa mükellefiyetinden istisna edilecekti. Buna göre 40 dönümden az arazisi olan küçük çiftçi elindeki bir çift öküzden de olacaktı. Tekeli; İlkin, 2016, **a.g.k.**, s.99.

Saydam'ın ölümünden sonra kurulan Şükrü Saraçoğlu Hükümeti ise karaborsanın önüne geçebilmek amacıyla bir dizi kararlar almıştı. Bu yönde Milli Korunma Kanunu uygulamaları yumuşatılmış, denetim altında tutulan birçok malın fiyatı serbest bırakılmıştı. Ne var ki bu uygulamalar fiyatları düşürüp, karaborsayı engelleyemediği gibi sayıları giderek artan savaş zenginlerinin iyice palazlanmalarına da engel olamamıştı.¹⁸⁰ Buğday fiyatlarının %120 ile %200, genel fiyat seviyelerinin ise %75 ile %90 dolaylarında arttığı 1942-1943 yılları, savaş döneminin en yüksek enflasyonunun yaşandığı dönem olmuş, çiftçi ve tüccar kesimi büyük kârlar elde etmişti. Saraçoğlu hükümeti bu dönemde elde edilen yüksek kazançların vergilendirilmesi için iki olağanüstü vergiyi, Varlık Vergisi ve Toprak Mahsulleri Vergisi'ni devreye sokmuştu.¹⁸¹ Kasım 1942'de kabul edilen Varlık Vergisi'nin uygulanış biçimi, her ne kadar resmen açıklanmamış olsa da, vergideki asıl amacın İstanbul ve İzmir'deki yerli gayrimüslim tüccar ve sanayicilerin Türk ekonomisindeki güçlerini kırmak ve Müslüman-Türk işadamlarına, özellikle dış ticaret alanında yer sağlamak olduğunu açığa vurmuştu. Vergi uygulamaları keyfilik içinde sürmüş, vergisini ödemeyenler Aşkale'deki çalışma kampına sürülmüştü. Bu uygulamaların sonucunda İstanbul, İzmir ve Anadolu'da kentlerin ticaret sektöründeki etnik-dini yapısı belirgin olarak değişmişti.¹⁸² Kanunun tepeden inme usullerle uygulanmasını eleştirmeye yeltenen *Vatan* gazetesi gibi yayınlar kapatılsa da bu tip içten ve dıştan gelen eleştiriler önlenemez duruma gelmişti. Ne var ki kanunun üzerinden bir yıl geçmeden uygulamalar gevşetilmiş, 15 Mart 1944'te ise tamamen kaldırılmıştı. Ancak bu uygulamaların zihinlerde bıraktığı bir bakiye de olmuştu. Hükümete duyulan kızgınlık artmış, devlet içinde sermaye düşmanı grupların bulunduğu kanısı gittikçe yaygınlık kazanmaya başlamıştı.¹⁸³ Varlık Vergisi CHP iktidarı ile varlıklı kesim ilişkilerini önemli ölçüde zedelemişti. Her ne kadar bu vergi uygulamaları Türk girişimciler açısından kârlı olmuş olsa da verginin estirdiği kasırğa Türk ve Müslüman iş çevrelerini de oldukça ürkütmüştü.¹⁸⁴ CHP iktidarına tepki

¹⁸⁰Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.429.

¹⁸¹Boratav, 2015, **a.g.k.**, s.87.

¹⁸²Tezel, (2015). s.313-314. Varlık Vergisi'nin Türk Siyaset çevrelerine İttihat ve Terakki döneminden beri hâkim olan bir eğilimin sonucu olarak gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü İttihat ve Terakki'nin bir kanadı I. Dünya Savaşı'nda da bu amacı gerçekleştirmeye çok uğraşmıştı. Bu yönden hükümet programını sunarken yaptığı konuşmada "... Biz azalan ve azaltan Türkçü değil, çoğalan ve çoğaltan Türkçüyüz her zaman bu istikamette çalışacağız" diyen Saraçoğlu'nun tasarladığı Varlık Vergisi, savaş vurguncularına karşı kamuoyunda biriken tepkiden istifade ederek gayrimüslimlerin ticaret ve iş çevrelerindeki hâkimiyetine son vermek istemiş olması şaşıracak bir durum değildi. Tekeli; İlkin, 2016, **a.g.k.**, s.42-43.

¹⁸³Karpat, 2019, **a.g.k.**, s.206-207.

¹⁸⁴Tezel, 2015, **a.g.k.**, s.315.

duyulmasına yol açan diğer bir uygulama da Toprak Mahsulleri Vergisi’ydi. Nasıl Varlık Vergisi yüksek kazançlar elde eden ticaret burjuvazisini hedef aldıysa, 1943 yılında konulan Toprak Mahsulleri Vergisi de tarım sektöründe yüksek fiyatlardan dolayı büyük kazançlar elde edenleri hedef almıştı. Bu vergide ürün miktarı önceden tahmin edilerek ona göre alınmaktaydı. Ne var ki bu vergi büyük çiftçiden daha çok geçimlik tarım yapan büyük bir kitleyi mağdur etmişti. Çünkü ürünlerini piyasaya satmayan, kendi tüketimleri için kullanan bu küçük ve geçimlik çiftçiler böylece kazanmadıkları bir paranın vergisini vermek durumunda kalmışlardı.¹⁸⁵ Özetle Türkiye’de savaş sırasında 1942 ve 1943 yıllarında konulan olağanüstü vergiler, her ne kadar savunma ihtiyaçlarından kaynak almış olsalar da siyasi iktidarı egemen sınıflarla karşı karşıya getirmiştir. Bu da savaş sonrası yaşanan gelişmelerin bir ölçüde sınıfsal nedenlerini hazırlamıştır.¹⁸⁶ Neticede haksız kazançların hazineye aktarılması amacıyla çıkartılan Varlık Vergisi ve Toprak Mahsulleri Vergisi gibi olağanüstü vergiler başarılı olamadığı gibi iktisaden güçlü bütün kesimleri ürkütmüş ve iktidar partisinden soğutmuştu.¹⁸⁷ Ancak savaş sonuna gelindiğinde, toplumsal hayatta yeni bir güç odağı olarak “savaş zenginleri” zümresi artık kabul edilen bir gerçektir. Bu zümre tamamen yönetimin müdahaleci iktisat politikalarının iş çevrelerini bürokratlara muhtaç kılması ve bir kısım yüksek memurların “izin verme”, “göz yumma”, “haber verme” gibi çeşitli biçimlerde spekülasyon kazançların elde edilmesiyle ortaya çıkmıştı. Savaş zenginleri büyük şehirlerin bir kısım iş bilir tüccarları ile bazı kıvrak yüksek memurlarından oluşmaktaydı.¹⁸⁸

Savaş yıllarının diğer önemli yasalarından biri de Çiftçiyi Topraklandırma Yasası idi. Bu yasa 14 Mayıs 1945’te TBMM’nde görüşülmeye başlanmış, hararetli ve sert tartışmalara sebep olmuştu. Yasa ile topraksız olanlara ve toprağı yetmeyenlere yeterince toprak verilmesi amaçlanmıştı. Toprakların belirli ellerde toplanmasıyla beraber, parçalanarak çok küçülmesi de hedeflenmekteydi. Yasada çiftçiliğin bağımsız bir meslek haline getirmesi amacıyla Çiftçi Ocakları’nın da kurulması öngörülmüştü ancak gelen itirazlar sonucu bundan vazgeçilmişti.¹⁸⁹ Görüşmeler sırasında Refik Koraltan tasarının ruhunu “Ali’nin malını Veli’ye vermek” olarak nitelemişti. Emin Sazak ise “Bugün bizdeki görünüş varlık düşmanlığıdır” demişti. Görüşmeler esnasında Emin Sazak ayrıca

¹⁸⁵Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.433.

¹⁸⁶Timur, 2008, **a.g.k.**, s.207.

¹⁸⁷Timur, 2003, **a.g.k.**, s.25.

¹⁸⁸Timur, 2003, **a.g.k.**, s.26-28.

¹⁸⁹Yasa ilk görüşülmeye başlandığında adı “Çiftçiye Toprak Dağıtılması ve Çiftçi Ocakları Kurulmasına dair Yasa” idi. Ancak görüşmeler sırasında adı “Çiftçiyi Topraklandırma Yasası” olarak değiştirilmişti.

Çiftçi Ocaklarının Türk ruhuna uymayan bir yapı olduğunu belirtmişti. Adnan Menderes ise bu yapıyı Nasyonel Sosyalist rejimin iskân ve toprak kanunu olan *Erhhof Kanunu*’ndan hemen hemen aynen alınmış düşünce ve hükümleri taşıdığını belirtmişti.¹⁹⁰ Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu günlerce tartışılmış, kanunun özellikle 17. Maddesi bütün toprak ağalarını ürkütmüş ve kızdırmıştı. Adnan Menderes, Emin Sazak, Cavit Oral gibi milletvekilleri başta olmak üzere birçok milletvekili yasayı eleştirmiş, daha önce Tek Parti döneminde eşine pek rastlanmayan bir “*muhalafet korusu*” ortaya çıkmıştı. Ünlü 17. maddenin komisyonda iki kez görüşülüp son şeklini almasına rağmen hükümet baskısıyla iç tüzüğe aykırı olarak üçüncü kez görüşülüp değiştirilmesi Menderes’in komisyondan istifasına ve durumu Meclis kürsüsünden çarpıcı bir şekilde açıklamasına yol açmıştı.¹⁹¹ Tasarıyı savunan milletvekilleri içerisinde Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu’nun ülke tarımında verimlilik artışına yol açacağı inananların yanı sıra farklı ideolojik ve sosyolojik nedenlerle savunanların da olduğu dikkat çekiciydi. Kemalist kadronun otoriter-bürokrat devletçilerinden Recep Peker’e göre toprakta çalışan çiftçiler “*yeter toprağa sahip kılınmaz ise, harp sonunda tüm diyarlarda ortaya çıkacak olan ideolojik fikirlerin zehirleri... milli bünyemizi rahatsız*” edecekti.¹⁹² Kanun tasarısının ilk halinin gerekçesinde bu hususun yer alması dikkat çekiciydi. Buna göre oluşturulacak toprak işletme rejiminden “*toprağına bağlı, köklü, kendi mülküne dayanır, müstakil bir çiftçi kalabalığı*” yaratması bekleniyor ve bu çiftçi kalabalığının da “*her çeşit içtimai sapkınlıkları*” nı önleyeceği düşünülüyordu.¹⁹³ Nitekim Meclis görüşmelerinde de bu konu üzerinde durulmuştu. Tasarıyı destekleyen milletvekillerinden “*Hepimizin birçok vesilelerle şikâyet mevzuu ettiğimiz, büyük şehirlerimizdeki marazi insan yığını meselesi var*” diyerek köylerden topraksızlık yüzünden kopup gelenlerin, özellikle İstanbul’da “*marazi bir yığın halinde toplanması birçok sosyal ve bünyevi hastalıklara yol*

¹⁹⁰Çavdar (2004). s.436-439. Bu konuda Berkes de aynı kanıdadır. Ona göre bu kanun bir Nazi kanunundan alınmıştır ve Hitler de “*toprağa bağlı bir köylü sınıfı*” yaratmak istemiştir. Oysa Menderes, Berkes’e göre Amerikan tarım kapitalizminden esinlenen görüş taraftarıydı ve bu kanuna bu sebeple karşı çıkmıştı. N. Berkes (2017). *Unutulan yıllar*, Yayına Hazırlayan: Ruşen Sezer, İstanbul: İletişim Yayınları, s.246-247 ve 313-314.

¹⁹¹Bu konuşmasında Meclis İç Tüzüğü’nden başlamak üzere bütün yasaların layıkıyla uygulanması gerekliliğini vurgulayan Menderes; hükümetin 17. Maddeyle ilgili 116 imzalı bir önerge vermesini bir baskı unsuru olarak görüp Meclis’te şunları söylemişti: “*Bu tahrir hadisesini ben devletimizin esas kuruluşuna temel olan prensiplere ve Anayasa’nın esprisine uygun görmemekteyim. Anayasamızın tamamen demokratik fikir ve kanaatlerin mahsulü olduğundan şüphe yoktur. Demokrasinin var olabilmesi için her şeyden önce milli hâkimiyetin Millet Meclisi’nde tam olarak tecellisine ve bunun için de müzakerelere geniş yer ve imkân verilmesine bağlıdır.*” Timur, 2003, **a.g.k.**, s.15-16.

¹⁹²Tezel, 2015, **a.g.k.**, s.464.

¹⁹³Kocak, 2010, **a.g.k.**, s.184.

açmaktadır” şeklinde devam etmişti.¹⁹⁴ Anlaşılan Ankara’daki bürokratlar, Cemil Koçak’ın da belirttiği gibi tarımsal üretimin artmasının yanı sıra herkesin yerli yerinde, köylünün köyünde kalmasını istiyordu.¹⁹⁵ Bu yasa ile büyük toprak sahipleriyle iktidar arasındaki ilişki oldukça yıpranmıştı. Ancak bu kanun üzerinde yapılan tartışmalar, temel toplumsal ve ekonomik çıkarlar tehlikeye düştüğü zaman partinin içinde üyeleri birleştirici görünen siyasi fikirlerin çok da derine işlemediğini, kolayca süpürülüp gittiğini ve yerini çıkar çatışmaların aldığı gerçeğini açığa vurmuştu. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu’nun özel toprak mülkiyetinin istimlakiyle ilgili hükümleri pek uygulanmamıştır. Daha çok devlete ait toprakların dağıtımını sağlanmıştı. Zaten ilerleyen yıllarda da değiştirilmiş ve itirazlara neden olan hükümler kaldırılmıştı. Kanuna şiddetle karşı çıkan büyük ve orta sınıf toprak sahipleri bu tutumlarını altı ay sonra kurulan Demokrat Parti’yi destekleyerek göstermişti.¹⁹⁶ Kanun tasarısı Meclis içinde belirgin bir muhalefetle karşılanması basında da yankı bulmuş, kimi gazeteler tarafından milletvekillerinin gösterdiği hassasiyet haklı bulunurken, kanunun daha ihtiyatlı denemelerle uygulanması gerekliliği belirtmekteydi. Diğer taraftan *Tan* gazetesinden Zekeriya Sertel, tasarıyı desteklerken karşı çıkan milletvekillerini “*kendi çiftliklerinin ellerinden alınması ihtimali karşısında telaşa düşenler*” olarak nitelemekteydi. Sabiha Sertel ise “*bu davanın asıl mümessilleri nerede?*” sorusunu sorarak Mecliste bu kesimin temsil edilmemesini eleştiriyordu.¹⁹⁷ Tabi burada çok ilginç bir durum da ortaya çıkmıştı. Yoksul ve topraksız köylülerin toprağa kavuşturulması gibi nereden bakılırsa bakılsın solun desteğini sağlayacak bu proje karşısında, dönemin solunu temsilcisi ya da sesi olarak kabul edilebilecek *Tan* gazetesi “*sol, siyasi bir paradoksla*” karşı karşıya kalmıştı. Bu proje savaş yıllarında solun “*faşist ve Nazi yanlısı*” olarak gördüğü Saraçoğlu hükümeti tarafından hazırlanmıştı. Diğer taraftan bu projeye karşı çıkan milletvekilleri, sadece Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu’na karşı çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda ülkede demokratik gelişmenin gereğinden dem vuruyorlar ve bu gelişmenin de öncülüğünü yapmak istiyorlardı. Dolayısıyla *Tan* gazetesi, bu aşamada hem tasarıya muhalefet eden grubu da tamamen karşısına almadan tasarıyı ılımlı bir şekilde destekleyecek, hem de tasarının bir uzlaşma sonucunda benimsenmesini isteyecekti.¹⁹⁸

¹⁹⁴Timur, 2008, **a.g.k.**, s.220.

¹⁹⁵Koçak, 2010, **a.g.k.**, s.291.

¹⁹⁶Karpat, 2019, **a.g.k.**, s.213-214.

¹⁹⁷Koçak, 2010, **a.g.k.**, s.216-218.

¹⁹⁸Koçak, 2010, **a.g.k.**, s.220-221.

Tek parti yönetimi ile yukarıda sözünü ettiğimiz toplumsal katmanlar arasında ilişkiler savaş yıllarındaki uygulamalar nedeniyle bozulmuştu. Bunların dışında gerek Milli Korunma Kanunu'nun getirdiği fazla mesai angaryası, mükellefiyet gibi yüklerin ve gerekse de pahalılık ve kıtlığın altında ezilen işçi sınıfı Tek Parti ile yollarını ayırmıştı.¹⁹⁹ Hayat pahalılığı memurun da durumunu sarsmıştı. Ancak iktidar işçilere gösterdiği kayıtsızlığı memurlara karşı göstermemişti. 1941'den itibaren dönem dönem memurları iktisaden korumaya çalışmıştı. Tabi bu halkla memurun arasının iyice açılmasına da neden olmuştu.²⁰⁰ Tüm bu gelişmelerle savaş sonunda iktisaden egemen sınıflardan ve yoksul halk kesiminden geniş bir aydın zümresine kadar birçok kesimin yönetimden gitgide uzaklaşmasına yetmişti. “*Demokrasi*” sözcüğünün dönemin meşhur söylemi haline gelmeye başladığı bir dönemde tek parti sistemi göze batmaktaydı. Tüm bu sorunların sebebi CHP olarak görülmekteydi.²⁰¹ Dönemin CHP'si Yakup Kadri'nin de dediği gibi “*teşkilatı valilerin, kaymakamların eline teslim edildikten sonra halk ile alakası kesilmiş, tamamıyla bürokratik bir şekil almıştı.*”²⁰²

Diğer taraftan II. Dünya Savaşı sonrası ufukta beliren ABD kredisine, devlet kapitalizmini finanse etmek için başvurulmuştu. Hatta 1944'ten beri yürütülen çalışmalarla birlikte 1946 yılında ağır sanayi temeline dayanan “*ivedili sanayi planı*”²⁰³ da oluşturulmuştu. Ne var ki gerek Türkiye'deki değişen sosyoekonomik yapı ve gerekse uluslararası alanda meydana gelen gelişmeler bu çabalara pek imkân tanımamıştı. Amerikan görüşlerine hiç de uymayan bu planla kredi alınamayacağı anlaşıncı bu plandan vazgeçilerek 1947'de tarım ve özel sektöre öncelik veren yeni bir plan hazırlanmıştı. Ancak kredi almak için bu değişiklik de yeterli olmamıştı. Bu durum CHP'yi umutsuzluğa iterken aynı zamanda özel teşebbüse daha da önem vermeye sevk etmişti.²⁰⁴ 1946 planının hazırlanmasından birkaç ay sonra, 7 Eylül 1946'da alınan kararla 1 dolar 1,28 Türk lirasından 2,8 Türk lirasına çıkartılarak Cumhuriyet tarihinin ilk büyük devalüasyonu yapılmıştı. Böylelikle ekonomiyi dünya ekonomisine uyumlu hale

¹⁹⁹Çavdar, 2004, **a.g.k.**, s.447.

²⁰⁰Timur, 2008, **a.g.k.**, s.228-229.

²⁰¹Timur, 2003, **a.g.k.**, s.29.

²⁰²Karaosmanoğlu, 2018, **a.g.k.**, s.157.

²⁰³1945 yılında bakanlıklar arası bir komisyonca başlatılan; 1946'nın ilk yarısında tamamlanan ve hazırlıklarına Şevket Süreyya Aydemir ve İsmail Hüsrev Tökin gibi eski Kadro'cuların aktif olarak katıldığı Beş Yıllık Sanayi Planı'dır. Kalkınma ve sanayileşme hamlelerinde devletin öncülüğünü zorunlu gören bu plan, dış ekonomik ilişkilere de ekonomik bağımsızlık bakış açısıyla bakmaktaydı. Boratav, 2016, **a.g.k.**, s.99.

²⁰⁴Timur, 2003, **a.g.k.**, s.128-130.

getirmeye yönelik liberal tedbirler uygulamaya konuyor ve dış yardım arayışlarına gidiliyordu.²⁰⁵ CHP, her şeye rağmen özellikle 1947 yılı içerisinde meydana gelen Truman Doktrini, 12 Temmuz Beyannamesi ve 7. Büyük Kurultay gibi önemli gelişmelerle birlikte bir dönüşüm geçirmiş, 1948 yılı itibarıyla ve eskisinden çok farklı bir iktisadi ve sosyal politikalar izlemeye başlamıştır. Bu değişikliklerle tıpkı yabancı uzmanların önerdiği ve DP'nin de fikirleriyle örtüşen, iktisadi kalkınmada tarıma öncelik veren, sanayileşmeyi de tarımda kapitalizmin gelişmesine bağımlı kılan bir politikanın uygulanmasına başlamıştı.²⁰⁶

Bu süreçte Kasım 1948'de İstanbul'da bir iktisat kongresi toplanmıştı. Bu kongreyle 1923 yılında İzmir'de toplanan Türkiye İktisat Kongresi'nin açtığı çığıra son verilmiş ve bundan sonra Türkiye'nin ekonomi hayatına hâkim olacak yeni ilkeler belirlenmişti.²⁰⁷ Gerçekten de tıpkı Millî Mücadele'den sonra 1923 İktisat Kongresinde burjuvazinin örgütlenip iktidar mücadelesine girdiği gibi, burada da II. Dünya Savaşından sonra palazlanan iş çevreleri aynı yolu tercih etmişlerdi. Ancak 1923'teki mücadelelerinde sivil-asker aydınlar karşı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı örgütleyip destekleyen çevreler 1948'de DP'yi desteklemekte ve iktidara gelmesi için çalışmaktaydılar. Bu kongrede liberal bir iktisat politikası önerilmiş, bu haliyle de DP'nin görüşleriyle uyumluluğu dikkat çekmişti. Ayrıca bu kongrenin düzenleyicisi konumundaki İstanbul Tüccar Derneği'nin yayın organı Türkiye İktisat Mecmuası'nda Amerikan iş çevrelerinin görüşlerine yer veren raporlar yayınlanmıştı. Aslında Türkiye İktisat Kongresi ile birlikte savaş sonrası Türkiye'deki sosyoekonomik gelişmelerle siyasi gelişmelerin nasıl birbiriyle ilişkili olduğu ortaya çıkmıştı.²⁰⁸

Halk Partisi hükümetleri döneminde Türkiye gerek toplumsal yapısı gerekse zihniyet bakımından Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok başka bir toplum haline gelmişti.

²⁰⁵Boratav, 2016, **a.g.k.**, s.100.

²⁰⁶DP'nin kalkınma modeli bu şekilde DP iktidara daha gelmeden CHP iktidarı tarafından yürürlüğe konmuştu. Zira Türk tarımında makineleşmenin ve kredi olanaklarının hızla arttığı, yeni arazilerin tarıma açıldığı ve bunlara uygun ulaştırma politikalarının uygulandığı dönemin başlangıcı CHP'nin iktidarda olduğu 1948-1949 yılları idi. Timur, 2003, **a.g.k.**, s.139-140.

²⁰⁷Bu ilkeler, yabancı sermayeyi davet ve özel teşebbüscülük ilkeleridir. Yerasimos, 1992, **a.g.k.**, s.171.

²⁰⁸Kongrenin açış konuşmasında İstanbul Tüccar Derneği adına yapılan konuşmada devletçilik adı altında bütün tek parti uygulamalarına karşı olduğunu bir kez daha yinelenmiş ve şöyle ifade edilmişti: *"Türk milleti, tepeden idare edilen ve kendisini tanzim eden bir topluluk halinde yaşayamaz. Bugüne kadar tarihi zaruretlerle ve bir olgunluk devresini vesayet altında yaşamak ihtiyacıyla milleti idare mesuliyetini üzerine alanların iktisadi hayata müdahaleleri belki lazım gelmiştir. Fakat artık bu zaruret geniş ölçüde ortadan kalkmıştır. Onun için, biz şimdi iktisadi hayatın memurlar vasıtasıyla ve tepeden inme idaresi manasına gelen bugünkü devletçiliğin geniş ölçüde bir tasfiyeye tabi tutulmasını ve yeni bir zihniyetin cemiyetimize hâkim olmasını istiyoruz"* Timur, 2003, **a.g.k.**, s.130-133.

Çok hızlı gelişen bu sosyal farklılaşmaya doğrudan hükümet sebep olmuştu. Her ne kadar ortaya çıkan sosyal sınıf Batı'dakilerin kültürel, sosyal ve örgütsel seviyesine ulaşmamış olsa da bu sınıflar ilk örgütlenme evresini aşarak kendi felsefe ve çıkarlarına göre gelişmekteydiler. II. Dünya Savaşı sonuna gelindiğinde sermaye sahibi orta sınıf, artık devletin kontrolü ve denetimi olmadan serbestçe sermayesini işletmek istiyordu. Köylülerin toprağa, insafli bir vergi sistemine, ürünlerinin mali açıdan korunmasına ihtiyacı vardı. İşçiler ise yaşam şartlarının yükselmesini, ücretlerinin artmasını, örgütlenerek çıkarlarını savunabilmeyi umut ediyordu. Tabi bütün bunlar hükümete yönelik eleştirilerden öteye de gidemiyordu. Dolayısıyla devletçilik altındaki iktisadi politikalar artık hiçbir kesimin ihtiyaçlarına cevap veremiyordu.²⁰⁹ Uluslararası konjonktürün de etkisiyle Türkiye artık Yeni Dünya Düzeninde yeni bir iktisadi anlayışa doğru gidiyordu. Zaten ABD ile ilişkilerin gelişmesiyle önce Truman Doktrini ve daha sonra Marshall Yardımları kapsamında ABD'den ekonomik yardım alması bu değişimi hazırlayan ve hızlandıran etkenlerde ağırlığını hissettirmiştir.

1.2.2. Türkiye'de sosyokültürel değişim ve Amerikan etkisi

1.2.2.1. Kültürel alanda politikalardan “politikasızlığa” geçiş

1930'lu ve 1940'lı yılların kültürel paradigmasını Ziya Gökalp'in kültür anlayışı belirlemişti.²¹⁰ Gökalp'e göre kültür ulusal iken medeniyet uluslararası idi. Medeniyet, belirli yöntemlerle ve ferdi istemlerle oluşan toplumsal olguların toplamıyken, kültür tıpkı bitki ve hayvanların gelişimi gibi kendiliğinden ve doğaldı.²¹¹ O yıllarda milli kültürün muasır medeniyetler seviyesine çıkarılması hedefi, Batı medeniyetinin zirvesine erişilmesiyle eş anlamlıydı. Milli kültürün yani toplumsal özgünlüğün bu çerçevede terbiye edilmesi gerektiğine duyulan inanç 1930'lu ve 1940'lı yılların kültür politikalarını belirlemiştir. Bu sebeple özellikle 1930'lu yılların kültür politikalarına bakıldığında “terbiye” odaklı bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Zaten bu dönemde kültür politikalarını Maarif Vekâleti yürütmekteydi.²¹² Kültür meselelerindeki bu terbiye

²⁰⁹Karpat, 2019, **a.g.k.**, s.220-222.

²¹⁰M. Arpacı (2014). Büyük Savaş yıllarında Yurt ve Dünya Dergisi'nde (1941-1944) Kültür tartışmaları, *Türkiye'de Karşıt Muhafazakârlık Biçimleri*, Ed. Ertan Eğribel; U. Özcan; H. B. Kaçmazoğlu, İstanbul: Doğu Kitabevi, s.346.

²¹¹Z. Gökalp (1968). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınları, s.27-28.

²¹²Arpacı, 2014, **a.g.k.**, s.347

konusu; çağdaşlaşma hedefi ışığında, millileştirme ve Türkleştirme eğilimlerinin ağırlık kazandığı merkezîyetçi kültür politikalarıyla 1940'lara kadar ulaşmıştı. 1940'lı yılların ilk yarısında kültürel alanda bir taraftan benzer eğilimler devam ettirilmiş olsa da dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel öncülüğünde “*hümanist kültür*” dönemi olarak adlandırılan Yunan-Latin kaynaklarının tercüme edildiği süreç de başlatılmıştı. Bu şekilde Batı medeniyeti seviyesine daha hızlı ulaşılabilceği düşünülmüştü. Bu kültürün tabana yayılması için de Halkevleri ve Köy Enstitüleri aracı kurumlar olarak kullanılacaktı.²¹³ Yücel, Gökâlp'in “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” formülüne zaten daha 1937'de “...Biz Ziya Bey'in dediği gibi üç şey olmak istemiyoruz... Meşrutiyet'in eklemeci filozofunun zannettiği gibi bizim Türkleşmeye ihtiyacımız yoktur. Bizim için Türklüğümüzü duymak ve bulmak zarureti vardır.” diyerek itiraz etmişti.²¹⁴ Doğu'ya ve Batı'ya karşı sürekli bir kültürel teyakkuzda olma halini kısmen ortadan kaldıran bir nevi restorasyon dönemi olarak adlandırabileceğimiz Yücel'in öncülüğündeki dönem, Maarif Vekaleti yayını olarak “*Dünya Edebiyatından Tercümeler*” dizisinin yayınlanmasıyla başlamıştı.²¹⁵

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950'li yıllara kadarki kültür politikalarına bakıldığında bütün belirleyici kavramların bu yıllarda oluşturulduğu, kültür konusuyla özel olarak ilgilenildiği ve önemli çatışma ve çözümlerin bu yıllarda sahnelendiği görülür. 1950'lerle birlikte bu alandaki politikalar ise Orhan Koçak'ın ifadesiyle daha çok bir “*politikasızlık*” ve “*kendiliğinden oluşumlara göz yummak*” olarak görülmektedir.²¹⁶ Bu bakımdan dönemin önemli bir motifi olan liberalizmin kültürel alanda da kendini gösterdiği söylenebilir. 1950 öncesi dönemde kültürel değerlerin yükseltilmesi Süreyya'nın da vurguladığı üzere adeta bir devlet hizmeti olarak görülmekteydi, ancak bu uygulamaların tartışılması da kesinlikle istenmemekteydi. Diğer taraftan 1950'li yıllarla birlikte hatta 1946'dan sonra kültürel değerler gitgide her alanda tartışılmaya başlanmıştır.²¹⁷ Bu dönemde gündemde yer alan birçok konu, örneğin daha çok politik ve iktisadi bir temaya sahip komünizm, bu yıllarda kültürel tartışmalara konu olmuştur.

²¹³Arpacı, 2014, **a.g.k.**, s.349.

²¹⁴O. Koçak (2015). 1920'lerden 1970'lere kültür politikaları, *MTSD, C.2 Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.394.

²¹⁵Koçak, 2015, **a.g.k.**, s.395. Kültür alanındaki bu terbiye odaklı bu anlayışın Koçak'ın da belirttiği üzere 1938'e kadarki dönem kültür politikaları daha çok tasfiye dönemi olarak da görülürken, 1939-1950 arası dönem görece bir restorasyona sahne olduğu söylenebilir. Koçak, 2015, **a.g.k.**, s.392.

²¹⁶Koçak, 2015, **a.g.k.**, s.370.

²¹⁷C. Süreyya (2019). Hükümet Programları ve Kültür (Mart 1969), *Papirüs'ten Başyazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.111.

1950’li yıllarla birlikte kültür ve sanat konularında “*politikasızlık*” sürüp giderken, Tanpınar’ın da ısrarla eleştirdiği önemli bir eksikliğin de varlığı ortaya çıkmıştır. 1950’lerle birlikte kültür ve sanat meselelerine artık eskisi gibi gerekli önem verilmiyor, hatta onların geleceği ve gerekliliği üzerinde yeterince durulmuyordu. Aslında bu durum 1950’li yıllarda bir yandan da sanat ve edebiyatın siyasal iktidar ve genel olarak siyasal alandan kısmi bir bağımsızlık kazanmasını da sağlamıştı. Demokrat Parti yöneticilerinin geçmiş döneme ait politikaları halkın kabul ettiği ve etmediği inkılaplar olarak ikiye ayırmasıyla, kültürel alanda devletin kurucu müdahalesi de sınırlanmış oluyor ve bazı kendiliğinden oluşumların önündeki engeller de kalkmış oluyordu. Tabi bu durum özellikle sanat alanında bir takım görece olumsuz sonuçları da doğurmuştu. Devletin bu politikasıyla sanatçı devletten bağımsızlaşıyor, özgürleşiyor ancak 1930’lu ve özellikle 1940’lı yıllarda edindiği yurtiçi/yurtdışı burs, sergi ve yayın imkânı, idari, görev, milletvekilliği, elçilik gibi kurumsal güvenceleri de kaybediyordu.²¹⁸ Aslında bu aynı zamanda Tanzimat’tan beri gelen bir geleneğin en azından sanat alanında sonu oluyordu. Tanzimat’la birlikte özellikle yazarların büyük bölümü aynı zamanda yönetici kadronun seçkin kimseleriydi. Süreyya’nın da belirttiği gibi 1950’lerle birlikte özellikle yazarların bulunduğu kesim devletle ilişkisini büsbütün kesmese de özellikle sanat ve edebiyat alanında öne çıkacak kişiler 1950’lerle birlikte varlıklı ailelerden daha ziyade işçi, köylü veya küçük burjuvazi içerisinde çıkıyordu.²¹⁹

Diğer taraftan 1950’li yıllarda birlikte Hasan Âli Yücel döneminin “*Türk Hümanizması*”na tepki duyan milliyetçi-muhafazakâr akımların da daha rahat çalışma imkânı bulduğu da gözden kaçmamalıdır.²²⁰ Zaten özellikle milliyetçi akımlar 1940’lardan itibaren ülkede fırsat kolluyordu. 1940’ların ilk yarısı savaşın etkisiyle dünyanın ırkçılık etkisi altında olduğu yıllardı. Bu dönemde dünyada yükselen ırkçılık Türkiye’de de karşılığını bulmuş ve bu eğilimde birçok dergi yayınlanmaya başlamıştı.²²¹

Hiç kuşkusuz kültür politikalarındaki bu önemli değişimi tamamen 1950’li yıllara ve DP’ye mal etmek de yanlış olur. Örneğin Tek Parti döneminde CHP’nin kendi geliştirdiği önemli bir proje olan Köy Enstitüleri henüz DP iktidara gelmeden yine CHP tarafından yozlaştırılmaya başlanmıştı. Köy Enstitülerini kuran CHP’den bu kurumları

²¹⁸Koçak, 2015, **a.g.k.**, s.406

²¹⁹C. Süreyya (2019). Yazarın Devletle İlişkisi (Ağustos 1967), *Papirüs’ten Başyazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.59-60.

²²⁰Koçak, 2015, **a.g.k.**, s.406.

²²¹Arpacı, 2014, **a.g.k.**, s.358

etkisizleştirmeye çalışan CHP'ye geçiş Uğur Mumcu'nun da ifade ettiği gibi 1946 yılında CHP'nin sağ kanadının partide egemenliğini ilan etmesiyle başlamıştı.²²² CHP'nin sağ kanadını ise Memduh Şevket Esendal'ın CHP Genel Sekreterliği döneminde partiye güçlü bir şekilde sızan Anadolucular²²³ oluşturmaktaydı. Anadolucular 1946 seçimlerinde de yeni isimlerle güçlenerek Meclise girmişler ve partide etkin bir konuma ulaşmışlardı.²²⁴ Tabi bu durum sadece Esendal'ın çabalarıyla değil İnönü'nün değişen şartlar karşısında partiyi gençleştirme eğiliminin Esendal'ın çabalarıyla çakışmasıyla gerçekleşmişti.²²⁵ Bu konuda Arzık'ı izlersek; *"İnönü altındaki toprağın kaymaya başladığını hissedince toprağın kaydığı yöne doğru dümen çevirmiştir"* diyebiliriz.²²⁶ Anadolucuların bir bölümü CHP içinde etkili konumlara ulaşmış olsa da Remzi Oğuz Arık ile Nurettin Topçu'nun bulunduğu bir kısım Anadolucu ise CHP dışında yer almış, etkinliklerini DP içindeki milliyetçi kesim kanalıyla sürdürmeye yönelmişlerdi.²²⁷ CHP'deki dönüşümün başlangıcı olarak kabul edilen 7. Büyük Kurultay'da²²⁸ alınan

²²²U. Mumcu (1993). *40'ların Cadı Kazanı*, Ankara: Tekin Yayınevi, s.138.

²²³Fay Kirby'e göre Anadoluculuk, Millî Mücadele döneminde Atatürk'ün şahsına ve fikirlerine karşı gelmiş ancak Kemalizmin zaferi karşısında sinmiş veya silinip kaybolmuştu. Ne var ki II. Dünya Savaşı yıllarında CHP'ye sızmaya başlamışlardı. Bu dönemde Anadoluculuk ırkçı-turancı hareketten farklı olarak birleşmiş bir siyasi gruplaşma veya bir hareket olmamıştı. Kemalizmde de Anadoluculukta da Misak-ı Milli sınırları esas alındığı için her ikisinin de ulusçuluğunun aynı olduğu yanlışlığı ortaya çıkmıştı. Aslında Anadolucular muhafazakârlıklarıyla Kemalizmin devrimciliğine, romantiklikleriyle de aydınlanmacılığına ve rasyonalizmine karşıydılar. F. Kirby (1962). *Türkiye'de Köy Enstitüleri*, Ankara: İmece Yayınları, s.325-326. Bu akımın başlangıcı konusunda Boran da benzer görüştedir. Ona göre de bu akımın başlangıcı Birinci Meclis dönemine, 2 Ocak 1922'de üç milletvekili tarafından verilen ve reddedilen Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın mebus seçilmesini önlemek amacıyla güden kanun tasarısına kadar gitmektedir. Bu akımın o dönemki baş temsilcisinin sonradan siyasi hayattan çekilen Hüseyin Avni olduğu düşünülmektedir. B. Boran (2016). *Türkiye'de sosyalizm ve sorunları*, İstanbul: Yordam Kitap, s.95. Bu hareket içindekiler modernleşmeye, Batı felsefesi geleneği içinde gelişmiş olan ve romantizm, Bergsonculuk, spiritüalizm gibi akımlardan etkilenecek ve muhafazakâr duyarlılıkları okşayan bir kalıp içinde kültürel devamlılık üzerinde durarak yaklaşıyorlardı. Ancak diğer muhafazakâr akımlardan farklı olarak Tek Parti döneminin yasakları konusunda dikkatli davranıyorlardı. Çoğunluğu taşralı olan, Avrupa'da eğitim görmüş, küçük burjuva kökenli bu milliyetçi-muhafazakârlar etkili olabilmek için iktidarı elinde tutanlara yakın durmaya çalışmışlardı. Esendal'ın 1943 yılındaki seçimler için hazırladığı milletvekili aday listesinde A. Hamdi Tanpınar ve Necip Fazıl Kısakürek'in isimleri de bulunuyordu. İ. Tekeli; S. İlkin, (2014b). *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si-Savaşın içinden geleceğine yönelen, C.3.*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.327-329.

²²⁴İçlerinde Nihat Erim, Tahsin Banguoğlu, İsmail Rüştü Aksel, Vedat Dicleli, Hıfzı Oğuz Bekata ve Reşat Şemsettin Sirer'in de bulunduğu 35 kişi partiye taze kan olarak sokulmuştu. Bunların bir kısmı 1946 seçimlerinde kabinede de yer almıştı. Bunlar DP'nin popülizminin oluşturduğu havayı Anadolucu uygulamaları gerçekleştirmek için gerekçe olarak kullanmışlar, DP'nin muhalefeti CHP'ye taşımışlardı. Tekeli; İlkin, 2014b, **a.g.k.**, s.100

²²⁵M. Çınar (2013). *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de sağ kanat*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.246.

²²⁶N. Arzık (1966). *Bitmeyen kavga: İsmet İnönü*, s. 15,'ten aktaran, Tekeli; İlkin, 2014b, **a.g.k.**, s.331.

²²⁷Tekeli; İlkin, 2014b, **a.g.k.**, s.332.

²²⁸CHP'nin 7. Büyük Kurultayı 17 Kasım 1947'de Ankara'da toplandı. Kurultayda parti tüzüğüne yapılan değişikliklerle CHP yukarıdan aşağı yönetilen bir parti olmaktan çıkarak, aşağının iradesinin önemli hale geldiği bir parti olma yolunda önemli adımlar atılmıştı. Kurultayda parti programında milliyetçilik maddesi 1943 programına göre daha kapsamlı yazılmış ayrıca ilk kez millet tanımı *"vatan toprağı"* ile ilişkilendirilmişti. Sıra laiklik maddesine gelindiğinde, Kurultay maddenin içeriğinden çok Tek Parti

kararlarda Anadolucuların etkisinin hissedildiğini gözlemek mümkün olduğu gibi 1940'larda antikomünizm kampanyası çerçevesinde kaynatılmaya başlanan cadı kazanında Anadolucuların etkisi büyük olmuştur. Bu dönemde yaşanan Sabahattin Ali-Nihal Atsız Davası ile başlayıp Irkçılık-Turancılık Davası ile devam edip, Hasan Âli Yücel-Kenan Öner Davası ile noktalanın davalar, Tan gazetesi baskını, DTCF öğrenci olayları gibi pek çok olayda perde arkasında yer almışlardır.²²⁹ Sonuç olarak, birçok alanda olduğu gibi kültür alanında da antikomünizmin etkisinin giderek hissedilmeye başlandığı ve CHP'nin sağ kanadının partide etkin olduğu çok partili hayata geçişin yaşandığı yıllarda, bizzat CHP tarafından kendi tekçi kültür politikaları yozlaştırılmaya başlanmıştır. DP iktidara gelmesinin ardından önceki yılların kültür politikaları anlayışının tasfiyesiyle başlayan süreç, devamında milliyetçi-muhafazakâr eğilimlere de hayat sahası sunan bir kendi haline bırakma yönelimiyle birlikte “*politikasızlığa*” dönüşmüştür.

1.2.2.2. Gündelik hayatta popüler kültür ve Amerikan etkisi

Kuruluş döneminin resmî ideolojisi üzerinden şekillenen toplumsal kültür, 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren değişime uğramaya başlamıştır. Diğer taraftan II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Sovyet tehdidi karşısında Türkiye'nin ABD ile yakınlaşmasıyla beraber artık kamuoyunda artan bir şekilde ABD ilgisi ortaya çıkmıştı. Hatta çok partili hayata geçildiği dönemde 1947-1948 yılları itibariyle ABD yardımlarının kapsamlı ekonomik ve siyasi iş birliği anlaşmalarıyla kurumsallaşması, ABD'nin Türk yöneticileri nezdinde “*dost ve müttefik*” olarak benimsenmesini sağlamıştır.²³⁰

ABD, II. Dünya Savaşı'ndan kapitalist, büyük bir hegemonik güç olarak çıkmıştı. Soğuk Savaş'la birlikte ABD'nin hegemonya inşasının ideolojik temelini anti-komünizm oluşturmaktaydı. Ancak Bora'nın da ifadesiyle Türkiye'de Cumhuriyetçi, Kemalist,

yönetiminin din konusuyla ilgili uygulamalarının eleştirilerinin yapıldığı uzun görüşmelere sahne olmuştu. Sonuç olarak CHP'de etkin olmaya başlayan sağ eğilimli kesimin Tek Parti yönetiminin o döneme kadar uyguladığı *köktenci modernite projesi* karşısında toplumda gelişen tepkilere dayanarak bu projenin törpülenmesini sağlayacak öneriler CHP'nin 7. Büyük Kurultayı'nda programa dönüştürülmüştü. Tekeli ve İlkin'in ifadesiyle bu kurultayla CHP, “*halkın desteğini ideolojisini yeniden formüle ederek aramaktan ziyade, ideolojik bagajının bir kısmını azaltarak*” aramayı tercih etmişti. Tekeli; İlkin, 2014b, **a.g.k.**, s.336-339 ve 362.

²²⁹Çınar, 2013, **a.g.k.**, s.253.

²³⁰T. Bora (2012c). Türkiye'de siyasal ideolojilerde ABD/Amerika imgesi, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce C:3 Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.151.

Batıcı-modernist olarak niteleyebileceğimiz politik ve entelektüel zümrenin ABD yanlılığını sadece antikomünizme bağlamak da yanlış olur. Bu kesimler ABD'yi aynı zamanda modernizmin merkezi ve modernleşmenin yeni aşaması olarak görmekteydi.²³¹ ABD artık her bakımdan Batı, “*yeni Batı*” olmuştu. Batı kıta değiştirmişti. *Hür Dünya*’nın öncüsü ve lideri ABD ulaşabildiği her yerde kendi değerlerini, hayat tarzını ve egemenliğini yerleştirmeye çalışacaktı.²³² Savaş sonunda ABD imrenilen bir ülke ve ideal bir kültür olarak günlük hayatta yerini almaya başlamıştı. Özellikle 1950’li yıllar hem ABD’yle daha yakın ilişkilerin kurulduğu hem kültür alanında Amerikanlaşmanın başladığı hem de Amerikan tüketim mallarının yaygınlaştığı bir dönem olmuştu.²³³ Bu yıllarda Amerikan edebiyatından çok sayıda eser de ilk kez Türkçeye çevrilmeye başlanmıştı. Böylece Türkiye’nin okumuş kesimleri ABD’nin sosyal ve psikolojik gerçekleriyle daha derinlemesine tanışma fırsatı bulmaktaydı.²³⁴

II. Dünya Savaşı sonrasında ABD’nin uluslararası alanda hegemonya olarak ortaya çıkması karşısında gözleri kamaşan Türk yönetici eliti ile aydınlarının ABD’ye bakışı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı aydınlarının Batı’ya bakışına benziyordu. 1947’den sonra bu bakıştaki hayranlığa ABD’nin maddi gücünün arkasındaki zihniyeti ve manevi gücü çözümlemeye yönelik merakın da eşlik ettiği söylenebilir. Bu çözümlemede ABD’nin maddi gücünün arkasındaki zihniyet konusunda *teşebbüs hürriyeti* odak noktası olurken, manevi güç olarak da *ahlak ve muhafazakârlık* odak noktası haline gelmiş; bu da bir değer olarak ABD’nin Türk sağ politik düşüncesine kolay eklenmesine yol açmıştı. Amerikan toplumunun *muhafazakârlığı*, geleneklere bağlılığı, dine karşı saygılı olması ve bunların Amerikan kamu hayatında sembolik yansımaları bu dönemde Milliyetçi-muhafazakâr kesimin sıklıkla başvurduğu referanslar olmuştu. Hem de daha önce başvurdukları referanslardan çok daha güçlü.²³⁵

Kamuoyundaki ilgiye gelince, bunda resmi politikalarındaki değişimlere paralel bir değişim ve gelişim sağlayabilen basın büyük payı büyüktü. 1940’ların sonu, 1950’lerin başlarından itibaren Türk basınının ABD’ye önemli ölçüde ilgi gösterdiği dönemdi ve artık ABD ve Amerikalılarla ilgili her şey basın için haber değeri taşımaktaydı. Gazetelerin ilk sayfasında yer alan siyasi haberlerin yanında magazinleşmiş ABD

²³¹Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.156-157.

²³²M. Ö. Alkan (2016). Soğuk Savaş’ın toplumsal, kültürel ve günlük hayatı inşa edilirken... *Türkiye’nin 1950’li yılları*, Haz. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, s.592-593.

²³³Alkan, 2016, **a.g.k.**, s.595.

²³⁴Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.94-95.

²³⁵Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.154-155.

haberleri eksik olmuyordu. Basın ABD'yi Türk toplumuna tanıtmak için adeta yarışıyordu. Evleri, arabaları caddeleri, mağazaları ve Hollywood yıldızlarıyla Amerikan yaşam biçimi basında bir “*masal/rüya âlemi*” olarak yansıtılmaktaydı.²³⁶ Yayın alanında *Amerika'nın Sesi* Radyosu, Amerikan hayat tarzını özendiren programlarıyla ABD'nin ve kapitalist dünyanın propaganda aracına dönüşmüştü.²³⁷ Kore Savaşı sırasında Türkiye'de önemli bir dinleyici kitlesine ulaşmıştı. Yayınlarda sürekli olarak Türk askerinin kahramanlıkları ve Türk askerinin ABD askeriyle “*Allahsız*” düşmana karşı aynı cephede savaştığı vurgulanmaktaydı.²³⁸ Aynı dönemde oluşmaya başlayan Amerikan hayranlığı, başta sinema olmak üzere Amerikan kültür endüstrisinin “*Amerikan hayat tarzı*” imgesini çok güçlü bir şekilde empoze etmesiyle ortaya çıkmıştı.²³⁹ Zaten ABD, Batı Avrupa kültürünü Amerikan tarzına yakınlaştırmak amacıyla CIA eliyle yürüttüğü gizli bir kültürel propaganda programı bu döneme rasgelmekteydi.²⁴⁰ 1950'li yıllarda dünyada olduğu gibi Türkiye'de başta Hollywood filmleri olmak üzere Amerikan kültür ürünleri hızla yayılmaya başladı. Amerikan etkisi popüler kültür tüketim alanını hızla işgal etmeye başlamış, saç modellerinden giyim tarzına, yeme içme kültüründen danslara büyükşehirlerde gündelik hayatta görülmeye başlamıştı.²⁴¹

Türkiye'de 1950'li yıllarla birlikte ABD ile dostluğun candan savunucusu bir gazeteci tipi de ortaya çıkmıştı. Bunlar çoğunlukla ABD'nin kültürel etkisinin yerli taşıyıcıları rolünü gönüllü üstlenmişlerdi. *Vatan* gazetesinde Ahmet Emin Yalman başta olmak üzere *Akşam*'dan Ahmet Şükrü Esmer, *Cumhuriyet*'ten Abidin Daver'in de yer aldığı bu gazeteci kesimi ABD'nin Türkiye'ye tanıtılmasında önemli yer tutuyorlardı. Diğer yandan Amerikan yaşam tarzını en azından kentli tabakaya tanıtan *Resimli Hayat*, *Hayat*, *Yedigün*, *Ses*, *Bütün Dünya* gibi magazin dergilerinin katkısı büyüktü.²⁴² Dönemin yüzeysel Amerikan taklitçiliğine karşı yapılan nadir eleştirilerden birinin o dönemde pek yankı bulmasa da geçmişteki eğilimleri nedeniyle Amerikancılıkla yaftalanan birinden Halide Edip'ten gelmesi de ilginçti. 1955 yılında yayınlanan eserinde “*Amerika'yı siyasi*

²³⁶A. Acar (2008). *Soğuk Savaş yıllarında Amerikan kültürünün Türkiye'ye girişinde basının rolü (1945-1960)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s.111-112.

²³⁷Alkan, (2016). s.611.

²³⁸Örnek, (2015). s.187.

²³⁹Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.152.

²⁴⁰F. S. Saunders (2016). *Parayı verdi düdüğü çaldı: Sanat ve edebiyat dünyasında CIA parmağı*, Çev. Ülker İnce, Ankara: İmge Kitabevi, s.13-14.

²⁴¹Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.94

²⁴²Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.97-98.

demokrasinin, iyi veya kötü taraflarıyla, su katılmadık merkezi telakki ettiğimizden dolayı, hiçbir memleketi taklit etmediğimiz gibi Amerika'yı topyekûn taklit cereyanı baş gösterdi.” demek ve ABD’yi “bizim bugün en sıkı işbirliği yaptığımız, aynı zamanda tarihimizde görülmemiş bir şekilde bilerek bilmeyerek taklide çalıştığımız” ülke olarak tanımlamaktaydı.²⁴³ Oysa 1945 öncesi magazin dergilerinde daha çok edebiyat ve sanat özel bir yer tutmakta ve edebi ve sanatsal eleştirilere yer verilmekteydi. Dönemin magazin dergilerini hakkında genel bir değerlendirme yapan Oktay; 1945’e kadar Türkiye’deki magazin dergilerinde eğiticilik-aydınlatıcılık rolü üzerinde önemle durulurken devam eden yıllarda günlük hayata Amerikan yaşam biçiminin hâkim olmaya başlamasıyla birlikte bu konuya neredeyse hiç yer verilmemeye başladığını ifade etmektedir.²⁴⁴ 1945-1950 yılları arası gündelik hayatı inceleyen Cantek ise bu dönemi “denetleyici kuşak” diye tabir ettiği meşruiyetlerini Milli Mücadele’de ve Cumhuriyetin kuruluşunda etkin birer aktör olmalarından alan, davranış algı ve eylemleriyle kendilerini rejimin bir parçası, bazen de bekçisi ve öncüsü olarak gören 1940’lı yılların aydınlarının yol ve yön gösterici rolleriyle yoğun olarak etkilerinin hissedildiği son dönem olarak betimlemiştir. Hepsini birer kültür adamı olan bu kuşağın ahlak ve yozlaşma şikâyetleri ön planda olsa da aslında bu aydınlar bir bakıma bir nevi nefis mücadelesi de vermekteydiler. Ancak bizzat tecrübe etmişliğin verebileceği samimi betimlemeleriyle eleştirdikleri Beyoğlu’nu, eğlence mekânlarını sinemayı, moda düşkünü genç kızları, plajları gözlemlerken *mahalle ahlakının* temsilcileri olarak oradaydılar. Her ne kadar eleştirseler de Cantek’e göre yazabilmek için Beyoğlu’na da ihtiyaç duymaktadırlar. Modernizm ve popüler kültür eleştirileriyle antikomünizm iç içe geçmişti. Eleştirilerinin temelindeki benzerlikler nedeniyle eleştirdikleri ne varsa başına komünist, kırmızı ya da kızıl kelimelerini kullanabilmekteydiler.²⁴⁵ Cantek’in buradaki saptamalarının tek tek hepsinde doğru yanlar olmakla birlikte, Birkan’ın da haklı olarak eleştirdiği üzere dönemin aydınları konusunda aşırı bir genelleyci²⁴⁶ bir eğilim sergilediği görülmektedir.²⁴⁷ Hepsinde olmasa da o dönemin kimi aydın ve yazarlarında Cantek’in ifade ettiği eğilimler mevcuttur. Diğer yandan sınırlı eleştirilerin yapılabildiği Tek Parti

²⁴³H. E. Adıvar (2009). *Türkiye’de Şark-Garp ve Amerikan tesirleri*, İstanbul: Can Yayınları, s.274-275.

²⁴⁴A. Oktay (1995). *Türkiye’de popüler kültür*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.66-67.

²⁴⁵L. Cantek (2019). *Cumhuriyetin bülûğ çağı*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.20-32.

²⁴⁶Bazen aşırı sosyolojik bakış olayları, olguları ve nesneleri aslında hiç de olmadıkları bir vasata çekebilmektedir.

²⁴⁷T. Birkan (2019). *Dünya ile devlet arasında Türk muharriri 1930-1960*, İstanbul: Metis Yayınları, s.220-221.

döneminin sona ermesiyle birlikte yoğunluk kazanmaya başlayan daha çok kültür temelli eleştiriler, o güne dek birbirine yakın duran ve yan yana yürüyerek kültürel alanda toplum öncülüğünü yol göstericiliğini paylaşan entelektüellerin ayrışmasına yol açmıştır.²⁴⁸

İlerleyen dönemde Batılılaşmanın veya aşırı Batılılaşmanın yarattığı kültürel etkilerle ilgili olarak özellikle milliyetçi-muhafazakâr kesim Amerikan kültür etkisinden hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başlamıştı.²⁴⁹ Bu dönemde yaygınlaşan Amerikan etkisindeki popüler kültür ürünleri ve lüks tüketim kültürü, yozlaşan gençlik, *Bobstillik*, kadın ve o yıllar moda olan ve gündelik tartışmalarda bolca yer edinen ipek/naylon çorap dönemin yaygın yakınma temalarını oluşturmaktaydı. Bu bir çeşit kültürel kapitalizm eleştirisiydi aslında. Bu dönemde kontrol edemediği ve başa çıkamadığı yeni bir ideolojik düşmanla, yani sinemayla karşı karşıya kalan aydın kuşak, Amerikan filmlerinde gösterilen ABD'nin gerçek ABD'den çok farklı olduğunda ısrarcıdılar. Örneğin Peyami Safa (1899-1961) 1949'da *Ulus*'ta, Amerikan filmlerinde yansıtılan ABD'yi eleştirerek “*Hayır Amerika bu değildir. Amerika'da tekniğin gelişmesini terazileyebilecek nispette bir manevi yükseliş yatmaktadır*” diyerek kabul edilebilir bir ABD tanımlama gayretine girmiştir.²⁵⁰

1.2.2.3. Üniversite ve sosyal bilimlerde Anglosakson etkisi

II. Dünya Savaşı'ndan sonra iki kutuplu yeni dünya düzeninin ortaya çıkardığı soğuk savaşın ve ideolojik çatışmaların etkisinden elbette üniversiteler ve bilim dünyası da payını almıştı. ABD, II. Dünya Savaşı'ndan en büyük ekonomik güç olarak çıkmıştı. Ancak bu gücü koruması ve arttırması için bilim dünyasının ve üniversitelerin desteğine ihtiyacı vardı. Aslında II. Dünya Savaşı öncesinde ABD'de üniversitelere verilen devlet desteği ciddi boyutlarda değildi. Ne var ki atom bombası bu durumu kökünden değiştirmişti. Devletin kontrolü, desteği ve sponsorluğunda yapılan tek bir projenin bu olağanüstü başarısı gerek akademisyenlerin gerekse de devlet yöneticilerinin bu konudaki bakış açısını büsbütün değiştirmişti.²⁵¹ Bu süreçte ABD yüksek öğrenimin başarısı için önemli maddi imkânlar sağlamış, devlet üniversiteleri bunun öncüleri olmuştu. Böylece üniversiteler Gramscian anlamda devlet aygıtının gayri resmi bir parçasını

²⁴⁸Cantek, 2019, **a.g.k.**, s.59.

²⁴⁹Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.158.

²⁵⁰Cantek, 2019, **a.g.k.**, s.278.; *Ulus*, 11 Kasım 1949.

²⁵¹R. C. Lewontin (1997). Soğuk Savaş ve akademinin dönüşümü, Ed. Noam Chomsky, *Soğuk Savaş üniversite*, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, s.44-45.

oluşturmuştu.²⁵² Diğer taraftan Soğuk Savaşın yarattığı *histerik antikomünizm* atmosferi, başta ABD olmak üzere hemen hemen bütün ülkelerde düşünce özgürlüğünü kısıtlamış, hatta yer yer tamamen yok etmişti.²⁵³ En yoğun etkisini 1950’lerde gösteren Soğuk Savaş, bilimsel çalışmalara bile ideolojik bir misyon yüklemişti.²⁵⁴

ABD’de 1943 yılında hazırlanan bir raporda “*Dünyanın değişik bölgelerini bilen sosyal bilimcilere olan acil ihtiyaç, fiili ve potansiyel çatışma bölgelerini bilen ordu ve donanma subaylarına olan ihtiyaçtan hemen sonra ikinci sırada önem arz etmektedir*” denmekteydi.²⁵⁵ Söz konusu bu ihtiyaç savaş sırasında hali hazırda hissedilmiş, Soğuk Savaş yüzünü gösterince de acil hale gelmişti. Her ne kadar bu gereksinimin uluslararası ilişkileri geliştirmek üzerine doğduğu resmiyette yansıtılmış olsa da bu bilgiler, komünist rejimlere sahip ülkelerin işleyişini daha iyi anlamaya ve gerçekte diğer bölgelerin komünizmin eline geçmesini önlemek üzere kullanılacaktı.²⁵⁶

ABD’de Soğuk Savaş hegemonyasının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde üniversiteler ve sosyal bilimlerdeki yeniden şekillenme kısa sürede ABD dışında da akademik üretimi etkilemeye başlamıştı. Bu durum bir yandan da Avrupa’da üniversitelerin gerilediği bir dönemde oluşan boşluğu doldurmayı da sağlamıştı. Bu dönemin akademik üretiminin ana çerçevesini Anglosakson ampirizmi belirlemekteydi. Sosyal bilimlerin fen bilimleri gibi elle tutulur bir fayda sağlayabileceği, deneysel olması gerektiği düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştı. Daha çok istatistik yöntemlerinin hâkim olduğu yeni metot, özellikle sosyolojide kendini göstermişti. Çeşitli fonlarla desteklenmesinin yanı sıra daha önce araştırma şirketleri tarafından yapılan anketler ve kamuoyu araştırmalarının üniversite eliyle yapılmaya başlaması, sosyal bilimcileri bir anlamda ölçüm uzmanlarına dönüştürmüştü.²⁵⁷

Soğuk Savaşla birlikte ABD yeni doğan ihtiyaçları kapsamında ilk olarak yol gösterilecek ve yardım edilecek olan Batı dışı toplumlarının tanınması ve bu toplumların tarihsel ve güncel dinamikleriyle araştırılması için altyapı oluşturmayı gerekli görmekteydi. Üniversitelerde ve araştırma kuruluşlarında bu yönde çalışmaların

²⁵²H. Heller (2016). The Humanities and Social Sciences in the Cold War (1945—1960), *The Capitalist University: The transformations of higher education in the United States since 1945*. London: Pluto Press, s.42.

²⁵³T. Timur (2000). *Toplumsal değişme ve üniversiteler*, Ankara: İmge Kitabevi, s.240.

²⁵⁴Timur, 2000, **a.g.k.**, s.242-243.

²⁵⁵I. Wallerstein (1997). Soğuk Savaş dönemi alan araştırmalarının öngörülemez sonuçları, *Soğuk Savaş üniversite*, Ed. Noam Chomsky, İstanbul: Kızılirma Yayıncılık, s.209.

²⁵⁶Wallerstein, 1997, **a.g.k.**, s.214.

²⁵⁷Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.142-143.

başlamasıyla birlikte bu kültürleri tanımaya ve anlamaya daha yatkın olan liberal aydın ve akademisyenlere de bir alan açılmış oldu. Bu çalışmalar bölge çalışmaları olarak adlandırılmaktaydı ve en yaygını Sovyetoloji idi. Kısa süre içerisinde bu yöndeki Ortadoğu çalışmalarına Osmanlı ve Türkiye çalışmaları da eklendi. Bu şekilde Doğu'nun Batı'ya benzetilmesi üzerine kurulan klasik oryantalizmin yerini, Batı'nın norm ve model kabul edildiği, değişimin Batı'ya benzemek olarak kabul gördüğü Soğuk Savaş oryantalizmi almaya başlamıştı.²⁵⁸

II. Dünya Savaşından sonra tüm dünyada sosyal bilimler içerik ve yöntem açısından önemli bir dönüşüm geçirmiş, Amerikan sosyal bilimleri bu dönüşüme damgasını vurmuştu. Türkiye'deki sosyal bilimler, özellikle 1950'lerde Amerikan sosyal bilim anlayışının disiplinler üzerinde ağırlık kazanmasıyla gelişmişti. Zaten aynı yıllarda üniversiteler de Alman ve Fransız etkileri yerini Amerikan etkisine bırakmaya başlamıştı.²⁵⁹ Diğer yandan 1940'lardan itibaren Türkiye'de Chicago Okulu'nun etkisi artmış, doktora eğitimlerini ABD'de görerek Türkiye'ye gelen DTCF öğretim üyeleri bu yönde akademik çalışmalar yapmıştı.²⁶⁰ Gerçekten de DTCF sosyoloji kürsüsü kadrosu Türkiye'de daha önce yapılmayan bir şeyi, saha araştırmalarına yönelmişlerdi. Buna öncülük edenler köy incelemeleriyle adını duyuran Behice Boran, Niyazi Berkes ve Mediha Berkes idi.²⁶¹ Tabi bu akademisyenlerin yaptığı saha araştırmaları kapsamındaki köy incelemelerini 1950'li yıllarda yapılan saha çalışmalarından ayırmak gerekir. Çünkü onların köy tetkiklerine yönelmelerinin ardında sadece ABD'den ithal bir sosyoloji anlayışının etkisi olduğunu söylemek haksızlık olur. O dönemde gerçek anlamda toplumsal yapı araştırmaları girişimi ilk kez bu grup tarafından başlatılmıştı. Aslında bu araştırmalar Amerikan sosyoloji anlayışı içerisinde değil, sadece teknik açıdan Amerikan sosyolojisinin yöntemlerinden faydalanılarak yapılmıştı. Bu gruptan özellikle Behice Boran ve Niyazi Berkes'in yaklaşımı, İlyasoğlu'nun Şerif Mardin'den yaptığı atıfla belirttiği gibi, bir entegrasyona dayalı değil çatışmaya dayalı bir toplum modeline yönelik

²⁵⁸Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.26-27. 1950'lerde hızla yaygınlaşmaya başlayan ve 1960'larda altın yıllarını yaşayan bölge çalışmalarıyla dünyanın farklı yerlerinde istikrarlı bir kapitalist yapının oluşmasını sağlayan veya buna engel olan şartlar, o coğrafya özelinde incelenecek ve radikal olmayan değişim önerilerinde bulunulabilecekti. Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.154-155.

²⁵⁹Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.194.

²⁶⁰Ankara ekolü olarak adlandırılan bu grup, 1939 yılı sonlarında Ankara Üniversitesi DTCF'de oluşmaya başlamış, Kıta Avrupası sosyolojisini teorik kaynak alan İstanbul ekolünden farklı olarak, ABD'de doktora eğitimlerini almış olmanın etkisiyle Batı sosyolojisinin yeni bir varyansı olarak ortaya çıkan Amerikan sosyolojisini teorik kaynak olarak görmekteydiler. H. B. Kaçmazoğlu (2012a). 1940-1950 Tarihleri arasında Türk sosyolojisi, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(2), s.5-6.

²⁶¹Örnek, 2015, s.196-197.

idi.²⁶² 1940'lı yıllarda DTCF öğretim görevlilerinin yaptığı köy araştırmaları, Kemalist köycülük hareketinden de bağımsızdı ve Kemalist köycülüğünün eğitime verdiği önceliği eleştirmekteydi. Onlar köylünün toprak sahibi olması üzerinde duruyorlardı.²⁶³ Sucu'nun da belirttiği üzere 1940'lı yıllarda yapılan araştırmaların yaklaşımına diyalektik anlayış hâkimken, 1950'li yıllardaki çalışmalara toplumsal değişim yaklaşımı hakimdi.²⁶⁴ Zaten 1950'li yıllarda yapılan köy çalışmaları daha çok 1940'lı yıllardaki Ankara ekolünün yaptığı çalışmalarda elde ettikleri sonuçları çürütmeye yönelik olmuştu. Bunların başlıca örneği Mümtaz Turhan'da görülmüştü.²⁶⁵

1940'lı yıllarda Ankara'dan farklı olarak İstanbul sosyoloji kürsüsünde ise genel olarak Ziya Gökalp'in izinden giden resmi sosyoloji daha ağırlıklı idi. Felsefe ağırlıklı olan geleneksel sosyoloji yaklaşımı İstanbul ekolünde var olmaya devam etti. Tabi İstanbul ekolü içerisinde bu yeni sosyoloji yaklaşımına kendini uyarlamaya çalışanlar da yok değildi. Bunun Türkiye'de Anglosakson düşüncesinin kaynaklarından biri olagelmış *Science Sociale Okulu*'na ve temsilcisi Le Play'e duyulan yakınlıkla ilgisi vardı. İstanbul'da Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) tarafından çıkartılan *Sosyoloji Dergisi*'nde 1940'ların ikinci yarısından itibaren Prens Sabahattin ve Le Play isimlerine sıkça rastlanmaktaydı. Aslında bu dönemde sosyolojide geleneksel Durkheim'ci düşüncenin gerilemeye başlayıp, Le Play'ciliğin etkili olması dönemin siyasi gelişmeleriyle paralellik taşımaktaydı.²⁶⁶

1950'li yıllarda gerek Türkiye-ABD arasındaki yakın ilişki ve iş birliğinin artması ve gerekse DP'nin iktidara gelmesiyle Türkiye'de resmî ideolojinin korumasındaki Ziya Gökalp'in fikirlerinin ve dayanağı Durkheim okulunun gölgesinde kalan Prens Sabahattin'in desteklemiş olduğu *Science Sociale* ekolü yükselişe geçmiştir.²⁶⁷ Ancak yine de 1950'li yıllar 1940'lı yıllara göre sosyoloji çalışmaları açısından sönük geçmiştir. Tabi bunun en önemli sebebi Ankara ekolünü oluşturan DTCF sosyoloji kürsüsü öğretim üyelerinin 1940'lı yılların ikinci yarısında açılan kovuşturmalara üniversiteden uzaklaştırılmalarıydı. Bu tasfiyeyle sosyoloji, eski önemini kaybetmiş, bundan sonraki

²⁶²A. İlyasoğlu (1983). Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi ve sosyoloji araştırmaları, *CDTA*. C.8. İletişim Yayınları, s.2172.

²⁶³Örnek, 2015), **a.g.k.**, s.198.

²⁶⁴İ. Sucu (2014). *Türk sosyoloji tarihinde "Sosyal Bilim" ekolü*, *Doktora Tezi*, s.222.

²⁶⁵H. B. Kaçmazoğlu (2012b). Türkiye'de sosyoloji çalışmaları:1950-1960 dönemi, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(4), s.147.

²⁶⁶Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.202-204.

²⁶⁷Kaçmazoğlu, 2012b, **a.g.k.**, s.139.

süreçte dönemin sosyologları gündemi belirlemek yerine gazetelerde yazdıkları fıkralarla gündemi takip etme yolunu tutmuşlardır.²⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken ise bu süreçte sosyolojiden felsefeye doğru yönelmiştir. Hatta dönemin siyasi ortamının yarattığı endişeyle *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* isimli eserini yayınlamıştır.²⁶⁹

Diğer taraftan DTCF tasfiyesi sırasında sosyal psikolojinin en önemli isimlerinde Muzaffer Şerif de yurtdışına çıkmak zorunda kalınca, bu alanda bir boşluk meydana gelmiştir. 1950’lerde sosyal psikolojide Mümtaz Turhan dışında bir isim öne çıkamamıştır. Turhan sosyal değişimin psikolojik faktörleriyle ilgilenmeye başlamış, Kemalist olmayan bir Batılılaşmanın yolları üzerinde kafa yormuştur.²⁷⁰ Bu dönem Amerikan sosyal bilimler yöntem ve kuramlarının çevirisi ve aktarımıyla geçmiş, bunun yanı sıra hiçbir hipotez kaygısı taşımayan Amerikan tarzı bölge araştırmalarına yönelinmiştir.²⁷¹ 1950’li yıllarda yerli ve yabancı araştırmacıların sosyal antropoloji ağırlıklı köy çalışmaları öne çıkmış, bu da Türkiye’yi Kaçmazoğlu’nun vurguladığı gibi ABD’nin çıkarları ve ihtiyaçları doğrultusunda emperyalizmin bilimsel hizmetine açmıştır. Bir bakıma dönemin sosyolojik araştırmaları ABD çıkarlarına yarayan saha araştırmalarına dayalı bilgi üretmek üzerine olmuştur.²⁷²

1.2.3. Türkiye’de ideolojik dönüşüm ve Antikomünizm

1930’lu yıllarda Balkanlardan Ortadoğu’ya kadar Türkiye’nin de bulunduğu geniş bir coğrafyada genç seçkin kuşak arasında Alman sempatanlığı yadsınamayacak bir olguydu. Türkiye’de bu yıllarda Nazi Almanyası’nın hem aydın hem de kamuoyu nezdinde küçümsenemeyecek bir itibarı vardı. Sadece Türkçüler arasında değil, tek parti yönetici elitinde, orduda ve basında hatırı sayılır bir Alman hayranlığı mevcuttu. Her ne kadar II. Dünya Savaşı’da Almanya mağlup olmuş olsa da Türkiye’de çok partili hayata geçişin yaşandığı dönemde bu ideolojik bakiye henüz varlığını yitirmemişti.²⁷³ Fakat savaş sırasında bir tür denge oyunu oynayan Cumhurbaşkanı İnönü, Almanya’nın II. Dünya Savaşında mağlup olacağı açığa çıkınca 19 Mayıs 1944’te yaptığı konuşmasında

²⁶⁸H. B. Kaçmazoğlu (2012c). *Demokrat Parti dönemi toplumsal tartışmalar*, İstanbul: Doğu Kitabevi, s.60.

²⁶⁹Bkz. H. Z. Ülken (1963). *Tarihi Maddeciliğe reddiye*, İstanbul: İstanbul Kitabevi.

²⁷⁰Örnek, (2015). s.210-211.

²⁷¹İlyasoğlu, 1983, **a.g.k.**, s.2173.

²⁷²Kaçmazoğlu, 2012c, **a.g.k.**, s.60-62.

²⁷³Bu dönemde Türkiye’deki Alman sempatanlığı için bkz. Y. Taşkın (2003). Anti-Komünizm ve Türk milliyetçiliği: Endişe ve pragmatizm, *MTSD C.4. Milliyetçilik*, s.620.; T. Bora (2009). Türkiye’de Faşist ideoloji, *MTSD, C.9. Dönemler Zihniyetler*, s.355.

ırkçı ve Turancıları telin etmiş, ardından da yaşanan gelişmelerle kırkı aşkın Türkçü aydın tutuklanmıştı. Böylece 1942'deki Başbakan Saraçoğlu'nun meşhur nutkunda yüceltilen Türkçülük, uluslararası konjonktürün gerekleri doğrultusunda zararlı ideolojiler arasına sokulmuştu.²⁷⁴ Ertesi yıl 1945 Mayıs'ında *Tan* gazetesinin *Görüşler* sütununda Alman faşizminin dünyadaki 1930'lardaki etkilerinden bahseden Sertel, Türkiye'deki Nazi sempatisizliğini dile getirmiş ve bu söylemleri diğer gazetelerin hücumuna uğramasına neden olmuştu. Bu hücumların artarak devam ettiği sonraki günlerde Sertel'in Ağustos 1945'te yazdıkları dönemin ideolojik bakiyesi hakkında şu önemli tespitleri içermekteydi:

“Türk milliyetçiliğinin inhisarı altında olan bazı muharrirler, Alman nazizmi iktidar mevkiinde iken, Türk rejiminin nazist bir rejim olduğunu hatta Hitler'in bu rejimden çok dersler aldığını iddia etmişlerdi. Faşist manada bir milliyetçiliği ilk defa savunanlar onlar oldu. Faşizm yıkıldı, faşist milliyetçiler derhal demokrat kesildiler. Fakat öyle bir demokrat ki, demokrasinin müdafaası, muhafazakâr Churchill'in emperyalist ve kapitalist Tori'lerin müdafaası oldu. Churchill, 'Ben Nasyonalistim' dediği için az daha ağzını öpeceklerdi”²⁷⁵

Türkiye'de erken Cumhuriyet döneminde komünizme şüpheyile yaklaşılmış olsa da 1930'lara kadar hayati bir tehdit olarak algılanmamaktaydı. Komünizm karşıtlığı 1930'larda milliyetçi-Türkçü çevrelerin etkisiyle açık bir propagandaya dönüşmüş, özellikle II. Dünya Savaşının başında Almanya'nın Sovyetler Birliği'ne saldırmasıyla şahlanmıştı. Bu da aslında Soğuk Savaş antikomünizminin Türkiye'deki Soğuk Savaş öncesi öncülü olmuştur.²⁷⁶ Soğuk Savaş'ın hâkim temaları antikomünizm daha Soğuk Savaş başlamadan 1940'lı yılların başında Türkiye'de Nazi Almanya hayranlığının hissedildiği resmi ve sivil çevrelerde yaygın görüş haline gelmeye başlamıştı. Bu da Soğuk Savaşla birlikte özellikle ABD'de yükselen antikomünizm dalgasının aslında Türkiye'de bir yerli karakterinin varlığına da işaret etmekteydi. Tabi bu yerli karakter geçmişe de dayanıyordu. Tarihteki Osmanlı-Rus mücadelesinden miras kalan Moskof düşmanlığı, II. Abdülhamit döneminden itibaren yaygınlaşan Alman hayranlığı ve Tek Parti döneminin sınıf karşıtı tutumu Türkiye'deki antikomünizmin yerli karakterinin tarihsel tabanını oluşturmaktaydı.²⁷⁷ Türkiye'de bu yıllarda komünizm karşıtlığı özellikle Nihal Atsız gibi Türkçülerin gündeminden düşmemekteydi. Atsız, *komünistler*

²⁷⁴Dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu bu konuşmasında “Biz Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar ve laakal o kadar bir vicdan ve kültür meselesidir.” Şeklinde konuşarak Türkçülüğü iktidarın himayesine almıştı. Bora, 2009, **a.g.k.**, s.356.

²⁷⁵S. Sertel (1969). *Roman gibi*, İstanbul: Ant Yayınları, s.306-307.

²⁷⁶Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.59.

²⁷⁷Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.30.

konusunda o denli ısrarcı olmuştu ki yazılarında sadece eleştiri yapmakla kalmamış, isim vererek hedef göstermiş ve bunları şikâyet etmişti. Aslında Atsız'ın yaptığı bir nevi Akgün ve Çalış'ın ifadesiyle McCarthy öncesi McCarthizm'di.²⁷⁸

II. Dünya Savaşı sonrasında Sovyetler Birliği'nin Türkiye ile ilgili talepleri ve devamında karşılıklı notalar, sosyal ve politik gerginliği yükseltmiş, geleneksel korkuları ve ezeli düşmana duyulan nefreti giderek arttırmıştı. Sovyetler Birliği'nin söz konusu talepleri kamuoyunda hafife alınmayacak bir işgal korkusunu da beraberinde getirmişti. Bu da Moskof düşmanlığını perçinlemiş ve antikomünizm propagandasının temel taşı oluşturmıştı.²⁷⁹ Bu durum da başta CHP içindeki muhafazakâr milliyetçi kesim olmak üzere komünizm karşıtlarına bulunmaz bir fırsat vermişti. Diğer yandan ABD'nin desteğini sağlanması gerekliliği ülkede komünizm tehlikesinin abartılmasının da önünü açmıştı. Bu şekilde Türkiye'de ABD'deki McCarthy dönemini aratmayan bir antikomünizm ve *cadı avı* bizzat Tek Parti döneminde başlatılmıştı. Daha savaş yıllarında Faşizm karşıtlığıyla öne çıkmış ve rejimin kısmen liberalleşmeye yönelmeye başlamasıyla demokrasi taleplerini dile getiren ve iktidara karşı muhalefet cephesinde yer alan Sabiha Sertel ve Zekeriya Sertel gibi gazetecilerle, Behice Boran, Pertev Naili Boratav gibi akademisyenler aşırı solcu olmakla suçlanmış; solculukla suçlanan gazete ve matbaalar tahrip edilmiş, Boratav, Berkes ve Boran üniversiteden uzaklaştırılmışlardı.²⁸⁰ Artık Türkiye'de *sol* Meriç'in deyimiyle “*arazi meçhul bir hastalık*” muamelesi görmeye başlamış, solcu “*ithamların en korkuncu*” olmuştu.²⁸¹ Böylece bir dış düşman olarak *Moskof* imgesi bu dönemde evirilerek antikomünist söylemi ortaya çıkarmış, bu da içerdeki *komünistlere* ya da *solculara* karşı toplumsal açıdan sosyal denetim mekanizması olmanın yanında siyasal açıdan kontrol ve dışlama fonksiyonlarını da üslenmişti.²⁸²

Bu süreçte antikomünizm, Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye yönelik talepleriyle daha endişe verici hale gelen Sovyet tehdidine karşı tavrın ideolojik arka planına vurgu yapan yaygın bir inanca dönüşerek milliyetçi-Türkçü kesim tarafından olduğu gibi teslim

²⁷⁸B. Akgün; Ş. H. Çalış (2003). Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman-Türk Milliyetçiliğinin terkinde İslamcı doz, *MTSD C.4. Milliyetçilik*, s.594.

²⁷⁹G. G. Öztan (2012). ‘Ezeli düşman’ ile hesaplaşmak: Türk sağına ‘Moskof’ imgesi, *Türk Sağı: Mitler, fetişler, düşman İmgeleri*, Der. Kerestecioğlu, İ. Ö; Öztan, G. G., İstanbul: İletişim Yayınları s.85.

²⁸⁰T. Demirel (2009). 1946-1980 döneminde “Sol” ve “Sağ”, *MTSD, C.9. Dönemler ve Zihniyetler*, s.416.

²⁸¹C. Meriç (1979). *Bu ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s.12.

²⁸²E. Meşe (2016). *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.41. Geçmişten devralınan “*Moskof*” imgesi bu dönemde özellikle milliyetçi-muhafazakâr yazında çok açık bir şekilde komünizmle eşitlenmiştir.

alınmıştır.²⁸³ Zaten bu dönemde görülen antikomünist uygulamalar büyük oranda milliyetçi bir söyleme eklenilerek oluşturulmuştu.²⁸⁴ Hatta *Tan* Matbaası ve DTCF olaylarıyla antikomünist söylem ilk kez kitleleri harekete geçiren bir söyleme dönüşmüştü. *Tan* gazetesi 1945 yılı ikinci yarısından itibaren başlayan iktidardaki yumuşamadan faydalanarak, geçmiş yıllarda yazılamayan konuları gündeme getirerek tek parti yönetimiyle bir tür hesaplaşmaya girişmesiyle,²⁸⁵ başta iktidar yanlısı gazeteciler olmak üzere birçok kesimi hayli rahatsız etmiş ve bu süreçte *Tan* gazetesi ve yazarlarıyla başlayan mücadeleler müthiş bir antikomünist söylemi ve yazını ortaya çıkarmıştı. H. Cahit Yalçın bu yazının önde gelen bir kalemi olarak “*Komünizm lehinde nazari bir taraftarlığın suç sayılmasının*” gerekliliğini savunmuştu.²⁸⁶ Faşizme karşı mücadeleye girişen *Tan* gazetesinin bazı gazeteleri faşistlikle suçlaması, *Tan* gazetesine karşı yapılan komünistlik suçlamasının dozunu iyice arttırmıştı. 16 Ekim 1945 tarihli *Tan* gazetesi “*Mes’ut Faşistler*” başlıklı yazıda “*bütün dünyada faşistler tasfiye edildiği halde bizdekiler; hürriyetçi, ileri fikirli bütün unsurlara diledikleri gibi saldırmaktadırlar*” yazmaktaydı.²⁸⁷ Bunun üzerine H. Cahit Yalçın “*Bayan Sertel’in bu bahisteki görüşü, düşüncüsü ve söyleyişi ile Moskova’dan Türkiye aleyhine yapılan neşriyatın tarzı, şekli, ruhu arasında yalnız müşabehet değil, adeta ayniyet*” olduğunu ifade etmişti.²⁸⁸

Tan olaylarına giden süreçte Sabiha ve Zekeriya Sertel’in muhalefet unsurlarını tek bir cephede toplamak amacıyla Kasım ayı sonunda çıkarmaya koyuldukları *Görüşler* dergisinin ilk sayısının kapağında Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Tevfik Rüştü Aras’ın resimlerinin olması gerginliği iyice arttırmıştı. 4 Aralık 1945 tarihli *Cumhuriyet* gazetesi *Görüşler*’in “G” harfini orağa benzetmişti. Sabiha Sertel’in 3 Aralık günü *Tan* Gazetesine “*Muvafakatın Feryadı*” başlıklı yazısında hükümeti muhalefete ve muhalif basına olan tavrını eleştirmiş, aynı gün H. Cahit Yalçın *Tan*’de büyük

²⁸³O. Ertekin (2003). Cumhuriyet Döneminde Türklüğün çatallanan yolları, *MTSD C.4. Milliyetçilik*, s.374-375.

²⁸⁴S. Yıldırım (2012). Nefretin ve korkunun rengi: “Kızıl”, *Türk Sağı: Mitler, fetişler, düşman imgeleri*, Der. Kerestecioğlu, İ. Ö.; Öztan, G. G., İstanbul: İletişim Yayınları, s.49.

²⁸⁵Sabiha Sertel anılarında bu durumu şöyle açıklamaktadır: “*Devlet adamlarıyla beraber basın da dili değişmişti. Artık faşist Almanya savunuculuğunu bırakmış, müttefiklerin arabasına binmişlerdi. Türkiye’nin batı blokuna girmesini savunuyorlardı. İnönü iç politikada değişiklik olduğunu göstermek amacıyla, Turancılara, faşistlere karşı açıktan baskı hareketine geçmiş, Turancıları mahkemeye sevk etmişti. Ben de bu değişen havadan faydalanarak tekrar hürriyetime kavuştum*” Sertel, 1969, **a.g.k.**, s.278.

²⁸⁶H. C. Yalçın (25 Ekim 1945). Faşizmi imha bahanesi Türkiye’yi dört hürriyet prensibinden uzaklaştıramaz, *Tan*, s.1.

²⁸⁷“*Mes’ut Faşistler*” (16 Ekim 1945). *Tan*,

²⁸⁸H. C. Yalçın (21 Ekim 1945). Türkiye’de faşistlik davası üzerinde II, *Tan* s.1.

puntolarla yazılmış “*Kalkın Ey Ehli Vatan*” başlıklı “*Bir vatan cephesine lüzum vardır*” alt başlıklı yazısında;

“Fakat düşman istilası şimdi komünizm propagandası halinde içimize sızmaya başlamıştır. Yeni Dünya’nın ve Görüşler’in intişarı bu hususta tereddüte artık imkân bırakmamıştır. Vaziyet açıktır; beşinci kol faaliyettedir ve hücumu geçmiştir... Büyük vatansever Namık Kemal’in sesi bugünün parolasıdır: Kalkın ey ehli vatan! Mücadele Başlıyor. Ve başlamak lazımdır. Çünkü en azgın ve insafsız bir propagandanın Türk vatandaşlarının ruhuna her gün en yıkıcı, yeis verici, ümit kırıcı bir propaganda zehrini dökmesine müsaade edemeyiz. Bir vatan sahibi olmak, bu vatanın içinde hür ve müstakil yaşamak isteyen her Türk bu propagandaya karşı koymaya mecburdur” demektedir.²⁸⁹

Devamında büyük öğrenci kitlelerinin harekete geçmesiyle Tan olayları yaşanmıştı. Yaşanan olaylar gazetelerde “*Yüksek tahsil gençliği dün yaptığı muazzam mitingde Kemalizm rejimine bağlılığını teyit etti*”²⁹⁰ “*Son günlerde yapılan bazı yersiz ve yabancı propagandaları protesto ettiler*”²⁹¹ şeklinde değerlendirmeler yapılmıştı. Necmettin Sadak ise “*Gençliğin tezahürlerine tek sebep, gittikçe cesaret kazanarak korkulu şekiller alan komünist propagandasıdır ve bilhassa bu propagandanın bu gençliği hedef tutarak kendine en elverişli saha sayması, adeta benimsemeye başlamasıdır. Gençlik buna karşı en haklı isyanı duymuştur*” yorumunu yapmıştı.²⁹² Böylece yukarıda da belirtildiği üzere antikomünist söylem ilk kez kitleleri harekete geçiren bir tavra dönüşmüştü. *Tan* Matbaası, *La Turquie* gazete matbaası, *Yeni Dünya* matbaası yerle bir edilmişti. Üstelik bundan birkaç gün sonra Serteller hakkında davalar da açılmıştı.²⁹³ Bu hareketin başka bir versiyonu Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dekanı Enver Ziya Karal’ın Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğrenim Genel Müdürlüğüne *Tan* Olaylarından on gün sonra 13 Aralık 1945’te yazdığı yazı sonucu *Görüşler* dergisine *yazı yardımı vadedenler* arasında bulunan fakülteden Behice Boran, Pertev Boratav, Niyazi Berkes ve Mediha Berkes’in bakanlık emrine alınmaları ve devamında 27 Aralık 1947’de Ankara Üniversitesi rektörünün öğrenciler tarafından tartaklanmasına kadar süren süreçte yaşanmıştır.²⁹⁴ Bu olay ise *Ulus* gazetesinde “*Gençler dün komünistlik aleyhinde bir toplantı yaptı*” “*Büyük heyecanla kızıl ideoloji bir daha takbih edildi*” “*Dün Ankara yüksek tahsil gençliği tarafından,*

²⁸⁹ *Tanin* (3 Aralık 1945). s.1.

²⁹⁰ *Tanin* (5 Aralık 1945). s.1.

²⁹¹ *Akşam* (4 Aralık 1945). s.1.

²⁹² N. Sadak (7 Aralık 1945). Türk gençliğinin heyecanlı gösterisine dünya hayran kalmıştır, *Akşam*.

²⁹³ Mumcu, 1993, **a.g.k.**, s.95.

²⁹⁴ Mumcu, 1993, **a.g.k.**, s.99-100.

saflarımız arasında gedikler açmak isteyen yabancı propaganda, komünistler ve komünizm aleyhinde büyük bir toplantı yapılmıştır” ifadeleriyle verilmekteydi.²⁹⁵

Türkiye’de 1946-1947 yılları itibarıyla antikomünizm bir devlet politikası haline gelmişti. Bu yönde komünizmi çağrıştırabilecek ve komünizmin yayılmasına kolaylık sağlayabilecek her faaliyet yasaklanmıştı.²⁹⁶ Diğer taraftan bu süreçte CHP’de komünizme karşı hukuki müdahalelerin yeterli gelmemesi düşünülerek Hamdullah Suphi Tanrıöver’in öncülüğünde milliyetçilik ve dinin komünizme ve sol akımlara karşı kullanılması gündeme gelmişti. Bunun için de okullarda din eğitiminin verilmesi en gerekli tedbir olarak öngörülmekteydi. Demokrat Parti’nin kuruluşunun üzerinden neredeyse bir yıl geçtikten sonra; 1946 yılının son günlerinde, TBMM’de yapılan 1947 yılı bütçe görüşmelerinde sıra Millî Eğitim Bakanlığı’nın bütçesinin görüşülmesine geldiğinde, özellikle Muhittin Baha Pars ve Hamdullah Suphi Tanrıöver’in konuşmalarında konu maneviyat ve ahlaktan din konusuna gelmiş, komünizme karşı dinin kullanılabileceği ifade edilmişti. Pars, vicdanları boş olması durumunda bu boşluğun yeni beliren “*solcu dinler*” tarafından doldurulacağını ikaz ediyordu. Tanrıöver ise Türk halkının manevi bünyesinde komünizm gibi hastalıkların giremeyeceği şekilde güçlendirilmesinin zorunluluğunu vurgulayarak, bunun için Türk milletine “*onun büyük manevi kaynakları olan din ve milliyetten*” faydalanması için fırsat verilmesi gerektiğini belirtmişti. Bu konudaki sözler bazı milletvekilleri tarafından da destek görmüştü.²⁹⁷ İlerleyen süreçte CHP’de yaşanan dönüşümle birlikte bu yönde değişiklikler yapılarak, Tanrıöver tarafından başlatılan kampanya başarıya ulaşmıştı. Bu dönemde bir bakıma geleneksel olarak laik bir nitelikte olan parti milliyetçiliği komünizmle mücadelede yetersiz olduğu ileri sürülerek bunu mukaddesatçılıkla tamamlamak istenmişti.²⁹⁸

Demokrat Parti ise iktidara geldikten sonra CHP iktidarlarının açtığı yolda daha şevkle ilerlemiştir. 1950’de Menderes hükümet programını okurken sol akımlar konusunda daha sert olunacağını “*Biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütalaa etmek gafletinde bulunmayacağız*” diyerek ilan etmekteydi. DP iktidar döneminde Falih Rıfkı Atay’ın *Yeni Rusya* adlı kitabının

²⁹⁵ *Ulus* 28 Aralık 1947, s.1.

²⁹⁶ G. G. Öztan, 2012, **a.g.k.**, s.86-87.

²⁹⁷ *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem:8, Toplantı:1, Cilt:3, 22. Birleşim, (24.12.1946), s.427-448 ve 437-440.

²⁹⁸ Timur, 2003, **a.g.k.**, s.115.

toplatılması bile gündeme gelmişti. 10 yıllık DP iktidarı boyunca gericiilik hareketlerinin arkasında bile komünizm aranması kolaylığına gidilmişti.²⁹⁹

Antikomünizmin ABD örneğine baktığımızda; ideolojik düzlemde ABD’de antikomünizm söylemi Truman Doktrini ile ortaya çıkmıştır. Buna göre bir tarafta ABD’nin korumasındaki *Hür Dünya*, diğer tarafta mutlak kötü olan ve şeytani imgelerle resmedilen komünizm vardır. Bu dönemde ABD’de Soğuk Savaş ideolojisi toplumsal hayatın her köşesini kontrol altına almıştır. Bu çerçevede sadece komünist faaliyetler değil, antikomünist ideolojiyi eleştiren solcu veya sol taraftarı herkes baskı altına alınmıştır.³⁰⁰ ABD’de yürütülen antikomünist kampanyada kullanılan baskı yöntemleri başta Türkiye’ye olmak üzere birçok ülkeye örnek teşkil etmişti. ABD’de kamu görevlerinden istenen bağlılık sözlerinden, bürokrasinin ve üniversitelerin soldan temizlenmesine kadar giden antikomünist kampanyaya aydınların büyük bir kısmı sessiz kalarak bir tür onay vermişti. Sağcı siyasetçiler ise bu kampanyaların baş yürütücüsü olarak ön safta yer almışlardı. Bu yıllar ABD’de toplumda muhafazakâr eğilimlerin kuvvetlendiği, anti-entelektüalizmin yaygınlaştığı yıllardı. ABD başkanları bu dönemde verdikleri mesajlarda dini vurguları öne çıkararak gerçekleştirilen antikomünist mücadeleye kutsiyet atfetmişlerdir.³⁰¹

Türkiye’de ise bu dönemde aydın diyebileceğimiz kesim içerisinde sol camia dışında kimse McCarthyciliği eleştirmemiştir desek yanlış olmaz.³⁰² Aksine antikomünizm Türkiye’de Amerikan hayranlığı eşliğinde popülerleşirken, geniş bir aydın desteğini de almıştır. Türkiye’de iktidar, uluslararası alanda yalnızlıktan kurtulmak yolunda “*rejim adına rıza üretimi*” misyonu üstlenen aydın kesimi ile birlikte bir fırsat olarak gördüğü Soğuk Savaş antikomünizmini körüklemiştir.³⁰³ Aslına bakılırsa özellikle milliyetçi kesimde görüldüğü üzere karşı karşıya kalınan tehdit durumuna göre önce Alman taraftarı daha sonra da Amerikan taraftarı olma kolaylığı, milliyetçiliğin bağımsızlık ve otantik vurgusuyla çelişmekteydi. Ancak bu çelişki döneme hâkim olan Sovyet tehdidi ve karşıtlığı söylemi ile yadsınılmıştı.³⁰⁴ Amerikan etkisini her alanda teşhir

²⁹⁹Demirel, 2009, **a.g.k.**, s.417.

³⁰⁰Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.156.

³⁰¹Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.102.

³⁰²Bunun bir istisnasını Halide Edip Adıvar’ın 1955’te yayınladığı eserinde kısmen görürüz. Adıvar burada McCarthy’i sadece memurlara değil, Amerika’nın dünyaca tanınmış entelektüellerine de *kızılık* damgası vurmasını eleştirmiş ancak bu tip jurnalcilik ve iftira hareketinin ABD’de tutunamayacağını ileri sürerek Amerikan sistemine olan güvenini ima etmekten de geri kalmamıştır. Adıvar, 2009, **a.g.k.**, s.301-302.

³⁰³Bora, 2012c, **a.g.k.**, s.156.

³⁰⁴Taşkın, 2003, **a.g.k.**, s.621.

eden ve ABD'yle iş birliğini itibarsızlaştıran tavrıyla tanınan *Marko Paşa* dergisi gibi yayınların susturulması, aydınların ve halkın ABD ile olan yakınlaşmaya ilişkin eleştirel bir tutum sergilemesini büyük oranda zorlaştırmıştı. Bunun yanı sıra bu süreçte eleştirel eylemlerde bulunmak da engellenmişti. Bunun en iyi örneği Kore'ye asker gönderme kararı alınmasına karşı çıkan Barışseverler Derneği üyelerinin derdest edilmesi idi. ABD'nin eleştirilmesi "*Moskofçuluk*" ya da Sovyet destekçiliği gibi yaftalara maruz kalınmasına neden olmaktaydı. Dönemin aydınlarının bir bölümü bu ortam nedeniyle ya sinmiş ya da eleştiri dozunu düşürmek zorunda kalmıştı.³⁰⁵ Ayrıca özellikle Sabahattin Ali'nin 1948'de ölü olarak bulunması aydınlar açısından gayet ürkütücüydü.

Elbette aydınlar arasında ABD yanlılığı ve komünizm karşıtlığını tereddütsüz benimseyenler yazıları ve söylemleriyle bu ateşi körüklüyorlardı. Ancak Türkiye'de antikomünizm yazını, Türk aydınının kendine özgü entelektüel derinliğe sahip olmadan Sovyetler Birliği ve komünizm hakkında kabaca bilgiler ışığında oldukça vasat bir temele sahipti.³⁰⁶ Komünizm onlara göre hem "*mülkiyet tanımayan, dini inkâr eden, insanları köleleştiren, zalim*" bir rejim, hem de 93 Harbi'nden beri hafızalara kazınan ezeli düşman "*Moskof*" olarak büyük bir tehlikeyi temsil ediyordu. Antikomünist söylem bir *kriminalleştirme, düşmanlaştırma* ve *şeytanlaştırma* üzerine kuruluydu.³⁰⁷ Diğer taraftan antikomünizm İslamcı, muhafazakâr, liberal ve milliyetçi kesimlerin Kemalizm'le veya devletle ve *devletli entelijensiya* ile ideolojik buluşma zeminini de oluşturunuyordu.³⁰⁸ Hatta bu buluşma Türk muhafazakârlığının 1950'lerle birlikte DP'nin iktidara gelmesiyle Cumhuriyetle bir hesaplaşmaya girişip ondan uzaklaşması veya hepten kopması beklentisini de karşılıksız bırakmıştır diyebiliriz. Ancak Türk muhafazakârlığının politik iktidarsızlık yaşadığı oluşum döneminde sahip olduğu derinlik bu dönemle birlikte yerini katı bir kültürel saldırganlık ve antikomünizme bırakmıştı.³⁰⁹ Zaten Soğuk Savaş boyunca milliyetçi muhafazakârlığın en büyük başarısı, Taşkın'ın belirttiği gibi özünde sosyoekonomik ve siyasi kökenli bir gerilimi kültürel karşıtlık diline hapsedebilmesi olmuştur.³¹⁰

³⁰⁵Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.83-84.

³⁰⁶Meşe, 2016, **a.g.k.**, s.69.

³⁰⁷T. Bora (2012b). Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi. İ. Der. Kerestecioğlu, & G. Öztan içinde, *Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.14.

³⁰⁸Bora, 2012b, **a.g.k.**, s.15.

³⁰⁹A. Çiğdem (1997). Muhafazakârlık üzerine, *Toplum ve Bilim*, 74, s.47.

³¹⁰Taşkın, 2003, **a.g.k.**, s.632.

1950’li yıllarla birlikte antikomünizm sadece yazın ve söylem alanında kalmamış, birçok resmi uygulamaların ve bu yönde kurulan sivil örgütlerin faaliyetlerinin içeriğini de belirlemiştir. Bu tür örgütler halkı komünizmden nefret etmeye teşvik etmek ve antikomünist faaliyetlere katılmalarını sağlamak üzere kurulmuştu. Bu tür kuruluşlar aynı zamanda milliyetçi muhafazakâr reaksiyonerliği de içermekteydi. En bilinen örneği *Komünizmle Mücadele Dernekleri* idi ve mevcut durumdan vazife çıkarmak ve yasaların boş bıraktığı alanları saldırganlık ve kaba kuvvetle doldurma gibi faaliyet anlayışına sahiptiler.³¹¹ Diğer taraftan 1950’li yıllarda antikomünizm zemininde kurulan milliyetçi örgütlerin çeşitlendiği bir ortamda etkinliği azalmış olsa da özellikle öğrenci hareketlerinde kendini göstermiş olan ve 1946’da, çok partili hayata geçişin ve Sovyet tehdidi karşısında Hür Dünya’ya yakınlaşmanın yaşandığı bir dönemde, *Türk Talebe Birliği* adıyla kurulan *Milli Türk Talebe Birliği*, 1950’lerdeki Türk sağındaki hâkim antikomünizme uygun zemin hazırlamıştır.³¹²

Her ne kadar entelektüelliğin özüne aykırı olsa da başta milliyetçi-muhafazakâr kuşak olmak üzere entelektüel diyebileceğimiz kesim özellikle iktidarın gölgesinde önyargı ve klişelerden beslenerek antikomünizmi körüklemişlerdi.³¹³ Gerçi entelektüellerin veya bilim insanlarının özellikle savaş yıllarında propaganda faaliyetlerine katılması sık rastlanan bir durumdur ve şüphesiz bu dönemde de bu davranış sergilenmiştir.³¹⁴ Soğuk Savaş yıllarında dünya çapında kültürel bir merkez olan Fransa’da yaşanan ve antisovyetik olmaması sebebiyle bolca eleştirilen Jean Paul Sartre’nin başını çektiği aydınlar arasındaki bölünme örneği ne var ki Türkiye’de yaşanmamıştı.³¹⁵ Aksine Peyami Safa’nın çıkardığı *Türk Düşüncesi* dergisinde Sartre gibiler, varoluşçuluğu sebebiyle “*Allahsız existentialiste*”³¹⁶ şeklinde eleştirilmekteydi.

Örnek’in de üzerine basarak vurguladığı gibi devletle kendilerini daha rahat özdeşiren Kemalist ya da Kemalist olarak nitelenmeyecek modernleşmeci çevreler, partiler üstü bir politika olarak gördükleri Soğuk Savaş siyasetini ve dolayısıyla

³¹¹Meşe, 2016, **a.g.k.**, s.117-119. Komünizmle Mücadele Dernekleri’nin ilki 1950’de Zonguldak’ta, ikincisi 1956’da İstanbul’da ve üçüncüsü 1963 yılında İzmir’de kurulmuştu.

³¹²Z. Oruç (2009). Geçmişten günümüze Milli Türk Talebe Birliği, *MTSD. C.9. Dönemler Zihniyetler*, s.704-708.

³¹³A. Tamer (2011). Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-komünizm Propagandası, *Doğu Batı*, 58, s.110.

³¹⁴Tamer, 2011, **a.g.k.**, s.91.

³¹⁵Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.136-138.

³¹⁶P. Safa, (1 Ocak 1957). Existansiyalizm, *Türk Düşüncesi*, 6(2-35), s.22-26.

antikomünizmi tereddütsüz benimsemişlerdi.³¹⁷ Diğer taraftan başta İslamcılar olmak üzere milliyetçi-muhafazakârlar için ise Soğuk Savaş antikomünizmi bir fırsata dönüşmüştü. Ancak bu kesimlerin antikomünizmi içerisinde Kemalistlerin elinde bulunmayan ciddi bir silahı, yani ahlakçılığı barındırıyordu.³¹⁸ Bu doğrultuda antikomünist söylemde dönem boyunca bir ahlak ve maneviyat vurgusu öne çıkmaktaydı. Milliyetçi-muhafazakârlar tarafından 1950'lerin sonlarına doğru yapılan bir değerlendirmeye göre aydınlar arasında materyalist ve komünist temayüllerin artması ve “*ahlak sarsıntılarının*” ortaya çıkması tamamen “*manevi sefaletin*” eseri idi.³¹⁹ Zaten muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı kesimler açısından komünizm, sadece sosyalist dünya görüşünün izlerini değil aynı zamanda modernleşme sürecine dair endişeleri de taşıyordu.³²⁰ Bu dönemde İslamcılar ve milliyetçi-muhafazakârların tek parti ve Kemalizm’le komünizm vasıtasıyla hesaplaşma eğilimleri gözden kaçmıyordu. İslamcılara göre en büyük hata; “*20 küsur yıldan beri*” laikliğin yanlış anlaşılmasıyla komünizmin en önde gelen ilkesi olan “*din aleyhtarlığının*” benimsenmesiydi. Buna göre laiklik ilkesinin uygulanış şekli komünizme hizmet etmekteydi.³²¹ Milliyetçi-muhafazakârlar da benzer görüşteydiler ve bir ülkede “*din düşmanlığı güden*” her politika bilerek ya bilmeyerek “*komünizmin öncülüğünü*” yapmaktaydı.³²² Bu şekilde başta laiklik konusunda olmak üzere bu dönemde anti-Kemalizm’e evrilmeye çalışılan antikomünizm dalgasından rahatsızlık duyanlar da yok değildi. Necmettin Sadak *Akşam* gazetesinde bu endişesini “*Fakat bu korku ve uyanıklık bir hastalık halini alır, kendi fikirlerimize uymayan her kanaati komünist sayarsak şeriatçılığın başka bir çeşidine saplanır, ileri hamleleri durdurmuş oluruz. Böyle bir ruhi bir haletin en büyük tehlikesi komünist tehlikesini siper gibi kullanmaya çalışan irticaya cesaret vermektir*” ifadeleriyle dile getirmişti.³²³ Bu dönemde Türkiye’de komünizmin birçok unsuru kapsayacak şekilde geniş bir şekilde tarif edilmesi ya da anlaşılması Karpat’ın da belirttiği gibi komünizmle alakası olmayan birçok konu ve ilişkiyi komünizmle ilişkilendirilerek mahkûm edilmesine yol açmıştır. Çok partili hayata geçiş yıllarında

³¹⁷Örnek, 2015, **a.g.k.**, s.33.

³¹⁸Taşkın, 2003, **a.g.k.**, s.631.

³¹⁹O. Turan (Mayıs 1959). Türkiye’nin manevi durumuna umumi bir bakış, *Türk Yurdu*, 273, s.1.

³²⁰Bora, 2012b, **a.g.k.**, s.15-16.

³²¹Dönemin önde gelen İslamcı dergilerinden Sebilürreşad’da yer alan bu husus için bkz. H. Şenkon (Ekim 1948). 20 kusür sene süren komünizm umdeleri, *Sebilürreşad*, 1(17). s.264-265.; Y. Z. Yörükhan, (1948). Din aleyhtarlığı komünizm yoludur, *Sebilürreşad*, 1(6). s.89-90.

³²²A. F. Başgil (1 Mayıs 1959). Dine hücum edenler kime hizmet ediyorlar? *Türk Düşüncesi*, 10(56), s.5.

³²³N. Sadak (16 Mayıs 1947). Komünist gibi ağır bir damgayı rastgele vurmıyalım, *Akşam*, s.1-2.

başlayan antikomünizm kisvesi altında başlayan bir tür reaksiyon, Atatürk döneminden itibaren ortaya konulan devrimlerin birçoğuna el atmış, onları zayıflatmıştır.³²⁴ Antikomünizm bu şekilde baştan beri Türk devrimleriyle ve Kemalizm’le sorunu olan kesimlere bulunmaz fırsatlar vermiştir.

Görüldüğü üzere bu dönemde antikomünizm hemen hemen bütün kesimlerin ideolojik alanında önemli bir yer edinmişti. Komünizme olduğundan daha geniş ve kapsamlı bir anlam yüklenmesi ve onun daha çok kültürel açıdan değerlendirilmesi bu dönemde birçok tartışmaya ve yorumlara zemin teşkil etmiştir. “*Kara tehlike*” irticanın bile ardında “*kızıl tehlike*” komünizm aranmıştır. Daha doğrusu “*hür dünyada*” geniş çapta kabul görmüş bir düşman imgesi ve onun düşman ideolojisi, kurtulmak veya yok edilmek istenen her şeyle ilişkilendirme yolu tutulmuştur. İşin garip tarafı, Türkiye’nin ideolojik yapısındaki bu dönüşüm, hiç de sancılı bir şekilde gerçekleşmemiştir. Sanki Türkiye bu ideolojik dönüşüm için çoktan hazırды.

³²⁴ Karpaz, 2019, a.g.k., s.451.

İKİNCİ BÖLÜM

2. YENİ DÜNYA DÜZENİ, BATILILAŞMA VE KEMALİZM

Türk düşünce dünyasında din-devlet ve din-toplum ilişkisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde başlayan Batılılaşıma tartışmalarıyla birlikte sorgulanmaya başlamıştır. Bu eğilim de güncelliğini uzun süre korumuştur. Dolayısıyla Türk aydınının devlet-din anlayışının, dönemin Batılılaşıma ve Kemalizm algısından bağımsız olarak ele alınması, konunun dar bir alana hapsedilmesine sebep olacağı açıktır. Kaldı ki böyle bir durumda en büyük haksızlık şüphesiz düşün dünyasında etkin olan aydınlara karşı yapılmış olacaktır. Buradan yola çıkarak Türk aydınının devlet-din anlayışı tartışmasını, dönemin Batılılaşıma anlayışının ve Kemalizm anlayışına getirilen eleştirilerin değerlendirildiği böyle bir bölümün üzerine oturtulması en doğru yol olacaktır. Bu bölümde ilk olarak, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da genel anlamda modernleşmenin kazandığı yeni mana ve öne çıkan “*Modernleşme Teorisi*” incelenecek ve Türkiye’de Batılılaşıma Kavramının yorumlanması ele alınacaktır. Devamında Millî Mücadele’ye yeni bir anlam kazandırılma çabalarını da içeren dönemin Kemalizm eleştirisine yer verilecektir.

2.1. II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Modernleşme-Batılılaşıma Kavramlarının Yorumlanması

2.1.1. Batı'da Modernleşme Kavramı ve Modernleşme Teorisi

16. yüzyıldan itibaren dünyada yaşanan önemli tarihi, siyasi ve toplumsal olaylarla batı Avrupa’da modern dönem ortaya çıkmış; yaşanan İngiliz, Fransız ve Endüstri Devrimleriyle birlikte 19. yüzyıla girildiğinde Batı Avrupa siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişimini tamamlamıştır. Bu süreçte 18. yüzyılda yaşanan Aydınlanma ile birlikte değişim temel bir olgu haline gelmiştir.³²⁵ İnsanlığın ilerlemesini temel alan evrensel bir

³²⁵Hobsbawn bu süreci şöyle anlatmaktadır: “On dokuzuncu yüzyıl ekonomisi esas olarak İngiliz Endüstri Devrimi'nin etkisi altında şekillenmişse, siyaseti ve ideolojisi de Fransızlar tarafından biçimlendirilmiştir. İngiltere, Avrupalı olmayan dünyanın geleneksel ekonomik ve toplumsal yapılarında yarık açacak ekonomik dinamiti sağladı, çağın dünyasının demiryolları ve fabrikalar için bir örnek sundu; bununla birlikte Fransa da onun devrimlerini gerçekleştirdi, ona düşüncelerini verdi. O kadar ki üç renkli bayraklar, yeni doğan her ulusun amblemi oldu ve 1789 ile 1917 yılları arasında siyaset, ağırlıklı 1789'un, hatta daha da tutuşturucu olan 1793'ün ilkeleri uğruna ya da onlara karşı mücadeleden ibaret hale geldi. Dünyanın çoğu yerinde liberal ve radikal demokrat siyasetin tartışma konularını ve sözcük dağarını Fransa

tarih düşüncesi olarak *ilerlemeci tarih anlayışı* aydınlanma düşünürleri tarafından geliştirilmiş, bu ilerleme düşüncesi de en az üç yüz yıl boyunca Batı uygarlığının itici gücü olmuştur. Aydınlanma sonucunda dinsel bir cennet umutlarının yavaş yavaş yok olmasıyla birlikte, Marshall'ın ifadesiyle ilerlemeyle ulaşılabilecek dünyevi bir cennet hayali kurulmuştur.³²⁶

Batı'da cereyan eden bu devrimlerle şekillenen uygarlık içerisinde etkin konuma gelen Batı Avrupa kökenli ulus devletler, elde ettikleri ekonomik, siyasi ve askeri güçle sınırlarının da ötesine açılarak sömürge edinme yolunu tutmuşlardı. Böylece dünyada sömürge ekonomik ve ticari işleyişin bir parçası haline gelmişti. Bu durum da Batı Avrupa ülkelerine büyük bir üstünlük ve özgüven duygusu oluşturmuştu. Bu özgüven çerçevesinde gelişen 19. yüzyıl şarkiyatçılığı Doğu toplumlarını durgun, kendi kendini yönetme ilkesini tanımayan, despot iktidarların idaresi altında her türlü özgürlükten yoksun halk yığınlarının meydana getirdiği ve her türlü gelişmeye kapalı toplumlar olarak görmekteydi. Bu yüzden de insanlık Batı'nın önderliğinde gelişmeliydi. Böyle bir anlayış doğal olarak da Batı'nın Doğu toplumlarına müdahalesi yerinde ve doğru bir hareket olarak görmekteydi. Gerek Marx gerekse de Engels Batı sömürgeciliğini bu yönüyle uygarlık adına alkışlamaktaydı.³²⁷ Böylece daha önce barbar, bela, tehlike olarak betimlenen Doğu, Batı'nın üstünlüğü ve gelişmişliğinin yayılması gereken bölgeler olarak betimlenmekte, bu betimlemelerle³²⁸ bir yandan Doğu'ya müdahale zemini hazırlanırken diğer yandan sömürgeci uygulamalar da haklı çıkarılmaktaydı.³²⁹ Bu anlayış aslında Goethe'nin "*gelişme*"yi yüceltmek için kullandığı Faust tipi, yani

sağladı. Pek çok ülkeye hukuk kurallarını, bilimsel ve teknik örgütlenme modelini ve metrik ölçüm sistemini getirdi. O zamana kadar Avrupalı düşüncelere direnmiş olan eski uygarlıklara, modern dünya ideolojisi ilk kez Fransız etkisiyle sızdı. Bu, Fransız Devrimi'nin eseri idi." E. J. Hobsbawn, (2003). *Devrim çağı*, Ankara: Dost Kitabevi, s.63.

³²⁶G. Marshall (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Köprücü, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, s.335

³²⁷İ. Coşkun (1989). Modernleşme Kuramı üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3 (1), s.292. Marx'a göre Doğu toplumları durağandı ve toplumsal sınıflarının olmaması sebebiyle toplumsal bir devrim geçirmeleri söz konusu değildi. Diğer taraftan Batılı sömürgecilik Doğu'nun yüzyıllardan beri süre gelen toplumsal yapısını kırarak tarihin akışına hizmet etmişti. Ona göre tıpkı Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin Hindistan'da sebep olduğu toplumsal devrimin onları yarı-barbarlıktan kurtarıp uygarlığa doğru ilerletmesi gibi kapitalizmin sömürgecilik aracılığıyla Doğu'yu bu durgunluktan kurtaracak ve uygarlığa götürecekti. Hatta Marx, Batılı sömürgecilerin bu ilerletici gücüne olan inancı nedeniyle sömürgelerdeki isyanları onaylamamaktaydı. L. Sunar (2012). *Marx ve Weber'de Doğu toplumları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.104-110.

³²⁸Nitekim Ahmad'ın da ifade ettiği gibi "*betimleme*" ideolojik ya da bilişsel olarak asla tarafsız olamıyordu. "*Betimleme*" bu bakımdan da zaten sömürgeci söylemin merkezine oturmuştu. A. Ahmad (1995). *Teoride sınıf, ulus, edebiyat*, İstanbul: Alan Yayıncılık, s.116-117.

³²⁹İ. Coşkun, 1989, **a.g.k.**, s.293.

gelişmek için “öteki”ne hayat hakkı tanımayan bir niteliğe sahiptir. Bu bakış açısı kendini daha çok 19. yüzyıldaki erken dönem sosyal bilimlerinde ve düşünürlerinde gösterir. Bunu Hegel’in “*uygar milletler, devletin aynı çevresel momentine erişmemiş olan öteki milletlere barbar gözüyle bakmakta ve onlara karşı böyle davranmakta haklıdırlar*” ifadesinde; Marx’ın Asya Tipi Üretim Tarzı kavramsal yapısında “*tarihsel halklar*” ve “*tarih dışı halklar*” ayrımı yapmasında; A. Comte’nin “*üç hal yasası*”nda (teolojik, metafizik, pozitif); Durkheim’in mekanik dayanışma-organik dayanışma ayrımında toplumsal değişim süreçlerini tanımlarken Batı toplumlarını belirli bir yere koyma ve ayırtutma eğilimlerinde görebiliriz.³³⁰ Bu bir bakıma geleneğin ve modernitenin büyük ikileminin de ifadesidir. Bu ikilemin en etkili ve özgün formülleri, Sir Henry Maine’in 1861’deki statü ve sözleşme ayrımında, Ferdinand Tönnies’in 1887’deki ünlü *gemeinschaft* ve *gesellschaft* (cemaat-cemiyet) karşıtlığında ve Max Weber’in geleneksel ve rasyonel otorite kaynaklarını tartışmasında kendini göstermiştir.³³¹ Sonuç olarak 19. yüzyılın Batı’daki emperyalist yöneliminin kaynağı bu bakış açısı olmuştur.

Ne var ki Batı’nın dünya egemenliğini ele geçirdiği 19. yüzyılın sonlarına doğru sömürge yarışı kaynaklı yaşanan iç çekişmeler, 20. yüzyıla girildiğinde kendisini dramatik bir şekilde iki dünya savaşıyla alenen gösterecektir. I. Dünya Savaşı ve iki savaş arası dönem Batı’da 19. yüzyılda yükselen o kendinden emin, ilerleme ve değişme düşüncesi yerini karamsarlık anlayışına ve korkulara bırakmıştır.³³² Özellikle iki savaş arası dönemde, 29 Ekim 1929’da New York Borsası’nın çökmesiyle başlayan ve kapitalist dünya ekonomisini yok oluşun eşiğine getiren Büyük Buhran, Avrupa merkezli imparatorlukların ekonomik ve siyasi gücünü önemli ölçüde sarsmıştır. Dolayısıyla 1920’lerin ve 1930’ların sosyal kuramı, insan ve toplumun geleceğine bakış açısı yönünden aşırı derecede kötümserdir. Bu süreçte özellikle iki kötümser anlayış öne çıkmıştır. Bunlardan ilki; Vilfredo Pareto, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee ve *Batı’nın Çöküşü* (1922)’nin yazarı Oswald Spengler gibi yazarlar ve düşünürler tarafından ortaya konmuştur. Bunlar belirli medeniyetlerin evrim kalıplarına ve kültürlerine odaklanmış, toplumların büyüme, olgunlaşma ve gerileme zaman dizinini genelleştirmeye çalışmışlardır. Buna göre Çağdaş Batı medeniyeti artık doruk noktasına ulaşmıştır ve bozulma sürecine girmiştir. İkinci grup ise daha çok Batı toplumunun bizzat kendisine

³³⁰F. Ercan (2003). *Modernleşme, kapitalizm ve azgelişmişlik*, Ankara: Bağlam Yayınları, s.70-74.

³³¹S. P. Huntington (1973). The change to change: Modernization, development, and politics, *Comparative Politics*, 3(3), s.291-292.

³³²Çoşkun, 1989, **a.g.k.**, s.294.

odaklanmıştır. Savunucuları Batı toplumunun daha önce bütünleştğinde ve insanın kendini gerçekleştirmesi için uygun bir konuma geldiğinde hemfikirdiler. Ancak bir noktadan sonra köklü bir değişim başlamış; toplum bozulmuş, dini değerler zayıflamış, toplum yabancılaşmaya ve anomiye sürüklenmiştir. Onlara göre bütün bunların müsebbibi sekülerleşme, sanayileşme, kentleşme ve demokratikleşmedir. Bir kısım yazarlar bu düşüşün tarihte yaşanan Reform’la, Rönesans’la, Sanayi Devrimi’yle veya Fransız Devrimi’yle başladığını ifade etmişlerdir. Onlara göre Batı belli bir noktadan sonra raydan çıkmış ve bu düşüş başlamıştır. Her şey *dinin reddedilmesi* ve *toplumun bozulması* ile başlamış, sürekli bir yokuş aşağı gidiş devam etmiş, işin boyutu dünya savaşlarına, tasfiye denemelerine kadar varmıştır.³³³

Diğer yandan II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle başlayan büyük yıkım bu kötümser tabloyu daha da ağırlaştırmıştır. Neticede 20. yüzyılın hemen hemen ilk yarısında meydana gelen olaylar 19. yüzyıldaki ilerleme teorilerini itibarsızlaştırmıştır. Ne Sosyal Darwinizm ne de Marksizm geleceğe yönelik bir anahtar sağlayamamıştır.³³⁴ Üstelik bu iki dünya savaşı Batı’ya çok pahalıya da mal olmuştur. Ancak Batı, çok geçmeden bu durumdan gerekli dersi çıkarmıştır. Öncelikle dünyanın birden fazla merkezden yönetilemeyeceği anlaşılmış, bunun için Batı çıkarlarını ve dünya egemenliğinin sürekliliğini sağlayacak ortaklaşa bir yönetimin kurulması öngörülmüştür. Bu çerçevede Doğu ülkelerinde patlak veren Batı karşıtı hareketler ve bağımsızlık arayışları karşısında, bu hareketler yumuşatılmalı ve dekolonizasyon³³⁵ çerçevesinde bağımsızlıklarına kavuşarak Batı egemenlik ilişkilerine dâhil olmalarının önü açılmalıydı. İşte II. Dünya Savaşı ertesinde ortaya atılan ve Edward Said’in deyiimiyle cümlesi Doğu kokan modernleşme, kalkınma, az-gelişmişlik gibi kavramlar aslında tamamen Dünya’daki Batı egemenliğinin sürdürülmesi ve Batı karşıtı eylemlerin yumuşatılması gereksinimlerinin meyveleriydi.³³⁶

³³³Huntington, 1973, **a.g.k.**, s.290-291. Bu kötümser anlayış, Türkiye’de özellikle Peyami Safa ve Hilmi Ziya Ülken gibi aydınlar tarafından 1940’lı yılların ikinci yarısından itibaren sıklıkla dile getirilerek Türkiye’de kılavuz edinilen 19.yüzyıl Batı’sının çoktan bozulduğunu belirteceklerdir. Tezin ilerleyen kısımlarında bu konuya yer verilmiştir.

³³⁴Huntington, 1973, **a.g.k.**, s.292.

³³⁵Dekolonizasyon hareketi olarak ifade edilen sömürgelerin sonlandırılmasının kökenleri aslında iki savaş arası döneme dayanır. Büyük Buhran, Avrupa merkezli sömürge imparatorlukları ekonomik ve siyasal gücünü önemli ölçüde sarsarken; dünyanın geniş sömürge kesimlerinde, yerel ekonomilerinin bağımlı olduğu emtia fiyatlarındaki büyük düşüş sebebiyle anti-empyralist ve ulusçu faaliyetler hız kazandırmıştır. Gerek *Müslüman Kardeşler*’in Mısır’da kurulduğu gerekse de Hintli kitlelerin Gandhi tarafından ikinci defa seferber edildiği yıllar bu zaman dilimine denk gelmektedir. E. J. Hobsbawn (1996). *Kısa 20. yüzyıl*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s.129.

³³⁶Çoşkun, 1989, **a.g.k.**, s.294-295.

Aslında Doğu ülkelerinde başlayan dekolonizasyon hareketinin II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan Soğuk Savaş ortamında kapitalist bir çerçevede gerçekleşmesi, çok dikkat çekici olarak sosyalizm ve komünizmle mücadele ile de buluşma eğilimi göstermekteydi. Diğer yandan söz konusu dekolonizasyon, II. Dünya Savaşı'ndan hegemonik bir güç olarak çıkan ABD'nin aynı zamanda sömürge döneminde bile İngiltere ve Fransa'nın sahip olduğundan çok daha büyük bir birikim düzeyini kapitalist bir güç olarak elinde bulundurduğu ve tek başına dünya üretiminin yarısını elinde bulundurup, bunu tek bir pazarda topladığı bir dönemde meydana geliyordu.³³⁷ Milliyetçi ve devrimci hareketler karşısında dekolonizasyon ilerledikçe ortaya çıkan Üçüncü Dünya ülkelerinin³³⁸ ABD liderliğindeki Batı'nın çıkarlarına uyumlandırılması sorunu giderek önem kazanmaktaydı.³³⁹ Çünkü bağımsızlığına yeni kavuşmuş bu yoksul devletlerin “*emperyal efendilerinin*” ya da onları bir zamanlar fethedenlerden türetilmiş siyasal sistemlerini benimsemeleri yadsınacak bir şey değildi. Üstelik toplumsal bir devrimden veya uzun soluklu bir kurtuluş savaşından çıkan bir kısmının Sovyet devrim modelini takip edecek olması da şaşılacak bir durum değildi. Dünya, partilerin yarıştığı parlamenter cumhuriyetler ya da tek partinin yol göstericiliğinde “*demokratik halk cumhuriyetleri*” olarak teoride herkesi *demokratik* olacağı bir siteme geçmişti.³⁴⁰ İşin ABD açısından kaygı verici tarafı, Batı kapitalizmi Büyük Buhran'la birlikte büyük yara alıp, eski cazibesini yitirirken, Sovyetler Birliği'nin bu büyük ekonomik krize bağışık olduğunun da alenen anlaşılmasıydı. Sovyetler Birliği örneği bu açıdan alternatif bir “*kalkınma*” modeli sunuyordu. Diğer yandan yeni dönemde yükselen ulusalcılık ve anti-emperyalizm değerleri eski büyük devletlere daha az bağımlı siyasetleri de gerektiriyordu.³⁴¹

İşte Modernleşme Teorisi, Batı'nın üstünlüğünün tartışılmazlığı, Doğu'nun Batı sistemine entegre edilmesi ve dünyanın bu Batı sisteminin ve endüstri paydasının etrafında buluşması zemininde ortaya çıkmıştır.³⁴² Tipps'in ifadesiyle, özellikle Soğuk

³³⁷Ahmad, 1995, **a.g.k.**, s.23 ve 25.

³³⁸II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan dekolonizasyonla birlikte onlarca yeni devletin ve Latin Amerika'dan eski emperyal ve endüstriyel dünyaya bağımlı bölgelerinin büyük kısmıyla birlikte “*Üçüncü Dünya*” olarak adlandırılmıştı. Bu terimin 1952'de icat edildiği söylenir. “*Birinci Dünya*”yı gelişmiş kapitalist ülkeler oluştururken, komünist olanlar “*İkinci Dünya*”yı oluşturuyordu. Hobsbawn, 1996, **a.g.k.**, s.414

³³⁹D. C. Tipps (1973). Modernization Theory and the comparative study of societies: A critical perspective, *Comparative Studies in Society and History*, 15(2). s.209.

³⁴⁰Hobsbawn, 1996, **a.g.k.**, s.402.

³⁴¹Hobsbawn, 1996, **a.g.k.**, s.405.

³⁴²Coşkun, 1989, **a.g.k.**, s.295.

Savaş ve sömürge imparatorluklarının dağılması sonrası artık dünya siyasetinde önemli aktör olarak görülen Üçüncü Dünya ülkelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte entelektüel ilgi ve kaynaklar sınırlar ötesine, Asya, Afrika ve Latin Amerika toplumları araştırmalarına odaklanmıştır. Savaştan sonraki 20 yıl boyunca Amerikan sosyal bilimleri hükümet ve özel kuruluşların cömert desteğiyle, söz konusu bu toplumların ekonomik kalkınma, siyasi istikrar ve sosyokültürel değişim problemleri üzerine dikkat çekmişlerdir.³⁴³

Modernleşme Teorisi I. ve II. Dünya Savaşları'yla doruğa çıkan paylaşım kavgalarının sona ermesi ve Batı'daki dengenin yeniden tesis edilmesine paralel olarak Batı'nın 19. yüzyıldaki kendine güvenini tekrar kazandığı bir dönemde ortaya çıkmıştı. Böylece 19.yüzyılda Batı'da egemen olan evrimci ilerlemeci toplumsal değişim anlayışı, bir bakıma 20. yüzyılda Modernleşme Teorisi ile tekrar canlanıyordu. Modernleşme Teorisi'ndeki ana tema geleneksel toplumların modern Batılı toplumlara evirilmeleri konusuydu.³⁴⁴ Modernleşme teorisinde; Batılı toplumlarda 1950'ler itibariyle artık kurumsallaşmış bir yaşam biçiminin kayıtsız şartsız iyi olduğu kanısı hâkimdi. Dünya savaşlarının yarattığı kötümser havanın yerini 1950'lerde tüm sorunların çözüme kavuştuğu, başta ABD olmak üzere Batı'da refah ve istikrarın hâkim olduğu bir yaşam biçimini ortaya koyan gayet iyimser bir havanın aldığı görülüyordu.³⁴⁵ 1950'lerden 1960'ların sonlarına kadar etkisini koruyacak olan Modernleşme Teorisi'nin bu iyimserliği, şüphesiz 1920'lerin ve 1930'ların seküler kötümserliği ile keskin bir tezat oluşturuyordu. Onun yerine yarım yüzyıl önceki evrimci iyimserlikle benzerlik taşıyordu. Bu benzerlik kendini mobilyalardaki Viktorya Dönemi tarzının 1950'lerden itibaren yeniden saygınlık kazanmasında rahatlıkla görülmektedir.³⁴⁶ Diğer yandan sürekli değişime uyum sağlama becerisine vurgusu ve toplumsal değişimin yönlü bir süreç olarak analiz edilmesi bakımından 19. yüzyıl evrimciliği ve 20. yüzyıl işlevselciliği modernleşme teorisinin şekillenmesinde etkili olmuştur diyebiliriz. Nitekim modernleşme teorisine en önemli katkıların çoğu, işlevselci teori ve o ekolde eğitim görmüş Lerner, Levy ve Eisenstalt gibi sosyal bilimcilerden gelmiştir.³⁴⁷ Elbette burada gözden kaçmaması gereken önemli fark 19. yüzyıl *tarih felsefesinde*,³⁴⁸ genel anlamda

³⁴³Tipps, 1973, **a.g.k.**, s.200.

³⁴⁴Coşkun, 1989, **a.g.k.**, s.296.

³⁴⁵L. Köker (2016). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.85.

³⁴⁶Huntington, 1973, **a.g.k.**, s.292.

³⁴⁷Tipps, 1973, **a.g.k.**, s.201.

³⁴⁸Sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında "bilim" düzeyinde bir birlik olduğu anlayışının uzantısı olarak, örneğin fiziksel yasalar türünden toplumsal değişim yasalarının varlığını benimseyen ve tarihi, böyle

insanlığın özel anlamda ise Batı'nın geçmiş-bugün-gelecek zaman boyutundaki genel toplumsal evrim şemasını ortaya koyma çabası hâkimken, Modernleşme Teorisi Batılı olmayan toplumlar için geliştirilmişti.³⁴⁹

Modernleşme teorisyenleri çoğu tanımlamalarını “*gelenek*” ve “*modern*” ikiliği yaklaşımının sağladığı geniş kavramsal çerçeve içinde betimlemeyi tercih etmişlerdir.³⁵⁰ Modernleşme teorisyenlerine göre modern insanla geleneksel insan arasındaki karşıtlık, modern toplumla geleneksel toplum arasındaki karşıtlığın kaynağıdır. Geleneksel insan pasif ve uysaldır; doğada ve toplumda devamlılık bekler ve insanın değişme ve kontrol etme kapasitesine inanmaz. Modern insan aksine, her ikisine de inanır. Entelektüel düzeyde, modern toplum aynı zamanda çok daha iyi sağlık, çok daha uzun yaşam beklentisi ve daha yüksek mesleki ve coğrafi hareketlilik oranları içerir. Kentler kırsala göre yoğunluktadır. Tarımın ticari, endüstriyel ve diğer tarım dışı faaliyetlerine göre önemi azalmakta ve ticari tarım geçimlik tarımın yerini almaktadır. Modernleşme teorisyenlerinin çoğunun ileri sürdüğü modern ve geleneksel toplum arasındaki temel fark, modern insanın doğal ve sosyal çevresi üzerinde sahip olduğu daha büyük kontrolde yatmaktadır. Bu kontrol sırayla bilimsel ve teknolojik bilgini genişlemesine dayanmaktadır.³⁵¹

Modernleşme teorisyenlerinden Black'a göre; insan ve madde dünyasını anlamakta gösterilen büyük modern çaba, diğer toplumların bu büyük serüvene katılmaları için ihtiyaç duydukları tekniğe ulaştıkları 19. yüzyıla kadar hep Avrupa'da ortaya konmuştu. Bu nedenle de çağdaşlaşma genel olarak Avrupalılaşma ve Batılılaşma olarak görülmekteydi.³⁵² Ancak bu iki terim daha çok gelişmiş ülkelerin az gelişmiş ülkeler üzerindeki etkisini vurgulama amacını taşıyordu. Çünkü 17. ve 18. yüzyıl İngiltere ve Fransa'sının Batılılaşmasından bahsedilemediği gibi 20. yüzyıl Japonya'daki Mançurya'nın da Avrupalılaşmasından da bahsedilememekteydi. Dolayısıyla yazılı tarihin başlangıcından beri meydana gelen değişimleri ifade etmek üzere en uygun ifadenin çok daha geniş bir deyim olan “*yenileşme*” kullanılıyordu.³⁵³ Çağdaşlaşma

yasaları ortaya çıkarma amacını gerçekleştirme yolunda bir bilimsel faaliyet olarak kavrayan anlayışı ifade etmek üzere “*tarih felsefesi*” terimi kullanılmıştır. Köker, 2016, **a.g.k.**, s.51.

³⁴⁹Köker, 2016, **a.g.k.**, s.50-52.

³⁵⁰Tipps, 1973, **a.g.k.**, s.204.

³⁵¹Huntington, 1973, **a.g.k.**, s.285-286.

³⁵²C. E. Black (1986). *Çağdaşlaşmanın itici güçleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.9. Bu kitap ilk olarak *The dynamics of modernization: A study in comparative history* orijinal adıyla 1966'da basılmıştır.

³⁵³Black, 1986, **a.g.k.**, s.5.

Black'e göre geleneksel kurumların çağdaş işlevlere uyarlanması süreciydi.³⁵⁴ Yeni Dünya ile birlikte dünya “Batılı” ve “Batılı olmayan” toplumlar olarak iki gruba bölünmüştü. Black, Batılı olmayan toplumlar için izlemesi zorunlu ve kaçınılmaz tek yolun Batılı toplumların siyasal kurumlarını olabildiğince çabuk benimsemek olduğunu ifade eder.³⁵⁵ Çağdaşlaşma sürecindeki toplumların birçok dış gücün etkisi altında kalması da kaçınılmazdı. Black'e göre bu dış etkiler bazen o kadar güçlü olur ki, çağdaşlaşma kültürleşme olarak, başka bir toplumun kültür özelliklerini benimsemeye dönüşebilir.³⁵⁶

Sonuç olarak kapitalizm çerçevesinde gelişen modernleşme bazı toplumları özgürleştirirken, gelenekselin moderne dönüşme sürecini aşarak çok geçmeden bir denetim, bütünleşme ve baskı aracına dönüşmüştür. Modernliğin bir baskı aracına dönüşmesi, kapitalist toplumsal ilişkileri yaşamamış toplumlar için daha manidar olmuştur.³⁵⁷ Üstelik Batı dışı toplumlar bu süreçte “öteki” olmaktan da kurtulamamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da yeniden kazanılan özgüvenle beraber 19. yüzyıldaki şekliyle olmasa da yine bir “öteki” tanımlaması yapılmıştır. 19. yüzyılda modern olmayan toplumlar, doğrudan antropolojinin araştırma konusu yapılırken, bu ikinci dönemde neredeyse bütün sosyal bilimlerin bilgi üretme konusu olmuştur. Diğer yandan 19. yüzyılda bu düşünsel yapıdan en çok kârı olan ülke İngiltere iken II. Dünya Savaşı sonrası İngiltere yerini ABD'ye bırakmıştır.³⁵⁸ Yukarıda da vurgulandığı üzere; bu süreçte ortaya çıkan Üçüncü Dünya ülkelerinin ABD liderliğindeki Batı çıkarlarına uyumlu hale gelmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla II. Dünya Savaşı sonrasında sömürgeciliğin tasfiye edildiği sonucunu çıkarmak olsa olsa uluslararası kapitalist sistemin işleyişini anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu süreçte tasfiye edilen sadece klasik sömürgeciliktir. Onun yerini *neocolonisme* olarak adlandırılan yeni sömürgecilik almıştır. Yeni sömürgecilik ABD önderliğinde uygun araç, kurum ve mekanizmalar oluşturularak kolektif olarak sürdürülmek istenmiştir. Dolayısıyla klasik sömürgeciliğin tasfiyesi ile ortaya çıkan yeni devletler Başkaya'nın Gruhn'dan aktardığı gibi eski sömürgeci devletle ikili bağımlılıktan, uluslararası örgütler aracılığıyla çok taraflı bağımlılığa düşmüşlerdir.³⁵⁹ Diğer bir ifadeyle sömürülen ve sömüren taraflarda büyük

³⁵⁴Black, 1986, **a.g.k.**, s.38.

³⁵⁵Black, 1986, **a.g.k.**, s.118.

³⁵⁶Black, 1986, **a.g.k.**, s.42.

³⁵⁷Ercan, 2003, **a.g.k.**, s.70.

³⁵⁸Ercan, 2003, **a.g.k.**, s.80-81

³⁵⁹F. Başkaya (2011). *Paradigmanın iflası*, İstanbul: Maki Basın Yayın, s.281-283.

bir değişiklik meydana gelmemiş, sadece usulde değişikliğe gidilmişti. Modernleşme Teorisi de bu sürecin toplumsal ve ekonomik zemini hazırlamıştır.

2.1.2. Türkiye’de Batılılaşma Kavramı

2.1.2.1. Tanzimat’tan İkinci Dünya Savaşı’na batılılaşma anlayışı

2.1.2.1.1. Tanzimat Dönemi ve Yeni Osmanlılar

Osmanlı İmparatorluğu’nda 17. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan askeri yenilgiler ve toprak kayıplarıyla beraber Batı, askeri teknik ve taktik öğeler açısından üstün görülmeye başlanmıştır. Ancak henüz bu aşamada zihinlerde Batı’nın üstün bir toplum olduğu algısı oluşmuş değildir. Doğrusu gerileme dönemine kadar Batı’nın askeri alan dâhil olmak üzere herhangi bir konuda üstünlüğünü kabul edecek bir durum da söz konusu olmamıştır. Bu dönemle birlikte başlayan yenileşme hareketleri tamamen devleti bu geri gidişattan kurtarmak ve eski gücüne kavuşturmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşmaya Ortaylı’nın³⁶⁰ deyiimiyle “*pragmatik bir yaklaşımla*” girmiştir ve Osmanlı Batılılaşması “*Batı’yı hayranlıkla tercihin*” değil bir “*zorunluluğun*” sonucudur diyebiliriz. Batı’dan askeri teknik ve kurumların alınması girişimleri, Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. yüzyılda I. Mahmud (1730-1754) döneminde başlamış, III. Selim (1789-1807) döneminde de hız kazanmıştır. Diğer yandan Batı’da sürekli sefaretlerin açılmasıyla başlayan diplomatik ilişkiler, Batı’nın tanınmasını, değerlendirilmesini ve hatta model olarak görülmeye başlamasını da beraberinde getirmiştir.³⁶¹

Osmanlı İmparatorluğu’nda bu şekilde başlayan Batılılaşma adı verilen süreç, belirgin olarak 19. yüzyılda Tanzimat’la birlikte ön plana çıkmıştır. Bu aşamada Batı’nın üstünlüğünde sadece askeri üstünlüğünün değil siyasi ve ekonomik birtakım özelliklerinin de etkili olduğu kanısı ortaya çıkmaya başlamıştır. Tanzimatçıların yenileşme girişimlerine karşı ilk sistematik eleştiriler ise 1860’lardan sonra Namık Kemal ve Ziya Paşa öncülüğündeki Yeni Osmanlılardan gelmişti.³⁶² Tanzimat yukarıdan aşağıya bir Batılılaşma hareketiydi. Dolayısıyla Batı’ya inanmış hükümdarın ve Reşit, Ali ve Fuat

³⁶⁰İ. Ortaylı (1985). Batılılaşma sorunu, *TCTA*, C.1. s.137.

³⁶¹Ş. Mardin (2017). Batıcılık, *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları s.11.

³⁶²Mardin, 2017, a.g.k., s.11,13.

Paşaların şahsiyetlerine bağlanmıştı.³⁶³ Halkın bu Batılılaşma hareketlerine ne bir desteği ne de bir ilgisi vardı.³⁶⁴ Tanzimatçılar, dönemlerinde ve daha sonraki zamanlarda Batı taraftarlığının yanı sıra yeniyi ve eskiyi beraber muhafaza etmelerinden dolayı en çok taklitçilikle suçlanmışlardı. Diğer taraftan meşrutiyetçi olmamaları yönüyle de eleştirilmişlerdi.³⁶⁵ Tanzimatçılara göre uygarlık bir taç gibiydi. Hangi toplumun başına oturtulursa o toplum batılılaşırdı. Bu yüzden de bu uygarlığın alınması için toplumda köklü bir değişime gidilmesine gerek yoktu.³⁶⁶ İslam kimliği ve kültürü korunarak Batı'dan istenilen kurumların ve öğelerin Osmanlı İmparatorluğu'na ithal edilebileceğini düşünen Tanzimatçılara göre, bazı siyasi ve idari reformlar yoluyla Osmanlı toplumu da Batılı toplumlar gibi ilerlemiş bir toplum olabilecekti.³⁶⁷ Diğer yandan Yeni Osmanlılar her ne kadar Tanzimatçıları bu yönde eleştiriyor olsalar da Batılaşmaya karşı değildiler. Onlar sadece bilim ve teknoloji alanları dışındaki aşırı Batılılaşmayı eleştiriyorlardı. Modern değerlerle geleneksel değerlerin bir sentezini ortaya koymaya çalışmışlardı.³⁶⁸ *Terakki* isimli makalesinde Batı'yı "*cihan-ı refahiyet*" olarak tanımlayan Namık Kemal, *Vatan* makalesinde Batı'nın olumsuz yanlarına da şerh koymuştu. Avrupa'nın her türlü güzelliklerini toplamış ancak her türlü kötülüğünü de kendinden uzaklaştırmış "*bir diğer Avrupa*" ortaya çıkarabileceklerini ifade ediyordu.³⁶⁹ Namık Kemal, Batı'dan fen ve sanayi dışında bir şeyler alınmasının önünü kapatmamıştı. *Medeniyet* isimli makalesinde ahlak ve akılcılığa uyan ve bunlar tarafından onaylanan uygarlık ürünlerinin alınabileceğini belirtirken; "*Medenileşmek için Çinlilerden sülük kebabı yemeye muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, nikâhlanma usullerine öykünmeye de hiç muhtaç değiliz*" demektedir.³⁷⁰ Namık Kemal'in "*bir diğer Avrupa*"yı kurma hayalinin ardında, emperyalist Batı'nın hegemonyasına girmeden Batılaşabilmek vardı. Onun ittifad-ı İslam yanlısı olması da daha fazla dinselleşmek için değil, geri kalmış İslam ülkelerinin birleşerek Batı karşısında güçlenmesi içindir.³⁷¹ Yeni Osmanlılar Batı'nın meşruti rejiminin imparatorlukta uygulanmasını istiyorlardı. Onların Batılılaşma

³⁶³T. Z. Tunaya, (1999). *Batılılaşma hareketleri I*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., s.44.

³⁶⁴Ş. Hanioglu (1985). *Batıcılık, TCTA C.5*. s.1383.

³⁶⁵Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.79.

³⁶⁶N. Berkes (2019). *Türk düşüncesinde Batı sorunu*, s.176.

³⁶⁷G. Çetinsaya (2002). *Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat zihniyeti, MTSD, C.1*. s.58-59.

³⁶⁸Hanioglu, 1985, **a.g.k.**, s.1383.

³⁶⁹A. Kaygı (1992). *Türk düşüncesinde çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yayınları, s.69.

³⁷⁰Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.72-73.

³⁷¹Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.74.

çabasının büyük kısmı bu amaç uğrunda harcanmıştır.³⁷² Meşrutiyet rejimi isteklerinin ardında da Müslümanlığın ve yükselme dönemindeki Osmanlılığın düzeninin diriltilmesi yatmaktaydı. Onlar için meşrutî rejim İslamîydi, zira meşveret usulü bunu gerektiriyordu.³⁷³ Berkes'in deyimiyle Batı uygarlığına sahip olmak için çok devrimsel değişimlerin gerekliliği akıllarından bile geçirmiyorlardı.³⁷⁴ Yeni Osmanlılar bir bakıma Alman romantizmi kaynaklı etkiyle gelenekçi kalıyorlardı. Onlara göre Batı bir bütün halde alınmamalıydı. Bir tür Osmanlı-Batı karışımına gidilmeliydi.³⁷⁵ Sonuç olarak Tanzimat her ne kadar II. Mahmut döneminin bir ürünü olsa da kendisinden sonraki dönemdeki yenileşme usullerine de kaynaklık etmişti. Çünkü Tanzimat aynı zamanda Tunaya'nın ifadesiyle bir zihniyetti. Sonraki dönemlerde bu Batılılaşma zihniyetine biraz da küçümsenerek "*Tanzimat kafası*" denilmiştir.³⁷⁶ Bu zihniyet, Osmanlı-Batı diyalogunun bir ürünüydü ve amacı "*civilisation*" a girmek olan bir Batılılaşma idi. Ancak bir yandan Doğulu kalarak, bir yandan da Batı kurumlarını ithal ederek.³⁷⁷ Tanzimat Batılılaşmasının bu belirgin ikinci yönü, 19. yüzyılı Osmanlı açısından bir *kültürel düalizm asrı* haline getirmişti.³⁷⁸

2.1.2.1.2. Meşrutiyet Dönemleri

Meşrutiyet'in ilanı ile oluşturulan Kanun-ı Esasi belgesi Osmanlı Batıcı aydınların bir ürünüydü. Ancak oluşturulan bu anayasanın yaslanacağı toplumsal bir tabanı olmayınca, kısa bir süre sonra II. Abdülhamid tarafından rafa kaldırılmış ve istibdat adı verilen dönem başlamıştı. İlginçtir ki, Osmanlı'daki en yoğun Batılılaşma hareketleri de bu dönem içerisinde yaşanmıştı.³⁷⁹ İlk başta kurumlarda, sonra eğitime yansıyan bu hareket, kaçınılmaz olarak düşünceye de yansımıştı. Bu dönem aynı zamanda yönetime karşı ülke dışında yoğun bir siyasal muhalefetin ortaya çıkmasına da tanık olmuş, yeniden Jön Türkleri yaratmıştı. Her ne kadar Jön Türklerin fikirlerinin kolektif bir doktrin etrafında toplanması söz konusu değilse de onlar ülke dışındaki muhalefet dönemlerinde Batı'yı ve Batılılaşmayı iki perspektiften görmüşlerdi. Bunlar; Ahmet Rıza'nın

³⁷²Mardin, bu durumu Batılılaşmanın "*siyasileşmesi*" olarak değerlendirmiştir. Ş. Mardin (2015b). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.226.

³⁷³Ortaylı, 1985, **a.g.k.**, s.137.

³⁷⁴Berkes, 2019, **a.g.k.**, s.190.

³⁷⁵Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.83-84.

³⁷⁶Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.43.

³⁷⁷T. Z. Tunaya (1985). Osmanlı-Batı diyalogu, *TCTA*, C.1, s.14.

³⁷⁸Ortaylı, 1985, **a.g.k.**, s.38.

³⁷⁹M. A. Kılıçbay (1985). Osmanlı Batılılaşması, *TCTA*, C.1, 151-152.

öncülüğündeki *Terakki ve İttihad Cemiyeti* ile Prens Sabahaddin'in *Teşebbüsü Şahsi ve Âdemi Merkeziyet Cemiyeti* idi. Her ikisi de kurtuluş için Batılılaşmanın için bir zorunluluk olduğunda birleşmişlerdi. Batı'yı olabilen en geniş alanda Osmanlı yapısına sokmak istiyorlardı.³⁸⁰ Ahmet Rıza önemli derecede Auguste Comte'un pozitivizminin etkisindeydi ve pozitivizmin Osmanlı topraklarının içerisine girmesinde öncü bir role sahipti.³⁸¹ Onun pozitivizmden anladığı “*aklî ilimlere*” önem verilmesiydi. Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin, dış borçlarının ve dışa bağımlı olmasının nedenini dinle idare edilmesine yüklüyordu. Çünkü sadece dinle bir devletin bekası sağlanamazdı. Ona göre asıl kurtuluş yolu sadece aklî ilimlerde bulunmaktaydı.³⁸² Teşebbüsü Şahsi ve Âdemi Merkeziyet Cemiyeti ise Jön Türklerin II. Abdülhamit'e karşı girdikleri mücadelede izleyecekleri yöntem konusunda anlaşmazlığa düşmeleri sonucunda Prens Sabahaddin tarafından kurulmuştu. Prens Sabahaddin, Osmanlı toplumunun geri kalması konusunda Le Play Okulunun “*Science Sociale programı*”³⁸³ üzerinden çözüm önerilerinde bulunmuştu ve Batılı anlamda bir vatandaş tipi yaratılması ve toplumun kökten değişmesi gerekliliğini savunuyordu.³⁸⁴ Bu dönemler birlikte artık öncekinden farklı bir batılılaşma anlayışı doğmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılda yaşanan askeri yenilgiler ve toprak kayıpları karşısında Batı'nın askeri üstünlüğünün kabul edilmesiyle başlayan

³⁸⁰Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.87-88.

³⁸¹Auguste Comte'un pozitivizminin, genel kanının aksine Fransa ve diğer ülkelerde Darwinizm'in gölgesinde kaldığını belirten Doğan, Osmanlı batılılaşmasının arka planında yer alan pozitivizmin aslında yoğun bir şekilde “*Sosyal Darwinist*” temalar içerdiğini belirtmektedir. Sosyal Darwinizm; toplumsal ilerlemede, canlıların evrimleşmesinde olduğu gibi hayatta kalabilmek için verilen mücadele neticesinde meydana gelen ayıklanmayı ifade etmektedir. Bu düşünce Darwin'in en bilinen sloganlarından “*yaşamak için mücadele*” ve “*en iyinin hayatta kalması*” düşüncelerinin toplumsal yaşama uygulanmasından doğmuştur. Darwin'in biyolojik evrim teorisi 19. yüzyıl ikinci yarısında biyolojiden daha ziyade felsefe ve sosyal bilimler alanında önemli tartışmalara neden olmuştur. A. Doğan (2012). Osmanlı aydınları ve Sosyal Darwinizm, İstanbul: Küre Yayınları, s.14 ve 62.

³⁸²M. Korlaelçi (2014). *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*, Ankara: Kadim Yayınları, s.185-186. Pozitivizmin Ahmet Rıza'yı önemli derecede etkilemesinin nedeni A. Comte'un Fransız Devrimi sonrası Fransız toplumu için yaptığı çözümlemenin, Ahmet Rıza tarafından 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun tahlili için uygun görmesiydi. İhtilalden sonraki kargaşa ortamı, Comte'e göre pozitivist bilimlerin ışığında düzen (*ordre*), sağlanıp ilerleme (*progres*) ile aşılabiliyordu. Pozitivizm ihtilalciliği reddediyor, ilerlemenin yalnızca düzen içerisinde gerçekleşeceğine inanıyordu. Bu da Ahmet Rıza'nın düşüncelerine uyuyordu. B. A. Özden; A. Lök (2002). Ahmet Rıza, *MTSD, C.1, Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası-Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.120-121.

³⁸³Bu program aslında Le Play Okulu'nun Fransız toplumunun bunalımlarını çözmek amacıyla gelişmiş, felsefi temelleri içeren bir yöntemi içeriyordu. C. Reyhan (2002). Prens Sabahaddin, *MTSD, C.1, Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası-Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.151.

³⁸⁴C. Reyhan, 2002, **a.g.k.**, s.147-151.

yenileşme hareketleri,³⁸⁵ 19.yy'da Batı'yı, Batı'da geliştirilen pozitif bilimle özdeşleştiren ve Batı'yı güçlü bir uygarlık olarak görmeye başlayan bu kuşağın yetişmesiyle Batıcılığa evrilmişti³⁸⁶

Jön Türkler sürgünden yurda Batı'dan elde edebildikleri her türlü Batılı fikirlerle dönmüşlerdi. Dağınık şekildeki bu aydın grubu yayın organları etrafında bir araya gelerek, en kritik ve hayati dönemlerini yaşayan imparatorluğun yıkılmasını önlemek adına çareler bulmaya çalışmışlardı. Bu gayret böylece Osmanlı tarihinde ilk defa siyasi fikir cereyanlarını ortaya çıkarıyordu.³⁸⁷ Çok genç yaşta bu yola girmiş bu nesil, 1908'den 1922'ye kadar ülkenin fikir hayatına hâkim olacaktı.³⁸⁸ Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki yenileşme girişimleriyle başlayan bir hareket olmasına rağmen, II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan bir düşünce hareketi olarak görülmüş, savunucularına da Garpçılar ya da Batıcılar denilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde Batılılaşma sorunu toplumun en önemli sorunu olarak gören ve kendilerini Garpçılar adlandıran bu grup, bu hareketin düşünce çerçevesini çok daha belirgin ve sistematik bir şekilde ortaya koymuştur.³⁸⁹ Garpçılar toplumsal değişim ve Batılılaşma gerekliliği üzerinde oldukça durmuşlardır. “10 Temmuz İnkılabı” olarak adlandırdıkları 1908 devrimini siyasi bir devrim olarak tanımlamaktaydılar ve bu devrimi toplumsal değişim için yeterli görmemekteydiler. Tıpkı I. Meşrutiyet gibi II. Meşrutiyet'in de siyasi olmasından dolayı toplumsal yönünün sınırlı kaldığını ileri sürerek, sosyal bir inkılabın gerçekleşmesi gerekliliğini savunmaktaydılar.³⁹⁰ Bu kapsamda Batılılaşmanın tek kurtuluş yolu olduğu kabulü bu dönemde ortaya çıkmıştı.³⁹¹ II. Meşrutiyet Döneminde her üç fikir cereyanı Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık Batılılaşma konusuna eğilmişlerdir. Bu dönemde Batılılaşma yerine aynı anlamda kullanılan “Avrupalılaşma”yı kullanmayı tercih etmişlerdi.³⁹² Ancak herkesin kafasında farklı bir Avrupa ve Avrupalılaşma tasavvuru vardı. Kurtulma, felaha ermek için Avrupalılaşmak kaçınılmazdı.³⁹³ Garpçıların önde gelenlerinin toplandığı *İctihat* dergisinde, Batı'nın üstünlüğünün su götürmez bir temele

³⁸⁵Bu dönemdeki yenileşme hareketleri askeri başarısızlıklardan üzüntü duyan ve bu başarısızlıkların sebebini Batı'daki teorik üstünlükler olarak gören padişah ve bazı vezirlerden gelmekteydi. H. Z. Ülken (2015). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 5.

³⁸⁶Mardin, 2017, **a.g.k.**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 10-15.

³⁸⁷Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.93-94.

³⁸⁸Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.95.

³⁸⁹Hanioğlu, 1985, **a.g.k.**, s.1382,1384

³⁹⁰M. Gündüz (2007). *II. Meşrutiyet'in klasik paradigmaları*, Ankara: Lotus Yayınevi, s.81-82.

³⁹¹Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.74

³⁹²Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.562.

³⁹³Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.118.

yani bilime dayandığı, bu sebeple de ona karşı çıkmanın anlamsız olduğu işlenmekteydi. Batıcılar, Osmanlı toplumunun bu bilime yönelmesini engelleyen öğeler olarak geleneksel değerleri ve dinsel kurumları görüyorlardı. Özellikle din kurumu ve onun etki alanını, toplumsal gelişmenin önündeki ana engel olarak görülüyordu.³⁹⁴ Garpcılara göre Batı bütün hodbinliğine rağmen olağanüstü ekonomik ve sosyal ileriliklere sahipti. Onlara göre Batı medeniyeti, birey ve toplumun yaşayabileceği en refah, en sağlam vasıtalarla sahip, hayata en önemli maddi manevi faydayı sağlayan bir medeniyetti. Her türlü fikri ilerlemeler, sanat harikaları ve büyük icatlar Batı medeniyetinin eseri idi. Onlar Batı medeniyetini Avrupa ile özleştirmişlerdi. Batı demek üstünlük ve kuvvet demekti.³⁹⁵ Bora'nın ifadesiyle Garpcıların hiçbir Batıcılıkta Abdullah Cevdet kadar ileri gitmemişti. Abdullah Cevdet, "*Avrupa hocamızdır*" diyor "*Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzâr şakirdi*" olmaktan söz ediyordu. Ona göre Batılılaşma ıktibasla değil *ıctinâsla* yani özömsenerek olmalıydı.³⁹⁶ Abdullah Cevdet medeniyet yolunda var olmayı "*Buharalı*" ya da "*Avrupalı*" olmak noktasına getirmişti.³⁹⁷ Abdullah Cevdet'e göre ikinci bir medeniyet yoktu. Tek medeniyet Avrupa medeniyeti idi. Bu yüzden bu medeniyetin onun ifadesiyle "*gölüyle dikeniyile ıstıcnas*" edilmesi gerekiyordu. O, Batı'nın taklit edilmesine karşıydı, Avrupa medeniyetinin yaratıcısı olan unsurların alınması ve hazmedilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Onda Avrupa konusunda bir ayırım yapmak da söz konusu değildi. Sadece sanayi ve tekniğin alınmasını değil, Batı kültürünün de benimsenmesini içeren Batılılaşma anlayışına sahipti.³⁹⁸ Tam Batıcılar olarak anılan ve Abdullah Cevdet'in başını çektiği Batıcılar, Osmanlı toplumunun mevcut geleneksel ve dini yapısını terk edip yeni değerler almasını Batılılaşmanın gereği olarak saymışlardı.³⁹⁹ Buna karşın diğer bir Batıcı, Celal Nuri, Abdullah Cevdet'e nazaran Batı'nın olumsuz yanlarını da görüyordu. Ona göre Avrupa ağır bir ahlaki buhran içerisindeydi. Ayrıca Avrupa hiçbir zaman Osmanlı'nın iyiliğini de istemezdi.⁴⁰⁰ Celal Nuri'ye göre medeniyet tek değildi. Teknik medeniyet vardı bir de gerçek medeniyet. Gerçek medeniyet bakımından Avrupa ve Hristiyan âlemi ileri bir konumda değildi. Bu yüzden Batı'dan sadece teknik medeniyet alınmalıydı. Bu şekilde Celal Nuri bir nevi kısmi Batıcılığı savunuyordu ve bu

³⁹⁴Hanioğlu, 1985, **a.g.k.**, s.1384-1385

³⁹⁵Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.97-98.

³⁹⁶T. Bora (2017). *Cereyanlar-Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.84.

³⁹⁷Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.511.

³⁹⁸Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.105 ve 111.

³⁹⁹Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.119.

⁴⁰⁰Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.118.

yüzden de Batı'nın “*gülü ve dikeniyile*” birlikte alınmasını savunanlarla yolları ayrılmıştı.⁴⁰¹

Diğer taraftan dönemin İslamcılarına göre Batı'nın en zayıf tarafı ahlaki ve maneviyatıydı. O sebeple de Batı'dan bu alanda hiçbir şey alınmaması gerekiyordu. İslamcılar Batılılaşmaya Batı-Doğu karşılaştırması üzerinden bakıyorlardı. Batı Doğu'dan sadece teknik bakımdan üstündü. Bu nedenle Batı'dan sadece teknik, ekonomi alanındaki kalkınma için gerekli metot ve malzeme alınmalıydı. Bunların dışında bu derece maddileşmiş, makineleşmiş bir Batı'da adalet ve hakkaniyet duyguları yok olmuş, zalimlik hâkim olmuştu.⁴⁰² İslamcılar Batı âlemini öncelikle Hıristiyanlık olarak görmüş ve Batı'yla aralarına tarihsel, dinsel ve kültürel mesafeler koymuşlardır.⁴⁰³ İslamcılara göre Batı'dan uygarlık almak yerine eski, klasik İslam uygarlığına dönülüp o diriltirmeli ve gerçekleştirilmeliydi.⁴⁰⁴ Dönemin önde gelen İslamcılarında Sait Halim Paşa'ya göre Doğu'da bitmek bilmeyen metafizik tartışmalar sürerken, Batı'daki zinde uluslar, deney yöntemine dayalı yeni bir uygarlık kuruyorlardı. Batılılar bu yeni yöntemle doğanın gizemlerine ulaşarak onun üstün güçlerinden faydalanmayı başarıyorlardı. İşte Batı'nın ayırt edici niteliği de buydu.⁴⁰⁵ Ona göre Batı'nın sadece maddi ilimleri, “*çalışma tarzları*”, “*eğitim usulleri*” ve “*samimi vatanseverlikleri*” alınmalıydı.⁴⁰⁶ Sait Halim Paşa, Batı'nın bu olumlu yönlerini vurguluyorsa da toplumun manevi kimliğinden vazgeçen bir Batılılaşmaya karşıydı. Ona göre Batı toplumu izlenerek amaca ulaşamazdı. Çünkü Batı toplumları geldikleri bu seviyeye ulaşmak için ne kimseyi izlemiş ne de taklit etmişti.⁴⁰⁷ Ona göre Batı uygarlığı “*yüksek ahlaklı, insancıl duygu ve düşüncelerle donanmış, insaflı ve cömert*” Doğu kavimlerinin etkisi altında gelişmiş, ancak Batı toplumunun sahip olduğu “*en ilkel duygu ve düşünceleri*” sebebiyle maddeci, saldırgan ve baskıcı bir yapıya sahip olmuştu.⁴⁰⁸ Said Halim Paşa 1917'de yazdığı “*Fikir Buhranlarımız*” adlı eserinde Batı'nın madde dünyasına mahkûm olduğunu, artık karşımızda kendisini, dinden ve kutsaldan uzaklaştıran bir Batı olduğunu ve bu yönüyle de İslam açısından Hıristiyanlığa kıyasla daha tehlikeli olduğunu belirtmişti. *Dinsizliği*

⁴⁰¹Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.98-99.

⁴⁰²Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.101-102.

⁴⁰³H. Şen (2012). *Kemalist Modernleşme ve İslamcı gelenek*, Ankara: Kadim Yayınları, s.154.

⁴⁰⁴Berkes, 2019, **a.g.k.**, s.194.

⁴⁰⁵Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.140.

⁴⁰⁶Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.272.

⁴⁰⁷Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.143.

⁴⁰⁸Kaygı, 1992, **a.g.k.**, s.140-141.

Latin fikriyatının içine düştüğü bir *sapkınlık durumu* olarak tasvir ederek Batı hakkında oldukça sert eleştiriler yapıyordu.⁴⁰⁹

Türkçülere göre ise Batılaşmak millileşmeye, millileşmek de Batılılaşmaya engel değildi. Batılılaşmayı diğer milletlerin seviyesine ulaşmak olarak görüyorlardı.⁴¹⁰ Onlara göre muasırlaşmak şekil bakımından ve toplumsal hayat bakımından Avrupa'ya benzemek değildi. Batı'dan teknik bilgi, sanat gibi unsurlar devamlı bir suretle değil geçici bir süre alınmalıydı. İlimde, sanatta ve teknikte Avrupa'ya muhtaç olma durumu ne zaman sona ererse, o zaman gerçek medenileşme gerçekleşmiş olacaktı.⁴¹¹ Ziya Gökalp hars-medeniyet ayrımını yapmıştı. Gökalp bu ayrımı, Berkes'e göre, İslamcı görüşle Batıcı görüşü uzlaştırmak için yapmıştı. Hars milli olan, medeniyet ise milletlerarası olardı. Yalnız o da tıpkı Namık Kemal gibi Batı uygarlığını, Berkes'in deyimiyle gökten zembille inmiş bir nimet gibi görüyordu. Batı uygarlığı deposunda bulunan araçlar, eşyalar, yöntemler, silahlar, fabrikaları almak Batılılaşmaktı bir bakıma. Asıl kaçınılması gerekense Batı'dan *hars* almamaktı.⁴¹² Ona göre Batı'dan sadece teknik öğeler alınmalıydı.⁴¹³ Gökalp'in hars-medeniyet ayrımında aslında bir Türk kültürü varlığı ve bir "*biz*" vurgusu hâkimdi. Ona göre Batı medeniyeti vardı ancak Türk medeniyeti de vardı. Batı kültürü her ne kadar pratik, kullanışlı ve yararlı bir niteliğe sahip olsa da Türk kültürü de tarihseldi ve işlevselleştirilebilir bir yönü vardı. Baskın düşünce Türk'e ait olanı ayırma idi.⁴¹⁴ Sonuç olarak bu dönemde Batıcılar her yönü ile Avrupalılaşma taraftarı iken, İslamcılar Avrupa'nın sadece ilmini alma taraftarıydılar. Türkçüler ise Avrupa'dan teknik bakımdan yararlanma taraftarıydılar.⁴¹⁵ Şüphesiz bu düşünce akımları Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında yaşanan iç ve dış siyasi olaylarla da bağlantılı olarak şekil almaktaydı. Millî Mücadele dönemine bu fikir bakiyesiyle giriş yapan Türkiye, bu defa bir yüzü *emperyalist*, diğer yüzü *muasır medeniyet* olan *Batı'yı* nasıl anlamlandıracaktı?

⁴⁰⁹Şen, 2012, **a.g.k.**, s.157-158.

⁴¹⁰Tunaya, 1999, **a.g.k.**, s.110-111.

⁴¹¹Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.407.

⁴¹²Berkes, 2019, **a.g.k.**, s.216-217, 221-222.

⁴¹³Gündüz, 2007, **a.g.k.**, s.407.

⁴¹⁴A. Çiğdem (2012). Batılılaşma, modernite modernizasyon, *MTSD*, C.3, s.72.

⁴¹⁵Gündüz, (2007). s.511.

2.1.2.1.3. Millî Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi

Millî Mücadele Dönemi'nde Batı'nın yani Avrupa'nın "*kötülüğünü, düşmanlığını ve yozlaşmışlığını*" ifade etmeye çalışan genel bir söylem ortaya çıkmıştır. Bunun en iyi örneği Mehmet Akif'in İstiklal Marşı'ndaki "*Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*" dizesiyle Batı'nın gerilik ve bağınazlıkla dolu tarihine gönderme yapmasında görülür.⁴¹⁶ Elbette bunu bir yandan da Millî Mücadele propagandası kapsamında ortaya çıkan bir söylem olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu söylem İstiklal Marşı'yla sınırlı kalmamıştır. M. Akif, Millî Mücadele esnasında söylediği nutuklarda da aynı Batı'ya devamlı kahrediyordu. "*Bir Avrupalının, bir Amerikalının bir doğuluyu, hele bir Müslümanı sevmesine imkân yoktu*" ona göre. 1920'de Kastamonu Nasrullah Camii'nde yaptığı ünlü konuşmasında "*Medeniyetteki terakkisini maneviyat sahasında katiyen göstermeyen Garp medeniyeti dediğimiz o rezil âlemin bir an evvel hak ile yeksan olmasını*" temenni etmekteydi.⁴¹⁷ Bu dönemde Batı kavramının geldiği bu nokta, 1938'e ulaşıldığında Peyami Safa tarafından doğrulanmaktaydı. Ona göre, Balkan Savaşı'nda olduğu gibi Millî Mücadele Dönemi'nde de Batı medeniyeti ile Batı emperyalizmi yine birbirine karıştırılmıştı. Bu durum ancak Lozan'dan sonra normale dönmüştü.⁴¹⁸

Millî Mücadele döneminin Batı anlayışının genel bir motifi olsa da Atatürk'ün Batı anlayışını sadece bu "*medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*" anlayışıyla elbette sınırlandırılmaz. Çünkü Atatürk'ün Batı anlayışı; onunla savaşmak ama aynı zamanda ona bakmak, ona dönmektir. Dolayısıyla onun Batı anlayışı ne Batı uyduculuğu ne de Batı düşmanlığı olarak değerlendirmek doğru olmaz. Onun Batı'yla savaşırken ona sırtını dönmemesi çözümü, Türk toplumunun yapısında modern çağ gereklerine uyacak değişimlerin yapılma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.⁴¹⁹ Kaldı ki bu zorunluluktan doğan toplumsal değişim hareketinin de Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra devreye sokulduğu görülmüştür.

Millî Mücadele döneminin ardından toplumsal değişim adına atılan en temel adım olan Cumhuriyet'le birlikte, örgütleriyle beraber yeni bir siyasi yapının batılılaşması söz konusu olmuştu. Tabi ortada kurtarılacak bir imparatorluk da kalmayınca, bu dönemdeki Batılılaşma tezleri, önceki dönemlerde olduğu gibi "*devleti kurtarma*" gibi bir

⁴¹⁶Bora, (2012a). Milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı düşünüşte negatif Batı imgesi, MTSD, C.3-Modernleşme ve Batıcılık, s.251.

⁴¹⁷Bora, 2017, a.g.k., s.66.

⁴¹⁸P. Safa (1999). *Türk İnkılabına bakışlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s.91.

⁴¹⁹Berkes, 2019, a.g.k., s.225.

perspektiften değil, yeni çağdaş bir toplumsal yaşam yaratma amacı üzerinden oluşturulmuştu.⁴²⁰ Dolayısıyla 18. yüzyıldan itibaren Batı karşısında “devleti kurtarma” saikiyle başlayan Batıcılık, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak yolunda Türkiye Cumhuriyeti’nin asli ideolojisine evrilmiştir.⁴²¹ Böylece eskinin o utangaç ve ikici Batılılaşma anlayışı tamamen terk edilerek, Tekeli ve İlkin’in “köktenci bir modernite projesi”⁴²² olarak tanımladığı devrimci bir batılılaşma anlayışına geçilmiştir diyebiliriz. Ancak Batılılaşmanın bu dönemde de yine bir devlet politikası olarak ele alındığı ve uygulamanın “yukarıdan aşağıya” karakterinin devam ettirilmiş olduğu da gözden kaçmamalıdır.⁴²³

İkinci Meşrutiyet’in başarısızlığı sonrası Türk aydınları arasında Batılılaşma konusunda bir tür uzlaşma ortaya çıkmıştır denilebilir. Zira, Ahmet Ağaoğlu 1919-1920 yıllarında Malta sürgününde kaleme aldığı ve ilk kez 1927’de basılan *Üç Medeniyet* adlı eserinde örnek alınacak tek medeniyet olarak Avrupa’yı göstermekteydi. Abdullah Cevdet, Yusuf Akçura ve hatta bazı şerhlerle de olsa Sait Halim Paşa benzer görüşteydiler. Bu süreçte farklı kanallardan gelen Türk aydınında artık baskın görüş Avrupalılaşmak olmuştu. Üstelik bu görüşlere karşı ciddi bir muhalefet de gelmemişti.⁴²⁴ Ağaoğlu diğer taraftan Gökalp’in *medeniyet-hars* ikiliğine de şiddetle karşı çıkıyor, *Üç Medeniyet*’te; “Medeniyet, tarz-ı hayat demektir. Hayatın kaffe-i tecelliyetini, maddi ve manevi bütün şuurunu o mefhum içine ithal etmelidir... Garpli olmak bütün işleyiş, duyuş ve düşünüşümüzle bu medeniyete girmek demektir.” diyordu.⁴²⁵ Meşrutiyet Dönemi’nin “kısmi” Batıcısı Celal Nuri; Cumhuriyet Dönemi’nde yazdığı *Türk İnkılabı* (1926) adlı eserinde “Türk Milleti hem Avrupa’da kalacak hem de Asyalılığını sürdürecektir, olamaz bu” demektedir. Dahası “Avrupa’dan yalnız teknik almalıyız. Yanlış. Tekniği yaratan insan kafasıdır. Teknikle düşüncüyü birbirinden ayıramayız” şeklinde devam etmekteydi.⁴²⁶ 1936 yılında çıktığı Avrupa seyahatinden iki yıl sonra kaleme aldığı *Türk*

⁴²⁰Hanioğlu, 1985, a.g.k., s.1388.

⁴²¹A. Kaliber (2012). Türk modernleşmesini sorunsallaştıran üç ana paradigma üzerine, *MTSD C.3- Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul:İletişim Yayınları, s. 107.

⁴²²İ. Tekeli; S. İlkin, (2003). *Cumhuriyet’in harcı, köktenci modernleşmenin harcı*, İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. xi.

⁴²³M. Belge (1983). Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma, CDTA, C.1. s.260.

⁴²⁴C. Meriç (1983). Batılılaşma, CDTA, C.1, s.236.

⁴²⁵Ağaoğlu’nun bu düşüncelerini 1938’de *İnsan* dergisinde ifade eden H. Ziya Ülken de *medeniyet-hars* ayrılığını çok suni buluyordu. Çünkü Garp medeniyeti denildiği zaman hiçbir zaman onun sadece ilim ve tekniği anlaşılmazdı. Bkz. H. Z. Ülken (1976). Tanzimata karşı, *Millet ve tarih şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.43. Makalenin ilk yayımlanması: *İnsan Mecmuası* 1(1), 1938.

⁴²⁶Meriç, 1983, a.g.k., s. 241.

İnkılabına Bakışlar'da Peyami Safa, Avrupa için “hem bir kıt’a, hem de bir kafadır.” ifadesini kullanmaktaydı. Ona göre; “Avrupa kafası” Avrupa kıtasını çoktan taşıp uzak diyarlara kadar gittiği için onu bir coğrafi tanımla ifade etmek mümkün değildi. Bu sebeple de Avrupa kıtasında yaşayan insan Avrupalı olarak tanımlanamazdı. Peyami Safa, Avrupa kafasını meydana getiren üç tesiri, Yunan, Roma ve Hıristiyanlık tesirlerini yaşamamış olanların Avrupa’nın göbeğinde otursalar da Avrupalı olamayacakları gibi, bu üç tesirden doğma bir kafa yapısına sahip insanların nerede yaşarsa yaşasın Avrupalı sayılacaklarını ifade etmekteydi.⁴²⁷ Bu dönemde H. Ziya Ülken, Batı’yı tamamlanmamış ama sürekli ilerleyen bir medeniyet olarak niteliyordu. Bu sebeple de Batılılaşmak, onun ifadesiyle “Şarktan Garba geçmek” demek, göreceli ve belirsiz bir değişimi kabul etmek değil, “teknik ve değerler tekâmülünü takip etmek, medeniyetin yekpare ve dinamik gidişinde, ilerleyişinde en son hatveyi atmak” demektir.⁴²⁸

Cumhuriyet Dönemi’yle birlikte Batı’nın topyekûn model alınması tercih edilmişti. Bu tercihin altında Batı’nın üstünlüğün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı yani bir nevi Aydınlanma Düşüncesi yatmaktaydı.⁴²⁹ Bu Aydınlanma düşüncesi de en genel tanımıyla aklın gücüne duyulan katıksız inancın meşrulaştırılmasıdır.⁴³⁰ Türk Batılılaşması topyekûn bir Batılılaşma anlayışı temelinde biçimlenmesine rağmen uygulamada aslında daha çok “milliyetçi” ve “ulusalcı” bir siyasi söylemin çerçevesinde bütün birikimini geliştirmiştir diyebiliriz.⁴³¹ Ziya Gökalp’in bu süreçte ümmetin fiilen ortadan kalkmasıyla “Türk başkılığını” kurumsallaştırmaya yönelik çabalara yöneldiği açıktır.⁴³² Onun *Türk Yurdu*’nda dönemin konjonktürüne göre kurtuluş çareleri çerçevesinde İslamcılık ve Osmanlıcılık karşısında Türkçülük ve Batıcılık vurgusunu yaptığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak*’tan (1912-1918), Milli Mücadele’den sonra *Türkçülüğün Esasları*’na (1923) geçişi, Parla’nın da işaret ettiği gibi bir devrin kapanıp bir diğeri açıldığını da göstermiştir.⁴³³ Gökalp’in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak*⁴³⁴ formülü, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra kamusal

⁴²⁷Safa, 1999, **a.g.k.**, s.111-115.

⁴²⁸H. Z. Ülken (1976). *Doğu ve Batı, Millet ve tarih şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.117. Bu makale, ilk kez 1933 yılında *İnsani Vatanperverlik* isimli kitabında yayınlanmıştır.

⁴²⁹N. Toker; S. Tekin (2012). Batıcı siyasi düşüncenin karakteristikleri ve evreleri, *MTSD C.3-Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 83)

⁴³⁰A. Çiğdem (1993). *Aydınlanma felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, s. 36)

⁴³¹Çiğdem, 2012, **a.g.k.**, s.72.

⁴³²Çiğdem, 2012, **a.g.k.**, s.73.

⁴³³T. Parla (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: Deniz Yayınları, s. 46.

⁴³⁴Gökalp’in 1912-1918 yılları arasında yazdığı 11 makaleden oluşan ve Türkçülük, İslamcılık ve Medeniyetçilik arasında bir zıtlık olmadığı vurgusunun çokça yer aldığı bu eserinde bu üç akım arasında

alandan dini öğelerin uzaklaştırılmasıyla yeniden formüle edilmiş, Kemalizm; Türkçülük ve Batıcılık üzerine inşa edilmiştir. Modernleşme politikaları kapsamında Türk kültürünün birçok alanında Batıcılığın ağırlığı hep hissedilse de Türkçülük baskın öğe olmuştur.⁴³⁵ Türkçülük burada daha çok millileştirme politikası olarak kendini göstermiştir. Millileşerek Batılılaşmak düşüncesi hâkim olmuştur. Örneğin *Avrupalılaşmak* ile *millileşmek* aynı şeydir Ülken'e göre. Çünkü Avrupa medeniyetine girmek demek; aynı zamanda mevcut tek medeni hayat tarzı olan *milli hayata* girmek demektir.⁴³⁶ Bu düşüncelerle de örtüşerek, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet devletinde Türkleştirme politikalarını başat politikalar içerisinde önemli bir yer tutmuştur. Bu politikalar, Rusya'nın Zoya köyünde 1904'te Yusuf Akçura'nın kaleme aldığı *Türkçülüğün Manifestosu*'nda "*Bugün ekseri Türkler mazilerini unutmuş bir halde bulunuyorlar*"⁴³⁷ tespitinine üzerine gidercesine bir Türk bilinci, kimliği ve mazisi oluşturma çabasıdır bir bakıma. Bu çabayı zihinlerde önceleyen Gökalp'in "*Bu milletin yakın zamana kadar kendine mahsus bir adı bile yoktu*" dediği Türkçülüğün *Esasları*'nda kamusal, toplumsal, siyasal, kültürel ve hukuk alanındaki membaı "*Eski Türklerde*" olan bir Türklük aradığı açıktır.⁴³⁸ Bu bir bakıma dilde, kültürde, tarihte, sanatta ve müzikte "*yapay bir Türklük*" üretimi olarak değerlendirilmiştir. Zira bu yolla Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralınan etnik, kültürel ve biyolojik varlığın ortadan kaldırılması düşünülmüştür.⁴³⁹ Gökalp'in ifadesiyle madem Batı uygarlığı Doğu uygarlığı çerçevesinde bulunan Osmanlı uygarlığını ortadan kaldıracaktır, o zaman saklı kalmış Türk uygarlığı aranıp ortaya çıkarılmalı ve O'na Batı uygarlığı tam ve canlı olarak aşılmalıydı.⁴⁴⁰ Bu çerçevede geliştirilen ulus devlet temelli Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde, Batıcılığa eklenmiş Türkçülük baskın öğe olmuştur. Sınırları modern Türk devleti sınırlarını aşmasa da bünyesinde ırkçı temayülleri ve söylemleri andıran bir Türkçülüktür bu. Belki de bu yüzden Osmanlı'nın son döneminde sosyoloji temel sosyal bilim olarak kabul görürken, 1930'larda sosyolojinin yerini antropoloji ve arkeoloji

bir uzlaşma yolunu seçmiştir. Ona göre Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır da. Çünkü Türkçüler İslam ümmetçisi olmak yolunda kendilerini İslam milliyetçilerinden ayırt etmektedirler. Z. Gökalp (2014). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 47.

⁴³⁵U. Heyd (1980). *Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin temelleri*, İstanbul:Sebil Yayinevi, s. 110-112.

⁴³⁶H. Z. Ülken (1976). *Milli Eğitim, Millet ve tarih şuuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.85. Bu makale H. Ziya Ülken tarafından ilk olarak 1925 yılında Ankara Muallimler Kongresi'nde söylenmiş ve aynı yıl Ankara Muallimler Birliği Mecmuasında yayınlanmıştır.

⁴³⁷Y. Akçura (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Ereğ Matbaacılık, s. 44.

⁴³⁸Gökalp, 1968, **a.g.k.**, s.44 ve Bkz. İkinci Kısım.

⁴³⁹Çiğdem, 2012, **a.g.k.**, s. 81.

⁴⁴⁰Gökalp, 1968, **a.g.k.**, s. 40

almıştır.⁴⁴¹ Kendisini de bu tip Batıcılığa eklemiş bir Türkçülük içerisinde gören Falih Rıfkı Atay, dönemin önemli bir şahidi olarak, Meşrutiyetin son yıllarında bir avuç fikir, sanat ve politika adamının peşinden gittiği Türkçülüğün ancak Cumhuriyet’le birlikte iktidara geldiğini ifade ederek bu hususu doğrulamıştır.⁴⁴²

Cumhuriyet’le birlikte başlayan çağdaşlaşma sürecinde Batılılaşmanın Türkleşme ve millileşmeyle iç içe geçmesi diğer taraftan kendini millileşmiş bir Batılılaşma alt söylemiyle de gösterir. Falih Rıfkı Atay “*Tam bir Türk ve Avrupalı olmak*” şiarıyla “*Avrupalı Türk*” kimliğine işaret eder bir yandan. 1934’teki İngiltere gezisinde notlarına “*en iyi yerli malımız, yerli Garp’tir*” yazmıştır.⁴⁴³ Diğer yandan çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmak amacının altında onu aşmak da vardır, derinlerde bir yerde. Bu, Bora’nın da üzerinde durduğu gibi Batı’dan daha iyi ve üstün bir Batı olma iddiası olarak söylemlerde de görünür bir ara. Burhan Belge 1938’de Kemalizm’e övgüler sunarken Kemalizm’i “*Şark’ı daha iyi bir Garp’a inkılap ettirmek*” hareketi olarak görür, hatta Kemalizm’i bizzat Garp kültürü imalatçısı olarak tanımlar. Hamdullah Suphi, Türk İnkılabıyla Avrupa’nın mağlup, Avrupalılığın muzaffer olduğunu söylerken; 1940’a gelindiğinde Emin Türk Eliçin *Türk İnkılabı Yahut Şark ve Garp Risalesi*’nde işi “*Biz Türkler artık Şarklı sayılmamaktan ötürü kendimizi pek mesut hissetmiyoruz. Sadece Avrupa’ya mensup olmak bize kâfi gelmiyor. Daha fazlasını istiyoruz.*” boyutuna ulaştırıyordu.⁴⁴⁴

Erken Cumhuriyet Dönemi’nin Batılılaşma tezlerinin içerisinde, dönemin Batılılaşma uygulamalarıyla da uyumlu, Batı uygarlığının bir bütün olarak alınmasını öngören ve Batılılaşmanın tek yol olduğunu kabul eden görüşler baskındı. Ancak diğer yandan Batılılaşma esnasında ahlakın, geleneğin ve dinin kaybolma tehlikesine karşı sentez fikri de öne çıkmaktaydı. Bu sentez fikrini Peyami Safa’nın ilk olarak 1936 yılında *Kültür Haftası* dergisinde, Asya’yı dişi ve Avrupa’yı erkek olarak imgeleyen Andre Suares’ten ilham alarak Türkiye’yi iki kıtanın “*zıfz döşegi*” olarak “*en güzel*” buluşma noktası olarak gösterdiği yazısında görebiliriz.⁴⁴⁵ Bu sentez fikrini daha sonra onun *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında da görüyoruz. Aslında bu bir bakıma Doğu-Batı sentezi girişimiydi. Kitabının 1938’deki ilk baskısının önsözüne “*İslam Doğu*” ve “*Hristiyan*

⁴⁴¹S. Aydın (2015) Cumhuriyet’in ideolojik şekillenmesinde antropolojinin rolü: Irkçı paradigmanın yükselişi ve düşüşü, *MTSD-C.2-Kemalizm*, s. 348.; Bora, 2017, **a.g.k.**, s.229.

⁴⁴²F. R. Atay (20 Haziran 1954). İltibas, *Dünya*.

⁴⁴³Bora, 2017, **a.g.k.**, s.85.

⁴⁴⁴Bora, 2017, **a.g.k.**, s.87-88.

⁴⁴⁵P. Safa (1936). Şark-Garb münakaşasına bir bakış-4, *Kültür Haftası*, 7, s.123.

Batı” ifadeleriyle başlayarak daha en baştan Doğu’yu İslam’la, Batı’yı Hristiyanlıkla özdeşleştiriyordu.⁴⁴⁶ Ancak Hristiyan Batı, “*akılcı ve tabiatçı düşünceyi*” İslam Doğu’dan almış; İslam Doğu da “*imancı ve ilahiyatçı*” düşüncelerinde Hristiyanlığın etkisinde kalmıştı. Dolayısıyla İslam dini akılcı bir kitabı olduğu halde sonradan mistik bir düşünce doğurmuş, Hristiyanlık da mistik bir kitabı olduğu halde akılcı ve tabiatçı bir medeniyet ortaya çıkarmıştı.⁴⁴⁷ Sonuç olarak Hristiyan Batı, düşüncede Müslümanken; Müslüman Doğu, düşüncesinde Hristiyan olmuştu.⁴⁴⁸ Peyami Safa ne sadece mistisizmi ne de sadece ilimci ve akılcı görüşü savunuyordu. Ona göre ikisi de ayrı ayrı tek başına kör bir imana sürükleniyordu. O, bunlar arasında bir sentezi işaret ediyordu.⁴⁴⁹

Batı’nın bazı yanlarının alınması taraftarları olarak niteleyebileceğimiz kesimde ise “*Gelenekçiler*” ile “*Kadrocular*” ın, içerik yönünden ayrık olsalar da biçimsel bir birleşme halinde oldukları söylenebilir. Kadroculara göre Türkiye’nin Ulusal Kurtuluş Hareketi; Batı’daki yozlaşmış bir demokrasi, faşizm ve komünizme nazaran, kendine özgü koşullara sahipti. Batı’dan teknik gelişmeler alınabilir ancak gerisi Türk Devrimi’nin kendine özgü koşulları içinde ve diğer benzer uluslara örnek olacak şekilde geliştirilmeliydi. Gelenekçiler ise daha çok Batı’nın ahlak ve maneviyatına gerek olmadığı görüşünde odaklanmaktaydılar.⁴⁵⁰ Bu kesim, Batılılaşma konusunda daha temkinli ve muhafazakârdılar. Bunların işlemeye çalıştığı muhafazakâr modernleşmeciler temalar, Erken Cumhuriyet Dönemi’nde kıyıda köşede de olsa hayat bulmuş; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa, Yahya Kemal gibi yazar, şair ve edebiyatçılar tarafından kısık sesle de olsa da dile getirilmiştir. Buradan bu dönemdeki muhafazakâr düşünüşün Kemalist modernleşme modeli çerçevesinde gelişen düşün dünyasından ayrık kaldığı anlamı da çıkarılmamalıdır. İrem’in de vurguladığı gibi muhafazakâr ve gelenekçi bu fikir çevresi Kemalist modernleşme anlayışı içine doğmuş, dönemin bu baskın modernleşme anlayışına alternatif bir çağdaşlaşma anlayışını daha çok felsefi-siyasal bir dille ortaya koymaya çalışmışlardır.⁴⁵¹ Bunlar aslında Ziya Gökalp geleneğine karşı mesafeli duruyor, Batı ile Durkheim

⁴⁴⁶Safa, 1999, **a.g.k.**, s.7.

⁴⁴⁷Safa, 1999, **a.g.k.**, s.155-156.

⁴⁴⁸Safa, 1999, **a.g.k.**, s.173.

⁴⁴⁹Safa, 1999, **a.g.k.**, s.187.

⁴⁵⁰T. Z. Tunaya (1983). Batılılaşmada temel araştırmalar ve yaklaşımlar, *CDTA*, C.1. s.239.

⁴⁵¹N. İrem (1997). Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakarlığının kökenleri, *Toplum ve Bilim*, 74 Güz, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 53.

üzerinden değil Bergson üzerinden bağlantı kuruyorlardı.⁴⁵² Dolayısıyla bu muhafazakâr eğilim içerisindeki aydınlar arasında topyekûn bir anti-Kemalizm'in varlığından bahsetmek mümkün değildir. Zira bu aydınlar içerisinde kendisini Kemalizm'le barışık görenler de bulunuyordu. Bu kesim, Cumhuriyet'i benimsiyor ancak eskiye dair bir şeyler özlüyorlardı. Bu kuşağın muhafazakârlığı İslamcılıkla da aynı değildi. Dinin çoğunlukla kültürel-ritüel tarafını önemli görüyorlardı ve katı laiklik anlayışından maneviyatı yok etmesi sebebiyle rahatsızlık duyuyorlardı.⁴⁵³ Bu dönemde tek bir muhafazakâr düşünüş olmadığı gibi tek bir Kemalizm de yoktu. 1932'de *Kadro* dergisinin yayınlanmasıyla ortaya çıkan ilk yarı bağımsız aydın örgütlenmesinin ardından Kemalist inkılabın alternatif kavramlaştırmalarını ortaya koymaya çalışan *Kültür Haftası* ve *Yeni Adam* gibi Cumhuriyetçi seçkinlerin etrafında toplandığı dergiler de ortaya çıkmıştı.⁴⁵⁴ Diğer taraftan Peyami Safa, "*Kemalizm an'ane düşmanı mıdır?*" sorusunu tartışarak bir yandan onu bu yaftalamadan aklamaya çalışırken, diğer yandan Kemalizm'in sadece "*medeni inkişafa engel olan adetleri*" tasfiye ettiğini vurgulayarak Kemalizm'in bir muhafazakâr gelenekçi kavramlaştırma denemesini de ortaya koymuştur.⁴⁵⁵ Aslında işte tam da bu noktada Belge'ye katılmamak elde değil. Çünkü Erken Cumhuriyet dönemi aydınları, çok da mazisi olmayan modern anlamda Türk düşünce geleneğinin Cumhuriyet öncesinde yetişmiş kuşağının temsilcileriydi ve hemen hemen hiçbirinin Cumhuriyet'in ilanı ile ilgili bir inisiyatif veya iradesi olmamıştı. Kendilerini sürpriz bir şekilde Cumhuriyetin içinde bulan bu kuşak, yeni koşullara uyum sağlamak adına Belge'nin ifadesiyle "*Osmanlı İmparatorluğu'nun gecesiyle Cumhuriyet'in şafağı arasında*" geliştirdikleri düşünce formasyonlarını Cumhuriyetle uzlaştırma ve ona eklemleme yoluna gitmişlerdi. Diğer bir deyişle Cumhuriyet idealinin yer almadığı ve o ideal ışığında gelişmeyen düşünce yapıları Cumhuriyet çatısı altında dönüşüm yaşamıştı. Dolayısıyla bu kuşak temsilcilerinin bir kısmı, aynı zamanda Cumhuriyet'le çelişkiye düşebilecek düşüncelerin de kaynağını oluşturmuşlardı.⁴⁵⁶ Elbette onların burada uzlaşmaya çalıştıkları veya çelişkiye düştükleri Cumhuriyet, sadece bir yönetim şeklini ifade etmiyordu. Bu aynı

⁴⁵²B. Dellaloğlu (2017). Muhafazakârlıkla modernleşmeciliğin kavşağında Türkiye: Tanpınar ve Narmanlı Han, *Zamanın içinden dışından gelenek ve modernlik arasında*, Ankara:Heretik Yayınları, s.230.

⁴⁵³Bora, 2017, **a.g.k.**, s. 346. "*Muhafazakâr*" kelimesi 1930'lu yıllarda ve 1940'lı yılların ortalarına kadar mahzurlu görünmesinden dolayı pek de tercih edilen bir sıfat değildi. Ayrıca bu dönemde muhafazakâr aydınlarının da ne bir uzviyet oluşturduğundan ne de tek bir şemsiye altında toplandığından bahsedebiliriz. Bora, 2017, **a.g.k.**, s.348-349.

⁴⁵⁴İrem, 1997, **a.g.k.**, s. 60.

⁴⁵⁵Bkz. Safa, 1999, **a.g.k.**, s.107-108.

⁴⁵⁶M. Belge (2015). Mustafa Kemal ve Kemalizm, *MTSD-C.2-Kemalizm*, s. 29.

zamanda yeni kurulan Türk devletinin Batılılaşma anlayışını ve uygulamalarını da ifade ediyordu.

2.1.2.2. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde (1945-1960) Batılılaşma anlayışı

Her ne kadar Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak ana bir gaye olarak kabul edilmiş olsa da bu yeni dönemle birlikte kimse Türkiye'nin bu Batı medeniyeti seviyesine ulaştığını iddia edemiyordu. Dahası Türk toplumunun Batılı bir topluma dönüştüğü de seslendirilmiyordu. Batı vardı ve de Doğu vardı. Türkiye de hâlâ bu Doğu kavramlaştırmasının içinde yer almaktaydı. Kimse de bunun aksini iddia etmiyordu zaten. Kimisi bununla övünüyor, kimisi de mevcut anlayış ve kafa yapısından dolayı bu durumu istemeyerek de olsa kabullenmek zorunda kalıyordu. Çünkü Batılı olabilmek öyle kolay değildi ve birçok şarta bağlanıyordu.

2.1.2.2.1. Batı medeniyeti ve Batı anlayışı

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki; bu dönemin düşünce dünyasında Batı medeniyeti, Doğu'ya nazaran üstündür. Kimine göre maddi yönü, kimine göre de hem maddi hem de manevi yönü üstündür. Ancak Batı medeniyeti üstündür ve ileri bir seviyededir.

Falih Rıfkı Atay, Batı medeniyetinin ileriliğinin bir din meselesi üzerinden değil bir medeniyet ve kültür meselesi üzerinden değerlendirmesi gerektiği kanısındadır. Çünkü "*Harun ve Memûn döneminde*" Garp Şark'ta, Şark da Garp'tadır. Bağdat'ta Arapça Yunanca'nın yerini almış, Yunan tefekkürü Arapça'ya mal olmuş, Yunan felsefesi ve ilmi Arapça devam ettirilmiştir. O zamanki Garp'ta akıl ve dünya, kilise taassubunun baskısı ve zulmünden kurtulup Yunan tefekkürünü benimsemeye başlayınca ve Şark da benzer bir baskı ve zulüm altına girince vazifeler ve kaderler değişmiştir. Ancak Atay'a göre bunu gerçekleştiren Garp ne dinsiz olmuştur ne de milliyetsiz. Aksine dünya işlerinden elini çeken ve aklı hür kılan Hristiyanlık dini, manevi itibarına kavuşurken, Hristiyan topluluklar da ayrı ayrı kendi şahsiyetlerine kavuşmuşlardır.⁴⁵⁷ Atay'a göre Garp kafasının ilk eseri şehir meydanları, caddeleri veya tersaneleri değildir. Garp kafasını ilk eseri hürriyet, hukuk, hür düşünce, hür vicdan ve insan haklarıdır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷F. R. Atay (2 Ağustos 1952). İstibdat ve anarşi arasında, *Dünya*, s.1.

⁴⁵⁸F. R. Atay (14 Aralık 1953). Artık geriye dönemeyiz!, *Dünya*, s.1

Atay, Batı'nın üstünlüğünün, onun bu kafa yapısından, hür akıl ve hür düşüncenin medeniyeti olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Diğer yandan Japonya, Hristiyan olmamasına rağmen medeniyet meselesini çözmüş ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar da büyük Batılı devletler arasında yer almıştır. Türklerden sonra uyanmış olsalar da Türkleri bir asır geride bırakmıştır.⁴⁵⁹ Önceki dönemlerde muhafazakarların çokça örnek olarak gösterdiği Japonya, bu dönemde Atay'ın bir bakıma Batılılaşma imgesi haline gelmiştir. Japonların hâlihazırda Almanlar ve Amerikalılar kadar Garplı, İngiliz'in İngiliz olduğu kadar da Japon olduklarını ifade eden Atay, bu örnekle milli kimliği ve benliği kaybetmeden de Garplı olunabileceğini belirtiyordu.⁴⁶⁰ Aslında Atay'ın Japonya üzerinde bu kadar durmasının en önemli sebebi Japonların eğitime verdikleri önemdi. Ona göre biz de kalkınma denilince geçmişten beri hep makine ve teknoloji ürünlerinin alınıp kullanılması anlaşılmaktaydı. Oysa Japonlar kalkınmaya eğitim yoluyla başlamışlardı.⁴⁶¹ İyi bir ahlaka da ancak eğitimle kavuşulacağı inancındaydı, Atay. Batı'nın üstünlüğünün onun maddi üstünlüğünden ziyade manevi üstünlüğünden kaynaklandığını iddia ediyor ve *“gerçekte bize en iyi pastörize süt yapan Danimarka makinesi değil, sütüne bir damla su katmayan Danimarkalı ahlakı lazım”* diyerek bunu ifade etmeye çalışıyordu.⁴⁶²

Diğer taraftan 1950 yılların sonlarına doğru ilerledikçe Falih Rıfkı Atay, Batı'da 20. yüzyılla birlikte sosyal devlet anlayışının ön plana çıktığına dikkat çekmeye başlamıştır. Buna göre artık Batı'da ülkeler, sosyal haklara ve sosyal refaha komünist ülkelere taş çıkaracak seviyede önem vermeye başlamışlardır. Bu yönüyle de artık 20. yüzyılın 19. yüzyıl ile alakası kalmamıştır. Hatta *“19. yüzyıl lüğatinde”*, 20. yüzyılın Batılı devletlerinin çoğu aşağı yukarı sosyalisttir.⁴⁶³

Kemalist çizgideki diğer bir aydın, Yaşar Nabi (1908-1981), kısa bir Avrupa seyahatinden sonra Batı'yı ve Batı medeniyetini Doğu ile kıyaslayarak değerlendirmeye çalışmıştır. Ona göre Doğu ve Batı medeniyetlerinin farkını ortaya koyan şey, iki tarafta da zamanla insanların içine perçinlenmiş iki zıt dünya görüşüdür. Bir tarafta ağır, gevşek, sallantılı bir gidiş varken; diğer yanda hızlı, hesaplı ve dini bir davranış vardır. Toplum düzeninde ise; bir tarafta adam sendeci, başıboş bir toplumun eseri olan gelişigüzel,

⁴⁵⁹F. R. Atay (21 Ekim 1952). Döne döne bina okumaktan kurtulalım!, *Dünya*, s.1,5.

⁴⁶⁰F. R. Atay (18 Nisan 1954). Toplantı, *Dünya*, *Dünya*.

⁴⁶¹Elbette Türkiye'de de geç olsa da bu yola önem verilmişti, ancak Atay bunun Demokrat Parti yönetimi ile birlikte bırakıldığını ifade ediyordu.

⁴⁶²F. R. Atay (14 Ağustos 1955). İki dünya, *Dünya*.

⁴⁶³F. R. Atay (8 Aralık 1959). Neden ve niçin korkuyoruz?, *Dünya*, s.1,5.

cansız ve sılık bir görünüş varken; diğer tarafta iyi yaşama sevgisinin enerjisi içinde canını dişine takmış insanların ortaya koyduğu göze hitap eden, düzenli bir kuruluş vardır. Bir tarafta bütün ümitlerini başka bir dünyanın nimetlerine bağlayan ama aynı zamanda bencil bir toplum varken; diğer yanda yaşadığı dünyayı güzelleştirmeye çalışan bir topluluk vardır. Bir yanda her şeyi kitaba uydurma hastalığı, diğer yanda kanunu her şeyin üstünde tutan bir zihniyet hâkimdir. Bir yanda hürriyetsizlik, diğer yanda geniş hürriyetler vardır. Nabi'ye göre bu iki medeniyet arasındaki farklılığı yaratan zihniyet ayrılığının asıl sebebi, iki ayrı dinde değil, iki ayrı din anlayışında aranması gerekir. Çünkü tarih de göstermiştir ki, dinler insanların elinde, onların isteklerine göre şekillenmiştir. Orta çağ'da Hristiyanlıktaki taassup, İslamiyet'ten daha fazla iken daha sonra durum tersine dönmüştür. Batı'da din, yaşama düzeni ve politikalar üzerindeki hakimiyetini kaybetmiştir. İslam'da ise, dini esaslara göre değil de, hükümdarların gücünü artırma yolunda hareket eden alimler; dini, insanları yeryüzüne küstürecek bir baskı aleti haline getirmekle gecikmemişlerdir.⁴⁶⁴

Batı medeniyeti Mümtaz Turhan'a (1908-1969) göre ise ne sadece belirli bir sosyal ve iktisadi düzenden, ne sadece fevkalade bir teknik sistemden, ne de sadece bir yaşayış tarzından ibarettir. Batı medeniyeti bunların hepsini birden bir sonuç ve oluşum halinde içermekle beraber, aslında ilimden ve onun uygulamasından ileri gelen bir zihniyetle düşünüş tarzına dayanmaktadır.⁴⁶⁵ Mümtaz Turhan'a göre Batı medeniyetinin esas unsurları ilim ve onun bir uygulaması olan teknik ile hürriyet sistemidir. Batı medeniyetinin gelmiş geçmiş diğer medeniyetlerden ayıran en önemli özellikler bunlardır ve Batılı düşünürler de bu konuda aynı düşüncededirler.⁴⁶⁶

Her türlü maddeci anlayışın karşısında olan Nurettin Topçu'ya (1909-1975) göre ise artık Batı medeniyetine yolu gösteren şey fikirler değildir. Çünkü fikir kuvveti maddeye bağlı tekniğe yenilmiştir. Bu yüzden son yüzyılın bakir ideali “*demokrasi*” bile, birbirine inanarak bağlanmış bireylerden oluşan toplulukların fikir kuvveti olmaktan çıkarak, maddi menfaatlerin sayı çokluğuna dayanan kuvveti olmuştur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴Y. Nabi (Haziran 1958). Batı avcısı, *Varlık*, (480), s.3

⁴⁶⁵M. Turhan (Ağustos 1955). En büyük ihtiyacımız, *İstanbul*, 2(8) (22), s.6.

⁴⁶⁶M. Turhan (Mart 1956). Üniversite ve vazifeleri, *Türk Yurdu*, (254), s.649.

⁴⁶⁷N. Topçu (15 Aralık 1957). Fikir kuvveti, *Türk Ruhu*, (1), s.10.

İslamcı aydınlardan Eşref Edip'e (1882-1971) göre Batı artık en büyük buhranlar içinde kıvrınmaktadır. Her tarafı vahşet ve kasvet içinde inlemektedir. Ona göre aslında Batı, bütün zulümlerinin ve bütün fesatlarının cezasını çekmektedir.⁴⁶⁸

Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) ise Batı ve Batı medeniyeti konusunu, bu dönemde yayınladığı *Büyük Doğu* dergisindeki yazılarında daha çok Doğu-Batı muhasebesi üzerinden ele almıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bir “*Büyük Doğu*” davası ile yola çıkar Necip Fazıl. Doğu'nun Batı karşısında kaybettiği gücünü ve etkinliğini, kendisinin tasarladığı “*İdeolocya Örgüsü*” çerçevesinde geri kazanmasını hedefler. Necip Fazıl, Doğu'nun Batı karşısında yenik ve zayıf duruma düştüğünü en baştan kabul eder. Ona göre madde alanına bilimle hâkim olan Batı, tüm hayata da hâkim görünmenin verdiği “*açıkgöz imtiyazı*” ile bir zamanlar “*zaman âleminin sanatkârı*” olan Doğu'yu dilencisi haline getirmiştir. Necip Fazıl bu durumu masallarda geçen, hesapsız harcamalar yapan konak sahibinin, sonunda gözü açık kilercisinin eline düşmesine benzetir.⁴⁶⁹ Ona göre madde hâkimiyetini kuramayan Doğu ruhçuluğu, Batı'nın madde yetkinliğinin bir çelmesiyle yere yıkılmıştır.⁴⁷⁰ Necip Fazıl bir başka ifadesinde ise, Batı'nın Doğu'yu yıldırılmış ve sindirmiş olmanın kendisine verdiği güçle, Doğu'nun “*zindan bekçisi*” konumuna eriştiğini belirtmekteydi.⁴⁷¹ Ona göre zaten Batı, Doğu'ya hep aşağılayıcı şekilde bakmaktadır. Çünkü ona göre “*Doğu, daima geçmişte yaşar... Ne ilmi vardır, ne tenkidi... Neye olsa inanır... O sadece inanır, bilmez!*”⁴⁷²

Diğer taraftan Necip Fazıl'a göre aslında Batı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan ve 20. yüzyılda her tarafını saran bir buhran içindedir. Batı bir kum saati gibi maddi açıdan dolarken, ruh kısmı boşalmaktadır. Batı'nın yüzyıllar içinde mayalanan ruhi bunalımı Birinci Dünya Savaşı'yla heykelleşmiştir. Necip Fazıl'a göre bu buhrana komünizm ihtilali, Nazizm ve faşizmle çare bulunacağı sanılmış, ancak bu durum Batı'nın bir ölüm kalım mücadelesi olan İkinci Dünya Savaşı'nı doğurmuştur.⁴⁷³

Necip Fazıl, Batı'yı kuru bir akıl harikasıdan ibaret görmektedir. Ona göre bu kuru akıl tamamen ve sıkı bir şekilde maddeye bağlanmıştır. Madde bilimi de Batı'dadır. Batı,

⁴⁶⁸E. Edip (Eylül 1947). Garp içinde erimek felaketi, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (79), s.10.

⁴⁶⁹Büyük Doğu (28 Aralık 1945). İkimiz bir arada- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (9) s.2.

⁴⁷⁰Büyük Doğu (12 Haziran 1959). Muhasebemizin sonu- İdeolocya Örgüsü *Büyük Doğu*, (15), s.2.

⁴⁷¹Büyük Doğu (9 Kasım 1945). Bölümler- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (2) s.2.

⁴⁷²Büyük Doğu (15 Şubat 1946). Doğu'da buhran- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (16), s.2.

⁴⁷³Büyük Doğu (8 Şubat 1946). Garbın buhranı- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (15) s.2.

maddeyi fenle ve bilimle ilerleterek bir yandan kendisini dünya fatihi yaparken, diğer yandan ruhu dayanaksız kalarak “*dışı ziyetli ve içi harap bir dev*” haline gelmiştir.⁴⁷⁴

Necip Fazıl, İkinci Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında yazdığı bir metinde, Batı’nın iki menfi kutbu olan kominizim ve faşizme, yine Batı’nın “*hem illet, hem de deva zemini*” olan “*demokrasyların*” şahlanmasıyla ve Batı’nın “*Greko-Latin medeniyetinin asıl vârisleri*”nin karşı çıkışıyla dur denildiğini ifade etmekteydi.⁴⁷⁵ 1950’lerin sonuna doğru yazdığı başka bir yazıda ise, Batı’da “*daha batıda*” ABD’ye dikkat çekiyor ve onu buhran içindeki Batı’dan ayrı bir yere koyuyordu. Ona göre Batı’nın oluşunda; Latinler, Garplılığın saf duygu ve düşünce birlikteliği içinde giriftlik ve inceliği; Cermen ve Anglosaksonlar, halis bir ruh ve kafa yapısı içerisinde dünyaya tahakküm ve müspet fayda ölçüsünü; Slavlar ise asli Batı kadrosuna sonradan erişmeye çabalama ve arkadan gelme karakteristiğini canlandırmaktaydı. “*Daha batıda*” ise Batı’nın kendi içinden taşıdığı kısımlarla “*Yeni Dünya*” adı verilen bir terkipi meydana getirmişti. “*Yeni Amerika*” olarak da anılan bu yeni terkip, Batı’da kaybolmaya başlayan ruh olarak, Batı’nın içinde değil, kenarında bir hadise olarak durmaktaydı. Burası, Necip Fazıl’a göre bütün ileriliğini madde alanındaki gelişmişliğinden alan, ancak henüz buhranını yaşayacak kadar da yaşlanmamış bir cemiyet harikasıdır. Ayrıca “*Batı’nın romanında, maddeci ve kemiyetçi Amerika’nın ismi yoktur.*” Necip Fazıl ABD’yi bu yönüyle maddeci Batı’dan ayrı tutar.⁴⁷⁶

Yine bu dönemde 1950’li yıllarla birlikte Peyami Safa, Batı’da ve Batı medeniyetindeki değişimden dem vurur sürekli. Bu yöndeki düşünceleri özellikle *Türk Düşüncesi* dergisinde öne çıkmış, tartışmalara da yol açmıştır. Derginin birinci sayısından hemen hemen son sayısına kadar dile getirmekten usanmadığı “*hangi Batı*” konusu ve bu konudaki tartışmalar aşağıda ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

2.1.2.2.2. “*Hangi Batı?*”

1953 yılı aralık ayında Peyami Safa tarafından çıkarılmaya başlanan *Türk Düşüncesi* dergisi, daha ilk sayısından itibaren, Peyami Safa’nın yeni ve başka bir Batı’nın mevcudiyetini ısrarla işaret etmesi ve vurgulamasıyla yayın hayatına girmişti. Peyami Safa, burada yeni bir tez ileri sürüyor, kendince “*Batı*” kaynaklı birtakım delliller

⁴⁷⁴Büyük Doğu (1 Mayıs 1959). Batıyı anlamak davası- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (9), s.2.

⁴⁷⁵Büyük Doğu (8 Şubat 1946). Garbın buhranı- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (15) s.2.

⁴⁷⁶Büyük Doğu (22 Mayıs 1959). Kendi içinde Batı- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (12), s.2.

öne sürerek, tezinin doğruluğunu ispata çalışıyordu. Derginin ilk sayısında çıkış amacını ifade ederken; “*Garpçı dergilerin kendilerini devrimci sanan birçok fikircilerin*” anladıkları manada bir Batı ve Avrupa’nın çoktan tarihe karışmış olduğunu ileri sürüyordu. Buna göre Türkiye’deki “*Garpçı*” dergilerin ve Batıcıların, Batı Avrupa denildiği zaman anladıkları kavram; 19. yüzyılın ilk üççeyreğine ait ve artık hepsi terk edilmiş düşünce kalıpları idi.⁴⁷⁷ Hâlbuki Peyami Safa’ya göre artık “*yeni ve canlı bir Batı*” vardı ve kendisinin önceki medeniyet ve kültür anlayışını tasfiyeyle uğraşmaktaydı. Türk aydınının bu yeni ve canlı Batı’nın varlığından habersiz bir şekilde ölmüş bir Batı’yı takip ediyor olmalarından dolayı sık sık yakınıyordu. Ona göre Türkiye’de aydınlar, Türk devrimini bu “*ölü Batı*” kalıbına göre şekillendirmek isteyenlerin ileri sürdükleri fikirlerin ne kadar geri kalmış olduklarını bilmiyorlardı. Dolayısıyla öncelikle onların daldıkları Batı rüyasından uyanıp, kendilerine şu önemli soruyu sormalıydılar: “*Hangi Batı?*”⁴⁷⁸

Peki, bu yeni ve canlı Batı nasıl ortaya çıkmıştı? Peyami Safa, bunu Batı’da 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan bir buhranla anlatmaya çalışmıştır. Ona göre, Batı medeniyeti, manevi (daha çok ahlaki olan) seviyesi ile maddi seviyesi arasındaki orantısızlığın buhranını yaşamaya başlamıştı.⁴⁷⁹ Batı’da aklın ön plana alınarak, aklın ve bilimin ışığında dünyada karanlık ve gizemin kalmayacağı anlayışı ve pozitivizmin getirdiği “*dar yolla*”, “*kaba tecrübeyle*” ve “*gözlemle*” ölçülemeyen hiçbir gerçekliğin var olamayacağı inancı, artık sarsılmış ve bir buhran başlamıştı. Batı’da bilim ve teknik alandaki gelişmeler, önceki eski değerleri unutturmuş; artık teknik, Batı’nın yeni değer kategorisini oluşturmuştu.⁴⁸⁰ Aslına bakılırsa Peyami Safa bu buhranın varlığından *Türk Düşüncesi* dergisini çıkarmadan önce 1950 yılında *Ulus*’taki yazılarında da bahsediyordu. Ona göre Batı medeniyeti insanı bir yandan maddeye ve tabiata bir yandan da teolojiye bağlayan iki temel anlayışın birleşiminden oluşmuştu. Orta çağ bunlardan teolojik görüş üzerinde tek ayağıyla bin yıl sekmiş, sonra sendeleyip düşmüştü. Modern çağ ise tam tersine maddeci görüşün üzerinde tek ayağının üzerinde beş yüz yıl sekmiş, şimdi ise sendeliyordu. Yaşanan bu buhran da klasik medeniyeti tek taraflı anlamış ve “*yarım kalmış bir Rönesans*”ın bıraktığı bir mirastı. İnsan, dar bir maddecilik ve insan merkezilikle birlikte, tabiat ve kanunları hakkındaki derin bilgi birikimi ile kendi

⁴⁷⁷Türk Düşüncesi (1 Aralık 1953). Program, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.2-3.

⁴⁷⁸P. Safa (1 Aralık 1953). Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.4-9.

⁴⁷⁹P. Safa (1959). İlim ve dinsiz medeniyet yoktur!, *Büyük Doğu*, (7), s.8.

⁴⁸⁰P. Safa (1 Aralık 1953). Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.4-5.

manasıyla ilgili derin bir bilgisizlik arasında kalmıştı. Bu tezat da bu buhranı yaratmıştı.⁴⁸¹ Ona göre Batı'nın “o dar” ve “kapalı” ilim görüşü, 19. yüzyılın son dönemlerinden itibaren başlayan ayaklanma ile yıkılmıştı. Bu hareket Renovvier'den başlayarak ve çeşitli kollarda 20. yüzyılda Bergson'a ve diğer sanat ve felsefe akımlarına kadar uzanmıştı.⁴⁸² Batı'nın bu bakış açısına, 20. yüzyılda ortaya çıkan büyük huzursuzluklar ile ebedi barışın sağlanacağı ümitleri ve hayallerinin iki dünya savaşıyla yok olmasıyla vardığını belirtiyordu.⁴⁸³ Bahsettiği hayallere ve ümitlere bakılırsa Peyami Safa, bilime gereğinden fazla misyon yüklüyordu. O, mistisizme kayan bu düşüncelerini, yine Batılı kaynaklardan yaptığı alıntılarla desteklemeye çalışıyordu. Batı'da her şeyin bilimle aydınlığa ve mutlak müşterek bir ölçüye kavuşacağı inancına, 20. yüzyılda fizik alanında ortaya çıkan Planck, Einstein ve Heisenberg'in çalışmalarıyla meydan okunduğunu belirtiyordu. Hatta bu süreçte ortaya çıkan “Existantialisme” (Varoluşçuluk) felsefesinin de insanın gerçekleri kendi varlığı üzerinden kavrayabileceği savıyla bunu desteklediğini ifade ediyordu.⁴⁸⁴ Ona göre, 18. ve 19. yüzyılın hiçbir bilgi ve gerçeğe ulaşma imkânı tanımayan rasyonalist düşüncesinin, 20. yüzyılla beraber sona erdiği konusunda Batılı düşünürler hemfikirdi. Existentializm'in yanı sıra Pragmatizm'i, Bergsonizm'i de buna örnek olarak görüyordu.⁴⁸⁵

Batı'nın bir buhran içinde bulunduğu iddiası *Türk Düşüncesi* dergisinde sadece Peyami Safa tarafından paylaşılmıyordu. Bu iddia derginin ilk sayısında H. Ziya Ülken tarafından da paylaşılmıştı. Ona göre; Batı medeniyeti “tecrübi aklın” kısa zaman içerisinde elde ettiği başarılar sayesinde şımarmış, “kendini doğuran iman ve vicdani” ve “kendi dayandığı insan bütünlüğünü” inkar etmiş, böylece büyük bir buhrana doğru sürüklenmişti. Bu durumda Batı; ya kendisini yok edecek “Skolastik Nihilizme” sürüklenecek ya da “tecrübi akıl” ile manevi iman arasındaki uçurumu kaldırarak manevi değerlere itibarını kazandıracaktı. H. Ziya Ülken'e göre bu ikinci yolda 19. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan mücadelelerle birlikte pozitif bilimlerden sanata, ahlaka, felsefe ve siyasete kadar birçok alanda zafer kazanılmaya başlanmıştı. Bu arada hemen

⁴⁸¹P. Safa (1 Ocak 1950). Geçen yarım asra bir bakış, *Ulus*, s.5.

⁴⁸²Safa, bu fikirlerini A. J. Balfour'un *İnancın Temelleri* kitabının önsözünden şu alıntıyla desteklemeye çalışmıştı yazısında: “Onun gözünden kaçan meseleler olduğunu biliyoruz. İlim bizde kâinatın kabule değer bir izahını veya tefsirini yapmaktan acizdir. Bir ahlak tesis etmekten acizdir. İnsanlığın sosyal evriminde dinin ve dinlerin yerini almaktan acizdir” P. Safa (1 Aralık 1953). *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.5.

⁴⁸³P. Safa (1 Aralık 1953). *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.5.6.

⁴⁸⁴P. Safa (1 Aralık 1953). Yirminci asrın manası, konferanslar, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.73.

⁴⁸⁵P. Safa (1 Nisan 1959). Batı'yı niçin yanlış anlıyoruz?, *Türk Düşüncesi*, 10(55), s.1. Bkz. EK-1.

belirtelim; Ülken, manevi değerlerin itibar kazanmasını Orta çağ skolastik düşüncesinden ayrı tutulması gerekliliğinin de altını çiziyordu. Çünkü ona göre; sanat, ahlak, felsefe, hukuk, dil ve iktisat gibi birçok değer “*dinin hükmü altına girmeksizin*” kendi alanlarında maneviyata dayanmaktaydı.⁴⁸⁶

Aslında H. Ziya Ülken, Peyami Safa’nın ortaya attığı fikirleri felsefi bir dille ifade ediyordu diyebiliriz. Ona göre; Batı’da hiçbir çağda görülmemiş bir teknik gelişmeyle insanların hayat şartları temelden değişmiş ve baş döndürücü bir ilerleme gerçekleşmişti. Ne var ki bu baş döndürücü ilerleme insanın belini bükmekte de geç kalmamıştı. Zira insan kendi yarattığı makinenin kölesi olmuş ve hayatı da makineleşmişti. Böylece güzeli, iyi, doğruyu hep faydanın hizmetinde kullanan insan; zekânın ve onun ürünlerine sahip olanın güçlü olduğuna, sadece onların yaşama hakkı olduğuna ve bu gücün her şeyi yaratan olduğuna inanan yeni bir insan tipine dönüşmüş; Nietzsche’den Sartre’ye, Darwin’den Marx’a varan “*nihilist insan*” olmuştu. Ancak Ülken’e göre; Batı medeniyeti kendi zaferinin tuzağına düşmüştü adeta. Aklın kendine fazla güveni her çağda olduğu gibi bu çağda da bir hayal kırıklığı ve bir yıkılışa neden olmuştu. Onun için artık “*zamanın insanı,*” zekâyâ ve maddeye ancak manevi değerler ve bütün varlık dereceleri içinde layık olduğu yeri veren “*zamani*” varlıktı.⁴⁸⁷ Görüldüğü üzere H. Ziya Ülken’de de bu dönem bir tür mistisizm havası hâkimdi. Dolayısıyla da *Türk Düşüncesi*’nde Peyami Safa’nın bu düşüncelerini desteklemesi şaşırtıcı değildi. Aslına bakılırsa Peyami Safa, ileri sürdüğü düşüncelerde Batı veya Batıcılık karşıtı bir tutum sergilemiyordu. O, daha ziyade Türkiye’de kılavuz edinilen Batı’nın artık çoktan değiştiğini vurgulayarak, Batı’nın yeni haline ayak uydurulması ve onun kılavuz edinilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışıyordu. Onun ısrarla üzerinde durduğu husus, akılcı ve pozitivist Batı’nın artık geride kalmış olmasıydı.⁴⁸⁸ Diğer yandan 19. yüzyılda kaldığını söylediği Batı medeniyeti modeline karşı, nefretini de gizlemiyordu. “*Zındık ve maddeci*” olarak adlandırdığı önceki Batı medeniyetinin, Türk Devrimi için model gösterilmesinin, halkta Batı’ya karşı bir nefret uyanmasına sebep olduğunu, bunun da irticayı kışkırttığını ileri

⁴⁸⁶H. Z. Ülken (1 Aralık 1953). Medeniyetimizin değerler sistemi, *Türk Düşüncesi*, 1(1), s.15,16.

⁴⁸⁷H. Z. Ülken (1 Şubat 1954). Tarih boyunca insan ideali, *Türk Düşüncesi*, 1(3), s.165-172.

⁴⁸⁸Peyami Safa, yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına bu hususu derginin üçüncü sayısında şöyle ifade etme gereği duyuyor: “*Türk Düşüncesi, ne batı kültürünün insanlığa kazandırdığı yüksek değerlerin, ne de ilmin ve tekniğin düşmanıdır. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında sona ermeye başlayan bir Batı ve medeniyet anlayışının eksik kalmış manevi cephesini tamamlamaya ve insana maddi-manevi bütünlüğü kazandırmaya çalışan yeni bir insanlık ve medeniyet hamlesinin Türkiye’de kararınca öncülüğünü ve yardımcılığını yapan bir tefekkür davranışudur.*” Safa, P. (1 Şubat 1954). İnsanın yeni manası, *Türk Düşüncesi*, 1(3), s.164.

sürüyordu.⁴⁸⁹ Batı anlayışlarını ikiye indirgeyen Peyami Safa, bunların ilkini; Batı medeniyetinin sadece bilim ve teknikten ibaret gören ve 19. yüzyıl Batı medeniyet anlayışını savunan Sovyetler Birliği ve onun içerdeki ve dışardaki yandaşlarının savunduğu anlayış olarak tanımlıyordu. Diğerini ise; Batı medeniyetini sadece bilim ve teknikten ibaret görmeyen, Batı’da din, aşk hürriyet gibi insanı madde ve doğanın üzerine çıkaran manevi değerlerin bulunduğunu savunan anlayış olarak tanımlıyor, bunu da Avrupa ve ABD ile bağdaştırıyordu.⁴⁹⁰ O, bu Batı medeniyeti anlayışını, biraz da inkılapçı yazar ve düşünürlerin Batıcılık anlayışını ötekileştirmek adına, antikomünizm rüzgârlarının estiği bir dönemde, Pozitivizm, Materyalizm ve Marksizm’e hapsediyordu.

Dönemin dergilerinden *Yeni Ufuklar*’ın Nisan 1954 sayısında Peyami Safa’nın açtığı bu konuyu yakından ilgilendiren bir anket düzenlenmişti.⁴⁹¹ Ankete cevap verenlerden Adnan Adıvar; bu tip hareketlerin 20 yıldan da önce başladığını, İngiliz ve Amerikalı fizikçilerin ilmin kesinliği yerine ihtimali üzerine kurulu fikirleri savunmaya kalktıklarını ve bir tür mistiğin de oluşturulduğunu, bu fikirlerin büyük etki yaratacağı sanılmış olsa da II. Dünya Savaşı ve atomun bir silah olarak kullanılmasıyla önemini yitirdiğini söylemişti. Adıvar’a göre Türkiye’de bu fikirler, Batı’dan “*tekke edebiyatı ve fikriyatına*” doğru temayülün ortaya çıkacağını hayal edenler tarafından ileri sürülüyordu.⁴⁹² Ankete cevap verenler arasında yer alan Sabahattin Eyüpoğlu’na göre ise; Avrupa’da Batı’nın bu tür bir tükenişinden bahsedilmesi, realist dünya görüşünden sapılması ve Doğu mistisizmiyle alakası olmamakla beraber mistik denilebilecek böyle bir temayülün ortaya çıkışı, olsa olsa aklın sınırlarını genişleten ve dar bir akılcılığı yıkan derin bir akıl yolu arama kaygılarından doğmuş olmalıydı. Ona göre bunu gerek Bergson sezgiciliğiyle gerekse de varoluşçular fikirleriyle yapmaya çalışmıştı. İnsanların makineleşmesi, ruhsuzlaşması ve ahlaksızlaşması iddialarına katılmayan Eyüpoğlu’na göre dünya, aksine Avrupa kafası sayesinde daha iyiye doğru gidiyordu. Bu tip düşüncelerin ileri sürülmesini “*evlerinde elektriğin bir dakika kesilmesine razı olmayan bazı aydın kişiler yine de insanların mum ışığında daha mesut ve daha ahlaklı olacağını söylemesine*” benzetiyordu.⁴⁹³ Dergide yer alan diğer bir cevapta; Avrupa’da bazen ilk bakışta geriye dönüş gibi görünen hareketlerin, gerçekte ileriye doğru hareketler

⁴⁸⁹P. Safa (1 Mart 1954). Biraz daha aydınlık, *Türk Düşüncesi*, 1(4), s.243.

⁴⁹⁰P. Safa (24 Kasım 1955). Bir münazara etrafında, *Milliyet*, s.2.

⁴⁹¹*Yeni Ufuklar* dergisi bu tip anketleri “*Soruşturma*” adıyla yayınlamıştır.

⁴⁹²“Cevap I- A. Adnan Adıvar” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), s.337-338.

⁴⁹³“Cevap III- Sabahattin Eyüboğlu” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), s.342-344.

olduğunu, Batı'nın akıl yolundan uzaklaşarak mistisizme ve dini inançlara doğru hareket ettiği iddialarının ciddiye alınamayacağı ifade ediliyordu.⁴⁹⁴ Diğer bir cevapta ise, Batı'nın müspet düşünceden ve bilimden ne kadar iyilik görmüşse, Doğu'nun da maneviyattan o kadar kötülük gördüğünü belirtilmiş, müspet düşünceden ve bilimden neden bu kadar korkulduğu sorulmuştu.⁴⁹⁵ Başka bir cevapta ise bilim ve teknikle ilgili buna benzer olumsuz düşünceler, art arda gelen iki dünya savaşından doğan buhranların birer sonucu olan kötümser fikirlerdi. Üstelik Avrupa kültürünün bir çıkmazda olduğu iddiasının tam aksine, Avrupa kültürü her zamankinden daha canlı ve zengindi. Türkiye'de Batı hakkında bu tür kötümser düşünceleri ileri sürenleri, bulanık suda balık avlamaya ve telaşla gerilik uğruna bir çıkar yol aramaya yeltenenler, gözlerini gerçeklere yuman tembeller olarak nitelemişti.⁴⁹⁶ Bu arada *Yeni Ufuklar* dergisinde yer alan anketin en sonuna Peyami Safa'nın 1938 yılında yayınladığı *Büyük Avrupa Anketi* adlı eserinin "Avrupa Bir Devdir!" başlıklı yazısından Avrupa'yı epeyce övdüğü bir bölüme yer verilerek, şimdi farklı fikirler öne süren Safa'ya bir gönderme yapıldığı da gözden kaçmıyordu.⁴⁹⁷

Dönemin sanat dergilerinden *Kaynak*'ta Fethi Naci konuyu farklı bir şekilde değerlendirmişti. Ona göre Batı'da aklın ve bilimin egemenliğine inanılan çağ geride kalmıştı. Batı bilime ve akla zincir vurmaya çalışıyordu, burası doğrudu. Ancak böyle akıl dışı imkânlar arayan Batı, Peyami Safa'nın dediği gibi yeni ve farklı bir Batı değil, bir zamanlar akli da bilimi de göklere çıkaran yine aynı Batı'ydı. Aynı Batı, daha önce kendi yarattığı ilkeleri işine gelmeyince nasıl tek tek elinden bırakmışsa, şimdi de kültür alanında da akla ve bilime iman ilkelerini elinde bırakıyordu. Yani eskiden yücelttiği bilim ve akıldan şimdi eleştirilmemek ve sorgulanmamak adına vazgeçiliyordu. Bu yüzden de "kendi yarattığı değerlere artık inanmayan bir toplum katının filozofu Bergson" akli hor görüyor, Brunetiere bilimin iflasından bahsediyor, Boutroux ise tabiat

⁴⁹⁴"Cevap IV- Mazhar Ş. İbşiroğlu" (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), s.343-345.

⁴⁹⁵"Cevap V- Melih Cevdet Anday" (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), s. 347-348.

⁴⁹⁶"Cevap VI- Ayşe Nur" (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), s.349-350. Bu arada Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi* dergisinin mistisizme giden bu tavrı da eleştiriliyordu. Buna göre geçmişteki dini dergilerin Batı kültürü ve bilimini küçültücü çabaların mirasının, isim verilmeden, *Türk Düşüncesi*'nin devraldığı ima ediliyordu. Günyol, Safa'yı kastederek onun mistiklik hastalığına yakalandığını ve bunu başta Einstein olmak üzere başkalarına da mal etmeye çalıştığını iddia ediyordu. V. Günyol (1954). *Avrupa kafası mı?*, *Yeni Ufuklar*, 2(23), s.355-356.

⁴⁹⁷Söz konusu bölüm şu şekildeydi: "Avrupa bir devdir... Avrupa büyüktür, Avrupa aydınlık, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa aydınlık demektir. Orada her şey aydınlıktır: Kilovat çağlayanları halinde akan ışıklarla, hayat, neşe, yaratıcılık arasındaki nispet orada idrak edilmiştir." P. Safa (1938). *Büyük Avrupa anketi*, Kanaat Kitabevi, s.20-21.

kanunlarında çatlaklar aramaya çalışıyordu. Naci, bunları “*çürümüş bir düzenin toprağında türeyen irrasyonalist doktrinlerin harabe çiçekleri*” olarak niteliyordu. Diğer yandan Peyami Safa’nın ilim egemenliğinin çöküşü olarak bahsettiği fikirler, 1927’den sonra fizik alanında meydana gelen bazı gelişmelerle temel bir dayanak bulmuştu. Ancak bunlar artık bir çıkmaza girmiş, cazibesini kaybetmişti. Naci, bu yüzden hala bu fikirlerde ısrar edilmesini bilim düşmanlığı olarak niteliyordu.⁴⁹⁸

Yaşar Nabi *Varlık*’ta kaleme aldığı yazıda; Batı’da bir çöküşün bir anarşinin varlığından bahsedenlerin sandıkları gibi dejenerleşmiş, bozulmuş bir Batı olmadığını, tam tersine Batı’nın hürriyetle iliklerine kadar beslemiş olduğu için sağlam, gürbüz ve kendinden emin olduğunu ifade ediyordu. Nabi’ye göre asıl sürekli sarsılan, güvensizlik içinde kıvranan memleketler, hürriyetlerinden yoksun bırakılmış olanlardı.⁴⁹⁹

Garplılaşma konusunu daha kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alan Mümtaz Turhan’a göre ise; Peyami Safa’nın ispat etmeye çalıştığı tezde, başvurduğu delillerin doğruluğunu kabul etmek güç olduğu gibi bu delillerle elde ettiği sonuç arasında bir ilişki bulmak da oldukça güçtü. *Türk Düşüncesi*’nin önceki Batı medeniyetin tarihe karışmış ve ilmin iflas ettiği iddiası, Batı’nın gücünün ve üstünlüğünün ardında ilim olduğunu savunan Turhan için oldukça hayret vericiydi. Çünkü ne tarihe karışmış bir Batı medeniyeti, ne de iflas eden bir ilim vardı. İkisi de dipdiri ve her zamankinden daha kuvvetli bir şekilde durmaktaydı. Eskiden olduğu gibi şimdi de Batı medeniyetini ayakta tutan yine ilimdi. Eğer ilim karşısında bir endişe, bir korku duyuluyorsa, bu onun haddinden fazla kuvvetlenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Manevi değerlere yönelme ihtiyacı da bu korkudan doğmakta idi zaten. Bu sebeple bilimin hiçbir zaman ulaşamadığı bir güce veya azamete eriştiği bir dönemde onun iflasından bahsetmeyi çok anlamsız buluyordu Turhan. Diğer taraftan Peyami Safa’nın bilimin iflasına delil olarak sunduğu Max Planck, Einstein ve Heisenberg gibi ünlü bilim adamlarının yaptığı keşifler ilmin ufkunu açmış, yeni araştırma ve keşiflere yol açmıştı. Buna ilmin iflası değil aksine ilmin ilerlemesi denebilirdi. Turhan, büyük fikir akımlarının ve felsefi görüşlerin; Romantizm, Realizm, Materyalizm, İdealizm gibi her yön değiştirmesinin dönüm noktalarının, Batı medeniyetinin tarihe karışmakta olduğunun bir işareti olarak kabul edilmesini de tuhaf

⁴⁹⁸F. Naci (Mart 1954). Gerçek korkusu, *Kaynak*, 8(92), s.76-79. Peyami Safa bu eleştirilere karşı *Türk Düşüncesi*’nin Batı ilminin değil, 19. yüzyılın Marksist ve Pozitivist ilim görüşünün düşmanı olduğunu yinelemekle yetinmişti. P. Safa (1 Mayıs 1954). Davamızın yankıları, *Türk Düşüncesi*, 1(6), s.406.

⁴⁹⁹Y. Nabi (Haziran 1958). Batı avcısı, *Varlık*, (480), s.3

karşılamaktaydı.⁵⁰⁰ Turhan, Batı medeniyetinin çökmek üzere olduğu yönündeki kehanetleri ortaya atan Spengler ve diğer birtakım düşünürlerin Batı’da çoktan önemini yitirmiş olmasına rağmen, Türkiye’de hala taraftar olabilmesinin ardında iki temel neden gösteriyordu. Ona göre bunlar; Türkiye’nin gerçek ilmi ve fikri akımları güncel olarak takip edecek seviyede olmaması ve son inkılapların beklenen ve umulan sonuçları vermemesi sebebiyle ortaya çıkan aşâğılık duygusuydu.⁵⁰¹

Peyami Safa 1950’li yılların neredeyse sonuna gelindiğinde bile bu tezindeki ısrarını sürdürüyordu. Bu anlayışa sadece *Türk Düşüncesi*’nde değil *Tercüman* gazetesindeki *Objektif* isimli köşesinde de rastlanıyordu. İki dünya savaşından sonra Avrupa zihniyetinin, kültür ve medeniyeti konusunda ortak bir izah ve tarif konusunda Batı’da bir anlaşmazlığın doğduğunu söylüyordu. Bu anlaşmazlığın da Spengler, Toynbee ve Jaspers gibi tarih felsefecilerinin Batı medeniyetinin çökmekte olduğu hakkındaki iddialarının sebep olduğu bir buhrandan doğduğunu ifade ediyordu.⁵⁰² Safa’ya göre, bu buhran bir bakıma manevi değerler buhranıydı. Batı medeniyetinin maddeci temellere dayandığı inancını, eksik bir kültür anlayışıyla bu buhranı besliyordu. Hâlbuki Batı’da artık manevi değerlerin piyasası yükseliyordu.⁵⁰³

Peyami Safa’nın 1950’li yıllar boyunca, üzerine çok bir şey katmadan, aynı düşünceleri sürekli ve ısrarla ifade etme çabası okuyucuya, kendisinden başka kimsenin bilmediği, ancak kimseyi de inandıramadığı bir “gerçeği” haykırırcasına anlatıyor imajı da vermiyor değil. Onun bu “Yeni Batı” çıkışında, fikirlerinin düşün dünyasında büyük bir çığır açacağı beklentisi az çok seziliyor. Ne var ki bu dönemde pek de taraftar bulduğu ya da düşüncelerinin peşinden gidildiği söylenemez. Şüphesiz Peyami Safa’nın buram buram mistisizm kokan yeni Batı kavramı, yukarıda *Batı’da Kavram Olarak Modernleşme ve Modernleşme Teorisi* başlığı altında kısaca değindiğimiz, özellikle 1920’li yıllarda Batı’da ortaya çıkan, “Batı’nın çöküşü” temalı kötümser ve karamsar anlayışın ürünüydü. Kaldı ki Batı’da ortaya çıkan bu kötümser anlayıştan Türk aydını, öyle Peyami Safa’nın ifade ettiği gibi habersiz de değildi. Zira yukarıda aktarıldığı üzere, *Türk Düşüncesi* dergisinde bu fikirler yayınlanır yayınlanmaz, Safa’nın ileri sürdüğü tezleri Batı’nın bu kötümser bakış açısıyla ilişkilendirenler olmuştu. Sonuç olarak Peyami

⁵⁰⁰M. Turhan (Şubat 1955). En büyük davamız II, *İstanbul*, 2(2), s.8-9.

⁵⁰¹M. Turhan (Mart 1955). En büyük davamız III., *İstanbul*, (2)3, s.7-8.

⁵⁰²P. Safa (13 Temmuz 1959). Avrupalık meselesi, *Tercüman*, s.2. Safa, aslında böylece düşüncelerinin Batı’daki kaynağını da ifade etmiş oluyordu.

⁵⁰³P. Safa (4 Nisan 1959). “Manevi değerler” meselesi, *Tercüman*, s.2.

Safa'nın bu dönemde farklı bir Batı kavramı öne sürmesi, onun mistisizm kaynaklı fikirlerini yine Batılı kaynaklarla destekleme çabasından başka bir şey değil gibi görünüyor.

2.1.2.2.3. *Batılılaşma anlayışı*

Batı ve Batı medeniyeti kavramlarının yanı sıra Batılılaşma konusu bu dönemde de aydınların ve düşünürlerin gündeminde yer almıştır. Kimi aydın önceki dönemlerdeki düşüncelerini savunmaya devam etmiş, kimi aydın yeni dönemle birlikte eleştirel ağırlıklı düşüncelerini ortaya koymuş, kimisi de bunu akademik çalışmalarına konu edip dar çerçeve içinden sıyırmaya çalışarak değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu dönem artık Tek Parti dönemi değildir ve hızla artan muhafazakâr ve İslamcı yayınlarda eleştirilerin dozunun arttığı bir dönemdir.

Mümtaz Turhan, Batılılaşma konusunu ilim, ilim müesseseleri ve ilim adamlarına kavuşma önceliği üzerinden ele almıştır. Ona göre “*hakiki garplılaşmak*” genel, müşterek ve bütün ülkeyi kapsayan bir kültüre erişebilmekle olabilir. Bunun içinde memleketin bu söz konusu birinci sınıf ilim, fikir ve sanat adamlarına kavuşması gereklidir.⁵⁰⁴ Turhan, garplılaşmanın toplumun gerçek kıymetlerini ihmal etmeden ya da hırpalamadan gerçekleşmesi gerektiği görüşündedir. Yapılacak yenilikler bunları koruyarak yenilerini katacak bir istikamette ve toplum zihniyeti ile düşünüş tarzını büyük ölçüde değiştirecek ve ihtiyaçları da giderebilecek bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Aksi takdirde bu yenilikler, sınırlı bir zümrenin çıkarlarına ve hislerini koruyan bir taassup sistemi olmaktan ileri gidemez. Bu yüzden hakiki garplılaşmak için Garp medeniyetinin ana unsurlarını ve esas kıymetlerini anlayıp öncelikle bunları benimsemekle gerçekleştirilebilir.⁵⁰⁵

Mümtaz Turhan Batı'dan neler alınması gerektiği konusuyla ilgili olarak İngiliz düşünürü A.N. Whitehead'in “*İlim ve Muhasır Dünya*” adlı eserinden “*Garbın Şark'a kolayca verebileceği en faydalı şeyin ilim ve ilim zihniyeti olduğu gittikçe daha aşikâr olarak görünmektedir. İlim ve ilim zihniyeti bir memlekette diğerine, bir ırktan ötekine kolayca nakledilebilir. Yeterki orada rasyonel bir cemiyet bulunsun*” ifadesini paylaşır.⁵⁰⁶ Turhan, sürekli vurguladığı ilimden, aslında aralarında fark gözetmeksizin genel bilgiyi

⁵⁰⁴M. Turhan (Ocak 1955). Türk kültürünün kaynaklarına inmek ne demektir? II, *Türk Yurdu*, (240), s.515.

⁵⁰⁵M. Turhan (Temmuz 1955). Hakiki kıymetlere doğru, *Türk Yurdu* (246), s.8.

⁵⁰⁶M. Turhan (Mart 1956). Üniversite ve vazifeleri, *Türk Yurdu*, (254), s.645-654.

kapsayan bütün bilim kollarını kastetmektedir. Çünkü modern bir toplumun sosyal açıdan hepsine ihtiyacı vardır. Diğer taraftan Turhan ifadelerinde sıklıkla yinelediği ilim ve ilim zihniyeti kavramlarıyla, toplumun okuryazarlığının yükseltilmesini kastetmez. Onun için elbette toplumun okuryazarlık durumu da önemlidir, ancak geriliğin tek sebebi olarak okuryazarlık seviyesinin düşüklüğü görülmemelidir. Çünkü büyük çoğunluğu okuryazar ancak yeteri kadar bilim adamı yetiştirememiş toplumlar da gerilikten kurtulamaz. Gerilikten kurtulmak için asıl itici güç, ilim zihniyeti ile yetişmiş ilim adamları ve bunların yetişeceği ilim müesseseleridir.⁵⁰⁷ Turhan’a göre medeni bir toplum sadece okuryazar oranı yüksek olan değil, aynı zamanda hatta ondan daha önce binlerce birinci sınıf ilim ve ihtisas adamına sahip olan bir toplumdur.⁵⁰⁸

Meşrutiyet Dönemi’nde İslamcılar ve Türkçüler tarafından savunulan “*Garbın ilim ve tekniğini almak*” fikri, Turhan’a göre gerçekleşmesi bakımından zor görülmekle birlikte imkânsız değildir. Sistemli ve planlı bir tarzda hareket edilip, ilim ve ilim müesseseleri kısım kısım alınarak bunun başarıldığı örnekler vardır. Ancak ilim ve tekniği almakla bir toplumun Batılılaşp Batılılaşamayacağı meselesi de ayrı bir konudur Turhan’a göre. Bu ancak Batı’dan ilim ve teknik ile bunlara ait ilim müesseselerinin alınması ve buralarda yetişecek birinci sınıf ilim ve teknik adamlarından ve yine ilim zihniyeti ile yetişmiş bir yönetici kadrosunun bu zihniyeti yaymasıyla, toplumu çeşitli şekillerde etkileyecek aydın bir zümre oluşturulmasıyla mümkündür. Toplum ancak bu sayede Garplı toplumların içyapısına en yakın bir tarzda değişebilir. O, bu müessese ve kadroya sahip olan bir toplumun diğer yönlerden Batı toplumlarından farklı olsalar da Garplı olabileceğini iddia etmektedir. Zira Japonya ilim ve tekniğe sahip olmakla beraber din, demokrasi ve yaşayış bakımından Garp toplumlarından ayrılmaktadır. Diğer taraftan Rusya sadece demokrasi, iktisadi faaliyetler ve ideolojik alanlarda Batılılarla ayrılmaktadır. Öte yandan Batı ile tam bir uyum içerisinde olmasına rağmen ABD’yi Batılı saymayan Batılı fikir adamları da bulunmaktadır. Turhan’a göre; sonuç olarak ilim ve tekniği alıp, ilim zihniyetini benimsemekle bir ülke büyük toplumsal sarsıntılar yaşamadan da Batılılaşabilir. Meşrutiyet döneminde Batıcıların, Cumhuriyet döneminde ise İnkılapçıların savunduğu “*Garp medeniyetini mühim bir kısım müesseseleri ile veya bütünüyle almak*” fikri ile ilgili olarak ise Mümtaz Turhan; bir toplumun sosyal bünyesi, yabancı toplumlarınki ile uyumluluğu göz önüne alınmadan bu şekilde bir Batılılaşma,

⁵⁰⁷M. Turhan (Nisan 1956). Üniversite ve vazifeleri II, *Türk Yurdu*, (255), s.731-732.

⁵⁰⁸M. Turhan (Ocak 1960). Medeniyet anlayışımız, *Türk Yurdu*, (280), s.1.

toplumun kültürü açısından felaket getirdiğini belirtmektedir. Turhan bunu büyük sosyolog ve düşünürlerin yapmış oldukları incelemeler ve gözlemlere dayanarak söylediğini ifade etmektedir. Turhan'ın Batılılaşmadan anladığı şey, bir millet veya toplumun kendi örf, adetleri ve ananeleri içinde ziraî, iktisadî, sınaî, siyasî, maarif, sanat gibi toplumsal faaliyet ve sahaları içeren genel bir kültür inkişafıdır. Bu da ancak Batı'dan ilim ve teknik ile ilim zihniyetinin alınmasıyla sağlanacaktır.⁵⁰⁹ Turhan'a göre Batı medeniyetinin temelini teşkil eden ilme, hakiki ilim müesseselerine, ilim ihtisas adamlarına sahip olmadıkça Batılılaşma mümkün olamaz. Rusya ve Japonya gibi Batı medeniyetine sonradan dâhil olan ülkeler de ancak ilim ve teknik sayesinde bu yoldan başarılı olmuşlardır.⁵¹⁰

Osman Turan da tıpkı Mümtaz Turhan gibi okur-yazar oranının yüksekliğinin Batılılaşma açısından birinci öncelikli bir kriter olmadığı görüşündeydi. O, Batılılaşma konusunda; *“Avrupa medeniyetini doğuran amilleri anlamaksızın bu medeniyetin bir neticesi olarak okur-yazar kitlesiyle onu taklit edecek yerde kuvvetimizi ciddi ilim, kültür ve ihtisas adamlarının yetişmesine teksif etmek hem daha kolaydı, hem de bu yok bizi selamete, okuryazar nispetini de artırmak imkânlarına eriştirecekti.”* diyerek bu konuda Turhan ile benzer fikirleri savunmaktaydı.⁵¹¹

Batı medeniyetini bir ağaca benzeten Peyami Safa ise; asıl meselenin onun yemişlerini toplamak değil, o ağacı yetiştirmek olduğunu, müspet ilmin de bu yemişlerden biri olduğunu ifade etmekteydi. Onu yetiştiren, şartların bulunmadığı yerlerde ise ilim Türkiye'de olduğu gibi ancak tercüme halinde kalırdı. Safa'ya göre Batı'dan makine satın alıp işletmekle o medeniyete iştirak edilmesi mümkün değildir.⁵¹²

H. Ziya Ülken'e göre ise Batı medeniyeti, *“ne kendi yemişleri olan makine, teknik, fen hatta ne de onları yapan ilim ve ilim zihniyetinden ibarettir. Bütün bunları yaratan, garbın manevi değerleri ve ruhudur.”* Ona göre buna nüfuz edilmedikçe Garplı olunamaz. Ancak bu sayede Doğu'yu ve İslam dünyasını skolastik gözle değil, *“Garplı ve modern”* bir gözle yeniden incelemek ve değerlendirmek mümkün olacak ve bu da Doğu'yu tekrar canlandıracaktır.⁵¹³

⁵⁰⁹M. Turhan (Nisan 1959). Garplılışmanın manası, *Türk Yurdu* (272) s.19-20.

⁵¹⁰M. Turhan (Ağustos 1955). En büyük ihtiyacımız, *İstanbul*, 2 (8) (22) s.6.

⁵¹¹O. Turan (Ekim1959). Köy enstitüleri ve milli şuuru koruma zarureti, *Türk Yurdu* (277). s.2.

⁵¹²P. Safa (1 Ocak 1957). Geriliğimizin sebepleri, *Türk Düşüncesi*, 6 (35), s.17.

⁵¹³H. Z. Ülken (1 Ocak 1954). Türk düşüncesi ve dergilerimiz. *Türk Düşüncesi*, 1(2), s.87.

Doğu ile Batı toplumları arasında önemli bir ayrım olduğunu savunan Necip Fazıl’a göre, “*Şarklı, Garbın makine ve madde keşifleri âlemini ne kadar ustalıkla benimsemeye kalkarsa kalksın, davayı bizzat ruhu ve usulü ile kavrayamayacağı için daima satıhta ve aciz kalacaktır*” Dolayısıyla Şarklı, ilimden fenne, sanattan hürriyete garbın sahip olduğu bütün zenginliklere karşı bir özlem içerisinde oldukça, Garbın “*gülünç ve miskin*” bir taklitçisi olmaya mahkûm olacaktır.⁵¹⁴

Eşref Edip için Batılılaşmak yalnızca fen ve teknik sahada gerçekleşmelidir. Kültür alanında öyle bir harekete asla yer yoktur. Çünkü Türk’ün Frenk olmasına ve milli bünyesinin yabancı ananelere uyumlandırılmasına ne madden ne de aklen imkân vardır.⁵¹⁵ Ancak bununla beraber Eşref Edip, Garp medeniyetinin ilim ve fennine, ilim ve insani müesseselerine yani onun ifadesiyle sadece fikir ve fazilet üzerine dayalı olan kısmına da hürmet etmektedir.⁵¹⁶

1950 yılı son günlerinde Türkiye’deki Noel kutlama havasını eleştirirken, Noel kutlayanlara “*Ey sapkınlar!*” diye seslenen İsmayıl Hakkı Ballıacıoğlu, Avrupalılaşmanın Hristiyanlaşmak olmadığı gibi Hristiyan geleneklerine, törenlerine ve göreneklerini benimsemek de olmadığını, Avrupalılaşmanın sadece Avrupa tekniğini almak demek olduğunu ifade ediyordu.⁵¹⁷

Nurettin Topçu ise, Batılılaşma karşısında muhafazakâr bir tutum sergiliyordu. Topçu’ya göre geçmişteki Batılılaşma hatalarının ana sebebi medeniyet ve kültürün birbirine karıştırılmasıydı. Ona göre medeniyet, insanlığın belirli tarihi dönemlerde, bir zümrenin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütünüdür. Kültür ise, bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Bu değerler, ilim, sanat, ahlak ve dine ait değerlerdir. Kültür ruhidir ve her toplumun kendi malıdır, bizzat kendisinin meydana getirdiği eserdir. Topçu’ya göre toplumun kendi geçmişinin ve kaynaklarının ürünü olan kültür, Batı’nın ve bütün insanlığın büyük eseri olan yöntemlerle yoğurulmalıdır. Başka bir ifadeyle Topçu, kendi tarlasında yetiştirilen ürünün hamurunun, Batı’nın fırınında yoğurulmasını önermektedir. Çünkü ona göre kültür taklit edilemez, nakledilemez ve medeniyet ürünleri gibi satın alınamaz. Lakin köklerini kendi vatan topraklarına salan bir milli kültür, dışardan alışveriş yapabilir. Topçu’ya göre Batılılaşma ancak bu kaidelerle

⁵¹⁴Büyük Doğu (16 Kasım 1945). Garbın Şarka bakışı, *Büyük Doğu*, (3) s.2.

⁵¹⁵E. Edip (Eylül 1948). İnkılap ve din:2, *Sebilürreşad* 1(15), s.228.

⁵¹⁶E. Edip (Eylül 1947). Garp içinde erimek felaketi, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (79), s.9-10.

⁵¹⁷I. H. Baltacıoğlu, (28 Aralık 1950). Noel Baba, *Yeni Adam*, (682), s.1.

gerçekleşebilir. Aksi bir durum toplumun kendini Batı'ya teslim etmesidir ki, bu da bir esarettir.⁵¹⁸

Topçu'ya göre Avrupa'yı doğurmuş ve halen de yaşatmakta olan kuvvetler; biri ruha, diğeri de maddeye bağlanan iki esasta toplanmaktadır. Bunlardan ilki zengin edebiyatıyla kuvvetli metafiziğini Orta çağ'da hazırlamış olan Hristiyan ruhçuluğu, yani Spiritüalizmdir. Diğeri ise, Avrupa'da 15. yüzyıldan itibaren başlamış olan sömürgecilik gayretleri ile meydana çıkan büyük sanayidir. Ona göre Avrupa'nın son beş asırlık tarihi, bu iki kuvvetin çarpışmasının eseridir. Ancak Avrupa'yı doğuran bu kuvvetlerden ne Hristiyanlık ne de sömürgecilik ve “*insanlığın katili büyük sanayi*”, Türk toplumu ile ilgili kıymetler değildirler. Türk milletini bu kıymetler yaratmamıştır. Topçu'ya göre Türk milleti, bin yıllık bir tarihi olan Anadolu milleti; her ikisi de Asyalı olan “*İslam dini*” ile “*Eti ekonomisi*” kuvvetlerinin çocuğudur. Bu milletin soyu Asyalı olduğu için ahlakı da, ekonomisi de “*Asya'nın namuskar eseridir.*” Topçu, artık yönün Asya'ya doğru çevrilmesi gerektiğinin vaktinin geldiğini belirtmektedir. Türk milleti “*uyanış ve kendine dönüş hareketini,*” “*hasta Avrupa'ya*” doğru değil, güneşin doğduğu tarafa, Asya'ya doğru, yönelerek ilerleyecektir ona göre. O yüzden Türkiye'deki millet fikri artık Avrupa fikrinden ayrılmalıdır.⁵¹⁹ Diğer taraftan bu dönemde etkisi gittikçe artan pragmatist Amerikan felsefesi ve Amerikan zihniyetine eleştirel bir şekilde yaklaşan Topçu, bunu en az Orta çağ'ın skolastik zihniyeti kadar tehlikeli bulur. Ona göre bu zihniyet ve felsefeye toplumumuz temelleri skolastiğe dayanan iki zihniyetin, “*hurafeci zihniyet*” ile kendini “*inkılapçı*” olarak vasıflandıran zihniyetin çarpıştığı bir sırada yakalanmıştır. Bunların ikisinin de putları vardır ve ikisi de fikir hürriyetine karşıdır.⁵²⁰

2.1.2.2.3.1. Milliyetçilik ekseninde Batıcılık anlayışı

Bu dönemde Batılılaşma, bazı düşünürler tarafından kendi anlayışlarına göre bir öze dönüş, kendine dönüş olarak da anlaşılmaktadır. Muhafazakârlar bunu Avrupa'nın kültürel ürünlerinden uzak durmak üzerine oturturken, Kemalistler bunu İslam öncesi Türk kültürüne dönüş bağlamında bir çeşit Araplaşma karşıtı veya Arap kültürü etkilerinden arınma zeminine oturtmaktadır. Yukarıda belirtilen erken Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma anlayışı, yani millileşerek batılılaşma ya da milli kimliğe

⁵¹⁸N. Topçu (Mayıs 1960). Milli kültürümüz ve farklılaşma meselesi, *Türk Yurdu*, (284), s.17-19.

⁵¹⁹N. Topçu (30 Mayıs 1958). Avrupa, *Türk Ruhu* (9), s.16.

⁵²⁰N. Topçu (15 Aralık 1957). Fikir kuvveti, *Türk Ruhu* (1), s.16.

ulaşmak için batılılaşma anlayışı, bu dönemde Kemalist aydınlarca devam ettirilmiştir aslında. Ancak bu dönemde milliyetçiliğin Kemalistlerin elinden muhafazakarlara doğru çekştirildiği de hissedilmiyor değildir.

1925'te “Avrupalılaşmak” ile “millileşmeyi” aynı şey kabul eden H. Z. Ülken'in 1950'lerde bu konudaki duruşu değişmemiştir. O, bu dönemde de “garplılaşmayı”, “millet olmak” olarak kabul etmektedir. Yani ona göre bir toplum ancak bir millet olup Batı ile aynı sosyal seviyeye ulaştığı takdirde batılılaşabilir. Çünkü bir fikir veya inanış başka bir topluma ancak aynı sosyal seviyede olmaları şartıyla intikal edebilir ve orada da ortaya çıktığı yerdeki yaratıcı etkiyi yapabilir. Fakat bu eski ve yeni kültürün uzlaştırılması ile değil, kültür kaynağına gidip yaratıcı kültür milletleri ile birlikte hareket edilerek gerçekleştirmelidir. Zira aksi bir durum taklitçilikten öteye gidemez.⁵²¹ Diğer yandan taklitçiliği bırakıp kendimize dönmeye son 40 yıldır başladığımızı ifade eden Ülken, gerçek manada garplılaşmaya Garp kültürü ışığı ile kendi değerlerine bakmak ve kendine dönmekle ulaşılacağını belirtiyordu.⁵²²

Bazı düşünürlerin batılılaşmayı milli ananelerden, milli karakterden uzaklaşmak ve Batı dünyası içinde eriyip kaybolmak manasında anlamalarını eleştiren Yaşar Nabi, Atatürk'ün Batıcılığının bu anlama gelmediğini, taklitçiliğin onun aklından hiçbir zaman geçmediğini ifade ediyordu. Nabi'ye göre milli varlığı idrak edebilmek için her şeyden önce Batı zihniyetine uyumlu bir kafa yapısına ihtiyaç vardır. Zaten Batı'ya bakıldığında İngiliz, İtalyan, Fransız veya Alman milletleri arasında Garplılık bakımından aslında önemli bir ayrılık olmamasına rağmen, her birinin kendine özgü ananeleri, milli özellikleri vardır. Dolayısıyla milli benlikten uzaklaşmadan da Garplı olunabilir. Zaten milliyet fikri de Batı dünya görüşünün bir ürünüdür ve Nabi'ye göre ne kadar Garplı olunursa o kadar gerçek manada milliyetçi olma imkânı vardır. Atatürk'ün Batıcılığı da tam da bunun üzerine oturmaktadır ona göre. Çünkü Atatürk Türkiye'nin Batılılaşması önünde ne kadar engel varsa kaldırmış ve milli varlığın temellerini atmıştı.⁵²³

Diğer yandan Yaşar Nabi, “*Milli gelenekler diye dört elle sarılan şeylerin yüzde kaçı millidir?*” sorusu soruyordu. Ona göre Türk toplumu uzun asırlar bir ümmet hayatı yaşamış, Orta Asya'dan getirilen örf adetlerin çoğu kaybolmuş, güneyden akın eden Arap medeniyeti, onu asıl benliğinden uzaklaştırmıştı. Dolayısıyla gerçekte sahip çıkılacak bir

⁵²¹H. Z. Ülken (1 Aralık 1954). Kültür ve medeniyet, *Türk Düşüncesi*, 3(13), s.11,12.

⁵²²H. Z. Ülken (20 Şubat 1950). Kendimize dönüş, *Yeni Sabah*, s.2.

⁵²³Y. Nabi (Aralık 1949). Atatürk ve gençlik, *Varlık* (353), s.3.

milli gelenek de pek kalmamıştı, unutulmuştu. Bu yüzden Nabi'nin "*santimental milliyetçilik*" adını verdiği geçmişe bağlılık taassubuna kapılanların, yakın zamana kadar örnek gösterdikleri, ancak asırlarca dünya ile hiç temasta olmamış ve kendi özü ile yoğrulmuş bir Japonya'nın, bu konuda Türkiye ile karşılaştırılması hatalıdır. Zaten Japonya Batı'dan fen ve tekniği alırken, Batı'nın hümanizmasından başlayarak medeniyet ve kültürünü beraber almadığı için manevi destekten mahrum kalarak sarsılmıştır. Şimdiyse Japonya ABD hayranıdır. Nabi'ye göre artık ABD örneği vardır. "*Milli gelenekler derdinin*" yanından bile geçmeyen ABD ise, hali hazırda dünyaya hâkim ve toprakları üzerinde yaşayanlara yeryüzünde şimdiye kadar görülmemiş en yüksek hayat seviyesini sunmaktadır. Elbette ABD'de de milliyet duygusu vardır, ancak onlar mensup oldukları toplumla övünüyorlar, üstün ırk gibi boş teorilerle ve mazi ve tarih hasreti ile uğraşmadıkları için daha ileriye ve daima daha iyiye koşmayı, milliyetçiliğin başlıca şartı sayıyorlardı. Sonuç olarak Batı medeniyetinin belirli bir coğrafi sınırı kalmamıştır, Nabi'ye göre. Türkiye'de bu "*medeniyet katarına*" geç olsa da binmiştir ve zamanla o topluma tartışmasız benzeyecektir.⁵²⁴

Batı kafasının düşünme yöntemini; şüpheli düşünme, düzenli düşünme ve çok yönlü düşünme olarak tanımlayan Yaşar Nabi'ye göre, böylesi bir düşünme şekli "*Doğu adamının harcı değildir*" Çünkü onun her yönü gibi düşüncüsü de tek satırlıdır. Düşünülmesi bir daha düşünmeye gerek görmeyen bir kafa yapısı vardır onda. Bu Doğu kafasından, Batı kafasına ancak Batı ölçüsünde bir ilim anlayışıyla ulaşılabilir. Yaşar Nabi, bu Batı kafasının bize kendimizi bulduracağına inanmakta, Batılaşmayı da kendine dönüş, bir öze dönüş olarak görmektedir. Bu öz de bütün Doğu ve Arap kültürü etkilerinden arınmış Türk'ün öz benliğidir.⁵²⁵ Nabi, asıl milli geleneklerimizin ancak Cumhuriyet kurulduktan sonra değer verilmeye başlandığını, öncesinde ise şeriat rejiminden dolayı Arap kültürü ve dünya görüşünün baskın olduğunu belirtiyordu. Muhafaza edilmeye çalışılan ve ata mirası denen şeyler aslında yabancı bir kültüre aitti. Ona göre Türkiye'de asıl milli gelenekler ancak Batı düşüncesi benimsedikten sonra hatırlanıp tekrar değer görmeye başlamıştı. Bu bakımdan Nabi, Batılaşmayı bir öze dönüş olarak görüyordu.⁵²⁶ Şüphesiz Nabi'nin bu fikirleri Kemalist milliyetçilik

⁵²⁴Y. Nabi (Ekim 1951). Milliyetçilik ve gelenekler, *Varlık* (375), s.3.

⁵²⁵Y. Nabi (Mart 1954). Batıdan ne alacağız?, *Varlık*, (404), s.3.

⁵²⁶Y. Nabi (Mayıs 1954). Gelenek ve gelecek, *Varlık*, (406), s.3.

ekseninde ifade edilen fikirlerdi. Bu sebeple de Nabi'nin Batılılaşmayı millileşmek, Türkleşmek olarak gördüğü gayet açıktı.

Fatih Rıfkı Atay için ise ne kadar Garplı, ne kadar Şarklı kalalım meselesi tamamen temelinden çürük bir davadır. Çünkü ona göre Batı medeniyetinin melezi olamaz. Yani onun deyimiyle “*bir Şark Garbı yaratılamaz.*” Atay, Batı medeniyetini milliyet fikrinin, doğduğu medeniyet olarak görür. Türk milleti de benlik ve karakterine bu medeniyeti takip ederek erişme yolunu seçmiştir.⁵²⁷ Ancak Batı'daki milliyetçiliğin Türkiye'deki milliyetçilikle farkı olduğunun da altını çizer Atay. Ona göre “*Frenk milliyetçiliği*” muhafazakârdır ve mürtecidir, yani gözü geridedir. Hâlbuki Türkiye'deki milliyetçilik inkılapçıdır, her türlü irtica ile savaşıktır. Bu sebeple de hareketin adını milliyetçilik değil Kemalizm koymayı tercih etmişlerdir. Atay, Kemalizm'i de Türklüğün bütün şan ve şeref hatıralarını yeniden canlandıran, Türklüğü yeniden dünya ölçüsünde şanlar ve şerefler sağlayan bir inkılap hareketi olarak tanımlamıştır.⁵²⁸

Türkçülük ile Batıcılık aynı şeyi ifade eder Falih Rıfkı Atay için. Bu yüzden de Batı'ya karşı olan irtica, aynı zamanda Türkçülüğün de düşmanıdır ona göre.⁵²⁹ Fatih Rıfkı Atay garpçılıkla milliyetçiliği eş görse de “*Garpçılık bizim milliyetçiliğimizin içindedir, üstünde değildir*” diyerek milliyetçiliğin ağır bastığını ifade eder aslında. Ona göre bütün ölçülerimizde en başta ve en ön safta kendi maddi ve manevi menfaatlerimiz esas olmalıdır. Atatürk inkılapçılığının da içerideki büyük önemi milliyetçiliğinden, dışarıdaki büyük önemi medeniyetçiliğinden ileri gelmektedir ona göre.⁵³⁰

Yaşar Nabi ve Falih Rıfkı Atay'da yoğun olarak gördüğümüz Batılılaşma-millileşme-milliyetçilik sıkı ilişkilendirme çabasının bir bakıma aksini milliyetçilikle muhafazakârlığın izdivacını ilan etmeye çalışan ve milli bir muhafazakârlık peşinde olan Nurettin Topçu'da rahatlıkla görebiliriz. Topçu'ya göre; bir millet içinde ırk, vatan ve ekonomi gibi dil, din ve dilek gibi maddi ve ruhi unsurların hepsinin kendisine has rolü vardır. Bu yüzden milliyette muhafazakârlık, bu unsurların her birine derece derece bağlılıkta kendini gösterir. Bu unsurların her biri asrın icaplarına veya bireylerin keyfine göre kullanıp toplum hayatından uzaklaştırıldığı ölçüde, toplumda milliyetten uzaklaşmış olur. Dolayısıyla, milliyet, Topçu'ya göre muhafazakârlıkla beraberdir ve gerçek milliyetçi ister istemez muhafazakârdır. Milliyetçi, muhafazakâr değildir demek, millet

⁵²⁷F. R. Atay (21 Ekim 1952). Döne döne bina okumaktan kurtulalım!, *Dünya*, s.1,5.

⁵²⁸F. R. Atay (20 Ocak 1953). Gidişat, *Dünya*.

⁵²⁹F. R. Atay (27 Eylül 1954). Fesat yayınlarının bir çeşidi, *Dünya*, s.1,7.

⁵³⁰F. R. Atay (23 Mayıs 1955). Avrupa ne diyor, *Dünya*, s.1.

hayatında ne ırk ne vatan ne ekonomi beraberliği ne dil, ne de dil mukaddesatı tanıyor demektir. Ancak bütün bunların gittiğinde de ortada milliyet de kalmaz. Topçu'ya göre bir milleti oluşturan kaynaklar kurutulup yerine dışarıdan iğreti ve perakende olarak alınan unsurlar, bir milleti yaşatamaz. Her şeyi her an değiştirebilen, yerlerine daha iyisini getirebilmek iddiasıyla eskilerini feda etmekten çekinmeyen bir inkılap anlayışıyla ancak komünizme kolayca kapılan bir nesil ortaya çıkarılır.⁵³¹

Topçu'ya göre hakiki manada inkılapçılık muhafazakârlıkla zıt bir temayül değil, onu tamamlayıcı bir cevherdir.⁵³² Bunun böyle anlaşılmasıyla beraber, belirli bir düzene bağlı herkesin bu düzende muhafazakâr olmak şartıyla, yine bu düzen içerisinde, milli hayatta devrin gereksinimlerine göre, teknik, ilim ve felsefe yöntemlerinin gelişimine göre mevcut düzeni ayarlamak ve fikirlerine yeni bir istikamet vermek inkılapçılık olarak anlaşılmalıdır. Topçu garplılaşıma ifadesini olumsuz olarak ele aldığı için onun yerine düşüncelerini “*gelişme, ilerleme ve inkişaf*” kavramları üzerinden anlatmaktadır. Bunlara inkılap denmesini ise bazı muhafazakâr şartlarla kabul etmektedir. Diğer taraftan Nurettin Topçu, inkılapçıların milliyetçilik kelimesinin kapsamı ve çekiciliğini birlikleri için hakları olmadığı halde kendilerini milliyetçi görmelerini ve göstermelerine itiraz etmektedir. Ona göre inkılapçılar, Tanzimat'tan beri toplumun ruh ve vicdanını perişan bir halde gördüklerinden dolayı, onu ıslah edecek ve yeni bir hayat ile canlandıracaklarına, bu ruh ve vicdanı tamamen terk edip, Batı'nın ruh ve vicdanın eseri olan Batı medeniyetini ülkeye sokmaya çalışmışlardır. Hâlbuki Batı'nın ilerlemesi, kendi kökleri üzerinde kendi meyvesinin hakkıyla verebilmesinden, yani kendi bedeninde kendi ruhunu samimi ver tam anlamıyla yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Türk toplumu da benzer şekilde kendini kurmuş olan temeller üzerinde güçlü bir gelişim sağlayarak, kendi özünün hayatını yaşayarak ilerleyebilir. Avrupa'dan her şeyi elde etmek için her şeyi feda eden bir kesim asla milliyetçi sayılamaz.⁵³³

Batıcılık ile milliyetçiliği Mehmet Kaplan (1915-1986) da ayırıştırır. Ona göre Batıcılık taklitçiliğe, milliyetçilik ise yaratıcılığa dayanır. Batıcılıkta esas, Batı'da olan her şeyi olduğu gibi almak, onlara benzemek iken; milliyetçiliğin amacı milli varlığı kendi şartlarına göre kendi düşünce ve irademizle geliştirmektir. Hâlbuki “*garp*

⁵³¹N. Topçu (23 Haziran 1948). Muhafazakârlığın manası, *Bizim Türkiye*, (16), s.4.

⁵³²N. Topçu (7 Temmuz 1948). İnkılapçılığın manası, *Bizim Türkiye*, (17), s.4.

⁵³³N. Topçu (7 Temmuz 1948). İnkılapçılığın manası, *Bizim Türkiye*, (17), s.4. Nurettin Topçu, inkılapçıları eleştirdiği gibi bunların zıttı olarak gördüğü ve değişimden nefret eden, inkılaptan inkılap olduğu için nefret edenleri de eleştirir. Ona göre bunlar kurumuş, çürümüş ruhlardır. Bunlara yeni tabirle softa denmektedir. Ona göre bunlar milletlerin hayatını kökleri üzerinde kurutmaya çalışırlar

milletleri” hayatlarında taklitçiliğe değil yaratıcılığa önem vermişlerdir. Bir Batılı başkasına benzemeye değil, kendi imkân ve kabiliyetlerini geliştirmek istemektedir. Bu yönden gerçek Batıcılık, Batı’ya benzemek değil kendi kendimiz olmak demektir. Kendisini milliyetçiler safında gören Kaplan, sahte taklitçilerin yaptıkları propagandaların hakiki Batı’yla alakası olmadığını söylerken; onların çoğunun “*kan*” ne “*ruh*” bakımından Türk olmadıklarını da ifade ediyor, onları “*Ekalliyet kırıntıları, tatlısu Frenkleri, dönme, karışık ve dejenere*” olarak tanımlıyordu.⁵³⁴

2.2. II. Dünya Savaşı’ndan Sonra Kemalizm Eleştirisi (1945-1960)

“*Kemalizm*” kavramı, bir ideoloji olarak görülerek ya da görülmeyerek 1930’lu yıllarla birlikte kullanılmaya başlamıştır dense yanlış olmaz. Kemalizm’in ilkeleri olarak kabul edilecek olan temel ilkeler yani altı ilke, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın 10 Mayıs 1931’deki 3. Büyük Kongresi’nde kabul edilmiş, partinin 1931 programında da yer almıştır.⁵³⁵ Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1935 Programı’nın giriş bölümünde ise “*Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kemalizm prensipleridir*” denmiştir.⁵³⁶ Böylece Atatürk’ün farklı zamanlarda ve çeşitli vesilelerle ifade etmiş olduğu düşüncelerden yola çıkılarak ortaya konulan bu ilkeler, Köker’in de ifade ettiği gibi “*sistemleştirilmeye çalışılan bir ideoloji*” olarak varlık kazanmıştır.⁵³⁷ Kemalizm’in ayrıntılı bir şekilde açıklanması amacıyla girişilen bireysel teşebbüsler de en meşhur örneği Tekin Alp’in *Kemalizm* eserinde görüleceği üzere 1935’ten sonra ortaya çıkmıştır.⁵³⁸ 1937 ise altı ilke, Teşkilâtı Esasiye Kanunu maddelerine eklenmiş ve Kemalizm bir nevi devletin resmi ideolojisi olmuştur. Ancak Kemalizm’in bu altı ilkesi arasından özellikle gerek inkılapların içeriği ve yapılış şekli sebebiyle inkılapçılık ilkesiyle, gerekse Kemalizm’in din konusundaki tutumunu belirleyen laiklik ilkesiyle muhafazakâr ve İslamcı çevrenin arası mesafeli olmuştur. Bora’nın da ifadesiyle laiklik “*inkılapların yapaylığına, tepeden inmeliğine, gayri milliliğine kahreden muhafazakâr eleştirinin can damarı*” olmuştur.⁵³⁹ Çok partili hayata geçildikten sonra da bu durum böyle devam etmiş, dahası bu hoşnutsuzluk dillendirilmeye başlamıştır. Bu yüzden dönemin özellikle muhafazakâr ve

⁵³⁴M. Kaplan (1 Ocak 1952). Taklitçilik ve yaratıcılık, *Komünizme Karşı Mücadele*, (27) s.3,4.

⁵³⁵Bkz. *CHF Nizamnamesi ve Program* (1931). Ankara: TBMM Matbaası.

⁵³⁶Bkz. *CHP Programı* (1935). Ankara: Ulus Basımevi

⁵³⁷Köker, 2016, **a.g.k.**, s.141.

⁵³⁸Eserin günümüz Türkçesi baskısı için Bkz. Tekin Alp (1998). *Kemalizm*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

⁵³⁹Bora, 2017, **a.g.k.**, s.147.

İslamcı aydınının devlet-din anlayışının temelleri, Türkiye Cumhuriyeti kurulmasının ardından din ve devlet ilişkilerinde önemli ve köklü değişikliklere neden olan Atatürk İnkılabı hakkındaki düşünceleri üzerinden yükseldiğini söylemek mümkündür. Bu dönemde Tek Parti döneminin sona ermesi ve ardından Demokrat Parti iktidarıyla beraber muhafazakâr ve İslamcı kesim tarafından yoğun bir Kemalizm eleştirisi ortaya konmuştur. Bu çağırın çok partili hayatla aralanan kapısı, 1950’de iktidara gelen DP hükümetinin başbakanı Adnan Menderes’in “*tutan-tutmayan devrimler*” çıkışıyla ardına kadar açılmıştır. Aydınlardan kimisi çekingenliğini koruyarak Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrelerini bir bütün olarak ele alıp eleştirirken, kimi doğrudan Cumhuriyet dönemi Kemalizm anlayışı eleştirisi yapmış, eleştirilerinde daha da ileriye gidenler olmuştur. Kimisi ise ona yeni bir anlam katma gayreti içerisine girmiştir.

Elbette bu dönemde muhafazakâr ve İslamcı aydınlar dışında Kemalist ve Batıcı olarak niteleyebileceğimiz aydınardan düşük yoğunlukta da olsa bir Kemalizm eleştirisi yükselmiştir. Ancak onlar her ne kadar Kemalizm’in bazı yönlerini eleştiriyorlarsa da öncelikle ona sahip çıkıyorlardı. Örneğin kendisini hem Kemalist⁵⁴⁰ hem de gelenekçi⁵⁴¹ olarak gören Baltacıoğlu’na göre tarihe birçok “*yaratıcı insan*” yani “*büyük adam*” mal olmuştu ve Mustafa Kemal de topluma yeni bir karakter kazandıran bir devrimci olarak bu tip bir büyük adamdı.⁵⁴² Ona göre Atatürk’ün de Mete, Buda, İsa ve Muhammed gibi adı sonsuzluğa kadar uzanacaktır. O yalnız millet için değil, aynı ırktan, aynı tarihten gelen ayrı kaderli milletler için de büyüktür.⁵⁴³ Nihayetinde Baltacıoğlu Atatürk dönemini bir evrim dönemi değil, bir devrim dönemi olarak görmektedir. Ona göre o dönem yapılanlar ancak bu şekilde devrimlerle gerçekleştirilebilirdi. Buna karşılık Atatürk’ün kendisini doğrudan doğruya eleştirmekten “*korkanlar*”, onun devrini “*diktatörlük, şef devrimi veya tek parti rejimi*” diyerek yerme yolunu tutmaktaydılar.⁵⁴⁴ Ona göre bu derece sembolleşen bir insana hangi sebeple olursa olsun dil uzatmanın tek sebebi

⁵⁴⁰I. H. Baltacıoğlu kendini başka bir yazısında “*Biz Kemalistler*” şeklinde ifade ediyor. I. H. Baltacıoğlu (29 Eylül 1949) İlkokul niçin vardır?, *Yeni Adam*, (617), s.2

⁵⁴¹Baltacıoğlu kendisini Kemalist görürken aynı zamanda gelenekçi görmektedir. Ona ve bu dönem çıkardığı dergisi *Yeni Adam*’a göre milliyet birliği bir gelenek birliğidir, ırk birliği, toprak birliği veya kültür birliği değildir. Bu anlayışın mürtecilikle bir alakasının olmayacağını vurgular Baltacıoğlu. Diğer taraftan bir “*görenek hamallığı*” olarak gördüğü muhafazakârlıkla da ilgisi olmayacağını ifade eder. O “*biz yeni adamcılar gelenekçi olduğumuz kadar devrimciyiz de*” der. I. H. Baltacıoğlu, (14 Eylül 1950). *Yeni Adamın milliyetçiliği*, *Yeni Adam*, (667), s.2.

⁵⁴²I. H. Baltacıoğlu (5 Ekim 1950). Değer düşmanlığı, *Yeni Adam*, (670), s.2

⁵⁴³I. H. Baltacıoğlu, (3 Mayıs 1951). Türk devrimi parçalanamaz bir bütündür, *Yeni Adam*, (700), s.2.

⁵⁴⁴“Evrimler, devrimler” (31 Ağustos 1950). *Yeni Adam*, (665), s.1.

bozgunculuktur.⁵⁴⁵ Baltacıoğlu, Cumhuriyet öncesi “*medeniyetçiliği*”, pazarlıklı, şartlı ve eklektik bir medeniyetçilik olarak görüyordu. Atatürk, işte bu “*yamalı ve tehlikeli medeniyet anlayışını*” da yıkıp yerine kayıtsız şartsız bir “*Avrupalılık*” koymuştu.⁵⁴⁶ Baltacıoğlu’na göre Atatürk devri kalkınma tarihimizin en canlı, en başarılı biri devridir. Medeniyetçilik bakımından Tanzimatçı, kültürcülük bakımından da meşrutiyetçidir. Ancak Atatürk devrinin Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinden ayıran en önemli özelliği, kayıtsız şartsız “*medeniyetçi*” olmasıdır. Yani Batıcı olmasıdır. Bütün kılık kıyafet ve görgülerde “*Avrupacıdır.*” Bilimleşme, endüstrileşme tutkusu hiçbir devirde Atatürk devrinde olduğu gibi kuvvetli olmamıştır. Atatürk devri radikalizm devridir. Baltacıoğlu, Atatürk dönemine bu şekilde övgüler sunuyor, onu daha çok din alanındaki inkılaplar dolayısıyla eleştiriyordu. Ona göre din alanında yapılan inkılaplarda hep bir din çekingenliği görmekteydi.⁵⁴⁷ Ona göre Atatürk din konusunda hep çekingen olmuştur. Bu dönemde din alanındaki eski müesseseler ortadan kaldırılmış, ancak yerlerini açılan kurumlarla ilgilenilmemiştir.⁵⁴⁸ Burada elbette hedef din değil, softalıktır. Ancak Baltacıoğlu’na göre bu hedef yani softalık hala yaşamaktadır.⁵⁴⁹ Baltacıoğlu burada aslında softalıkla mücadele kapsamında yeni kurulan dini müesseselerle yeterince ilgilenilmeyip, onların etkin şekilde kullanılmadığını ifade etmektedir. Bu tip bir Kemalizm eleştirisi aslında daha önce yani tek partili, muhalefet ve muhalif seslerin olmadığı bir dönemde, Kemalist aydınlarca eksikliği hissedilmeyen hususların çok partili hayata geçişle birlikte su yüzüne çıkmasıyla çok alakalıdır. Zira din alanıyla ilgilenilmemesi sebebiyle ortaya çıkan durumlar; örneğin din eğitimini arzu edilen ölçüde ve içerikte verebilecek din adamının yetişmemiş olması gerçeğiyle yüzleşilmesi, bu dönemde Kemalist kesim tarafından bu konuda bir nevi özeleştiri yapma ihtiyacını doğurmuştur.

Diğer yandan bu dönemde fikri alanda Kemalizm’e yönelen eleştiri ve saldırılara karşı sistematik bir fikir yapısı çerçevesinde yeterince cevap verilememesinden doğan bir çeşit Kemalizm eleştirisi de hissediliyordu. Örneğin Burhan Belge, Kemalizm’den ziyade

⁵⁴⁵I. H. Baltacıoğlu (5 Ekim 1950). Değer düşmanlığı, *Yeni Adam*, (670), s.2

⁵⁴⁶I. H. Baltacıoğlu (10 Kasım 1949). Atatürk mucizesi, *Yeni Adam*, (623), s.2.

⁵⁴⁷I. H. Baltacıoğlu (1 Ekim 1955). Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz?, *Türk Düşüncesi*, 4(23), s.257-261

⁵⁴⁸I. H. Baltacıoğlu (1 Haziran 1955). Türkiye başka türlü kalkınamaz, *Türk Düşüncesi*, 4(19), s.4-5.

⁵⁴⁹I. H. Baltacıoğlu (1 Ekim 1955). Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz?, *Türk Düşüncesi*, 4(23), s.257-261

onun fikirsiz ve gerçek fikir adamsız kalmasını eleştirmekteydi. İlginçtir ki bu yöndeki yazısı da *Büyük Doğu* dergisinin 1945 yılındaki ikinci sayısında çıkmıştır. O, Milli Mücadele'nin kazanılıp, Cumhuriyet kurulduktan ve birbirini tamamlayan bazı inkılap hareketlerinin başarılmışından sonra, bu yapılanların hepsinin sağlam bir fikir çatısı altında toplamak gerektiğini ve eğer bu yapılmazsa kazanılmış birçok maddi ve manevi kazançların bazı maddi ve manevi etkilerle çürütüleceğini zamanında kendisinin de uyardığını belirtiyordu. Ancak Belge'ye göre inkılap, yeni devlet, politika ve iş adamlarının elinde “*routine*” in çukuruna düşmüş, fikir eskiden olduğu gibi en önemsiz şey olarak görülmüş ve fikir adamları da bir kenara atılmıştı. Şahsiyetli, cesur ve “*erkek*” fikir adamlarının yerini uysal, ulusal, “*dışı*” münevver almıştı. Hâlbuki Belge'ye göre inkılaplar da öyle “*fikir pehrizli*,” “*atanmış*” başmuharrirlerin basit bir “*itaat*” veya “*sadakat*” ahlakıyla müdafaa edilmemeliydi. Çünkü inkılapları ancak fikirler yaşatabilirdi. Fikre itibar etmeyen, fikir adamına da yetki payı ayırmayan hareketler, bir inkılap olarak doğmuş olsalar da gerçek anlamda bir irtica olarak sonuçlanırlardı.⁵⁵⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi muhafazakâr ve İslamcı kesimin Kemalizm eleştirisinin odak noktası, sürekli yakındıkları toplumun geçmişinden ve maneviyattan koparılmasına neden olan Kemalizm'in inkılapçılık ve laiklik anlayışı üzerineydi. Bu dönemde Türk İnkılabına ve Atatürk'e karşı en yoğun ve en ağır eleştiriler Necip Fazıl Kısakürek'ten gelmişti. Necip Fazıl, yazılarında genelde “*milli kurtuluş iradesinin şahlanması*” olarak gördüğü Milli Mücadele'yi çoğunlukla eleştirilerinin dışında tutarak, onun sadece memleketin “*mekân planında*” kurtuluşunu sağladığını ifade ederken; “*maddesini*” bu şekilde Batı'nın pençesinden kurtarabilmiş olmasına rağmen, ruhunu “*tamamen, hesapsız ve denetimsiz bir kopyaya*” teslim ettiğini, böylece bu büyük hamlesinin sanat ve fikriyatından yoksun yaşadığını ve asırlardır kaban bir ruh iflasına maruz kaldığını belirtmekteydi. Necip Fazıl; “*bugün, -Karamustafa Paşa, Alemdar Mustafa Paşa, Mustafa Reşit Paşa vs- devirler ve onları tutan eksik ve yanlış Mustafa'lar boyunca üst üste yığılan ve miktarı tacil kanuniyle hız alan zaafımız, Kemal devresine ermiş bulunur*” diyerek bu sürecin sorumlusu olarak “*yanlış Mustafalar*”ı görüyor; ismini doğrudan anmasa da Mustafa Kemal'i de bu gruba üstü kapalı dâhil ediyordu.⁵⁵¹ Necip Fazıl'ın sorunu sadece Kemalizm'le de değildi. Ona göre memleket kendini kaybetme yoluna 1566'da Kanuni'nin ölümüyle beraber girmişti. O günden beri de bir

⁵⁵⁰B. Belge (9 Kasım 1945). Niçin böyle kaldık?, *Büyük Doğu* (2), s.8

⁵⁵¹Büyük Doğu (1 Şubat 1946). Türk'ün muhasebesi: 3- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu* (14), s..2.

inkılap ve inkılapçı beklediklerini ifade ediyordu. Bu durumu “*Tanzimatla beraber kaybolmaya başladık; Meşrutiyetle basit idare şekillerinde teselli arayarak kaybımızı derinleştirdik; Cumhuriyetle de kaybımızı hemen hemen artık bir daha bulunmaz hale getirdik*” sözleriyle dile getiriyordu.⁵⁵² Necip Fazıl’a göre her ne kadar bu Cumhuriyeti; Millî Mücadele, yani “*maddi bir hareket ülküsü ile sağlanan kurtuluş*” doğurmuş olsa da bu maddi kurtuluş, mana alanında dengini bulamamış, böylece ister istemez “*asırlık bir çürüyüşün*” son demine gelinmişti. Bunun sebebini Cumhuriyet’in “*Milli Kurtuluş Hareketi’nin, ruh ve fikrinde sindirilmemiş olmasında*” görüyordu Necip Fazıl. O yüzden de Cumhuriyet Dönemi’nin başından beri milli kurtuluş hamlesinin fikir ve sanat alanındaki bütün yansımaları, belirli isimler etrafında dönen ve samimiyetinden de şüphe edilen “*methiye tellallığı*”ndan başka bir şey olarak görmüyordu.⁵⁵³ Necip Fazıl’ın inkılap konusunu neredeyse her açtığında, varlığını ve gücünü “*madde planında bir vatan kurtarmaktan almış*” sonra da bu maddi kurtuluşu ruh planında kaybettirme yoluna girmiş bir hareket olarak nitelemektedir. Diğer yandan inkılabı, hiçbir fikir ve dünya görüşü kuramaması, kendinden önce “*ata mirası*” ne kadar ruhi ve ahlaki bakiye varsa hepsini birden örselemiş⁵⁵⁴ ve böylece haiz olduğu idare şekli ve istiklal şartları bir yana ruh yönünden tamamen “*öksüz*” kalmış⁵⁵⁵ bir hareket olarak da görmektedir. Necip Fazıl tüm dünyaca kabul edilmiş bir idare şekli olan cumhuriyet ve prensiplerine karşı hiçbir düşmanlığı olmadığını da altını çiziyordu bir yandan. Maddi alanda kurtuluşun milli mücadele ile sağlanarak, kurtuluşun ilk borcunun ödendiğini, ancak manevi ve ruhi alanda bütün ruh alanının kökünden tahrip edilmesi ile kurtuluşun kalan borcunun ödenmediğini hatta daha da biriktiğini ifade eden Necip Fazıl, “*acaba bu hale getirilmek için mi kurtarıldık*” sorusunu sormaktaydı.⁵⁵⁶ Bir başka yazısında Necip Fazıl, Cumhuriyet devrini “*bundan 27 yıl evvel açılmış, her gün biraz daha azalta azalta 12 yıl evveline kadar gelmiş, ondan sonra şekil ve üslup değiştirmiş, 1950 Mayısından beri de artık kapandığı hiç değilse eskisi gibi devam edemeyeceği hissini vermiş muazzam bir felaket devri*” olarak tanımlamaktaydı.⁵⁵⁷ CHP’nin yani onun ifadesiyle “*tam 27 yıldır kendi iradesi ile başa geçtiğini iddia eden en şenî ve mürted küfr*” ün Anadolu’yu esir alabileceğini sanmanın, kendisinin “*üstün milliyetçilik halindeki Anadoluculuğu*” na

⁵⁵²Büyük Doğu (12 Temmuz 1946). Beklediğimiz inkılap- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu* (37), s.2.

⁵⁵³N. F. Kısakürek (26 Temmuz 1946). Tanrıkulundan dinlediklerim-altıncı mektup, *Büyük Doğu* (39), s.11.

⁵⁵⁴N. F. Kısakürek (16 Mayıs 1947). Cumhur reisimize, *Büyük Doğu* (63), s.2.

⁵⁵⁵Büyük Doğu (2 Temmuz 1954). Gerçek inkılap- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu* (9), s.2.

⁵⁵⁶N. F. Kısakürek (21 Mayıs 1952). Beklediğimiz inkılap ve yeni iktidar, *Büyük Doğu Gazetesi*, (6), s.1.

⁵⁵⁷Dedektif X Bir (13 Ekim 1950). Bütün bir devre ait tam şiar, *Büyük Doğu*, s.3, 7.

göre imkânsız bir hayal olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁸ Milli Mücadele’yi Türk milletinin başarmasına rağmen “*hâkimiyet milletindir*” sözünün duvarda asılı bir yazı olarak kaldığını, dolayısıyla da Cumhuriyetin kabulünün bir “*kopyacılık*” olduğunu ifade eden Necip Fazıl; laikliği ise “*bütün kâinata beraber devlet ve cemiyeti de kucaklayan dinin baltalanması*” olarak görmekteydi.⁵⁵⁹ Necip Fazıl’a göre Meşrutiyet Dönemi’nde hırpalamaya başlanan İslami ilgiyi, Cumhuriyet, artık “*manasız bir yük*” gibi görerek bir kalemde koparıp atacak kadar cesur olmuştu. Bu devirle birlikte Müslüman da “*cahil, ahmak, geri, yobaz ve kabalığin temsilcisi*” sayılmıştı.⁵⁶⁰ 1949 yılının sonlarında yazdığı yazıda; son 100, son 40 ve özellikle de son 25 yıldan beri girilen inkılap hareketlerini tamamen samimiyetsiz bulan Necip Fazıl, Milli Mücadele’nin ilk hengâmelerinde “*astragan kalpaklar altında Allah’a açılan eller, en kısa zamanda bu dinin cellatlığı işini görmeye başlamıştır*” diyordu.⁵⁶¹ Cumhuriyet dönemini daha çok din karşıtlığı üzerinden değerlendirme eğilimindeki Necip Fazıl’ın bu dönemki yazılarında İslamcı kimliği ağır basmaktadır. Ona göre asıl inkılap ülkenin, İslam’ın ilkelerine göre yönetilmesine geçiştir. Sosyal hayatın da İslami esaslara ve İslam hukukuna göre düzenlenmesinden yanadır.⁵⁶²

Birçok yazısında az çok hissedildiği üzere Necip Fazıl, Millî Mücadele’nin “*tek adama mal edilmesi*” eğilimine karşıydı. O, “*1923 oluşunu mümkün kılan zafer milletindir!*” diyordu. Ancak daha da ileri giderek Milli Mücadele’nin maddi ve manevi anlamını da değersizleştirme yoluna gitmekten de çekinmiyordu. Bu hususta “*tam üç asırdır dayak yemekte ve nihayet, felaketimizin müsebbibine maddi ve manevi kölelik sayesinde affedilmiş olmayı kurtuluş diye telkin eden bir devre çatmış bulunmaktayız!*” diyerek, kurtuluşu Batı tarafından bir “*affedilme*” olarak gördüğünü açıkça ifade ediyordu.⁵⁶³ Necip Fazıl bunu zaman zaman değişik şekillerde dile getiriyor, Batı’daki buhrandan faydalanarak kurtuluşa erişildiğini iddia ediyordu. Bunu kimi zaman “*tasfiye çanlarımız çaldığında Garp buhranın tezatları sayesinde ilk istikbal ve şahsiyet davamız maddeden kazanılmış, fakat manen büsbütün ezdiriliriz*”⁵⁶⁴ diyerek, kimi zaman da

⁵⁵⁸N. F. Kısakürek (1 Aralık 1950). Harim-i İsmet, *Büyük Doğu*, (37), s.3,15.

⁵⁵⁹N. F. Kısakürek (31 Ekim 1947). 24 maddede 24 yıl, *Büyük Doğu*, (70), s.2.

⁵⁶⁰Büyük Doğu (12 Mart 1948). İslam nasıl bozuldu? 5-Son devirde- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu* (84), s.2.

⁵⁶¹Dedektif X Bir, (30 Aralık 1949) Samimiyet, *Büyük Doğu* (12), s.3,16.

⁵⁶²Bkz. N. F. Kısakürek, (12 Mart 1948) İktidar bizde olsa ne olur?, *Büyük Doğu*, (84), s.2.

⁵⁶³N. F. Kısakürek, daha önceki yazılarında kurtuluş hareketine kutsiyet atfederken burada onu da değiştirme yoluna gidiyor. N. F. Kısakürek (28 Ekim 1949). Artık bu kadar yeter!, *Büyük Doğu*, (3), s.2.

⁵⁶⁴N. F. Kısakürek (30 Temmuz 1952). Tarih hükmü, *Büyük Doğu Gazetesi*, s.1,5.

*“Garp buhranının tezatları sayesinde ilk istiklal ve şahsiyet davamızı maddeten kazanırız, fakat manen büsbütün ezdiriliriz”*⁵⁶⁵ diyerek ifade ediyordu.

Diğer taraftan bu dönem *Büyük Doğu*’da yayınladığı birçok yazıdan anlaşılacağı üzere Necip Fazıl’ın yakın tarihe yönelik alternatif bir okuma yaratmaya da çalıştığı ortadaydı. Yakın tarihle ilgili birtakım iddiaları olduğu gibi Atatürk’ün bizzat kendisiyle ilgili birtakım isnatları da vardı. İzmir suikastı sonrası idam edilenlerin gerçekte onun tüm *“esrarını ve iç yüzünü”* bilmeleri sebebiyle asıldıklarını iddia ediyordu.⁵⁶⁶ Diğer taraftan Mustafa Kemal Atatürk’ü⁵⁶⁷ *“Türkiye’deki ilk komünist hareketin şefi ve önderi”* olarak da görmekteydi. Necip Fazıl’a göre, eğer Millî Mücadele kaybedilmiş olsaydı, Anadolu hükümeti topyekûn komünistliği ilan edecekti. Hatta ona göre *“komünisma”* 1920’li yıllardaki *“şımarıklığı”* Millî Mücadele hareketinden almış, 1925 yılında da *“din ve maneviyat düşmanlığı”* konusunda inkılapla barışık yaşamıştı.⁵⁶⁸ Din konusuna gelince; Necip Fazıl, Atatürk ile ilgili İslâmiyet’e hiçbir zararı olmamış, dine faydası dokunmuştur şeklindeki yorumları şiddetle eleştirerek; onun peygambere *“donsuz bedevi”* hakaretini savunacak kadar Allah ve peygamberinin düşmanı olduğunu ifade ediyordu. Atatürk’ü *“bütün icraatı, baştanbaşa en keskin din ve şeriat düşmanlığını billurlaştıran Birinci Cumhur Reisi”* diye tanımlamaktaydı. Onu, sadece genel anlamda bir *“Allahsız”* olarak değil, ruhlarda en küçük idealist öge olmayan *“koyu ve sert bir materyalist”* olarak tanımlıyordu. Onun materyalistliğinin Marx ve Lenin’den de ileri olabileceğini düşünüyordu Necip Fazıl.⁵⁶⁹ Onun bu kini sadece Atatürk’e değil, Cumhuriyeti kurulmasında öne çıkan herkese idi. Cumhuriyeti kuranları, *“İttihat ve Terakkiden sonra türeyen delalet zorbası modern yeniçeriler”* olarak adlandırmakta, bunların 27 yıl boyunca Türkiye’de ne kadar manevi kıymet varsa, maddeleriyle beraber yok ettiklerini belirtmekteydi.⁵⁷⁰ Üstelik ona göre Cumhuriyet inkılâbının okul ve aile terbiyesindeki zaafı sebebiyle, 38-53 yaş aralığında bulunan kendi neslinden sonra memlekette yeni bir nesil de yetişmemişti. Kendi neslinin ise kendisinden önceki *“İttihat ve Terakki azmanı, aksiyoncu, fakat fikirsiz”* nesil tarafından ezildiğini ve aksiyonculuk cephesinin fevkalade zayıf, fikir yapısı ise aksine çok gelişmiş olduğunu ifade ediyordu. Ayrıca kendi neslinin

⁵⁶⁵Büyük Doğu (25 Haziran 1954). Fasledici tarih çizgisi- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (8), s.2.

⁵⁶⁶Dedektif X Bir, (1 Aralık 1950). Zülüm, *Büyük Doğu*, (37), s.3,15,

⁵⁶⁷Necip Fazıl bu yazısında Atatürk’e *“Evvela Mustafa Kemal Paşa sonra Gazi daha sonra da Atatürk isimli üç şahsiyet safhası olan meşhur zat”* diye hitap etmekteydi.

⁵⁶⁸Dedektif X Bir (1 Eylül 1950). İlk, *Büyük Doğu* (24), s.3,7.

⁵⁶⁹Dedektif X Bir, (22 Aralık 1950). Allahsız, *Büyük Doğu*, (40), s.6,10. Bkz. EK-2.

⁵⁷⁰N. F. Kısakürek (17 Nisan 1956). Modern yeniçeriler ve nizam-ı cedid, *Büyük Doğu Gazetesi*, s.1,5.

de 1950 Demokrat Parti iktidarına kadar iktidar makamına kesinlikle yaklaştırılmadığını da ekliyordu.⁵⁷¹

İslamcılığın sembol isimlerinden Eşref Edip, her ne kadar Cumhuriyet devrini “*delalet devri*” olarak adlandırsa⁵⁷² da Necip Fazıl’ın aksine Atatürk’ü eleştirilerinin dışında tutuyordu. Ona göre Atatürk, aslında CHP’deki müfritlerin aksine din konusunda hassastı. Ancak CHP’deki müfritler hep onu örnek göstererek din düşmanlığı yapmaktaydılar.⁵⁷³ Bu dönemdeki Kemalizm eleştirileri Başbakan Menderes’in “*millete malolmuş inkılaplar*” ifadesiyle cesaret bulmuş olsa da Edip için Menderes’in bu ifadesi muğlaktı. Onun bundan ne kastettiğini değerlendirirken, bu inkılapların, milletin tam ve serbest bir surette temsil etmeyen ve milletin hakiki temsilcileri olmayan kimseler tarafından yapılan ve kanun şeklini alan inkılaplar olup olmadığını soruyordu. Zira o, inkılaptan “*yalnız dine karşı yapılan din hürriyetinin baskı altında tutan kanunları*” anlıyordu.⁵⁷⁴ Yani Menderes’in bu ifadesi Edip için yeterli değildi, daha da ileri gidilmeliydi. Çünkü ona göre inkılapların hiçbiri halka mal olmamıştı.

Mehmet Raif Ogan (1887-1976) da tıpkı Eşref Edip gibi Atatürk’ü eleştirilerin dışında tutuyordu. Devrimler konusunda Atatürk’ün bir kalkan olarak kullanılmasına karşı çıkıyordu. O, eserin kime ait olduğunu, kimin ortaya koyduğunun bir kenara bırakılarak, sadece soyut bir şekilde bunlar üzerinde durulması gerekliliğini, yani “*sözü söyleyene bakarak kabul etmek dalkavukluğuna yahut uluorta reddeylemek münafiklığına düşmeden*” devrimlerin gerekliliği üzerine düşünerek kanaati varmanın gerekliliğini ifade ediyordu. Devrimlerin müdafaasının şahsiyete yani Atatürk’e bağlanmasına karşı çıkıyordu.⁵⁷⁵ M. Raif Ogan’da daha çok genel bir CHP eleştirisi vardı. Özellikle CHP ve İnönü üzerinden devrim eleştirisi yapmaktaydı. Oklarını daha çok İnönü’ye çevirmişti. Atatürk’ü teyit eden din âlimlerinin olduğunu, Büyük Millet Meclisi önünde ve gerekli yerlerde dua ettirdiğini, diğer taraftan İnönü’nün ise din işlerinden uzak olduğunu, zaten İnönü’yü Atatürk’ün de sevmediğini belirtmekteydi.⁵⁷⁶ Öte yandan Ogan, aslında cumhuriyet ile de barıştı. Cumhuriyeti İslami bir esasın genel bir ittifakla kabulü olarak

⁵⁷¹N. F. Kısakürek (4 Ağustos 1952). Benim neslim veya saman ekmeği nesli 4, *Büyük Doğu Gazetesi*, s.1,5. Necip Fazıl, Adnan Menderes’i ise kendi neslinin yepyeni bir çıkışının açıldığını haber veren müjdelecisi olarak gösteriyordu.

⁵⁷²E. Edip (Ocak 1949). Allah’ın inayetiyle ikinci cilde başlıyoruz, *Sebilürreşad*, 2(26), s.2-4.

⁵⁷³E. Edip (Şubat 1949). Dinsizliği siyasete alet yapanlar, *Sebilürreşad*, 2(31), s.82-83

⁵⁷⁴Eşref Edip (Haziran 1950). Hükümetin programı ve ezan meselesi, *Sebilürreşad*, 4(80), s.68-69.

⁵⁷⁵M. R. Ogan. (24 Ekim 1952). Atatürk Devrimleri ve Bay Nadir Nadi. *İslam Dünyası*, (31), s.3.

⁵⁷⁶“Baş kaldırmak isteyen irtica değil, CHP mürtecileridir!” (31 Ekim 1952). *İslam Dünyası*, (32), s.3. Bkz. EK-5.

görüyordu. Ona göre, Atatürk muayyen bir yol göstermemiş, ama hep ilerlemeyi işaret etmiştir. Bu sebeple de inkılabı ilerlemeyen, değişime uğramayan kaskatı kalmasını da vasiyet etmediği kesindir. Dolayısıyla inkılabın zamanın gereklerine göre değişebilmesi gerektiğini savunuyordu Ogan. Çünkü öyle bir donukluk ve duraklama inkılâbının hem manasına hem de onun ruhundaki devamlılık ve ilerleme aslına aykırıydı.⁵⁷⁷

Osman Turan'ın bir inkılaptan beklentisi Avrupaî ilim zihniyetini ve hür düşüncüyü memlekete getirilmesi, toplumun maddi ve manevi ilerlemesine ve kültür hamlesine hız vermesiydi. Ancak ona göre Türkiye'deki inkılap, "*fikirsiz ve çeşitli tesirlerle, ters bir maceraya sokulmuş*" ve başarısızlığa uğrayıp, ilmi ve milli esaslara aykırı bir hale gelmiştir. Turan'a göre bu durum o kadar fikir kısırlığı ve manevi buhrana neden olmuştur ki Başbakan'ın "*inkılap softalığı*" ve Peyami Safa'nın da "*devrimbazlık*" gibi "*gayet yerinde tabirlerine*" uyan bir taassuba dönüşmüştür.⁵⁷⁸ Osman Turan, Türk Devriminin özellikle din konusundaki tutumunu eleştiriyordu. Ona göre Türkiye ve Rusya'dan başka hiçbir ülke, 30 yıl boyunca nesilleri dini öğrenim ve terbiyeden, dini müesseselerden ve dini ilim ve kültüründen mahrum bırakmamıştı.⁵⁷⁹

Turan'ın yanı sıra Z. Fahri Fındıkoğlu ve Osman Yüksel (Serdengeçti) de Türk devriminin din konusundaki tutumunu eleştiriyordu. Fındıkoğlu'na göre 1923'ten sonraki siyasi felsefe ilk zamanlarda "*gayri dini,*" daha sonra da "*ladini*" olmaya yönelmişti.⁵⁸⁰ Osman Yüksel (Serdengeçti)'ye göre ise Millî Mücadele kazanıldıktan, binlerce şehit "*din uğruna, hilal ve istiklal uğruna*" verildikten sonra bu ruha "*ihamet edilmiş büyük iman cephelerinin*" sesi susturulmuştu. Türk Milleti mazisinden ve kökünden ayrılmış; millet "*tepeden inme*" ve birbiri ardından gelen inkılaplarla perişan edilmişti.⁵⁸¹ Hamdullah Suphi Tanrıöver ise o dönemin canlı ve yakın aktörlerinde biri olarak Erken Cumhuriyet Dönemi'nde din politikalarında aşırıya gidildiğini kabul ediyor ve artık yeni dönemle birlikte bir "*makule*" dönüşün başladığını ifade ediyordu. Ona göre zamanında gerek Rus İnkılabında gerekse de Fransız İnkılabında bu tip aşırılıklar olmuş, ancak onlar "*makule*" dönmüşlerdi. Türkiye de artık bu yola yani "*makule*" dönmeye başladığını

⁵⁷⁷"Türk Devrim Ocakları-II" (19 Aralık 1952). *İslam Dünyası*, (39), s.10.

⁵⁷⁸O. Turan. (Nisan 1960). Bin yıllık Türk yurdu, *Türk Yurdu*, (283), s.1-6.

⁵⁷⁹O. Turan (Ekim 1959). Köy enstitüleri ve milli şuuru koruma zarureti, *Türk Yurdu*, (277), s.1.

⁵⁸⁰Z. F. Fındıkoğlu (Temmuz 1955). Bugünkü Türk tefekkürü ve başlıca cereyanları, *Türk Yurdu*, (246), s.12.

⁵⁸¹O. Y. Serdengeçti (1948). Neler, neler yapmadılar!..., *Serdengeçti* (5), s.3-4.

belirtiyordu. Dolayısıyla Tanrıöver, 1946 sonrasında başlayan dönüşümü bir çeşit makule dönüş olarak görüyordu.⁵⁸²

Dönemin düşünce dünyasında muhafazakâr duruşuyla öne çıkan Nurettin Topçu'ya göre ise gerek Meşrutiyet gerekse Cumhuriyet devrimlerinde yapılan inkılaplar, milletin mazisi ile alakasını kesmiş ve örfler adına bir çeşit intihar olmuşlardı. Ona göre maddi yaşayış alanında “*kökleri cemiyet tarlasından yolmak suretiyle ve zorbalıkla*” yapılanlara inkılap denilemezdi. Asıl inkılap, “*bir cemiyetin kendi mazisinden kuvvet alan ve cemiyetin hayatını evvelkinden daha yüksek ruhi değerler planına yükselten, içtimai ve tabi oluşun kaydedtiği sıçrayış hakikatiydi*” Onun bu tarifine göre medeniyetler birer inkılap mahsulüydüler.⁵⁸³ Oysa Topçu'ya göre Tanzimatçılar, Batı medeniyetinin değerleriyle uyumlu olmayan kendi değerlerini hemen feda etmek gafletinden çekinmemişlerdi. “*İnkılapçılar*” ise Tanzimatçılarla aynı yolu takip ederek milli hayatın gevşeyişine ve mevcut zayıflığına sebep olmuşlardı.⁵⁸⁴ Ona göre en az çeyrek asırdan beri yaşanan ahlak buhranın sebebi de özellikle son devrin inkılaplarıydı.⁵⁸⁵ Normalde bir içtimai fikir veya hareketin ruhları kurtarması gerekiyorken, Cumhuriyet inkılabı ona göre bunu başaramamıştı. Topçu da tıpkı Necip Fazıl gibi Millî Mücadele'nin “*tek adama*” mal edilmesine karşıydı. Geçmişte başka büyük insanların da olduğunu ifade ediyordu.⁵⁸⁶ Millî Mücadele'den sonra devletin yönetimini eline geçirenleri “*gerçek milliyetçi, fedakâr şahsiyetler*” olarak değil, “*İttihat ve Terakki Partisi'nin enkazı olan menfaat ve siyaset harisleri*” olarak görüyordu. Ona göre bu kişiler Millî Mücadele ile milletin şahlanan iradesini ilim, irfan ve fazilet alanlarında işleyebilecek insanlar değillerdi. Bu sebeple de toplum kendilerinden uzaklaşmıştı. Topçu'ya göre bu dönemde birçoğu Anadolu'nun ruhunu temsil eden “*dini zümrenin*” kültür kurumlarından çekilerek, yerlerine büyük bir kısmı Balkanlardan gelen garp kültürlü aydınların geçmesi komünizmin okullara sokulmasına neden olmuştu.⁵⁸⁷

⁵⁸² “Türklük ve din-yeni Türkocağı açılış töreni” (Mayıs 1949). *Sebilürreşad*, 2 (44), s.401.

⁵⁸³N. Topçu (17 Temmuz 1959). Yine inkılap, *Büyük Doğu*, (20), s.2.

⁵⁸⁴N. Topçu (23 Haziran 1948). Muhafazakârlığın manası, *Bizim Türkiye*, (16), s.4.

⁵⁸⁵N. Topçu (1 Haziran 1951). Ahlak davamız, *Komünizme Karşı Mücadele* (21), s.1.

⁵⁸⁶Geçmişte inkılap tarafında Ali Kılıçlar, Cevdet Kerimler, Falih Rıfkılar varken, onların karşısında Mehmet Akifler, Ali Şükürler, Hüseyin Avniler ve Ebuzziya Veletler bulunuyordu, diyen Topçu; hali hazırda ise inkılap tarafında Hasan Aliler, Hüseyin Cahitler, Reşat Şemsettinler, Ahmet Eminler, Nadir Nadiler, M. Nermiler, Behçet Kemaller varken onların karşısında Ali Fuat Başgiller ve bütün Hüseyin Avnilerin Mehmet Akiflerin sahabesi durduğunu ifade ediyordu. N. Topçu (1 Nisan 1951). İnkılap-İrtica, *Komünizme Karşı Mücadele*, (17), s.4.

⁵⁸⁷N. Topçu (Mart 1948). Türkiye’de komünistlik, *Bizim Türkiye*, (1), s.6-7.

Topçu “bir neslin kanı pahasına istiklaline kavuşan mukaddesatı, bu sefer daha sefillere satıldı” diyerek Necip Fazıl’a benzer söylemlerde bulunuyordu. Diğer yandan yazılarında, Milli Mücadele’den sonra iktidara geçen nesli; “bizim topraklarımızdan gelmeyen, yüzleri bize benzemeyen rengi kansız, ruhu renksiz, yüzlerindeki dejenere çizgilere kadar bize yabancı bir neslin çocukları” ifadeleriyle, içinde hem ırkçı temayülleri hem de Anadoluculuğu barındıran bir söylemle eleştiriyordu. Burada Topçu’nun bölgesel milliyetçilik kapsamında bir Anadolucu yönü kendini açıkça gösteriyordu. Bu neslin Balkan ülkelerinden gelme olduklarını, onların kendilerini de “Yugoslav” kabul ettiklerini iddia ediyordu.⁵⁸⁸ Bu bir bakıma bu neslin Balkanlardan gelip Anadolu’nun kaderini belirlemeye çalışmalarının eleştirisiydi. Yine başka bir yazısında benzer şekilde şöyle ortaya koyuyordu bu eleştirisini:

“Bize ve vatanımıza yabancı yerlerden gelip yerleşenler, bizim has ve hayat kaynaklarımızı kendilerine çekip kurutmak emeliyle ‘sizdeniz’ dediler. Hatta bizi kurtarıcı sıfatları takındılar. Hayatlarına Türklüğe ait en ileri lakaplar eklediler. Bu muvaffakiyetli tabiyeyi başardıktan sonra Türk’ün mukaddesatını talan eden işte bunlar oldu. Bu vatani topraklarının dışında, her biri bir başka ülkeden gelen bu insanlar bir noktada sımsıkı birleştiler: Anadolu’daki milli yapıyı, bu yapının köklerini teşkil eden tarih ve mukaddesatı ortadan kaldırmak... Bunlar bu emele bedbaht bir maarif sistemi ile muvaffak olduktan sonra, neredede millet mukaddesatına saldırıldıysa onun adı inkılap oldu”⁵⁸⁹

Memleketi kurtarmaya kalkanların Anadolu toprakları dışından geldiğine vurgu yapıyordu Nurettin Topçu. Onun Anadoluculuğuna göre Anadolu’nun kaderi yalnızca Anadolu’dan olanlar tarafından belirlenmeliydi. Bu aslında Birinci Meclis döneminde Mustafa Kemal’i saf dışı bırakma çabası kapsamında, Anadolu’da doğmamış olanların mebus seçilmesinin önünü kapatmak üzere 2 Aralık 1922’de kanun teklifi verenlerin zihniyetiyle büyük benzerlik taşıyordu.⁵⁹⁰ Elbette o dönem bu çıkışı yapan grubun önde gelen isimlerinden Hüseyin Avni (Ulaş)’ın aynı zamanda Nurettin Topçu’nun hem baba dostu hem kısa süre de olsa kayınbabası olması hem de ona büyük değer atfetmesi bakımından dikkat çekiciydi. Nurettin Topçu’nun yukarıdaki 1945 yılı sonrası yazılarına bakıldığında, o dönem doğruluğuna inanılan ancak gerçekleştirilemeyen bu amacın yani

⁵⁸⁸N. Topçu (14 Nisan 1948). İki San’at İki Ahlak, *Bizim Türkiye*, (7), s.12.

⁵⁸⁹N. Topçu (15 Ağustos 1950). Komünizmin Kaynakları, *Komünizme Karşı Mücadele*, (2), s.2

⁵⁹⁰Behice Boran da Anadoluculuk akımını başlangıcının bu yönüyle Birinci Meclis dönemine kadar gittiğini dipnotta da olsa belirtmektedir. Boran, 2016, **a.g.k.**, s.95.

temsil ve yönetim bakımından Anadolu merkezli bölgesel ayrım gözetilme arzusunun, Topçu tarafından tekrar ifade edildiği çok açık anlaşılmaktadır.

Topçu, “*neslimize mukaddesatımıza ve bu vatana yabancı*” olduklarını belirttiği kesimi üstelik komünizmle de ilişkilendiriyordu. Onların evveliyatını, Tanzimat Dönemi’nde Avrupa’da bulunan ve İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde ülkeye giren “*materyalizmin mübeşşirleri*”ne götürüyordu. Topçu’ya göre bunlar Birinci Dünya Savaşı’nı kazanamayarak dağılmışlar, ancak geride bıraktılar zümre Millî Mücadele’nin kazanılmasından sonra “*madde cephesinin yarattığı ve milletimizin hayatına suikast teşkil eden bu ruh düşmanlığı*” eserini ortaya koymuşlar, buna da “*yenilik ve inkılap*” demişlerdi. Topçu’ya göre Türkiye’de Batı’daki manada büyük sanayi olmaması nedeniyle komünizmin iktisadi kaynağı yoktu. Bu yüzden de komünizm, Türkiye’de mukaddesat düşmanlarının mefkûresiydi.⁵⁹¹ Topçu özellikle laiklik adı altında dine karşı yapılan hareketlerle birlikte komünizmin vicdanlara girmesinin kolaylaştığını ifade ediyordu. Diğer yandan ona göre; “*gerçek milliyetçi*” düşüncenin Kemalizm tarafından mahkûm edilmiş olması, düşünce alanında “*komünistlere*” sahayı boş bırakmıştı. Sonuç olarak Topçu, Türkiye’de komünizmin yayılmasının sebebini de Kemalizm’e mal ediyordu.⁵⁹² Bunu bir başka yazısında “*bugünkü buhranımız ve yer yer bir müesseselerde komünist ruhun barınması, tarihimizi inkâr ettirmek isteyen hatalı bir inkılâbının meşum eseridir.*” diyerek de ifade ediyordu.⁵⁹³ Bu aslında anti-Kemalizm’in dönemin itirazsız kabul gören ideolojisi olan antikomünizm vasıtasıyla meşrulaştırılma çabasıydı. Bu özellikle muhafazakâr ve İslamcı kesim için bulunmaz fırsattı.

Muhafazakâr aydınların Kemalizm eleştirisi aynı zamanda bir tek partili dönem eleştirisiydi. Ali Fuat Başgil (1893-1967), tek parti dönemini komple “*çeyrek asır devam eden zülüm devri*” olarak görmekteydi. Diğer taraftan da bu dönemde yapılanlarla ilgili birtakım sorular sorarak eleştirilerini yöneltiyordu. O, burada; anayasa deyip üzerine “*çul*” serdiklerini, Cumhuriyet deyip “*Osmanlı Sultanlarına parmak ısırtacak bir saltanat*” sürdüklerini, milli hâkimiyet deyip mebusları tayin ettiklerini, demokrasi deyip otokrasi uyguladıklarını, hürriyet deyip “*terör*” estirdiklerini, laiklik deyip “*Moskova’yı imrendirecek bir din ve maneviyat düşmanlığı*” takip ettiklerini, devletçilik deyip “*yaratan*

⁵⁹¹N. Topçu (1 Mart 1951). Komünizm dünyası, *Komünizme Karşı Mücadele*, (15), s.2, 4.

⁵⁹²N. Topçu (Mart 1948). Türkiye’de komünistlik, *Bizim Türkiye*, (1), s.6-7. Diğer yandan Nurettin Topçu; Türklerin ve milliyetçilerin hiçbirinin, komünizm karşısında komünizm davasının ileriye sürdüğü eşitlik prensibinin yerini tutabilecek veya toplumu adil ve mutlu bir seviyeye ulaştırabilecek prensipleri ortaya koyamadığını da kabul ediyordu.

⁵⁹³N. Topçu (1 Ağustos 1950). Millet ve komünizm, *Komünizme Karşı Mücadele*, (1), s.2.

sofrası” kurduklarını, mülkiyet deyip müsadere koyduklarını, adalet deyip hâkimleri tehdit altında tuttuklarını, milli terbiye ve milli tarih deyip milliyeti de tarih ilmini de toptan inkâr ettiklerini ifade ediyor, genel bir tek parti dönemi eleştirisi yapıyordu.⁵⁹⁴ Diğer yandan benzer din politikası eleştirisi Başgil’de de kendini gösteriyordu. 1926’da Tevhid-i Tedrisat Kanunu’na dayanarak dini eğitim kurumlarını kapatılmasından sonra, bunların yerinin doldurulmamasını tenkit ediyordu Başgil. Ona göre eğer bunların yerine modern ve mükemmel bir İslam Enstitüsü kurulmuş olsaydı, aradan geçen 30 yıl içinde memlekette Gaznelileri geçecek din adamları yetiştirecekti. Ancak bunun bu şekilde yapılmadığını, yapılmak da istenmediğini ifade ediyordu. Ona göre Müslümanlık “Boğaziçi’nin eski metruk yalıları” gibi, sahipsiz kalsın, çürüsün ve kendi kendine göçsün istenmişti.⁵⁹⁵

Bu dönemde Atatürk’le ilgili “tek adam” algısına karşı yukarıda da görüldüğü gibi müthiş bir tepki vardı. Bu tepki Mehmet Kaplan ve Cahit Tanyol tarafından da dile getiriliyordu. Onlar diğerlerinden farklı olarak bunun gerekçelerini açıklıyorlardı. Mehmet Kaplan, kendi deyimiyle “Atatürk’ün aşırı derecede yüceltilip bir ahir zaman peygamberi haline getirilme anlayışına” karşı çıkıyordu. Ne yapılacaksa onun yaptığını ne söylenecekse onu söylediğini savunan ve bunların üzerine kimsenin ne bir şey söylemesine ne de yapmasına izin vermeyen anlayışı eleştiriyordu. Kaplan, bu konuda Atatürk için “bir insandı. Türkiye tarihinde çok mühim bir rol oynadı ve gitti. Hayatında iyi ve kötü şeyler yaptı” demektedir. Çok partili dönemin, Atatürk devrinin devamı olduğu anlayışını bir aldatmaca olarak görmekteydi Kaplan. Çünkü ona göre Atatürk, Türk milletine tek partili, tek şefli bir rejim bırakmış, çok partili sistemi ise Türk milleti o öldükten sonra vücuda getirmişti. Dolayısıyla bu “son inkılapla” Türkiye tarihi başka bir sahaya girmiş ve artık Atatürk devri aşılmıştı. Bunun yanı sıra ülkedeki gericiilerin varlığını da inkâr etmiyordu Kaplan. Onların arzu ettikleri şeylerin hepsinin zamanında Osmanlı İmparatorluğu’nda fazlasıyla bulunmasına rağmen batmaktan kurtulamadığını, dahası Arap ülkelerinde de onların halen mevcut olmasına rağmen çoğunun durumunun kötü halde olduğunu ifade ediyordu. Ona göre gericiilerin arzusu olan fes giymek, sarık sarmak işleri düzeltmeyeceği gibi şapka giymek, dans etmek de Türkiye’yi kurtarmamıştı. Çünkü bunlar, ona göre, asıl meselenin yanında tali şeylerdir.⁵⁹⁶ Mehmet

⁵⁹⁴A. F. Başgil (Ağustos 1950). Çeyrek asır devam eden zulüm devri, *Sebilürreşad*, 4(85). Bkz. EK-4.

⁵⁹⁵A. F. Başgil (Ekim 1959). İslamiyet bahsinde düşünceler, *İslam*, (25), s.6-8.

⁵⁹⁶M. Kaplan (1 Nisan 1951). Asıl mes’ele, *Komünizme Karşı Mücadele*, (17), s.4.

Kaplan, başka bir yazısında yine Atatürk'ü Türkiye tarihinde belirli bir dönem rol oynamış tarihi bir şahsiyet olarak tanımlıyordu. Ona göre Türk milleti Atatürk'ten önce de vardı ve ondan sonra da var olmaya devam etmekteydi. Bu yüzden onun Türk milletinin bütün tarihinin temsil eden bir sembol olarak gösterilmesine karşı çıkıyordu. Kaplan'a göre insanları harekete geçiren idealler, şahıslarla değil fikirlerle ifade edilebilirdi. Örneğin sosyalizm, kominizim, materyalizm, spiritüalizm fikir ideolojileriydi ve şahıs ismi etrafında oluşan ideolojiler “*Hitlerizm, Leninizm, Stalinizm*” gibi çok dar bir mana ifade etmekteydiler.⁵⁹⁷ Diğer taraftan Kaplan, Atatürkçülüğün bir ideoloji olmadığını da söylüyordu. Çünkü ona göre ideolojinin temelinde bir fikir bulunması gerekliydi. Oysa Atatürk'ün insanlığın hangi ana fikrine bağlı olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Düşüncelerini sistemli bir şekilde ortaya koymamıştı. Böyle olunca da Atatürkçülüğü, Batı'da şahıs adları ile ifade edilen ve ona fikir akımlarının birine sokulabilen ideolojiler türünden bir ideoloji kategorisinde değerlendirilemeyeceğini ifade etmekteydi. Zaten Atatürk bir fikir adamı değil, bir “*hareket adamıdır*” Kaplan'a göre. Yaptığı şeyler de Batılı fikirlerden ilham almıştır, fakat bunlar sistemli şeyler değildir. Çünkü onun hareketleri ile fikirleri arasında bir sürü tezatlar vardır. Kaplan'a göre zaten “*Atatürkçülüğü*” ideoloji olarak ileri sürenler de fikir adamları değil, birtakım gazetecilerdir. Çünkü “*diktatörlükle idare olunan memleketler müstesna, dünyanın hiçbir yerinde, fani bir şahsın, bir millete; bir nas ve bir iman gibi kabul ettirilmeye çalışıldığı görülmemiştir... Allah ve peygamberin münakaşa mevzu olduğu bir devirde, ne kadar büyük olursa olsun, bir şahsın tenkit dışında tutulmak istenmesi, bunun için kanunlar çıkartılması, tehditler savrulması, hele bunu yapanların aynı zamanda hürriyet ve demokrasiden, Avrupalılıktan ve ilimden bahsetmeleri akıl alır şey değildir.*” Kaplan'a göre Atatürk sevilip takdir edildiği gibi, sevilmeyip tenkit de edilebilmelidir de. Atatürkçülük, zaten Türkiye'de Atatürk öldükten sonra ortaya çıkan “*içtimai hastalığın*” adıdır. Fikirlerle değil şahıslara bağlı olan münevverler, Atatürk yaşarken ona bağlı olmuşlar, o öldükten sonra da kendilerini boşlukta hissedip, onun yerini doldurmak için Atatürk'ün ismine sarılmışlardı.⁵⁹⁸

Cahit Tanyol (1914-2020) da tıpkı Mehmet Kaplan gibi Atatürk'ün “*bir peygamber gibi gösterilmesini*” eleştirmekteydi. Ona göre, Türkiye'de diğer “*pan*”lı düşüncelerin

⁵⁹⁷M. Kaplan (1 Aralık 1951). Milliyetçilik ve din, *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), s.2. Bkz. EK-6.

⁵⁹⁸M. Kaplan (15 Mayıs 1952). Atatürkçülük bir ideoloji olabilir mi?, *Komünizme Karşı Mücadele*, (36), s.3.

yanı sıra bir de “*pan-Atatürkizm’in*” mevcuttu. Ancak normalde fikre tatbik edilen ve her zaman iflasa sürüklenen bu “*pan*”lı anlayışın şahıslara tatbiki daha tehlikeliydi. O da Ona göre bir fizik âliminin keşiflerini incelerken, onun ahlaklı ve ahlaksız olup olmadığına bakılmadığı gibi, bir velinin atom silahlarına bilip bilmediğine de bakılmaz. Ancak Türkiye’deki Şark zihniyeti, bir şahsı büyük kabul etti mi, bütün bilgilerin ve donanımların onda bulunmasını varsayar. Tanyol bu hususu softanın uçak ve atom bombası kavramlarının Kur’an’da geçtiğini iddia etmesine benzetir. Zira softa, aksi bir durumu Hazreti Muhammed’in peygamberlik vasfına yakıştıramaz. Dolayısıyla aynı tip bir bakış açısıyla, bir gün birinin çıkıp Atatürk’ün özel hayatına ait bir zaafı veya almış olduğu yanlış bir kararı istismar edip, onun inkılapçı taraflarını tamamen inkâr etmesine neden olabilir. Birçok kişi Atatürk’ü överken de yererken de ayrıntılar üzerinde durmaktadır. Aslında bu durum alaturka bir hastalıktır Tanyol’a göre. Çünkü Şark zihniyeti “*teferruatçı*,” Garp zihniyeti “*sistemicidir*”. Ona göre Atatürk, zaten yaptığı hiçbir inkılapta uzman değildir. Atatürk de her inkılapçı gibi hastalığa işaret edip el koymuş, hedefleri göstermiştir. Eğer bu hedeflere yanlış yollardan gidilmişse, bunun suçunun Atatürk’e yıkılması yanlıştır. Atatürk bir dil alimi olmadığı gibi bir din alimi de değildir ona göre. Ancak o dönem ülkemizdeki gerçek din adamlarının ortaya çıkması için bir reforma, bunun içinde de “*laisizm hareketine*” ihtiyaç vardı ve bunu da Atatürk yapmaya çalışmıştır, Tanyol’a göre. Eğer halen manevi hayatta bir çıkmaz varsa bunun suçu Atatürk’e ait olamaz. Çünkü uzak ve yakın tarihte, dini politikaya alet etmeyen ve onun vicdanlarda hür bırakan tek bir adam varsa o da Atatürk’tür. Bu sahadaki tedbirler, bazı hatalı neticeler doğurmuşsa, onun suçu Atatürk’e atfedilemez. Tanyol’a göre bu inkılap din adamlarının yardımıyla gerçekleştirilmesi gerekirken, dinle ilgisi olmayanların eline ve diline düşmüştür. Ancak bu durum hedefin sakatlığına değil, uygulamanın kötülüğüne ve yanlışlığını delalet etmektedir.⁵⁹⁹ Tanyol Atatürk inkılabını eleştirenlerin asıl kusuru ve suçu Atatürk’te değil, bu aksiyona yetişemeyen fikirde ve fikir adamlarında aramaları gerektiğini belirtmekteydi. *Varlık* dergisi Tanyol’un bu görüşüne katılmıyordu. Çünkü dergiye göre suç, fikir adamlarında değildi. Yakın zamana kadar fikir hayatında devrimleri yerici herhangi bir hareket olmamıştı. Buna karşın gazete, dergi, okul kitapları ile bütün fikir adamları devrimlerin propagandacısı olmuşlardı. Bunların yanında birkaç ilmi ve ağırbaşlı eser yazılmış olsa da sonuç

⁵⁹⁹C. Tanyol (Kasım 1952) Atatürk için ölçü, *Varlık*, (388). s.5.

değişmeyecekti dergiye göre. “*Gazete ağzı*”nın bile işlemediği muhitlerde o bilginlerin kitaplarının, eserlerinin etki etmesi şüpheliydi. Cahit Tanyol yazısında Atatürk’ün el attığı davaların, düşündüğü toplumsal sorunların halen mevcudiyetini koruduğunu söyleyerek yıllardır inkılap propagandası yapılmaktan bunların düşünülmesine vakit bulunamadığını ifade etmekteydi. *Varlık* ise bu hususa da karşı çıkıyor; bir millette medeniyet değiştirme savaşının öyle birkaç yıla sığacağını sananların çok yanılacağını belirtiyordu. Atatürk döneminde bile onun medeniyet değiştirme rüyasına inanmayan aydınların bulunduğunu belirten *Varlık*, hali hazırda aydınlar da devrimlerin gerekliliği konusu mesele yapmayanların bulunduğunu ifade ediyordu.⁶⁰⁰

Diğer muhafazakâr aydınların aksine Peyami Safa’da belirgin bir Kemalizm eleştirisi pek nadirdir. Daha doğrusu o Kemalizm’i karşısına almaktan çok yanına çekmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla Atatürk devrimini eleştirmekten daha ziyade, 1930’lu yıllarda “*Kültür Haftası*” ve “*Türk İnkılâbına Bakışlar*” da yaptığı gibi ona yeni bir anlam katma çabasını bu dönemde de sürdürmüştür. Ona göre Atatürk devrimi önceki dönemlerin taklitçi anlayışıyla yapılmamıştır. Çünkü Atatürk, “*garplılaşma devrimini*” dil ve tarih hareketleri gibi milliyetçi hareketlerle tamamlamış, Türk milletinin Batı kültür ailesine taklitçi bir karakterle değil, kendine has kimlik ve şahsiyet sahibi olarak girmesini sağlamak istemiştir. Peyami Safa, Atatürk’ün bu hareketini “*Asyacılık hareketi*” olarak görmektedir. Aslında bu şekilde, devrimcilik veya gericilik dışında hesaba katılmayan üçüncü bir yolu işaret etmek istemektedir Peyami Safa. Bu yol da “*bir milletin yabancı bir memleketle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez*” yaratabilmesidir. Ona göre ancak bu şekilde hem geriliklere hem de taklitçiliğe bulaşmadan ilerlenebilir. Bu onun 1930’lu yıllardan beri ileri sürdüğü sentez fikrinin devamıdır aslında.⁶⁰¹ Peyami Safa’ya göre zaten Atatürk “*devrimci*” değil, “*inkılapçıdır.*” Atatürk’ün bizzat kendisi de “*devrimci*” ifadesini hiçbir zaman kullanmamıştır. Çünkü o inkılabı devirmek anlamında değil, aynı bünyenin bir halden ötekine geçişi manasında anlıyordu. Safa bu anlayışını erik ağacını kökünden kesip devirmek değil ona kayısı aşısı yapmak olarak açıklıyordu. Sosyal bünyeyi temelinden yıkmak, milli bünyeyi ve mülkiyet bünyesini ortadan kaldırmak arzusu ise komünist devrim anlayışında bulunmaktaydı. Hâlbuki “*hür milletlerin*” inkılap anlayışı, aynı

⁶⁰⁰“Aynı konu” (Mart 1955). *Varlık*, (416), s.2.

⁶⁰¹P. Safa (1 Aralık 1953). Türk düşüncesi ve batı medeniyeti, *Türk Düşüncesi*.1(1), s.8-9. Peyami Safa’nın gelenekleri milli ve dini gelenekler olarak sınıflandırması da ilgi çekicidir.

sosyal bünye, tarih ve gelenek temellerini dokunmadan sadece rejim ve idare tarzını değiştirmekti. Safa'ya göre Atatürk'ün “*devrim*” sözünden ve anlayışından ne kadar uzak olduğu, onun köklü ve derin tarih anlayışı, milliyetçiliği, dini tören, bayram ve geleneklere saygısından anlaşılmalıdır.⁶⁰² Safa'ya göre *revolution* yani inkılap kavramının karşılığı olarak *devrim* kelimesi Atatürk'ün ölümünden sonra inkılabı komünistler gibi her şeyi devirmek anlamında “*yutturmaya çalışanlar*” tarafından uydurulmuş ve kullanılmıştı. Safa bunu yapanlara bu dönemde çokça kullandığı “*devrimbaz*” ismini takmıştı. “*Devrimbaz*” yobazın inkılap konusundaki karşılığıydı.⁶⁰³ Tüm bu düşüncelerinin yanı sıra Peyami Safa, Türkiye’de 1950 öncesi dönemi; tek partili, totaliter bir rejim olarak görmekteydi. Ona göre bu dönem münakaşasızdı ve serbest seçimle alakası yoktu. Batılı manada ilk milli hâkimiyet denemesinin başlangıç tarihi ise 1950 idi.⁶⁰⁴

Görüldüğü üzere daha önce Tek Parti döneminde sessiz kalan İslamcı ve muhafazakâr kesim bu dönemle beraber Tek Parti dönemi ve Kemalizm odaklı eleştirilerini ifade etmeye başlamışlardı.

⁶⁰²P. Safa (29 Mayıs 1959). Şu hak ve hukuk anlayışına bakınız!, *Tercüman*, s.2.

⁶⁰³P. Safa (3 Temmuz 1959). “Devrim” ve “devrimci” kelimeleri, *Tercüman*, s.2

⁶⁰⁴P. Safa (Nisan 1960), Seçimler ve milli hâkimiyet, *Türk Düşüncesi*, 11 (63), s.2.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DÖNEMİN TÜRK AYDININA GÖRE DİNİN TOPLUMSAL BOYUTU

Dinin toplum ve toplumsal yapı ile olan ilişkisini inceleyen din sosyolojisinin doğuşu Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nde sonra ortaya çıkan bunalımlı döneme ve A. Schumpeter'in ifadesiyle “*laik sosyal bilimin*” ve “*doğal hukuk*” kavramının sosyal ve ekonomik olgulara uygulanmaya başladığı bir döneme rastlamaktadır. Gerçi bu bunalımlı dönemdeki din araştırmalarının çoğu dini; korku, cehalet veya kilisenin bir aldatmacası gibi göstermeye çalışmıştır. Ancak yine de bu dönemde dinin sosyal kontrol konusundaki rolünün analizi, bu dönemde yapılan katkılar arasında yer almıştır. Diğer yandan Sanayi ve Fransız Devrimi'ni izleyen terör olaylarının ortaya çıkardığı büyük tahribat, aydınlanmanın iyimser inancının sorgulanmasına yol açtığı gibi muhafazakâr ve romantik tepkilere de yol açmış bu süreçte hem topluma hem de dine olan tutumlara yönelik kayda değer değişiklikler olmuştur. Gerçek manadaki din sosyolojisi ise 19. yüzyılda modern sosyal teorinin gelişimi, din araştırmalarının genel sosyal bilim teorileriyle ilişkilendirilerek yapılmasıyla ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁵ Bu da daha çok din sosyolojisine, sosyolojinin kurucuları olan klasik sosyologların önemli katkılar yaptıkları din kuramlarıyla gerçekleşmiştir.

Paris'te Friedrich Engels ile devrimci gruplara katılıp, 1848'de *Komünist Manifesto*'yu yayınlayan Karl Marx (1818-1883), sosyal kuramları içerisine; tarihsel materyalizm, sosyal sınıf kuramı, insanların yabancılaşması ve kolektif aktörlerin doğayı ve sosyal ilişkileri kontrol edebileceği fikirlerini dâhil etmiştir.⁶⁰⁶ Marx'ın din üzerindeki bakış açısının iki temel argümanı vardır. Bunların ilki tasvir edici, diğeri yorumlayıcı niteliktedir. Marx, öncelikle dini bağımlı bir değişken olarak tanımlamaktadır. Buna göre din, doğası ve şekli itibarıyla sosyal analizin temelini kuran bütün ekonomik ve sosyal ilişkilere bağlıdır. Marxist anlayışa göre hiçbir şey iktisadi düzen ve üretim araçlarına sahip olma bakımından işçi-işveren ilişkilerinden bağımsız olarak anlaşılamaz.⁶⁰⁷ Marx ve Engels toplumun temel yapısını, üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin meydana getirdiğini ifade etmektedir. Buna göre siyasi yapılar, kanunlar, ahlak, metafizik ve din

⁶⁰⁵W. Davis (1987). *Sociology of religion, The Encyclopedia of Religion*, 13, New York: Macmillan Publishing Company, Ed.Mircea Eliade, s.394-396.

⁶⁰⁶I. Furseth; P. Repstad (2011). *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev.İhsan Çapcıoğlu; Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik Yayınevi, s.66-67.

⁶⁰⁷G. Davie (1998). *Sociology of Religion, Encyclopedia of Religion and Society*, Ed. Willam H. Swatos, London-New Delhi: Altamira Pres, 1998, s.483.

bu ana temele, yani altyapı üzerine dayanarak üst yapıyı oluşturmaktadır. Marx'ın din konusundaki ikinci argümanı ise yorumlayıcı bir niteliğe sahip olup yabancılaşma odaklıdır. Ona göre kapitalist topluma geçişle birlikte kendisini artık bir mal veya nesne olarak görmeye başlayan işçiler, fabrikada makinelerin kontrolü altına girmiş, toplumsal koşullarda da kontrollerini kaybetmiş ve yabancılaşmışlardır. Marx'a göre işte yabancılaşan insan, gerçek kimliğini kaybetmesi sebebiyle dünyayı anlamak üzere dine dönmekte ve içinde yaşadığı veya öteki dünyada daha iyi bir yaşama sahip olacağı umuduna erişmektedir.⁶⁰⁸

Toplumu fikirler ve sosyal bağlarla bütünleşmiş yaşayan bir organizma olarak gören ve yazılarında ahlak ve toplumsal dayanışmayı öne çıkaran Emile Durkheim (1858-1917); 1897'de yayınlanan *İntihar* adlı eserinde, intihar vakalarının Protestan ve Katolik Hristiyanlar arasındaki oranına bakarak bir Protestan'ın Tanrı karşısında yalnız kalmasına karşın, bir Katolik'in kilise ayinleri, günah çıkarma gibi sosyal uygulamalarla dinle bütünleştiğini savunmaktadır. Elbette Durkheim bütünleşmiş bir dinin intihardan korunmak için tek yol olmadığını da belirtiyordu, ancak onun ve diğer bazı düşünürlerin bu tip çalışmaları, aslında modern toplumda geleneksel dinin rolünün azalmasına dikkat çekmektedir. 1912'de yayınlanan *Dini Hayatın İlk Biçimleri* adlı eserinde Avusturalya yerlilerinin dini yaşantılarını inceleyen Durkheim'in buradan çıkardığı sonuç ise; insanların kendi dışındaki bir veya birkaç gücün varlığına inandıkları ve din yoluyla bu güç veya güçlere taptıklarını düşündükleridir. Diğer yandan geleneksel dinin artık modern toplumda, topluma ve onun gereksinimlerine yarar sağlayamayacağını ve bu yüzden bu tür toplumlarda bu işlevi yerine getirecek alternatifinin çıkacağını savunan Durkheim aslında burada yeni bir dine işaret ediyordu. Bu yeni dine, mantığa ve adalete dayanan bir inanç çerçevesinde gelişen bireycilik veya ahlaki bireycilik isimlerini veriyordu. Marx'ın aksine Durkheim dini, önsel bir anlamı veya sosyal bir fonksiyonu olan bir olgu olarak ve toplum için bir ön koşul olarak görmekteydi.⁶⁰⁹

Durkheim ile hemen hemen aynı dönem yaşamış olmasına rağmen farklı entelektüel geleneği benimsemiş olan Max Weber'de (1864-1920) ise Fransa'daki yaygın pozitivist gelenek değil, tarihselcilik⁶¹⁰ baskındır. Weber, insan eylemlerini anlamak üzerine eğilmiştir. Ona göre sıradan insanların dinden etkilenmesinin sebebi, onların

⁶⁰⁸Furseth; Repstad, 2011, **a.g.k.**, s.67-68.

⁶⁰⁹Furseth; Repstad, 2011, **a.g.k.**, s. 71-74.

⁶¹⁰Tarihselcilik, insan eylemlerinin insanlarla ilgili olguları incelemek için doğa bilimleri tarafından kullanılan yöntemlerle incelenemeyeceğini, onların sezgi yoluyla incelenmesi gerektiğini savunur.

dünyevi beklentileri yani bu dünyada daha iyi bir hayat yaşama umutlarıdır. Bu bakımdan dini eylem, anlamlı bir şekilde sıradan sonuçlara dayanmaktadır. Diğer yandan Weber dinin evrimine işaret ediyordu. Ona göre din, başlarda insanların doğüstü varlıkları kontrol etmeye yönelik bir büyü niteliğindeyken gitgide rasyonelleşmiştir. Weber bu sebeple modern dünyayı “*gasp edilen tanrıların dünyası*” olarak adlandırmaktaydı. Ona göre ilkel dünya her şeyin büyüden ibaret olduğu bir dünya iken, tarihin bir noktasında dünyanın büyüü bozulmuş ve bir tarafta rasyonel bilgi, diğer tarafta mistik tecrübe olacak şekilde parçalanmıştır. Weber dini sosyal sınıf ve statüyle de ilişkilendirmişti. Ona göre ekonomik ve siyasi olarak güçlü olan gruplar dini, kendi yaşam şartlarını meşrulaştırmak için kullanırken, imkânları kısıtlı gruplar ise iyilikler için mükâfat, haksızlıklar için ceza verileceğini vadeden bir dini düşünceyi taşıma eğilimindedirler. Köylüler büyüye yönelik genel bir yakınlık duyarken, bürokratlar çoğunlukla rasyonel dinin taşıyıcısıdır. Orta sınıflar rasyonel, ahlaki ve iç dünyaya ilişkin dini düşünceleri benimserken, işçi sınıfı modern burjuvaziye özgü dinlere ya kayıtsızlık göstermekte ya da bu dinleri reddetmektedirler.⁶¹¹

Türkiye’de çok partili siyasi hayata geçişin ve DP iktidarının hüküm sürdüğü dönemlerde ise Amerikan sosyolojisinin temel hareket noktası Talcott Parsons’un (1902-1979) işlevselciliği olmuştur. Burada Parsons, dinin bütünleştirici etkisine vurgu yapıyordu.⁶¹² Durkheim’den sonra önemini kaybeden sosyolojik işlevselciliği tekrar canlandıran Parsons, dinin toplumda çeşitli işlevleri olduğunu savunuyordu. Ona göre öncelikle din toplumda bireylerin ani ölümler gibi tahmin ve kontrol edilemeyen olaylarla başa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Dahası ritüeller vasıtasıyla din, bireylerin belirsizlikle beraber yaşamalarını sağlamaktadır. Diğer yandan din, hayata anlam verme, acı çekme ve kötülüklerle ilgili sorunlar gibi konulara açıklama getirmektedir. Parsons’a göre din aynı zamanda toplum düzenini ve istikrarının korunmasına yardımcı olmaktadır.⁶¹³

1945-1960 arası dönemde Türk aydınının düşünce dünyasına baktığımızda; aydınlar, Çok Partili Siyasi Hayata geçilmesiyle birlikte başlayan ve DP iktidarı döneminde devam eden din alanındaki politika değişiklikleri sonucu oluşan politik ve sosyal gündemle ilgili düşüncelerini açıklamışlar, ancak bunun yanı sıra zaman zaman

⁶¹¹Furseth; Repstad, 2011, **a.g.k.**, s.75-77.

⁶¹²Davie, 1998, **a.g.k.**, s.484

⁶¹³Furseth; Repstad, 2011, **a.g.k.**, s.93.

dinin sosyolojik boyutunu ele alıp dinin toplumsal alandaki meseleleri üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Aydınlar dini; birey ve toplum, kadın, ahlak, ilerleme, bilim ve din yaşayışı sosyolojik boyutlarıyla ele almışlar, Parsons’a benzer bir şekilde dinin çeşitli işlevleri olduğunu savunmuşlardır

3.1. Toplum ve Din

Toplum ve din konusu bu dönemde yoğun bir tartışmaya neden olmasa da aydınların zaman zaman üzerinde değerlendirme yaptıkları bir konu olmuştur. Aydınlar dinin kendileri için ne ifade ettiğini yani dinin asli manasını genelde bu değerlendirmeler sırasında açıklamışlardır. Diğer taraftan dine toplum açısından fonksiyonel bir rol biçerek tanımlama yoluna da gitmişlerdir. Çoğundaki yaygın kanı, dinin toplum üzerindeki etkisinin büyüklüğü ve toplumdan ayrı bir dinin düşünölemeyeceğidir. Bu bir bakıma işlevselci bir bakış açısidir diyebiliriz. Bunun yanı sıra toplum açısından dinin medeni değerleri yansıtmaması ve topluma uyum sağlaması gerekliliğine vurgu yapan düşünceler de ileri sürölmüştür.

Muhafazakâr aydınlarda dinin duygusal yönü vurgusu vardır daha çok. Peyami Safa dini, yaşanan bir duygu hali olarak tanımlamaktadır. Ona göre eğer din bu duygu halinden çıkıp sadece akıl şemaları içinde kalan soğuk prensipler, emir ve yasaklar düzeni halinde kalırsa işte o zaman toplum üzerindeki büyüsunü kaybedecektir. Yoksa duygu hali bir kenara konup ele alındığı takdirde Marksizm de aslında bir din taslağı olarak kabul edilebilir. Çünkü kendi çapında “*Peygamberi, kitabı, halifeleri, emir ve yasakları*” vardır. Ancak “*Mezar başında kanayan insan kalbine*” hiçbir teselli sunamadığı için, toplumları saramamış, “*zapturapt ve dehşet rejimi*” halinde kalmıştır. Diğer taraftan Safa’ya göre Müslümanlık akıl dinidir, ancak sadece bir akıl dini değildir. Çünkü o aynı zamanda ilmin cevap veremediğı sorulara da cevap verir. Bu yüzden ilmin çözemediğı gizemler bulundukça dinler de mevcut olmaya devam edecektir. Bu yönüyle dinin Safa’ya göre metafizik ve “*occulte*” yani doğaüstü bir yanı vardır.⁶¹⁴ Dinin bütün bu özelliklerini dile getiren Safa’ya göre dinin toplum üzerindeki etkisi büyüktür ve birçok medeniyet varlığını ve eserlerini mensup olduğı dine borçludur. Çin medeniyeti Konfüçyüs ve Budizm’e, Hint medeniyeti Brahmanizm’e ve Hinduizm’e, Yunan ve Roma medeniyeti Hristiyanlığa, İslam medeniyeti İslâmiyet’e borçludur. Ancak ona göre

⁶¹⁴M. Yurter (30 Mart 1956). Din Yolu’nun büyük din anketi-Ulunay ve Peyami Safa ne diyorlar?, *Din Yolu*, (2), s.5.

dinin bu yapıcı ve geliştirici etkilerinden, din ve medeniyet aynı şeydir anlamı çıkarılmamalıdır.⁶¹⁵

Benzer bir din-medeniyet ilişkisine Osman Turan da dikkat çekmiştir. O da tarih ve etnografyanın dinsiz hiçbir topluma rastlamadığı fikrini paylaşmıştır. Ne tarih ne de sosyoloji insanlığın manevi hayatında din kadar büyük bir yer işgal eden bir öge kaydetmemiştir. Ona göre tarihin cereyanında medeniyetlerin doğuş ve kuruluşunda edebiyat, sanat, felsefe ve hukukun gelişiminde sosyal ve ahlaki düzenin kurulmasında ve hatta iktisadi ve ticari faaliyetlerde gündelik yaşamın çeşitli oluşlarında ve yeni çağlarda ortaya çıkan vatan ve millet duygularının uyanmasına da din hep temel bir görev üstlenmiştir. Ona göre bu yüzden de din olmadan ne bir toplum ne de bir kültür ve medeniyetin varlığından bahsedilebilir. Tarihte nerede bir din ve mezhep ortaya çıkmışsa, orada onunla birlikte bir medeniyetin kültür ve fikir hareketi doğduğuna ve yeni bir dünya görüşünün ortaya çıktığı ve yeni bir toplum düzeninin kurulduğuna şahit olunmuştur. Turan’a göre Arapların tarihte kazandığı büyük mevki İslam’ın eseridir. Diğer yandan Türklerin cihan hâkimiyeti gücüne ulaşmaları ve güçlü bir tarih yaratmaları daha ziyade İslam dini sayesinde mümkün olmuştur.⁶¹⁶

Hemen hemen bütün muhafazakâr aydınların paylaştığı, dine insanlık tarihinin her devrinde en ilkel kavimlerden en gelişmiş kavimlere kadar rastlanıldığı fikrini Mümtaz Turhan da ifade etmiştir. Ona göre din, insan topluluğunun köklü ve asli bir ihtiyacından doğmuştur. Din de tıpkı diğerleri gibi toplumun bir müessesesidir ancak toplum düzeni ve bireylerin davranışı üzerinde hala en çok etkiye sahip olanıdır. Böyle olunca da yerine aynı derecede etkili bir sistem konulamaz. Çünkü ne kanun ne ahlak ne de felsefe dine dayanmadan hemen hemen bütün bireyleri kapsayan birer sistem haline gelemes.⁶¹⁷

Mustafa Şekip Tunç’a (1886-1958) göre ise din, gerçekte manevi hayatı zenginleştiren, derinleştiren etkenlerin başında gelir.⁶¹⁸ Ona göre din esas itibarı ile “*özel bir ruh hali, manevi, derin bir duygudur.*” Dinde en önemli rolü oynayanlar “*his, ihtiyaç, sevgi, korku, ümit, teselli, vecd ve teslimiyettir.*”⁶¹⁹ Din sadece insanlara insanlar için gelmiştir. Onlara insanca ve insanlık duygularıyla yaşamalarını ve günün birinde bu hayatlarının hesabının sorulacağını haber vererek ahlaki ve insani bir gayenin

⁶¹⁵P. Safa (17 Nisan 1959). İlimsiz ve dinsiz medeniyet yoktur, *Büyük Doğu*, (7), s.8.

⁶¹⁶O. Turan (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu*, (275), s.1.

⁶¹⁷M. Turhan (1952). İçtimai veya milli terbiye- Ahlak, din ve estetik terbiye, *Bilgi*, (67), s.6.

⁶¹⁸M. Ş. Tunç (1959). *Bir din felsefesine doğru*, Türkiye Yayınevi, s.14.

⁶¹⁹M. Ş. Tunç 1959, *a.g.k.*, s.8.

mevcudiyetini bildirmektedir. Böylece din; ahlak ve adalet duygularının temelini atmaktadır.⁶²⁰ Tunç'a göre tarihin bütün çağlarında ve bütün ilkel toplumlarında ne mahiyette olursa olsun bir din hep var olduğu için İngiliz ve Fransız ihtilallerinin ve hatta komünist ihtilallerin baskısı bile din ihtiyacını toplum ve fertlerin vicdanlarından sökmemiştir. Tunç; din, toplumu oluşturan bireyleri birbirine bağlayan, en büyük felaketler karşısında ümit ve teselli kaynağı olan bir etkidir diyerek Parsons'a benzer bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre bu sebeplerden dolayı dinin insandan ve toplumdan ayrılması imkânsızdır.⁶²¹

Ali Fuat Başgil de dini kendine has yapısı gereği sosyal bir müessese olarak toplum realitesinden ayrılmayan bir gerçek olarak görür. Ona göre inanmak ve kudretler üstü bir kudret kaynağına bağlanmak insan ruhunun derin bir ihtiyacıdır. Din bu doğal ihtiyacın toplumsal bir müessesesi olmuştur. Bu müessesenin yüceltilmesi toplumun faydasıdır. İnsandaki bu inanma ihtiyacı ne yok edilebilir ne de yasaklanabilir.⁶²² Ona göre din, *“her şeyden evvel, ruhumuzla sezdiğimiz ve akl-ı selim ile düşünüp kabul ettiğimiz ilahi bir kanundur.”* Ayrıca din *“insan ruhunun bu en temiz mektebi, hayvanlıktan sıyrılıp yükselen insan zekâsının hiç durmadan aradığı evveli illet'in en tatmin edici izahıdır.”*⁶²³ Diğer yandan din Başgil'e göre gayba inanmaktır. Yani içinde bulunan maddi ve mahsus âlemin dışında birtakım hakikatlerin var olduğunu kabul etmek ve içten bağlanarak, bu hakikatlere inanıp bağlanmaktır.⁶²⁴ Başgil de Safa ve Tunç gibi dini öncelikle bir duygu olarak kabul etmektedir. Ona göre din öncelikle yüksek sanat ve ahlak duygusu gibi bir duygudur. Fakat bunlardan daha üstün bir duygudur. O, dini *“yok olmaktan ve hiçliğin karanlıklarında olmaktan korkan insan gönlünün ışığı, ümit ve imkânların tükenip söndüğü yerde başlayan ümit ve teselli yolu, ilaçların dindiremediği acıların ilacı, harap gönüllerin sığınağı, iyilik, iç temizliği, fazilet ve samimiyet kaynağı, insan vicdanındaki iman ve iman melekesinin ifadesi”* olarak tanımlamaktadır. Ona göre inanma sadece insana has bir melekedir. İnanmayan insan ne servete ne kuvvete ne de sefahate doyar. Toplum ve birey içinde felaketlerin kaynağı da bu inanmama durumudur aslında. Diğer taraftan ona göre en eski devirlerden itibaren insanlar her devirde bir şekilde bir dine bağlı olmuşlardır. Ancak din sadece sosyal bir müessese olmayıp aynı

⁶²⁰Tunç, 1959, **a.g.k.**, s.26.

⁶²¹M. Yurter (15 Mart 1956). Din Yolu'nun Büyük Din Anketi-Prof. Mustafa Şekip Tunç din için ne diyor?, *Din Yolu*, (1), s.5,6.

⁶²²A. F. Başgil (Ekim 1959). İslamiyet bahsinde düşünceler, *İslam*, (25), s.6-8.

⁶²³A. F. Başgil (1954). *Din ve laiklik*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, s.63-64.

⁶²⁴A. F. Başgil (Temmuz 1952). İlim ve din mücadelesi, *İslam'ın Nuru*, (15), s.14.ubat

zamanda Bergson'un ifadesiyle, "*insan vicdanının ilk ve doğrudan bir mutası ve insanın manevi yapısının ifadesidir.*" Din, birey için en kuvvetli manevi bir iyilik ve fazilet kaynağı; toplum için ise yine en kuvvetli bir bağdaşma faktörüdür. Allah duygusu bireyde kuvvetli bir irade ve sağlam bir karakter yaratır. Aynı duygu toplumlarda da doğruluk, iyilik ve fedakarlık ahlakı doğurur.⁶²⁵ Başgil, dinin yalnızca toplumsal bir gerçek olarak ifade edilip bu şekilde genellenmesine ısrarla karşı çıkmaktadır. Bir taraftan kendisinin de Durkheim sosyolojisine bağlı biri olduğunu ifade ediyor olsa da diğer taraftan Durkheim'in, dini tamamen realist hatta materyalist bir açıklama yoluna giderek, dinin diğer sosyal müesseselerden farksız bir sosyal müessese olduğu görüşünü tenkit etmektedir. Başgil'e göre Durkheim "*maskeli bir materyalisttir*" ve kurduğu sosyoloji bütünüyle isimsiz bir materyalizmdir. Çünkü Durkheim'in anlayışında göre toplum, bir nevi Tanrı rolü almakta, birey ve bireysel değerler silinip kaybolmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki toplum bireylerden oluşmaktadır.⁶²⁶ Başgil'e göre 19. ve 20. yüzyılların tarih ve sosyoloji araştırmaları göstermiştir ki din, derin bir duygu ve manevi bir dayanak olarak insanoğlu ile beraber var olmuş ve ilk medeniyet eserleri, medeni duygular ve düşünceler hep dini inançlardan doğmuştur. Sadece ahlak değil, siyaset, hatta teknik ve sanat ortaya çıkışını ve gelişimini dini duygu ve düşüncelere borçludur. Bütün bu müesseseler başlangıçta toplum halinde din ile vücut bulmuş ve ilerlemişken, yakın zamanda dinden ayrılıp ayrı birer müessese haline gelmişlerdir. Başgil dini ilk devirlerden itibaren binlerce asır boyunca insanlığın yegâne yol göstericisi, felsefe ve sanat hocası olarak görmektedir.⁶²⁷ O, kısaca her şey dinden çıkmıştır demektedir aslında. Ona göre 18. yüzyıl düşünürleri din konusunda yanılmışlardır. Onların ardından 19. ve 20. yüzyıllarda ilimlerde ve özellikle dinler tarihinde meydana gelen gelişmeler ve ilerlemeler, dinin insan ve toplum ihtiyacına nasıl cevap verdiğini ve "*Allah duygusunun nasıl bir ince ve saf sezîşe dayandığını*" göstermiştir. Başgil bu düşünürlerin fikirlerini kendisine dayanak göstermektedir. Buna göre din, insan ve toplumla beraber doğmuş, asırlarca toplum içinde yaşamıştır. Halen de dünyayı yöneten kuvvetlerin başında gelmektedir. Din müessesesinin kökleri, insanın yaradılışında vardır ve bütün dinlerde bu yaradılışa cevap vermek üzere "*Allah ve ahiret inancı*" gibi bazı ortak hakikatler vardır.

⁶²⁵A. F. Başgil (20 Mayıs 1950). Din ve hayattaki rolü-II, *Yeni Sabah*, s.2.; A. F. Başgil (Mayıs 1950). Din hürriyeti ve Laiklik, *Sebilürreşad*, 4(78), s.44-47.

⁶²⁶Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.72.

⁶²⁷Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.23-24.

İşte bu hakikatler dine yaşamak ve çeşitli zorluklara karşı dayanma gücü ve imkânı vermiştir.⁶²⁸

Dinin toplum üzerindeki öneminin onun daha çok birleştirici rolünde toplandığını savunan Hamdullah Suphi Tanrıöver'e göre din, milletlerin en eski, en devamlı müessesesidir. Bu müessesenin yok olması imkânsızdır ona göre. Zira esarete uğramış toplumların son savunma siperidir din. Eski dil, eski devlet kaybolda da din her zaman yaşar ona göre. Yeni kurulan bir devlette ilk kaynaşmayı, ilk bütünleşmeyi din yapar.⁶²⁹ Dinin toplum üzerinde hiçbir etkisi kalmadığına inanan kimseleri eleştiren Tanrıöver, bunun aksini ifade eder ve dinin toplumdaki büyük öneminin korunduğunu örneklerle açıklamaya çalışır. Ona göre Pakistan'ın Hindistan'dan ayrı bir devlet olarak ortaya çıkmasının asıl ve tek sebebi din farklılığıdır. Pakistan Müslüman olduğu için kendisine ırk ve dil itibarı ile yakın ve kardeş olanların hepsinden ayrılmıştır. Yine Balkanlar'da birisi Katolik ise Hırvat'ım, Ortodoks ise Sırp'ım diyecektir. Slav ırkı ve dinine mensup bu iki kişiyi birbirinden ayıran mezhep farkıdır. Avrupa'da da bunun gibi din ve mezhep ayrımı, ülkeleri birbirine yaklaştırmakta veya uzaklaştırmaktadır. Öte yandan Osmanlı Devleti Avrupa'dan çekilip Anadolu'ya doğru küçülürken, sadece Türkçe konuşanlar Türkiye'ye gelmemiş aynı zamanda Müslüman olan Pomak, Boşnak, Gürcü, Çerkez, Abaza vb. unsurlar da gelmiştir. Tanrıöver'e göre din, Batı dünyasında ve ABD'de komünizme karşı bir kuvvet olarak da görülmekte, orada da bu birleştirici rolünü oynamaktadır. Batı'da Avrupa'nın komünizm tehlikesine karşı ülkelerin din kuvvetleri hep beraber seferber edilmeye çalışılmaktadır. Ona göre dinin toplum açısından öneminin en çarpıcı örneğini komünizm tehlikesi karşısında kullanılması göstermektedir.⁶³⁰

Nurettin Topçu ise dini spiritüalist bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre ise din sadece ibadetler şeklinde görülen bir takım disiplinli hareketler değil, amacı ruha kavuşmak olan bir harekettir. Dolayısıyla Türk'ün Müslüman olması, maddi hayattan ruhi hayata geçişidir.⁶³¹ Diğer yandan “*din, tabiatüstü ve esrarı kuvvetlerin varlığına inanmaktır*” tarifinden “*tabiatüstü*” fikrini, Durkheim'in “*din mecburi inançlardır*” tarifinden de inanma mecburiyeti prensibini alan Topçu; dinin tarifini “*Allah*” üzerinden yapmaktadır. Ona göre “*din Allah'a inanmaktır*” Çünkü “*Allah, tabiatüstü kuvvetlerin*

⁶²⁸Başgil, 1954, a.g.k., s.26.

⁶²⁹“Türklük ve din-Yeni Türk Ocağının açılış Töreni” (Mayıs 1949). *Sebilürreşad*, 2(44), s.400.

⁶³⁰“Dinin büyük kudret ve kuvveti” (Şubat 1949). *Sebilürreşad*, 2(31), s.91-92.

⁶³¹N. Topçu (Nisan 1960). Manevi kalkınma, *Türk Yurdu*, (283), s.21-22.

kaynağı, tabiatüstü düzenin prensibi ve kurucusudur.”⁶³² Dini mecburi inanç olarak tanımlayan Topçu’ya göre, bu mecburilik vicdana bağlanır ve böylece bireyi mesul kılar. Bu mesuliyete ise “*Allah korkusu*” denir. Ondan korkan başka hiçbir şeyden korkmaz. Topçu, dinin bu vicdani mesuliyet yönüyle toplum düzenine etkisini işaret eder aslında. Diğer yandan şeriat ise ona göre din hayatının kaynağı ya da dinin esası değil, dinin kanunları ve her devre göre düzenleyicisidir. Ancak şeriat her devre göre kendini uyumlandırmalıdır. Devirlere ve toplumlara uyma kabiliyetinde olmayan kanunlar nasıl yaşayamazsa, ebedi bir şekilde kalıplaşmış şeriatlar da toplumla beraber yürüyemez.⁶³³ Dolayısıyla Topçu, dinin kanunları ve düzenleyicisi olarak tanımladığı şeriatın güncellenerek toplumla beraber ilerleyeceğini savunmaktadır.

Dönemin İslamcı düşünürü Eşref Edip’e göre din duygusu, insanın fitratında olduğu için en ilkel kavimlerden başlayarak en üst medeniyet seviyesindeki toplumlara kadar bütün kavimler, din duygusundan yoksun yaşamamıştır diyerek muhafazakâr aydınlarla aynı düşünceyi savunmuştur. Ona göre din duygusu insanla beraber doğmuştur ve bu duygu aynı zamanda doğal bir ihtiyaçtır. Edip, eski ibarelerdeki Allah kelimesini atmaya varan bir “*dinsizliğin*” öne çıktığı Fransız Devrimi’nden sonraki dönemde, Fransız filozof Jules Simon’un “*büyük bir cesaretle*” söylediği “*Din hissi kuvvetli içtimai bir bağdır. Bir milletten Allah fikrini kaldırırsanız o zaman onlar ancak menfaat ve korku tesiri altında bir topluluktur. Burada artık vatandaşlar kardeş addedilemez*” sözlerini vurguluyordu.⁶³⁴ Eşref Edip’e göre insanın fitratında olan ve toplumda, ruhlarda ve kalplerde yaşayan bir müessese olan din, asla toplumdan ayrı bir şey olarak görülemez.⁶³⁵

Bu dönem İslamcı yönüyle öne çıkan Necip Fazıl ve M. Raif Ogan’ın din ve toplum ilişkisi hakkında diyecekleri çok fazla bir şeyleri yoktur. Necip Fazıl için din, zaten sadece İslam’dır. O, İslam dinini en ileri cemiyet ve cemiyetçilik anlayışının bütün ruh ve hakikatine tek kaynak olarak görmektedir. Çünkü ona göre İslam dini birey ve toplum ilişkisini ibadet şekillerinde bile ortaya koymaktadır. Cuma namazı örneğini veren Necip Fazıl, bu ibadetle bireyler tek başlarına yerine getiremeyeceği bir ibadeti, teker teker bireylerin mükellefiyetine bağlı toplumsal bir kulluk çerçevesinde yerine getirebilmekte olduklarını ifade etmektedir.⁶³⁶ M. Raif Ogan ise *Din Yolu* dergisinin yaptığı ankete

⁶³²N. Topçu (Temmuz 1956). Dinin psikolojik temelleri, *İslam*, (4), s.13-14.

⁶³³N. Topçu (15 Mayıs 1952). Din hayatı (1), *Komünizm Karşı Mücadele*, (36), s.2,3.

⁶³⁴E. Edip (1947). Din müesseseleri-dini tedrisat, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (67), s.3-7.

⁶³⁵E. Edip (Nisan 1950) Partilerin din siyaseti, *Sebilürreşad*, 4 (76), s.4.

⁶³⁶Büyük Doğu (16 Mayıs 1947). İslam ve cemiyet- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (63), s.2.

verdiği cevapta dinin yaptırım yönü ve gücüne dikkat çekmiştir. Ona göre hayatta ahlaki ve fazileti var edebilmek açısından dinden üstün bir vasıta ve yaptırım yoktur. Bu yüzden toplumun bekası için dini hayat gereklidir. Zaman içerisinde din aleyhindeki hareketler, ona bağlılığı zayıflatmış olsa da din zafere ulaşmış ve ulaşacaktır. Ona göre din; vicdani ve manevidir. Bu yüzden de ne maddi ne de müspet ilim ona hâkim olamaz. Ogan, dinsiz toplumu ruhsuz bir cesede benzetir.⁶³⁷

Kemalist aydınlardan Falih Rıfkı Atay, muhafazakâr ve İslamcılardan farklı olarak, dinin ayrı bir toplumsal fonksiyonu olduğunu düşünür. Burada bir “*medeni ahlak değerleri*” vurgusu yapar Atay. Ona göre din, toplumun düşünce ve yaşama hak ve hürriyetine karışmadan, ona medeni ahlak değerlerini aşılır. Bu yüzden de bu medeni değerlere sahip fertlerde ve toplumlarda din ve ahlak da vardır. Diğer taraftan “*yobazlık*” aşağı toplulukların bütün ahlaksızlıklarını din adına kendine mal etmiştir.⁶³⁸

Diğer bir Kemalist aydın Yaşar Nabi’nin ise dinden beklentisi farklıdır. Ona göre hayatta kalmak isteyen bir din, içinde bulunduğu dönemin gereksinimlerine uymaya, inananların ahlak ve kültürünü yükseltmeye, kendi adına işlenen hataları ve yapılan çirkinlikleri reddetmeye ve Tanrı’nın iyinin, güzelin ve doğrunun yanında olduğunu mensuplarına telkin etmeye mecburdur. Din ancak bu şartlarla ayakta kalabilir ona göre. Diğer yandan yaşama sevincini öldürmeyi amaçlayan bir din ise asla yaşayamaz. Bu yüzden de din, dünya düşmanlığı telkin etmemelidir.⁶³⁹

Bazı muhafazakâr eğilimleri olsa da Kemalist bir aydın olarak kabul edebileceğimiz İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, diğer Kemalist aydınlar içerisinde din konusunda en çok kafa yoran ve yazılar kaleme alan düşünür olmuştur. Ona göre din “*aynı kolektif yaşayışı şiddetlice yaşayan insanların, bu kolektif yaşayıştan ötürü, hep birlikte taşıdıkları mistik bir duygudur.*” Dinli ise bu mistik oluşu yaşayan insandır. Din, ibadetleriyle bir yandan insanı egoizmden uzaklaştırırken, bir yandan da Tanrı’ya yaklaştırıp insanüstü bir oluşa erştirir. Dolayısıyla dinde ahlak üstü, tabiatüstü ve mantık üstü bir yaşayış vardır.⁶⁴⁰ Ona göre din her şey değildir, hatta birçok din propagandacılarının kolaylıkla ileri sürdüğü gibi ahlaktan ve hukuktan ibaret de değildir. Din kendine özgü bir varlıktır. Bütün toplum kurumları gibi onun da kendine özgü görevleri vardır. Bu görevler yapıldığı sürece

⁶³⁷M. Yurter (19 Nisan 1956). Din Yolu’nun büyük din anketi-5- M. Raif Ogan ne diyor?, *Din Yolu*, (5), s.12.

⁶³⁸F. R. Atay (13 Mart 1955). Va’za benzer, *Dünya*.

⁶³⁹Y. Nabi (Ekim 1953). Gene o dava, *Varlık*, (399), s.3

⁶⁴⁰I. H. Baltacıoğlu (1 Şubat 1955). Din nasıl bir gerçektir?, *Türk Düşüncesi*, 3(15). s.162.

düzgün ve düzenli bir toplum yaşayışı var olabilir.⁶⁴¹ Baltacıoğlu'na göre din sadece dini inançlar, dini törenlerden oluşan yalın bir varlık değildir. Bu inançlara türlü ahlak, hukuk, dil, güzellik değerleri karışmış; din bunlarla kaynaşmıştır. En ilkel toplumlarda bile dinin de yer aldığı üç sosyal kurum “*dil, din, sanat*” en ideal şekilleriyle vardır.⁶⁴² Baltacıoğlu'na göre toplum yaşamının dışında ayrı bir din yaşamı yoktur. Çünkü nerede bir topluluk yaşamı varsa, orada din yaşamı hep olmuştur. Din yaşayışı; bütün topluluk yaşamını, dili, ahlakı, sanatı sarmıştır. Hatta ona göre din toplum yaşamının o denli sarmıştır ki, din kişiliği olmadıkça milli kişilik de oluşamaz durumdadır. Din, milli kişiliğin özüdür ve milli kişilik din kişiliği ile başlar, onunla olgunlaşır, en ideal ve en mutlak varlığına ulaşır. Baltacıoğlu bu düşünceleriyle din ile milliyetçilik arasında yoğun bağlar kurmaya çalışmaktadır.⁶⁴³ Hatta Baltacıoğlu din anlayışının toplumdan topluma değişeceğine de dikkat çeker. Çünkü kalpteki din başka, kafadaki din başka, gönüldeki din başka, hatta eylemlerdeki din bambaşkadır ona göre. Orta Afrikalı bir Müslümanın Allah anlayışı ile bir Türk'ün Allah anlayışı bir değildir. Ona göre her ulus layık olduğu din anlayışına ulaşır.⁶⁴⁴ Kültür ve medeniyet tarafı farklı olan iki Müslüman toplumun Kur'an anlayışı ve kavrayışı aynı olmayacaktır.⁶⁴⁵ Diğer yandan Baltacıoğlu'na göre sosyal bir gerçek ve sosyal bir kurum olan dinin bütün soyluluğu onun sadece din olmasından kaynaklanmaktadır. O sebeple din, din olmaktan çıkıp da ilim, sanat, ticaret veya politika olursa ister istemez, yozlaşıp kendini kaybedecektir. En doğrusu onun hiçbir şeyle karıştırılmamasıdır.⁶⁴⁶ Ona göre dinsiz toplum yoktur ve bütün toplumlar dinlidir. Toplamların en kuvvetli dönemleri, en dinli dönemleridir. Çünkü din yaşayışındaki

⁶⁴¹Baltacıoğlu dinin görevlerini 1939'da yayınlanan “*Sosyoloji*” isimli kitabında açıkladığı şekliyle tekrar dile getirmiştir. “*Din aynı kolektif hayatı şiddetlice yaşayan insanların bu kolektif hayat sebebiyle kendi ruhlarında buldukları orijinal bir şahsiyet halinden başka bir şey değildir. Bu birlik şuuru dini inançlar şeklinde ortaya çıkar. Bu inançlar dini törenlerle kuvvetlenir. Dindar, bu mistik hali yaşayan adamdır. Dinin fonksiyonu sadece kolektif hayatı en şiddetli, ferdi egoizmden soyulmuş bir halde, mutlak olarak yaşatmaktadır. Dinin fonksiyonu bu cinsten sadece pratik bir fonksiyondur. Din bir yandan abdest, oruç, hac, kurban, zekât, fitre gibi menfi ayinleriyle insani ferdi, hayvani egoizm eden soyarak, bir yandan da asıl müspet ibadetle mabuda yaklaştırarak bu insanı üst beşer bir hale koyar; korku, menfaat, usanç, yeis gibi ferdi kaynaklı halleri kökünden söküp atar. Dinde üst ahlak, üst sanat ve üst mantık bir mahiyet vardır. Bu belirtilenlerin orijini sosyetenin üst tabiat, vecitli ve mutlak hayatıdır.*” I. H. Baltacıoğlu (7 Eylül 1950). *Din hayatımız, Yeni Adam*, (666), s.1.

⁶⁴²Baltacıoğlu (1 Ekim 1955). Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz? *Türk Düşüncesi*, 4(23), s.259-260.

⁶⁴³I. H. Baltacıoğlu (12 Nisan 1956). Ey Türkiye'yi kaldırmak isteyen insanlar size sesimi nasıl işittirebileceğim ben?, *Din Yolu*, (4), s.2.

⁶⁴⁴I. H. Baltacıoğlu (28 Aralık 1950). Türk kültürünün üstünlüğünü, *Yeni Adam*, (682), s.2.

⁶⁴⁵I. H. Baltacıoğlu (1 Ocak 1957). Türkiye dinle kalkınacaktır, *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.1,8.

⁶⁴⁶I. H. Baltacıoğlu (4 Şubat 1952). Düşünceler, *Ulus*, s.2.

herhangi bir bozukluk toplum yaşayışı ile birlikte ortaya çıkmaktadır.⁶⁴⁷ Baltacıoğlu'na göre din de diğer kolektif ve sosyal kurumlar gibi normal bir varlıktır. Bütün toplumlarda hatta ideolojileri dine karşı olan modern toplumlarda bile din mevcuttur. Totemci denilen ilkel toplumlarda ahlak, hukuk, teknik, bilim, devlet yokken dinin olması onun önemini gösterir. Baltacıoğlu, Emile Durkheim'in din öğrenmek için değil, inanmak için edinilir, onun asıl kuvveti iradeyi çalıştırmasıdır düşüncelerini örnek verir.⁶⁴⁸

Gerek muhafazakâr gerek İslamcı ve gerekse de Kemalist aydınlar dinin toplum açısından çeşitli işlevlerinin olduğunu düşünüyorlardı. Farklı kanallardan yaklaşımlar da hemen hemen hepsinin bu işlevlerden beklentisi toplumun düzeni ve istikrarının sağlanmasıydı.

3.2. Kadın ve Din

Atatürk gerek Millî Mücadele döneminde gerek Cumhuriyet'in ilanından sonra kadın konusuna daima önem veren bir şahsiyet olmuştur. 31 Ocak 1923'te İzmir'de halka karşı yaptığı bir konuşmada “...dünya yüzünde gördüğümüz her şey kadının eseridir” diyerek kadına verdiği önemi vurgulamıştır. Konuşmasının devamında; insanların iki ayrı cinsiyete yaratıldıklarını, ancak bir toplumda sadece erkeklerin asriliğe erişmesinin yeterli görülmesinin o toplumun yarıdan fazla zaafa uğratacağını belirtmiştir. Bu kapsamda fen ve ilmin sadece erkekler için değil kadınlar için de gerekli olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁹ 21 Mart 1923'te Konya kadınları ile yaptığı konuşmasında ise kadınların giyim ve örtünme konusuna değinmiş; şehirlerdeki kadınların giyim konusunda ya tamamen kapanarak ya da Avrupa balolarında bile görülmeyecek kadar açılarak aşırılıklara yöneldiklerini belirtmiştir. Ona göre bu iki durum da dinin emri dışındadır. Oysa dinin emrine uyulduğu takdirde kadınların ne o kadar kapalı ne de o kadar açık giyinmeleri gerekecek; bu durum da sosyal, çalışma ve eğitim hayatında erkeklerle beraber bulunmalarına engel teşkil etmeyecektir. Konuşmasının devamında kadın konusunda şekil ve kıyafetin ikinci planda yer aldığını, asıl mücadele sahasının, “kadınlarımız için şekilde ve kıyafette muvaffakiyetten ziyade, asıl muzaffer olunması lâzım gelen saha nur ile, irfan ile, fazileti hakikîye ile tezeyyün ve tecehhiüz etmek” olduğunu söylemiş ve bu konuda kadınların Avrupa kadınlarından geri kalmayacaklarına

⁶⁴⁷I. H. Baltacıoğlu (1956). Dinsiz ahlâk olur mu? Onlar mı yanılıyor, biz mi?, *Din Yolu*, (7), s.2.

⁶⁴⁸I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1954). Din yaşayışı üzerine düşünceler, *Türk Düşüncesi*, 1(5), s.356-357.

⁶⁴⁹Atatürk'ün söylev ve demeçleri (1997). C.II, Ankara: TTK Basımevi. s.89.

inandığını belirtmiştir.⁶⁵⁰ Atatürk Cumhuriyetin ilanını takip eden yıllarda da bu söylediklerini gerçekleştirecek uygulamaları hayata geçirmeye başlamıştır. Öncelikle Medeni Kanun 1926'da kabul edilerek kadınlara birçok hak tanınmış, diğer taraftan küçük yaşta evlilik ve çok kadınla evlenme yasaklanmıştır. Bundan sonra da kadınlara siyasi haklar verilmiş; 3 Nisan 1930'da belediye seçimlerinde, 5 Aralık 1934'te ise milletvekili seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. 1934 seçimlerinde meclise 18 kadın milletvekili girmiştir.⁶⁵¹ Diğer taraftan 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilerek modern eğitim sistemine geçilmiş, Doğramacı'nın da vurguladığı gibi gerek Medeni Kanun gerekse de Tevhid-i Tedrisat Kanunu Türk kadınına geçmişten gelen ve sosyal yönden mağduriyetine neden olan birçok durumu ortadan kaldırmıştır.⁶⁵² Atatürk'ün bile 1923'te dönemin mevcut şartları çerçevesinde kadının giyim ölçüsünü dinin emirleri üzerinden açıklamasına bakılırsa, dinin toplumsal alanda etkileyici bir meşrulaştırma aracı olduğu açıktır. Ancak çok partili dönemin başlamasıyla birlikte herkesin kendi din anlayışına göre bir meşrulaştırma yolu seçmiş olduğu da yadsınamaz. Nitekim çok partili dönemle birlikte kadın ve din konusu, özellikle İslamcı ve muhafazakâr aydınlar tarafından bir taraftan İslam'ın kadını, toplumdan soyutlayıp eve hapsettiği iddialarına karşı bir çeşit reddiye niteliğinde işlenirken, diğer taraftan kadına tanınan haklar ve özgürlüklerden duyulan rahatsızlık az çok dile getirilmeye çalışılmıştır.

Necip Fazıl, birçok konuda olduğu gibi kadın konusunda da “*şeriatı*” temel almıştır. Ona göre, kadını kafes arkalarına ve haremlere hapsetmek, onu kimsenin karşısına çıkarmamak ve topuğundan saçına kadar simsiyah bir “*torba*” içine sokup, “*bir an için cemiyet koridorundan*” geçirivermek, İslamiyet'in ölçü ve gereklerinin emrettiği bir iş değildir. Zaten her bakımdan mükemmel olan dinin, bu şekilde kendisine sonradan bir şeyler eklenmesi veya kendisinden bir şeyler eksiltilmesine ihtiyacı yoktur. Ancak kadını yüzyıllardır bu halde kalmasının sebebi dini anlamayan ve anlamaktan da uzak olan ham ve kaba softalıktır. Dolayısıyla Necip Fazıl'a göre Türk toplumundaki kadının bu halini İslâm dinine yüklemek doğru değildir. Yoksa dini ölçülere göre örtülü kadının, İslam toplumunda meydanlarda ve her türlü iş alanında bulunabilmesinde sakınca yoktur.⁶⁵³ Necip Fazıl kendi savunduğu ve gerçekleşeceğine inandığı “*İslam inkılabıyla*”

⁶⁵⁰ Atatürk'ün söylev ve demeçleri (1997). C.II, Ankara: TTK Basımevi. s.153-157.

⁶⁵¹ T. Taşkiran (1973). *Cumhuriyet'in 50. yılında Türk kadın hakları*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, s.115-143.

⁶⁵² E. Doğramacı (1992). *Türkiye'de kadının dünü ve bugünü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.82-84

⁶⁵³ Büyük Doğu (31 Ekim 1947). İslam ve kadın- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (70), s.2.

kadınların dini kuralların ölçüsüne göre örtüneceğini, örtmeye mecbur olmadıkları yerleri örtmeyeceklerini, dinin yasaklamadığı her noktada boy göstereceklerini, İslami çerçeve içinde özellikle kız çocuklarının öğretiminde öğretmen, gazeteci, sanatkâr, âlim, kâşif çıkacaklarını ifade ediyor; diğer yandan kadınların “fahişe,” “bar artisti,” “sarhoş şarkıcısı,” “göbek atıcı” çıkmayacaklarını ve son olarak da “işçi memur yaftası altında cinsiyetini azmanlığa götürmüş pis ve yırtık nevilerden” olmayacağını ifade ediyordu.⁶⁵⁴ Necip Fazıl’a göre kadın giyiminde esas dava “ne kadını bir konserve maddesi gibi simsiyah çarşaflar içinde lehimleyip hava temasından uzak bulundurmak, ne de sokağa atılmış bir yemek gibi köpek nefeslere peşkeş çekmektir.” Ona göre asıl dava “şeriatı” uygulamaktır.⁶⁵⁵ Diğer yandan Necip Fazıl erken Cumhuriyet Döneminde kadınlara verilen haklardan ve sosyal hayata serbestçe katılmalarından rahatsızlığını gizlemiyordu. 1947 Ekim’inde yazdığı bir yazıda Cumhuriyet’in ilanından itibaren geçen 24 yılda neler olduğunu maddeler halinde sıralarken “kadın açıldı... Kadına tütün ameleliğinden hâkimlik makamına kadar her iş sahası sunuldu. (Ev ile aile ocağı güme gitti)” diyordu.⁶⁵⁶ Ona göre bu değişimle aile hayatı büyük risk altına giriyor, geçmişten beri kadına biçilen en önemli görev olan çocuk yetiştiriciliği, onun deyimiyle “çocuklarına tam bir milli terbiye ve mahalli ruh aşılayabilecek Türk anne tipi artık son nefesini” veriyordu.⁶⁵⁷

M. Raif Ogan, İslam’ın kadını kafes ardına hapsettiği iddialarını tıpkı Necip Fazıl gibi reddediyor, İslam’ın, bunun aksine kadına önem verdiğini belirtiyordu. Ona göre İslam’ın istemediği ve beğenmediği, “kadının bir şehvet teskini vasıtası şeklinde iffet ve hayâsının pazara çıkarılması ve açık müzayedeye” konulmasıdır. Ogan’a göre kadın doktor, hoca, âlim hatta kadı bile olabilir ve kadın yine de faziletli ve iffetli kalabilir. İslam buna mâni değildir. Ne var ki Ogan, iffetli olmayı diğerleri gibi sadece kadına yüklemiyordu. Ona göre İslamiyet iffeti sadece kadınlara emretmemiştir. Erkek de gözünü, kulağını, elini ve sair azalarını iffetsizlikten korumak mecburiyetindeydi.⁶⁵⁸

Kadına tanınan özgürlükler ve halklardan rahatsızlığını gizlemeyen diğer bir isim Nurettin Topçu’ydu. Ona göre kadına verilen özgürlükler onu yalnız bırakmıştı. Kadın hürriyeti fikri, ona göre toplumda bireylerin ve zümrelerin karşılıklı sahip oldukları

⁶⁵⁴Büyük Doğu (1 Eylül 1950). İslam İnkılabı: Kadın- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (24), s.2.

⁶⁵⁵Büyük Doğu (12 Ocak 1951). Kadın kılığı- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (43), s.2.

⁶⁵⁶N. F. Kısakürek (31 Ekim 1947). 24 maddede 24 yıl, *Büyük Doğu*, (70), s.2.

⁶⁵⁷Prof. H. H. (9 Ocak 1948). Kadınlığımız, *Büyük Doğu*, (75), s.3.

⁶⁵⁸M. R. Ogan (25 Temmuz 1952). Zamanın değişmesi ile değişen hükümler, *İslam Dünyası*, (18), s.9.

mesuliyet duygusunun inkârından başka bir şey değildir. Bu fikir de kadını gerçekte yapabildiği birçok iş üzerinde kabiliyetsiz hale getirmekten başka bir işe yaramamıştır. Topçu, burada bu özgürlüklerle aslında daha önce yaptığı annelik ve ev işleri gibi işleri kadınların artık beceremediklerini ima ediyordu. Çünkü ona göre Türk kadını devlet idare ederken de veya İslam kadını ilim neşrederken de bu mesuliyetlerini yerine getirebiliyordu.⁶⁵⁹ Elbette kadına tanınan bu hak ve hürriyetlerin antikomünizm rüzgârlarının eksilmediği bu yıllarda komünizmle bağlantısının kurulmaması şaşırtıcı olurdu. Bu boşluğu dönemin yayınlarından *Serdengeçti* dergisi gecikmeden doldurmuştu. Dergide devrim eleştirisi yapılırken, kadınlara tanınan hürriyeti, “*rastgele, birdenbire ve geniş hürriyetler*” olarak tanımlanmıştı. Dahası dergiye göre bu şekilde verilen hürriyetler de toplumun temel taşı olan aile müessesesinin kökünden sarsmış, bu da komünizmin gelişeceği zemini eliyle hazırlamıştı.⁶⁶⁰

İslamcı ve muhafazakâr çevrelerden bu eleştiriler yükselirken Kemalist çevrede Falih Rıfkı Atay neredeyse tek başına kadın konusuna en çok yer ayıran düşünür olmuş; Türkiye’nin medeniyet seviyesini, toplumdaki kadının durumuna bakarak değerlendirmiş, 1950’li yıllarla birlikte kadın hürriyetinde meydana gelen gerilemeye dikkat çekmiştir. Falih Rıfkı Atay’a göre kadın Avrupa’da bile “*dışilikten*” hanımlığa çıkabilmek için Orta çağın bir devrine kadar “*hareme hapsi*” çekmiştir. O zamanlar “*aşk*” bile kadına karşı bayağı iştah anlamına gelmiştir. Kadın ne zaman hanımlığa çıkıp toplum içine katılınca toplum da yavaş yavaş o eski katılığı ve kabalığını yitirmiştir. Zaten nezaket denen şey de kadının “*hanımlaşması*” ile doğmuştur.⁶⁶¹ Falih Rıfkı Atay ne zaman bu konu üzerine yazılar kaleme alsın, kadın hürriyetini medeniyet ölçüsü ile eş görmüştür. O, bu düşüncesini; “*kadın hürriyeti, medeniyetçiliğimizin temelidir*”,⁶⁶² “*bir milletin medeniyeti, kadının şartından ölçülür*”,⁶⁶³ “*bir topluluğun medeniyet derecesi o toplulukta kadının gördüğü muamele ile ölçülür*”,⁶⁶⁴ “*kadın, vicdan hürriyeti olmayan yerde medeniyet olmaz*”⁶⁶⁵ sözleriyle sürekli yinelemektedir. Diğer yandan Atatürk dönemine gerçekçi bakarak, onun kadın meselesinin üzerine çok gitmediğini ifade etmekteydi. Ona göre Medeni Kanun, yeni Türk toplumunun hazır nizami değil, ideali

⁶⁵⁹N. Topçu (1 Haziran 1951). Ahlak davamız, *Komünizme Karşı Mücadele*, (18). s.4.

⁶⁶⁰O. Y. Serdengeçti (1948). Neler, neler yapmadılar!..., *Serdengeçti* (5), s.3-4.

⁶⁶¹F. R. Atay (1965). Kadın, *Pazar konuşmaları 1941-1950*, İstanbul, s.143.

⁶⁶²F. R. Atay (8 Aralık 1952). Adana nutkundan ümitlenebilir miyiz?, *Dünya*, s.1,7.

⁶⁶³F. R. Atay (4 Ocak 1953). Üçüncü, *Dünya*.

⁶⁶⁴F. R. Atay (10 Nisan 1955). Evlenti, *Dünya*.

⁶⁶⁵F. R. Atay (12 Nisan 1959). Olup bitenler, *Dünya*, s.2.

idi. Çünkü bu ideal toplum, mahkemelerde bir kalıptan çıkmayacaktı. Karma eğitim okullarında yetişip çıkacaktı. İktisadi imkanlar arttıkça, kadın da hürriyetine kavuşacaktı. Atay'a göre bu sebeple Atatürk, Türkiye'de "*halk kadının*" kurtuluşunun uzun soluklu bir iş olduğunu anlamıştır. Onun 1925 tarihli *Şapka İktisası Hakkında Kanun*'da kadınlar için bir hüküm koymamasının sebebi de budur.⁶⁶⁶ Ancak Atay'a göre 1950'li yıllara gelindiğinde, Türkiye'de büyük merkezler dışında Türk kadını yeniden "*köleliğe*" doğru sürükleniyordu. Anadolu'nun büyük kasabalarında sinemalar kadın ve erkekler için ayrı seanslar yapmakta, karma eğitim baltalanmakta, çarşaf ve harem durmadan zorlanmaktadır.⁶⁶⁷ Atay, köylerde altı-yedi yaşından büyük kızlar okula gönderilmemeye, büyük merkezler dışında kadın kıyafeti kısıtlamaya, çok eşliliğin yayılmaya çalışıldığını belirtiyordu. Ona göre Türkiye bu şekilde geriye doğru gidiyordu. Çünkü geri Şark memleketlerde taassubun ilk hedefi kadındı. Bu yüzden Türkiye'de de benzer bir şekilde Türk kadını bütün haklarından ve hürriyetlerinden mahrum kılınmaya çalışılıyordu.⁶⁶⁸ Atay'a göre bu Şark memleketlerinin ahlak anlayışının farklı dayanakları vardır. Onun ahlak anlayışında yalan, fitne, hile, rüşvet gibi şeyler pek de ahlak dışı davranışlar sayılmıyordu. Bu yüzden de yalancı, fitneci, hilekâr ve rüşvetçilerle pek güzel kaynaşılıyordu. Çünkü Şark'ta ahlak "*ırz*" demek, ırz da kadın demektir.⁶⁶⁹ Bu yüzden Anadolu'da köylerde ırz, en az din kadar kuvvetli bir şeydi. Çünkü ahlakın ölçüsü ırzdı. Buralarda dönülmeyen yemin ırz üzerineydi.⁶⁷⁰

Türkiye'yi gezen Batılı bir gazetecinin, iki-üç şehrin dışında kadının o eski kapalı ve esir kadın olduğunu ifade ettiğini belirten Atay; kadına tanınan hakların artık 1950'li yıllarla birlikte büyükşehirlerde ileri muhitlerin bir "*imtiyazı*" haline geldiğini ifade ediyordu. Ona göre Tek Parti Dönemi'nde durum hiç de böyle değildi. O zaman kasabalarda kadınların dışarıya çıkmaları için bir kanuni zorunluluk yoktu, ancak her yerde kadının git gide açıldığı ve çarşı ve pazarda erkekler kadar kadına da rastlanıldığı bir gerçektir. Sonuç olarak artık kadın hürriyeti, Atay'a göre yobazlık tahakkümü altında idi.⁶⁷¹ Diğer yandan Atay'a göre şehirlerin aksine köy yerlerinde kadının çarşıya sokulmamasının sebebi, onun köy işlerinde çalıştırılma ihtiyacıdır.⁶⁷² Çünkü dört kadın,

⁶⁶⁶F. R. Atay (4 Ocak 1953). Üçüncü, *Dünya*.

⁶⁶⁷F. R. Atay (10 Ağustos 1952). Ecanip duymasın, *Dünya*.

⁶⁶⁸F. R. Atay (7 Mayıs 1953). Gidişat, *Dünya*.

⁶⁶⁹F. R. Atay (18 Temmuz 1954). Deniz ve biz, *Dünya*.

⁶⁷⁰F. R. Atay (4 Ocak 1953). Üçüncü, *Dünya*.

⁶⁷¹F. R. Atay (28 Mayıs 1955). Gidişat, *Dünya*.

⁶⁷²F. R. Atay (26 Nisan 1959). Kuru ve yeşil, *Dünya*.

dört karın tokluğuna çalışan “ırgat” demekti. Sırtlarından geçinen ise kocalarıydı. *Tevrat*’ta da vardı bu husus ama İsrail’de iki-üç-dört evli kalmamıştı artık. Ona göre maalesef kadınların eğitim seviyesi de bir yandan buna neden olmaktaydı. Çünkü hâkim, mühendis, ressam, yargıç olan kadınlarla harem kurulması imkânsızdı. Atay’a göre işte Anadolu’daki gittikçe artan kız öğretim düşmanlığının asıl sebebi de buydu.⁶⁷³

Falih Rıfki Atay’a göre; vaktiyle sosyal hayat Türkler için her tarafta haremlik selamlık iken, İstanbullular Avrupa’ya doğru sınırı geçtiler mi, başlarından feslerini atıp valizlerindeki şapkalarını takıp derin bir “ohh” çekerken; artık bu sefer Türk kadını Anadolu’dan İstanbul’a veya Ankara’ya yaklaştığı zaman “başörtü bozuntusunu” atıp şapkasını takmaktadır. Atay, kadınların 1945’teki haline artık 21. yüzyılda bile ulaşılacağını pek hayal edememekteydi. Çünkü kadınlara tanınan haklar ve hürriyetler ona göre artık büyükşehirlerde ileri bölgelerin imtiyazı olmuştu. Fakat kadın sosyal hayattan çekilmemeliydi. Ona göre eğer kadın sosyal hayattan çekilirse, sosyal hayat, suyu çekilmiş toprak gibi kurur ve o çorak toprakta artık hiçbir ilerleme fikri bitmezdi.⁶⁷⁴ Atay, kadın erkek eşitliği sağlanmasının toplumun medenileşmesi için önemli olduğunu vurguluyordu.⁶⁷⁵ Başta da belirtildiği üzere Atay, kadınla medeniyeti eş görüyordu. Çünkü kadın hürriyeti medeniyetin temeliydi.⁶⁷⁶ Kadının peçesi ve eteği ise irticanın medenileşme ve ilerleme hareketlerine karşı belli başlı silahı olmuştu.⁶⁷⁷ Kısacası Falih Rıfki Atay kadının din bahanesiyle kısıtlanmasına, özgürlüklerinin elinden alınmasına karşı çıkıyordu.

3.3. Ahlak ve Din

Daha önce dinin toplumsal alanda etkili bir meşrulaştırıcı araç olduğunu ifade etmiştik. Ancak konu ahlak olunca yani dinden daha evrensel bir kavram olunca, ahlak dinin gerekliliğinin meşrulaştırıcısı olarak kullanılagelmiştir. Çünkü dinsizliği onaylayacak toplumsal kesimler olabilir, ancak toplumun devamlılığı açısından ahlaksızlığın savunulması pek imkân dâhilinde bir durum değildir. Aydınlanma hareketinin önde gelen isimlerinden Voltaire (1694-1778) için “Tanrı” kavramının esas

⁶⁷³F. R. Atay (7 Haziran 1959). Maaş kaç?, *Dünya* s.2.

⁶⁷⁴F. R. Atay (18 Ekim 1959). Facia, *Dünya*, s.2.

⁶⁷⁵F. R. Atay (26 Nisan 1959). Kuru ve yeşil, *Dünya*, s.2.

⁶⁷⁶F. R. Atay (8 Aralık 1952). Adana nutkundan ümitlenebilir miyiz?, *Dünya*, s.7.

⁶⁷⁷F. R. Atay (1965). Kadın, *Pazar Konuşmaları 1941-1950*, İstanbul, s.144.

önemi, ahlak yönünden bir ağırlık merkezi ve güvenilir bir liman olmasıdır.⁶⁷⁸ Ahlakın dine dayandırılması ile din olmadan da ahlakın olabileceği fikirleri geçmişten beri önemli bir tartışma konusu olmuştur. İncelediğimiz bu dönemde ahlak ve din konusuyla ilgili olarak daha çok ahlakın kendisi ve kaynağı üzerinde durulmuş, din-ahlak ilişkisi ve dinin ahlak üzerinde etkisinin olup olmadığı tartışması yaşanmıştır.

Dönemin İslamcı aydınlarında genel olarak ahlakın dine dayandırılması fikri hâkimdir. Çünkü ahlakın kaynağının dinde bulunduğu görüşündedirler. Bu durum Necip Fazıl'da da M. Raif Ogan'da da gayet nettir. Necip Fazıl, genel olarak ahlakın “*dinler*” ve “*felsefi mezhepler*” olmak üzere iki ana kaynağı olduğunu kabul etse de ona göre ahlakın kaynağı temelde birdir ve bu da dindir. Tabi ona göre bu din gerçek bir din olmalıdır. Çünkü sadece gerçek dinler “*eksiksiz bir iman manzumesi,*” dünyanın içini ve dışını yani tamamını bağlayıcı bütün bir “*metafizik örgüsü*” oldukları için, ahlak anlayışı ancak bunlar üzerine kurulabilir. Batı'nın ahlakının temeli, zaman zaman dalgalanmalar yaşamış olsa da sadece ve daima Hristiyanlık ahlakı olmuş; bu ahlâkın kökü de hiçbir zaman baltalanamamıştır. Necip Fazıl'a göre İslam ahlakı ise “*baştanbaşa istisnai bir ahlak manzumesidir.*”⁶⁷⁹

M. Raif Ogan da ahlakın kaynağının dinde olduğu fikrindedir. Ama aynı zamanda vicdanın da ahlaka kaynak olabileceğini belirtir. Ona göre ahlak kuvvetlidir, hatta kanundan bile kuvvetlidir. Bu yüzden de çok önemlidir. Ahlak elle tutulur, gözle görülür maddi bir şey olmadığı için kaynağı da bu iki öğeden başkası olamaz. Ancak ona göre işin içine vicdan girince ister istemez bir görecelilik ortaya çıkacaktır. Çünkü vicdan denilen gizli duygu şahsi görüşlere bağlanınca, bunun toplum tarafından kabul görmüş, “*fena ve güzel*”, “*hayır ve şer*” kıstaslarına uydurmak zorunluluğu ortaya çıkacak, bu durum da göreceli olacaktır. İşte din Ogan'a göre bu mesuliyeti ödül ve cezaya bağlayarak (nimet-azap) bu göreceliliği ortadan kaldırmaktadır. Yani öldükten sonra yapılanların sonucuna göre nimet ya da azaba uğranılacağı inancı bunu sağlamaktadır. Ogan, dinsiz olup ahlaklı ve faziletli olabilenlerin varlığını yadsımamaktadır. Ancak ona göre bunlardaki yaptırım din kadar kuvvetli değildir. Diğer yandan insanlığın genel selameti, ahlak bakımından dine bağlanmış olması bir bölge veya ülkeye özel de değildir. Ogan'a göre bu insanlığın üzerinde birleştiği genel bir prensiptir. Batılı ülkeler dine yalnız

⁶⁷⁸Voltaire, “*Tanrı*” kavramında her ne kadar Hristiyanlık değil de deist inanış kapsamında bakmış olsa da ona göre Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inanmak olmasaydı, toplum dağılırdı. Macit Gökberk (1980). *Felsefe tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.365.

⁶⁷⁹Büyük Doğu (8 Mart 1946). Ahlakın kaynağı- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (19), s.2.

manevi bir itikat olarak bakmamakta, onu aynı zamanda örf ve adetlerinin kaynağı ve ahlak prensiplerinin dayanağı olarak görmektedirler.⁶⁸⁰

Dönemin muhafazakâr aydınları ise ahlakın odak noktasının din olduğu düşüncesindedirler. İçlerinde dinsiz yaşanıp ahlaklı kalabilen insanların olabileceğine inananlar elbette vardır, ancak bu onlara göre istisnai bir durumdur. Bu yüzden halkın çoğunluğunun cahil olduğu bir toplumda, ahlakı dinden başka tutundurabilecek bir dayanağın olmadığını düşünmektedirler. Peyami Safa işte tam da bu görüştedir. Ona göre dinsiz ahlak olamaz. Eğer dinsizler arasında vicdan ve ahlak sahibi kimseler varsa, bunlar kesin yüksek kültür sahibi ve aile terbiyesi almış seçkin insanlardır. Ancak böyle bir imkândan mahrum olan bilgisiz halk kesimi için en etkili ahlak müeyyidesi, “*Allah korkusudur.*” Ona göre dünyadaki ahlak buhranı teknik ilerleme ve manevi gerileme arasındaki ters orantıya sınıksı bağlıdır. Bunun da en büyük kurbanı gençler olmuştur.⁶⁸¹ Türkiye’de ise son 25-30 seneden beri bu müeyyidenin yani Allah korkusunun kıtlığı yaşanmaktadır. Din terbiyesi ve bilgisinin yetersizliği sebebiyle Allah korkusu insanlardan çekilmiş; her türlü namussuzluğa giden dörtyol ağzının önünde hiçbir engel kalmamıştır.⁶⁸²

Mümtaz Turhan da ahlakın dine dayandırılmasından yanadır. Ancak bunun yanında, o da tıpkı Peyami Safa gibi dine dayanmadan da ahlakın olabileceğini göz ardı etmemektedir. Ona göre bir toplumda bulunan belirli bir aydın zümre, sahip oldukları yüksek fikir ve karakter terbiyesi ve manevi kıymetlere karşı duydukları derin bağlılık ve olgunlaşma sayesinde ahlaki davranışlarını dine dayandırmadan da sergileyebilmektedirler. Bunlar gibi manevi gelişiminin son evresine ulaşmış insanların, vicdanlarının dışında herhangi bir müeyyideye ihtiyaçları yoktur. Çünkü bunlar ne cezadan kaçınmak ne de vadedilen mükâfatlara kavuşmak için dindar ve ahlâklı olma ihtiyacını duymamaktadırlar. Hatta bu amaçlarla hareket edip ahlaklı veya dindar görünenlerden nefret de edebilmektedirler. Her ne kadar bireysel olarak hiçbir menfaat ve endişe ile hareket etmeyen bu insanlar ile bunlardan birkaç kademe daha aşağıda bulunanlar, ahlaki davranışlar bakımından bir toplumda dinin zaruri olmadığı fikrinin ilham kaynağı olsalar da bu tip insanların sayısının azlığı, bu düşüncenin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Böyle olunca da Turhan’a göre dinin gerek toplum

⁶⁸⁰M. R. Ogan (Aralık 1955). Din-ahlak, *Sebilürreşad*, 9(210), s.151,153.

⁶⁸¹P. Safa (12 Ekim 1959). Dinsiz ahlâk mümkün müdür?, *Tercüman*, s.2.

⁶⁸²P. Safa (Mayıs 1956). Allah korkusu kalmazsa!, *Serdengeçti*, (22), s.11.

düzeni gerekse bireylerin davranışları üzerinde hala en çok etkiye sahip kuvvetli bir unsur olduğunu kabul etmemek pek mümkün değildir. Diğer yandan Turhan’a göre ahlak, hakiki kıymetler hakkında bir şuur edinmedir ve her şeyden önce bir duyma ve yaşama meselesidir. Bu ise hakiki kıymetlerin cazibesini, kötü eğilimlere set çeken toplum baskısını ve vicdan sesini duyma ve bu kıymetleri bizzat yaşamadır. Ona göre ahlak terbiyesi bakımından normal tarih seyri içerisinde gelişmiş toplumlarla inkılap geçirmiş ve derin toplumsal değişimlere maruz kalmış toplumlar arasında önemli farklar vardır. Çünkü köklü kültür değişimleri, ahlakın temeli olan değerler sistemini de kökünden sarstığı için mevcut düzen alt üst olmaktadır. Değerler sisteminin de bu şekilde yıkılması, bireylerin inanma kabiliyet ve iradelerinin azalmasına ve dolayısıyla da yeni ve genel bir değer şuurunun kolayca yerleşmesine olanak sağlamamaktaydı. Turhan’a göre bu yüzden inkılap geçirmiş toplumlarda gerekli şartlar ve ortam hazırlanmadan topluma ahlaklılık aşıl原因amaz. Zaten ahlak hakkında bilgi vermek başka, ahlaki terbiye vermek başka şeydir. Turhan, ahlaki terbiyenin verilmesinde küçük yaşlarda verilen din terbiyesi ile estetik terbiyesinin yardımcı olacağına inanmaktadır. Çünkü ciddi bir din terbiyesiyle birey, büyük, ulvi ve iyi şeyleri yaşamaya, manevi kıymetlerin şuurunun duymaya başlayacaktır. Fakat bu çeşit bir terbiyenin sınırlarını ve tarzını iyi tayin edebilmek için din hakkında belirgin ve objektif bir fikre sahip ve bu konuda sakat, taraflı ve önyargılı hükümlerden kurtulmuş olunmalıdır.⁶⁸³

Ahlakın din üzerine tutundurulması fikrini benimseyen diğer bir muhafazakâr aydın Cahit Tanyol’dur. Ona göre dünyadaki materyalistler dışında birçok düşünür dini ahlakın toplum için üstün bir vasfa haiz olduğu fikrinde birleşmişlerdir. Hatta Spinoza gibi “*dinsiz bir düşünür*” bile, toplum için dini bir ahlakın gerektiğini ileri sürmüş ve dine dayanan bir ahlakın etkinliğini övmüştür. Diğer taraftan Kant “*Allah olmasaydı, ahlaki tutundurmak için onu yaratmaya mecbur olacaktık*” demiştir. Tanyol, bu düşünürler bir yana, aslında dinin bizzat kendisi toplumsal bir realitenin doğal bir parçası olması gerçeğini, ahlak açısından daha anlamlı ve önemli bulmaktadır.⁶⁸⁴ Diğer yandan muhafazakâr aydınlarda hep bir “*ahlak buhranı*” teması sürekli canlı tutulmuştur. Cahit Tanyol da bu geleneğe uymuştur. Tanyol, yaşanan ve sürekli söz edilen ahlak buhranının aslında bir “*kıymetler buhranı*” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ahlak buhranının sebebi, bir kıymetler ve inançlar sisteminin sarsılması ve yerine yeni bir kıymet ve inanç

⁶⁸³M. Turhan (Kazım 1952). İctimai veya milli terbiye- Ahlak, din ve estetik terbiye, *Bilgi*, (67), s.5-6.

⁶⁸⁴C. Tanyol (1956). Dinlemekten, *Türk Yurdu*, (252), s.500.

sisteminin konulamamasıdır. Bu durumu Tanyol, kökü çağdaş medeniyette olan bir hastalık olarak nitelemektedir. Tanyol, Orta çağ'da ahlakı ele aldığı anda onun en yüksek kriteri Tanrı olduğunu görür. Çünkü ahlâkın nihai kaynağı onda toplanmakta, hayır ve şerri insanlık iradesine o emretmekte olup, onun bu emri de mutlaktır. Bu bakımdan odak noktası Tanrı olan ahlakta bir “sarsılmazlık” göze çarpmaktadır Tanyol’a göre. Şüphe ve tereddüt ise bu ahlakın sınırları dışında kaldığı gibi, akıl onun kıyısında susmaktadır. Diğer taraftan yeni çağın vatandaş tipini oluşturan etkenler artık tamamen başka, hatta Orta çağ’ın ideallerinin zıttında bir hal almıştır. Onun ahlakına artık Tanrı’nın sesi ulaşmamaktadır. Tanyol’a göre bu durumda yapılacak şey; ya Tanrının boşluğunu dolduracak ahlak ölçüsünün yerini alacak başka bir varlık bulmak, ya da Tanrı’yı vatandaş vicdanına tekrar seslenen bir kuvvet haline getirmektir. Dolayısıyla ona göre insanlığın buhranı bu ahlak idealinin boşluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Orta çağın münzevi insanındaki ruh zenginliği artık onda yoktur. Mevcut ahlak buhranı, ferdi hayatta ruh ve beden, sosyal hayatta ise maddi kıymetlerle manevi kıymetler arasındaki dengesizlikte ve bunları körükleyen teknik gelişmeden ileri gelmektedir.⁶⁸⁵

Benzer bir ahlak buhranına işaret eden Osman Turan’a göre toplumdaki ahlaki sarsıntıların sebebi manevi bir sefaletini eseridir. Bu manevi sefalet ise bir topluma has manevi kıymetlerin ilmi ve ahenkli bir birleşiminden oluşmayan bir kültürün yetersizliği ve insanın maddenin esaretine sürüklenmesi sebebiyle meydana gelmektedir. Turan’a göre aydınlar arasında materyalist ve komünist eğilimlerin artması da bu duruma bir örnektir.⁶⁸⁶

Bu çeşit bir ahlak buhranı ve ahlaki bozukluğa karşı tüm dünyada geniş bir mücadele hareketinin bulunduğu dikkat çeken Hamdullah Suphi Tanrıöver’e göre ise Türkiye’de günlük yaşanan olaylara, cinayetlere bakıldığında Türkiye’de bir manevi bozgun meselesi bulunduğu görülmektedir. Diğer yandan ona göre gerek milli tarihten gerek İslam tarihinden ve gerekse de Avrupa ve Amerikan medeniyet tarihlerinden gençlere verilebilecek çok miktarda ahlaki örnekler mevcuttur. Tanrıöver’e göre bu manevi bozgunla karşı elimizde din ve genel bir ahlak telkini en büyük kuvvet olarak durmaktadır. Dolayısıyla Tanrıöver, ahlakı ayakta tutmak için dini büyük bir güç olarak görmektedir. Bu düşüncelerini Rusya’da uzun süre bulunmuş ABD’nin Moskova büyükelçisi Bulitt’in son kitabındaki şu sözleriyle desteklemektedir: “Hiç şüphe yok,

⁶⁸⁵C. Tanyol (Şubat 1956). Ahlak buhranı, *Türk Yurdu* (253), s.582.

⁶⁸⁶O. Turan (Mayıs 1959). Türkiye’nin manevi durumuna umumi bir bakış, *Türk Yurdu*, (273), s.1-4.

elimizdeki bütün menbaalar arasında din hala ahlakın, namusun en büyük desteği olarak duruyor ⁶⁸⁷

Dünyada pozitivistler ve sosyologlardan oluşan bir kısım düşünürün, toplumların ahlak ve maneviyatına sürekli olarak pozitif temeller aramakla meşgul olduklarını dile getiren Ali Fuat Başgil'e göre ise bu uğraş nafiledir. Çünkü bu düşünürler yalnızca dünya hayatına ait ve temeli adi bir pazarlık olan faydacılığa odaklanmışlardır. Hâlbuki ona göre dindarın faydacılığı ölümden sonrasına bağlanmıştır. Başgil'e göre bu düşünürler ne aradıkları iyilik ve adaleti bulabilmişler, ne de 20. yüzyılın ortasında ciddi ve yüksek seviyeli bir dindarın maneviyatıyla boy ölçüşebilecek felsefi ve sosyolojik bir temel bulunabilmişlerdir. Ona göre gelecekte eğer bu bulurlarsa da o kesinlikle şekil değiştirmiş bir din olacaktır.⁶⁸⁸ Diğer taraftan Başgil, dinden bağımsız olarak *"icat edilen lâik ahlakı"*, şehvet düşkünlüğünden başka bir şey olarak görmemektedir. Halbuki diğer tarafta din ahlakıyatı, insanın gönlüne yerleştirdiği öteki dünyaya ait mükafat ümidi ve cezalandırma korkusu, her kötülüğün başı olan şehvet ve ihtiras kontrol altına almıştır.⁶⁸⁹ Dolayısıyla Başgil'e göre din, birey için en kuvvetli bir manevi destek, iyilik ve fazilet kaynağıdır. Dindar insan mesut, hayata gözü tok ve gönlü zengindir. Çünkü bu insan için gerçek mutluluk öteki hayattadır ve Allah sevgisi ve korkusu onda güçlü bir irade ve sağlam bir karakter yaratmaktadır. Bunlara sahip olan kişi iyi, doğru ve fedakâr insandır. Din ahlakıyatını adi bir pazarlık olarak görenler ise yanılmaktadır. Çünkü dindeki ibadetler ileride mükâfata ermek veya cennete girmek için değil, Allah'ın rızasını kazanmak ve ona karşı kulluk borcu olan şükretmek için yapılmaktadır. Dini ahlakıyatta insan vicdanı hem sevginin hem korkunun ilhamını aynı kaynaktan almakta, bütün davranışlarında sürekli ilahi bir kudretin denetimi altında olduğunu hissetmektedir.⁶⁹⁰

Kemalist aydınlar ise, İslamcı ve muhafazakâr aydınların ahlakın dine dayandırılması görüşüne pek katılmamışlardır. Özellikle Yaşar Nabi ve Falih Rıfkı Atay mevcut toplumlardaki ahlak-din ilişkisine bakarak, bunun pek de mümkün olmadığını göstermek gayretindedirler. Yaşar Nabi, *"iyi geleneklere dayanan bir dini terbiyenin,"* toplum içinde sağlam bir ahlak düzeninin sürdürülmesi için önemli olabileceğini düşünmektedir. Ancak ona göre bu dini terbiyenin öncelikle asli meziyetlerinden

⁶⁸⁷"Türkiye'de din meselesi" (12 Aralık 1947). *Selamet* (30), s.16.

⁶⁸⁸A. F. Başgil (20 Mayıs 1950). Din ve hayattaki rolü-II, *Yeni Sabah*, s.2.; A. F. Başgil (Mayıs 1950) Din hürriyeti ve laiklik, *Sebilürreşad*, 4 (78), s.47.; Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.82.

⁶⁸⁹Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.81.

⁶⁹⁰Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.82-83.

uzaklaşmamış yani çarpıtılmamış olması gerekmektedir. Yoksa yanlış yollara sapmış, mahiyetini değiştirmiş bir din anlayışının, yer yer toplumsal ve ahlaki kusurların bir çeşit kalkanı haline gelebileceğini gösteren örnekler geçmişte yaşanmıştır. Bu yüzden ona göre “*bize dini terbiye lazımdır, faydalıdır*” demekle bu mesele halledilemez. Bu konu derinleştirilmeli, gerçekte faydalı olabilecek bir vasıtanın zararlı hale gelmesinin önüne geçilmelidir.⁶⁹¹ Diğer yandan Nabi, toplum düzeninin korunması için Allah korkusunun önemine dikkat çekenlerle aynı fikirde olmadığını açıkça ifade etmektedir. Çünkü toplum düzenini bozanların çoğunluğu cahil halk arasından çıkmakta ve onların da hemen hemen tamamı Tanrı’ya inanmaktadır. O sebeple Allah korkusunun bu konuda önemli bir rol oynadığı düşüncesi ona göre doğru değildir. Çünkü “*cahil adam*” suç işlerken kendini haklı görmekte ve Tanrı’nın onunla beraber olduğunu düşünmektedir. Nabi, konuyu buradan ehliyetli din adamlarının elinde yüzyıllardır asli değerini kaybedip tahrife uğramış bir din anlayışına getirir. Ona göre böyle bir din anlayışından ahlak için medet umulamaz. Umulabilmesi için ilk önce onda bir reforma ihtiyaç vardır.⁶⁹² Din öncelikle hurafelerden kurtarılmalı, sonra ahlak için bir destek vazifesi görmelidir.⁶⁹³

Falih Rıfki Atay ise Türkiye ve Batı’daki ahlak anlayışlarının mahiyetlerinden yola çıkarak Türkiye’deki ahlak anlayışının daha çok toplumsal, Batı’dakinin ise bireysel olduğunu aslında bilerek ya da bilmeyerek ima eder. Atay; Batı’nın, özelde ise İsveç’in ahlak anlayışıyla Türkiye’deki ahlak anlayışını karşılaştırarak bu eleştirisini dile getirir. Ona göre Türkiye’de ırz, ahlak denildiğinde kadın “*kara perde altına*” sokulur. Türkiye’de ahlaksızlık öpüşmekse, İsveç’te yalan söylemek ahlaksızlıktır. Türkiye’de ise ayaküstü günde beş vakit namazın beş katı yalan söylemektedir insanlar.⁶⁹⁴ Dolayısıyla Türkiye’de ahlak daha çok toplumun ahlakı olarak ele alınmaktadır. Atay’ın bu düşüncelerini ifade etmesinden yaklaşık on yıl önce Cahit Tanyol, bir yazısında, laikliğin İslamiyet ve Hristiyanlık açısından anlamını değerlendirirken, aslında Atay’ın burada sorguladığı iki din arasındaki ahlak anlayışı farkının kaynağını daha o zaman ortaya koymaya çalışmıştır bir bakıma. Ona göre öncelikle Hristiyanlığın hedefi bireydir ve siyasi olmaktan çok ahlaki bir gaye takip etmektedir. İslamiyet ise hukuki bir dindir ve hedefi toplumdur. İslamiyet için hukuk ve ahlak aynı şeyi ifade etmektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹¹Y. Nabi (Ağustos 1953). Bir haberin düşündürdükleri, *Varlık*, (398), s.3.

⁶⁹²Y. Nabi (Mart 1955). Ahlak davası, *Varlık*, (416), s.4.

⁶⁹³Y. Nabi (Haziran 1951). Din meselesi, *Varlık*, (371), s.3

⁶⁹⁴F. R. Atay (7 Haziran 1959). Maaş kaç?, *Dünya*, s.2.

⁶⁹⁵Cahit Tanyol (4 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik mümkün müdür?, *Son Telgraf*.

Öte yandan Muhafazakâr aydınların sürekli gündemde tuttıkları ahlak buhranı veya ahlak bozukluğunun sebepleri İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na göre çok farklıdır. Dinin ve din derslerinin ahlak bozukluğunu önleyeceği görüşünün genelde okullarda din dersi okutulmasından yana olanlar tarafından öne sürülen bir fikir olduğunu ifade eden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, bu görüşe ilk zamanlar kesinlikle katılmaz. Çünkü ona göre öncelikle pratik yaşama ait her zayıflama ve her yozlaşma ahlâkta da zayıflamaya ve yozlaşmaya neden olur. Zorunlu din derslerinin olmamasından olmaz. Din ile ahlak farklı şeylerdir. Din her şeyden önce bir inanç müessesesidir. İnsan inandığı zaman ve inandığı sürece dinli olur. Oysa insan ahlaka inandığı zaman değil ahlakı işlediği zaman ahlaklı olur. Çünkü ahlak bir inanç işi değil, bir eylem işidir. Ona göre inanmayarak da ahlaklı yaşanabilir, ancak inanmayarak dinli yaşanamaz. Psikolojik olarak dinde yaratıcı olan inançlarken, ahlak da eylemlerdir. Dolayısıyla aralarında bu önemli karakter ayrılığı vardır. Baltacıoğlu'na göre dinli, hatta mutaassıp insanlar arasında yalan söyleyen, hırsızlık yapan, ırza bile saldıran, ancak yine de beş vakit namazını kılan, orucunu tutan insanlar vardır. Kaldı ki bunların sayısı az da değildir. Dolayısıyla gündelik hayatta bir insanın ahlaklılık değeri, doğal olarak onun dinlilik değeri ile değil, ahlaklı işlerinin değeri ile ölçülmelidir. Bu sebeple dinin görevi ile ahlâkın görevi birbirine karıştırılmamalıdır. İnsan dinileşmekle bilimleşmiş, teknikleşmiş olmadığı gibi, dinileşmekle ahlaklanmış da olamaz. Baltacıoğlu bu konuda “*ahlak din temeli üzerine kurulamaz; ancak ahlak üstüne gelen din şaheserini vermekte gecikmez*” demektedir.⁶⁹⁶ Dinin temelini ahlak olduğu iddia edenlere karşı çıkan Baltacıoğlu, “*din ahlaktan başka bir şey değilse ahlak, ahlak olarak var olduğuna göre, ayrıca dine ne iş kalır?*” sorusunu sormaktadır. Din ile ahlak farklı şeyler olduğu için hem dinsiz ama ahlaklı hem de ahlaksız ama dinli insanlar vardır.⁶⁹⁷ Ne var ki 1950’li yıllar ilerledikçe Baltacıoğlu’nun bu konudaki fikirlerinde değişimler meydana gelecektir. 1953 yılında kaleme aldığı bir yazısında Baltacıoğlu, ahlak kurallarını insanların kötü davranışlarını önlemek için yeterli bulmayacak, ahlaki vicdanın yanında dini vicdanın da gerekliliğini savunacaktır.⁶⁹⁸ Baltacıoğlu 1956 yılında *Din Yolu* dergisinde yayınlanan başka bir yazısında ise bu konuda önceki düşünceleriyle tamamen çelişen ifadeler kullanmıştı. O bu yazısında insanın ahlakını da dinini de içinde yaşadığı topluluktan aldığını ifade ediyordu. Ahlakın

⁶⁹⁶I. H. Baltacıoğlu (2 Kasım 1950). Din ve okul, *Yeni Adam*, (674), s.5.; I. H. Baltacıoğlu (27 Ekim 1950). Din ve okul, *Ulus*, s.2.

⁶⁹⁷I. H. Baltacıoğlu (3 Nisan 1952). Türk aydınının din karşısındaki durumu, *Yeni Adam*, (719), s.6.

⁶⁹⁸I. H. Baltacıoğlu (4 Haziran 1953). Türkiye’nin kalkınması bir ahlak işidir, *Yeni Adam*, (733), s.1,4.

meydana gelmesinde, dinin rolü olup olmadığı konusuyla ilgili olarak dinsizlerin yönelttiği “*Dindar oldukları halde çalan, çırpın kıyan insanlar vardır. Bunlara ne demeli?*” sorusuna dikkat çekiyordu. Aslına bakılırsa bu soruyu 1950’de Baltacıoğlu, bizzat kendisi “*dinli bir adam olarak*” olarak sormuştu. Fakat o zamanlar kendisinin, şimdi ise “*dinsizlerin*” sorduğu bu soruya kendi cevap veriyordu. Ona göre, bunlar gerçekten dinli insanlar değildi. Çünkü sadece Allah’a inanmakla, sadece ibadet etmekle insan dinli olmuyordu. Dinli olabilmek için Allah’ın kitabına, bütün emirlerine de inanmak gerekliydi. Dinli adam ancak bu şekilde ahlaksızlık etmeyecekti. Çünkü ahlak, doğruluk, iyilik aynı zamanda dinin emirleriydi. Dolayısıyla Baltacıoğlu bu sefer de “*dinsiz ahlâk*” olmayacağına en çok inanan biri olduğunu ifade etmişti.⁶⁹⁹

3.4. İlerleme ve Din

“*İslam’ın terakkîye mâni olup olmadığı*” özelinde ilerleme ve din meselesi, aslında 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Batı’da ortaya atılan bir tartışmanın ürünüdür. Ernest Renan, 1883’te Paris’te Sorbonne’de verdiği “*İslam ve İlim*” başlıklı konferansında İslam’ın ilerlemeye engel olduğu iddiasını ileri sürmüştür. Onun oldukça ses getiren bu iddiasına karşı, tüm İslam dünyasından Namık Kemal’in “*Renan Müdafaaanamesi*”⁷⁰⁰ adıyla yazdığı reddiyenin de dâhil olduğu çeşitli reddiyeler yazılmıştır.⁷⁰¹ Diğer yandan devam eden yıllarda bu iddiayla ilgili doğrudan veya dolaylı cevaplar kaleme alınmaya devam etmiş, bu konu güncelliğini korumuş ve düşünce dünyasında tartışılmıştır. Özellikle dönemin İslamcı düşüncesinde, İslam dünyasının görünür haldeki geri kalmışlığının sebebi öyle Batı’da ileri sürüldüğü gibi İslam değil, olsa olsa İslam’ın ehil olmayan ellerde yozlaştırılmasıydı. Zira aslı sorun “*aşkın bir kökene bağlı*” İslam’da olamayacağına göre Müslümanların onu yanlış anlaması ve yozlaştırmasında olabilirdi.⁷⁰²

Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte ilerleme ve din konusu yine İslam’ın ilerlemeye engel olup olmadığı konusu etrafında değerlendirilmiştir. Bu konuyu daha çok dönemin muhafazakâr aydınları ele alarak İslam’ın ilerlemeye mâni olmadığını

⁶⁹⁹I. H. Baltacıoğlu (3 Mayıs 1956). Dinsiz ahlak olur mu? Onlar mı yanılıyor biz mi?, *Din Yolu*, (7), s.2.

⁷⁰⁰Ernest Renan’ın *İslam ve İlim* adlı konferans metni ve Namık Kemal’in *Renan Müdafaaanamesi* eseri için Bkz. N. Kemal (1988). *Renan Müdafaaanamesi*, Abdurrahman Küçük (Haz.), İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

⁷⁰¹Ernest Renan’ın iddialarını doğrudan ele alan bu reddiyeler için bkz. D. Cündioğlu (1996). Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı, *Divan*, (2).

⁷⁰²F. Duman (2010). Din ve Siyaset, *Siyaset*, Ed. Mümtazer Türköne, İstanbul: Opus Yayınları, s.534.

savunmuşlardır. Ali Fuat Başgil'e göre; İslamiyet'in ilerlemeye engel olduğu iddiası memlekete İslamiyet düşmanı bazı Hristiyan müelliflerinin yazarlarından gelmiş ve II. Meşrutiyet yıllarında hürriyet ismi adı altında yayılan kin ve nefretin etrafa yaydığı bir moda haline gelmiştir. Buna göre İslamiyet ilerlemeye engel olarak görülmekte, Türklerin ise zekâ ve çalışkanlıkta Batılılardan geri olmadıkları halde dinleri yüzünden geri kalmakta oldukları düşünülmektedir. Başgil'e göre eğer İslamiyet gerçekten ilerlemeye mâni olsaydı, geçmişten beri Müslüman milletlerin ilerleme ve medeniyet yüzü görmemiş olmaları gerekirdi. Ancak Müslüman milletler 8. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar yaklaşık 500 sene dünyaya ışıık saçan fevkalade bir ilim ve irfan hayatı yaşamış ve bu durum Batı'da Rönesans hareketlerini hazırlayan öğeler arasında olmuştur.⁷⁰³ İslamiyet'in ilerlemeye, ilim ve medeniyetin gelişimine engel olduğu iddiasının, Meşrutiyet yıllarında *İctihat* dergisinin bayraktarlığını yaptığı bir iddia olduğunu belirten Başgil, bu iddianın dayanağını da eskiden kalma Müslüman-Hristiyan mücadelesinden aldığını ifade ediyordu. Başgil'e göre böyle bir fikre katılmak tarihi gerçeklere aykırıdır. Çünkü bu din 7. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar harikulade bir maddi refah doğurmuştur. Diğer yandan İslam'ın ilk beş asrı, ruh ve zekâ sahasında zenginlikleri ve kurduğu ilerlemelerle dünya tarihinin en büyük devirlerinden biri olmuştur. Ayet ve hadislerle Müslümanlar ilme, ilerleme ve medeniyete davet edilmiş, bunlar Müslümanlar için dini bir vazife sayılmıştır. Başgil'e göre bu fikirler aynı zamanda artık Batılı düşünürlerin paylaştığı fikirlerdir.⁷⁰⁴

İslam dininin Orta çağ'da bugünkü Avrupa medeniyetinin temellerini atan muazzam bir İslam medeniyetinin doğmasına ve asırlarca yaşamasına engel olmadığı tezi muhafazakâr aydınların bu konudaki temel dayanak noktası olmuştur. Peyami Safa da bunu düşüncelerine dayanak noktası olarak almıştır. Ona göre geriliğin sebebi din yani İslam dini kesinlikle olamaz⁷⁰⁵ Müslümanlığın ilerlemeye engel olduğu iddiaları tamamen yalandır. Her medeniyet kendisinden öncekine çok şey borçludur. Avrupa medeniyeti İslam medeniyetine çok şey borçludur. Safa, bunu inkâr edebilecek tarafsız bir medeniyet tarihçisi olmadığı görüşündedir.⁷⁰⁶ Diğer taraftan Safa'ya göre "yobazlar", Allah'ı yanlış anlayan, onu kendisi gibi her ilerici davranışın önüne çekilen bir yasak iradesi, emri ve engeli gibi tasarlayan insanlardır. Aydınlar arasından da bu tipler vardır.

⁷⁰³A. F. Başgil (Ekim 1959). İslamiyet bahsinde düşünceler, *İslam*, 3(25), s.6-8.

⁷⁰⁴A. F. Başgil (Mart 1952) İslam nurundan doğan kültür medeniyeti, *Sebilürreşad*, 5(123), s.305-307.

⁷⁰⁵P. Safa. (1 Ocak 1957). Geriliğimizin sebepleri. *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.14.

⁷⁰⁶P. Safa (17 Nisan 1959). İlimsiz ve dinsiz medeniyet yoktur, *Büyük Doğu*, (7), s.8.

Safa'ya göre bunlar Allah'ı yanlış tanımaktadırlar. “Allah'ın muhafazakâr olduğu kadar inkılapçı, dinamik ve en ileri insan anlayışından daha ileri, son derece modern yaratıcılığı olduğunu bilmemektedirler.” Safa “Allah inkılapçıdır!” demektedir. Ona göre eğer Allah ilerilik düşmanı olsaydı, bugüne kadar meydana gelen ileri hareketleri durdururdu.⁷⁰⁷ Öte yandan Türkiye'nin din yüzünden geri kaldığı iddialarına da tamamen iftiradır Safa'ya göre. Çünkü Türk tarihinin yükseliş devirleri aynı zamanda dine olan bağlılığının da zirveye ulaştığı dönemlerdir. Safa, din yüzünden gerilemediğimizi, aksine gerilediğimiz için din bağlarının gevşediğini belirtmektedir. Buna da geriliğin yetiştirmeleri olarak nitelediği “İslamiyet'i hakkıyla bilmeyen din düşmanlarıyla din softalarının” sebep olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁸

Osman Turan da İslamiyet'in ilerlemeye ve Batı medeniyetine girmeye engel teşkil ettiği iddiaları ile ilgili olarak; bu iddiayı çürütmek için geçmişte İslam medeniyetinin geldiği konuma bakmanın yeterli olacağını ifade ediyordu. Çünkü geçmişin İslam medeniyeti eski Yunan, yakın ve uzak doğu medeniyetlerinin bir sentezi olarak duruyorken, Avrupalılar medeniyetten tüm Orta Çağlar boyunca uzak kalmış, ancak İslam medeniyeti vasıtasıyla Rönesans'tan sonra eski Yunan'a nüfus edebilmişlerdir.⁷⁰⁹ Öte yandan Turan'a göre İslamiyet'in kendi varlığını tahrip edecek bir “Avrupalılaşmayı” uygun görmeyeceği açıktır. Ancak onun ilerlemeye engel olduğuna dair hükümler de gerçek dışıdır. Çünkü İslamiyet, ilim ve ilerleme bakımından Hristiyanlığa göre daha üstün esaslar içermektedir. Örneğin Yunan-Roma ve eski şark medeniyetlerine ait kültür ürünlerini, Hristiyanlık putperestlik eseri sayıp yok etmeye çalışırken, İslamiyet tam aksine bu eski kültür miraslarını toplamak suretiyle yeni bir medeniyet sentezi oluşturmaktaydı. Bu sebeple de Orta çağ Avrupa'sında karanlık, İslam dünyasında aydınlık devirler açılıyordu. Ancak bu bakış açısıyla da bir yere kadar gidilebilir, Turan'a göre. Çünkü dinlerin bu özellikleri esas alınırsa o zaman Avrupa'nın Orta çağ seviyesinden kurtulmaması ve İslam medeniyetinin de gerilememesi gerekirdi. Yani ne İslamiyet'in üstün tarafları onun gerilemesini önleyebilmiş, ne de Hristiyanlığın zayıf tarafları Avrupa'nın ilerlemesine mâni olmuştur. Çünkü tarih ve sosyoloji dinlerin toplumları ve medeniyetleri kendi esaslarına göre yoğurduğunu ortaya koyduğu gibi, toplumların da dinlerin gelişiminde etkin olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla

⁷⁰⁷P. Safa (16 Temmuz 1952). Allah'ı yanlış anlayanlar, *Ulus*, s.1.

⁷⁰⁸P. Safa (1 Mart 1960). Türkiye'de ramazan ve din hayatı, *Tercüman*, s.2.

⁷⁰⁹O. Turan (Mart 1959). Tekrar intişar ederken, s.1-2. *Türk Yurdu*, (271), s.1,2

İslamiyet'in ilerlemeye veya Batılılaşmaya değil, her uzviyet gibi böyle bir “yanlış anlaşılmış Avrupalılaşmaya” ve başkalaşmaya müsait olmadığı çıkarımında bulunabilir. Ona göre bu manadaki mukavemetin de taassupla hiçbir ilgisi yoktur.⁷¹⁰

İncelediğimiz muhafazakâr düşünürler arasından ilerleme ve din konusunu İslamiyet üzerinden değil de genel olarak din üzerinden irdeleyen tek isim Mümtaz Turhan olmuştur. Ona göre toplumun bir müessesesi olan din, her toplumun yapısına uymak ve benzer fonksiyona sahip olmak üzere diğer müesseseler ile beraber ya gerilemekte ya da ilerlemektedir. Yani din de diğerleri gibi toplumun bir müessesesidir ve toplumun ileriliğinden veya geriliğinden tek başına sorumlu tutulamaz. Bu yüzden bir toplumun ileriliği bakımından din ancak herhangi bir müessesenin sorumlu tutulabildiği kadar suçlu veya suçsuz sayılabilir. Ancak bununla birlikte toplumların tarihinde bazen bir müessesenin uzun veya kısa zaman için bütün toplumun yönetiminde ve düzeninin sağlanmasında birincil role sahip olduğu zamanlar olmuştur. Bunun gibi dinin de benzer bir rol oynadığı dönemler olmuştur. Ancak nasıl diğer müesseselerin, yerlerine daha iyileri konmadan veya ıslah çareleri düşünülmeden ortadan kaldırılmaları ya da ihmal edilmeleri istenmemişse, dinin ki de istenemez. Kaldı ki bu müesseseler içinde din en etkili olanıdır ve yerine aynı derecede etkiye sahip bir sistem konulamayacağı aşîkârdır. Turhan, burada dinin inkâr veya ihmal edilmesi söz konusu olmadığına göre onun, ıslah ve etki alanının sınırlandırılmasından başka çare kalmadığını ifade ediyor; modern bir toplumda her müessese gibi “*dinin de ıslahı, kötü etkilerinden kurtulması ve onun bilim zihniyetiyle yetişmiş ehil ellere teslim edilmesini*” öneriyordu. Bunun yapılabilmesi için bilimin ve bilim zihniyetinin kuvvetlenmesinin gerekliliğini vurguluyordu. Neticede Mümtaz Turhan, din eğer ilerlemeye engelse bunun nedeninin onun bilim zihniyetiyle yetişmiş ellerde olmaması ve etki alanının gereğinden fazla genişlemiş olmasında görüyordu.⁷¹¹

Muhafazakârların bu düşüncelerinden farklı olarak Falih Rıfkı Atay, bu konuda esas göz önünde tutulması gereken hususun dinin bizzat kendisinin değil onun anlaşıp biçiminde olduğuna vurgu yapıyordu. Ona göre Hristiyan Avrupa ve ABD'ye bakılırsa Hristiyanlığın toplumun ilerlemesine engel olmadığı, Roma'nın ve kilise şeriatçılığının yıkılıpına bakılırsa da engel olduğu kanısına varılacaktır. Diğer taraftan Harunlar ve Memûnlar devrindeki İslam medeniyetine bakılırsa, İslamiyet'in toplumun ilerlemesine

⁷¹⁰O. Turan (Aralık 1959). Türkiye'de din ve laiklik III, *Türk Yurdu*, (279), s.7-8.

⁷¹¹M. Turhan (Kasım 1952). İctimai veya milli terbiye- Ahlak, din ve estetik terbiye, *Bilgi*, (67), s.6-7.

engel olmadığı, düşünce ve “*vicdan özgürlüğüne set çeken 1918 İslam dünyasının şeriatçılığına*” bakılırsa da engel olduğu kanısına varılacaktır. Bu yüzden mesele dinin kendisi değildir Atay’a göre. Ona göre ilerlemeye engel olan dinin kendisi değil din anlayışıdır.⁷¹² Anlaşıldığı üzere Atay’ın dinin kendisiyle bir sorunu yoktu. O dini yanlış yollara çarpıtma yoluna gidilip onun gerçekte olmadığı bir şeye dönüştürülmesi ve bunu topluma dayatılmasıyla bir sorunu vardı.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ise daha en başta din olmadan ilerlenemeyeceğini savunuyordu. Geçmişte olduğu gibi “*teknikleşerek*”, kalkınmak isteyenleri eleştirerek, sadece teknikleşerek, yani yol yaparak, fabrika kurarak, okul yaparak, üniversite açarak kalkınılamayacağını belirtiyordu. Bunlarla yalnızca teknikleşebileceğini, ancak kalkınılamayacağını belirten Baltacıoğlu; ülküce ve dirlikçe de kalkınması gerektiğini, bunun da ancak “*dilce, sanatça ve dince*” kalkınarak olabileceğini ifade ediyordu.⁷¹³ O, dinin bir nevi kalkınma sağlayıcısı olarak düşünülmesini istiyordu. Ona göre içerisinde dinin de yer aldığı dil, din ve sanat üçlüsü olmadan sadece kalkınma değil yaşamın bile olması imkansızdı. Çünkü tarih ve etnografya bu üçünden yoksun bir toplum tanınamaktaydı. Ona göre kalkınma, her şeyden, endüstriden ve tarımdan önce dinde, dilde ve sanatta yaşanmalıydı. 16. yüzyılda Hristiyan Avrupa’nın kalkınmasının başlangıç noktası, politikaları değil, din kitaplarının ana dile çevrilmesi olmuştu.⁷¹⁴ Baltacıoğlu’nun dinde kalkınmadan anladığı dinin aracısız ve tam olarak ne olduğunun anlaşılmasıydı bir bakıma. Dolaylı olarak da olsa o da ancak bu şekilde dinin ilerlemeye mâni olmayacağı hatta ilerlemeyi destekleyeceğini ima ediyordu.

3.5. Bilim ve Din

Bilim ve din arasındaki problemin temeli, Orta çağ’da bazı bilim insanlarının kilise ile mücadelesiyle birlikte atılmış olsa da modern anlamda bilim-din çatışması Rönesans ve Aydınlanma sonrası ortaya çıkmış, bilimin akıl almaz ilerleyişi ve 19. yüzyıl pozitivist düşüncesi ile birlikte en görülür hale gelmiştir. Zira Aydınlanma’nın ortaya koyduğu din anlayışı “*akıl dini*” yani “*doğal din*”di. “*Akıl dini*”, akılla bulunmuş, aklın benimsediği ve aklın yattığı din demekti. Bu aynı zamanda “*doğal din*”in de tanıımıydı. Çünkü “*doğal*

⁷¹²F. R. Atay (26 Şubat 1956). Sapıtkanlık, *Dünya*.

⁷¹³A. F. Baltacıoğlu (1 Haziran 1955). Türkiye başka türlü kalkınamaz, *Türk Düşüncesi* 4(19), s.6.

⁷¹⁴A. F. Baltacıoğlu (19 Nisan 1956). Dinsiz kalkınma olabiliyor mu? *Din yolu* (5), s.2.; I. H. Baltacıoğlu (1 Ocak 1957). Türkiye dinle kalkınacaktır, *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.7.

olan” her zaman her insanın özünde bulunan ve akla uygun olan şeydi. “*Tarihi olan*” ise çoğunlukla özünü kaybetmiş, bozulmuş ve akla aykırı sayılmaktaydı.⁷¹⁵ Neticede 19. yüzyıl pozitivist düşüncesi dini bilimin sahasından söküp atmış, bilimi de özgürleştirmişti. Osmanlı aydını ise bu konuyla doğrudan doğruya felsefi bir yoldan değil Tanzimat’tan itibaren başlayan tercüme faaliyetleri ve Avrupa’ya gönderilen öğrenciler vasıtasıyla tanışmıştır. Devam eden yıllarda pozitivistizmin Osmanlıya girişinde İttihat ve Terakki Cemiyeti etkin rol oynamış, A. Comte’nin etkisindeki Ahmet Rıza başta olmak üzere birçok düşünür ülkede pozitivistizmin öncülüğünü yapmıştır.⁷¹⁶ Pozitivistizm, Türk siyasi hayatında etkin rol oynamış, Atatürk devriminin önemli bir dayanağı olmuştur. Ancak 20. yüzyıl ortalarına gelinirken dünyada bilimin ulaştığı en uç nokta olan atom bombasının icadı ve kullanılmasının vahim sonuçları, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemde bilimin bizzat kendisinin sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Türkiye’de ise İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde bu konu İslamiyet özelinde değil genel anlamda din ve bilim ilişkisi bakımından değerlendirilmiştir.

Bilim ve din konusu daha çok muhafazakâr düşünürler tarafından ele alınmıştır. Bu düşünürler genelde bilim ve dinin ne olduklarını tanımlama yoluna gitmişlerdir. Nurettin Topçu’ya göre aslında bilim ile dinin çatışmasına hiç gerek yoktur. Çünkü Topçu, akli “*kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici basamak*” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre böyle bir anlayışla “*ilimden felsefeye, felsefeden dine yükselmek*” gerekmektedir. Ona göre din ile ilmin çatışmasının sebebi bilgisizlik ve bazı kesimlerin menfaatleridir. Bir çeşit “*particilik hırsıdır*” bu ona göre. Bir zamandan beri “*şeriatı*” muhafazaya memur olduklarını iddia eden bir sınıfın, menfaatçilerin hırsıdır bu. Bu sınıf, yeni nesillerin kalplerinin perişan olmasına sebep olmuş, kalplerine sızacak ilhamları öldürmüştür. Bu sınıf, “*akıl yarı yolda bırakılmış ispatlarına*” bağlanan bu yeni nesli kendisine düşman ilan etmiştir. Artık bu iki nesil kıyasıya mücadele etmektedir. Topçu’ya göre 20. yüzyılın nesilleri işte bu kinin kurbanı olmuşlardır. Kaybedilen nesiller böylece “*nice yabancı duyguları, ruha ve Allah’a düşman nice düşman inanışları, nice zalim iradeleri*” kazanmışlardır.⁷¹⁷

Diğer yandan Nurettin Topçu’ya göre bilim, olayların oluş tarzını anlatır ve sebeplerini gösterir. Ancak bilim ilk sebebe varmaktan acizdir. Çünkü bilimde zihin,

⁷¹⁵Gökberk, 1980, **a.g.k.**, s.362.

⁷¹⁶Pozitivistizmin Osmanlı İmparatorluğu’na girişi için bkz. Korlaelçi, 2014, **a.g.k.**,

⁷¹⁷N. Topçu (Nisan 1960). Manevi kalkınma, *Türk Yurdu*, (283), s.21.

bütün olayları mutlak bir kaynağına bağlar. Kanunların sebebini açıklamak, bilim için de akıl için de mümkün değildir. İşte din tam burada başlamaktadır. Çünkü tabiat kanunlarının gerçek yaratıcısı “Allah’tır” Topçu’ya göre. İlmin tek tek hadiseler üzerinde anlayışlarına karşılık, felsefe ve din, ruha küllü idrak demek olan sezgi ile iman getirmektedir. Topçu’ya göre ilimle dinin çatışmadığı yönündeki görüş ancak bu düşünceye dayandırılabilir.⁷¹⁸

Peyami Safa’ya göre ilim, vakaları açıklarken; din, değerleri gösterir. İkisi de aynı kulvarda birer hakikat sahalarıdır aslında. İlim, iyi veya kötü bütün arzuların gerçekleştirilmesinin vasıtalarını ortaya koyarken, din ise tercih hükümlerini verir. Safa’ya göre din, ahlak gibi yalnız bu hükümleri vermekle kalmaz, onun imanını da verir. Dini ahlakın “*laik ahlaktan*” daha güçlü ve sağlam olması da bu nedenledir. Fakat din ile bilim alanları ayrıldığı için, aralarında bir mücadele imkânı da yoktur aslında. Aralarında sadece saygı vardır.⁷¹⁹ Peyami Safa’ya göre müspet ilimin, ahlaki bir hedefi yoktur. Çünkü bilimin amacı tabiat kuvvetleri üzerindeki perdeyi kaldırmak ve maddenin sınırlarına erişmektir. Örneğin atom fiziği, kendi keşiflerinin sonuçlarından sorumlu değildir. Atom bombası iyi ya da kötü yönde kullanılabilir. Sonuç olarak bilim ve teknik insanın elinde bir vasıta ve insanlığı bir hedef tayin etmez.⁷²⁰

Safa’ya göre 20. yüzyıl başından itibaren Plank, Einstein, Heisenberg gibi en büyük bilim otoritelerinin yeni anlayışıyla birlikte bilim artık dine sırtını çevirmekten vazgeçmiş, hatta ona yaklaşmaya teşebbüs etmiştir.⁷²¹ Safa, bu duruma Einstein’dan örnekler verir. Einstein’a göre insana hedefini gösteren dindir. Ancak hedefe ulaşması için hangi vasıtaları başvurması gerektiğini bilimden öğrenir. Bilim, hakikati tamamen bilmek isteyenler tarafından geliştirilebilir, ancak bu duygunun kaynağı dindir. Safa, Einstein’ın “*dinsiz ilim topal, bilimsiz din kördür*” sözüne dikkat çeker. Peyami Safa’ya göre hal böyleyken, Türkiye’de hala bir “*müspet ilim propagandası*” sürüp gitmektedir. Ona göre en ufak dikkatle bile bu propagandanın hemen altında materyalizmin müdafaası, onun altında da Marx’ın tarihi materyalizmi çıkar. Bu propagandanın hedefi; insana dinin değil, bilimin yol gösterdiğine inandırmaktır Safa’ya göre. Bu propaganda,

⁷¹⁸O. Oktay (Temmuz 1955). Din ve laiklik, *Türk Düşüncesi*, 4(21), s.171-174.

⁷¹⁹P. Safa (17 Ekim 1959). İlim ile din arasında kavga var mı?, *Tercüman*, s.2.

⁷²⁰P. Safa (15 Mart 1956). Din ve ilim, *Din Yolu* (1), s.3.

⁷²¹P. Safa (1960). İlim ve din kavgası, *Türk Düşüncesi*, 11(62), s.2.

Atatürk'ün “*Hayatta en hakiki mürşit ilimdir*“ sözünde sanki sadece müspet ilmi kastediyormuşçasına onu “*bayrak-vecize*” yapmıştır.⁷²²

Hamdullah Suphi Tanrıöver ise ilimle dinin geçmişte bir çatışma halinde bulunduğunu kabul eder. Ancak bu geçmişte kalmış, artık ilimle din savaş halinde değil bir barışma halindedir. Ona göre ilmi cereyanları takip etmeyen din tutulamaz ancak dini yıkmak isteyen de ilim olamaz.⁷²³

Eskiden ilim denince bundan tabiat ve kâinatın sabit, kesin ve mutlak bilgisi anlaşılırdı diyen Ali Fuat Başgil, 19. yüzyıl ve hatta bazı yerlerde 20. yüzyıla kadar bu eski ilim anlayışın devam ettiğini belirtiyordu. Ona göre ilim bu manada olunca ister istemez din ile çatışıyor ve dini alandaki bilgi ve inançları kökünden reddetmeye kadar gidiyordu. Çünkü bu eski ilim anlayışının konusu itibariyle bir sınırı yoktu ve her şey ilme konu olabiliyordu. Başgil, işte bu ilim anlayışının artık değiştiğini, ilmin artık sabit ve kati bilgi olmadığını, matematik bir kenara konulursa doğa bilimlerinin en kapsamlı kanununun “*izafilik*” olduğunu ifade ediyordu. Ona göre modern ilmin konusu, yöntem ve araştırma sahası gayet açık ve bellidir. Bilim artık sadece deney ve gözleme dayanmaktadır. Ancak bu yönüyle ilim eskisine nazaran kayıplara uğramış, eskiden sahip olduğu ilim sahası gerek genişlik ve gerek derinlik bakımından sınırlanmıştır. Artık bugünün ilmi, imkânlarının sınırını görmüş, eski kibrini yitirmiş ve âlimi de aczini anlamıştır. Artık deney, istikrar, gözlem ve karşılaştırma yöntemlerinden ayrılanlara da âlim denmemektedir.⁷²⁴ Böylece ilim maddi âlemin sistemli bilgisi haline dönüşmüştür. Dolayısıyla da maddi âlemin dışında kalan hususlar ilmin sınırları ve yetkisi dışında kalmış, ilmin dini konularda, örneğin Allah ve ahiret inancı konularında hüküm vermeye veya bunları inkâr etmeye kalkışmasının yolu kapanmıştır. Çünkü bu konular deney, gözlem ve karşılaştırma kapsamına girmemektedir. Hatta sadece dini konular değil, ahlaki konular da ilmin sahasına girmemektedir.⁷²⁵ Sonuç olarak maddi olmayan âleme ait akide ve inançları inkâr etmeye ilmen imkân yoktur. Başgil'e göre bu sebeple ölçüp tartılamayan ve maddi âleme ait olmayan şeylerin, ilim namına inkâra kalkışanların yaptığı şey şarlatanlıktan başka bir şey değildir.⁷²⁶

⁷²²P. Safa (15 Mart 1956). Din ve ilim, *Din Yolu*, (1), s.3.

⁷²³“Türklük ve din-Yeni Türk Ocağının açılış Töreni” (Mayıs 1949). *Sebilürreşad*, 2(44), s.401.

⁷²⁴Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.49-51.

⁷²⁵Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.52-53.

⁷²⁶Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.56.

Başgil'e göre aslında bu mücadele gerçekte ilimle din arasında değil, ilimlilerle dinciler arasında geçmektedir. Çünkü yaratılış kaidesi olarak bütün varlıklar hep eş yaratılmıştır ve ilmin de eşi din olmuştur. Ona göre ilim ve din birbirlerine muhtaç ve birbirini tamamlayan iki arkadaştır. İlim insanlığın maddesini ve cismini, din ise manasını ve ruhunu temsil ve tatmin etmektedir. Bu yüzden de ilim ve din arasında bir mücadele hayal edilemez. Ona göre ilimcilere ve ilim bezirgânlarına göre modern ilmin nazarında dinin yeri yoktur. Din, tarihinin belirli bir devrinin hayat ve toplum ihtiyacına cevap vermiş, ancak bu devreler artık mazi olmuştur. Dolayısıyla her gün biraz daha ilerleyen ilmin ışığı önünde din, gittikçe zayıflayıp sönmeye mahkûmdur. Eskiden karanlıkları din aydınlatmaya çalışırken, şimdi bunu ilim yapmaktadır. Bütün bu düşünceleri tamamen bir hayal ve hezeyan olarak gören Başgil, kendisini de “*biz dinciler*” diyerek dahil ettiği dincilere göre ise; aksine, ilim ilerledikçe insanların olanakları genişleyip bilgi hazinesi zenginleştikçe, dinlerin ilan ettiği hakikatler daha iyi anlaşılacak, ilmin nuruyla bu hakikatler daha iyi aydınlanacaktır. Din insanın maneviyatında bulunan bir yaratılıştır ve dine olan ihtiyaç, ilmi olan ihtiyaç kadar hayati ve sürekli. Din; kendi devrini yaşayıp tükettiği şöyle dursun, 20. yüzyılın ortasında her zamankinden daha canlı ve güçlüdür. Çünkü Başgil'e göre artık din ve maneviyata duyulan aşk ve ihtiyaç daha bilinçli ve daha zaruridir.⁷²⁷

Başgil, ilimle din arasında bir mücadele olup olmadığı konusunda farklı yazılarında farklı cevaplar vermiştir. Doğrusu bu konudaki düşüncesini kestirmek oldukça güçtür. Çünkü diğer bir yazısında ilmin artık eskiden olduğu gibi sadece şeyleri ve olayları değil, bilinci ve hatta bir dereceye kadar ruhu bile hâkimiyeti altına alma iddiasında olduğunu; böyle olunca da ilim ile din arasında müthiş bir mücadele koptuğunu ifade etmektedir. Bu durum artık ona göre inkar edilemez bir hal almıştır. Peki bu hakimiyet sahasını gittikçe arttıran ilim karşısında din ne yapmalıdır? Başgil bu soruyu sorar ve artık dinin eskiden olduğu gibi, insan ve toplum üzerinde genel ve mutlak bir hakimiyet kurmaya kalkışamayacağını kabul eder ilk başta. Ona göre artık din ilimle ortaklık yapmaya mecburdur. Diğer yandan din, kendi kabuğuna çekilip inzivaya da çekilemez, zira ona her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden dinin, izolasyona değil, toplumsallaşmaya ihtiyacı vardır. Bunun için de öncelikle dini, kendinden olmayan

⁷²⁷A. F. Başgil (15 Mayıs 1952). İlim ve din mücadelesi, *Milliyet*, s.2.; A. F. Başgil (Temmuz 1952). İlim ve din mücadelesi, *İslam'ın Nuru*, (15), s.14-15.; A. F. Başgil (Mayıs 1952). İlim ve din mücadelesi, *Sebilürreşad*, 6(127), s.19-21.

şeylerden, efsane ve mitolojiden ayıklamak ve onu ilk devrin saflığına kavuşturmak gerekmektedir. Dinin kendinden olmayan şeylerden kurtulması içinse onun ilim ve felsefeye karıştırmaması gereklidir. Çünkü din ne ilim ve felsefe ne de tarih ve coğrafyadır. Zaten günün büyük dinlerinin ilmin ilerleyişi karşısında müşkül duruma düşmesinin başlıca sebebi ilim ve felsefe yapmaya kalkışmaları ve böylece rollerine ve doğal alanların sınırlarını aşmış bulunmalarındır. İlim ile din iki ayrı sahadır, ilim aklın din gönlün ve ruhun malıdır. Bunlar insan hayatının iki ayrı ihtiyacını karşılar. İlim aklın bilme ihtiyacını, dinde ruhum inanma ve bu sayede huzura erme ihtiyacına cevap verir. Dindar olmak ve dini bir hayat yaşamak için insanın “*Kendini daima Allah huzurunda, nazar-ı ve iradesi altında hissetmek, Allah’a kulluk edip yalvarmak ve yakınmak, Allah’ın merhamet ve insaniyetinden ümit kesmemek*” gerekir. İşte bu üç şey ilmin hudutlar dışında ve onun hâkimiyetinden çok uzağındadır. İlim ne kadar ilerlerse ilerlesin insanoğlu bu ihtiyaçtan kurtulamayacaktır.⁷²⁸

Diğer taraftan aynı konuyla ilgili sonraki bir yazısında Başgil, önceki fikirleriyle çelişerek, dini aslında ilim ve felsefeden ayırmaya kalkışmayı bile uygun bulmadığını ifade eder. Çünkü sonuç itibari ile bu, dini sadece bir iş hayatı ve gönül işi görmek ve kabul etmek anlamına gelir. Halbuki din de ilim gibi hayat içindir. Onu ilim ve felsefeden ayırmak, onun hayatla alakasını kesip ölüme mahkûm etmektir. Bu aynı zamanda dinin ilimden korkup kaçması anlamına da gelir. Fakat din, ilimden kaçmamalı onunla yakınlaşmalı, ilmin yeni bilgisi ile bezenip zenginleşmelidir. Ayrıca zaten dinin kaçıp sığınacağı bir yerde kalmamıştır, o ilim birçok alanına el atmıştır artık. O halde din, rakibi ilimden kaçmamalı, aksine durmalı, dikilmelidir, onu gözlemlemeli, zayıf ve yetersiz taraflarını keşfetmeli, ilmin, insan aklının ve zekâsının sınırlarını tayin ve tespit etmelidir. Din ilmin karşısında ancak bu şartlarda durabilir.⁷²⁹

Osman Turan’a göre eski materyalistler ile Fransız ihtilalinden etkilenmiş bazı düşünürler istisna edilirse, “*dinsizliğin*” ciddi bir akım olarak belirmesini 19. yüzyılda pozitivist ve Marksist felsefenin eseri olarak görmek mümkündür. Bu asırda ilim ve tekniğin önemli derecede ilerlemesi dinsizlik akımına yeni bir unsur ilave etmiştir. İlimin bu göz alıcı ilerlemesi sayesinde artık her sırrın ve hakikatin keşfedilebileceğine gururla inanan pozitivistler, artık dinin lüzumunu inkâr etmişlerdi. Fakat Turan’a göre ilim

⁷²⁸A. F. Başgil (1 Mayıs 1953). İlim karşısında din-I, *İslam Dünyası*, (58), s.4.

⁷²⁹A. F. Başgil (29 Mayıs 1953). İlim karşısında din-III, *İslam Dünyası*, (62), s.3.; Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.223-224.

alanındaki büyük keşifler sanıldığıının aksine daha büyük sırlar ortaya çıkarmış, kâinatın muamması daha muğlak bir hal almış, sonuç olarak ilmin ilerleyişi dini inanışlar için daha kuvvetli bir zemin hazırlamıştır. Çünkü ilmi gelişmeler Allah'ın varlığı fikrinin daha kuvvetli bir şekilde tutmasına sebep olmuştur. Turan'a göre böylece insanın maddi refahını sağlamaya çalışan ilim ile onu manen sükûn ve saadete kavuşturan din arasında, birbirlerinin alanlarına karışmaktan dolayı tarih boyunca mevcut olan çatışma da sona ermekte, her ikisi de madde ve ruh düzleminde insanlığa fayda gayesinde birleşmektedir.⁷³⁰

Mustafa Şekip Tunç ise, dinin bir mesele olarak görülmesinin onun bilimle ilk kez karşı karşıya gelmesiyle başladığını ifade ediyordu. Ona göre hâlbuki dinin hükmünün sürdüğü “*saadet yahut altın devrinde*” insanın manevi bütün ihtiyaçları, bilgi ihtiyacı da dâhil olmak üzere tamamen karşılanabiliyor, her şey dinle açıklanabiliyordu. Ne zaman bağımsız bir bilim ortaya çıkıp olanca hadiseleri inceleme sahası içerisine alıyor, işte o zaman işler değişiyordu. Artık ortaya çok farklı bir anlayış, düşünüş ve açıklama çıkıyordu. Böylece dinin dünya görüşü ile bilimin dünya görüşü arasında birbirinden farklı ve ayrı bir durum, bir ikilik çıkıyordu. Dolayısıyla dinin “*tevhidci*” anlayışıyla yüzyıllardır beslenmiş nesiller yeni ortaya çıkan bu anlayış karşısında huzursuz olmamaları beklenemezdi.⁷³¹ Bu arada dinin hükmünün sürdüğü “*saadet devrinde*” bilgi ihtiyacı da karşılanıyordu derken Tunç, o devirlerde “*muhtar bir bilgi ihtiyacının*” duyulmadığının ve duyulsa da bunu karşılayabilecek özel bir vasıtanın olmadığına da altını çiziyordu. Tunç'a göre dinin hükmünün sürdüğü saadet devrinde “*itikad*” ile “*bilgi*”, “*ilim*” ile “*kıymetler*”, birbiriyle kaynaşmış, “*ihtilaf dönemine*” kadar da böyle yaşamıştı. Bununla beraber bilmin güç kazanmasıyla açılan “*ihtilaf devri*”nde bu kaynaşmanın gevşeyip sonunda kopmaya kadar dayanmıştı. Böyle olunca bilim ve din kavgalarıyla başlayan bu anlaşmazlık manevi birliği gevşeterek sonunda bir “*din meselesi*” çıkarmaya kadar varmıştır. İşte din felsefesi de din ile bilimin çatışmasından sonra doğmuştu. Dünyayı ilmi olarak açıklamanın dine düşen bir görev olmadığı temel savı gittikçe yayılmıştı. İslamiyet ile Hristiyanlık arasında altı asır bulunduğuna göre bu din meselesi öncelikle Hristiyanlık da başlamıştır. Bu meselenin Osmanlı'ya ulaşması ise ancak ülkeye ilmin parça parça Tanzimat'tan itibaren girmesiyle başlamıştı. Batı'da 16. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleri sonrası yeni bir çağın açılması, sistemli ve

⁷³⁰O. Turan (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu* (275), s.2.

⁷³¹Tunç, 1959, a.g.k., s.14-15.

metotlu yeni bir ilmin ve yeni bir felsefenin gelişmesine neden olmuş ve yeni bir dünya görüşü ortaya çıkmış, din anlayışındaki eski birlik bozulmuştu. Bu durum Batı’da olduğu gibi Osmanlı’ya da yansımış ve din hayatındaki canlılık ve ahenk giderek gevşemişti.⁷³² İslam’da ise bu din meselesi “*Mutezile*” ile “*Eşariye*” arasında “*iradeyi cüz’iye meselesi*” etrafında cereyan etmiştir Tunç’a göre. Ancak akıl ile imanın çatışmasını temsil eden bu tartışmalar, Eşariye’nin lehine kazanılmış, yani Batı’da gelişen bilimlerle İslam arasında, Batı’da olduğu tarzda bir bilim ve din kavgası doğal olarak yaşanmamıştı. Çünkü Tunç’a göre İslam’daki “*tevhid akidesi*” Hristiyanlığın “*teslis akidesi*” gibi ne akla, ne de ilim zihniyetine uymayan “*mistik*” bir mahiyette değildir. İslam’daki fikir geleneği ilmi gelişmeye daha elverişli bir haldeydi. Diğer yandan yenileşme hareketlerine geç katılan Osmanlı’ya bilim de bütün halde girmedigi için daha çok bilimin uygulamaları şeklinde girmiş ve dolayısıyla yeni ilimlerin şuuruna sahip olunamamıştı. Öyle olunca da Batı’da olduğu gibi bir bilim ve din tartışması ortaya çıkmamıştı. Devamında Cumhuriyet İnkılâbı’yla birlikte laik bir yönetimin kurulması, dini tamamen dünyevi olan siyasetten ayırdığı gibi bilimin alanına da girmesini engellemişti.⁷³³ Diğer yandan Tunç’a göre dünyada dine karşı gösterilen olumsuz tepkilere karşı yürütülen aforozlar, engizisyonlar, din savaşları gibi durumlar da bu konunun ne kadar ihtilaflı ve tartışmalı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak hali hazırda artık din meselesi etrafında kaynayan bir kazan kalmamıştır. Yalnız soğuk bir savaş da halen devam etmektedir.⁷³⁴

Tunç’a göre ilim de din de aslında olan biten şeylerin sebeplerini aramaktadır. Aralarındaki fark sebepleri aramada değil, iki tarafın hak ve gerçek olarak kabul ettikleri sebeplerin içeriğinde bulunmaktadır. İlmin açıklamasında bir olayın sebepleri diğer olaylara çevrilebiliyor ve örneğin tabiat tabiatla açıklanırken; dini açıklamada sebep ve sonuç arasında, temelli ve daimî bir ilişki aranmaktadır. Ayrıca açıklanacak vakanın ilimdeki gibi tecrübeye dâhil olması da beklenmemektedir. Dini açıklama tabiatı, tabiattan başka bir şeyle, bir kudretle açıklamaktadır. Zaten ilim zihniyetinden önce bu tür metafizik açıklamalar kabul gören bir durumdur. Yeni zamanların ilim ve felsefesinin temellerini atan Galilee, Bacon ve Descartes’in dini açıklamalara karşı çıkmaları onların dine karşı hümitsizliklerinden değil, ilim zihniyetlerinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü

⁷³²Tunç, 1959, a.g.k., s.16-17.

⁷³³Tunç, 1959, a.g.k., s.17-18.

⁷³⁴Tunç, 1959, a.g.k., s.13.

“ilim için hadiselerin zuhurunda her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Tanrının iradesini tayin ettirecek bir vasıta olmadığı gibi bu iradeyi bir icap ve zarurete bağlayacak bir iktidar ve hak da olamazdı.”⁷³⁵ Tunç’a göre bilim ve onun en büyük eseri teknik ne kadar ilerlerse ilerlesin, sınırsız ihtiyaçları olan insanoğlunu ve tabiatın bütün sırlarını kucaklayamayacaktır. Çünkü ilmin amacı sadece olaylar arasındaki ilişkileri arayıp bulmak ve nihayetinde bunların kanunlarına ulaşmaktır. Yoksa varlığın mahiyeti, nereden gelip nereye gittiği, yokluktan nasıl var olduğu, yokluktan var olmadıysa da bu uçsuz bucaksız kâinatın ve varlıkların nasıl oluştuğu hakkında bir ilmin ulaştığı bir bilgi yoktur.⁷³⁶ Tunç’a göre bilim, yaptıklarından da anlaşılacağı üzere, sadece madde ve onun özellikleri arasındaki ilişkileri araştırıp geliştirmek, bunu da elde ettiği müspet verilerden tekniğe ulaşmaktan ibarettir. Hâlbuki en büyük keşifler, tabiatta bulunan bir “*insiyaki şuur*” yani ilahi bir sevin sezişlerinden doğmaktadır.⁷³⁷

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’na göre ise din, insanların akıl yoluyla kazandıkları bir duygu değil, gönül yoluyla edindikleri bir duygudur. Sosyoloji; dini, toplumun bir kurumu olarak görür, ancak onu içinden değil dışından görerek, onu bütün canlılığını yitirmiş halde inceler. Hâlbuki din anlaşılabilir katı bir nesne değil, ancak anlaşılabilir canlı bir varlıktır. Baltacıoğlu’na göre din bilgisi, gönül bilgisidir, aklın bilgisi değildir. Diğer yandan bilim ise sadece bilim olarak kaldığı ve felsefe ile yorulmadığı sürece, din gibi varlığın en derin değerini sonuna kadar kavrayamaz.⁷³⁸ Din gerçekleri, pozitif gerçeklerin ne içinde ne de dışındadır, Baltacıoğlu’na göre. Din gerçekleri bunlarla beraberdir. Ancak din gerçekleri gelişigüzel pozitif bilimler mantığı ve ölçüsü ile değerlendirilecek gerçekler de değildirler.⁷³⁹ Çünkü din ve bilimin görevleri başkadır. Bilim öğretir, aydınlatır ve akla hitap ederken; din inandırır ve iradeyi çalıştırır. Doğal olarak insan bir bilimlenmek için değil, inanmak için din edinilir.⁷⁴⁰

Baltacıoğlu’na göre Türk aydınları din konusunu rasyonel bir konu olarak ele almakta, öyle olunca da onu konuların en rasyonel olan bilimle karşılaştırmaktadırlar. O zaman ise din ile bilim arasında bir karşıtlık meydana gelmektedir. Ona göre bunu dinin kendisine özgü bir tabiatının olduğunu bilmedikleri için yapıyorlardır. Hâlbuki din bilim gibi aklın mantığının uygulandığı bir şey değildir. Din duygu üzerinedir. Dinin en önemli

⁷³⁵Tunç, 1959, **a.g.k.**, s.24-25.

⁷³⁶M. Ş. Tunç (Mart 1952). Din ihtiyacı ve terbiyesi, *Bilgi*, (71), s.1.

⁷³⁷M. Ş. Tunç (1 Ocak 1954). Muhafazakârlık ve liberallik, *Türk Düşüncesi*, 1(2), s.91.

⁷³⁸I. H. Baltacıoğlu (1 Ocak 1957). Türkiye dinle kalkınacaktır, *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.1-8.

⁷³⁹I. H. Baltacıoğlu (1 Şubat 1955). Din nasıl bir gerçektir? *Türk Düşüncesi*, 3(15), s.164

⁷⁴⁰I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1955). Kur’an nasıl bir gerçektir?, *Türk Düşüncesi*, 3(17), s.327.

karakteri fizik âleminin dışında ve ötesinde bir âlemde olmasıdır.⁷⁴¹ Baltacıoğlu'na göre din ile bilimin çatıştığı zaman ruh âlemindeki birlik ve bütünlük kaybolup yerine “*psşik otomatizm*” geçer. İnsan artık yapıcı ve yaratıcı olmaktan çıkıp, bozucu ve yıkıcı olur. Fakat bu çatışma zaten bilimsiz olan halkın kafasında olmadığı gibi, din ile bilimi fonksiyonları bakımından ayırabilen kültürlü bilgin ve filozofların kafasında da yoktur. Ona göre bu çatışma sadece “*yarım aydınlarda*” vardır. Toplumun en korkunç insanları olan bu yarım aydınlarda taassup hastalığı vardır. Her şey yozlaştıran bu insanlar “*bilim softalar*” ve “*din softaları*”dır.⁷⁴² Baltacıoğlu dinin bilim gibi akıl işi değil, sanat gibi gönül işi olduğunu ve amacının da dış gerçekleri değil iç gerçekleri bildirmek olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴³

3.6. Dini Yaşayış

Çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye’de gerek neşriyatta gerekse sosyal yaşamda dini bir canlılık ortaya çıkmıştır. Diğer yandan ortaya çıkan bu canlılık Batı’da özellikle bu dönem yakın ilişkiler içerisine girilen ABD’de kominizim karşısında dinin öne çıkarılmasıyla paralel bir görünüm ortaya koymuştur. Diğer yandan daha önce de söylediğimiz gibi özellikle muhafazakâr aydınlarda bir “*ahlak buhranı*” teması hep canlı tutulmuştur. Bunun yanı sıra bir “*din buhranı*” teması da dillendirilmiştir. Türkiye’de yaşanan bu din buhranı, kimine göre dünyada yaşanan din buhranının bir yansımasıydı. Ancak Türkiye’de yaşanan din buhranının müsebbibi olarak daha çok Erken Cumhuriyet dönemi uygulamaları gösterilmekteydi. Diğer yandan dine aslında kendinde olmayan yanlış inanışlar ve yanlış anlayışlar katılarak dinin olduğundan çok farklı gösterilmiş olmasının da bu buhrana neden olduğunu düşünüyorlardı. Çünkü bu yüzden birçok kesim dinden soğumuş ve gerçek dinin bu olduğunu sanmıştı.

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, dini yaşayışın normal olan şeklinden şikâyetçi değildi. O, bu türkü bir dini yaşamdan irticaya veya softalığa sapmadığı sürece kimseye zarar gelmeyeceğini belirtiyor, “*artık dinli yaşayışın gerçekliğini daha kolay kavrayabiliriz*” diyordu.⁷⁴⁴ 1950 yılında yazdığı bir makalede; Türkiye’nin son yıllarında gözle görülür bir şekilde “*din coşkunun*” çok arttığını ifade ediyordu. Gelişigüzel dinden

⁷⁴¹I. H. Baltacıoğlu (3 Eylül 1953). Din softaları, bilim softaları, *Yeni Adam*, (736), s.1,4.

⁷⁴²I. H. Baltacıoğlu (7 Eylül 1950). Din hayatımız, *Yeni Adam*, (666), s.1.

⁷⁴³I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1954). Din yaşayışı üzerine düşünceler, *Türk Düşüncesi*, 1(5), s.353-357.

⁷⁴⁴I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1954). Din yaşayışı üzerine düşünceler, *Türk Düşüncesi*, 1(5), s.355.

bahseden dergilerin sayfaları ve satışları bunu açıkça göstermekteydi ona göre. Ancak kendisi bu durumu bir tür siyasi kuşkuyla karşılayanlardan değildi. Çünkü o din coşkusu, hayatın anormal bir unsuru olarak değil kendisi ve özü olarak kabul etmekteydi. Ona göre bir toplumda din coşkusu ne kadar fazla ise o toplumun yaşama isteği ve o harekete geçiren kaynaklar o kadar çok demektir. Baltacıoğlu bu duruma Londra'yı örnek veriyor, orada pazar günleri kiliselerin dolup taşmasını vurgulayarak, dinsiz bir hayatın normal görülemeyeceğini belirtiyordu.⁷⁴⁵ Ancak, 1957 yılına gelindiğinde, aradan geçen zaman zarfında Baltacıoğlu'nun Türkiye'de din yaşayışında normal olarak karşıladığı bu din coşkunluğunun yanı sıra anormal karşıladığı olaylar da yaşanacaktır. Ona göre son yıllarda yine normal karşılanabilecek olaylar yaşanmaktaydı. Camiler dolup taşmakta, Kur'an'ın doğru-yanlış Türkçe tercümeleri basılmakta, gelişigüzel din romanları yazılmaktaydı. Ancak Türk halkının dine karşı gösterdiği bu normal ilginin yanında sarık sarmak, çarşaf giymek, peçe takmak, mecliste ezan okumak, Atatürk'ün heykelini çekiçlemek gibi hareketler de ortaya çıkmıştı. Doğal olarak Kemalist bir aydın olarak bunları normal karşılayamıyordu. Bu manzara karşısında Türk aydınının takındığı tavır sorgulayan Baltacıoğlu'na göre; Türk aydını geçmişte sustuğu gibi bu durumda da susmayı tercih etmekteydi. Çünkü ona göre bir kısım Türk aydını “*ya düşünmeden dinli kalmak ya da düşündükten sonra dinsiz olmak!*” yoluna girmektedir.⁷⁴⁶

Peyami Safa, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada yaşanan büyük hayal kırıklığının insanı yeni bir ideale, “*materyalist Marksizm*” e sevk ettiğini, bunun da insanları dinden uzaklaştırdığını ifade ediyordu. Çünkü iki savaş arası dönemde Marksizm ışığı altında özellikle gençlik ve fikir dünyasında “*Allahsızlık modası*” ortaya çıkmıştı. Fakat ona göre bu moda uzun sürmemiş, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra mistik bir hava, Batı Avrupa'dan başlayarak doğuya doğru yayılmıştı. Safa'ya göre bu bir bakıma Hristiyanlığın da dirilişiydi. Bu yeni durumun etkileri kendini her yerde gösteriyordu. Avrupa'da komünist partiler parlamentolardan kovulurken, birçok Hristiyan parti, ya iktidara gelmiş ya da koalisyona girmişlerdi. Diğer yandan ABD'de Eisenhower'ın Başkanlık yemin töreni adeta dini bir törene dönüşmüş, yeni başkan ABD'nin sosyal yükselişinde dinin birinci rolüne dikkat çekmişti. Safa'ya göre böylece

⁷⁴⁵I. H. Baltacıoğlu (7 Eylül 1950). Din hayatımız, *Yeni Adam*, (666), s.1. Baltacıoğlu kendisinin çocukluğundan itibaren din hayatıyla ilgili bir insan olduğunu belirtir. Bunu şöyle dile getirir: “*Bütün çocukluk hayatım dinle bir ailenin coşkun çevresi içinde geçmiştir. Dedem Baltacıoğlularından Mucurlu Abdurrahman, Babam İbrahim Etem ve amcam Mehmet Ali hep dinli, bir tarikata başı bağlı insanlardı. Gençlik düşünce hayatım da dinle ilgili geçti.*” Aynı yer.

⁷⁴⁶I. H. Baltacıoğlu (1 Ocak 1957). Türkiye Dinle Kalkınacaktır, *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.2.

“Allahsızlık modası” Avrupa’da ABD’de de sona ermişti. Türkiye’deki duruma gelince; Safa’ya göre Türkiye’deki aydınlarda din konusunda bir bölünme vardı. Yaşlı aydınların çoğu Allahsız iken genç aydınların çoğu dindardı. “*Solcu dergilerin*” çabalarına rağmen inanan gençliğin sayısı artmaktaydı. Bunun sebebi, Safa’ya göre bu gençliğin 19. yüzyıl sonundaki Allahsızlık akımından ve Taine’den ve Renan’dan maddecilik aşısı olan Servet-i Fünun neslinin etkilerinden kurtulmuş olmalarıydı. Çünkü yaşlı olanlar kurtulamamıştı.⁷⁴⁷ Türkiye’de din hayatının kuvvetlenmesi ise Safa’ya göre 1950 sonrasında milli vicdanın özgürlüğüne kavuşması nedeniyle meydana gelmişti. Onun öncesinde, “*laikliğin yanlış anlaşılması ve uygulanması sonucu oluşan din ve vicdan üzerindeki baskının*” bu dönemle birlikte kalkması, bu doğal ve zorunlu tepki doğurmuştu. Ramazan ayı bile eskisinden daha kuvvetli ve derin bir hassasiyetle yaşanmaya başlamıştır artık. Safa’ya göre bu artan din coşkusu normal medeni seviyeyi aşan bir irtica şahlanması olarak görenler, gerçekte Avrupa’daki ve ABD’deki din yaşamını görseler, Türkiye’dekinin yüksek manevi ve ahlaki değerlere samimi bir bağlanış olduğunu anlayacaklardı.⁷⁴⁸

Aydınların dinden giderek uzaklaşmaları konusuna Safa gibi Mehmet Kaplan da parmak basıyordu. Ona’a göre aydınlar, ulvi duygulardan uzaklaşarak tamamıyla maddi ihtirasların pençesine düşerken, halk da gerçek dinle hiçbir alakası olmayan batıl inançlar batağına saplanmıştı. Bunun başlıca nedeni Kaplan’a göre Türkiye’de hemen hemen 1926’dan itibaren son 25 yıldır dine karşı indirilen kuvvetli darbelerdi. Bu darbeler toplumda ruhi ve sosyal bir buhran yaratmış, başta aydınlar olmak üzere toplumun dini terbiyeden mahrum kalmasına neden olmuştu. Hâlbuki dinleri Türk toplumu için çok şey ifade etmekteydi. Göçebe olan Türkler, İslam dinini kabul ettikten sonra yüksek bir medeniyet devresine girmişler, İslamiyet’in terbiyesi altında gelişerek gerçek bir millet olmuşlardı. Dolayısıyla 10. yüzyıldan itibaren Türklerin hayatı tamamen dinin etkisi altında kalmıştı.⁷⁴⁹

Necip Fazıl ise geçmişten beri gelen yanlış dini alışkanlıklara ve yanlış dini inanışlara bir bakıma isyan ediyordu. O, ilk matbaayı küfür sayan, otomobile şeytan arabası diyen, başta “*entarili imam efendi, galoşlu muhtar, fener taşıyıcısı baldırı çıplak tulumbacı, altın köstekli eşraf tipleri, zaptiyeler*” olmak üzere zina için ev basanlara,

⁷⁴⁷P. Safa (1 Nisan 1955). Allahsızlık modası, *Türk Düşüncesi*, 3(17), s.321-322.

⁷⁴⁸P. Safa (1 Mart 1960). Türkiye’de ramazan ve din hayatı, *Tercüman*, s.2.

⁷⁴⁹M. Kaplan (1 Aralık 1951). Milliyetçilik ve din, *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), s.2, 3.

kadına köle muamelesi yapanlara, nazar boncuğu ile uğur arayanlara, dilencilere, tevekkülü uyuşukluk, rızayı miskinlik, kadere bağlamayı hareketsizlik sayanlara, türbelere iplik bağlayanlara, “*hazım ve tenasül cihazlarının eşsiz faaliyetlerinden başka hiçbir marifeti kalmamış yalancı şeyh efendinin arpalığını ve arpasını*” her şeyden üstün tutanlara ve bunu din adına yaptığına inanan anlayışa “*paydos*” diyordu. Necip Fazıl ayrıca bu manzara karşısında “*din budur*” diye gösteren ve bu yobaz anlayışın “*süt kardeşi*” asri yobazlara da “*paydos*” diyordu.⁷⁵⁰ Necip Fazıl’a göre işin acı tarafı bütün bu yanlış din alışkanlıklarının ve din anlayışlarının din adına yapılmasıydı. Buna karşı olanlar ise bu vahim duruma dur diyecekleri yerde, İslamiyet’i bunların temsil ettiği bir şey sanmışlar, dinden soğumuşlar ve sonuç olarak meydana dinsizlik yobazlarına bırakmışlardı. Bu durum da Allah kelimesinin ağzına alınmaz bir “*bayatlık ve gerilik ifadesi*” haline gelmesine neden olmuştu.⁷⁵¹ Necip Fazıl, son dönemle birlikte başlayan dini canlanışı ise İslam düşmanlığının tam bir antitezi ve “*İslam ruhunun intikamı*” olarak değerlendiriyordu.⁷⁵²

Nurettin Topçu da Necip Fazıl’a benzer bir yaklaşımla İslam dünyasının “*asırlardan beri yerlerde sürünen manzarasını*” resmediyordu. Ona göre İslam dünyasına asırlardan beri “*ilme dinsizlik, medeniyete gâvurluk, gerçeğe şekavet, insanlık düşüncesine imana hıyanet diyen felçli, çürümüş bir zihniyet*” hâkim olmuştu. İslam dini softa, hurafeci ve falcılardan oluşan ulema denilen bir grubun elinde yüksek değerlerinden sıyrılmış ve bütün hayat kuvvetini kaybetmiştir. Ona göre Allah korkusu, dünya hadiselerinin korkusuna bağlanarak; Allah, dindar geçinen zümrenin elinde “*katledilmişti.*” Topçu İslam dünyasının halini şöyle tasvir ediyordu:

“Dünya denilen bu hiyle (hile) ve riya pazarında ahiret metainin muhtekirleri sür’atle çoğaldı. Bütün kirlerinin üstüne dindarlık libâsını giyinenler, din hayatının sarrafları veya karaborsacıları kesildiler. Mallarının sürümünü sağlayanlara cenneti pişkeş çektiler ve sanki kendileri Allahın umumi vekâletine sahipmişler gibi iman ile isyanın sınırlarını sımsıkı ayırdılar. Gerçekte Allah karşısında edep düşmanı olan bu hareket, onları kibir ve zulümlerine esir etmek suretiyle, Allah iradesinden ayırdı; gönüllerini tıkadı ve bunları

⁷⁵⁰N. F. Kısakürek (5 Temmuz 1946). Paydos!, *Büyük Doğu*, (36), s.2.

⁷⁵¹Büyük Doğu (5 Temmuz 1946). İslam ve her şey- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu* (36), s.2.

⁷⁵²Büyük Doğu (12 Mart 1948). İslam nasıl bozuldu? -5-son devirde- İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (84), s.2.

karanlıkların önderi yaptı. Din, çok defa sapkınlıkla birleşti ve din hayatı, her türlü aydınlığın, kültürün, medeniyetin, insaniyetin düşmanı oldu.”

Topçu’ya göre İslam dünyasının bu acıklı halini iflas olarak gören son nesiller ister istemez dine veda etmişler ve dünya menfaatlerine yönelmişlerdi.⁷⁵³

İslam’ın bu acıklı tablosundan kaynaklı olsa gerek Topçu’ya göre muhafazakârlık, son devirlerde gerilik, softalık gibi ithamlar manasında kullanılmıştı. Özellikle inkılapçılar medeni hayata uymayan adam, dar görüşlü adam yerine “*muhafazakâr adam*” demekten geri durmamışlardı. Onlara göre muhafazakârlar eski dindarların yerine geçmişti. Hatta İnkılapçılar hayatı, muhafazakarlar ölümü temsil etmekteydi. Bu ithamın altında kalmak istemeyen, “*ruhunu olmasa da bedenini kurtarmak isteyen bir kısım samimiysiz muhafazakarlar*”, din hakkında inkılapçılığın bütün emirlerini kabul etme yolunu seçmişler, böylece dinde inkılapçı olarak ileri mevkilere çıkmışlardı. “*Samimi muhafazakârlar*” ise, bu itham altında kalmayı ve kanaatlerini kendi içerilerinde yaşatmaya devam etmişlerdi. Ancak bunlar davalarının savunmak için ya hiç harekete geçmemişler, ya da hiçbir felsefi tahlile cesaret edemedi bildikleri taassupla “*biz böyleyiz*” diyerek seslerini yükseltmişlerdi. Topçu’ya göre 1946’dan beri, yani son bir buçuk seneden itibaren, hızla canlanan dini neşriyat da bu tip bir “*dar görüşün*” tekrar ortaya çıkmasından başka bir şey değildi.⁷⁵⁴

Mustafa Şekip Tunç’a göre büyük kentlerdeki aydınların hemen hemen çoğun din hayatına karşı yabancıydı. Bu aydınların tamamının Müslüman olmasına rağmen, böyle olmalarının sebeplerinin ortaya çıkarılmasının gerekliliğini vurgulayan Tunç’a göre sebep; Türkiye’de din hayatının bir buhran geçirmiş olmasıydı. Bu durumu göz ardı etmek de imkânsızdı. Din yaşamında beklenen iyileşme ve düzelme gerçekleşebilmesi için dinin edebiyatı, fikriyatı ve felsefesinin mevcut dönemin kültürü ile tazelenmesi gerekmekteydi.⁷⁵⁵ Ancak Tunç, din hayatının bir buhran geçirmesinin faturasını Erken Cumhuriyet dönemine çıkarmamıştı. Çünkü ona göre Osmanlı İmparatorluğu özellikle son iki yüzyılında medreselerin dünya kültüründen geri kalması ve Orta çağ kültüründen bir adım öteye gidememesi din hayatının liderlerinden hocaları geri bıraktığı gibi bunların öğretmeye çalıştıkları din ruhunun muhtaç olduğu gelişmeden de geri bırakılmıştı. Oysa dini hayatını toplum yapısı ve bunun doğurduğu yeni kültürle besleyen toplumlarda din

⁷⁵³N. Topçu (1952). Din Hayatı (1), *Komünizme Karşı Mücadele*, (36). s.2,3

⁷⁵⁴N. Topçu (23 Haziran 1948). Muhafazakârlığın manası, *Bizim Türkiye*, (16), s.4,11.

⁷⁵⁵M. Ş. Tunç (12 Nisan 1956). Din hayatının dün ve bugünü-II, *Din Yolu*, (4), s.11.

Orta Çağ'da olduğu gibi dogmatik olmaktan çıkmamış, sadece vicdani ve hür bir anlam kazanmıştı. Türk toplumunda ise dinin son yüzyılda özellikle ileri kültürlü aydınlar arasında zayıflaması, “*din hayatının bu kültürle beraber yürüyememiş*” olmasından kaynaklanmaktaydı. Bu da dinin, Orta çağ kültürü seviyesinde kalmış olmasından ileri gelmekteydi. Ona göre din hayatı, yaşanan medeniyet ve kültür seviyesi ile orantılı olduğu sürece onu yaşamaktan daha doğal bir şey olmamalıydı. Tunç’a göre asıl mesele toplum hayatının bir bütün halinde geliştirilememesinden kaynaklanmaktaydı. Parçalı ve eksik geliştirmelerde doğal olarak çatışmalar ve buhranlar doğmaktaydı. Tanzimat’tan beri bütün halinde gelişme teşebbüsleri ancak Cumhuriyet’le birlikte bir bilinç kazanmıştı. Ancak geçmişten artakalan miraslar bu bilincin de henüz tamamlanmadığını göstermekteydi. Tunç’a göre mevcut buhranlarda bu mirasın bir sonucuydu.⁷⁵⁶

Mümtaz Turhan, Erzurum köylerindeki kültür değişimlerini incelediği eserinde toplumun din yaşamında meydana gelen önemli bir değişimden bahsediyordu. İncelediği Erzurum köylerini örnek vererek, “*bugün din artık kolektif bir mesele olmaktan çıkmış, tamamiyle ferdileşmiştir*” diyerek bir bakıma bu durumu olumlu karşılıyordu. Ona göre bundan dini bağların gevşediği anlamı çıkarılmamalıydı. Çünkü insanlar halen dinine bağlıydılar. Ancak eskiden din, insanların düşüncelerinde merkezi bir yer tutup, davranışlarının ana güdüsünü oluşturup, her şey rengini dini hislerden alıyor ve ona göre kıymetlendiriyorken, bu durum artık geçerliliğini yitiriyordu. Önceden dini birer vecibe olarak görüp uyulan adetlerin, hurafelerin ve batıl inanışların çoğu terk ediliyordu. Bu değişim bir çok alanda kendini gösteriyordu. İnsanlar çocuklarını eskiden gönderdikleri dini mektepler yerine devlet okullarına göndermeyi tercih ediyorlardı.⁷⁵⁷ Turan bu köyler örneğinde incelediği konu olan insanlarda dini yaşayış alanındaki bu değişimi kültür değişimi kapsamında değerlendiriyordu. H. Ziya Ülken ise toplumun dini yaşayışını Alman tarihçi Meyer Kayserling’in düşünceleri üzerinden değerlendiriyordu. Kayserling’in bu konudaki “*Türkler laikleşme suretiyle İslam’dan uzaklaşır gibi görünmelerine rağmen, imanlarını kaybetseler bile psikolojik bakımından daima Müslüman kalmaktadırlar. Çünkü onları İslamiyet yoğurmuştur*” ifadelerini alıntılایan Ülken, dinin aslında iman üzerindeki değil psikoloji ve gelenekler üzerindeki etkisine vurgu yapıyordu.⁷⁵⁸

⁷⁵⁶“Mekteplerde Allah ve Ahlâk bilgisinin okutulmasına taraftar mısınız?-Prof. Mustafa Şekip Tunç diyor ki”(6 Şubat 1947). *Millet Mecmuası*, (53), s.10.

⁷⁵⁷M. Turhan (1951). *Kültür Değişimleri*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, s.91-92

⁷⁵⁸ H. Z. Ülken (1 Ocak 1954). Kayserling’e göre Türkler, *Türk Düşüncesi*, 1(2), s.111-112.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. DÖNEMİN TÜRK AYDINININ DEVLET-DİN ANLAYIŞI: KOPUŞ MU SÜREKLİLİK Mİ?

Osmanlı Devleti, halifelik makamını bünyesinde barındırmakta ve iktidarının meşruiyetinde bu makamın önemli bir rolü bulunmaktaydı. Dolayısıyla devletin aynı zamanda dini bir kimliği de öne çıkıyordu. Böyle olunca devletin idari sisteminin içinde yer alan Osmanlı aydını diye tabir edilen kişilerin dini kimliği ister istemez öne çıkıyor, düşüncelerinde de din önemli bir yer işgal ediyordu. Her ne kadar Osmanlı aydınının bahse konu dinsel kimliği özellikle II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte zayıflamaya başlamış olsa da Cumhuriyet’le birlikte dönemin aydınının ayırt edici özelliği dini kimliği değil, laik ve Batıcı kimliği olmuştu. Bunun gibi her düzen değişikliği, Yıldız’ın da ifade ettiği gibi ⁷⁵⁹ kafaların yani düşüncelerin de değişimini gerektirmekte midir tartışılır, ancak II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye’de Çok Partili siyasi hayata geçildiği yıllar ve DP iktidarının hüküm sürdüğü dönemde varlık gösteren aydınların tamamı olmasa da birçoğunun ayırt edici özelliği laik ve Batıcı olmaları değil, dini değerlere önem vermeleri olmuştur. Zira bu yıllar yönetim tarafından dini alana giderek daha çok önem verilmeye başlandığı ve siyasi gündemin bir kısmının din ve maneviyat temalı birçok konu tarafından belirlendiği bir dönem olmuştur. Dönemin aydını da bu yaklaşımdan ve gündemden ayrı kalmamış, dönemin tartışmalarına dahil olmuş ve aşağıda başlıklar halinde incelenecek konular üzerinden devlet-din anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Aydınların bu dönemdeki devlet-din anlayışlarındaki genel eğilim Tek Partili dönemle karşılaştırıldığında bir kopuştan bahsetmek mümkündür. Ancak mevcut düzenle birlikte düşünce dünyasının da değişmesi kapsamında değerlendirildiğinde ise genel çerçevede bir kopuştan değil süreklilikten bahsetmek daha doğru olacaktır. Dönemin aydınının devlet-din anlayışı laiklik, Diyanet İşleri Başkanlığı, din eğitimi, Alevilik, dinde reform, Türkçe ezan ve Kur’an, irtica ve Komünizm-din konuları üzerinden incelenecektir.

⁷⁵⁹ Y. G Yıldız (1995). Türk aydını ve iktidar sorunu, S. Şen içinde, *Türk aydını ve kimlik sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.368. 365-378.

4.1. Laiklik

Kökeni Latince'deki “*laicus*” sözcüğünden gelen laiklik kelimesi Türkçe'ye Fransızca'daki “*laic*” ve “*laïque*” kelimelerinden geçmiştir. Batı dillerindeki anlamı “*dine ya da kiliseye ait olmayanı*” ifade ederken, Orta çağ Latincesin'de ise bu kelime “*laicus*” şeklini alarak, kiliseye mensup olmayan, ruhban olmayan, dinsel işlevi olmayan anlamında kullanılmıştır.⁷⁶⁰ Berkes, “*laïcisme*” kelimesinin Katolik Hristiyanlığının yayıldığı toplumların kullandığı dillerde özellikle Fransızca'da kullanıldığını ve anlamının “*halksallaştırma*” olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla modern Fransızca'da “*laïcisme*” din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara ve yetkililere dünya işlerinde hatta din işlerinde üstün bir yer verme meselesiydi. “*Secularism*” ise çağdaşlaşma kelimesine hem anlam hem de köken açısından daha yakındır, hatta Berkes'e göre tam karşılığıdır.⁷⁶¹ Aslına bakılırsa “*sekülerleşme*” olarak da dilimize geçen “*secularism*” Anglosakson bölgelerde laiklik kelimesinin farklı içerikteki karşılığıdır ve laikliğin sosyolojik anlamını ifade etmektedir. Bu da dinin toplumsal hayattaki etkisinin en aza indirilmesi ve toplumun büyük oranda “*dünyevileşmesini*” ifade etmektedir. Laiklik bu sosyolojik anlamı dışında felsefi, siyasi ve hukuki anlamları açısından da değerlendirilmektedir. Felsefi bakımdan laiklik, “*metafizik ve teolojik inanış ve varsayımları rasyonel bilgiden ayırarak, bilginin referansının Tanrısal olmaktan çıkarılıp, tamamen beşeri-rasyonel bir temele oturtulması ve beşeri sorunları çökmekte ikincisinin üstün görülmesiyle ilgilidir.*” Siyasi anlamda laiklik, “*egemenliğin kaynağının Tanrısallığını yitirmesini, siyasal iktidarın meşruluğunun Tanrısallığını yitirmesini, siyasal iktidarın meşruluğunun Tanrısal değil dünyevî bir temele dayanmasını*” ifade ediyordu. Laikliğin hukuki anlamı ise, “*devletin pozitif hukukunun dini kurallar yerine akli esaslara dayanmasını*” ifade etmektedir. Bu son durum, yani hukuki süreç, siyasi alanda meydana gelen laikleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak siyasi ve hukuki laikliğin sağlam oturtulması ve işlemesi için görece sosyolojik anlamda bir laikleşmenin yaşanması gerekmektedir. Elbette bu gereklilik dinin bütün toplumsal alandan tamamen çekilerek dışlanması anlamına da gelmemektedir.⁷⁶² Daha doğrusu laikliğin en temel anlamıyla din ile devlet işlerinin ayrılmasının sağlıklı bir şekilde kurumsallaşması için sekülerizm kapsamında bir “*dünyevileşme*” ye de gerek

⁷⁶⁰Duman, 2010, a.g.k., s.534.

⁷⁶¹N. Berkes (1973). Türkiye'de çağdaşlaşma, Ankara: Bilgi Yayınevi, s.15-17.

⁷⁶²Duman, 2010, a.g.k., s.534-537.

duyulduğunu söyleyebiliriz. Dünyevileşme ise geçmişte farklı toplumlarda farklı tarihsel süreçlerde izlenmiştir. Batı Avrupa ülkelerinin birçoğunda bu süreç görece yavaş ve toplumun birçok kesimini topyekûn bir şekilde dönüştürerek yaşanırken, diğer bölgelerde ve özellikle İslam coğrafyasında çoğunlukla yönetici seçkinlerin bilinçli siyasal çabalarının başrolde olduğu bir süreç olarak cereyan etmiştir. Örneğin Türkiye’de yaşanan sekülerleşme süreci büyük oranda “*radikal bir siyasi devrim*” tarafından belirlenmiş, toplum ise bu süreci Batı’daki örneklerinden çok farklı yaşamıştır.⁷⁶³

Diğer taraftan aşağıda gündeme gelecek olması sebebiyle, burada Batı’da laikliğin iki farklı modelinin mevcut olduğu ve bunların, içinde bulundukları toplumun tarihsel, siyasal ve entelektüel geleneğine göre şekillendiklerinden bahsetmemek olmaz. Sözü edilen iki model Fransız model laiklik ve Anglosakson modeli laikliktir. Fransız modeli laiklik, adından da anlaşılacağı üzere Fransa’nın yani Katolik Kilisesinin hâkim olduğu ve dinin kendisiyle ve devletle olan çatışmasının son derece sert ve kanlı bir şekilde yaşandığı bir ülkenin modelidir. Burada cereyan eden kanlı mücadele, *kiliseyi*⁷⁶⁴ siyasi ve iktisadi bir güç olmaktan çıkartarak, din-devlet ayrımının uygulanmasını sağlamıştır. Böylesi bir sert tutumun Protestan geleneğinde bulmak zordur. Duman’a göre Fransız laiklik modeli için “*laisizm*” kavramını kullanmak yerinde olacaktır. Çünkü *laisizm*, laiklikten ayrı olarak, bir siyasi-hukuki prensip değil, pozitivizmin siyasi-sosyal hayattaki yansımaları içeren bir ideolojidir. Bu ideolojiye göre dinler, pozitif bilimin gelişmesi ve insan aklının öne çıkartılmasıyla tarihe gömülmüştür. Toplumsal, siyasal ve bireysel bütün alanlarda dinsel açıklamanın yerini bilimin ve aklın açıklaması almıştır. Bu bakış açısı bir yandan dini alana müdahaleyi de içinde barındırmaktadır. Anglosakson modeli laiklik anlayışı ise Fransız modelinden çok farklıdır. Öncelikle Anglosakson geleneği dinsel ve mezhepsel bakımdan tekerci Fransa’nın yapısının aksine çoğulculuğa dayanmaktadır. Yani burada dinsel bir oluşumun, siyasal yapının meşruiyetine meydan okumadığı sürece gelişebilmesine izin verilmektedir. Örneğin aşağıda bazı aydınların emsal göstereceği ABD’de din-devlet ayrılığı siyasal ve kültürel alanda din karşıtı bir tutumu gerektirmemiştir. ABD’nin laiklik politikası, dinin devlet karşısında özerk olması ve din özgürlüklerinin saygıya değer görülmesi üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla

⁷⁶³N. Mert (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış: Cumhuriyet kurulurken laik düşünce*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.37-38.

⁷⁶⁴Kilise kelimesinden sadece Hristiyanlığın ibadet alanı olan bir yapı anlamı çıkarılmamalıdır. Kilise aynı zamanda Berkes’in ifadesiyle Hristiyanlığın evrensel örgütlenişinin karşılığıdır. N. Berkes (1984). *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayıncılık, s.25.

Anglosakson modeli laiklikte, devletin din işlerini düzenleme gibi ne bir fonksiyonu ne de bir yetkisi bulunmamaktadır.⁷⁶⁵

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Türkiye'nin yaşadığı sekülerleşme ve laikleşme süreci Batı'dakilerden farklı olarak Atatürk önderliğinde gerçekleştirilen bir devrimle belirlenmiştir. Model olarak da Fransız modeli laiklik anlayışı benimsenmiştir. Ancak Türkiye, II. Dünya Savaşı sonrası yaşanan Soğuk Savaş'la birlikte daha batıdaki uzak komşu ABD ile siyasi, ekonomik, kültürel ve antikomünizm bağlamında ideolojik bir yakınlaşma içerisine girmiştir. Bu yakınlaşma dünyada büyük bir güç olan ama aynı zamanda laiklik ve din anlayışı bakımından farklı bir yaklaşıma sahip olan bir ülkenin Türkiye tarafından yakından tanınmasını da sağlamıştır. Bu örnek aslında özellikle İslamcı ve muhafazakâr aydınlar açısından kabul edilebilir bir laiklik anlayışının olabilirliğini ortaya koymuştur. Bu dönemde aydınların laikliği genel olarak iki ana konusu üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Bunlar din-devlet ilişkisi ile din ve vicdan hürriyetidir. Bu yüzden aydınların laiklik anlayışları bu iki ana konu üzerinden iki ayrı başlıkta ortaya konmaya çalışılacaktır.

4.1.1. Devlet-din ilişkisi bakımından laiklik

Düşüncelerini incelediğimiz aydınlar içerisinde bu dönem içerisinde laiklik konusuna özel olarak eğilip hatta onunla ilgili bir eser yazan tek aydın Ali Fuat Başgil olmuştur. Tek parti dönemi laiklik uygulamaları ve anlayışının bir eleştirisini de ortaya koyduğu *Din ve Laiklik* adlı eserinde Başgil, laikliğin aslında din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olduğu tezinden ilerleyerek düşüncelerini ifade etme yolunu tutmuştur. Başgil'e göre laik, ruhanilere mensup olmayan Hristiyanlara denmektedir. Kelimenin bu ilk ana anlamı genişletilerek ruhani ve dini nitelik taşımayan fikir, müessese, hukuk ve ahlaka laik denilmiştir. Dolayısıyla laik hukuk denilince, bundan dini olmayan ve dini esaslara dayanmayan hukuk; laik devlet denilince de dini akide ve esaslara dayanmayan devlet anlaşılmalıdır. Ona göre, laiklik kelimesinin Türkiye'de elli yıllık bir geçmişi olmasına rağmen toplumun büyük bir bölümü tarafından tam olarak anlaşılammıştır. Çünkü İslamiyet'te Hristiyanlıktaki gibi ruhaniler veya din adamlarından oluşan imtiyazlı bir grup yoktur. İslamiyet'te sınıf veya zümre imtiyazı yoktur ve tüm inananlar eşittir. Başgil'e göre iki din arasındaki bu temel ve tarihi ayrılık

⁷⁶⁵Duman, 2010, a.g.k., s.538-540.

sebebiyle laiklik “*Müslüman-Türk*” tarafından layıkıyla anlaşılamamaktadır.⁷⁶⁶ Buradan Başgil’in bu sebebi bahane ederek laikliğin İslamiyet için uygun olmadığını savunduğu sanılmasın. Çünkü onun asıl odak noktası laikliğin gerçekte ne olduğunu üzerinedir. O, Batılı ülkelerin hukukuna göre laikliğin, din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması, ülkede mevcut ve malum din ve mezheplere karşı devletin tarafsız kalması, buna karşılık dinin de devlete karşı nispi de olsa bir özerklik içinde ahlaki ve manevi hayatın düzeni olarak hüküm sürmesi olduğunu ifade ediyordu. Buna göre laik bir devlette hükümet, idare işleri ve bunları düzenleyen kanun ve kaideler ile prensiplerini dini düşüncelerden değil, sadece ihtiyaçlardan ve hayat realitelerinden almaktadır. Başgil’e göre laiklik bu yüzden ne inançsızlık ve dinsizlik ne de din düşmanlığı demektir.⁷⁶⁷ Laik devlette din, vatandaşın ruhunda ve ahlakında, özel ve manevi hayatında hüküm sürerken; devlet ise cisminde ve genel ilişkilerinde hüküm sürecektir. Böyle olunca bireyin ruhu ve cismi birbirinden ayrılmış iki ayrı komuta merkezine bağlanmış olacaktır. Ancak dinler özellikle İslamiyet sadece bireysel ve manevi hayatı düzenleyememektedir Başgil’e göre. Aynı zamanda devlet hayatını ve toplumsal ilişkileri de düzenlemektedir. Bu yüzden din sadece ibadet ve duadan ibaret değil, bunun yanı sıra ahlak ve hukuktan da ibarettir. İslamiyet’te dünya işlerinin hepsine ve devlet faaliyetlerine dair kaideler de mevcuttur. Başgil, bu durumun sadece İslamiyet’e has bir durum olmadığını, Hristiyanlıkta da bu tür bir hukukun var olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶⁸ Ancak her ne kadar Hristiyanlık içinde doğduğu Roma’da, görünürde kuvvetli bir merkezîyetçi devletle karşılaşmış olsa da bu devlet gerçekte “*çürümüş ve çöküntü alametleri*” göstermeye başlamıştır. Başgil’e göre Hristiyanlık böyle bir devletin işlerine karışırsa onunla birlikte çürüyeceğini anladığı için devlet işlerinden uzak durmayı tercih etmişti. Bu da büyük Hristiyan azizi Saint Paul’un “*Sezar’a ait olanı ona, Allah’a ait olanı da Allah’a bırakınız*” düsturunu koyarak Hristiyanlıkla devleti arasındaki ilişkilerin şeklini belirlemişti. Buna karşılık İslamiyet’teki durum farklıdır. Başgil’e göre İslamiyet, doğduğu topraklarda siyasi bakımdan bir anarşi ve bitmez tükenmez bir kavim ve kabile kavgasıyla ve toplumsal bakımdan koyu bir cahiliyet ile karşılaşmıştır. Dolayısıyla ister istemez içinde bulunduğu bu anarşik ortamın hükümet, otorite ve nizam ihtiyacını temin etmeye girişmiştir. İslamiyet’in bünyesindeki devlet ve otorite ile sıkı

⁷⁶⁶Başgil, 1954, a.g.k., s.148.

⁷⁶⁷Başgil, 1954, a.g.k., s.157.

⁷⁶⁸Başgil, 1954, a.g.k., s.158,159 ve 161.

ilişki ve bağıllık bundan kaynaklanmaktadır. Bu bağıllığın bir sistem halini alması ve İslam devletlerinde “*din içinde devlet*” ve saltanat şekline dönüşmesi de Muaviye ile başlamıştır. Emevîler’in ilk halifesi Muaviye ile birlikte İslami gelenekte din ile devlet, ihtişamlı bir saltanat şeklinde birleşmiş; ondan önceki basit ve ataerkil mahiyetteki idare, yerini artık politika esası ve büro teşkilatı üzerinden yeni bir idareye bırakmış ve bu durum bütün İslam devletlerinde bir gelenek haline dönüşmüştür. Ancak Başgil bu geleneğin devam ettirilmesinden yana değildir. Çünkü ona göre ihtiyaçlar ve bunları doğuran realiteler artık tamamen değişmiştir. Öte yandan din ile devlet ilişkileri İslam dininin itikadi hükümlerinden değil, sadece ameli hükümlerindendir. Geçmişte dinin devletle birleşmesini, hatta devletin tamamen dini bir mahiyet almasını gerektiren hüküm bulunmuş olsa da bu hüküm dinin ameli hükmüdür. Dinin ameli hükümleri zamanın ihtiyaçlarına ve realitelerine göre değişebileceğine göre, o halde artık geçmişte olduğu gibi din ile devletin birleşmesi gerekmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir Başgil’e göre. Böyle düşünüldüğü takdirde laiklik, yani din ile devletin birbirinden ayrılması, zamanın bir ihtiyacı ve zorunluluğudur. Çünkü artık laik olmayan bir devlette diyanet, ister istemez politikanın emrine girmeye ve politikacıların bir maşası olmaya mahkûmdur. Oysa laik rejimle birlikte din siyasete karışmamakta, devlet işleriyle ilgili talimat vermemekte ve hükümet politikalarını dine uygunluk bakımından eleştirip dindarları kışkırtmamaktadır. Özetle laik bir devlette din adamları birer politikacı rolüne girmemekte, buna karşılık devlet de diyanete karışmamaktadır. Devleti idare edenler ise kendi emellerine ulaşmak için dini bir basamak olarak kullanmamakta ve birer din müçtehid-i rolüne bürünmemektedir.⁷⁶⁹ Dolayısıyla Başgil’e göre laiklik prensibini samimiyetle kabul edip onaylayan bir devlette bütün bu durumlar ortadan kalkacaktır. Fakat Başgil’e göre Türkiye’de laiklik prensibi kabul edilip din ve devlet birbirinden ayrılırken; laiklik ilkesinin diyanete de özerk bir konum sağlaması mantığı bir tarafa bırakılarak, diyaneti bütün teşkilat ve personeliyle birlikte hükümetin eli ve emri altına koymuş, yani “*devlete bağlı din*” sistemi kurmuştur.⁷⁷⁰ Bu durum sadece laikliğe aykırı değil, diyanetin de aleyhinedir. Çünkü ona göre mevcut bu durum diyanetin siyasete esaretidir.⁷⁷¹ Sonuç olarak Başgil, laikliğe karşı değil aksine taraftardır. Onun asıl eleştirisi laikliğe değil, laikliğin Türkiye’deki uygulanmış usulünedir ve bu usul de ona

⁷⁶⁹Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.171.

⁷⁷⁰Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.187-188.

⁷⁷¹Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.204.

göre “devlete bağlı din” sistemidir. Her ne kadar Başgil, Türkiye’de uygulanan laikliğin bir “devlete bağlı din” sistemi olduğunu söyleyerek eleştirse de Başgil’in gözden kaçırdığı bir husus vardır. Çünkü bu sistem aslında Türkiye açısından öyle eğreti bakılacak kadar yeni bir sistem değildir. Bu tür bir anlayış Osmanlı devlet geleneğinde de gözetilen bir usûl olmuştur. Osmanlı Devleti’nde din alanına devletten tamamen özerk bir konum sağlanmamış, dini alan devlete bağlı kalmıştır. Sünni İslam geleneğinde devlet hep önemli olmuş ve devletin bekası önceliği hep gözetilmiş olduğundan, aslında şeriatı yeri olmayan bazı uygulamalara, örneğin “kardeş katli”ne devletin devamlılığının sağlanması taht kavgalarının önüne geçilmesi gibi gerekçelerle dinen cevaz verilmiştir. Dolayısıyla “devlete bağlı din” sistemini geçmişten gelen bir devlet geleneği olarak görmek mümkündür ve laikliğe geçilse de bu sistemden vazgeçilmiş değildir.

Başgil’in diğer yandan Türkiye’deki laiklik anlayışıyla ilgili olarak oldukça sert ve açık değerlendirmeleri ve eleştirileri de vardır. Tabi daha popülist nitelikteki bu eleştirilerini *Din ve Laiklik* adlı eserinde değil *Büyük Doğu*’da dile getirmeyi tercih etmiştir. Ona göre Türkiye’de laiklik doğrudan doğruya “din düşmanlığı” anlamında algılanmış, 1950’lere kadar da böyle tatbik edilmiştir. Hükümet adamlarının örnek ve ilham kaynağı Batı hukuku değil, “komünist Moskova” olmuştur. Çünkü ona göre Ruslar din düşmanlığını din adamlarını ve onları yetiştiren kuruluşları yok ederek yapmışlardır. Başgil “bizimkilerde öyle yapmadı mı?” sorusunu sormaktadır. Ona göre medeni dünya ülkeleri arasında sadece iki tanesi, Rusya ve Türkiye din düşmanı politika gütmüştür. Halbuki Batı hukukunda laiklik, devletin dine, dinin de devlete ve siyasete karşı tarafsız olması demektir. Devletin laiklik perdesi arkasından “putperestlik dinini” yaymaya çalışması demek değildir.⁷⁷² Başgil, Türkiye’de Tek Parti dönemindeki laiklik anlayışını kısaca “alafranga” değil, “Ala Russe Moskofvari” bir din anlayışı olarak betimlemekteydi.⁷⁷³

Bu dönemde İslamiyet ile Hristiyanlığın birbirinden farklı özelliklerine vurgu yapan düşünür sadece Ali Fuat Başgil’den ibaret değildi. Cahit Tanyol da bu farklılığı vurguluyordu. Ancak Tanyol, Başgil’den farklı olarak bu dinlere mensup toplumlarda tek tip bir laikliğin mümkün olamayacağını iddia ediyordu. Ona göre İslamiyet’te Batı’daki manada bir laiklik mümkün değildi. Çünkü iki büyük dinin, İslamiyet’in ve Hristiyanlığın özellikleri, doğuşlarını hazırlayan sosyal şartlar ve insanlığa getirdikleri

⁷⁷²A. F. Başgil (24 Mayıs 1952). Laiklik, *Büyük Doğu Gazetesi*, (9), s.2.

⁷⁷³A. F. Başgil (7 Mayıs 1954). Din ve laiklik, *Büyük Doğu*, (1) s.6

hükümler farklıydı. Her ne kadar İsa peygamber Suriye’de doğmuş olsa da getirdiği din, Roma’da gelişmişti. Kaldı ki bu Roma da büyük sefaletlerin ve zulümlerin yaşandığı bir imparatorluktu. Tahta eğlenceden başka bir şey düşünmeyen dejenere bir zümre oturmuş, ülkeye zulüm ve istibdat hâkim olmuştu. İşte böyle bir ortamda Roma’nın perişan halkı emellerini bu mucizeye bağlamışlardı. Tanrının çevresinde insanların birbirini sevmesini, birbirine yardım etmesini telkin eden bu din; zulme karşı tevekkülü en büyük teselli olarak göstermişti. Zaman içerisinde bu yeni dinin etkisi ile Roma yavaş yavaş eriyip kaybolmuştu. Ancak ne var ki zamanla bu iptidai ve saf Hristiyanlık, ağır ağır teşkilatlanarak dünya saltanatını kilise ve Papalık etrafında tertiplemeye çalışmıştı. Kısa zaman sonra da dünya ve ahiret saltanatının temeli Allah’ın yeryüzündeki vekili olan Papa’nın eline geçmişti. Böylece Allah’ın saltanatının bu bekçileri, bütün Hristiyanlık aleminin dizginlerini kolayca ellerine almışlardı. Artık din bütün devlet teşkilatına girmiş ve kendi damgasını vurmuştu. Hâlbuki İsa peygamber dünya ve din saltanatını birbirinden ayrı tutmuştu. Dolayısıyla gün gelip Avrupa’da din ile devlet işleri birbirinden ayrıldığı zaman yapılan şey, İsa peygamberin bu prensiplerini yerine getirmekten başka bir şey değildi. Hristiyanlıkta laiklik prensibi kabul edilmesi ile dini hükümlere aykırı bir tavır sergilenmiş olmuyordu. Zaten Hristiyanlığın hedefi ferde ve ferdin vicdanına seslenmekti. O siyasi bir amaçtan ziyade ahlaki bir amaç güdüyordu. Bu sebeple de Tanyol’a göre Avrupa toplumlarında ferdi ahlak ve şahsiyet sınırsız bir gelişme seyretmişti. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin lehine olduğu gibi dinin de lehine olmuştu. İslâmiyet’e gelince; Tanyol’a göre, İslamiyet, Mekke’deki İslamiyet ile Medine’deki İslamiyet olmak üzere iki safhada değerlendirilmelidir. Bu durum Mekke’de ve Medine’de inen ayetlerin gösterdiği karakteristik özelliklerde de anlaşılmaktadır. Tanyol bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Hazreti Muhammed Mekke’de daha fazla vâiz ve nâsihtir. Mekki ayetlerin karakteri bize onun ahlâki şahsiyetini gösterir. Mahiyet itibariyle kısmen Hristiyanlığı andırır. Fakat Medine’deki peygamber artık bir vâiz değil, devlet kuran, kanun koyan bir teşkilatçıdır. Mevcut cemiyete karşı, Hristiyanlıkta olduğu gibi pasif bir mukavemet göstermekle yetinmemiş, onda bir inkılap yapmayı gaye edinmiştir. O Medine vasıtasıyla Mekke’yi zaptettiği gibi medeni ayetlerle de Mekki ayetleri hükmü altına almıştır. Bu suretle İslamiyet tam bir sosyal din olmuştur. Bu dinin Peygamberi, dünya nizamına yeni bir istikamet vermeye memurdur. İsa dünya saltanatına dünya tahakkümüne karşı bir mukavemet ve teslimiyet ahlâkı yaratmıştır. İslamiyet ise tahakküme karşı cihadı esas alır. Onda teslimiyet yalnız Allaha karşıdır. Hristiyanlık, vicdana dayanan bir ahlâki insanların ruhunda

*kurmak ister; çünkü fertle meşguldür. İslamiyet ise hukuki bir dindir. Ve hedefi cemiyettir. Onda hukuk ve ahlâk hemen hemen aynı şeydir. Onun emirleri, Kont ahlâkının emirleri gibi katidir.”*⁷⁷⁴

Tanyol’a göre bu nedenlerden dolayı Türk toplumunun Avrupalıların anladığı manada laikliği kabul edebilmesi için ancak Hristiyan olması gerekir. Dolayısıyla ona göre laiklik Avrupa’dan aynen alınamaz. Nitekim bu zaten gerçekleşmemiştir de. Alınmışsa da bu sözde kalmıştır.⁷⁷⁵ Tanyol’a göre İslamiyet ile laiklik arasındaki asıl çelişme İslamiyet’te hukukun “devletin iskeleti” olmasında ve ondan ayrılamamasından kaynaklanmaktadır. İslamiyet’te hukuk ve din birbirine bağılıken, Hristiyanlıkta böyle bir durum söz konusu değildir. Avrupalıların anladığı manada bir laikliğin İslamiyet’te mümkün olmamasının en açık nedeni de budur. Ancak ona göre İslamiyet’in hukukla iç içe olması onun katı ve değişmez hükümlerinin olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Peygamber daha hayattayken, “Kur’an’ın ayetlerinde hükümlerin zamana ve mekâna tâbi olabileceğine cevaz vermiştir”. Dolayısıyla İslam dinindeki bu yumuşaklık gelişmeye açık kapı bırakmıştır.⁷⁷⁶ Öte yandan Tanyol’a göre vaktiyle Hristiyanlık devlete haksız olarak müdahale ederek, onu kendi değişmez naslarıyla yönetmeye çalışmıştır. Dahası kurduğu engizisyon mahkemeleriyle, ilerleyen ve değişen dünyayı durdurmaya çalışmıştır. Oysa İslamiyet, hiçbir zaman ne engizisyon mahkemesi kurmuş ne de dünyayı durdurmak istemiştir. Aksine “dünyayı ve devleti hayra teşvik eden bir ışıık” olmuştur. Dolayısıyla Tanyol’a göre laiklik yalnızca Hristiyanlık’ta olduğu gibi yalnızca hayata müdahale eden dinler için düşünülebilir. Zaten Fransız İhtilaliyle aslında din ile devlet ayrılırken, İsa’nın “Kayzer’in hakkını Kayzere’ye Allah’ın hakkını Allah’a veriniz” şeklindeki emrine uyularak dinin devlete müdahalesi ortadan kaldırılmıştır.⁷⁷⁷ Tanyol da bir bakıma Başgil’le benzer bir şekilde iki dinin farklılığı üzerinde düşüncelerini ifade ediyordu. Ancak Başgil Hristiyanlığın devlet işlerinden uzak kalmasını mevcut siyasi durum karşısındaki bir tercih olarak nitelerken, Tanyol bunun Hristiyanlığın özünde zaten bulunduğunu ileri sürüyordu. Diğer yandan Başgil, İslam dini ile ilgili olarak; İslamiyet’in doğduğu topraklardaki var olan siyasi anarşi sebebiyle devlet ile sıkı bir ilişkiye girip ona bir nizam verme yoluna girdiğini, ancak bu durumun dinin değişmez hükümleri arasında yer almadığını, dolayısıyla din ile devlet ilişkilerinin mevcut şartlarda

⁷⁷⁴C. Tanyol (15 Ağustos 1948). İslamiyet ve layıklık, *Ehli Sünnet*, (42), s.12,14.; C. Tanyol (4 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik mümkün müdür?, *Son Telgraf*.

⁷⁷⁵C. Tanyol (15 Ağustos 1948). İslamiyet ve layıklık, *Ehli Sünnet*, (42), s.12,14.; C. Tanyol (4 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik mümkün müdür?, *Son Telgraf*.

⁷⁷⁶C. Tanyol (18 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik nasıl düşünülmelidir?, *Son Telgraf*, s.3.

⁷⁷⁷C. Tanyol (30 Kasım 1951). Hayat ve laiklik karşısında İslamiyet, *Yeni Sabah*, s.2.

ayrılmasının din ve devlet açısından daha yerinde olacağını ifade ediyordu. Oysa Tanyol bu konuda Başgil’le aynı düşünmüyor, İslam’ın aynı zamanda hukuki bir din olması sebebiyle din ile devlet ilişkilerinin öyle Hristiyanlıkta olduğu gibi ayrılamayacağını ifade ediyordu.

Osman Turan da Hristiyanlığın başlangıçta “*Allah’ın hakkını Allah’a, Kayzerin hakkını Kayzere bırakmak*”⁷⁷⁸ yani din ve devlet işlerini ayırmak prensibini savunduğunu belirtiyordu. Ancak ona göre kilisenin gittikçe artan kuvveti ve saltanatı, bu dini sadece devlet işlerinde değil bütün Orta çağ boyunca toplumsal ve bireysel hayatın her safhasında tahakküme yöneltmişti. Ancak “*İslam medeniyeti tesiriyle*” gelişen Rönesans’la birlikte kilise hem Batı dünyasındaki hem de Katolik dünyasındaki birliğini kaybetmiş, yeni medeniyet ile birlikte gelişen yeni fikirler sadece devlet ile kilise arasındaki mücadeleye değil aynı zamanda Hristiyanlık içinde birtakım mezheplerin çıkmasına ve bunlar arasında şiddetli mücadelelere neden olmuştur. Turan’a göre laiklik işte böylesi bir ortamda bir barış ve ahenk kurmak üzere çıkmış bir kavramdır. Bununla birlikte laikliğin hukuki ve siyasi bir mahiyet kazanması uzun süren bir fikri hazırlığın sonucu gerçekleşmiştir. Böylece Batı’nın eriştiği laik zihniyetle, vicdan hürriyeti ileri bir seviyeye ulaştırılmış; din ve mezhepler arasındaki ve dindarlarla dinsizler arasındaki mücadeleler son bulmuştur.⁷⁷⁹ Hâlbuki Turan’a göre Türk-İslam tarihine genel olarak bakıldığında Türkiye’de, Avrupa’da olduğu gibi laikliğin din ve mezhepler arası çatışmalar neticesi ve hukuki bir yaptırım şeklinde gelişmiş bir müessese olmadığı anlaşılmaktadır. Aslında Türkiye’de laiklik “*Avrupalılaştırma*” hamlelerine hız kazandırmak için meydana çıkmış bir kavram olarak görülmektedir. Çünkü Turan’a göre Avrupa’ya benzeyerek ve buna mâni olan engellerin süratle ortadan kaldırılmasıyla, Türkiye’nin ilerleyeceği ve tamamen Avrupalılaşacağı kanaati bu dönemin inkılaplarına

⁷⁷⁸Gerek Ali Fuat Başgil gerek Cahit Tanyol ve gerekse de Osman Turan’ın Hristiyanlıktaki din-devlet ayrımı prensibinin kaynaklarını bu ve buna benzer bir ifadede aramalarından anlaşılmaktadır ki; bu dönemle birlikte laiklikle ilgili kullanılmaya başlanan bu ifade, giderek yaygınlaşarak bir klişe haline almıştır. Mert’e göre bu artık birçok akademik çalışmanın da sorgulamaksızın kabul ettiği bir klişedir ve Hristiyanlığın daha başından beri din-devlet ayrımı ilkesini benimsediği varsayımı üzerinden hareket etmektedir. Ancak İncil genel hükümleriyle birlikte değerlendirildiğinde ve özellikle “*Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez*” (Matta 6/24) hükmünün de İncil’de olduğu göz önüne alınırsa, “*Sezar’ın hakkını Sezar’a verin*” hükmünün din ve devlet ilişkilerinin ayrı tutulması gerekliliği şeklindeki bir yorumlamanın anlamlı olmayacağı anlaşılabacaktır. Mert, 1994, **a.g.k.**, s.93. Aynı kanıda olan Duman’a göre gerek İslamiyet gerek Hristiyanlık *teosantrik* (Tanrı merkezli) birer öğreti oldukları için bir tür dini alan ve dünyevi alan ayrımı gözetmemiştir. Ancak pratikte Hristiyanlıkta İslamiyet’te karşılığı hiçbir şekilde olmayan din adamı ve ruhban sınıfının oluşturduğu bir örgütlenme olmuştur. Duman, 2009, **a.g.k.**, s.531.

⁷⁷⁹O. Turan (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu*, (275), s.3.

hâkim olmuştur. İşte laiklik de bu maksatla ortaya atılmıştır.⁷⁸⁰ Aslında Osman Turan'ın laikliğe karşı bu bakış açısı, laikliğin Türkiye'de siyasi bir düşünceden yola çıkarak siyasi bir misyon gerçekleştirmesini ifade etmekteydi. Diğer yandan Turan'a göre Türkiye'de laiklik, dini, toplumsal ve hayati şartlar ile zorunluluklar yüzünden doğmadığı için kabul edildiği sıralarda kamuoyu bu kavrama yabancıdır. Kamuoyu daha çok devletin din siyaseti ile ilgilenmektedir. Nitekim laiklik kabul edildikten sonra da devlet, din işleri ile alakasını kesmemiş, aksine dini teşkilat hükümete bağlı kalmıştır. Bununla birlikte dine eski önem ve itibarı verilmemiş, hatta dinin aleyhinde bir siyaset izlenmiş; bu durum ise laikliğin “*din düşmanlığı*” manasında anlaşılmasına yol açmıştır. Ona göre din aleyhinde gösterilen bu tutum aslında “*Avrupalılaşmak*” düşüncesine engel olarak görülen taassubu yıkmak için izlenmiştir. Çünkü Türkiye'nin köklü bir değişimle Avrupalılaşacağı düşünüldüğünden buna en kuvvetli mukavemetin dinden geleceği teşhisi konmuştur. Turan'a göre gerçekten de yanlış anlaşılmış bir batılılaşma ile böylesi büyük bir değişimin; dini ve ananevi mukavemet kırılmadıkça ya da etkileri asgari bir seviyeye indirilmedikçe gerçekleşmesi zordur. Öte yandan böyle bir durum karşısında dinin de her varlık gibi kendisini savunması, taassup olarak görülmüş, laikliğin din aleyhtarı anlamı ve uygulanışı bu düşünceden ileri gelmiştir.⁷⁸¹ Turan'a göre oysa Batı'da Katolik Kilisesi'ne karşı girişilen mücadele gerçekte din aleyhtarı olmaktan çok dini otoritelere ve onun suiistimallerine karşı yönelmiştir. Ancak bir yanda bu mücadele, diğer yanda medeniyetin maddi yöndeki gelişimi doğrudan “*dinsizlik veya din aleyhtarı*” bir akımın da doğmasına neden olmuştur. Bununla birlikte eski materyalistler ile Fransız İhtilaline etki eden bazı düşünürler ayrı tutulursa, dinsizliğin ciddi bir akım halinde ortaya çıkmasını 19. yüzyılda Pozitivist ve Marksist felsefelerin eseri olarak görmek mümkündür.⁷⁸² Turan'a göre Türkiye'de taassubu gidermeyi hedefleyen bir laikliğin asıl başarısızlığı ise daha tehlikeli bir “*sol taassup*” doğurmuş olmasıdır. “*Din düşmanı bir laiklik*”; aydınların ideolojik olarak parçalanmasına, ahlaki ve toplumsal sarsıntıya ve neticede kültür kısırlığına neden olmuştur.⁷⁸³

Türkiye'de laikliğin toplumsal bir sarsıntıya neden olduğu teması Mehmet Kaplan tarafından da işlenmiştir. Ona göre laiklik, din ile siyasetin birbirinden ayrılmasıdır. Ancak bu ayırma işi “*çok ince bir ameliyat kadar ustalık isteyen*” bir iştir. Bu süreçte ona

⁷⁸⁰O. Turan (Kasım 1959). Türkiye'de din ve layıklik, *Türk Yurdu*, (278), s.4.

⁷⁸¹O. Turan (Aralık 1959). Türkiye'de din ve laiklik III, *Türk Yurdu*, (279), s.7.

⁷⁸²O. Turan (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu*, (275), s.2.

⁷⁸³O. Turan (Mart 1960). Türkiye'de din ve laiklik V, *Türk Yurdu*, (282), s.1.

göre Hilafet ve tarikatların kaldırılması gibi değişiklikler şüphesiz laikliğin bu manasına göre yerinde hamlelerdir. Ancak Türkiye’de din ile siyaset ayrılırken, Kaplan’a göre “*Türk tarihinin ve milli ruhun en büyük kaynağı olan ulvi duygular*” da ortadan kaldırılmış; bu durum da içinde bulunulan toplumsal ve ruhi buhranın başlıca sebebi olmuştur. Sonuçta da Türkiye’de dinsiz bir zümre ile batıl inançları din sanan bir kitle karşı karşıya gelmiştir.⁷⁸⁴

Hamdullah Suphi Tanrıöver ise 1947’de CHP’nin 7. Büyük Kurultay’ında yaptığı konuşmada, laikliğin aslında Türklerde çok eskilere dayandığını iddia ediyordu. Ona göre Türk tarihi laiklikle ilk defa Cumhuriyet’le karşılaşmıyordu. Çünkü çok eskilerden itibaren devletler sadece Şer’i kanunlarla idare edilmiyordu. Şer’i kanunların yanında örfe dayanan kanunlar da vardı. Örneğin gerek Emeviler devrinde gerek Abbasiler devrinde şerri kanunlardan daha çok örfe dayanan kanunlar tatbik ediliyordu. Osmanlı’da Mahkeme-i Şeriye’nin yanında Mahkeme-i Nizamiye’nin kurulması, medreseler yanında Avrupa okulları açılması, Avrupa’dan kanunlar alınması gibi hareketler ona göre bir tür laiklikti. Öte yandan Fatih’in ve Kanuni’nin koyduğu kanunlar laik mahiyette kanunlardı. Tanrıöver’e göre Cumhuriyet nasıl kocaman bir maziye dayanıyorsa, laik Türk Devleti de koca bir maziye dayanıyordu. Onun için de hiç de tehlikede olmadığı gibi aksine çok da kuvvetliydi.⁷⁸⁵ Onun buradaki mazi vurgusu aynı zamanda Türk Tarih Tezine eleştirel bir gönderme niteliğindeydi.⁷⁸⁶ Devamında Tanrıöver laik Avrupa ülkelerinden ve ABD’deki dini yaşamdan örnekler veriyordu. Öte yandan kurultayda söylenen “*laiklik fertle Allah arasındadır*” ifadelerini eleştiriyordu Tanrıöver. Çünkü ona göre burada asıl söz konusu fert değil cemiyetti, yani Türk milletinin dini söz konusuydu. Ona göre inkılabı yapanlar eğer laikliği doğrudan doğruya Allah ile kul arasında bir husus olarak kabul etselerdi, Diyanet İşleri Reisliği’ni teşkil etmezler, vakıfları yerinde bırakmazlardı.⁷⁸⁷ Tanrıöver, bunları ifade ettikten yaklaşık iki yıl sonra Türk Ocakları’nın açılış konuşmasında ise “*iyi anlaşılacak şartıyla*” laikliğin tehlikeli bir şey olmadığını ifade ediyordu. Ona göre Fransız ve Rus inkılaplarında yapılan dinsiz hareketlerden

⁷⁸⁴M. Kaplan (1 Aralık 1951). Milliyetçilik ve din, *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), s.2. Bkz. EK-6.

⁷⁸⁵CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.454-455.

⁷⁸⁶Tanrıöver aslında Kurultaydan da önce bu vurguyu 24 Aralık 1946’daki MEB Bütçe görüşmelerinde yapmıştı. Buradaki konuşmasında genç nesillere “*kendi milliyetlerinin amentüsünü vermek*” ihtiyacında olduklarını, bunun da verilmesinde mazi ve tarihin en iyi kaynaklardan biri olduğunu ifade ediyor; “*Maziye uzun süre tezyif ettik. Artık bundan dönmek zamanı gelmiştir*” diyerek bir bakıma Türk Tarih Tezinden dönülmesinin vakti geldiğini ifade ediyordu. *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem:8 C:3 24 Aralık 1946 s.438.

⁷⁸⁷*TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem:8 C:3 24 Aralık 1946, s.468.

dönülmüştü artık. Örneğin Stalin 1939’da yaptığı bir konuşmada “*maziye dönüş*” zamanı gelmiştir demiş ve öte yandan 17 bin papaz Rusya’da göreve başlamıştı. Türkiye de artık makule dönmeye başlamıştı. Tanrıöver’in asıl temennisi ise dini kurumları halka bırakan devlete dönüşmesiydi. Çünkü ona göre laik devlet böyle olmalıydı⁷⁸⁸

Peyami Safa’ya göre laiklik, dinin siyasi bir otorite halinden çıkması ve manevi değerler nizami halinde kalmasıdır. Din ise insan hayatına ve ahlakına her iki dünyada da vermek istediği düzenin kanun ve kaideleridir. Ancak laikliği, din ile dünya arasındaki her türlü ilişkinin kesilmesi olarak anlayanlar dinin bu anlamını unutmuşlardır. Ona göre laiklik, devletin dinden ilham almaması kesinlikle değildir. Dahası din hayatını ve ahlakını yasak etmesi ve dine düşman olması hiç değildir. Safa’ya göre eğer öyle olmuş olsaydı; laik memleketlerde dini bayramlar resmi tatil ilan edilmez, Vatikan’a elçi gönderilmez, din okullarına yer sağlanmaz, Avrupa ve ABD’de devlet başkanlarının yılbaşı mesajlarında Allah’a barış, selamet, refah ve saadet dileklerinde bulunmaz, parlamentolara din adamları kabul edilmez ve oralarda Hristiyan partileri, din ve mezhep partileri kurulmazdı.⁷⁸⁹ Avrupa’da ve ABD’de bu tip faaliyetler gerçekleştiğine göre bunlar Safa’ya göre laikliğe zarar veren şeyler olamazdı. ABD’de devlet başkanından mahkeme şahitlerine kadar herkes resmen İncil’e el basarak yemin etmekteydi. Buradaki en büyük din kuruluşları sosyal hayatla etle tırnak gibiydiler. En büyük Katolik üniversite ve enstitüleri Fransa’da bulunuyordu. Diğer yandan dünyanın en ileri ülkelerinden biri olan İngiltere’de kral ve kraliçe Anglikan Kilisesi’nin doğal başkanlardılar ve Anglikan Kilisesi’ne tabi olmak zorundaydılar. Bunu gibi Avrupa memleketlerinin çoğunda devlet kiliseye bağlıydı. Ne var ki Türkiye’deki laiklik anlayışının bunlarla alakası yoktu.⁷⁹⁰ Safa’ya göre Türkiye’de laiklik bazı kesimlerce “*aşırı solculuk*” çerçevesinden anlaşılmaktaydı. Bunlar Türkiye’de Ramazan ayında insanların yaşadığı dini hayatı bile bir irtica hareketi olarak gösterme eğilimindeydiler. Bunlar yaşanan bir takım münferit yobazlık hareketlerini genele mâl etmekte, bunu da milli bir tehlike olarak yansıtmaktaydılar. Bu hatayı işleyenler kendilerini, Atatürk’ün hiçbir zaman kullanmadığı bir ifade olan “*devrimci*” olarak görüyor ve onu yanlış aksettiriyorlardı.⁷⁹¹ Hâlbuki Peyami Safa’ya göre Atatürk’ün Büyük Taarruz’dan bir gün önce Rauf ve Adnan Bey’e çektiği bir mesajda “*Tevfikat-ı Sübhaniye*” ifadesini kullanmış olması, onun sadece

⁷⁸⁸“Türklük ve din-Yeni Türk Ocağının açılış Töreni” (Mayıs 1949). *Sebilürreşad*, 2(44), s.400-401.

⁷⁸⁹P. Safa (9 Nisan 1959). Bayram ve laiklik, *Tercüman*, s.1.

⁷⁹⁰P. Safa (9 Haziran 1959). Laikliği ters anlayanlar, *Tercüman*, s.2.

⁷⁹¹P. Safa (9 Nisan 1959). Bayram ve laiklik, *Tercüman*, s.1.

milletinin değil, özellikle Allah'ın yardımına da dayandığını göstermekteydi. Dolayısıyla Atatürk devlet işine dini inançlarını karıştırmaktan hiçbir sakınca görmemişti.⁷⁹² Peyami Safa, genellikle yaptığı üzere burada da Atatürk ve onun devrimini karşısına almadan hatta yanına çekerek eleştirilerini dile getiriyordu. Onun düşüncesine göre her şey başlangıçta olması gereken şekildeydi. Onlar sonradan “*bazı kesimlerce*” çarpıtılmış, yanlış anlaşılmış ve uygulanma yoluna gidilmişti.

Necip Fazıl da tıpkı Peyami Safa gibi laiklik konusunda Batı'daki uygulamaları örnek gösterenler arasındaydı. O, laik bir ülke olan Fransa'da din adamlarının her türlü telkin ve neşriyatta serbest olduğunu, ne isterse söyleyebildiğini, yazabildiğini sadece icra edemediğini ifade ediyordu. Türkiye'deki laikliği ise “*Halk Partisi'nin zulümlerinin en canhıraşı olan ve münhasıran Müslümanları Neron'un aslanlarına parçalatmak için ihdas edilen bir anlayış*” olarak görüyordu. Ona göre Türkiye'deki laiklik, Müslümanlara dini alanda her türlü yasağı içeren “*korkunç ve efsanevi bir cebirden*” başka bir şey değildi. O, laikliği devletin sadece kendisiyle İslamiyet arasında bir ayrılık koyması için değil, özellikle Türkleri Müslümanlıktan ayırmak için alınmış bir tertip olarak görüyor, bunun altında da komünizmin yattığını ifade ediyordu.⁷⁹³ Ona göre Türkiye'deki laiklikle, bütün kâinatla beraber devlet ve toplumu da kucaklayan din baltalanmıştı.⁷⁹⁴

Eşref Edip'e göre laiklik dine karşı düşman değil, tamamıyla tarafsız bir müesseseydi. Ancak laikliğin dünyaca malum olan bu ilmi ve hukuki manasıyla anlaşılıp uygulanması gerekmektedir. Edip bu hususu birçok yazısında dile getirmiştir.⁷⁹⁵ Ona göre Türkiye'de laiklik, Batı'da hangi şartlar altında doğduğunun tetkik edilmeden, taklitçi bir zihniyetle ve gelişigüzel kabul edilmiştir. Yani temelsiz kurulmuştur. Böyle olunca da laiklik yanlış anlaşılmıştır. Ancak din ve vicdan hürriyetinin sağlanabilmesi ve ona karşı husumetlerin ortadan kalkabilmesi için laikliğin dünyaca bilinen ilmi ve hukuki manası anlaşılıp uygulanması gerekmektedir. Çünkü laiklik, aydın cahil demeden birçok kesim tarafından “*şeriat aleyhtarlığı*” ve “*din düşmanlığı*” olarak anlaşılmaktadır. Öte yandan bu şekilde anladıkları laikliğe karşı husumetle yaklaşan halk ise laikliği dini yıkan bir müessese olarak görerek ona düşman olmaktadır. Edip'e göre öncelikle devleti idare

⁷⁹²P. Safa (28 Ağustos 1959). Atatürk ve “Tevfikat-ı Sübhaniye”, *Tercüman*, s.2.

⁷⁹³NFK (10 Ağustos 1952). Evvela laik olmanın çaresi, *Büyük Doğu Gazetesi*, s.1,5.

⁷⁹⁴N. F. Kısakürek (1947). 24 maddede 24 yıl, *Büyük Doğu* (70), s.2.

⁷⁹⁵E. Edip (Mayıs 1949). Laiklik bir Şeriat aleyhtarlığı mıdır?, *Sebilürreşad*, 2(45), s.315-317.; E. Edip (Nisan 1950). Partilerin din siyaseti, *Sebilürreşad*, 4(76), s.2-10.; E. Edip (Nisan 1950). Dini siyasete alet edenler, *Sebilürreşad*, 4(77), s.18-19.; E. Edip (Temmuz 1950). Hakiki laiklik ve hakiki cemaati İslamiye, *Sebilürreşad*, 4(84), s.130-133.

edenlerin gerek kanunla gerek söz ve uygulamalarıyla laikliğin ne olduğunu açığa kavuşturmaları gerekmektedir. Diğer yandan ona göre laiklik, insanın değil ancak devletin bir sıfatı olabilir. Yani şahsa izafe edilemez. Çünkü laiklik bir idare şeklidir. Bu idare şeklini kabul eden bir devlet, kanun koyarken kendini herhangi bir din ve şeriat kaidesine bağlayamaz veya dayandıramaz. Mutlak iktidar sahibi kendisidir. Ancak bu durum, Edip’e göre her zaman ve mutlaka toplumun dinine aykırı kanunlar koyması anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla laiklikle dine ve şeriata karşı cephe almak gibi bir durum mevcut değildir. Nitekim laik Batı’nın bütün medeni kanunlarında birçok maddeler Hristiyan örf ve hukukuna dayanmaktadır. Batı hukukunun kaynakları arasında kilise hukuku da vardır. Bunun böyle olduğu Türkiye’de de bilinmektedir, ancak konu Hristiyanlık olunca bu durum hoş görülmektedir. Edip’e göre “*Kızıl taassuba*” kapılmış kesimlerin bütün garezi İslam’a olduğu için Batı’daki bu durumu görmezden gelmektedirler. Ona göre Batı taklit edilmeye heveslenilmiş ancak o da becerilememiştir.⁷⁹⁶ Türkiye’deki laiklik konusunda anlam karmaşasının sebebi bizzat CHP’nin Tek Parti döneminde laikliği dine karşı bir baskı aracı olarak kullanmasıdır.⁷⁹⁷ Kaldı ki Tek parti döneminde bu konunun konuşulması bile suç sayılmıştır. Bu konu ancak partiler kurulunca konuşulabilmiştir.⁷⁹⁸ CHP yönetimi, laikliği sadece “*din düşmanlığı*” adı altında kullanmıştır. Hâlbuki bu yönde yaptıklarının hiçbirinin laiklikle ilgisi yoktur. Hatta laikliğe de aykırıdır. Ayrıca güdülen bu din düşmanlığı sadece İslam dinine karşıdır. Diğer dinler bu baskıdan muaf tutulmuştur. Diğer yandan Hristiyanlıkla İslamiyet arasındaki farklılığa Eşref Edip de işaret eder. İki din birbirinden çok farklıdır ona göre. Hristiyanlıkta ruhaniyet varken, İslamiyet’te yoktur. Hristiyanlıkta din adamı olmadan ibadet yokken İslamiyet’te vardır. Hristiyanlıkta medeni hukuk yoktur ama İslamiyet’te vardır. Hristiyanlık sadece iman ve ahlaktan ibarettir, İslam dininde iman ve ahlakla beraber hukuk ve hukuk işlemleri de vardır. Sonuç olarak Hristiyan bir memlekette laiklik karşısında din ile Müslüman bir memlekette laiklik karşısındaki din aynı durumda olmadığı gibi aksine tamamen farklı bir durumdadır. Hristiyanlıkta ruhaniyet dünyadan ayrılabilir. Ancak İslam dini, dünyadan ayrı ve tamamen soyut bir kavram değildir. Hayatın her safhasında yaşamla beraberdir. Edip’e göre bu sebeple İslam’da din dünyadan ayrılamaz. Ancak Edip laikliğin tamamen imkânsızlığını da

⁷⁹⁶E. Edip (1949). Laiklik Şeriat aleyhtarlığı mıdır?, *Sebilürreşad*, 2(45), s.315-316.

⁷⁹⁷E. Edip (Nisan 1950). Partilerin din siyaseti, *Sebilürreşad*, 4 (76), s.2-10.

⁷⁹⁸E. Edip (Nisan 1950). Dini siyasete alet edenler, *Sebilürreşad*, 4 (77), s.18.

savunmaz bir taraftan. Ona göre mutlaka laiklik kabul edilecekse, İslam’a göre uygulama çarelerinin aranıp bulunması gereklidir. Sonuç olarak ona göre İslam dininde Hristiyanlıktaki gibi bir ruhaniyet olmadığı için din ile dünya birbirinden ayrı tutulup, başka şeylermiş gibi görülemezler.⁷⁹⁹ Eşref Edip’in bu düşüncesi bu yönüyle Cahit Tanyol’un düşünceleriyle büyük benzerlik içindedir. O da tıpkı Edip gibi İslamiyet’te bu şekildeki bir laikliğin imkânsızlığını dile getirmiştir.

M. Raif Ogan’a göre laiklik; devletin hukuki, cezai ve medeni mevzuatının dini esaslara bağlı olmaksızın hazırlanması ve düzenlenmesidir. Böyle olunca da dini esaslar ile genel anlamdaki devlet işleri ve işlemleri birbirinden ayrılmış olmaktadır. Bu durumda dini esaslar, şahısların hür fikirlerine ve vicdanlarına bırakılarak devletin herhangi bir müdahale ve baskısından kurtarıldığı gibi, devlet ve hükümet işleri ile işlemleri de dine bağlanmamış olmaktadır. Ogan’ın bu şekilde açıkladığı laiklik, bir dinsizlik veya din üzerindeki bir baskı tesisi olmayıp, sadece din müessesesi ile devlet ve hükümet yönetiminin birbirinden ayırmak ve birbirine karşı tarafsız duruma sokmak anlamına gelmektedir. Ancak Ogan’a göre CHP’nin takip ettiği laiklik politikası ve “*din ve iman aleyhine açtığı çeyrek asırlık harbi,*” laikliğin icapları olarak algılamak en büyük hatadır. Çünkü CHP din, iman ve ibadet üzerine baskı yapmakla kalmamış, laiklik kavramının üzerinde de hâkimiyet kurarak ona yanlış bir anlam vermiştir.⁸⁰⁰ Peki Ogan’a göre laiklik nereden çıkmıştır? Ona göre Şark’ta mezhep toleransı bulunması nedeniyle orada laikliğe sarılacak bir gereksinim duyulmamıştır. Ancak Garp’ta durum farklıdır. Orada durum tamamen aksine bir hal aldığından, kilisenin ve kilise mensuplarının baskısı altında inleyen halkın içinden çıkan bir kısım insan, kurtuluş ümidini laiklikte aramışlardır. Batı dünyasında kötü idareler daima kilise ve Hristiyan dinine, papaz nüfusuna dayanarak kilise kanunlarından ilham alarak ayakta kaldıkları için bu memleketlerde gerçekleşen halkın hürriyet ve hakkı uğrundaki ihtilaller, hep bu söz konusu manevi kudretin yıkılması üzerine yönelmiş; laiklik de işte buradan ortaya çıkmıştır. Ogan’a göre hâlbuki Doğu’da hükümdarın kötü muameleleri dine dayanmaktan değil, aksine ondan uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır.⁸⁰¹ Öte yandan Ogan’a göre Fransız İhtilalinde bu manevi kudretin yıkılması amacıyla çok ileri gidilmiş ve buradaki laiklik; dine, vicdan hürriyetine ve ibadatlara bir tecavüz ve din ve din duygusunu tamamen ortadan kaldırıp

⁷⁹⁹E. Edip (Temmuz 1950) Hakiki laiklik ve hakiki Cemaati İslamiye, *Sebilürreşad* 4 (84), s.130-131.

⁸⁰⁰M. R. Ogan (9 Aralık 1952). Ayasofya; meçhul şehitler abidesidir, *İslam Dünyası*, (7), s.4-5.

⁸⁰¹M. R. Ogan. (Mayıs 1949). Bayar’ın Bursa nutkunda karanlık bırakılan laiklik mevzuu, *Sebilürreşad*, 2(47), s.343-344.

yok etmek gibi bir “*sapkınlık salgını*” şeklinde hükmünü yürütmüştür. Ahlak ve fazilet yerine hayasızlık, çıplaklık, ahlaksızlık moda olmuştur. Ona göre ihtilalin çıkmasında ve yürütülmesinde “*farmasonlar*” başrolde oldukları için din aleyhinde mümkün olan her şey yapılmıştır. Ne var ki 20. yüzyılla birlikte Fransa “*dinsizlikten*” kurtulup nihayet gerçek laikliğe kavuşmuştur. Artık kiliseleri her zaman açık ve içinde ayin yapılmakta, dolup taşmaktadır. Dolayısıyla artık din ve ibadetlere karşı düşmanlık, “*kızıl komünistliğin kızıl pençesinde inleyen yerlerden*” başka bir yerde kalmamıştır. Dünyanın her tarafında Noel Yortusu kutlamaları, devlet başkanlarının dini mesajları ve duaları ile kutlanmaktadır. Artık mevcut düzende dünya manzarası laiktir ancak insanlar dine eskisinden daha çok yakınlaşmaktadır. Ogan’a göre o halde bu yeni dönemde laik demek, “*devlet ve bireyin münafıklıktan kurtulması ve dine bağlanması*” demektir. Ancak eğer kişi dine bağlı değilse de buna karışılmaması demektir. Ona göre 20. yüzyılın yeni laiklik anlayışı budur ve CHP, bu yeni laiklik anlayışını kavrayamamış olduğundan laikliği bir asır önceki zihniyet dairesinde tatbika kalkışmıştır.⁸⁰² Oysa Ogan’a göre geçen zamanla birlikte laikliğin ilk ortaya çıktığındaki anlamı değişmiş ve artık yeni bir laiklik anlayışının hâkim olmuştur. Dolayısıyla devrimlerdeki laiklik artık eski masallardaki “*Anka kuşu*” dur ona göre. İsmen vardır ancak gerçekte yoktur. Bunun sonucu pratikte de görülmektedir artık. Ona göre son İtalya seçimlerinde “*Papa hazretleri*” yüzbinlerce vatandaşa konuşma yapıp Hristiyan İtalyanları din kuvveti ile komünistlikten sakındırmaya çalışmamış olsa seçimi büyük ihtimal “*kızılar*” kazanacaktı. Dolayısıyla ona göre bu yeni laiklik anlayışına geçilmemiş olsa bu durumun yaşandığı İtalya’ya laik bir ülke demek mümkün olamazdı.⁸⁰³

Nihai evrede net bir şekilde anlaşılmaktadır ki, bu dönemde muhafazakâr ve İslamcı kesim laikliğe değil Türkiye’deki laiklik anlayışına ve laikliğin Türkiye’deki uygulanış şekline karşıydılar. Ancak laikliğin Türkiye’deki siyasi misyonunun da olduğu yadsınmıyordu. Muhafazakâr aydınlar arasında özellikle bunu açıkça ifade eden Cahit Tanyol özelinde de olsa laikliğin Türkiye’de siyasi bir misyonunun olduğunu belirten düşünürler vardı. Bu hususa Kemalist aydınlardan Falih Rıfkı Atay da değinmişti. Atay’a göre Türkiye’de laiklik ilk zamanlarda siyasi bir düşünceden doğmuştur. Yani dünya işlerini dinden ayırmak ve “*şeriatçılığa*” son vermek için laikliğe gidilmiştir. Bundan sonra ise laiklik, Anadolu’da milli birliğin yoğrulması için benimsenen başlıca

⁸⁰²“Devlet şekilleri ve laiklik” (30 Mayıs 1952). *İslam Dünyası*, (10), s.3.

⁸⁰³M. R. Ogan. (Ocak 1949). Sarığa hasret değil, hakikate muhabbet, *Sebilürreşad*, 2(27), s.25.

prensiplerden birisi olmuştur.⁸⁰⁴ Ona göre Atatürk'ün laiklik ilkesi dine karşı yapılmış bir hareket değildir. Bunun aksini iddia etmek ve yaymak “yobazların” işidir. Atay’a göre laiklik,⁸⁰⁵ dini vicdanlara bırakan, milli iradeyi dünya işlerinde hür kılmak isteyen bir harekettir. Bunda her isteyen camiye de gitmekte, orucunu da tutmakta serbesttir. Ancak Türkiye’de dine saygı göstermekle “*taassuba dalkavukluk etmek*” birbirine karıştırılmaktadır.⁸⁰⁶ Diğer taraftan laiklik dinsizlik kesinlikle değildir. Zaten Türk inkılapçılığı dine karşı bir hareket değildir. Sonuçta Türkler Müslümandır ve ibadet için camilere gitmektedirler. Çocuklarına din dersi de verdirmek haklarıdır. Ancak ona göre şu da bir gerçektir ki laiklik; Müslümanlığı dünyanın her yerinde, istisnasız her köşesinde Hristiyanlardan, Musevilerden ve Budistlerden geri bırakan, Müslümanın bizzat kendi şerefini küçülten ve gerçekte dinin manevi varlığı ile hiçbir alakası olmayan müessese ve geleneklere ve bunlara dayanarak halkın vicdanını sömüren softalık ve yobazlık kaynaklarına, dolayısıyla Bağdat ve Endülüs İslam medeniyetlerini çökertip sonra da Müslümanlara şerefli manevi varlık yüzü göstermeyen “*Orta çağ ceberrutluğunun*” Türkiye’deki cinayetlerine son vermiştir.⁸⁰⁷

Kemalist cephede Falih Rıfkı Atay’ın bu düşünceleri bir kenara konursa bu dönemde muhafazakâr ve İslamcı aydınların din ve devlet ilişkisi bağlamında laiklik ile düşüncelerini şöyle özetlemek mümkündür: 1-Türkiye’de laiklik yanlış anlaşılmış ve yanlış uygulanmıştır. Laiklik din ile devletin tamamen ayrılması anlamına gelmesine rağmen, Türkiye’de din, devletin kontrolü ve emri altına girmiştir. 2-Laikliğin doğduğu topraklarda yaşayanların mensup olduğu Hristiyanlık ile İslamiyet dinleri birbirinden farklı tarihi geçmişlere sahiptir ve bu yüzden de Batı’daki anlamda bir laikliğin İslam dinine mensup bir ülkede uygulanması mümkün değildir. Bu yüzden Türkiye’de din ile devlet, Hristiyanlıktaki gibi birbirinden ayrılamaz. 3-Türkiye’de laiklik Avrupa’daki gibi birtakım çatışmalar ve mücadelelerden sonra ortaya çıkmamıştır. Laiklik Türkiye’de siyasi bir misyonla, “Avrupalılaşmak” amacıyla ortaya çıkmış, ancak bu da din düşmanlığı gibi bir akımı ortaya çıkarmıştır. 4-Geçmişte Türkiye’de laiklik konusunda aşırılığa gidilmiştir, ancak artık makule dönmek gerekmektedir. 5-ABD ve Avrupa ülkelerinde devletler dinle ilgilenmektedir ve Türkiye’ye nazaran dini alanda birçok özgürlüğe sahiptirler. Türkiye’deki laik sistem anlayışı artık sadece komünist ülkelerde

⁸⁰⁴Va-Nü (1 Aralık 1947). Din ve laiklik- Falih Rıfkı Atay’ın mütalaası, *Akşam*, s.3.

⁸⁰⁵Atay, bu yazısında laiklik yerine “*layisim*” kelimesini kullanmıştır.

⁸⁰⁶F. R. Atay (21 Ekim 1956). Uyanış, *Dünya* s.3.

⁸⁰⁷F. R. Atay (23 Şubat 1955). Kızıl pençeli hortlak, *Dünya*, s.1,7.

uygulanmaktadır. ABD ve Avrupa’da artık yeni bir laiklik anlayışı hakimdir. Fransa bile o eski katı laiklik anlayışını terk etmiştir.

4.1.2. Din ve vicdan hürriyeti bakımından laiklik

Laik bir devletten beklenen en önemli işlev dini çoğulculuğun korunması maksadıyla din ve vicdan özgürlüklerini güvence altına almaktır. Çünkü laik bir devlet, vatandaşlarına eşit davranır ve hiçbir kimseye mensup olduğu din ya da mezhepten dolayı negatif ya da pozitif ayrımcılık yapamaz. Dolayısıyla laikliğin kurumsallaşması için dini alanda devletin tarafsızlığının sağlanması şarttır.⁸⁰⁸ Bu durumu hukuk sistemine de yansıtması gerekir. Türkiye Cumhuriyeti de henüz laiklik ilkesini benimsemeden din ve vicdan hürriyeti 1924 Anayasası ile birlikte güvence altına alınmış, böylece anayasal bir ilke olarak hukukun da konusu olmuştur. 1924 Anayasası’nın 75. maddesinin ilk özgün hali “*Hiçbir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefî içtihadından dolayı muaheze edilemez. Asayiş, âdabı muaşeretini umumiye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü âyinler serbesttir*” şeklindedir. Daha sonra 5 Şubat 1937 yılında 3115 Sayılı Kanunla laiklik ilkesinin anayasa metnine girmesiyle⁸⁰⁹ maddede değişiklik yapılmış, maddede geçen “*tarikat*” kelimesi kaldırılarak, “*Hiçbir kimse mensub olduğu felsefî içtihad, din ve mezhebden dolayı muâhaze edilemez. Asayiş ve umumî muaşeret âdabına ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü dinî âyinler yapılması serbesttir*”⁸¹⁰ şeklini almıştır. Dolayısıyla çok partili hayata geçildiği yıllarda din ve vicdan hürriyeti anayasada bu şekilde güvence altındaydı. Diğer yandan bu dönemle birlikte daha önce de bahsedildiği üzere 1947’de toplanan CHP’nin 7. Büyük Kurultayı ile birlikte CHP önemli bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. CHP bu süreçte din politikalarında önemli değişikliklere gitmiştir. Artık tek parti dönemine ait uygulamaların daha fazla devam edemeyeceği anlaşıldığından, başta din eğitimi olmak üzere çeşitli konularda yeni adımlar atılmıştır. Ancak bunun yanında çok partili hayatın

⁸⁰⁸Duman, 2009, a.g.k., s.541.

⁸⁰⁹Laiklik ilkesi diğer 5 ilkeyle beraber 1924 Anayasası’nın ikinci maddesine eklenmiştir. 1924 Anayasası’nın ikinci maddesinin özgün hali “*Türkiye Devletinin dini, Dini İslâmdır; resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir*” iken 10 Nisan 1928’de 1222 Sayılı Kanunla değişikliğe uğramış ve “*Türkiye Devletinin resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir*” şeklini almıştır. 5 Şubat 1937’de laiklik ilkesinin Anayasa metnine girmesi ise yine bu maddede yapılan değişiklikle gerçekleşmiştir. Maddenin yeni hali ise şu şekildedir: “*Madde 2.- Türkiye Devleti, Cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, lâik ve inkılâpçıdır. Resmî dili Türkçedir. Makarrı Ankara şehridir.*”

1924 Anayasası için bkz. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/>

⁸¹⁰Aynı yer.

sağladığı ortamda İslamcı ve muhafazakâr taleplerin yarattığı kaygılar laiklikle ilgili yasal önlemleri arttırma ihtiyacını da doğurmuştur. Bu bağlamda “*Türk Ceza Kanunu’nun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kânun Tasarısı*”, dönemin Başbakanı Şemsettin Günaltay tarafından 9 Mayıs 1949’da TBMM’ye sunulmuştur. Kanun tasarının gerekçesi, son zamanlarda dikkat çekecek kadar ilerleyen komünist ve dincilik propaganda ve cereyanların layık oldukları şiddet ve önemle takip ve cezalandırılmasının gerekliliği üzerine oluşturulmuştu.⁸¹¹ Bu kanun tasarısındaki 163. madde⁸¹² ile ilgili değişiklik, mecliste özellikle “*müphemliği*” nedeniyle yoğun tartışmalara neden olmuştu. Bu konu dönemin özellikle İslamcı aydınları tarafından ele alınmıştı. Diğer taraftan düşünürlerin din ve vicdan hürriyetini çoğunlukla Tek Parti dönemi din politikaları ve uygulamaları üzerinden değerlendirmişlerdi.

Din ve vicdan hürriyeti konusunu bu dönemde derinlemesine ele alan Ali Fuat Başgil’e göre din sadece bir imandan ibaret değildir. Aynı zamanda “*amel*” denilen belirli bir hareket tarzını da gerektirmektedir. Bunun başında da “*takdis*” vazifesi gelmektedir. Nitekim bütün dinlerde çeşitli şekillerde amel şart ve kaideleri ile törenleri ve merasimleri vardır. Eğer bunlar dinden ayrılırsa ortada bir din kalmaz ve daha çok bir felsefi kanaate dönüşür. Takdis vazifesi de “*ibadet, dua, neşir, talim ve telkin*”

⁸¹¹Kanun tasarının gerekçesinde şu ifadeler yer verilmiştir: “*Son zamanlarda komünistlik ve dincilik propaganda ve cereyanları dikkati çekecek bir mahiyet almıştır. Hal ve vaziyetin imkân ve müsaadesine göre çeşitli ve çok değişik şekillerde çalışmalar ile cemiyet nizamlarını komünist esaslara ve dinî akidelere uydurmak isteyenlerin gizli ve açık her nevi hareket ve faaliyetleri memleketin ve halkın emniyet ve selâmeti, saadet ve refahı, ilerleme ve gelişmesi namına bir tehlike teşkil etmeye başlamış ve cemiyeti içinden gevşetip çökmeye matuf bu türlü bozguncu faaliyetlerin lâayık oldukları şiddet ve ehemmiyetle tâkip ve tenkilini gerekli kılmıştır. Halbuki Ceza Kanunumuzun yürürlükte bulunan bu konuya ait maddeleri hükümleri tehlike teşkil eden hareket ve faaliyetlerden bazılarını şümul ve ihata içine almamış ve yasak ettiği işlemler için dahi kabul ettiği cezalar, bu suçların vehamet dereceleriyle mütenasip ve bunları önleyecek mahiyet ve şiddette bulunmamıştır. Bu sebeple Ceza Kanunumuzun 141 ve 142 ve 163 ncü maddelerinin yeniden gözden geçirilmesi ve her bakımdan beliren ihtiyacı karşılayacak surette tertip ve tanzimi lüzumlu bulunmuştur.*” TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 8, Toplantı: 3, Birleşim: 106, Cilt:20, (10.06.1949), s.247

⁸¹²TBMM’de kabul edilen 163. madde şöyle düzenlemişti: “*Laikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve mancalara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezasıyla cezalandırılırlar. Dağılmaları emredilmiş olan yukarıda yazılı cemiyetleri, sahte nam altında veya muvazaa şeklinde olsa dahi yeniden tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler hakkında verilecek cezalar üçte birden eksik olmamak üzere artırılır. Laikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasi menfaat veya şahsî nüfuz temin ve tesis eylemek maksadıyla dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes tanılan şeyleri âlet ederek, her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Yukarıdaki fıkra yazılı fiil yayım vasıtalarıyla işlendiği takdirde verilecek ceza üçte birden yarıya kadar artırılır. Yayım yeri veya yayım vasıtası veya yayım konusu bakımından az zarar umulan hallerde faile altı aydan iki yıla kadar hapis cezası verilir*” Resmi Gazete, Sa.7234, (16 Haziran 1949)

faaliyetlerinden oluşmaktadır. Buna göre mademki din; iman, ibadet, talim ve telkinden ibarettir, o halde din hürriyeti öncelikle herkesin hiçbir baskı, tesir ve tehdide uğramaksızın, dilediği gibi bir iman ve akideyi serbestçe taşıması ve hür bir vicdanın sahibi olması demektir. Din hürriyeti aynı zamanda herkesin kabul ettiği iman ve akidenin şartı olan amel ve ibadeti, dua ve münacatı dinde yerleşmiş dil ile usul ve adabına göre serbestçe yapması demektir. Yine din hürriyeti herkesin ve özellikle din adamlarının, hiçbir baskı ve tehdide maruz kalmadan, serbestçe talim, tedris ve telkinde bulunabilmesi demektir. Sonuç olarak Başgil'e göre din hürriyeti denilince, bundan öncelikle bireyin serbestçe inanma hakkı, sonra serbestçe ibadet etme hakkı, daha sonra da serbestçe talim ve telkinde bulunma hakkı anlaşılmalıdır.⁸¹³ Vicdan hürriyeti ise Başgil'e göre din hürriyetinden daha geniştir. Sadece dini değil aynı zamanda siyasi, iktisadi veya felsefi akide ve serbestliğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla din hürriyeti yani herhangi bir dinin akidelerine inanıp bağlanma hakkı aynı zamanda vicdan hürriyetinin de özel bir şeklini oluşturmaktadır.⁸¹⁴

Bu arada Başgil sınırsız bir din hürriyetinden yana kesinlikle değildir. Din hürriyetinin bir sınırının olmasını, bunun da bir kanuna ve nizama bağlanarak sağlanmasını istemektedir. Ona göre, bu yapılmazsa, anarşik bir din hürriyeti ortaya çıkacak, bundan da en çok dindarlar zarar görecektir. Çünkü böyle bir durum, diyanetle alakası olmayan bir takım menfaat düşkünü insanların, din maskesi altında kazanç sağlamaya kalkışmasına veya daha kötüsü dini akidelerini siyasi amaçlara ulaşmak için kullanmalarına yol açacaktır. İşte bütün bu vahim durumları önlemek, devletin bizzat kanun ile din hürriyetinin sınırlandırmasıyla mümkün olacaktır. Ancak burada kanun din hürriyetinin hangi tarafını nasıl ve neye göre sınırlandırır konusu ortaya çıkmaktadır. Başgil'e göre öncelikle kanun din hürriyetinin iman ve akide cephesini sınırlandıramaz. Çünkü bunlar bir kanun konusu olamaz. İnsan belirli bir dine inanmaya veya inanmamaya zorlanamaz. Zira vicdan, bireyin en mahrem ve mukaddes mülküdür. Bu yüzden devlet ve kanun, din hürriyetinin ancak ibadet, neşir ve telkin noktalarını sınırlandırabilir. Çünkü bu hakların konusu fiil ve hareketlerdir. Bunun ölçüsü ise genel asayiş, emniyet ve huzurun sağlanması olmalıdır. Yani devlet bu hakları bir müçtehit gibi diyanet ölçüsüyle değil, sadece toplumun bekçisi ve koruyucusu sıfatıyla sınırlandırabilir. Diğer yandan

⁸¹³A. F. Başgil (24 Mayıs 1950). Din mefhumunun unsurları ve din hürriyeti, *Yeni Sabah*, s.2.; A. F. Başgil (Mayıs 1950). Din mefhumunun unsurları ve din hürriyeti, *Sebilürreşad*, 4(79), s.52-54.; A. F. Başgil, (Haziran 1952). Laiklik meselesi ve din hürriyeti, *Serdengeçti*, 6(15-16), s.3.

⁸¹⁴Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.98.

devlet mabet içinde ve hariminde geçen işlere, ibadet ve dua usul ve erkânına müdahale edemez. Çünkü bu işlerin genel asayiş ve toplum kurallarıyla alakası yoktur. Bu bakımdan Başgil'e göre mabetlerin içi ve harimi tıpkı özerk bir üniversite gibidir.⁸¹⁵ Başgil'e göre din hürriyeti sadece mabede girip çıkma özgürlüğü değildir. Ona göre din hürriyeti dindar vatandaşların din konusunda sahip oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuzca ve endişesizce kullanmaları ve her birinden serbestçe faydalanmalarındır. Bu hakların en önemlisi ise şüphesiz “*talim, tedris, neşir ve telkin*” haklarıdır. Dolayısıyla bir ülkede din hürriyetinin olup olmadığını anlamak için göz önünde tutulacak ölçü olmalıdır.⁸¹⁶ Sonuç olarak Başgil'e göre din hürriyeti; bireyin toplum veya hükümet tarafından baskıya uğramaksızın ve korkutma, yıldırıp sindirme politikalarına maruz bırakılmaksızın dilediği ve beğendiği bir dinin ibadet ve dualarını o dinde yerleşmiş usul, adap ve lisan ile serbestçe yapabilmesidir. Aynı zamanda hem inandığı ve kabul ettiği din üzerindeki düşünce ve bilgileri, sevgi ve hayranlıklarını sözle ve yazıyla serbestçe ifade etmesi ve başkalarına duyurabilmesi; hem kabul ettiği dinin ilahiyatını ve amel hükümlerini serbestçe tahsil edip öğrenmesi ve öğretmesi; hem de kanunların yapılmasına veya yapılmamasını emrettiği hususlar istisna olmak üzere bireysel ve toplumsal hayat sahalarında inandığı dinin emirlerini serbestçe yerine getirebilmesi demektir.⁸¹⁷ Ancak Ali Fuat Başgil'e göre Türkiye'deki din hürriyetinin bu hususlarla alakası yoktur, hatta ortada bir din hürriyeti de yoktur. Ona göre din hürriyeti sadece anayasada yazılı bir hükümdür.⁸¹⁸

Osman Turan ise Türkiye'de laikliğin din ve vicdan hürriyetinin sağlamak şöyle dursun ona zarar verdiğini belirtiyordu. Ona göre Türkiye'de laiklik vicdan hürriyeti getirme iddiasıyla ortaya atılmış ancak gerçekte din aleyhtarı bir uygulamayla mevcut din hürriyetini de zedelemiştir. Mevcut olan vicdan hürriyetini tekrar teyit veya güçlendirmekten başka amacı olmaması gerekirken, laiklik taassubu yok etmek üzere yola çıkmış, ancak gerçekte din hürriyetini “*baltalamıştır*”. Bunu belirtirken Türkiye'de taassubun hiç olmadığını da iddia etmemektedir Turan. Ona göre Türkiye'de taassup vardır ve olması da normaldir. Çünkü en ileri toplumlarda hatta büyük aydınlar arasında bile bazı toplumsal, dini, ideolojik ve siyasi akımların herhangi bir derecede taassup

⁸¹⁵A. F. Başgil (31 Mayıs 1950). Din hürriyetinin hududu-V, *Yeni Sabah*, s.2.

⁸¹⁶A. F. Başgil (Mayıs 1958). Din hürriyeti ne demektir?, *İslam*, (17), s.3.

⁸¹⁷Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.143.

⁸¹⁸A. F. Başgil (17 Mayıs 1950). Din hürriyeti ve lâiklik mevzuu üzerinde düşünceler, *Yeni Sabah*, s.2.; A. F. Başgil (Mayıs 1950). Cumhuriyet ve laiklik, *Sebilürreşad*, 4(78), s.44.

yaratması olağanken, geçmiş geleneklerine sahip bir toplum içerisinde özellikle Orta çağ zihniyetinin temsilcisi konumdaki medreseli kesimde yabancı etkilere ciddi bir tepki beklememek güçtür. Ancak bu tür tepkiler bağlamındaki taassup öyle ciddi ve önlem alınacak tarzda değildir.⁸¹⁹ Osman Turan, Tek Parti Dönemi uygulanan laiklik ilkesinin vicdan hürriyetine uygun ve ideal bir laiklik olduğu, buna delil olarak da kimsenin inancına ve ibadetine karışılmadığı söylemlerini ve laikliği sadece vicdan hürriyetinde ibaret görenleri samimiyetsiz buluyordu. Çünkü ona göre, o dönemde ibadet ve inanma hak ve hürriyetlerine hiç dokunulmadığını söylemek imkânsızdır. Kaldı ki dokunulmamış olsa bile laiklikte vicdan hürriyetinin mevcudiyeti için inanma, ibadet ve ayinden başka “*tahsil ve terbiye*”, “*dini neşriyat*”, “*her seviyede dini mektep*”, “*ilimlerini tetkik ve araştırma müesseseleri*”, “*dini teşkilat ve tesisat*” hak ve hürriyetlerine saygı gösterilmesi ve imkân sağlanması şarttır. Aksi halde bunların olmadığı bir ülkede laiklikten bahsedilemez.⁸²⁰

Eşref Edip ise din ve vicdan hürriyeti konusu ile ilgili yazılarının çoğunda CHP’ye karşı ağır eleştirilerde bulunmaktaydı. Özellikle tek parti dönemi politikaları üzerinden CHP’ye yükleniyordu. O bu yüzden tek parti dönemi için “*delalet devri*” ifadesini kullanıyordu. Bu dönemde CHP’nin din, vicdan ve dindarlar üzerinde baskı kurduğunu sürekli dile getiriyordu. Ona göre CHP’nin bu yaptığı “*baskılar ve zulümler*” komünist ülkeler dışında herhangi bir yerde görülmemiştir.⁸²¹ O, vicdan hürriyeti konusunu özellikle en çok Arapça ezanın yasaklanmasıyla ilişkilendiriyordu.⁸²² Ona göre “*peygamber lisanı ile ibadet ettiği için*” hiçbir inanan hapse atılmamalı, din hürriyeti ve vicdan hürriyeti, ülkenin asayişinden başka hiçbir şartla sınırlandırılmıyandı. Her türlü dini gelişmeye karşı hiçbir “*Farmason ve komünist ilkesi*” engel olmamalı, kimseye irtica suçlamasında bulunulmamalıydı. Dindar insanlar ülkenin her türlü olanaklarından, siyasi ve diğer bütün hak ve imkanlarından yararlanmalıydı. Bu da ona göre ancak demokrasi devrinde gerçekleşebilirdi.⁸²³ Ancak 1950’de DP’nin iktidara gelmesinden sonra Arapça ezan yasağının kaldırılması, okullarda zorunlu din derslerinin konulması ve radyoda Kur’an yayınları gibi din alanındaki açılımlar, Eşref Edip için din ve vicdan hürriyeti açısından yeterli değildi. CHP dönemine nazaran bu konuda ilerleme vardı, ancak tam bir hürriyete

⁸¹⁹O. Turan (Aralık 1959). Türkiye’de din ve laiklik III, *Türk Yurdu*, (279), s.7,8.

⁸²⁰O. Turan (Şubat 1960). Türkiye’de din ve laiklik IV, *Türk Yurdu*, (281), s.1,2.

⁸²¹E. Edip (Haziran 1952). H. P. Dinsizleri dinimizi nasıl mahvetmek istediler, *Serdengeçti*, (15-16), s.15.

⁸²²E. Edip (Haziran 1950). Hükümetin programı ve ezan meselesi, *Sebilürreşad*, 4 (80), s.72.

⁸²³E. Edip (Ocak 1949). Allah’ın inayetiyle ikinci cilde başlıyoruz, *Sebilürreşad*, 2(26), s.4.

kavuşulamamıştı. Çünkü din hürriyeti sadece camiye gidip ibadet yapabilmek anlamına gelmemekteydi. Ona göre asıl TCK'daki 163. madde dinin üzerinde “*cellat satırı*” gibi durmaktaydı. TCK 163.madde CHP döneminde çıkarılmış olsa da o dönem uygulanmamıştı. Ancak DP döneminde birtakım hareketler olup, mevhum bir irtica havası etrafa yayılınca DP bu kanunu uygulamaktan geri kalmamıştı. Hatta kanunda geçen cezanın arttırılması yoluna da gitmişti. İşte bu yüzden DP'nin din ve vicdan hürriyetini yerine getirdiğinin söylenemeyeceğini belirtiyordu Eşref Edip. Ona göre bu kanun muğlaktı ve bu kanuna göre Kur'an'ın herhangi bir hükmünün yerine getirilmesini istemek bile suçtu. Hâlbuki Edip'e göre din hürriyeti demek, herkesin inancında serbest olması, yani dinin emrettiğini yapmakta, yasakladığını da yapmamakta hür olması demekti. Ancak ona göre dinin emrettiği şeyler serbestçe ifade edilememekteydi. CHP, Anayasaya koyduğu laiklik ilkesini yanlış anlayarak, din ve vicdan hürriyetini zincirlerken; 163. madde de din ve vicdan hürriyetini kökünden yıkmıştı. Diğer yandan 163. maddenin yanında Cemiyetler Kanunu da din hürriyetini sınırlamaktaydı. Buna göre dini mahiyette cemiyet kurulması yasaktı. Edip'e göre bu maddeyi “*halkçılar*” komünistlerden almıştı. Oysa Türkiye'de Müslümanlar hariç diğer dinlerin dini cemiyetleri cemaatleri ve her türlü dini oluşumları vardır. Sonuç olarak ona göre dini mahiyette cemiyet kurmanın yasak olduğu bir ülkede din hürriyetinin varlığından bahsetmek pek mümkün değildi.⁸²⁴

M. Raif Ogan'a göre ise “*din sadece bir vicdan işidir*” diyerek bu konuya yalnızca bu cepheden bakmak hatalıdır. Çünkü bu vicdan işinin icapları gerek talimle gerek amelle yerine getirilebilmesi gerekmektedir. Çünkü bu onun diğer tamamlayıcı cephesidir. Bu yüzden de laiklikten, dinin tedris ve talimine karşı olmak veya kayıtsız kalmak anlamı çıkarılmamalıdır. Ogan, laikliği vicdan hürriyetinin bir nevi teminatı olarak görmektedir.⁸²⁵ Diğer yandan ona göre din ve vicdan özgürlüğüne ne kadar baskı yapılırsa yapılsın din insanın benliğinde hür olarak yaşamaya devam edecektir. Nitekim Tek Parti döneminde Arapça ezanın yasaklanması ve din derslerinin okullardan kaldırılması gibi vicdan hürriyetini zorlayan hareketlerden sonra dindarlar inançlarını kendi içlerinde saklayarak ses çıkaramamışlar, ancak “*14 Mayısla*” birlikte kendi güçleriyle vicdan hürriyeti haklarını yeniden ellerine almışlardır.⁸²⁶ Sonuç olarak

⁸²⁴E. Edip (Ağustos 1952). Müslüman Türk milleti din hürriyetine tamamen sahip midir, *Sebilürreşad*, 6(132), s.98-100.

⁸²⁵M. R. Ogan (Ocak 1956). Başvekilin Konya nutku, *Sebilürreşad*, 9(212), s.185.

⁸²⁶M. R. Ogan (9 Ocak 1953). Fikir-vicdan hürriyeti ve matbuat, *İslam Dünyası*, (42), s.2.

muhafazakâr ve İslamcı düşünürler, din ve vicdan hürriyetinin sadece ibadet hürriyeti olarak algılanmasına ve bu konunun böyle hemen kestirilip atılmasına karşı çıkmaktaydılar. Özellikle din hürriyetinin bütün gereklerinin özgürce yerine getirilebilmesinin sağlanmasını istiyorlardı. Hemen hemen hepsi de bu konuda aynı fikirdeydiler.

Tek Parti dönemiyle ilgili muhafazakâr ve İslamcı aydınlardan yükselen bu tür eleştirileri Kemalist çizgideki aydınlar kesinlikle kabul etmiyordu. Onlara göre Tek parti döneminde din ve vicdan hürriyetinin olmadığı iddiaları tamamen yalandı. Falih Rıfki Atay’a göre Cumhuriyet devrinde Türkiye’de batıl inançlar dışında bir şey yasaklanmamıştır. Ne camiler kapatılmış ne de ailelerin çocuklarına din öğretmeleri veya öğrettirmeleri yasaklanmıştır. Dahası laiklikle vicdanların huzuru sağlanmıştır. Ona göre laiklik; Türkiye’de batıl inançların şeriat politikacıları tarafından sömürülmesine, Türk milletini ayrı milletler gibi birbirinden ayıran mezhep kavgalarına, yüzyıllardır birbirine kız değil el bile vermeyen milyonlarca insanın bir millet varlığı içinde yoğrulmasından alıkonulmasına engel olmuştur. Laiklikle din “*asilleşmiştir*”. Laikliğin kurduğu vicdan hürriyeti Türkiye’de milli birliği ve millet halinde yoğruluşun mayası olmuştur.⁸²⁷ Atay’a göre Türkiye’de tam bir din ve vicdan özgürlüğü vardır. Oruç tutana, namaz kılanı, mevlit okuyana, dinine bağlı olana hiçbir zaman mürteci denmemiştir ve denmemektedir de.⁸²⁸ Diğer yandan Atay’a göre Müslümanlık tanrısının ne Papa’sı ne kilisesi ne polisi vardır. Çünkü Müslümanlıkta ibadetler ve inançlar yalnızca Tanrı ile kul arasındadır. Bu yüzden de kula kul karışmamaktadır. İslam insana bu yönde bir kişisel hürriyet tanımıştır. Ancak 1950’li yılların sonuna gelindiğinde bu konuda artık 1945 yılındaki durumdan bile yarım asır geriye gidildiğini ifade etmektedir Atay. Çünkü 1945’te din aynı din olduğu halde yobazlık ortaya çıkmamıştır. Ancak 1950’li yıllarla birlikte yobazlık baş göstermiş; insanlar birbirine soracağı hesapların hırsızlık, yalan, fesat, zulüm hesapları olması gerekirken, artık Tanrının işine karışarak, ibadetleri yapıp yapmadıklarını sormaktaydılar.⁸²⁹

Yaşar Nabi de muhafazakâr ve İslamcı kesimlerin bu konuyla ilgili Tek Parti dönemi eleştirilerine itiraz ediyordu. O, çok partili hayata geçişle birlikte “*dillerin çözülmesiyle*” birtakım insanların, bütün Cumhuriyet devri boyunca dini hislerin ve

⁸²⁷F. R. Atay (1965). Yobaz, *Pazar Konuşmaları 1941-1950*, İstanbul, s.148-149.

⁸²⁸F. R. Atay (23 Nisan 1953). Gidişat, *Dünya*.

⁸²⁹F. R. Atay (22 Mart 1959). Karartı, *Dünya*, s.2.

düşüncelerin baskı altında tutulduğu, vicdan hürriyetinin yok edildiği ve Atatürk liderliğinde başarılan inkılapların çoğunun din hükümlerine aykırı olduğu ve dolayısıyla milletin ihtiyaçlarına uyumadıkları yönündeki iddialarla ortaya çıktıklarını ifade ediyordu. Nabi'ye göre bu fikirlerle aslında istenilen şey, Cumhuriyet öncesi döneme, hatta Meşrutiyet ve Tanzimat döneminin de öncesine dönmektir. Ona göre bu fikirler daha çok cahil halk tarafından savunuluyorsa da bir kısım aydınların dini duygularını kuvvetlenmesi gerektiği kanaatleri, farkında olmadan onların bu tip aşırı istekleri ileri sürenlerle aynı safta yer almalarını sağlamaktadır. Bunun karşı cephesinde yer alan aydınları ise iki gruba ayıran Nabi'ye göre, ilk gruba göre Cumhuriyet devrinde din ve vicdan hürriyetine karşı baskı yapıldığı iddiası tamamen gerçek dışıdır. Bunlara göre din Allah ile kul arasında bir bağlılık olduğu için dinin dünya işleriyle hiçbir ilgisi olamaz. Halkın camiye gitmesine, ibadetini istediği gibi yapmasına hiçbir zaman kimse engel olmadığı için bir baskıdan da bahsedilemez. Diğer yandan Türkiye türlü dini inanışlara sahip insanlardan meydana geldiğine göre, bunlardan herhangi bir grubun, hatta çoğunluğu oluştursalar da ayrıcalıklı bir muamele görmesi laik devlet prensiplerine aykırıdır. Bunlara göre eskiden dini kuruluşlar ve okullar, sahip oldukları güç sayesinde toplum hayatı üzerinde baskı yapıyor ve vicdan hürriyetini sınırlandırıyorlardı. İşte Cumhuriyet yönetiminin laik kanunları ile bu baskılar ortadan kaldırılmış, vicdanlar hürriyete kavuşturmuştur. Yani iddiaların tam tersine, Cumhuriyet devrinde vicdanlara zincire vurulmak şöyle dursun, aksine o zamana kadar baskı altında tutulan vicdanlar hürriyetine kavuşmuştur. Nabi, diğer aydın grubunun din hakkındaki düşüncelerinin ise dinin geçmişte geriliğe alet edilmesi ve ileri hamlelerin ayağına din adına çelme atılması kapsamında olduğunu ifade ediyordu. Bunun yanında onlara göre din duygularının kuvvetlenmesi ahlaki bakımdan bir ülke için çok önemlidir. Ancak bunun için din kendi haline bırakılmaması, bilgili görgülü din adamlarının yetiştirilmesine olanak sağlanması ve hurafelerden ayıklanarak, dinin ilerlemeyi önlemek yerine destekleyecek manevi bir güç haline getirilmesi gereklidir. Yaşar Nabi bu gruba giriyor olmalıydı ki; o da dinin etrafında oluşan hurafeler ve yanlış tefsirlerden kurtarılacak aslı saflığına döndürülmesini ve geniş görüşlü ilimlere vakıf din âlimlerinin yetiştirilmesini savunuyor ve bu yönde bir din kongresi toplanmasını istiyordu.⁸³⁰

⁸³⁰Y. Nabi (Haziran 1951). Din meselesi, *Varlık*, (371), s.3.

Tek Parti döneminde fikir hürriyetinin, vicdan hürriyetinin ve milletin dini akidelerinin tahrip edilip, milleti yıllarca manevi dayanaklardan mahrum edildiği iddialarıyla ilgili olarak H. Cahit Yalçın; mürtecilerin kullanmış oldukları bu taktiği gerek Mussolini, gerek Hitler'in taktiklerine benzetmektedir. Çünkü gerek Mussolini ve gerek Hitler, tecavüzlerini hep "*hürriyet taraftarlığı*" ile gerçekleştirmişlerdir. Ona göre Türkiye'deki mürteciler de tamamen aynı taktiği kullanmaktadırlar. Dillerinden "*vicdan hürriyeti*" kelimesini düşürmeseler de aslında onlar her hareketleriyle ve her sözleriyle vicdan hürriyetinin düşmanı olduklarını göstermektedirler. Atatürk'e de bu ülkeye vicdan hürriyeti getirmiş olmasından dolayı düşmandırlar. Bundan dolayı onun heykelini put diye parçalamakta, kadınların yüzü açık dolaşmalarına kızmakta ve Medeni Kanun'a tahammül edememektedirler. Böyle olmasına rağmen bir yandan da vicdan hürriyetini teminini ister gibi görünmektedirler. Gerçekte onların istedikleri vicdan hürriyeti, "*herkesi kâfirlikle itham ederek memlekette bir terör havası yaratma*" hürriyetidir. Esasen bu tutum herkesin fikrine, vicdanına ve hürriyetine müdahale hürriyetidir. Yalçın'a göre gerçekte laiklik bütün vatandaşların vicdan hürriyetine hürmettir. Ancak vicdan hürriyetinin dindarlar ile dinsizler hakkında eşit seviyede tanınması şarttır. Vicdan hürriyeti kimseye kişinin dininden ve inancından dolayı soru sorma ve ayıplama hakkını vermez. Çünkü vicdan hürriyeti; dinli, dinsiz, Alevi, Sünni, Kızılbaş, Şii gibi tasnifleri bilmemektedir.⁸³¹ Yalçın'a göre Atatürk vicdan hürriyeti prensiplerini ilan ederek Orta çağ zihniyetine esir olan Türkiye'ye medeni ve modern Avrupa medeniyetinin yolunu göstermiştir. İşte bu hareketi pek iyi anlamış olan "*kara ruhlular*" bundan dolayı hedeflerine vicdan hürriyetine koymuşlardır.⁸³² Özetle Kemalist aydınlar Tek Parti döneminde batıl inançlar dışında hiçbir şeyin yasaklanmadığını, aslında laiklikle vicdanların huzura ve özgürlüğe kavuştuğunu, 1950'lerle birlikte ise din ve vicdan hürriyeti bakımından geriye doğru gidildiğini ve yobazlığın baş gösterdiğini düşünüyorlardı.

4.2. Diyanet İşleri Başkanlığı Meselesi

Diyanet İşleri Reisliği, 3 Mart 1924 tarihinde TBMM'de görüşülüp kabul edilen 429 sayılı "*Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkan- Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair*

⁸³¹H. C. Yalçın (13 Ekim 1952). Baş kaldırmak isteyen irtica, *Ulus*, s.1,3.

⁸³²H. C. Yalçın (10 Kasım 1952). Atatürk'ün ölümü, *Ulus*, s.1

Kanun” la Şer’iye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmasıyla kurulmuştur. Söz konusu kanunun birinci maddesi şu şekildedir:

*“Türkiye Cumhuriyeti’nde muamelat-ı nasa dair olan ahkâmın teşrii ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükûmete ait olup din-i Mübin-i İslâmın bundan maada itikadat ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri ve müessesat-ı diniyyenin idaresi için Cumhuriyetin makkarında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir.”*⁸³³

Diyanet İşleri Reisliği bu kanunla aynı zamanda başbakanlığa bağlanmış, İslam dininin itikat ve ibadete dair işlemler ve işlerle, din müesseselerinin idaresinin yanı sıra ülkede bulunan bütün cami, mescit, tekke ve zaviyelere imam-hatip, vaiz, şeyh, müezzin, karyumların ve diğer hizmetlilerin atanması ve azillerinden sorumlu tutulmuştur. Ancak kanunun birinci maddesinde belirtildiği üzere teşri ve infazı TBMM’ye ait olan muamelat-ı nasa dair olan ahkâm, Diyanet İşleri Reisliği’nin görev alanından ayrılmıştır. Bu durumu Tarhanlı, şeriatın hukuk olarak görülmesine son verilmesi olarak yorumlamaktadır.⁸³⁴ Aynı gün kabul edilen 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile daha önce Şer’iye ve Evkaf Vekâleti veya özel vakıflarca idare edilen bütün medrese ve mektepler Maarif Vekâleti’ne devredilmiştir. Ayrıca yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmesi ve imam-hatip ve diğer din görevlilerinin yetiştirilmesi görevi de Maarif Vekâletine verilmiştir.⁸³⁵ Diğer yandan 1827 sayılı Evkaf Umum Müdürlüğünün 1931 Senesi Bütçe Kanunu’yla Türkiye Cumhuriyeti dâhilindeki cami ve mescitlerin idaresi ve bunların hademesi Evkaf Umum Müdürlüğü’ne devredilmiştir. Böylece Diyanet İşleri Reisliği’nin 429 sayılı kanunda belirtilen görev alanı daraltılarak “İslam dininin inanç ve ibadete ilişkin işlerini yürütmek” le sınırlandırılmıştır.⁸³⁶ Ancak 1950’de CHP iktidarı döneminde yapılan değişikliklerle din görevlilerinin sorumluluğu tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmiştir. DP iktidarı boyunca DİB’nin mevcut yapısında önemli bir değişiklik yapılmamış, ancak bütçe ve fonksiyonunun geliştirilmesi sağlanmıştır.⁸³⁷

⁸³³Şer’iye ve Evkaf ve Erkân- Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlmasına Dair Kanun, Kanun No:429, 3 Mart 1340 (1924), Düstur, III, Tertip, C. V, s.665.

⁸³⁴İ. G. Tarhanlı (1995). *Türkiye’de diyanet*, İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, s.6.

⁸³⁵Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Kanun No:430, 3 Mart 1340 (1924), Düstur, III, Tertip, C. V, s.667.

⁸³⁶Tarhanlı, 1995, a.g.k., s.9-10.

⁸³⁷Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçesinin Türkiye’nin bütçesine oranı 1950 yılında 0,2 iken 1960 yılında 0,8’e yükselmiştir. Ş. Sitembölükbaşı (1995). *Türkiye’de İslâm’ın yeniden inkişafı (1950-1960)*, Ankara: İslam Yayınları, s.100.

Çok partili hayata geçişin yaşandığı yıllarda ise 1949 yılı 1950 yılı bütçe görüşmeleri sırasında Diyanet İşleri Başkanlığı konusu tartışmalara neden olmuştur. 23 Şubat 1949 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesi görüşülürken, CHP milletvekili Sinan Tekelioğlu laiklik üzerine bir konuşma yapmış; konuşmasının sonunu Türkiye'nin etrafında dolaşan komünizm tehlikesini bastıracak tek kuvvetin dinine sarılması olduğunu söyleyerek bitirmişti. Konuşması sırasında Türkiye'de diğer dinlerin temsilcilerine maaş ödenmezken diyanet görevlilerine maaş ödenmesinin laikliğe aykırı olup olmadığını sormuştu. İşin ilginç tarafı Tekelioğlu bir yandan bu durumu sorguluyor diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'na kendine yakışır bir mevki verilmesini din görevlilerin maaşlarının iyileştirilmesini talep ediyordu.⁸³⁸ Ertesi sene 14 Şubat 1950'deki bütçe görüşmelerinde ise Millet Partisi milletvekili Osman Nuri Koni konuşması sırasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesinin genel bütçeye girmesini doğru bulmadığını ifade etmiş, bu durumun laiklik esasına aykırı olduğunu iddia etmişti. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın idaresinin cemaate bırakılmasının laiklik açısından daha uygun olacağını belirtmişti. Diğer yandan seçim propagandası kapsamında CHP'nin Diyanet İşleri Başkanına haziran ve temmuz aylarında vilayetleri dolaştırılarak propaganda yaptırdıklarını iddia etmişti. Bu görüşmede CHP Milletvekili Sinan Tekelioğlu ise yine DİB'nin Başbakanlığın bünyesine alınıp bütçesinin de genel bütçeye dâhil edilmesinin laiklikle çelişip çelişmediğini ve diğer dinlere neden bu muamelenin yapılmadığını sormuş, diğer dinlere ayrıcalıklı davranıldığını belirtmişti. Diğer yandan bu görüşmeler esnasında din görevlilerin ve müftülerin maaşlarının düşük olduğu konusu da gündeme getirilmişti. Başbakan Şemsettin Günaltay ise yaptığı konuşmada diğer dinlerin cemaatlerinin uzun yıllardır kendi dini müesseselerini idare ettiklerini, ancak Cumhuriyetin ilanına kadar din müessesesinin devlet teşkilatı içinde yer aldığını ve bu geleneğin de devam ettiğini belirtmişti. Diyanet İşleri Başkanı'nın CHP lehinde seçim propagandası seçim propagandası yaptığı iddialarla ilgili olarak *"Diyanet İşleri Reisi, dini husularda hükümetin emrinde değildir. Müslümanlara icabettikçe vaiz edebilir. Ve memleketin muhtelif noktalarına gider, oralardaki Müslümanlara ahlâki ve dinî nasihat edebilir"* demiş, hükümetin bunu yasaklama yetkisinin olmadığını beyan etmişti. DP Milletvekili Kemal Zeytinoğlu da Diyanet İşleri Başkanı'nın (Ahmet Hamdi Akseki) parti faaliyetlerine katıldığını iddia etmişti. Ona göre Diyanet İşleri Başkanının önceki yıl

⁸³⁸TBMM Tutanak Dergisi, Dönem:8, Toplantı:3, C.16, Birleşim:50, 23.02.1949, s.447-448.

Ege bölgesine yaptığı seyahat sırasında halkın siyaset ve devlet işlerine olan ilgisini bertaraf edici telkinlerde bulunduğunun gazetelere çıktığını söylüyordu. Dahası yeni başlayan seçim propagandaları kapsamında CHP'nin vaizleri propaganda yapmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerine göndermek üzere olduğunun gazetelerde yazdığını belirtiyordu.⁸³⁹ Anlaşıldığı üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut statüsünün Türkiye'deki laiklik anlayışının yumuşak karnı olduğu bu dönem itibarıyla dillendirilmeye başlıyordu. Nitekim bu konu dönemin aydınlarının da gündeminde yer etmiştir.

Ali Fuat Başgil, laiklik konusunda da ifade ettiği gibi Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlete bağlı bir kurum olarak yer almasında aşırı derecede rahatsızdır. Bu durum onun laiklik anlayışına uymamaktadır. Yukarıda da belirttiği gibi o bu sistemi o “*devlete bağlı din*” sistemi olarak adlandırmaktaydı. Ona göre bu tür mabet teşkilatı her dinde mevcuttur. Bunun yanı sıra bir de ruhanilik mesleği vardır. Bunların vazifesi dini “*talim ve tedris, neşir ve telkin*” dir. Ona göre dinlerin kuvveti ve önemi mabet teşkilatı olarak ifade ettiği diyanet teşkilatının ve özellikle de ruhaniler sınıfının kuvvetine bağlıdır. Eğer bu sınıfın bilgi seviyesi ve seciyesi gevşerse, mabet çatısı da çökmeye mahkûmdur. Başgil'e göre bu bakımdan dünyadaki en kuvvetli mabet, Katolik kilisesidir. Ancak mevcut büyük dinler içerisinde mabet teşkilatı bakımından en zayıf ve fakir kalan din ise İslamiyet'tir. Bu fakirliğin tarihi ve sosyolojik birtakım sebepleri vardır Başgil'e göre. Bunların en önemlisi İslam dünyasında diyanetin halen devletten yakasını kurtarıp siyasete karşı özgürlüğünü elde edememiş olmasıdır. Bu fakirliğin diğer sebepleri ise İslamiyet'in kendi bünyesinden de kaynaklanmaktadır. Çünkü İslamiyet'te Hristiyanlıktaki gibi bir ruhanilik ve ofis teşkilatı yoktur. Çünkü ibadet ve duada ehil olan her Müslüman başa geçebilir. Elbette böylesi bir yokluktan şikâyet etmemektedir Başgil. Çünkü ona göre bu sayede İslamiyet Hristiyanlık gibi ruhaniler sultasına tabii olmamış, oldukça liberal bir vasıf kazanmıştır. Aslına bakılırsa Başgil, İslamiyet'in bu durumundan bir yandan da memnuniyet duymaktadır. Ancak sabit ve müstakil bir ofis ve kadrodan mahrum olan İslamiyet'in, saldırılara karşı savunmasız olduğuna da dikkat çekmiştir.⁸⁴⁰ Başgil, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devletten ayrı ve özerk olması taraftarıdır. Ona göre Türkiye'de İslami alanda yapılacak işlerin ve ele alınacak meselelerin başında diyanet

⁸³⁹TBMM Tutanak Dergisi, Dönem:8, Toplantı:4, C.24, Birleşim:46, 14.02.1950, s.554-559.

⁸⁴⁰A. F. Başgil (Haziran 1952). Laiklik meselesi ve din hürriyeti, *Serdengeçti*, (15-16), s.3.; Başgil, 1954, a.g.k., s.95-96.

işlerinin yeniden düzenlenip teşkilatlandırmak ve oluşturulacak yeni teşkilatı devletten ayırıp, en azından üniversiteler gibi özerk bir kurum ve teşkilat haline getirmek ve hükümetin yani her an değişebilen bir hava ve politikanın baskısından kurtulacak ve kendi kaderine hâkim bir kurum haline getirmektir. Böylelikle devletin laiklik ilkesi normal manasını alacak ve bu ilke Türkiye’deki mevcut “mantıksız ve kaypak” anlamından kurtulacaktır. Başgil’e göre laik bir devlette dini teşkilat, hükümet emri altında tutulamaz. Tutulursa durum diyanetin siyasete esir olmasından başka bir şey olmayacaktır.⁸⁴¹

M. Raif Ogan da Diyanet İşleri Başkanlığı’nın devletten ayrı bir teşkilat olması taraftarıdır. Ona göre eğer laiklik, sürekli resmi makamların anlattığı üzere devletin iman ve vicdan hürriyetine mutlak uymasından dolayı dine ve ibadetlere müdahale etmemesi ve böylece dinin müstakil kalması anlamına geliyorsa, diyanet işleri makamının en azından üniversiteler kadar özerkliğe kavuşturulması elzem bir durumdur. Ona göre diyanet işlerini makamının yapması gereken o kadar geniş ve kapsamlı görevler vardır ki, onlar ancak özerk bir yetki ve geniş bir bütçe ile gerçekleştirilebilir. Diğer yandan dinin hiçbir zaman herhangi bir politikaya alet edilmemesi veya bir kışkırtma silahı olarak kullanılmamasının temin edilebilmesi için de teşkilatı tam, hareketlerinde özerk ve basiretli bir diyanet işleri makamı gereklidir. Ona göre mevcut hükümet dine ve imana saygılı hürmetkâr olabilir, fakat sonrakilerin aynı yolu tutacağını bir garantisi yoktur. Böyle olunca da ilim, hayır, ahlak namına ne varsa hepsini konu edinen bir diyanet işleri makamının hükümet değişimlerinden ve parti mücadelelerinden veya baskılardan korunmuş özerk bir kuruluş olmasından çekinilmemelidir.⁸⁴² İlerleyen yıllarda ise Ogan, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın her ne kadar devlete bağlı bir genel müdürlük durumunda ve kısıtlı bütçe ve kadrosuna rağmen yine de faaliyetlerini başarılı bulduğunu ifade ediyordu. Ona göre Diyanet İşleri Başkanlığı eleştirilmeden önce onun elindeki imkânların ve yetkilerin ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Çünkü ne maarifte ne imam ve hatip mekteplerinin üzerinde, ne de onların müfredatlarında bir yetkisi bulunmamakta üstelik kendisi de ayrı bir okul açamamaktadır.⁸⁴³

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mevcut statüsüyle ilgili benzer eleştirileri Eşref Edip tarafından da paylaşılıyordu. Ona göre Tek Parti döneminden beri süregelen laiklik

⁸⁴¹Başgil, 1954, a.g.k., s.203-204.

⁸⁴²M. R. Ogan (Eylül 1950). Diyanet İşlerinin muhtariyeti, *Sebilürreşad*, 4(87), s.180- 181.

⁸⁴³M. R. Ogan (1952). Mekteplerde din ve Kuran dersleri ve bay Nadir Nadi, *İslam Dünyası*, (33), s.2-3.

anlayışıyla hem din siyasetten ayrılmak istemiş hem de dinin, siyasetin pençesi altında kalması sağlanmışır. Çünkü ortada siyasete bağılı bir Diyanet İşleri Başkanlığı vardır. Ayrıca hükümetten ayrı bir İslam cemaati teşkiline de izin verilmemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı görünürde bağımsız olsa da hükümetin emri altındadır. Dolayısıyla ona göre buradan dinin hükümete karışmadığı ancak hükümetin dine karıştığı bir düzen ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁴ Diğer taraftan “İslam davası” için bir şeyler yapılması gerektiğine görüşünde olan Eşref Edip’e göre; ortada bu işi yapacak Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan başka bir kurum da kalmamıştır. Ancak ne var ki onun da eli kolu bağılıdır. Edip’in gözünde Diyanet İşleri Başkanlığı, özgürlüğü olmayan, yetkisi sınırlı ve bir emir kuludur. Onun Patrik veya Hahambaşı gibi resmi olarak tanınan ve bir cemaat teşkilatına dayanan bir manevi şahsiyeti bulunmamaktadır. Onlar din işlerini istedikleri gibi yönettikleri, din adamlarını istedikleri gibi yetiştirildikleri halde Diyanet İşleri Başkanlığı bunu yapamamaktadır. Edip için asıl önemlisi dini müdafaa edebilecek, özgür ve manevi şahsiyeti olan, dinin inkişafına çalışacak resmi veya milli bir müessesenin bulunmasıdır.⁸⁴⁵ Hâlbuki Diyanet İşleri Başkanlığı, Başbakanın emri altında bulunan genel bir müdürlük konumundadır. Eli ayağı bağılıdır. Ankara’da her kurumun gayet büyük sarayları olduğu halde Diyanet İşleri Başkanlığı dar ve kasvetli bir apartman dairesine sığdırılmışır.⁸⁴⁶ Eşref Edip’e göre Diyanet İşleri Başkanlığı görevini hakkıyla yapabilmesi için öncelikle iyi bir şekilde teşkilatlanmalı, sonra da dini kurumların idaresi ona verilmeli ve yüksek din adamları ve din hizmet memurları yetişmesi için doğrudan doğruya Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağılı mesleki kurumlar açılmalıdır.⁸⁴⁷ Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapanların medresede yetişmiş olmaları sebebiyle, dini müesseselerin idaresinin Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmesinin medrese zihniyetinin devamına yol açacağı yönündeki kaygıları kesinlikle kabul etmiyordu Eşref Edip. Ona göre elbette bu kişiler medreseden yetişmişti. Çünkü “*hakiki din adamı ancak medreseden yetişebilirdi*”. Atatürk de medreseler kapanmadan önce zaten buraları beğenmiş, takdir etmişti Edip’e göre. Dolayısıyla bu eleştirilerin sahiplerinin medrese zihniyetinden gerçek kastları kesinlikle “*din zihniyeti*” olmalıydı. Diğer yandan imam ve hatip kurslarının Diyanet İşleri Başkanlığı’na değil de Millî Eğitim Bakanlığına bağılı olmasını eleştiriyordu. Ona göre bu karar partinin yayın

⁸⁴⁴E. Edip (Ekim 1950). Cemaati İslamiye teşkili hakkında, *Sebilürreşad* 4(89), s.211-212.

⁸⁴⁵E. Edip (Ocak 1949). Allah’ın inayetiyle ikinci cilde başlıyoruz, *Sebilürreşad*, 2(26), s.3.

⁸⁴⁶E. Edip (Aralık 1948). Dini neşriyatını kösteklemek isteyenler, *Sebilürreşad*, 1(24), s.372.

⁸⁴⁷E. Edip (1947). Din müesseseleri-dini tedrisat, *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (67), s.8.

organında alkışlanıyordu ama bir türlü işi kitabına uyduramıyordu. Çünkü Edip’e göre devlet laiktir, din işlerine karışmaz denmiş, ama Diyanet Riyaseti oluşturulmuştu. Öte yandan okullarda din dersi kaldırılmış, dini meslek okulları kapatılmış, ancak din adamı yetiştirecek bir kurs açmak gerekince bunu Diyanet İşleri Başkanlığı’na değil “*laik Maarife*” vermişlerdi. Edip’e göre bu müthiş bir çelişkiydi. Bu kursların Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmesinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu’na aykırı olacağı düşüncesine ise katılmamaktaydı Eşref Edip. Ona göre bu kanun laiklik ilkesinin ilanından önce kabul edilmiş, dolayısıyla bu kanunun bir önemi kalmamıştı. Çünkü onun anladığı laikliğe göre devlet din eğitime de karışmamalıydı.⁸⁴⁸

Tüm bu eleştirilerin hedefinde yer alan DİB’nin mevcut statüsünü, dönemin bir gerekliliği olarak değerlendiren görüşler de vardı. 1947 yılında toplanan CHP’nin 7. Büyük Kurultayındaki laiklikle ilgili konuşmasında Hamdullah Suphi Tanrıöver, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın neden özerk değil de hükümete bağlı olarak kurulmasının o zamanın bir gerekliliği olduğunu ifade etmişti. Ona göre bir süre bu işlerin hükümetin denetimi altında yapılması dini görevler ve ayinler açısından lüzumluydu.⁸⁴⁹

Falih Rıfkı Atay ise bu konuyu Tanrıöver gibi bir gereklilik üzerinde açıklıyordu. Ancak Atay bunun geçici bir durum olduğu görüşünde değildi. Diyanet İşleri Başkanlığı yerine bir cemaat teşkilatı kurulması meselesinin eskiden de gündemde yer alan hususlar arasında olduğunu ifade eden Falih Rıfkı Atay; oluşturulacak böyle bir teşkilatın çok kısa bir zaman içerisinde “*şeriatçı bir parti*” haline gelmesinden endişelenilmesinden dolayı bu yolun tercih edilmediğini ve din işlerinde yine devlet kontrolünde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görevli kılınmasının sağlandığını belirtiyordu. Erken Cumhuriyet Döneminin yakın şahitlerinden olan Atay’a göre Atatürk’ün her ne kadar laiklik prensibine aykırı olsa da Diyanet İşleri Reisliği’ni hükümet içinde tutmasının sebebi de buydu.⁸⁵⁰ Anlaşılacağı üzere Atay bu durumun laikliğe aykırı olduğunu biliyor ve kabul ediyordu, ancak bu durumu dönemin bir zorunluluğu olarak görüyordu. Diğer yandan Kemalist aydınların Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan beklentileri vardı. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın en önemli vazifesinin mukaddesat istismarcılarıyla mücadele etmek olduğunu belirtiyor ve Diyanet Başkanlığı’nı bu istismarcılara karşı doğrudan ve apaçık bir savaşa davet ediyordu. Ona göre Diyanet İşleri Başkanlığı’nın halkı çocuklarını

⁸⁴⁸E. Edip (Ağustos 1948). Onlar için hidayet kapıları kapalıdır, *Sebilürreşad*, 1(13), s.36,38 ve 39.

⁸⁴⁹CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.457.

⁸⁵⁰F. R. Atay (29 Mayıs 1952). Günaltay son durumu izah etti, *Dünya*, s.1.

medreselere “sağ yazılı okullara” değil devlet okullarına, karma eğitim okullarına göndermeye davet etmesi gerektiğini ifade ediyordu.⁸⁵¹

Diyanet İşleri Başkanlığı’nı tıpkı Falih Rıfkı Atay gibi göreve davet eden diğer bir aydın Yaşar Nabi idi. 1953 yılında kaleme aldığı bir yazısında, son zamanlarda ülkenin özellikle dini muhitlerinde baş gösteren gerilik hareketlerinin karşısında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kayıtsız kalmasını, hatta zaman zaman vaiz kürsülerinden çatlak sesler çıkmasına ve suç sayılan telkinlerde bulunulmasına karşı gazetelerde şiddetli eleştiriler yayınlanırken, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu yaşananlar karşısında sessiz kalmasını eleştiriyordu. Devlet mekanizması içerisinde yer alan bu teşkilatın; kendi personelini tenkit etmemesini, hatta basın ve radyo yoluyla bütün halkı bu konuda uyarma gereği duymamasını sorgulamaktaydı. Diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın adının karıştığı çeşitli vakalar yaşanmasına rağmen, sanki ülke sınırları içinde değilmiş gibi tavır takınıp bunları yalanlama yoluna bile gitmemesine şaşkınlık içerisinde bakmaktaydı. Nabi’ye göre din işlerini yönetenlerin bu hali, korunmasından sorumlu oldukları dini duyguların gevşemesine sebep olacaktır. Çünkü balık baştan koktuğu gibi burada da öyle olacaktır.⁸⁵²

I. H. Baltacıoğlu’nun 1955 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan beklentisi büyüktü. Konuyla ilgili yazılarında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlık sebebini sorgulamakta ve onun tek görevinin camilere imam ve hatip göndermek mi olduğunu sormaktaydı. Başkanlığın bir bilim ve eğitim görevi olması da gerekiyordu.⁸⁵³ Ancak aradan iki yıl geçtikten sonra artık bunları sorgulamaktan vazgeçmişti. Ona göre Diyanet İşleri Başkanlığı imam ve vaiz görevlendirmek işleri dışındaki işler için yetersizdi. Çünkü bu işleri yapabilmek için öncelikle bir bilim kurulunun olması gerekiyordu. O sebeple bu kurum imam ve hatip görevlendiren bir kuruluş olarak kalmaya devam edecekti.⁸⁵⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı meselesi özellikle statüsü ve yapması gerekenler özelinde aydınların kaleminde bu şekilde değerlendirilmekteydi. Aslına bakılırsa Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mevcut statüsünün laiklikle çeliştiği az çok bütün aydın kesimlerince kabul ediliyordu. Kemalist aydınlar bunun bir gereklilik olduğu görüşündeydiler. Onlara göre Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu şekilde devlete bağlanmasındaki amaç dini alanın bir anlamda kontrol altında tutulmasıydı. Zaten onların

⁸⁵¹F. R. Atay (16 Ağustos 1953). Vicdan azabı duyuyor muyuz?, *Dünya*, s.1.

⁸⁵²Y. Nabi (Ekim 1953). Gene o dava, *Varlık*, (399), s 3.

⁸⁵³I. H. Baltacıoğlu (1 Haziran 1955) Türkiye başka türlü kalkamaz, *Türk Düşüncesi*, 4(19), s.5.

⁸⁵⁴I. H. Baltacıoğlu (1 Mart 1957). Türkiye dinle nasıl kalkınacak?, *Türk Düşüncesi*, 4(37), s.1,8.

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan beklentilerine bakıldığında bu açıkça görülüyordu. Özellikle 1950'li yıllarda Kemalist aydınlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu görevi layıkıyla yerine getirmediği ve dini alanın kontrolden çıktığı yönünde yakınmalar dile getirmişlerdi. İslamcı ve muhafazakâr yadınlar ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlete bağlı olması ve özerk bir statüsünün, yetkisinin ve etkinliğinin olmaması üzerinden eleştirilerini dile getirmekteydiler. Diğer yandan gerek din görevlilerinin maaşlarının düşük olması, gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurum binasının küçük ve basit olmasını sürekli eleştiriyorlardı. Aslında onların bu eleştirisi bu kurumun bu halini İslam dinine yakıştıramamalarından kaynaklanmaktaydı.

4.3. Din Eğitimi

Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte gündeme gelen din eğitimi meselesi, bu dönem 1946 yılı sonunda TBMM'de yapılan bütçe görüşmelerinde ele alınmıştır. CHP milletvekilleri Muhittin Baha Pars ve Hamdullah Suphi Tanrıöver konuşmaları esnasında bu konuyu gündeme getirerek din eğitiminin başlatılmasını teklif etmişlerdi. Muhittin Baha Pars son zamanlarda memlekette yaşanan bazı ahlak dışı olayları örmek göstererek, memleketin selameti için mukaddesata ihtiyaç olduğunu, buna da daha çocukken alışmak gerektiğini belirterek özellikle dinin ahlaki kısımlarının her çocuk tarafından bilinmesi gerekliliği üzerinde durmuştu.⁸⁵⁵ Hamdullah Suphi Tanrıöver ise konuşmasında komünizm tehlikesine karşı genç nesillerin manevi bünyelerinin din ve milliyet kaynaklarıyla desteklenmesi gerekliliğini ifade etmiş, böylece din eğitimi konusu somut bir şekilde ortaya atılmıştı.⁸⁵⁶ Hamdullah Suphi Tanrıöver bu konuyu 1947 yılı Ocak ayında düzenlenen CHP Parti Divan görüşmelerinde tekrar gündeme getirmiş, görüşmelerden sonra bu konuda resmi okullar dışında ve ihtiyari olarak din derslerinin verilebileceği yönünde tebliğ yapılmıştı. Tanrıöver'e göre bu tebliğ bile anne ve babaların çocuklarına hususi olarak din eğitimi verdirmelerine imkân tanımaktaydı. Bundan istifade etmek topluma düşen bir vazifeydi artık.⁸⁵⁷ 1947 yılı temmuz ayı başında da “*Özel Din Öğretimi Ana Hatları*” kabul edildi ve Milli Eğitim Bakanı tarafından bir

⁸⁵⁵ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem:8, C:3, 24 Aralık 1946, s.427-428.

⁸⁵⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem:8, C:3, 24 Aralık 1946, s.438. Başbakan Recep Peker ise bu tekliflere sıcak bakmamıştı.

⁸⁵⁷ “Din tedrisatı etrafında yapılan tetkikler” (7 Şubat 1947). *Cumhuriyet*, s.1,2. Parti Divanının tebliğinin din eğitimine ait kısmı “*Resmî mekteplerin dışında, hükümet murakabesine tabi olarak, eski harflerle değil, yeni harflerle, ihtiyari mahiyette din dersleri verilebilir*” şeklindeydi.

bildiriyle halka duyuruldu. Buna göre Millî Eğitim Bakanlığı'ndan izin almak şartıyla, öğrenmek isteyen çocuklara İslam dininin akidelerini ve ibadetinin esaslarını öğretmek üzere “*din bilgileri dersaneleri*” açılabilirdi. Bu din bilgileri dersanelerinde Türkçe harici bir dille eğitim yapılmayacak hükümetçe incelenmiş ve onaylanmış kitaplar okutulacaktı. Öğrencilere öğretilecek Kur'an sureleriyle dualar Türkçe harflerle yazılmış olarak öğretilecekti. Diğer yandan din bilgileri dersanelerine öğretmen yetiştirmek ve imam ve hatiplik hizmetleri için eleman hazırlamak maksadıyla vatandaşlar “*din seminerleri*” de açılabilirdi.⁸⁵⁸ Cumhuriyet Halk Partisi'nin önemli bir dönüm noktası niteliğindeki 1947 yılında toplanan 7. Büyük Kurultayı'ndaki görüşmelerde laiklik konusuna gelindiğinde din eğitimi konusu tekrar gündeme gelmişti. Maraş Delegesi Emin Karpuzcuoğlu bu konuyu “*Biz, aziz vatanımızın ve kahraman milletimizin geleceğini garanti etmek için, yeni nesle mutlaka din ahlâkının, din terbiyesinin verilmesiyle doğru yolu göstermiş olacağız*” diyerek dile getirmişti.⁸⁵⁹ Kocaeli Delegesi Yusuf Ziya Kösemen ise halkın artık din eğitimi, din terbiyesi ve ahlak terbiyesini istediğini, memlekette bir dinsizlik olmadığını ancak senelerden beri dini eğitim yapılmadığı için bir din bilgisizliğinin meydana geldiğini belirtmişti.⁸⁶⁰ CHP milletvekili Tahsin Banguoğlu ise kurultay görüşmelerinden özetle bir din eğitimi talebi ortaya çıktığını ifade etmişti.⁸⁶¹ Hamdullah Suphi Tanrıöver ise daha önce bu din eğitimi konusunda halkın ihtiyaçlarına cevap verecek birkaç adım atılıp kararlar alınmasına rağmen henüz uygulamaya geçilmemesinden yakınmıştı.⁸⁶² O, burada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din dersleriyle meşgul olmasını istemiş, imam ve hatiplerin yetiştirmesinde de yetkili kılınmasını talep etmişti.⁸⁶³ Öte yandan Avrupa'daki üniversitelerden örnek vererek onların da önceden birer medrese olduklarını ancak sürekli bir gelişim içerisine girerek mevcut üniversite halini aldıklarını ifade ederek, Türkiye'de de medreseler kapatılmayıp bu şekilde ıslah edilseydi bizim de “*dokuz asırlık üniversitemiz vardır*” diye övüneceğimizi belirtmişti.⁸⁶⁴ Kurultaydan sonra *Akşam* gazetesine verdiği demeçte din eğitimiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgilenmesi gerekliliğine tekrar değinen Tanrıöver, hiç olmazsa 15- 20 yıl Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Evkaf Umum

⁸⁵⁸G. Laschke (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi, s.84-85.

⁸⁵⁹CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.454.

⁸⁶⁰CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.462.

⁸⁶¹CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.466.

⁸⁶²CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.455.

⁸⁶³CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.469.

⁸⁶⁴CHP Yedinci Büyük Kurultayı, s.456-457.

Müdürlüğü'nün bu konuyla ilgilenmesi gerektiğini dile getirmişti. Ona göre bunun yanı sıra İstanbul Üniversitesi içerisinde de dinle ilgili birçok konu okutulabilirdi. Çünkü din âlimi yetiştirmek için de yüksek din öğretim okulu açılmalıydı. Ayrıca din hizmetlerinin görülmesi için de imam ve hatip okulları gerekliliği kesindi. Çünkü birçok köyde imam ve hatip kalmamıştı.⁸⁶⁵ Devam eden süreçte din eğitimi konusundaki bu tür talepler kabul gördü ve 1948 ve 1949 yıllarında din eğitimiyle ilgili kanunlar TBMM'ye sunuldu. Din eğitimiyle ilgili en önemli kanunlar 1949'da Şemsettin Günaltay hükümeti döneminde Meclis'ten geçti. Din dersleri ilkokulların son iki sınıfında ihtiyari ve velilerin rızasıyla, okulda ama ders saatleri dışında ders öğretmenleri ya da vasıflı kimseler tarafından program ve kitaplara uygun olarak verilecekti. Diğer taraftan Ankara'da bir ilahiyat fakültesinin kurulmasına da karar verilmişti. DP döneminde ise özellikle Başbakan Adnan Menderes 29 Mayıs 1950'deki hükümet programı konuşmasında din dersleri meselesini acilen ele alınacağını belirtmişti. Ancak din eğitimin ortaokulları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, onun 7 Ocak 1956'da Konya'daki konuşmasıyla gündeme gelecekti.⁸⁶⁶ Bu arada okullarda din eğitimi verilmesi birtakım tepkiler de doğurmuştu. Nadir Nadi 1949 yılı başında Cumhuriyet gazetesinde "*Sarığa Hasret*" başlığıyla kaleme aldığı yazıda; hem din eğitiminin devlet eliyle yapılmasının hem de "*sarıklı hocaların*" yeniden ilkokullara sokulmasını demokratik bulmadığını ifade etmişti. Diğer yandan tartışma yaratacak bir soruyu da burada yöneltmişti. Ona göre, hangi hakla din öğretim masrafları, Alevi mezhebinden olanlara yükletilecekti? Kaldı ki Türkiye'deki Alevi vatandaşların sayısı Nadi'ye göre 4 milyon civarındaydı. Onlar gibi diğer mezhepler için de ayrı bir din eğitimi kabul edilip edilmeyeceğini sormuştu.⁸⁶⁷ Nadi'nin bu sözleri din eğitimi konusunda farklı tartışmalar yaratmıştı. Diğer taraftan sonraki başlıkta ele alacağımız gibi Alevilik konusunda da tartışmalara yön vermişti.

Falih Rıfkı Atay, Nadi'nin 1949 yılı başlarında ileri sürdüğü bu düşüncelerine benzer bir endişeyi daha CHP'nin 7. Büyük Kurultayında din eğitimi görüşüldüğü sıralarda dile getirmişti. Falih Rıfkı Atay, bu yüzden din eğitiminin mecburi olmaksızın camilerde itinayla yetiştirilmiş din görevlileri tarafından verilmesinin daha uygun olacağını belirtiyordu.⁸⁶⁸ Diğer taraftan okullarda din eğitimi başlayıp, 1950'li yılların

⁸⁶⁵Va-Nü (30 Kasım 1947). Din ve Laiklik, *Akşam*, s.1,6.; "Türkiye'de din meselesi" (12 Aralık 1947). *Selamet*, (30), s.4,5,16.

⁸⁶⁶Bu sürecin ayrıntıları için bkz. Laschke, 1972, **a.g.k.**, s.81 vd.

⁸⁶⁷N. Nadi (5 Ocak 1949). *Sarığa Hasret*, *Cumhuriyet*.

⁸⁶⁸Va-Nü (1 Aralık 1947). Din ve laiklik- Falih Rıfkı Atay'ın mütalaası, *Akşam*, s.3.

ikinci yarısına gelindiğinde Atay din eğitimindeki kontrolsüzlükten yakınmıştı. Çünkü ona göre artık Atatürk'ün en hayırlı inkılabı olan öğretim birliğinin sağlanması konusunda tavizler verilmiştir. Atatürk'ün bu inkılabı aslında okullarda din eğitimi verilip verilmemesi ile ilgili bir konu değildir. Ona göre bu inkılap medreseleri ve onun kontrolündeki sıbyan mekteplerine kapatmakla, Türk gençliğini küçük yaştan ölünceye kadar kafaca, ahlakça, ruhça, milliyet ve medeniyet anlayışlarınca birbirleriyle asla uyuşmayan ve birbiriyle mücadele içinde olacak iki kola ayrılmaktan kurtarmıştır, yani *“irticanın lider ocağını”* söndürmüştür. Ancak Atay'a göre 1946'dan sonra başlayan okullarda din eğitimi ve imam hatip okullarında din adamı yetiştirme davası her tarafta kontrolsüz açılan *“sıbyan mektepleri”* ile karıştırılmış, yanlış yollara sapılmıştır. Ona göre din eğitimi tamamen Millî Eğitim Bakanlığı'nın kesin kontrolü ve idaresi altında yapılmalıdır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın açmadığı ve onun hocalarının idaresinde bulunmayan hiçbir eğitim kurumuna Türk çocukları gönderilmemelidir.⁸⁶⁹ Diğer yandan Atay'a göre Cumhuriyet devri, Müslüman Türklerin çocuklarına din terbiyesi vermesine asla engel olmamıştır. Aksini belirten iddialar gerçek dışıdır. O dönem yeni harflerle ilmihal kitapları sürekli basılmıştır. Asıl tartışma konusu ise laik bir cumhuriyetin okullarında din derslerinin mecburi olup olmamasından doğmuştur. *“1945 muhalefet edebiyatlarında göre”* Türk çocukları istedikleri zaman ilkokullarda din eğitimi alabilirlerse tüm sorun hallolacaktır. Ancak bu mesele hallolmamakla kalmamış, zamanla bütün eski ve korkunç şeyler yeniden *“hortlamıştır.”* Bunların en kötüsü imam ve hatip okullarının birer okul değil, birer *“medrese”* olarak açılması, bu okullara giden gençlerin *“eski medrese artıklarına”* emanet edilmesidir. Çünkü bu şekilde yine eskisi gibi iki cins kafa sistemi yeniden kurulmuş olmaktadır. Hâlbuki imam ve hatip okullarından yetişenlerin, kesinlikle pozitif bilim eğitimi görmüş, laik Cumhuriyet düzeninin anlamını kavramış ve din ile dünya işlerini birbirinden ayırmanın hem din hem millet için yararları ve mahzurlarını anlamış olmaları ve yobazlarla savaşmaları gereklidir. Öte yandan bunlar çok iyi yetiştirilmeli, refah seviyeleri iyi olmalıdır. Bunlar eğitim birliğinin hedefi olan *“kafa ve zihniyet birliğini”* halka götürecek olan kılavuzlar olmalıdır.⁸⁷⁰ Atay; bu dönem yazılarında sürekli olarak, öğretim birliği prensibinin baltalandığını, bir yandan eski yazı ve medrese öğretimi, bir yanda resmi okul öğretimi olduğunu, köylerde bu durumun iyiden iyiye arttığını tekrarlıyordu. Bu durum ileride yine birbirine düşman iki nesil

⁸⁶⁹F. R. Atay (10 Temmuz 1956). Gedik, *Dünya*, s.3.

⁸⁷⁰F. R. Atay (25 Mart 1953). Aynı Milli Eğitim iki cins kafa yetiştiremez!, *Dünya*, s.1.

ortaya çıkaracağı endişesini belirterek hükümeti uyarıyordu. Diğer yandan imam ve hatip okulları neden eski medresenin eline teslim edildiğini, neden aydın müdürlerin idaresi altında olmadığını sorguluyor ve “*bu okullar acaba irtica kadrosunu güçlendirmek için mi açıldı?*” sorusunu yöneltiyordu.⁸⁷¹

Din eğitimi meselesinde mezhep farklılıklarının göz önünde tutulması hususunu dile getirenler arasında Baltacıoğlu da bulunuyordu. Ona göre Türkiye’de din eğitimi konusunda devletin önderlik yapması yanlıştır. Çünkü Türkiye’de herkes tek bir dine veya mezhebe bağlı değildir. Ülkede Sünnilerin yanı sıra “*Aleviler, Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Melamiler*” de bulunmaktadır. Böyle olunca devletin yapacağı resmi din öğretiminin kimlerin adına olacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Sonuçta herkesi ne “*Sünnileştirmeye*” ne de “*Alevileştirmeye*” devletin hakkı yoktur. Bu yüzden din eğitimi konusunda devletin üstleneceği rol, olsa olsa yer ve öğretmen sağlamak ve bu eğitimi kontrol etmekten ibaret olabilir. Baltacıoğlu’nun bu sözleri, Nadir Nadi’nin 1949 yılı başında ileri sürdüğü fikirlerle kısmen örtüşen ifadelerdir. Diğer yandan birçok yazısında tekrar ettiği gibi Baltacıoğlu’na göre din eğitiminde din pedagojisi prensipleri önemli yer tutmaktadır. Buna göre din eğitimi yalnızca dine inananlar verebilir. Din eğitiminin amacı din bilgisi değil din duygusudur.⁸⁷² Öte yandan Baltacıoğlu’na göre okullarda zorla din dersi verilmesi taraftarlarının en kuvvetli sebep olarak ileri sürdükleri düşünce, din derslerinin ahlak bozukluğunu önleyeceğidir. Ancak Baltacıoğlu’na göre bu “*kaba*” düşünce tamamen yanlıştır. Çünkü pratik hayata ait olan yozlaşma ve bozulmalar ahlakta da yozlaşmayı doğurmaktadır. Türkiye’de de sürekli artan bir ahlak bozukluğu vardır, ancak bunun sebebi mecburi din derslerinin olmaması değil, İkinci Dünya Savaşı sonrasında toplumsal ve ekonomik hayattaki bozulmalardır. Dolayısıyla, Baltacıoğlu’na göre, ahlak bozuluyor diye okulun tarafsızlığına zarar vermek ve Kemalist devrimin prensiplerinin tersine hareket etmek doğru değildir. Diğer yandan Baltacıoğlu’na göre din her şeyden önce okutulacak bir ders değil, ancak yaşanılacak bir şeydir. Yani bu eğitimi toplum kendisi vermedikçe okulun da veremeyeceğine inanmaktadır. Ona göre din eğitiminde zaman ve mekânla değişmeyen prensipler vardır. Mesela din eğitiminin amacı dinli insanın gerçek kişiliğinin yoğunlaşmasıdır. Dinli insan kişiliği ise dinli insanların yaşadığı gerçek bir çevrede, dini bir hayat yaşayarak edinilebilir. Ayrıca ebeveyn istiyor diye okullarda mecburi din dersi verilmesini garip bulmaktadır Baltacıoğlu. Çünkü ona

⁸⁷¹F. R. Atay (11 Temmuz 1953). Politikacılar değil, Türkler olarak düşününüz!, *Dünya*, s 1.

⁸⁷²I. H. Baltacıoğlu (3 Kasım 1949). Din pedagojisi, *Yeni Adam*, (622), s.2.

göre burada gözetilmesi gereken, tıpkı Atatürk devrimlerinin yapılma esasında olduğu gibi toplumun genel kanaati değil, kamusal kanaat ve fikirler olmalıdır.⁸⁷³

Baltacıoğlu okullarda din eğitimi konusunun yanı sıra özellikle yükseköğretim kapsamında İlahiyat Fakültesi üzerinde de kafa yormuştur. Medreselerin kaldırılmasından sonra İstanbul Darülfünun içinde ilahiyat fakültesi açılmıştır. Ancak ona göre bu ilahiyat fakültesi bir İslam ilahiyat fakültesi olmaktan çok, bir din bilimleri fakültesidir. Bu tip bir ilahiyat fakültesi İngiltere ve Almanya gibi ülkeler için uygundur fakat Türkiye için uygun değildir. Sosyoloji, psikoloji ve felsefe yönünden işlenmemiş büyük bir dinin taşıyıcısı olan Türkiye’de öncelikle bir İslam ilahiyat fakültesi gerekmektedir. Bu fakültenin sosyoloji, tarih, felsefi yan dersleri olmalıdır, ancak ana dersleri Kur’an tercümesi, Kur’an felsefesi, hadis, kelam, tasavvuf, İslam felsefesi, İslam etnografyası, İslam coğrafyası gibi dersler de olmalıdır. Ancak mevcut İlahiyat Fakültesi ne yazık ki bu niteliklerden uzaktır.⁸⁷⁴ Baltacıoğlu’na göre bir türlü düzgün bir ilahiyat fakültesi kurulamasının asıl sebebi kültür ve bilimden çok politikacılıktır. Çünkü bu fakültenin her açılma girişimi bir politikacılık eseri olarak ortaya konmuştur. Geçmişten beri politikacıların devlet yöneticilerinin aklında bir ilahiyat fakültesi açma fikri, toplumsal isteklerin yatıştırılması için alınmış zararsız bir önlem olarak düşünülmüştür. Ancak böyle bir fakülte açılması için en önemli ihtiyaç burada ders verecek uzmanlardır. Ona göre eğer bu uzmanlar yoksa bu işe hiç kalkışılmamalıdır.⁸⁷⁵

1957 Mart’ında 1957 Diyanet İşleri Başkanlığı bütçe görüşmelerinde konuşulanları değerlendirdiği bir yazısında din eğitimi konusunu yine ele alan Baltacıoğlu, burada bu eksikliği bir kez daha vurgulamıştı. Ona göre ülkede bir din buhranı ve din bunalımı vardır, bu buhran ve bunalım; ortaokullara din dersi konulup, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçesi yükselse de devam edecektir. Baltacıoğlu’na göre öncelikle ülkede din bilginleri ve din ilim adamlarının sayısı hala yetersizdir. Din eğitiminde kullanılacak kaynakları bulmaya çalışan Maarif Vekâleti asıl bu din bilginlerini bulmak ve oluşturmak zorundadır. Bu yolda öncelikle din bilgisi sağlam olarak ortaya konabilmeli, ondan sonra kitap yazılmalı ve din öğretimi yapılmalıdır. Baltacıoğlu’na göre din öğretimi ve eğitim işine girişmeden önce dinin bir bilgi, bilim ve bir felsefe konusu yapılması şarttır. Çünkü bilginin, bilimin ve felsefenin olmadığı yerde eğitim ve öğretim görenekten kurtulamaz.

⁸⁷³I. H. Baltacıoğlu (2 Kasım 1950). Din ve okul, *Yeni Adam*, (674), s.2,5.

⁸⁷⁴I. H. Baltacıoğlu (21 Eylül 1950). İslam ilahiyat fakültesi, *Yeni Adam*, (668), s 2.

⁸⁷⁵I. H. Baltacıoğlu (31 Mayıs 1951). Bu fakülteyi hemen kapatmalıdır, *Yeni Adam*, (702), s.2.

Diğer yandan felsefe denilince aklına sadece materyalizm ve pozitivizm gelen Türkiye gibi bir “İslam ülkesinde” bu din bilginlerini yetiştirecek İslam Fakültesi kurmak da hiç de kolay bir iş değildir. Onun için öncelikle ilahiyat fakültesinin ne olup olmadığına kara verilip ortaya konulması gerekmektedir. Bu yönde öncelikle bir sosyoloji fakültesi ile ilahiyat fakültesinin ayrımını yapabilmek önemlidir. Baltacıoğlu’na göre normalde bir İslam ilahiyat fakültesi olarak anlaşılan ilahiyat fakültesinin önemli görevleri vardır. Bunlar; İslam dinini doğru olarak anlamak ve tanıtmak, İslam dininin felsefesini yapmak, diğer dinlerle karşılaştırmak, Kur’an’ı Türkçe’ye çevirmek, İslam dini üzerine bilim ve felsefe eserleri yazmak, din bilgin adayları yetiştirmektir. Bu açıdan Ankara İlahiyat Fakültesi’nde verilen dersleri inceleyen Baltacıoğlu, bu fakülteyi de yeterli bulmaz ve onu bir ilahiyat fakültesinden çok bir edebiyat ve felsefe fakültesine benzetir. Çünkü fakültenin 17 dersinden yalnız üç tanesi din dersidir, diğerleri dil, tarih, sosyoloji dersleridir.⁸⁷⁶

1946 yılı sonlarından itibaren başlayan din eğitimi meselesi CHP içerisinde alevlenirken, *Millet Mecmuası* okullarda din ve ahlak derslerinin okutulmasıyla ilgili anket düzenliyordu. Peyami Safa, dergiye verdiği cevapta; hükümetin düzenlemeye çalıştığı hususi din eğitime taraftar olduğunu, ancak bunun laik devletin gözetiminde olması ve irtica kuvvetine karşı tedbirli olunmasını istiyordu. Ona göre bu konuda Türkiye diğer laik devletlerle bu aşamada karşılaştırılmamalıydı. Çünkü onlar teokratik düzenden ayrılmış yüzyıllar geçmişti. Türkiye’nin ise din ile dünya işlerini ayırması üzerinden henüz çeyrek yüzyıl geçmişti. Ona göre bu kısa zaman içerisinde irtica temayüllerinin yok olduğuna inanmak mümkün değildi. Bu yüzden din konusunda ihtiyatlı olunmalıydı.⁸⁷⁷ Ne var ki Peyami Safa’nın bu konuda göstermiş olduğu irtica kaygısı geçen yıllarla birlikte kaybolmuştu. 1950 yılının Ekim ayında bazı yazarların din derslerinin zorunlu olmasının Anayasa’daki vicdan hürriyeti prensibine aykırı olduğu iddialarını eleştiriyordu. Ona göre bu tamamen “*ultra-layik*” yazarların laikliğin siyasi bir müessese olduğunu unutmalarından ve laik devleti laik okulla karıştırmalarından kaynaklanmaktaydı. Birçok laik ülkede okul, siyasi bir kurum olmadığı için laik değildi. Üstelik din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması, din gerçeğinin okullarda tamamen inkâr edilmesini gerektirmiyordu.⁸⁷⁸ Diğer taraftan Safa, Tek Parti dönemiyle birlikte

⁸⁷⁶I. H. Baltacıoğlu (1 Mart 1957). Türkiye dinle nasıl kalkınacak?, *Türk Düşüncesi*, 7(37), s.1-6.

⁸⁷⁷“50 Türk meşhuru mekteplerde din ve ahlak dersleri okutulması için ne diyorlar?- Muharrir Peyami Safa diyor ki” (27 Şubat 1947). *Millet Mecmuası*, (56), s.60.

⁸⁷⁸P. Safa (16 Ekim 1950). Anayasa ve din öğretimi, *Ulus*, s.1.

özellikle Anadolu’da “*merdiven altına kayan ve yobazların elinde olan*” din eğitiminin artık devlet eliyle yürütülmesinin gerekliliğini ifade ediyordu. Ona göre “*jandarma kuvveti*” ile din hayatını ortadan kaldırmayı başaramamış bir ülke henüz yoktu. Onun için de çeyrek asırdan beri inkılabın bütünsel tedbirlerine rağmen Anadolu’da çocuklarının din eğitim ve öğretimi yobazların elinde olmaya devam ediyor, buralarda sekiz-on yaşlarındaki çocuklara Kur’an’ı Arapça olarak baştan sona ezberleten hocalar halen bulunuyordu. Safa’ya göre çocukları bu yobazların elinden kurtarmanın tek çaresi onlara devlet kontrolünde ve onların seviyelerine uygun din dersleri ve terbiyesi verdirmektir. Fransa gibi laikliği en katı tatbik eden bir ülkede bile her öğrenim derecesinde Katolik okulları ve Katolik üniversiteleri vardır. Oysa Türkiye’de din öğretimi henüz bu seviyeye çıkarabilmiş değildir.⁸⁷⁹ Diğer yandan Safa’ya göre üniversiteye varıncaya kadar bütün okullarda din öğretiminden önce bir din hayatının da olması gereklidir. Örneğin Avrupa’da ve ABD’de Türkiye’nin aksine kilisesiz ve muhabbetsiz üniversite yoktur. O sebeple öncelikle buralarda bir din yaşamının olması sağlanmalıdır ona göre.⁸⁸⁰ Görüldüğü kadarıyla Peyami Safa din eğitimi konusu henüz tartışma boyutunda iken irtica tehlikesi kaygılarıyla temkinli dururken, din eğitim uygulamaları başlayıp DP iktidarı dönemi boyunca da artarak devam ettirildiği yıllarda kaygıları kaybolmuş düşünceleri değişmişti. Onun buradaki tek kaygısı din eğitiminin “*yobazların*” elinde kalmasıydı. Onun için de devlet kontrolünde olmasını istiyordu.

Peyami Safa ile benzer bir kaygıyı Mustafa Şekip Tunç da taşıyordu diyebiliriz. Tunç’a göre din eğitimi faaliyetleri ancak yeni ilim ve kültürle yetiştirilmiş din adamlarıyla yapılmalıdır. Nasıl her alanda yeni ilim ve kültürle kurumlar oluşuyorsa, din eğitiminde de böyle olmalıdır. Ülkeyi selamete götürecek bundan başka bir yol yoktur Tunç’a göre. Çünkü ancak böyle olursa din eğitimi, Atatürk inkılapları ile ahenkli bir yol alması sağlanacaktır.⁸⁸¹

Ali Fuat Başgil ise din eğitiminin zaruretinden yola çıkıyordu. Ona göre dini öğretme ve okutma faaliyeti dindarlar için sadece dini bir vazife değil aynı zamanda bir haktır. Çünkü bu bir insani ihtiyaçtır. Ona göre din eğitimi, tıp eğitimi kadar önemlidir. Tıp eğitiminin yokluğunda nasıl şarlatanlık ve sahte tabipler ortaya çıkıyor ve hastalar

⁸⁷⁹P. Safa (Aralık 1958). İki mecmua arasında, *İslam*, (22), s.26.

⁸⁸⁰M. Yurter (30 Mart 1956). Din yolunun büyük din anketi-Ulunay ve Peyami Safa ne diyor?, *Din Yolu*, (2), s.5.

⁸⁸¹M. Yurter (15 Mart 1956). Din yolunun büyük din anketi-Prof. Mustafa Şekip Tunç din için ne diyor?, *Din Yolu*, (1), s.6.

ıstırapların pençesine terk ediliyorsa, din eğitimi yoluğunda da din alanında benzer sonuçlar doğmakta, insanlar manevi acılar içinde bırakılmaktadır. Diğer yandan Başgil'e göre toplumun din ilmine ve hocasına olan ihtiyacı tıp ilmine ve hocasına olan ihtiyaçtan daha az önemli değildir.⁸⁸² Ancak din eğitimi hakkının kullanılabilmesi bu hizmeti görece kuruluşların varlığına bağlıdır. Bu kuruluşlar eğer yok olursa dini öğretecek din adamları da yok olacaktır.⁸⁸³ Böyle bir durumda ise etraf din adına hurafe ve cehalete bürünecektir. Buna engel olmak için yapılması gereken iş, mükemmel ve modern dini tahsil ve tedris kurumlarını kurmak ve memlekette din ve maneviyat ihtiyacının istediği din adamlarını yetiştirmektir.⁸⁸⁴ Ancak Başgil'e göre 1926 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile din öğrenim kurumlarının kapatılmasından sonra ne yazık ki bu saha boş bırakılmıştı. Ona göre eğer bunların yerine modern ve mükemmel bir eğitim programı ile yüksek bir İslam enstitüsü kurulmuş olsaydı, aradan geçen 30 küsür yılda ülkede belki de Gaznelileri bile geçecek yüksek din âlimleri yetişecekti. Böyle yapılmış olsaydı hem İslam dini hem toplumsal bir müessese, hem bir ahlak mektebi olarak ilerlemelere ulaşılacak, hem de memleket kitle cehaletinden ve sözde münevver yaygaralarından kurtulacaktı.⁸⁸⁵ Diğer yandan Başgil'e göre "*laik üniversiteye*" bağlı bir ilahiyat fakültesinde din âlimi değil, ancak din taklitçisi yetişebilir. İmam hatip okulları ise İslamiyet'in sadece temel bilgilerini öğretmekle kalır. Bu yüzden Ankara'daki ilahiyat fakültesini veya imam hatip okullarını dikkate almamaktadır Başgil. İslamiyet'in yüksek ilimleri uzun seneler boyunca okutulmaması yüzünden artık yok olmak üzeredir. Bu konuda taklit edilmeye çalışan Avrupa'da ise Katolik ve Protestan üniversite ve enstitülerinde birçok din ilimleri okunmakta ve yüzlerce dini eser yayınlanmaktadır.⁸⁸⁶

İlahiyat fakültesi konusuyla ilgili değerlendirme yapan H. Ziya Ülken ise, bu fakültenin Batı'daki emsalleri gibi modern olmasını istiyordu. Ona göre bu fakültede İslami ilimler içerisinde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi dersler ağırlık merkezini oluşturmalıydı. Ancak bunların yanı sıra ilahiyat fakültesi bir medrese olmadığı ve amacının da modern ilim ve felsefe zihniyeti ile yetişmiş ve günün fikir adamı seviyesine ulaşmış din adamları yetiştirmek olduğu için, böyle bir fakültede felsefe, din felsefesi, sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi dersleri de bulunmalıydı. Diğer türlü yetişecek din

⁸⁸²Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.109,111.

⁸⁸³Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.116.

⁸⁸⁴Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.135.

⁸⁸⁵A. F. Başgil (1959). İslamiyet bahsinde düşünceler, *İslam*, (25), s.6-8.

⁸⁸⁶"Müslümanlıkta reform lazım mıdır? Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in cevabı" (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, (52-1), s.51

adamlarının Orta Çağ ilim derecesinden ileriye gitmesi mümkün değildi. Ülken'e göre Batı Medeniyetlerinde; Fransa'da, Almanya'da, Belçika'da, Hollanda'da ve ABD'de mevcut ilahiyat fakültelerinin çoğu programları bu esaslara göre hazırlanmıştı.⁸⁸⁷

Eşref Edip ise uzun bir süre din eğitiminin olmamasının toplumu manevi bir buhrana sürüklediğini ifade ediyordu. Ona göre toplumda manevi bir buhranın baş göstermesi, gerçek din rehberlerinin yetiştirilmemesi ile çok alakalıdır. Çünkü gerçek din ve ahlak terbiyesinden mahrum kalan çocukların kalplerinde oluşan boşluk, onların yabancı akide ve ideolojilerin etkilerine açık bir zemin oluşturmaktadır. Bu sebeple onların her türlü yabancı ve zararlı etkilere karşı koyabilmeleri için kendilerine çok temiz ve asil bir karaktere dayanan manevi bir terbiyenin verilmesi büyük önem taşımaktadır. Ancak Edip'e göre çocuklara bizzat dinini öğretebilecek anne ve baba sayısı pek azdır. Bu sebeple de her anne babanın teker teker çocuklarına din dersleri vermesi imkansızdır. Dolayısıyla bu ancak toplu olarak yapılabilir. Fakat bu eğitimi toplu bir şekilde ve hakkıyla verebilecek din alimi, din rehberi sayısı da yeterli değildir. Sonuçta bunların bir günde de yetişmesi imkansızdır. Bu yüzden Edip'e göre din eğitimi verecek kurumlardan önce bu eğitimi verebileceklerin yetiştirileceği kurumlara daha çok ihtiyaç vardır.⁸⁸⁸ Edip'e göre Hamdullah Suphi'nin meclisteki konuşmalarından sonra basında tartışılmaya başlanan din eğitimi konusu, toplumun hemen hemen her kesiminde derin yankılar uyandırmıştı. Ama din eğitimi kapsamına sadece çocukların alınması yetersizdi ona göre. Çünkü hali hazırda 25-30 yaşlarında olup çocukluk yaşlarında “*gayri kanuni olarak*” genel ve özel din eğitiminin yasaklanması sebebiyle din eğitimi almamış yetişkinlerin de bu eğitime ihtiyacı vardı. Diğer yandan Edip'e göre bu din eğitim işiyle Millî Eğitim Bakanlığı değil Diyanet İşleri Başkanlığı ilgilenmeliydi.⁸⁸⁹ Ama her şeyden önce onun için asıl önemli olan din eğitiminin suç sayılmaması ve laikliğin komünistlik gibi bir şey olarak görülmemesinin sağlanmasıydı.⁸⁹⁰

1948 yılı mart ayında CHP parti grubunun din dersleriyle ilgili hazırladığı raporda yer alan şartları değerlendiren ele alan Necip Fazıl Kısakürek, din dersleriyle ilgili yapılan düzenlemede CHP'nin “*binbir şart ve kayd*” ileri sürdüğünü ifade etmekteydi. CHP'nin bu hareketini “*tutuk, kekeme, mahcup ve ürkek*” buluyordu Necip Fazıl. Ona göre CHP

⁸⁸⁷M. Yurter (3 Mayıs 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-Hilmi Ziya Ülken din için ne diyor?, *Din Yolu*, (7), s.13.

⁸⁸⁸E. Edip (1947). Din müesseseleri-dini tedrisat, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (67), s.3-9.

⁸⁸⁹E. Edip (1947). Bu şartlarla din mektepleri açılmaz, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (74), s.11.

⁸⁹⁰“50 Türk meşhuru mekteplerde din ve ahlak dersleri okutulması için ne diyorlar?- İslam Ansiklopedisi sahibi Eşref Edip diyor ki” (13 Şubat 1947). *Millî Mecmuası*, (54), s.29.

bu şartları; raporda geçen “*laiklik prensipleri ile asla çatışmayarak, ihtiyari olarak, ana ve babanın istek ve dileğine bağlı bulunarak, ders saatleri dışında kalarak, resmi maarif cihazının teftiş ve murakabesi altında tutularak*” gibi devam eden şartlardı.⁸⁹¹

M. Raif Ogan ise İslam dininin diğer dinlerden farklı olması sebebiyle din eğitiminin üzerinde durulması gerekliliğini savunuyordu. Ona göre bir Hristiyan’ın ibadeti İslam’a göre çok sadedir ve geneli kilisede yapılmaktadır. Ancak İslam dininde öncelikle imanın usullerinin öğretilmesi gereklidir. Kur’an sadece hocanın ağzından dinlenmemekte, her Müslüman bizzat kendisi de en azından namazda okuyacak kadarını ezberlemesi gerekmektedir. Diğer yandan namaz sadece camide kılınmamakta, evde ve her yerde kılınmaktadır. Dahası abdest, gusül, teyemmüm, oruç, hac ve zekât öğretilmezse bilinmemektedir. İslam’da Allah ile kul arasında vasıta olmadığı için her birey dininin ibadetlerini, emirlerini ve yasaklarını edep ve usulüyle bilmesi lazımdır. Bu yönüyle bakıldığında Müslümanlık taklidi değil, talimi ve ilmi bir dindir Ogan’a göre. Dolayısıyla bunlar eğer okullarda bunlar öğretilmezse öğrenilmesi çok zor olacaktır. Ogan’a göre %99’u Müslüman olan Türkiye’de insanların çocuklarına dinlerinin öğretilmesi ve giderlerinin maarif bütçesinden karşılanması bir haktır. Dolayısıyla bu hak ve adalet ihmal edilirse CHP yolu tutulmuş olur.⁸⁹² Müslüman çocuklara okullarda din derslerinin verilmesi vicdan hürriyetinin gereği olduğu için aynı zamanda laikliğin de icaplarındandır. Hal böyle iken okullarda din dersleri verilmesinin inkılap ve medeniyet düşmanlığı veya irtica olarak görülmesi “*kızıl komünist*” ülke ve bölgelerden başka hiçbir memlekette görülemez.⁸⁹³ Okullarda din dersleri ve Kur’an okutulmasını laikliğe aykırı görülmesi, laikliğin insan hakları nizamnamesine göre değil, CHP prensiplerine göre, yani tarifi doğru, tatbiki “*sapık*” olarak kabulünden başka bir şey değildir Ogan’a göre. Diğer yandan elbette çocuklarına din derslerini aldırarak istemeyenler de zorlanamaz. Ancak bunlar azınlıktadır ve çoğunluk azınlığa bağlanıp din derslerinin verilmemesi vicdan hürriyetinin esasına kökünden aykırıdır. Din dersleri ve Kur’an okullarda bir program dâhilinde iyi bir şekilde öğretilir.⁸⁹⁴ Dolayısıyla Ogan, okullardaki zorunlu

⁸⁹¹Be.De. (5 Mart 1948). Din dersleri, *Büyük Doğu*, (83), s.8.

⁸⁹²M. R. Ogan, (7 Kasım 1952). Mekteplerde din ve Kur’an dersleri ve bay Nadir Nadi, *İslam Dünyası*, (33), s.3.

⁸⁹³M. R. Ogan, (Ocak 1956). Başvekilin Konya nutku, *Sebilürreşad*, 9(212), s.185-187.

⁸⁹⁴M. R. Ogan, (10 Ekim 1952). Hürriyet başmuhariri Kur’anı nasıl öğrenmişmiş?, *İslam Dünyası*, (29), s.6-8.

din derslerinin mezhep ayrımcılığına neden olacağı fikrine de kesinlikle katılmamaktadır.⁸⁹⁵

Cahit Tanyol'a göre ise İslamiyet'te ruhban sınıfı olmadığı için din eğitimi işini teşkilatlandırmak devletin görevidir. Ancak devletin laik olması sebebiyle kendisini bu görevin dışında görmesi durumunda, bu görevi toplum üstlenecek ve çocuklarına din eğitimi verdirmeye kendisi çabalayacaktır. Bu durumda da *"irtica var"* söylemleri yükselecektir. Devlet bu işe girişip elindeki eğitim kurumları olan okullarda bunu yapmaya kalkışsa, yine bunu uygun görmeyenler de olacaktır. Ancak Tanyol'a göre, halka din eğitimi vermek görevi devlete aittir. Ona göre okullarda din eğitimi verilmesinin laikliğe aykırı bulunması laikliğin anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Sonuçta din eğitimi verilerek medrese zihniyeti veya medrese eğitimi hortlatılmamaktadır. Hâlbuki programlarını tamamen laik esaslara göre ayarlayan mevcut okullarda tıpkı beden eğitimi gibi din eğitiminin verilmesi mümkündür. Dinin her girdiği yerde medresenin ve Orta çağ zihniyetinin hortlayacağını sanmak, delaletten başka bir şey değildir ona göre. Müslüman ya da Sünni olmayanlara nasıl kendi inancımızı öğretilim sorularını ise Tanyol; *"açıkça ifade edilmiş olmasa da din düşmanlığının safсата yoluyla savunulması"* olarak görmektedir. Çünkü okullara konulacak din dersleri Müslüman Türk çocukları için konulacaktır. Din eğitiminin gerekliliğine inanıyorsa bu eğitimin softanın eline bırakılmasındansa devlet kontrolünde yapılması çok daha faydalıdır.⁸⁹⁶

Kısaca bu dönemde din eğitimi gerekliliği komünizm tehlikesine karşı genç nesilleri korumak ve onları din ve maneviyatla desteklemek amacıyla öne sürülmüştür. İslamcı ve muhafazakâr kesim din eğitiminin gerekliliğine inanıyor ve bunu vicdan özgürlüğü kapsamında bir hak olarak görüyorlardı. Onlara göre bu eğitim devlet eliyle yapılmalı, yobazların ve softaların elinden kurtarılmalıydı. Ayrıca din eğitimi ile Diyanet İşleri Başkanlığı ilgilenmeliydi. Din derslerinin kimseye zorla verilmeyeceğinden dolayı onlara göre mezhep ayrılıkları konusunda kaygılanmaya gerek yoktu. Kemalist cephe ise öncelikle din eğitiminin okullara sokulmasına karşıydı. Diğer yandan Türkiye'de Sünnilik haricinde diğer mezheplerin de olması sebebiyle din eğitimi devlet tarafından okullarda verilmesi yanlıştı. Din eğitimine başlanıldığında ise Kemalistlerin itirazı MEB'in kontrolünde açılan din derslerinin haricinde kontrolsüz açılan din derslerine

⁸⁹⁵M. R. Ogan. (17 Kasım 1950). Nifakçılar ve mezhepler, *Büyük Doğu*, (35), s.6-7.

⁸⁹⁶C. Tanyol (Ocak 1956). Din ve mektep, *Türk Yurdu*, (252), s.500-502.

yönelik olmuştur. Onlara göre böyle bir kontrolsüzlük öğretim birliği prensibini baltalamaktaydı.

4.4. Alevilik

Alevilik⁸⁹⁷ konusunun son dönem önemli araştırmacılarından Ali Yaman, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik Alevilik Bektaşilik* adlı kitabında, Anadolu'daki Alevilik meselesinin “çok karmaşık zamansal ve mekânsal unsurların dikkate alınması ve bu şekilde anlaşılması gerekliliğini içeren bir birleşim niteliği” gösterdiğini belirtir. Yazara göre Anadolu'daki Alevilik ağırlıklı olarak “atalar kültü, doğa kültleri Gök Tanrı kültü ve kamlık/şamanlık” gibi eski Türk inançları ile İslam dininin kaynaşmasına dayanmakta ve tarihsel ve sosyal şartların doğal bir sonucu olarak, daha çok sözlü geleneğe dayanan eski inançların İslami şekiller altında yaşadığı bir “halk İslamlığı”dır. Aslında bu yönü yüzünden de Sünni İslam anlayışında “inançsızlık” ya da “İslam dışı” olarak görmüştür.⁸⁹⁸ Aleviler, Şii Safevi Devletine karşı “sadakat” gösterebilecekleri kaygısıyla Osmanlı Devleti tarafından tehdit olarak algılanmış ve devletin Sünni İslam çizgisinin dışında bulunmaları sebebiyle, onlar için “rafizi” (terk eden, ayrılan), “mülhid” (doğru yoldan çıkan, dinsiz), “zındık” (inançsız) gibi küçültücü ifadelerin yanı sıra kırmızı külah giyen Safevi askerine atfen, “Kızılbaş” terimi kullanılmıştır.⁸⁹⁹ Alevilerin Milli Mücadele’yi desteklemiş olması, genelde onların Mustafa Kemal Atatürk ve Cumhuriyetle ittifak içerisinde olmaları yönünde değerlendirmeler yapılmasına neden olmuştur. Elbette bu durum Alevilerle devletin, bu dönemde sürekli ve topyekûn bir ittifak içerisinde oldukları anlamına gelmemektedir. Cumhuriyet Döneminde 30 Kasım 1925’te kabul edilen 677 sayılı *Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu* aynı zamanda Alevi tekke ve ocaklarının da kapanmasına neden olmuştur. Diğer yandan devletin Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla Sünni İslam geleneğini temel alıp teşvik etmesi ve Aleviliğin hiçbir zaman resmî olarak tanınmaması gibi durumlar da Sünni çoğunluk

⁸⁹⁷Alevi kelimesinin Arapça’daki anlamı “Ali’ye mensup, Ali’ye ait” anlamına gelmekte olup, İslam tarihi ve tasavvuf edebiyatında “Hz. Ali’yi sevmek, saymak ve her hususta ona bağlı olmak” anlamında kullanılmıştır. E. R. Fırlı (1991). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları, s.7.; Zaman zaman Alevilik için Bektaşî ismi de kullanılmıştır. Bektaşîlik, Hacı Bektaş Veli’ye bağlı olan, onun yolunu takip eden anlamına gelmektedir. Bektaşî Tarikatı’nın usul ve erkânına uygun bir yaşayışa sahip olmaları sebebiyle Bektaşîlere de Alevi denmiştir. Bu konuda Eröz, “Türkiye’de her Bektaşî Alevi olduğu halde, her Alevi, Hacı Bektaş’ı ‘Horasan Ereni’ sayıp hürmet etmesine rağmen, Bektaşî değildir” demektedir. M. Eröz (1977). *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul: Otağ Matbaacılık, s.52.

⁸⁹⁸A. Yaman (2006). *Orta Asya’dan Anadolu’ya Yesevilik Alevilik Bektaşîlik*, Ankara: Elips Kitap, s.101-102.

⁸⁹⁹U. Azak (2019). *Türkiye’de Laiklik ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.244-245.

arasında Alevilik karşıtlığının yaşamasına izin vermiştir. Ancak tüm bunların yanında Cumhuriyet devriminin sunduğu modern toplumsal hayat ve laiklik ilkesinin Sünni ulemanın etkisinin ortadan kaldırılması gibi kazanımlar da Alevilerin devletle ittifak halinde olmasını sağlamaya yetmiştir denebilir.⁹⁰⁰ Çok partili hayata geçildikten sonra ise daha çok Alevilik özelinde mezhep konularının gündeme gelmesi aslında din eğitimi konusuyla ortaya çıkmıştır. Türkiye’de Sünni mezhebi dışında diğer mezheplere mensup olanların özellikle Alevilerin de bulunması nedeniyle, okullarda din eğitimi verilmesinin laik eğitim anlayışıyla bağdaşmayacağı yönünde duyulan kaygıların ifade edilmesi bu konuda önemli tartışmalar yaratmıştır. Diğer taraftan din eğitimi savunanlar ise Alevilik konusunun bu şekilde gündeme getirilerek, Türkiye’de mezhep ayrılığı yaratılmak istendiğini ileri sürmüşlerdir.

Din eğitimi konusu CHP’nin 7. Büyük Kurultayında görüşüldüğü sıralarda Falih Rıfkı Atay *Akşam* gazetesine verdiği demeçte, öğretim birliği sayesinde öğretimin laikleştirilmesi ve şeriatçı hâkimiyetin kaldırılmasıyla Alevi-Sünni ayrılığı son bulduğunu belirtiyordu. Ancak ona göre yeni dönemle birlikte okullarda verilmesi istenen din derslerinin bir mezhep birliği savaşı şeklinde sünnileştirme politikası çerçevesinde yapılması, mezhep ayrılığı meselesini tekrar ortaya koyacak ve bu durum milli birliği bozacaktır.⁹⁰¹ Atay’ın bu çıkışı özellikle İslamcılar tarafından din eğitiminin baltalanması olarak görülecektir.

Geçmişte Alevilere karşı kendisinin içinde pek de muhabbet beslemediğini itiraf eden Baltacıoğlu, 30 yıl önce Fuat Köprülü’nün bir yazısında geçen “*Bektaşilik eski Türk aşiret din ananelerinin İslamiyet içinde devamından doğmuştur*” düşüncesinin kendisini aniden uyandırdığını belirtiyordu. Ona göre Alevilerin Sünnilerden ne dinen ne de ırk olarak farkı yoktur. İkisi de Türk ırkındandır. Alevi kolları olan Kızılbaşlar, Tahtacılar, Bektaşiler Tanrı’yı tek tanrı, yaratıcı, acıyıcı ve esirgeyici olarak, Hz. Muhammed’i de onun gönderdiği bir uyarıcı olarak görmektedirler. Kur’an’ı da doğru olarak anlamaktadırlar. Bunlara kayıtsızca inandıkları için Aleviler tıpkı Sünniler gibi Müslümandırlar. Bu yüzden onlara kim “*kâfir, zındık, dinsiz, imansız*” derse Tanrı’nın, peygamberin ve meleklerin lanetini üzerine çeker. Diğer yandan Baltacıoğlu’na göre Hz. Ali, İbrahim peygamberin soyundandır. İbrahim peygamber ise Turani’dir yani

⁹⁰⁰Azak, 2019, **a.g.k.**, s.249-253.

⁹⁰¹Va-Nü (1 Aralık 1947). Din ve laiklik- Falih Rıfkı Atay’ın mütalaası, *Akşam*, s.3.

Türk'tür.⁹⁰² Dolayısıyla ona göre Hz. Ali de Türk'tür. Üstelik Ali doğrudur, iyidir ve güzeldir. Yani Türk kamu vicdanının insani değeri olarak gördüğü benimsediği bütün erdemler Ali'de, onun kişiliğinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Ali sadece Türk değil, Türklüğün sembolüdür de. Baltacıoğlu'na göre her dinde olduğu üzere Müslüman camiası da içinde doğduğu ve yaşadığı ulusun yani Arap ulusunun gelenekleriyle karışmıştır. Türkler de Müslüman oldukları zaman “eşitsizlik, erkek zorbalığı, kadının aşağı görülmesi, kölelik, mistik ve mistikçilik” gibi Arap gelenekleriyle karşı karşıya kalmıştır. Oysa gerçekte Türk gelenekleri ile bu gelenekler taban tabana zıttır. Baltacıoğlu'na göre; işte Sünnilik fikri daha çok İslam ümmetçiliği fikrini temsil etmektedir. Tarihte de Arapçaya, ölü metinlere, şehir aristokratlarına, Arap ve acem kültürüne, medreseye, hilafete sarılanlar hep suniler olmuşlardır. Alevilik ise daha çok kültürlülük, gelenekçilik, Türkçülük fikrini temsil etmektedir. Tarihte de bütün bu yabancı değerlere ve geleneklere arkasını dönüp; Türkçe'ye, Yunus Emre'ye, Karacaoğlu'na, din törenlerinde yer verenler, köyü bucağı, sözleri, nefesleri ve nükteleri ile şenlendirenler, “eline, beline, diline” töresini benimseyenler, yalan söylemeyenler, dilenmeyenler, çalmayanlar, kendilerini aşağı görmeyenler, kadını eşit görüp en yüksek yeri verenler, aklın üstünlüğünü kabul edenler, tabiatı sevenler ve gelenekçi Türkler hep Aleviler olmuşlardır Baltacıoğlu'na göre.⁹⁰³

Diğer yandan Baltacıoğlu tarikatları da milli ve milli olmayan tarikatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre milli tarikatlar eski Türk geleneklerini korumuş, Türk olmayanları Türkleştirilmiştir. Buna karşın milli olmayan Arap ve Acem etkisindeki tarikatlar öz Türklerle Arap ve Acem kültürünü aşlamıştır. Aleviliğin dinleşmiş töreleri vardır ve bütün bunlar bir İslam mezhebi karakteri taşımaktadır Baltacıoğlu'na göre. Diğer yandan Aleviliğin bir mezhep olmayıp ancak bir tarikat olduğunda direnmek hiçbir bilimsel delile dayanmamaktadır. Baltacıoğlu'nun daha 1943'te kaleme aldığı “*Türk'e Doğru*” eserinde gelenek birliği üzerinde dururken; Alevilik adı altında Kızılbaşlık, Tahtacılık, Bektaşilik ve özellikle Alevilik gerçeğini incelediğini belirtmektedir. Baltacıoğlu'nun bu incelemelerin sonunda vardığı sonuç ise tüm bunların aslında tarih boyunca softaların ve mutaassıpların topluma anlatmak ve tanıtmak istedikleri

⁹⁰²İbrahim Peygamberin Türk olduğu iddiasını I. H. Baltacıoğlu ilk kez burada dile getirmiyordu. O bu iddiasını 1924 yılında *Tevhid-i Efkar* gazetesinde 9 ve 10 Haziran 1924'te “*Hz. İbrahim Bir Türktür*” başlığıyla yayınlanan iki makalesinde savunmuştu.

⁹⁰³“Alevi Türkler” (19 Ocak 1950). *Yeni Adam*, (633), s.1,5.; I. H. Baltacıoğlu (6 Ağustos 1953). Sünnilerle Aleviler, *Yeni Adam*, (735), s.1-4.

“sapkınlık” ve “sapıklık” yolları olmayıp; Türk yaşayışına ve Türk kamu vicdanına sokulmak istenen Arap göreneklerine karşı öz Türk ruhunun yaptığı tepkilerden doğan birer töre ve eğitim yollarıdır. Diğer yandan Türklerin sadece Sünni Türklerden ibaret sanmak tamamen bilgisizliktir ona göre.⁹⁰⁴ Bu yüzden de din eğitimi konusunda Alevi varlığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Eğer Türkiye tek dinli ve tek mezhepli bir ülke olmuş olsaydı, din eğitimi konusu bu kadar güç olmayacaktır. Ancak Türkiye yüzde yüz Sünni Müslümanlardan oluşmamaktadır. Sünnilerin yanı sıra Aleviler de vardır ve öyle ezbere söylendiği gibi nüfusu 3-5 milyon da değildir. Nüfusun yarısını bu Türk ve Alevi Müslümanlar oluşturmaktadır ve bunların arasında asıl Aleviler ile Türklerin en Türkçüleri olan Kızılbaşlar’la Tahtacılar bulunmaktadır. Aleviler ile Sünniler arasında Allah ve peygamber inançları aynı ancak onun dışında kalan inançlar ve törenler hep farklıdır. Baltacıoğlu’na göre bu böyle iken bunu görmemezlikten gelip Alevilere zorla Sünni özel inançlarını kabul ettirmeye çalışmak büyük haksızlıktır. Bu yüzden din işlerinde devletin tarafsız kalması fikrindedir Baltacıoğlu.⁹⁰⁵ Başka yazılarında da Hz. Ali’nin Türk olduğunu yineleyen İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Aleviliğin Arap ve Acem kültürü ve geleneklerine bir karşı çıkış bir karşı koyma olduğunu yineliyordu.⁹⁰⁶ Anlaşılan Baltacıoğlu’nun Alevilikle ilgili bu düşüncelere başta da belirttiği gibi Fuat Köprülü’den etkilenmesiyle ulaşmıştı. Onun bu düşünceleri bir bakıma Fuat Köprülü düşünce geleneğinin devamı niteliğinde gibi görünüyordu. Çünkü Köprülü, Cumhuriyetin ilk yıllarında Alevilik-Bektaşilik konusunda araştırmalar yapmış, makaleler yazmıştı. 1925’te Türk Yurdu’ndaki yazısında “*bugün Kızılbaş, Alevi, Hurufi, Ali İlahi gibi isimlerle Anadolu ve İran’da varlıklarını sürdüren heterodoks zümreler Oğuz aşiretlerinin torunlarıdır*” diyordu.⁹⁰⁷ Bu tür araştırmalar Köprülü ile de sınırı kalmamıştı. Bunlar bir bakılma Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki Arap kültürü ve dili etkilerinden arınma odaklı saf bir Türklük arayışının yönelttiği araştırmalardı.⁹⁰⁸

⁹⁰⁴I. H. Baltacıoğlu (1 Aralık 1954). Türklük bakımından aleviler, *Türk Düşüncesi*, 3(13), s.4-5.

⁹⁰⁵I. H. Baltacıoğlu (2 Kasım 1950) Din ve Okul, *Yeni Adam*, (674), s.5.

⁹⁰⁶I. H. Baltacıoğlu (9 Mart 1950). Alevilik ve Türklük, *Yeni Adam*, (640), s.2.

⁹⁰⁷F. Köprülü (1925). Bektaşiliğin menşeleri, *Türk Yurdu*, (169-8), Tübitay Yayınları, Ankara, s.70-71.

⁹⁰⁸Birge 1937’de yazdığı kitabında bu durumu şöyle ifade ediyordu: “*Halkın Ortodoks dinsel yaşamının Arapçanın, saray çevrelerinin klasik edebiyatının Farsçanın etkisinde bulunduğu ve hatta Mevlevilerin büyük mistik tarikatının bile kendisini Farsça yazılmış bir kitaba dayandırdığı Osmanlı Tarihi boyunca, Bektaşilerin tutarlı bir şekilde Türkçe’ye bağlanmaları, inançlarında ve pratiklerinde Türk kültürünün tüm araştırmacıları için Bektaşî tarikatının araştırılmasında en önemli nedendir.*” J. K. Birge (1991). *Bektaşilik tarihi*, İstanbul: Ant Yayınları, Çev. Reha Çamuroğlu, s.13.

M. Raif Ogan ise Aleviliği ve Bektaşiliği bir mezhep olarak kabul etmediğini baştan açıkça ifade etmektedir. Hatta Aleviliği “*sapık anane*” diye itham etmektedir. Ona göre bunlara ait bir fıkıh olmadığı için tedrisatı da olmayacaktır. Ogan bu iddiasıyla din eğitimi konusuyla gündeme gelen tartışmalardan birinin de önünü kapatmak istemektedir. Ona göre bunlardan “*Kızılbaşlık, Babailik, Tahtacılar, Bektaşilik gibi adlar altında sapık anneannelere ve ayinlere uymuşları*” varsa bunlar mezhep kategorisine sokulamaz ve dolayısıyla bunlara aynı şekilde din eğitimi hakkı da verilemez. Ogan, Aleviliği Kızılbaşlık olarak da adlandırırken, bunun yanında onu ağır ithamlarla da ifade etme eğilimindedir. Onu “*mumsöndücüllük, Batınlık*” adlarıyla da anmaktadır. Ona göre Türkiye’de madem tarikatlar mülga olmuştur, o zaman bunlara da izin verilmemelidir.⁹⁰⁹ M. Raif Ogan’a göre I. H. Baltacıoğlu *Ulus*’ta ve *Yeni Adam*’da yayınlanan “*Din ve okul*” adlı makalesinde aslında hiç de bilmediği ve anlamadığı din ve mezhep konularında “*ultra sapık*” iddialarda bulunmuştur. Baltacıoğlu’nun Türkiye’nin tek dinli ve tek mezhepli bir ülke olmadığını ileri sürmesinin altında Alevi-Sünni ayrılığı çıkarmak amacının yattığını ifade etmiştir Ogan.⁹¹⁰ Diğer yandan *Cumhuriyet* gazetesi başyazarı Nadir Nadi’nin “*Sarığa hasret*” adlı yazısında din eğitiminin devletçe yürütülmesini isteyenlerin, mezhep birliği esasına dayanarak aslında tamamıyla antidemokratik bir düşünce içerisinde olduklarını, ülkede dört milyon civarında Alevi mezhebine mensup insan yaşadığını ve din eğitimiyle ilgili masraflara Alevi vatandaşları iştirak etmesinin haksızlık olduğunu söylemesini eleştiriyordu Ogan. Öncelikle o, din eğitiminin zaten devlet eliyle yürütülmesini isteyen kimsenin olmadığını vurguluyordu. Aksine devletin bu işi bazı nedenlerden dolayı millete bırakmak istememesi durumu vardır ona göre. Öte yandan İslam âleminde Alevilik adı altında bir mezhep de yoktur. Ogan’a göre adına ister Alevilik ister başka bir şey densin, bunlarda ana esas, takıyyedir. Yani kimse “*aleviyim*” demez. Onlar birbirlerini tanırlar ve ancak ayinlerine katılanlar onları bilirler. Dolayısıyla Ogan’a göre Türkiye’de yaşayan Alevi nüfusunun dört milyon olduğu iddiasının kaynağı şüphelidir. Ogan aslında Türkiye’de Aleviliğin resmi bir din veya mezhep olma durumunun söz konusu olmamasından dolayı Aleviliği tanımama yolunu tercih etmektedir. Dahası ülkede Alevilik hesabına yapılmış ne bir dini müessese ne bir vakıf

⁹⁰⁹M. R. Ogan (17 Kasım 1950). Nifakçılar ve mezhepler, *Büyük Doğu*, (35), s.6-7.

⁹¹⁰M. R. Ogan (8 Aralık 1950). Kırılısı CHP kalemleri, *Büyük Doğu*, (38), s.16.

mevcuttur. Bundan dolayı ona göre Alevilerin sayıları yüz milyon olduğu da iddia edilse değişen bir şey olmayacaktır.⁹¹¹

Aleviliğin bir mezhep olmadığını, konuyla ilgili hemen hemen her yazısında dile getiren Ogan; Bektaşilik, Hurufilik, Noktavilik, Haydarilik, Kızılbaşlık, Ali Allahlık gibi “birer tarikat sanılan grupları” da “zındıklık” olarak niteler. Ona göre bunlar sözde tarikattır. Ancak tarikatlar, tekkeler ve bunların ayinleri kanuna aykırı olduğuna göre onlara uyan vatandaşlar olsa bile bunları ne bir mezhep olarak tanımaya ne de bir takım “sapkınlıkların” ulu orta yapılmasına izin verilemez. Eğer izin verilirse, batıl yollar tekrar açılır. Diğer yandan Aleviliğin Şia manasında kullanılması da yanlıştır. Ogan’a göre. Çünkü Şia’nın böyle bir kolu yoktur.⁹¹² M. Raif Ogan Aleviliğin isminden de anlaşıldığı gibi Hazreti Ali’ye bağlılık anlamına gelmediğini, aslında onun kimliğini gizleyen aşırı bir grup olarak Bâtîniye olduğunu ifade ediyordu. Ona göre Alevilik Türklük ve Müslümanlığa karşı geçmişte maddi ve manevi zararlar vermiş ancak artık maddi gücü kalmamıştı.⁹¹³ M. Raif Ogan; H. Cahit Yalçın, Falih Rıfkı Atay ve Baltacıoğlu’nun bulunduğu bazı kişileri Alevilik konusunu karıştırmak, onları kışkırtmak ve Alevilik propagandası yapmakla suçluyordu. Ona göre aslında bu fitneyi ve ayrılığı çıkartan Halk Partisi’ydi. Onların kışkırtma ve propagandaları da bu kişiler tarafından yapılmaktadır.⁹¹⁴

Eşref Edip, CHP’nin 7. Büyük Kurultayında CHP müfritlerinin din konusundaki karşı çıkışlarının ardından din üzerindeki baskıyı devam ettirmek için ortaya bir de Alevi meselesi ortaya attıklarını dile getiriyordu. Onlara göre mekteplerde din dersleri verilmesi Ehli Sünnet mezhebinden olan halkın Alevilere ve Rafizilere düşman olmasına sebep olduğundan dolayı din derslerinin kaldırılıp öğretimin laikleşmesi gerekmektedir. Falih Rıfkı Atay’ın Akşam gazetesine verdiği din ve laiklik konusundaki beyanatının da bu yönde olduğunu belirtiyordu. Edip’e göre Atay’ın bu fikri tam olarak komünizm ile örtüşmektedir. Atay’ın “biz laikliği evvela siyasi manasıyla tesis ettik, fakat gitgide içtimai manasında tatbikine başladık” sözünü, Edip; “dinsizlik, çocuklara din hissi, din dersi verilmesini umumiyetle men etmek ve dinin bütün inkişaf kapılarını kapamak” olarak yorumluyordu. Edip’e göre CHP’nin din siyaseti en doğru olarak burada Falih

⁹¹¹M. R. Ogan (Ocak 1949). Sarığa hasret değil, hakikate muhabbet, *Sebilürreşad*, 2(27), s.26.

⁹¹²M. R. Ogan (Ocak 1949). Türkiye’de “geri” ligin, “batıl tarikatçılık”ın müdafaası Ahmet Emin’e mi kaldı?, *Sebilürreşad*, 2(28), s.39-40.

⁹¹³M. R. Ogan (Nisan 1949). Yeni türeyen Alevi misyonerleri, *Sebilürreşad*, 2(39), s.214.

⁹¹⁴M. R. Ogan (Temmuz 1951). Aleviler ve Halk Partisi, *Sebilürreşad*, 5(107), s.104-105.

Rıfkı Atay tarafından açıklanmıştı. Diğer yandan Alevilik konusuyla ilgili olarak Edip; “*Alevilerin, Rafizilerin, Kızılbaşların gönlü olsun diye*” Türk çocuklarına din dersi ve din terbiyesi verilmemesi fikrini çok garip buluyordu. Ona göre Müslüman Türk milleti asıl “*Kızılbaşların*” içine düştükleri “*cehalet ve hurafat gayyasına*” düşmemek için din eğitimi almak ve dini esasları öğrenmek durumundadır. Edip, Aleviliği tamamen hurafe ve cehaletin sardığı bir inanış olarak açıklamaktadır. Alevilerin ve Rafizilerin inanç akidelerinin tamamını hurafepereestlik ve mutlak bir cehaletten ibaret görmektedir. Ona göre bunların inançları arasında akıl ve mantık namına hiçbir şey yoktur. Bir dağa, bir ağaca, bir babaya, bir mezara veya direğe tapmak bunların başlıcalarıdır. Edip, Bektaşiliği Hristiyanlığın Ortodoks mezhebine benzetir. Onlarda baba-oğul-kutsal ruh üçlemesine benzer bir şekilde Bektaşilikte de Allah ve Ali bir vücut olarak görülmektedir. Ortodoks Hristiyanlığın havarilerini Bektaşiliğin 12 imamına benzetir. Edip’in “*hastalık*” olarak nitelediği bu inanışlara karşı ciddi tedbirler alınmalıdır. Çeşitli okulların açılarak vaizlerin, mürşitlerin yetişmesini gerekmektedir.⁹¹⁵

H. S. Tanrıöver’e göre mezhep ayrılıkları sadece Anadolu’ya has bir durum değildir. Örneğin geçmişte Fransa, Katolik mezhebi ile Protestan mezhebi arasında korkunç boğuşmalara sahne olmuştur. Ancak mevcut durumda bir mezhep kavgası kalmamıştır artık. Tıpkı oralarda olduğu gibi Türk toprakları da mezhep kavgalarına sahne olmuştur. Ancak bu geçmiş zamanlara ait bir meseledir. Aslına bakılırsa Anadolu’daki mezhep mücadeleleri büyük oranda dini değil siyasi mahiyeti olan ve iki rakip haneden arasında geçen mücadelelerdir. Dolayısıyla Tanrıöver artık mezhep ayrılıklarına düşülmeden de din eğitimi verebileceğine inanmaktadır.⁹¹⁶

Bu dönemde Kemalist aydınlar Türkiye’de Sünnilik dışında Alevilik gibi başka mezheplerin de olduğunu ve bunların varlığının yadsınmaması gerektiği düşüncesindeyken; İslamcılar ve muhafazakârlar içerisinde özellikle İslamcılar Aleviliği en başta bir mezhep olarak kabul etmiyor “*hurafe*” ve “*sapıklık*” olarak görüyorlardı. Aleviliğin resmi olarak bir mezhep olarak tanınmaması, kendileri için onu tanımama ve yadsıma anlamında bir dayanak teşkil ediyordu. Bunun da etkisiyle Aleviliği görmezden gelmeyi tercih ediyorlardı. Onlara göre bu konuyu ortaya atanlar mezhep ayrılığı çıkarmak ve dini alanda baskı kurmak amacındaydılar.

⁹¹⁵E. Edip (Aralık 1947). Halk Partisi müfritlerinin din aleyhtarlığı, *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 2(89), s.7-11

⁹¹⁶“Türkiye’de din meselesi” (12 Aralık 1947). *Selamet*, (30), s.5.; Va-Nu (30 Kasım 1947). Din ve laiklik, *Akşam*, s.1,6.

4.5. Dinde Reform

Özellikle 1950’li yıllarla birlikte dinde reform tartışmaları dinin zamanın koşullarına göre uydurulup uydurulmaması bağlamında kendini göstermişti. Aslında bu konu Türkiye’de ilk kez bu dönemde gündeme gelmiyordu. Dinde reform konusu oldukça radikal bir şekilde Cumhuriyetin ilk yıllarında da ele alınmıştı. 1928 yılında İlahiyat Fakültesince Fuat Köprülü başkanlığında kurulan bir komisyon, İslam dinini modernleşme kapsamında ele almış ve bir rapor hazırlamıştı. Raporda dinin toplumsal bir müessese olduğu, diğer toplumsal müesseseler gibi dinin de toplumsal hayatın gereksinimlerine cevap vermesi ve değişime ayak uydurması gerekliliği ifade edilmişti.⁹¹⁷ Komisyon bunun başarılabilmesi için dört ana tavsiyede bulunmuştu. Bunlar; camilere oturmak için sıraların konulması, ibadetlerin Türkçe olması, hiçbir dua ve hutbenin Arapça olmaması, ibadetlerin niteliğini arttırmak için camilerde müzik aletleriyle kutsal enstrümantal müzik çalınması ve son olarak da hutbelerin standart matbu değil, dini rehberlik içerecek şekilde felsefi bir yönde yapılmasıydı. Ancak bu tavsiyeler, uygulanma zorluğu bakımından ilki hariç kâğıt üstünde kalmıştı. Bu bağlamda Kur’an ve hadislerin Türkçeye çevrilmesi sağlanmış, Ezan ve tekbirin Türkçe okunması uygulamasına geçilmişti.⁹¹⁸ Çok partili hayata geçildikten sonra ise dinde reform konusu bu kadar radikal boyutta değil, daha çok bazı dini hükümlerde değişikliğe gidilip gidilmemesi ve “*icthāt kapısının*” açılıp açılmaması konuları üzerinden tartışılmıştı. Hatta 1950’li yılların sonuna doğru Türk Düşüncesi dergisi bununla ilgili aydınların katıldığı bir anket de yayınlamıştı.

Dönemin İslamcıları, dinde Batıdaki manada bir reform yapılmasının imkânsız olduğu görüşündeydiler. Onlara göre dinde ancak ıslahat yapılabilir; o da dine sonradan dâhil olmuş hurafe ve bidatların atılmasından öteye gidemez. Eşref Edip’e göre çok uzun bir zaman önce kapanan icthāt kapısının tekrar açılması ve bir tür dini inkılaba gidilmesi meselesini geçmişten beri ortaya atanlar olmuştur. Ancak bu meselenin iç yüzü iyice anlaşılırsa bu fikirleri ileri sürenlerin ne icthāt kapısı hakkında ne din inkılâbı hakkında ne de Müslümanlık esasları ve tarihi hakkında bir bilgiye sahip olmadan bu meseleyi fantezi niteliğindeki fikirleriyle ele almaya çalıştıkları görülecektir. Eşref Edip’e göre bu

⁹¹⁷“1928 Dinî İslah Beyannamesi” için Bkz. İ. Kara (2017). *Cumhuriyet Türkiye’sinde bir mesele olarak İslâm 2*, İstanbul:Dergâh Yayınları, s.150-153.; D. Cündioğlu (1999). *Bir siyasi proje olarak Türkçe ibadet I*, İstanbul: Kitabevi, s.79-92

⁹¹⁸B. Lewis (2015). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara: Arakdaş Yayınevi, s.558-560.

tip fikirler Batı’da cereyan eden Hristiyanlık kavgalarına özenilerek, oradaki bu tip hareketleri körü körüne taklit etmek hevesiyle ileri sürülmüştür. Ona göre bu durum da yanlış bir batılılaşma anlayışının ürünüdür. Çünkü batılılaşma sadece fen ve teknik saha içindir ve kültür alanında böyle bir harekete asla yer yoktur. Oysa Batı’daki dini inkılap, İsa’nın İncil’deki şahsi talimatına geri dönme talebinden başka bir şey değildir. Ancak Kur’an’da yazılı hükümlerden din bakımından bir ayrılma olmadığı için bu hükümlere dönme isteği de anlamsızdır Edip’e göre. Batı’daki reform hareketi Türkiye’de yapılmak istenildiği gibi bir taklit havası içinde hiçbir zaman olmamıştır. Öte yandan Edip’e göre “*uzak bir mazide kapanan içtihat kapısının açılması*” sözü de tamamen yanlıştır. Çünkü içtihat kapısı ne uzak mazide ne de yakın mazide kapanmış değildir. Bu yüzden de tekrar açılması söz konusu edilemez. İctihada konu olabilecek hususlarda içtihat etmeye haiz olanlar tarafından her zaman hüküm ve karar verilebilir. Fakat Kur’an’da ayetlerle ve hadis uzmanı ve âlimlerince aktarılmış hadislerle açıklanmış bir din emri içtihat konusu olamaz. Eşref Edip bu konuda Mecelle’den “*mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur*” hükmünü örnek verir. (Bir konu hakkında ayet veya sahih hadis varsa o konu hakkında içtihadı izin yoktur). Ona göre eskiden içtihat daha çok zamanın gereksinimlerinin ve kamusal alanının genişlemesi sebebiyle resmi işlemlerde yapılmaktaydı. Ancak Kur’an’la ve peygamberin devamlı beyan ve hareketleriyle tespit edilmiş iman temelleri ve İslam’ın kaidelerinde ve esaslarında içtihadı gidilmesi mümkün değildir. Bu yüzden ortaya atılan içtihat kapısının yeniden açılması düşünceleri bunlardan bambaşka şeylerdir ve böyle bir şey uzak geçmişte de yoktur. Eşref Edip’e göre bu tür dinde reform fikirleri Kur’an’ın esaslarını ortadan kaldırılmak için ortaya atılmaktaydı ve bunlar bir tür komünizm hareketleriydiler.⁹¹⁹

Dinde reform düşüncesini reddeden diğer bir İslamcı düşünür M. Raif Ogan’dı. Ona göre İslamiyet zaten bütün dinlerde reform yaparak en yüksek mertebeye yükselmiş bir dindir. O yüzden onun inanç ve iman usullerinden ve uygulamalarında yapılabilecek reform yoktur ve olamaz da. Ogan, içtihat konusunu ise günün modası ve uydurma müçtehitlerin ortaya attığı bir konu olarak görmektedir. Çünkü içtihat kapısı, Yedikule kapısı gibi istenince açılan istenince de kapanan bir kapı sanılmaktadır. Bu konu çok iyi anlaşılmadığı için her eli kalem tutan “*İslam Lutheri*” veya “*uydurma müçtehit*” kesilmektedir.⁹²⁰ Ona göre İslam’da reform gerçekte olmamasına rağmen, İslam’a

⁹¹⁹E. Edip (Eylül 1948). İnkılap ve din:2, *Sebilürreşad*, 1(15), s.228-230.

⁹²⁰M. R. Ogan (Temmuz 1948). İslamiyette reform olamaz!, *Sebilürreşad*, 1(19), s.294 ve 297.

sonradan karışmış bidatları ıslah ve imha manasında yapılabilir. Dolayısıyla İslam’da reform yalnızca bu tür bir ıslah hareketi kapsamında olabilir. Diğer yandan Batı açısından bakıldığında orada dini sahada reform hareketlerinin gerçekleşmesi sonucu idari ve siyasi birtakım inkılaplar ve yenilikler meydana gelmiştir. Bu hareketlerin liderliğini de Luther yapmıştır. Ancak yapılan bu reforma, Hristiyanlığın ne aslı ne ayrıntısı ne de rivayetleri neden olmuştur. Tek sebep Papa’nın Hristiyanlıkta aslında yeri olmayan şeytani bidatlerle Hristiyanları dinin nefret ettiği küfür yollarına sürüklemesine, imanın saflığını ve samimiyetini, kilisenin kutsallığı ve temizliğini bozmasına, Tanrı’nın hukukuyla ilgili alay eden manada hareketleri icat ve kabul ettirme yolunu tutmasına isyandır. Dolayısıyla Luther’in reform teşebbüsü dini ibadetler ve amellerin güçlüğünden veya zamana ve mekâna uygun olup olmamasından kaynaklanmamıştır. Dinin usulüne aykırı, amacına muhalif kötülöklere alet edilmesinden ileri gelmiştir. Luther, giriştiği reform hareketlerinde dini; akıl ve mantığa, ilme ve tecrübeye uydurmayı hiç düşünmemiştir. Nakillerin ve rivayetlerin akla ve ilme uyup uymadığını hatırlamak şöyle dursun, zamanın ilimlerini, ilmi tecrübeyi ve kilise ilmi dışındaki bilgileri ve hakikatleri bile küçümsemiştir. Örneğin Kopernik onun nazarında şeytandan farksızdır. Sonuç olarak Luther’in akıl, mantık, ilim ve deneyle hiç ilişkisi olmamıştır. Diğer yandan İsviçre’de, Fransa’da ve İngiltere’de Luther gibi reforma girişenler de din âlimleridirler ve mukaddes kitapların rivayet ve nakillerine uymuşlardır. Türkiye’de ise İslam dininde reform isteyenlerin içinde dine ve ibadetlere kendini vermek şöyle dursun din ilmiyle uğraşmış tek kişi bile yoktur. Ona göre reformu gerekli görenler arasında kendi alanlarında otorite sayılabilecek âlimler, ilim adamları ve aydınlar vardır, ancak hiçbir din hakkında konuşabilecek bilgi ve güce sahip insanlar değildirler. Ogan’a göre bilmediği, öğrenmek de istemediği önemli ilmi konular ve meseleler üzerinde sanki çok öyle iyi biliyormuş gibi fikir ve kanaatlerini ortaya koymaya cesaret eden yarım aydınların memlekete verdiği zarar “mızraklı ilm-ü hal âlimi cahil yobazınkinden de” çoktur.⁹²¹ Ogan’a göre İslamiyet’te Luther’in reformculuğunu gerektiren ve dini bidatlere din diye istismar eden papalık makamını andıran bir güç yoktur. Batıl ve delaletçi mezhepler ve tarikatlar çıkmıştır, ancak bunların İslam dini üzerinde toplumu etkileyecek kadar gücü ve etkisi olmamıştır. Bunlar yerel ve bireysel delalet hareketleridir. Gerektiğinde kolluğun, adli ve idari makamların alakadar olacağı sapıklıklardır. Bunlar İslam dininde reformun

⁹²¹“Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, M. Raif Ogan’ın cevabı” (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*,10(53-2), s.19-21.

lüzumunu gerektirmez. Bu sapıklıkları ele alarak dinde reformun gerekliliğini söylemek, o muskacı yobazın hareketinden daha ağır bir harekettir. Diğer yandan dini ibadet ve ilimlerin zaman ve çevreye uymadığını ve gereğinden fazla olduklarını ileri sürerek onların usul ve erkân, tarz ve uygulamalarında reform istenemez. Çünkü dinin ibadet ve amellerindeki zorluk ve kolaylık anlayışı asrın icabına göre değiştirilmesi gerekirse, ortada sabit bir din yerine zamandan zamana değişen dini bir moda hüküm sürer. Ogan'a göre zaten din akla değil nakle dayanır. Akıl ise naklin beyanını anlamaya, onun hikmetlerini kavramaya yarar. Yoksa din; nakli kesinlikle akla uydurmaya kalkışrsa, her zaman ve mekânda hatta her bireyde değişimlere uğrar ve artık ona din de denemez. Bu yüzden bu konularda reforma gidilemez, ibadetlerin şekli, yapısı ve sayıları değiştirilemez. Batı'daki reform hareketi; ibadetleri zamana ve mekâna uydurma ihtiyacından değil, dinde gerçekte olmayan uygunsuzlukların öne çıkmasından ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Batı'daki reform hareketi bizim için örnek olamaz.⁹²² Ogan'a göre, ilmi düşünce ve akla değer veren İslam'da aslında reform yapılmıştır. Çünkü mezhepler zaten içtihat uyuşmazlıklarından doğmuştur. Diğer yandan içtihat kapısı da dinen kapanmış değildir. Sadece asrın ihtiyaçlarından dolayı ulema kendi kararıyla bu yolu tıkamıştır. Yoksa bu kapı ardına kadar açıktır ancak içtihadın da içtihat yapan müçtehidin de ilmi şartları vardır. İslam dini içtihat metoduyla donma ve durma yerine hareket ve yaşamayı sürdürmüştür.⁹²³

Ali Fuat Başgil de Nurettin Topçu da İslamcılarla benzer bir şekilde İslamiyet'te Batı'daki manada bir reform yapılamayacağı düşüncesindedirler. Başgil'e göre reform tabiri 16. yüzyılda birtakım papaların kötü idaresine karşı isyan eden Protestan kilisesinin Katolik kilisesinden ayrılmasını ifade etmektedir. Ancak bu tabir İslamiyet'e yakışan bir tabir değildir. İslam'da reformdan bahsedenler, ona göre dinin asıl bünyesini layıkıyla bilmeyenlerdir. Reform kelime anlamıyla aslından çıkan ve bozulan şeyin aslına dönmesi demektir. Ancak İslamiyet akideleri ve ameli hükümleriyle peygamber tarafından nasıl öğretilip gösterildi ise, hiç değiştirilmeden, 14 asra yakın bir zamandır devam edip gelmektedir. İslamiyet'in ne inanç sisteminde ne de ibadetlerinde deforme yaşanmamıştır. Bu yüzden de reform yapılacak bir durum söz konusu değildir. Diğer yandan Kur'an'ın yazılması kitap haline getirilmesi İncil'deki gibi nakil ve rivayet

⁹²²“Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, M. Raif Ogan'ın cevabı” (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*,10(53-2), s.21.

⁹²³“Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, M. Raif Ogan'ın cevabı” (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*,10(53-2), s.24.

şeklinde değil, herkesin ezberinde olan ayetlerin bir araya toplanması şeklinde olmuştur. Bu yüzden de mevcut kutsal kitaplar arasında değiştirilmeden muhafaza edilebilen tek kutsal kitap olma özelliği taşımaktadır. Aradan geçen 14 asırdan beri de hiçbir ayeti inkâr edilmemiş, üzerinde ihtilaf olmamıştır. Öte yandan peygamberin sözleri ve hareketleri günü gününe kaydedilmiş, bunlar “*siret*” kitaplarında ve hadis kitaplarında bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla bu iki kaynak üzerinde hiç tereddüt edilmeden ve hiçbir tartışma yaşanmadan yüzyıllar boyunca devam edip gelmiştir. Başgil’e göre bu yüzden ortada reform edilecek bir konu bulunmamaktadır. Bozulan aslını kaybeden bir şey yoktur. Öyle olunca da İslam’da reform değil, ancak içtihat söz konusu olabilir. İctihat ise “*Ku’ran’ı Kerim’i ve peygamberin sünnetini tefsir, te’vil ve kıyas usulleri dairesinde, zaman ve mekân ihtiyaçlarına göre, anlayıp izah*” anlamına gelmektedir. İslam’da içtihadın geniş yeri ve büyük bir önemi vardır. Çünkü İslamiyet akla, düşünmeye ve muhakemeye geniş yer veren bir dindir. Hicretin birinci asrı sonlarından itibaren birçok müçtehit ortaya çıkmıştır. Bunların en yüksek derecedekileri “*sahih müçtehitlerdir.*” Asırlardan beri bütün İslam dünyasında hak olarak kabul edilen, peygamberin yolunda ve izinde giden mezhep “*Ehli Sünnet mezhebi*” dir. Bunun temel akideleri de “*Amentü*” de toplanmıştır. Bu akideler mümin olmanın temel şartlarıdır. Başgil’e göre bunların herhangi birini inkâr, İslamiyet’i inkâr demektir. Bundan dolayı bu akideler üzerinde içtihat yapılamaz. Aksi takdirde ortada din mefhumu kalmaz. Din ile herhangi bir felsefi doktrin arasındaki temel fark da buradadır. Çünkü din, temel akideleri değişmeyen, üstünde münakaşa edilmeyen, akla ve muhakemeye göre yorumlama kabul etmeyen bir doktrindir. Dinin temel akideleri, örneğin Allah, peygamber, melekler, ahiret inançları akla değil nakle dayanmaktadır. Bunlar aklın idrak alanı dışında kalan hakikatlerdir. Akıl bu hakikatleri bir dereceye kadar kavrayabilir, ancak tamamını kavrayamaz. Çünkü aklın idrak alanı maddi âlemdir. Sonuç olarak Başgil’e göre dinin akidelerine dokunulamaz. Diğer taraftan dinin ibadet ve işlemleriyle ilgili konularda zamanında dört büyük mezhep olan Maliki, Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezhepleri müçtehitleri içtihatlarını ortaya koymuşlardır. Ancak bu durumda artık içtihat kapısı kapandı da denilemez. Başgil’e göre böyle bir kanıya varmak İslamiyet’in ruhunu bilmemekten başka bir şey değildir. Çünkü içtihat daima mümkündür. Neticede İslam dünyasının muhtaç olduğu ve beklediği şey “*reform*” gibi bir Hıristiyan taklitçiliği değil, İmamı Azam Ebu Hanife gibi bir müçtehit. Ne var ki bunun bulunması hali hazırda mümkün değildir. Bu durumda yapılabilecek tek şey İslam dünyasında en itibarlı din âlimlerinden oluşan bir “*din şurası*” kurulması ve bu şuranın

içtihatlar yapmasıdır. Böylece İslam hükümleri günün şartlarına göre yorumlanıp düzenlenebilir. Bu durum aynı zamanda Türkiye'deki diyaneti de düştüğü anarşiden kurtaracaktır Başgil'e göre. Çünkü hali hazırda Türkiye dini bir otorite buhranı ve korkunç bir anarşi içinde bulunmaktadır. Başgil'e göre bu anarşinin tohumları 30 yıl önce 1926'da medreselerin kapatılmasıyla atılmıştır. Medreselerin o dönemde artık saplandıkları skolastik eğitim sebebiyle kapatılmasına Başgil'in bir itirazı bir yoktur aslında. O, medreseler kapatıldıktan sonra dinin Türk milli bünyesindeki yeri ve önemi göz önünde tutularak ilk, orta ve yükseköğretimde modern ve mükemmel dini tahsil kurumlarının kurulmasını eleştirmektedir. Ona göre eğer bu yapılmış olsaydı, 30 küsur sene boyunca din ihmal edilmeyecek, cehalet ve anarşi içinde düşülmeyecekti.⁹²⁴ Başgil'e göre dinde reform yapmak ve dinin adap ve erkânına karışmak, hükümetlerin ne hakkıdır ne vazifesi ne de yetkili olduğu bir konudur. Dinde reform yapmak, buna karar vermek, bir dinin akide ve erkânı üzerinde konuşmak eğer icap ediyorsa, bu hak ve yetki o dinin müçtehitlerine ve doktorlarına aittir.⁹²⁵ Başgil'e göre dini konularda akıl ile nas çatıştığı zaman akıl tercih edilmekte, naklin manası ise bu tercihe göre yeniden yorumlanmaktadır. Ancak asıl sorun bu tercih ve yorumun kimin tarafından yapacağına ortaya çıkmaktadır. Çünkü herkesin nassa ve nakle kendine göre bir mana vermesi ister istemez bu konuda anarşi doğuracaktır. Dolayısıyla bu yol tehlikeli bir yoldur. Aslında böylesi bir anarşik durumun ortaya çıkmasından korktukları için İmam Malik gibi bazı güvenilir müçtehitler daima nassı üstün görmüş ve nakle tutunma yolunu tavsiye etmişlerdir. Hatta onlardan sonra gelenler tarafından içtihat kapısının kapanmış olduğu şeklindeki kanaat de böyle bir durumun ortaya çıkmasından korkulduğu için ortaya konmuştur. Aslına bakılırsa içtihat kapısı kapatılmamış, içtihat ehli kalmadığı için kendiliğinden kapanmıştır.⁹²⁶

Nurettin Topçu'ya göre ise İslam'da reformdan bahsedenler ne reformun manasına ne de İslam'ın mahiyetine vakıf değillerdir. Dolayısıyla bunların gerçek durumu ya bilgisizlikten ya da İslam karşıtlığından ibarettir. Topçu'ya göre reform, din tarihinde eski haline döndürme amacıyla ıslah manasında kullanılmıştır. Hristiyanlıkta reformu ilk yapan Luther, Katolik kilisesinin Hz. İsa'nın anlattığı esaslardan ayrılmış olduğunu ileri sürerek Hristiyanlığın gerçek esasına dönmesi iddiasıyla dini ıslahatı yapmıştır. Diğer

⁹²⁴“Müslümanlıkta reform lazım mıdır? Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), s.49-51.

⁹²⁵A. F. Başgil (31 Mayıs 1950). Din hürriyetinin hududu-V, *Yeni Sabah*, s.2.; Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.133-134.

⁹²⁶Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.245-246.

yandan İncil'in herkes tarafından anlaşılması için milli dillere çevrilmesi gerektiğini de ortaya atmıştır. İslam'a bakıldığında burada Kur'an'ın dışında ve onu tamamlamak için ortaya konan prensipler ve inançlar ortaya atılmamıştır. Kur'an'ın tercümesi ise devamlı yapılmaktadır ve birçok tercümesi vardır. Bu yönüyle Topçu'ya göre İslam'da Hristiyan dünyasındaki anlamda bir reform söz konusu olamaz. İslam'ın Katolikliği yoktur ki Protestanlığı doğsun. Topçu'ya göre İslam daima Ortodoks'tur, yani Ehli Sünnet itikadına dayanır. Onun dışındaki mezhepler zaten büyük cemaat kuramamıştır ve Kur'an'ın bütünlüğü sebebiyle de yapamayacaklardır. Halledilmesi istenen tek mesele ise namazlarda Kur'an'ın Türkçe okunup okunmaması meselesidir ki bu da bir din psikolojisi meselesidir. Ancak bu ilmin hükümleriyle halledilecek bir davadır. Öte yandan Topçu'ya göre İslam iyice tetkik edildiğinde anlaşılacaktır ki onda taassup, yeniliklerden nefret, acayip şekillere, esrarlı sayılara ruhunu hapsetme gibi şeyler yoktur. Diğer yandan İslam'da ve hatta hiçbir dinde kıyafet davasına rastlanmaz. Sadece kadının örtünmesi esası, birçok dinde rastlanan “*uzvi heyecanlardan uzaklaştırma amacına bağlı bir spiritüalizm*” işaretidir. İbadet şekillerinde ise sonradan eklenen merasimler yontulursa aslında peygamberin nakil ve tespit ettiği bir örfdür. Onların olduğu gibi korunması toplumsal bir sistemin devamı için zorunludur. Diğer yandan hukuki işler ve işlemlere ait hükümlerin devrin ihtiyaçlarına ve icaplarına uygun hale getirilmesi ise aslında İslam hukukunun dayandığı temel prensiplerdendir. Ancak bu prensip cahillerin elinde çiğnenerek katılaşmış, hayati kuvvetini yitirerek mevcut taassubu doğurmuştur. Bu yüzden bu sahada yapılması gereken hareket reform değil, “*İslam'ın hakikatine götürücü ıslahat*” demek daha doğru olacaktır. Bu ıslahat geçmişte olduğu gibi yirminci yüzyılda ve sonraki yüzyıllarda da İslam'ın inkişafını sağlayacaktır. Bu ıslahat aynı zamanda İslam dinini bir “*ihiras partisi*” veya “*Kuran ticareti teşkilatı*” olmaktan kurtararak, aslında sahip olduğu hürmet seviyesine yükseltecek ve böyle bir hareket hem “*bilgisiz din istismarcılarını*” hem de “*garazkâr Allahsızları*” susturacaktır.⁹²⁷ Topçu'ya göre samimi şekilde yapılacak böyle bir hareket geçmişten beri İslam hakkında söylenmiş olanların oldukları gibi tartışmasızca kabulü şeklinde değil, İslam'ın esaslarının gerçek ve canlı bir anlamı ifade eden bir muhafazakârlık çerçevesinde yapılmalıdır. Bu hareket, ancak bu şekilde felsefî bir düşünüşe dayanacaktır. Ona göre bu hareket elbette nas denilen

⁹²⁷“Müslümanlıkta reform lazım mıdır?- Doç. Dr. Nurettin Topçu'nun cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, (52-1), s.59-60.

dogmaları ezberleyip tekrarlamaktan başka değeri olmayan kafalardan da çıkmayacaktır.⁹²⁸

H. Ziya Ülken ise, Batı'daki ve İslam dünyasındaki reform düşüncesini değerlendirerek, İslam'da reformun değil bir modernizasyonun gerekliliğine işaret etmiştir. Ona göre reform, din konusunda 16. Yüzyılda Almanya'da doğan bir hareketin adıdır. Orada reform denilince, Hristiyanlığın esaslı dogmaları veya tezahüratını değiştirmek değil bozulan şeklini ilk ve saf haline döndürmek akla gelmektedir. Bu yüzden de reformcular aslında Katolik Kilisesi karşısında dogmalar ve uygulamalar bakımından daha hoşgörölü değil aksine daha tutucudurlar. Reformculara göre Hristiyanlığın aslında kilise teşkilatı ve merasimi yoktur. Onlara göre bu teşkilat Allah ile kul arasındaki samimi iman bağlılığına engel olan bir bidattır ve bu kaldırılarak dinin ilk ve saf şekline dönmesi gereklidir. Ülken'e göre bu yüzden reform orada dini sadeleştirmiş, Allah ile kul arasındaki cemaat teşkilatlarını kaldırdığı için dini bireyselleştirmiştir. Ancak her türlü tefsir ve içtihatların dışında kalan naslara mutlak bağlanıldığı için taassup artmış, onun sonucu olarak da en şiddetli ve hoşgörösüz mezhep savaşları reformcular tarafından yapılmıştır. Ülken'e göre reformun başka bir şekilde tezahürü de ortaya çıkmıştır aslında. Katolik kilisesine karşı milli devletlerin reaksiyonu olarak doğan bir reform hareketidir bu. Ancak burada "*Milli Kilise*" hareketini uyandıran ve besleyen bizzat devlet olunca, Anglikan kilisesi örneğinde olduğu gibi din ile devlet birleşmiştir. Öte yanda Rönesans'tan sonra laikliği hazırlayan; din ve devletin ayrılmaya başlaması, dünyevi iktidarın feodal kuvvetlerinin tüccar cumhuriyetlerinin eline geçmesi ve papaların gücünün gittikçe sadece dini alana sıkışması gibi gelişmelere rağmen, milli kiliseler şeklindeki bu reformların doğuşu, laikliği bozmuş ve dinle devletin birleşmesinden taassup adına bazı zararları ortaya çıkarmıştır. İslam dünyasında ise bidatleri kaldırarak dinin ilk ve saf haline yani "*Selefiye*" zamanına dönmek isteyen akımlar ortaya çıkmıştır. Bunların ilki "*Havariç*" yani Hariciye hareketidir. İlk zamanlarda doğmuş, zamanla ortaya çıkan bütün müesseseleri inkâr edip şiddetle taassup halini almıştır. İkinci akım ise daha felsefî ve derindir. İbni Teymiyye ve İbni Kayyim el-Cevziyye tarafından savunulmuştur. Bu akım da felsefe ve kelamın dini akideleri zayıflatması sebebiyle Selefiye yolunun tutulmasını tavsiye etmektedir. Ancak bu akımın fiili bir etkisi olmamıştır. Diğer yandan son zamanlardaki Vehabi hareketi de bidatlara

⁹²⁸N. Topçu (23 Haziran 1948). Muhafazakârlığın manası, *Bizim Türkiye*, (16), s.4.

saldırması sebebiyle bir çeşit reform sayılabilmektedir.⁹²⁹ Diğer yandan Ülken'e göre dinin prensiplerine dokunulmaksızın, ibadet ve amelde zamanla meydana çıkan yenilikler reform değil bidattır. İlk başta belirli bazı ihtiyaçların sebebiyle doğmuş olan ve müesseseseleşen, katılaştıran bu yenilikler sonradan yeni hayat şekillerine uymaması sebebiyle hayatla aralarında tekrar uyumsuzluk ortaya çıkmıştır. Hanefi fıkhi ise zamanla yeni hükümlerin ortaya çıkmasını, yeni zorunluluklara göre hareket edilmesini kabul ederek bidatleri meşrulaştırmıştır. Fıkhi dört ana prensibinden icma ve kıyasa; kitap ve sünnetin yanında büyük önem verilerek gelişimci bir dini hukuk sistemi olmuştur. Bu esaslara göre 9. ve 10. asırlarda tespit edilen kaidelerin 19. ve 20. yüzyıllardaki toplumsal ihtiyaçlara uymaması nedeniyle değişimleri gerekmiştir. Vaktiyle Ziya Gökalp 1916'da "*İslam Mecmuası*" nda neşrettiği "*Fıkıh ve İctimaiyet*" adlı makaleleri ve onun ardından Mustafa Şeref ve Halim Sabit'in aynı konudaki yazıları bu esaslara dayanarak dini modernize etmek istemişlerdir. Bu bağlamdan bakıldığında zaten Hanefi fıkhi'nin Abbasîler zamanında tespit edilen şekli kalmamış, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde fetva makamları oluşturularak yeni hükümler doğmuştur. Ancak bunlar Ülken'e göre din alanında iyi ve uygun yeniliklerdir. Bunlar tekamülcü (gelişimci) görüşe dayanan modernleşme hareketleridir. Bu hareketler arasında Cemalettin Efgani, Mısır'da Muhammed Abdüh, Şimal Türkleri arasında Musa Carulullah'ın hareketleri de vardır. Ancak bu hareketlerin hiçbiri Ülken'e göre Hristiyanlık tarihinde kullanılan manasıyla reform değildir. Dolayısıyla Ülken'e göre bu bakımdan reformdan ziyade modernizmden bahsetmek doğru olacaktır. Çünkü reform, İslam tarihinde görülen şekilleriyle, şiddetli taassuba meydan vermektedir. Mesela mahkeme yöntemleri yerine "*kıyas*" konması gibi. Ancak modernizm, imana ait olmayan hususlarda tekâmül prensibine dayanmaktadır. İslam dini önceki yüzyılların icaplarına göre modernize olmuştur. Ülken'e göre bu durum halen de mümkündür. Çünkü zaruretler mahzurları mubah kılar ve zamanın değişmesiyle hükümler de değişmektedir. Zamanın ihtiyaçlarını da dinin naslarıyla çatışmadan dünya hükümleri belirlemektedir. İbadet şekilleri ve kıyafetlere gelindiğinde ise bunların naslar ile alakası yoktur ve zamanla üzerlerinde zamanın ihtiyacına göre değişiklik yapmak mümkündür. Ülken'e göre burada artık güzel ve uygun yeniliklere karşı çıkacak dinin kendisi olmayacak; katılaştırmış ve toplumsal bir fonksiyonu kalmamış eski bidatlara ait

⁹²⁹"Müslümanlıkta reform lazım mıdır?-Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in cevabı" (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10 (52-1), s.53-54.

müesseseler ve onların zihniyeti olacaktır. Bundan dolayı modernistler karşılarında din perdesi altında fonksiyonunu kaybetmiş bidat müesseselerini bulacaktır.⁹³⁰

Dinde zamanla benzer bir değişim yaşanacağından Mümtaz Turhan da bahsetmektedir. Ancak Turhan, dinde reformu bir tür kültür değişmesi kapsamında ele almaktadır. Ona göre dinin ne asli ne de tali hükümlerinde doğrudan doğruya reform yapılamaz. Buna teşebbüs etmek bile uygun değildir. Çünkü bu tür teşebbüsler öncelikle zaten başarılı olamayacaktır. Öte yandan bu tür teşebbüsler toplumda gereksiz gerginliklere, çeşitli kesimler arasında ihtilaflara yol açacak ve milli birliği bozacaktır. Dolayısıyla bu aşamada dinde yapılabilecek tek şey, eğer sonradan peygambere veya halifelere izafeten eklenmiş şeyler veya hurafeler varsa, tarihli delil ve belge gösterilmek şartıyla, bunların ayıklanmasıdır. Turhan bir kültür değişmesi kapsamında reformun dinden topluma doğru değil toplumdan dine doğru etki yayacağı görüşündedir. Ona göre bu yüzden asıl reform dinde değil, toplumda, toplumun diğer müessese ve faaliyet alanlarında yapılabilir. Bunlar, eğer zorunlu birer ıslahat olur ve bütün toplumu kapsayacak bir hal alırsa, bundan zamanla din de etkilenecek ve bunları kabullenmek zorunda kalacaktır. Örneğin sanayileşen toplumlarda gerek sosyal hayat gerek iş hayatı yoğunlaşacağı için bundan dini faaliyetler ve ibadet şekilleri etkilenecektir. Böylece ibadet zamanlarının kısaldığı, zamanla poligaminin ortadan kalktığı, kadınların hızla hürriyetlerini kazandığı, yaşayış tarzı ve giyim tarzının değiştiği görülecektir. Dolayısıyla dinde yapılması istenen değişiklikler için öncelikle toplumsal şartların hazırlanmasına çalışılmalıdır. Öte yandan Turhan için aslında önemli olan dinde reform yapılması değil, İslam dininin, tıpkı Hristiyanlık gibi “*bir münevverler dini*” haline getirilmesidir. Çünkü ona göre hâlihazırda bütün İslam âleminde maalesef dindarlıkla cehalet yan yana, el ele gitmektedir. Onun için de cehalet, haklı ya da haksız olarak din ile çağrışım içine sokulmakta; bazı istisnalar dışında aydınlar ilk fırsatta dine arkalarını dönmektedirler. Bunun sebebi Turhan’a göre İslam dininin henüz günün ilim ve felsefesi ile hesaplaşmamış olmasıdır. Bu yüzden de dinin faaliyet alanı henüz tam olarak belirlenmemiş, toplumdaki fonksiyonu hakkında da belirgin bir fikir sahibi olunamamıştır. Bu konuda halk ne kadar cahil ise, aydın da o kadar bilgisiz, kaygısız ve ilgisizdir. Hristiyanlık zamanında ilimle uzun mücadeleler içerisine girmiş ve sonuçta belirgin kanaat ve akidelerini kendine has modern dünya görüşünü, felsefesini, müziğini

⁹³⁰“Müslümanlıkta reform lazım mıdır?-Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken’in cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), s.54-55.

ve her şeyden önce hayat sahasını ortaya koymuştur. Sonuçta artık Hristiyan dünyasında dinin ilmin yerini tutmayacağı bilindiği gibi ilmin de dinin yerine geçmeyeceği, konu ve amaçlarının, faaliyet alanlarının ve çalışma şekillerinin birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. Her ikisine ayrılan saha hala çok geniştir ancak hedefleri farklıdır. İlmin hedefi hakikat arama, dinin ki ise hak ve adaletle iyiliği tahakkuk ettirmeye çalışmadır. Bunun böyle bilinmesi aralarında düşmanlık yerine karşılıklı saygının doğmasına neden olmuştur.⁹³¹ Turhan'a göre Türkiye'de tek taraflı idari tedbirler ve kanunla ortaya konmaya çalışılan laiklik prensibinin temeli bu tarihi mücadeleden doğan karşılıklı anlaşma ve saygıya dayanmaktadır. Ancak anlaşılan Mümtaz Turhan'a göre henüz ilimle gerekli hesaplaşmayı yapmamış olan İslamiyet bu tür bir laikliğe hazır değildir. Dolayısıyla İslam dininin de daima ilerlemeyi tehdit eden, gerilik ve cehaletin sembolü olmaktan kurtarılması için her şeyden önce bir yandan ilim müesseselerine kuvvetlendirip bir yandan da ciddi, ilmi ve felsefi terbiye görmüş gerçek din âlimleri yetiştirilmesi gerekmektedir. Yoksa bu doğrudan doğruya dinde reform yapmakla olmaz. Bu tür gerçek din âlimleri yetiştirmek için imam hatip mekteplerinin bir an önce liselere çevrilmesi, ilahiyat fakültesinin de kuvvetlenmesi ve gerekirse de ikincisinin açılması gereklidir.⁹³²

Mehmet Kaplan'a göre Kur'an bir Müslüman için bütünüyle kutsaldır ve bir ayetine bile dokunulamaz. Ancak İslamiyet'e Kur'an'da olmayan pek çok şey karışmıştır. Halk arasında yaygın olan batıl inançların İslamiyet'le bir ilgisi yoktur. Öncelikle bunlar temizlenmeli, gerçek İslamiyet ortaya çıkarılmalıdır. Bunun için ise Kur'anı iyi anlayabilecek, Kur'an dışı şeyleri tespit edebilecek, din ile meşgul olmuş, bu alanda uzmanlaşmış insanlara ihtiyaç vardır. Bunların hem yüksek kültürlü hem de çok sayıda olması gerekmektedir. Çünkü tüm Türkiye'ye yayılmış ve kökleşmiş batıl inançları söküp yerine gerçek İslamiyet'i yerleştirmek kolay bir iş değildir. Kaplan, imam hatip okullarını bu sahada atılmış önemli bir adım olarak görmektedir. Ancak buralardan mezun olanların üniversiteye devam etmeleri hatta Avrupa'ya yollanıp yüksek kalitede din âlimleri olarak yetişmeleri çok faydalı olacaktır. Gerek Avrupa gerekse ABD'deki dini hayat Türkiye'dekinden ve bütün İslam âleminden çok yüksektir. Onların tanınması ve ibret alınması çok faydalı olacaktır. Kaplan'a göre her şey gibi din de insanların anlayışlarına göre şu veya bu şekilde girmektedir. Orta çağ insanları Kur'an'ı o devrin anlayış

⁹³¹"Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın cevabı" (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*, 10(53-2), s.17-18.

⁹³²"Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın cevabı" (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*, 10(53-2), s.18.

seviyesine göre tefsir etmişlerdir. Ancak hali hazırda Kur'an'ı onlardan daha iyi anlayacak seviyeye gelinmiştir. Elbette bunun için kültürlü olmak, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve benzeri ilimleri bilmek önemli ve gereklidir. Çünkü her önüne gelen bu işle ilgilenirse din dinlikten çıkar. Kaplan'a göre batıl inançlarla karışık olsa da İslamiyet Türkiye'de büyük bir kesimin hayatına etki eden en büyük kuvvettir. Bu yüzden ihmal de edilemez, hafife de alınamaz, hatta yok hiç sayılamaz. Ancak böyle bir durum, Kaplan'a göre cumhuriyetin ilk devresinde yaşanmış; aydınlar, halkın din duygusuna karşı kayıtsız kalmışlardır. Ona göre aydın din adamları yetiştirilemediği için, din cahil ve yobazların eline geçmiş ve korkunç bir istismar vasıtası olmuştur. Türkiye'de din sahası boş bırakılıp bataklığa döndüğü sıralarda Avrupa dini yüksek bir kültür ve terbiye müessesesi haline getirmiştir. Diğer taraftan bu batıl inançlar kadar tehlikeli bir gerçek varsa o da dini kasıtlı olarak bozmak, dejenere etmek ve yıkmak isteyenlerin varlığıdır. Kaplan'a göre bunlar dindar olmadıkları ve bu sahada uzman olmadıkları halde dinde reform yapmaya ve dini farklı yönlerle çekmeye çalışmaktadırlar. Onlara karşı koymanın tek yolu da tıpkı yobazlara karşı olduğu gibi hakiki, kültürlü ve aydın din adamları yetiştirmektir. Çünkü İslamiyet'te gerçek reformu onlar yapacaktır.⁹³³

Peyami Safa'ya göre ise Müslümanlıkta reform gereklidir. Ancak bu reform Protestanlıkta olduğu gibi bir yenileşme olmamalı dinin ebedi hükümlerine ilişmeyen bir reform olmalıdır. Bu şekilde Kur'an aydınının eline bir meşale gibi verilebilecektir. O gün gelene kadar Peyami Safa'ya göre Türklüğe ve Müslümanlığa kurtuluş yoktur.⁹³⁴

Mustafa Şekip Tunç, dinde reform konusunda muhafazakâr bir tutum sergilememiş, din hayatının taze ve canlı bir hale getirilmesinin sağlanması gerekliliğini savunmuştur. Onun için din hayatının öncelikle medrese zihniyeti ve kültüründen uzak bir kültürle beslenmesi şarttır. Sonrasında ise din hayatı yeni zamanın kültürüne göre tazelenmesi gerekmektedir. O bu konuyu “*Yılanlar gömlek değiştirmekle yılanlıktan çıkmadıkları gibi din, dil, san'at gibi iptidaî, ileri bütün cemiyetlerin bu ana fonksiyonları yalnız çağlara göre değil, çağlarda geçirilen devrelere göre değişmekle asıl mahiyetleri değişmiş olmuyor*” diyerek açıklamaktadır.⁹³⁵

⁹³³“Müslümanlıkta reform lazım mıdır? – Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, (52-1), s.57-58.

⁹³⁴M. Yurter (30 Mart 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-Ulunay ve Peyami Safa ne diyorlar?, *Din Yolu*, (2), s.5.

⁹³⁵M. Şekip Tunç (Mart 1956). Din Hayatımız, *Türk Yurdu*, (254), s.643-644

Kemalist aydınlardan Yaşar Nabi'ye göre ise İslam dininin etrafı “*hurafeler ve tefsirler yığınıyla*” sarılmıştır. Nabi, İslam'ın bu durumdan kurtarılacak, onun gerçek saflığına döndürülmesini istemiş ve bunu yapacak din âlimlerinin nerede olduğunu sormuştur. Ona göre nasıl Protestanlık, Hristiyanlığın etrafında yığılan molozlardan temizleyerek ve Papa'nın yörüngesinden kurtararak aslına döndürmüştü, Müslümanlık için de böyle bir inkılabın gerekliliği ortadadır. Nabi'ye göre Türkiye'de din o kadar kalın hurafe tabakaları ile örtülü kalmıştır ki, Kur'an'ı ana dilinde okumadıkça, ayetlerin manasını anlamadıkça, onları anlamak için bir takım bilgisiz kimselere muhtaç oldukça, onların da bu hurafelerin devamından menfaatleri olmaya devam ettikçe din konusunda aydınlığa kavuşmanın kolay olmayacaktır.⁹³⁶ Aslına bakılırsa Kemalistler, İslamcılar ya da muhafazakârlardan çok farklı bir görüş ileri sürmemiştir. Onlar da dinin hurafelerden temizlenmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Ancak onlar bunu hem reform kelimesiyle ifade edip bu hurafelerin dinin asıl muhtevasını kaybetmesine neden olduğu vurgusunu yaptıkları için hem de Batı'da yaşanan reformu örnek gösterdikleri için İslamcı ve muhafazakâr çevreler tarafından dinde reformcular şeklinde yaftalanmışlardır.

4.6. Türkçe Ezan ve Kur'an Meselesi

Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi konusu sadece Cumhuriyet dönemine has bir mesele olmamıştır. Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilme süreci Tanzimat'a kadar gitmektedir. Bu dönemde ilk Kur'an çevirisi Tanzimat'ın ilandan iki yıl sonra 1841'de yapılmış, ilk basılı Türkçe Kur'an çevirisi 1841 tarihinde basılan *Terceme-i Tefsir-i Tibyan* olmuştur. II. Meşrutiyet'e kadar da bu çevirileri yenileri izlemiştir. II. Meşrutiyet döneminde de bu tür çeviri denemelerinde bulunulmuş, bunun yanı sıra dönemin birçok mecmuasında Kur'an ayetlerinin tercümelere yayınlanmıştır. Cumhuriyet'in ilanını takip eden aylarda ise yayımlanan eserler arasında Kur'an çevirileri vardır. (Nur'ul-Beyan ve Kur'an-ı Kerim Tercemesi, Nisan 1924 ve Türkçe Kur'an-ı Kerim, Eylül 1924). Diğer taraftan 21 Şubat 1925'te Meclis'te Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçesi görüşülürken, Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi'nin altında elli imza bulunan önergeyle, başta Kur'an olmak üzere dini eserlerin Türkçe'ye çevrilerek basılması için 20.000 liralık ek bütçe teklif edilmiş, görüşmeler sonunda bu önerge kabul edilmiştir. Diyanet İşleri Reisliği ise Kur'an-ı Kerim'in çeviri işini Mehmet Akif'e, tefsir kısmının yazılması işini de Elmalılı

⁹³⁶Y. Nabi (Haziran 1951). Din meselesi, *Varlık*, (371), s.3.

Hamdi Yazır'a vermiştir. Mehmet Akif birtakım nedenlerle ücreti iade edip bu işten çekilince⁹³⁷ tercüme işi de Elmalılı Hamdi'ye verilmiştir.⁹³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilk cildi 1935'te son cildi 1938'de basılan *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir* adlı meal ve tefsiri bu süreçte ortaya çıkmıştır. 1932 yılında başlayan ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları kapsamında tekbirin ve hutbelerin Türkçe okunmasının ardından ise Ezan da Türkçe olarak Ocak 1933 itibariyle tüm ülkede okunmaya başlamıştır. Atatürk'ün bu konuya bir din meselesi olarak değil bir dil meselesi olarak baktığı bilinmektedir. Bunu en açık olarak Türkçe ezan uygulamasının başlamasından birkaç gün sonra Bursa'da protesto edilmesinin ardından Anadolu Ajansına verdiği beyanatta "*Meselenin mahiyeti esasen din değil, dildir. Kat'i olarak bilinmelidir ki Türk milletinin millî dili ve millî benliği bütün hâkim ve esas kalacaktır*" sözleriyle ifade etmiştir.⁹³⁹ Türkçe ezan uygulaması bu şekilde başlamış olsa da Arapça ezan yasağı Refik Saydam hükümetinin teklifiyle 23 Mayıs 1941'da TCK'nun 526. Maddesine eklenmiştir.⁹⁴⁰ Aslında bu yapılanlar yukarıda "*Dinde Reform*" başlığı altında kısaca değindiğimiz gibi 1928'de başlayan dinin millileştirilmesi ve ibadetlerin Türkçeleştirilmesi eğiliminin bir yansımasıdır. Ancak bunlar bile, özellikle Arapça Ezan yasağı uzun yıllar muhafazakâr ve İslamcı belleklerde Tek Parti yönetimine duyulan nefretin ve antipatinin önemli temellerinden biri olarak kalacaktır. Çok partili siyasi hayata geçildikten sonra ise Arapça ezan yasağına karşı tepkiler etkili bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların en bariz örneği 4 Şubat 1949'da TBMM'de yapılan görüşmeler esnasında dinleyiciler bölümünde daha sonra Tıcanî Tarikatı⁹⁴¹ mensubu olduğu anlaşılan bir kişinin Arapça Ezan okuması hadisesidir.⁹⁴² Bu olay basında büyük yankı uyandırmış, ayrıca Falih Rıfkı Atay'ın da dâhil olduğu tartışmalara neden olmuştur. Diğer yandan bu hadisenin sıcaklığı henüz daha soğumadan Meclis'te 23 Şubat 1949'da Türkçe Kur'an meselesi ortaya ayılmış ve tartışmalara neden olmuştur. CHP Ankara Milletvekili Ahmet

⁹³⁷Türkçe Kur'an tercümesinin Arapça Kur'an yerine geçeceği ve bununla namaz kılınacağı söylentilerinden kaygılandığı için M. Akif'in bu işi geri çevirdiği söylenmektedir. O. Ergin (1977). *Türk Maarif Tarihi*, C. 5, İstanbul: Eser Matbaası, s.1933-1934.

⁹³⁸D. Cündioğlu (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet ideolojisi*, İstanbul: Kitabevi, s.19-20 ve 56.

⁹³⁹Cündioğlu, 1998, **a.g.k.**, s.105.

⁹⁴⁰TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt:18, İçtima:2, Devre:6, 23.5.1941, s.143.

⁹⁴¹Tıcanî Tarikatı, 1155 tarihinde Fas'ın Teycan kasabasında doğmuş olan Ahmet Teycanî tarafından 1216 yılında kurulmuştur. Merkezi Fas'tır. Türkiye'ye ise 1930'da Kemal Pilavlıoğlu tarafından getirilmiştir. Ankara (Çubuk ilçesi) ve Çorum'da (Şabanözü ilçesi) yayılmaya başlamıştır. Tıcanî inancına göre heykel put olarak görülmektedir. Nitekim 1951'de Atatürk büstlerine çeşitli yerlerde saldırmışlardır. T. Z. Tunaya (1991). *İslamcılık akımı*, İstanbul: Simavi Yayınları, s.202-203.

⁹⁴²"Meclisteki hadise" (5 Şubat 1949). *Ulus*.

Hamit Sergil, bütün dünya bir kültür gelişmesi içindeyken, kutsal kitaplarını kendi dillerinde okurken, %95'i Müslüman olan Türkiye'de Türk milletinin neden Kur'an'ı Türkçe okumadığını sorarak, DİB'den bunu yapılmasını istemişti. Van milletvekili İbrahim Arvas *"Ebu Hanefi olmaz demiştir"* derken, Muğla milletvekili Necati Erdem hükümetin laik olması sebebiyle bu işe karışmaması gerektiğini, ayrıca Kur'an'ın *"çevrildiği zaman Nazmı Celîlin kıymeti kalmaz"* diyerek bunun olmayacağını ifade etmişti. Necati Erdem bunun neden olmayacağını ayeti Arapça haliyle okuyarak anlatırken *"burası medrese değildir"* sesleri yükselmişti. Başbakan Şemsettin Günaltay ise *"lâyik bir devletin lââyik Meclisinde hiçbir dinin esası hakkında hiçbir ferdin konuşma hakkı yoktur. Biz burada din kurucu bir heyet değiliz"* diyerek konuyu sonlandırmak istemişse de atışmalar bir süre devam etmiştir. Erzurum milletvekili emekli General Vehbi Kocagüney konuyla ilgili söz isteyince, Manisa Milletvekili Memduh Necdet Otaman'dan *"Paşam; sen bir Türk Paşası'sın, Arap paşası değilsin"* sözleri yükselmiştir. Vehbi Kocabey ise *"ben de laik zihniyette fakat, halis bir Müslüman Türk Paşasıyım"* demiş, fakat buna karşı gürültüyle karşılık verilmiştir.⁹⁴³ Meclis'teki bu tartışmalarla da anlaşılmaktadır ki bu dönemde CHP'de bir grup hala Türkçe ve Türkülük kaygılarıyla bu konuya yaklaşıyorken, diğer bir grup bu konuyu dinin önemli bir akidesi sayarak karşı çıkmaktadır. Mecliste yaşanan bu tartışmadan bir yıl sonra seçimlere yaklaşık bir ay kala Arapça ezan yasağına toplu olarak uymamak şeklindeki bir hadise Mareşal Fevzi Çakmak'ın yaklaşık 150 bin kişinin katıldığı cenaze töreninde yaşanmıştı. Normalde resmi devlet töreni icra edilecekken, modern cenaze töreninin dine aykırı olduğunu söyleyen dinci bir grubun kışkırtmasıyla resmî törenin yapılması engellenip, Mareşalin cenazesi Arapça tekbirler eşliğinde omuzlarda taşınmıştı. Olayın ardından olayla ilgili soruşturma açılıp, tutuklamalar gerçekleşmişti.⁹⁴⁴ Devam eden süreçte ise Demokrat Parti 14 Mayıs 1950 genel seçimleriyle iktidara gelmesinin ardından 16 Haziran 1950'de Arapça ezan yasağını kaldırmıştır. Meclisteki hiçbir milletvekili CHP'liler de dâhil olmak üzere bu kanun değişikliğine itiraz etmemiştir.⁹⁴⁵ Aslında Başbakan Menderes, bunun işaretini 3 Haziran 1950'de Zafer gazetesi yazarı Mümtaz Faik Fenik'in sorduğu soruya verdiği cevapta vermişti.⁹⁴⁶ Ancak Arapça Ezan yasağının kaldırılacağı haberlerinin

⁹⁴³ TBMM Zabıt Ceridesi, 23 Şubat 1949, Dönem:8, Oturum:3, C.16, s.450-452.

⁹⁴⁴ Karpat, 2019, a.g.k., s.362.

⁹⁴⁵ G. Jaschke (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi, s.46-47.

⁹⁴⁶ Menderes verdiği cevapta şöyle demişti: *"Büyük Atatürk, İnkılâplarına başladığı zaman, taassup zihniyetiyle mücadele etmek zarureti duymuştu. Türkçe ezanın da böyle bir zarureten doğmuş olduğunu kabul etmeliyiz. Bugünse, camilerde ibadet ve duaların hep din dilinde yapılmasıyla garip bir tezat teşkil*

duyulmasıyla beraber basında Kemalist kalemlerce itiraza uğramıştı. Bu konunun Demokrat Parti'nin seçim beyannamesinde yer almamasına rağmen, iktidara gelince bu işe girişmesinin parti propagandacıları tarafından seçmenin kulağına fısıldandığı anlamına geldiği yorumları yapılmaktaydı.⁹⁴⁷ Diğer yandan bu konunun parti programında da ifade edilmeyip, bu şekilde yapılmaya kalkışılması da kaygıyla karşılanmış; Arapça ezan dönmenin, inkılapçılığı ve laikliği yanlış anlamak anlamına geleceği, bu tür tavizlerin de neler getireceğini kestirmenin güç olduğu ifade edilmişti.⁹⁴⁸ Arapça ezan konusu DP'nin yasağı kaldırmasıyla kapanmış gibi gözükse de; gerek Arapça ezan konusu, gerekse Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesi konusu basında yoğun tartışmaların yer aldığı süre haricinde, 1950'lerin sonuna kadar zaman zaman dillendirilmişti.

Falih Rıfkı Atay TBMM görüşmeleri esnasında Ticanilerin Arapça ezan okuması hadisesinden iki gün sonra “*Gerilik*” başlığıyla bir yazı yazmış, bu yazısı nedeniyle Hikmet Bayur'la bir tartışmaya girmişti. Atay, yazıda yaklaşık 80 yıl önce Ali Suavi'nin “*devrin yobazlarına*” isyan ederek “*İmamîâzam her milletin Kuran'ı kendi dili ile okumasına fetva vermiştir. Softalarımız bu izni örtbas ettiler...*” şeklinde konuştuğunu aktarmıştı.⁹⁴⁹ Buna cevap Millet Partisi Genel Başkanı Hikmet Bayur'dan gelmişti. Bayur, Atay'ın bu ifadesinin doğru olmadığını, İmamîâzam'ın Kur'an'ın sadece okunmasını tavsiye ettiğini dil ile ilgili bir şey demediğini belirtmişti. Öte yandan Bayur bu durum karşısında “*laik geçinen bir devletin buna dayanarak böyle bir şeyi kısmen de olsa mecbur kılmasını haklı gösteremez*” demişti. Ayrıca Arapça ezan yasağının laiklikle örtüşmediğini, zaten bu Arapça Ezan yasağının kanunun Atatürk zamanında çıkarılmadığını ve değişmesi gerektiğini ifade etmişti.⁹⁵⁰ Atay ise ertesi gün Bayur'a “*Bay Hikmet Bayur'a cevap*” başlığıyla bir yazı kaleme alarak cevap vermişti. Yazıda Türkçe ezanın bir din değil, bir kültür meselesi olduğunu belirtmişti. Ona göre Atatürk ve onun gibi düşünen devrimciler millileşme ve garplılaşma hareketinin başarılı olmasının ilk şartını, “*dilde ve kafada, Türk milletini Arap kültüründen uzaklaştırmada*” aramışlardır. Atatürk de ezan ve tekbirle sadece kültür yönüyle ilgilenmiştir. Bu sebeple

etmektedir. Bu kadar yıldan sonra, vaktiyle zarurî olan şimdi ise vicdan hürriyetini sınırlayan bu tedbirlerin devamına lüzum kalmamıştır. İrtica ve taassupla biz de savaşıcağız ve millete mal olmuş inkılâplarımızı savunacağız.” Jaschke, 1972, **a.g.k.**, s.46.

⁹⁴⁷“Arapça Ezan meselesi” (6 Haziran 1950). *Akşam*, s.1,5.

⁹⁴⁸Y. Abadan (6 Haziran 1950). Kabine programı etrafında: İnkılaplarımızın korunması, *Ulus*, s.2.

⁹⁴⁹F. R. Atay (6 Şubat 1949). *Gerilik*, *Ulus*, s.2.

⁹⁵⁰H. Bayur (7 Şubat 1949). Kamutayda Ezan, *Kudret*.

Atay’a göre Latin harflerini almak ve dili millileştirmek ne ise, ezanı Türkçeleştirmek de odur. Hatta Atatürk eğer sağ olsaydı Kur’an da Türkçe okunacaktı. Bu yüzden Bayur’un ezanın Arapça yerine Türkçe okunması ile Atatürk’ün ilgilenmediği iddiası gerçek dışıydı. Falih Rıfkı Atay, bunun gibi herkesin kendine göre bir Atatürk şahsiyeti yaratıp, her siyasi tartışmada onu “*fetvacı*” olarak kullanılmasına karşı çıkıyordu.⁹⁵¹ Atay daha önce laiklik konusunda düşüncelerini açıklarken de Türkçe ezan ve ibadet meselesinin zamanında Atatürk’ün din yoluyla yabancı bir kültürün esiri olmaktan Türk milletini kurtarmak için ortaya attığı bir mesele olduğunu vurgulamıştı. Ancak ona göre bu mesele bile siyasi bir davaya dönüştürülmüştür.⁹⁵² Diğer yandan Atay, Kur’an ve ibadetlerde en ufak Türkçeleştirme girişimlerine bile tahammül edilememesine şaşırmaktadır. 1950’li yılların sonlarına doğru Kur’an’ın Türkçe okunmasını ve ibadetlerin Türkçe yapılmasına dair bir kitap çıkartan eski bir öğretmeni, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mahkemeye vermesini eleştiren Falih Rıfkı Atay, benzer fikirlerin yaklaşık 80 yıl önce 1870’te Ali Suavi tarafından dile getirilmiş olmasına rağmen (Şeriye Mahkemeleri var olduğu bir zamanda) yine de mahkemeye verilmediğini ifade ediyordu. Ona göre 1950’li yıllar öyle bir hale gelmişti ki; bazen 80 yıl öncesine gitmek isteğini insanda uyandırmaktaydı.⁹⁵³ Diğer yandan 19. yüzyılda Kur’an’ın matbaa harfleriyle basılmasına karşı çıkan fetvalar zaten giderek batmakta olan bir ülke için doğal karşılanabilirdi Atay’a göre. Ancak 21. yüzyıla yaklaşırken Türkiye gibi bir ülkede Kur’an’ın Türkçe yazılamayacağını ileri sürmek bu memleketin hâlâ batıştan kurtulamadığını göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir manzara karşısında ona göre Atatürk Türkiye’sinden de söz etmek mümkün değildir.⁹⁵⁴ Zaten Kur’an’ın yeni harflerle yazılıp yazılamayacağı bir din meselesi değildir. Bu bir ilim meselesidir ve ilim adamları tarafından ortaya konacak akademik bir tartışma olmaktan çıkamaz. Hatta bu konu öyle günlük gazetelere bile düşemez. Ancak Kur’an’ın Arapça olmasından dolayı meseleye taassup ve cehaleti kışkırtıcı bir karakter kazandırmak, tamamen suç olmaktadır. Atay’a göre cehalet ve taassubun hedefi bellidir; eski yazıya dönmek, devamında da daha ileri giderek yeni yazının küfür yazısı olduğunu ilan etmektir.⁹⁵⁵

⁹⁵¹F. R. Atay (8 Şubat 1949). Bay Hikmet Bayur’a cevap, *Ulus*, s.2.; F. R. Atay (1965). Bayur ve ezan, *Pazar Konuşmaları 1941-1950*, İstanbul, s.115.

⁹⁵²Va-Nü (1 Aralık 1947). Din ve laiklik- Falih Rıfkı Atay’ın mütalaası, *Akşam*, s.3.

⁹⁵³F. R. Atay (16 Şubat 1958). Eskiler arasında, *Dünya*.

⁹⁵⁴F. R. Atay (7 Ekim 1958). Türkiye’nin şerefini kurtaralım, *Dünya*, s.3.

⁹⁵⁵F. R. Atay (24 Ekim 1958). Artık olmayacak olan, *Dünya*, s.3.

Baltacıoğlu'na göre ise ezan ne ayet ne de hadistir. Sadece çağrıdır, bir sözdür. O yüzden Arapça da okunabilir Türkçe de. Dolayısıyla ezanda dil ile dinin doğrudan bir ilgisi yoktur. Ancak Kur'an Allah'ın kullarını uyarmak için gönderdiği bir “*okuma kitabıdır.*” Arapça gönderilmesinin sebebi ise muhatabının Arap olmasıdır. Diğer yandan Kur'an'ın en büyük sıfatlarından biri “*mübin*” yani apaçık beyan edilen bildirilen olmasıdır. Kur'an'da anlaşılmayan ve anlaşılmayacak hiçbir ayet yoktur. Her kelimesi altında bir mana gizlenmiş ve bu yüzden de anlaşılmayan ve anlaşılmayacak da olan bir kitap din kitabı olamaz, Baltacıoğlu'na göre. Kur'an'da ise böyle bir durum olamaz.⁹⁵⁶ Baltacıoğlu her ne kadar 1956 yılında ezan Türkçe de Arapça da okunabilir demiş olsa da 1950 Temmuz'unda *Yeni Adam*'da yazdığı bir yazıda bu serbestliğe karşı çıkıyordu. Laik bir devlet olduğuna göre ister Türkçe ister Arapça okunmasının mahzuru olmadığı mantığını kuru bir mantık olarak niteleyen Baltacıoğlu'na göre; bu mantık böyle yürütülürse kılık kıyafetin de bu şekilde değişeceğine dikkat çekiyordu. Ona göre zaten aynı mantık Atatürk'ün devrimlerini de birer müdahale olarak görmekte, onları hürriyet ve demokrasi prensibine aykırı bulmaktaydı. Ona göre hâlbuki Atatürk'ün gerek sarık, fes, peçe ve çarşafın gerek Arap harflerinin ve gerekse de Arapça ezanın sembolikleşmiş ve bin bir mana taşıyan tabiatlarını çok iyi bildiği için bunlarda değişikliğe gitmişti. Sonuç olarak Atatürk bu konuya bir din meselesi değil bir dil meselesi olarak bakmıştı.⁹⁵⁷ Ancak bundan yaklaşık iki hafta önce yazdığı başka bir yazıda; devlet işleriyle din işlerinin tamamen birbirinden ayrılmasından yana olduğunu ve din işlerinde tam bir özgürlük istediğini belirterek, eğer elinde olsaydı ne Arapça ezanı yasak edeceğini ne de tekkeleri kapatacağını ifade ediyordu. Baltacıoğlu bir taraftan da ezan konusunun artık laiklik konusu olmaktan çıktığını, Türk inkılâbının sembolik karakter taşıyan bir değeri olduğunu belirtiyordu.⁹⁵⁸ Anlaşılan Baltacıoğlu bu yıllarda başta Arapça ezan konusu olmak üzere din ve inkılapla ilgili birçok konuda kafa yoruyor, düşünüyordu. İfadelerindeki çelişkiler onun biraz sesli düşündüğünü ancak henüz kesin bir fikre sahip olmadığını gösteriyordu.

Baltacıoğlu, Türkçe ezan meselesinin yanı sıra Kur'an tercümeleri konusuna da eğilerek bu konu üzerinde düşüncelerini ifade etmiş aynı zamanda kendisi tercüme işiyle uğraşmıştı. Daha önce yapılan tercümeleri beğenmeyen Baltacıoğlu'na göre, yapılan

⁹⁵⁶I. H. Baltacıoğlu (3 Mayıs 1956). Dinsiz ahlak olur mu? Onlar mı yanılıyor biz mi?, *Din Yolu*, (7), s. 2.

⁹⁵⁷I. H. Baltacıoğlu (6 Temmuz 1950). Müdahale mi, inkılap mı?, *Yeni Adam*, (657), s.2.

⁹⁵⁸I. H. Baltacıoğlu (22 Haziran 1950). İnkılap ve demokrasi, *Yeni Adam*, (655). s. 2.

tercümelerin niteliği Arapça karşısındaki aşağılık duygusunu ortaya koymaktadır. Çünkü softalarda din hastalığı dil hastalığı ile birlikte yaşamaktadır.⁹⁵⁹ Ona göre mevcut Kur'an tercümelerinde yapılan yanlışlıklar yazılacak olsa Kur'an'dan daha kalın bir kitap ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁹⁶⁰ O bu konuda o kadar çok iddialıdır ki henüz Müslüman Türklerin eline verilebilecek doğru ve anlaşılabilir bir tek Türkçe Kur'an'ın bulunmadığını ifade etmektedir.⁹⁶¹ Çünkü tarih boyunca Kur'an'ın doğru bir Osmanlıca tercümesi de yapılmamıştır. Diğer yandan sözlüğe bakılmadan anlaşılabilir Türkçe tercümesi de henüz yoktur.⁹⁶²

Baltacıoğlu'na göre Avrupa'da Luther, İncil'i ana diline çevirmiş, böylece ana dile çevrilen İncil önce edebiyata sinmiş ve ulusal edebiyatı ortaya çıkarmıştı. Devamında ulusal edebiyat politikaya girince, ulusal devlet ortaya çıkmıştı. Baltacıoğlu'na göre bu yüzden ulusal devletin ve ulusal kalkınmanın ilk kaynağı bu reformdur, yani kutsal kitabın ana diline çevrilmesidir. Dolayısıyla Türkiye için de reform bu olacaktır. Ancak Kur'an'ın doğru anlaşılması için doğru çevrilmeli, Osmanlıcaya "*softa diline*" değil, öz Türkçeye çevrilmelidir. Eğer böyle yapılırsa halk, Allah'ın dediklerini doğru olarak anlayacak, din gerçeklerini Arapçanın, Osmanlıcanın, softa dilinin vasıtasıyla değil kendi diliyle anlayacaktır. Böylece bir din hastalığı sanılan ancak öncelikle bir dil hastalığı olan softalık ortadan kalkacaktır. Bu reformla birlikte Türk halkı ulusal güvenliğine de kavuşacaktır. Ona göre Tanzimat döneminden beri gelip geçen aydınların hiç anlamadıkları hatta sezmedikleri büyük gerçek budur. Meşrutiyetçilerin uzaktan uzağa baktıkları ancak bir türlü cesaret edemedikleri, Cumhuriyetçilerin yaklaşacakları yerde hep uzaklaştıkları, bazen de bilerek bilmeyerek karşı koydukları büyük gerçek budur. Bunları ifade eden Baltacıoğlu aydınlar şöyle sesleniyordu: "*Bu gerçekleri ne zaman göreceksiniz?*"⁹⁶³ Baltacıoğlu'nun yapılan Kur'an tercümelerini beğenmemesinin sebebi, yorumcuların Kur'an'daki Arapça kelimelere Arapçadaki anlamlarını verecekleri yerde Osmanlıcadaki anlamları vermiş olmalarıdır. Böyle olunca da Kur'an ayetleri Türkler için anlaşılabilir bir hal almıştır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın tercümesi de nasibini alır onun eleştirilerinden. Ona göre bu tercümeler ne Türkçeye ne de Allah'ın sözlerine hiç

⁹⁵⁹I. H. Baltacıoğlu (1 Temmuz 1954). İnsan kişiliğini yaratan dil, *Türk Düşüncesi*, 2(8), s.98.

⁹⁶⁰I. H. Baltacıoğlu (1955). Kuran nasıl bir gerçektir?, *Türk Düşüncesi*, 3(17), s.328.

⁹⁶¹I. H. Baltacıoğlu (1 Mayıs 1955). Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi istiyorum, *Türk Düşüncesi*, 3(18), s.387.

⁹⁶²I. H. Baltacıoğlu (1 Haziran 1955). Türkiye başka türlü kalkınamaz, *Türk Düşüncesi*, 4(19), s.5.

⁹⁶³I. H. Baltacıoğlu (1 Ekim 1955). Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz?, *Türk Düşüncesi*, 4(23), s.261.

benzememektedir.⁹⁶⁴ Baltacıoğlu'na göre bu konuda geçmişten beri sergilenen tutum tek kelimeyle tanımlanacak olursa çekingenliktir. Bu çekingenliğin ana sebebi ise bu konunun bilinmemesi, tanınmaması ve incelenmemiş olmasıdır. Böyle olunca din derslerinin okullara yeniden konması da herhangi bir sorunu çözmeyecektir. Çünkü bu okullarda neyin, nasıl ve kimin tarafından öğretileceği sorunu vardır. Baltacıoğlu 1945'ten beri 12 yıl Kur'an çevirisi ile uğraştığını, birçok inceleme ve araştırma yaptığını ve bu uğraşlardan sonra ancak böyle bir tercüme ortaya koyabildiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁵ Diğer taraftan Kur'an'ın Türkçeye çevrilip çevrilmesi tartışma konusu bile olamaz Baltacıoğlu'na göre. Çünkü ona göre Kur'an başka şekilde anlaşılamaz. Onu anlamak için tek araç dildir. Arapça gönderildi diye Arapçaya kutsiyet atfedilmesine de karşıdır Baltacıoğlu. Çünkü Kur'an eğer Türklere gönderilseydi Türkçe olarak inecekti. Ona göre Kur'an'ın başka dillere çevrilmeyeceği yönündeki direktme, Arapçayı bir menfaat konusu olarak görüp onu sömürmek isteyen kesimin uydurmasıdır. Hâlbuki eğer Kur'an Türkçeye doğru bir şekilde çevrilebilirse gerek Türkçe, Arapçanın gelenekleriyle aşılanıp yozlaşmaktan kurtulacak, gerekse de Türkler kendi dillerini Arapçadan aşağı görmekten kurtulacaktır. Bu arada Baltacıoğlu anadil derken halk dilini kastetmektedir ve bu dil onun ifadesiyle 13. ve 14. yüzyıllarda çok güzel örneklerinin görüldüğü “*gelenekli Türkçe*” dir.⁹⁶⁶ Baltacıoğlu bu düşüncelerini 1950 yılından beri *Yeni Adam*'da yayınlanan birçok yazısında dile getirmiştir.⁹⁶⁷ Baltacıoğlu'na göre geçmişte bazı başarısız, yetersiz Kur'an tercüme denemelerinden dolayı “*Kuran tercüme edilemez*” anlayışı ortaya çıkmıştır. Halbuki ona göre bu tür bir anlayış daha en başta tanrı isteğine aykırıdır.⁹⁶⁸

Yaşar Nabi'ye göre ise Tanrı'nın sözünün kıymeti kelimada değil, manasında olduğunu düşünmeden Kur'an'ın tercüme edilemeyeceğini söyleyenler, Tanrı'nın emirlerini öğrenmek isteyenlerin kendilerine muhtaç olmasını istemektedirler.⁹⁶⁹ Batı Trakya'da eski harflerle yayınlanan Türkçe bir gazetenin Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönettiği Kur'anın Türkçe okunup yazılması hakkındaki sorusuna Diyanet İşleri Başkanlığı'nın “*caiz değildir*” cevabı vermesini eleştiren Nabi; bu tür bir bakış açısının Tanrı'nın kendi buyruklarının Arapça bilmeyen kullarınca anlaşılmasını istememek gibi

⁹⁶⁴I. H. Baltacıoğlu (1957). Türkiye dinle kalkacaktır, *Türk Düşüncesi*, 6(35), s.3-4.

⁹⁶⁵I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1957). Kuranın ana dilimize çevrilmesi, *Türk Düşüncesi*, 7(38), s.3-4.

⁹⁶⁶I. H. Baltacıoğlu (1 Mayıs 1957). Kuran nasıl bir eserdir, *Türk Düşüncesi*, 7(39), s. 6-7.

⁹⁶⁷I. H. Baltacıoğlu (2 Nisan 1953). Kuran'ı ana dilimize niçin çevirmeli, *Yeni Adam*, (731), s.1; I. H. Baltacıoğlu (14 Haziran 1951). Kuran Türkçe'ye niçin ve nasıl çevrilmelidir?, *Yeni Adam*, (703), s.2

⁹⁶⁸I. H. Baltacıoğlu (17 Ağustos 1950). Kur'an tercümelere, *Yeni Adam*, (663), s.2.

⁹⁶⁹Y. Nabi (Kasım 1952). Atatürk ve din, *Varlık*, (388), s.3.

akıl ve mantığın kabul edemeyeceği bir şey olduğunu ifade ediyordu.⁹⁷⁰ Ona göre din adamları Tanrı buyruklarının halk tarafından bilinmemesini, ancak kendileri açıkladığı ölçüde halka mal edilmesini istemektedirler. Nabi'ye göre o halde din adamlarının bu direnişine karşı aydınlar Tanrı sözünü bu gizlilikten kurtarmak, açığa ve aydınlığa kavuşturmakla görevli olmalarıdır. Ona göre din adamlığı mesleğinde genel seviye ne yazık ki çok düşmüştür. Nabi bu durumla ilgili Tek Parti dönemiyle ilgili bir özeleştiri de bulunur aslında. Bunun sebebi ona göre biraz da Cumhuriyet yıllarında tutulan yol olmuştur. Din eğitimi ortadan kaldırmak yerine, bu eğitim akıl ve bilimin kılavuzluğunda ileri götürülmüş olsaydı durum hiç de böyle olmayacaktır. Bu yapılmadığı için taassubu körükleyenlerin ve çıkarları uğrunda hurafeleri sömürenlerin sayısı azalmadığı gibi artmıştır.⁹⁷¹ Diğer yandan ona göre Türkiye'de bulunan Türk düşmanlarına hücum işaretini veren ilk hareket ezanın Türkçe okunması zorunluluğunun kaldırılması olmuştur. Devamında ise dil konusundaki ulusçu tutumun yerini yeniden ümmetçi bir yola doğru çekilmeye çalışıldığı görülmektedir.⁹⁷²

İslamcılar ise Türkçe ezan ve Kur'an meselesine kesinlikle karşı çıkmışlar, yazılarında bunu şiddetle eleştirmişlerdir. Meclis'te Arapça ezan okunması hadisesi ardından Mecliste ve basında çıkan Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi tartışmalarından sonra yazdığı bir yazıda M. Raif Ogan, Arapça ezanın ve Kur'an'ın bir dil ve kültür meselesi olduğu ve dil ve kültür kaygılarından dolayı Türkçe olması gerektiği fikirlerini değerlendirmişti. Ogan'a göre; bunda Türk kültürünü zedeleyecek ne bir sebep ne de bir sonuç bulunmaktadır. Çünkü durum öyle anlatıldığı gibi Araplaşmaya neden olsaydı, geçen zaman içerisinde tek bir Müslüman Türk'ün kalmaması gerekirdi. Diğer yandan ilim dilinin Arapça olması da yanlış kanaatlerin uyanmasına neden olmamalıdır. Çünkü ona göre nasıl Batı'nın ilim lisanı Latince ve Yunanca ise, Doğu dünyasının da ortak ilim dili Arapçadır. Eserlerini Arapça kaleme alan Farabi gibi Türk ilim adamlarının bu eserleri onları o dönemlerde bile onları Türklüklerinden uzaklaştırmamıştır. Böyle olunca yirminci asırda ezanın ve Kur'an'ın Arapça okunması milletin kökünü ve soyunu unutturacak iddiası kabul edilebilir bir iddia olmaktan uzaktır ona göre. Diğer yandan Ogan, ezan ve Kur'an'ın Arapça okunması ile irticanın kesinlikle bir ilgisinin olmadığını, Kur'an'ın Arapça olarak indiğini ve öyle okunması gerektiğinin bizzat Kur'an'da

⁹⁷⁰Y. Nabi (Ekim 1958). Hep o dert, *Varlık*, (488), s.3.

⁹⁷¹Y. Nabi (Ekim 1958). Hep o dert, *Varlık*, (488), s.3.

⁹⁷²Y. Nabi (Nisan 1960). Türk düşmanlığı, *Varlık*, (523), s.8.

emredildiğini ifade etmektedir. Buna Yusuf suresinde “*Hakikaten biz onu Arapça bir Kuran olarak inzal eyledik*” ayetini örnek göstererek, tercümenin insan ürünü olduğunu ve birinin diğerinden daha iyisini yapabilmesinin mümkün olduğunu belirtiyordu. Ogan tercümenin Kur’an sayılamayacağı fikrindedir ve Kur’an’ın manasını tayin ve takdirinde hiçbir insanın irade ve tahakkukunun yürütülmesini kabul etmemektedir. Öte yandan Kur’an’ın anlaşılabilmesi için tercüme edilmesine karşı değildir Ogan. O sadece hangi dilde olursa olsun tercümenin Kur’an yerine geçmesine karşıdır. Dolayısıyla Arapçayı öğrenmesi ve bilmesi mümkün olmayanlar için kendi dillerinde mümkün olduğunca beyan edilmesi gereklidir. Zira kendisi de yukarıdaki ayeti Türkçe olarak tercüme edip aktarmaktadır.⁹⁷³ Ancak ona göre Kur’an’ın Türkçe çevirisiyle namaz kılınması mümkün değildir. Böyle bir şey yapılmaya kalkışılırsa bile ona göre zamanla matbu olarak birçok tercüme ortaya çıkacak, herkes kendine göre bir tercüme yapacaktır. O zaman da farklı mescitlerde ve camilerde farklı tercümelerle namaz kıldırılacak, bu sefer de bu tercümelerin çeşitli tasavvuf ve tarikat görüşleri yansıttığı şikâyetleri ortaya çıkacaktır. Neticede bu iş karmaşık bir hal alacaktır.⁹⁷⁴

Diğer yandan Ogan'a göre ezan öyle savunulduğu gibi bir dil meselesi değil bir din meselesidir. Önceleri mekteplerde medreselerde Arapça dersler olduğundan değil, Kur’an’ın kendi dili ile din ve imanın erkân ve adabından dolayı din meselesidir. Yani bunun Arapçayı öğrenmek ve öğretmek, okullarda okutup okutulmasıyla da ilgisi yoktur. Ona göre dua başka, ezan ve Kur’an başkadır. İbadetlerin ve tilavetlerin eşkâl, erkân ve adabında değişiklik yapılamaz. Zaten hiçbir dilde Kur’an’ın tam karşılığını bulmak ne madden mümkün ne de dinen caizdir. Ogan, inkılabın bir bütün olduğu ve onun bu şekilde bir kısmının değiştirilmesinin bu bütüne zarar vereceği görüşüne katılmaz. Çünkü ona göre hiçbir insan hükmü sonsuza kadar süremez. Bir zaman mecburiyet sonucu olan bir şey başka zaman olmayabilir. Bu yüzden değişiklikler ve düzenlemeler yapılabilir. Dolayısıyla “*demokrasi öncesi*” konulan yasakların demokrasinin hüküm sürdüğü zamanda kesin zaruret ve ihtiyaç bulunmamasına rağmen yürütülmesinde ısrar etmek zararlıdır ona göre.⁹⁷⁵ Demokrat Parti döneminde Arapça ezan yasağının kaldırılmasından da büyük memnuniyet duyan Ogan; bunu, hakkın batılı yenmesi olarak nitelemiştir.⁹⁷⁶

⁹⁷³M. R. Ogan (Şubat 1949). Kur’an tercümesi Kuran’ın yerini alabilir mi?, *Sebilürreşad*, 2(32), s.111-112.

⁹⁷⁴M. R. Ogan (22 Mart 1949). “Türkçe Kur’an” yine gündemde, *Yeni Sabah*.

⁹⁷⁵M. R. Ogan (Haziran 1950). Kur’an diliyle ezan, *Sebilürreşad*, 4(81), s. 91.

⁹⁷⁶M. R. Ogan (Temmuz 1950). Ezanı Muhammedî, *Sebilürreşad*, 4(83), s.118-119.

Daha önce yapılan Kur'an tercümelerini eleştiren ve Kur'an tercüme işine giren Baltacıoğlu'na karşı eleştiriyle yaklaşan Ogan'a göre; asıl Baltacıoğlu'nun *tercümesinde* "uydurma, üretme ve doğrultma" tipinde kelimeler kullanılmıştır. Ancak bu kelimelere Türk milletinin ne konuşmasında ne de yazısında rastlanmıştır. Dahası Baltacıoğlu'nun eleştirdiği önceki tercümelerin hiçbirinde kendi tercümesinde yaptığı yanlış ve hatalara rastlanmamaktadır. Örneğin Elmalı Hamdi Efendi'nin tefsiri başlı başına bir ilim hazinesidir.⁹⁷⁷ Diğer taraftan Ogan'a göre minarelerden okunan ezanlar ise aynı zamanda namaz vakitlerinin sünnete uygun şekilde ilanıdır. Bunun gibi bozulmadan korunmuş olan dini kaidelerde değişiklik yapılmaması dinin kendi yapısının bir gereğidir⁹⁷⁸ Ogan, 1956'da *Din Yolu* dergisinin din ile ilgili yaptığı ankette ise Kur'an tercümesi hakkında olumlu görüşler bildirmiştir. Burada Kur'an'ın herhangi bir dile tercümesinin caiz olduğunu ifade eder. Ancak bu tercüme temiz bir Türkçeye; lügat, belagat, tefsir, hadis ve benzeri İslam ilimlerine vakıf bir kişi tarafından ve iyi niyetle yapılmalıdır.⁹⁷⁹ Ogan'da daha çok Kur'an veya ezanın Türkçeleştirilmesi durumunda orijinal halinin yasaklanacağı, unutulacağı, rağbet görmeyeceği kaygıları vardır. Bunu tipik bir muhafazakâr-İslamcı refleksi olarak ele almak yanlış olmaz.

Benzer bir kaygı Eşref Edip'te de görülmektedir. Ona göre Kur'an tercümeleri Kur'an'ın yerine geçmesi mümkün değildir. Eğer bu denenmeye kalkılırsa, herkes beğendiği bir tercümeyi seçip onunla namaz kılacak, böylece ne o din ne de o ibadet bir şeye benzeyecek ve Kur'an'ın gitgide aslı ortadan kalkacaktır.⁹⁸⁰ Öte yandan Eşref Edip ezanla ilgili olarak, Türkiye'de Hristiyan ve Yahudilerin kutsal kitaplarının diliyle serbestçe ibadet etmelerine karşı Türklerin bu haktan mahrum olmasını eleştirerek Kur'an diliyle "Allahu Ekber" demenin suç sayılmasını sorguluyordu. Ona göre bunun ana sebebi CHP içerisinde ufak bir zümrenin öyle olmasını istemesiydi. Çünkü bu zümreye göre milletin değil, onların dediği olmalıydı. Hâlbuki ona göre Kur'an diliyle ibadeti yasaklamak, milletin kalbine hançer sokmaktan farksızdır.⁹⁸¹ Mecliste meydana gelen Arapça ezan okuma hadisesini CHP'deki müfritlerin büyüttüğünü, diğer yandan istenilen

⁹⁷⁷M. R. Ogan (Mart 1956). Baltacıoğlu'na cevap, *Sebilürreşad*, 9(217), s.259- 260.

⁹⁷⁸M. R. Ogan (21 Kasım 1952). İmamlara, müezzinlere, tekbire ve ezana çatan Yeni İstanbul'la türeyen başyazar, *İslam Dünyası*, (35), s.2.

⁹⁷⁹M. Yurter (19 Nisan 1956). Din yolunun büyük din anketi-5- M. Raif Ogan Ne diyor?, *Din Yolu*, (5), s.12.

⁹⁸⁰E. Edip (Mart 1949). Zehirli iğneli fiçı, *Sebilürreşad*, 2(35), s.159-160.

⁹⁸¹"Artık yeter efendiler-milletin vicdanından elinizi çekiniz!" (Ekim 1948). *Sebilürreşad*, 1(17), s.262-263. Burada da görüldüğü üzere 1950'li yıllara gelinceye dek Eşref Edip CHP'yi genellemeyip içinde ufak bir zümreyi, "müfritleri" hedef alarak eleştirilerini yöneltmeye devam ediyordu.

dille ibadet yapılacağını programlarına koyan Millet Partisi'ne yine aynı kesim tarafından saldırıldığını ve bunların *"kendi batıl davalarında"* hep Atatürk'ü siper edindiklerini belirtiyordu. Edip'e göre, hâlbuki Atatürk ibadetin Kur'an diliyle yapılmasına karşı değildi. Hatta ölürken bile *"Allah, Allah"* diyerek vefat etmişti. Ancak CHP bu gerçekleri gizleyerek tam tersi hareket etmektedir.⁹⁸² Ona göre Arapça ezanın yasaklanmasının vicdan hürriyeti ile de ilişkilendirilmesi anlamsızdır. Aksine *"Allahu Ekber"* diyenlerin hapse atılması kadar vicdan hürriyetine aykırı başka bir şey olamaz. DP'nin iktidara gelmesiyle Arapça ezan yasağının kaldırılmasından gayet memnun olan Edip, bu durumu *"Allah'ın inayetiyle millet hürriyete kavuştu"* diyerek yorumlamıştır. Diğer taraftan *Ulus* gazetesinde Yavuz Abadan'ın *"demek ki DP icraata Arapça ezan okunmasına yeniden imkân vermekle başlayacaktır. Ortaçağın dini hurafelerinden temizlenmiş laik bir zihniyete karşı gelmektir bu"* demesini Eşref Edip; *"parçalanan vücutlarının debelenen her zerresinden din husumeti fişkırtıyor... Bunların kafaları ortaçağın engizisyon hurafeleri ile doludur. Onlar vicdan hürriyetine karşı reva gördükleri zulüm ve işkenceleri böyle laiklik maskesini takınarak yaptılar"* şeklinde eleştiriyordu. Edip'e göre Arapça ezan yasağının kaldırılması Atatürk inkılabına aykırı bir durum olarak görülmemelidir. Çünkü ona göre Atatürk de sağ olsaydı milletin bu istek ve iradesine uyacaktı. Ezan zaten tüm dünyada Arapça okunmakta, sadece Türkiye'de Türkçe okunmaktaydı. Laik bir ülkede tamamen bir din işi olan ezan okunması konusuna neden karışıldığını sorgulayan Edip'e göre, *"kara ve kızıl taassup devri"* olarak ifade ettiği dönemde dine karşı tarafsız olunmamıştı. Ezanın Türkçeleştirip Türkçe okunması ona göre Müslümanların iman ve itikatları ile alay etmekten başka bir şey değildi. Bu sebeple DP hükümetinin bu icraatını destekliyor ve onu tebrik ediyordu.⁹⁸³ Eşref Edip 16 Haziran 1950'de DP hükümeti tarafından Arapça ezan yasağının kaldırılmasını *"kara ve kızıl taassubun uzun seneler milletin vicdanı üzerinde yaptığı müthiş baskının"* yok edilmesi, din hürriyetine kavuşulması ve minarelerin ve mabetlerin kara ve kızıl taassup saldırılarından kurtarılması olarak görüyordu. Bunu büyük bir zafer olarak kabul ediyordu. Bunu imanın küfrü, hidayetin delaleti yenmesi olarak görüyor; muazzam bir inkılap olarak adlandırıyordu. DP'nin bu hareketini peygamberin Mekke'yi fethettikten sonra Kâbe'yi putlardan temizlemesine benzeterek *"artık putlar parçalandı"* diyor, önceki dönemi insanın insana taptığı, kendine put yaptığı putperestlik devri olarak

⁹⁸²E. Edip (Şubat 1949). Dinsizliği siyasete alet yapanlar, *Sebilürreşad*, 2(31), s.83.

⁹⁸³E. Edip (Haziran 1950). Hükümetin programı ve ezan meselesi, *Sebilürreşad*, 4(80), s.72-77.

niteleyerek, Türk milletinin iktidarı putlardan temizlediğini ifade ediyordu. Ramazan ayının hemen öncesinde bu yasağın kalkmasıyla birlikte Ramazan ayında minarelerden okunan Arapça ezanların halkta meydana getirdiği etkiyi ve heyecanı dile getiren Eşref Edip; yaşanan bu dini heyecanı Kâbe'nin putlardan temizlendiği zaman Müslümanların içinde bulunduğu heyecana benzeterek DP'nin bu icraatına büyük bir kutsallık atfediyordu.⁹⁸⁴ Arapça ezan yasağını DP tarafından kaldırmasını böyle coşkuyla karşılayan Eşref Edip'in aksine Necip Fazıl'ın DP'ye karşı tutumu bu yıllarda sıcak değildi. Arapça ezan okuma yasağının kaldırılmasının DP'nin bir dini yaklaşımı olarak görülmesine karşı çıkıyordu. Çünkü ona göre aynı ezanı vaktiyle yasaklayan kadroda mevcut DP'li isimler de bulunmaktaydı.⁹⁸⁵

Ali Fuat Başgil ise bu konuda İslamcılardan farklı düşünmüyordu. Ona göre Kur'an'ın her ayeti Arapça olarak vahiy yoluyla inmiştir. Dolayısıyla Kur'an sadece manasıyla değil, söylenişi, yani lafzıyla da Kur'an'dır. Bu yüzden Başgil'e göre Kur'an'ın tercümesi Kur'an değildir. Üstelik mevcut Latin harfleriyle de yazılamaz. Çünkü Latin harfleri Türkçe'nin bile ifadesine ve edasında yeterli gelmemektedir. Ona göre zaten Kur'an'ın ne tercüme edilmesine ne de Latin harfleriyle yazılmasında ne bir zorunluluk ne de bir fayda vardır. Avrupa'da Latince bilinmemesine rağmen Katolik dünyası ibadet ve duasını Latince yapmaktadır. Çünkü kutsal kitapları Latince yazılıdır. Kur'an, taşıdığı aşk ve imanı ancak nazil olduğu dil ile yansıtmaktadır. Başgil'e göre bu konunun politika ihtiraslarına alet edilmesi ise oldukça zararlıdır.⁹⁸⁶ İslam dinine özel ibadetlerin usul, adap ve lisanı üzerinde herhangi bir düşünce ile oynamak ve bunları gelişigüzel değiştirmeye kalkışmak, mesela ezanı asırlardan beri dünyanın dört bir yanında okunduğu dilden başka bir lisanla okutmaya zorlamak, yalnız diyanete değil, aynı zamanda Müslüman vatandaşların ibadet ve dua hakkına zalimce tecavüzdür. Başgil'e göre tercüme Kur'an ile yapılan ibadet İslami ibadet değildir. Zaten Kur'an'ı başka bir dile çevirmek de imkânsızdır.⁹⁸⁷

İlginçtir ki gerek Mustafa Şekip Tunç gerek Hilmi Ziya Ülken gerekse de Mehmet Kaplan Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi meselesine diğer muhafazakâr ve İslamcı düşünürlerin aksine muhafazakâr bir tutum sergilememiştir. H. Ziya Ülken'e göre

⁹⁸⁴E. Edip (Haziran 1950). Yere serilen kara ve kızıl taassup, *Sebilürreşad*, 4(82), s.104-107.

⁹⁸⁵Be.De. (25 Ağustos 1950). Ezan, *Büyük Doğu*, (23), s.9.

⁹⁸⁶"Müslümanlıkta reform lazımdır? Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in cevabı" (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, (52-1), s.51-52

⁹⁸⁷Başgil, 1954, **a.g.k.**, s.106-107.

Kur'an'ın Türkçeye tercümesi mümkündür, caizdir ve zaruridir. Ancak tercüme işinde bir heyetin birleşmesi zordur ve o sebeple tek bir kişi tarafından tercüme edilmelidir.⁹⁸⁸ Mehmet Kaplan da benzer görüştedir. Ona göre Kur'an'ın Türkçeye liyakatli eller tarafından çevrilmesi ve herkes tarafından okunması ve anlaşılması gerekmektedir. Ona göre aydınlar, dini kavramadıkça bu sahada köklü ve yaygın toplumsal bir hareket yapılamayacaktır. İslamiyet'i çökerten yobazların, kör hafızların elinden bu dinin kurtarılması gerekmektedir.⁹⁸⁹ Mustafa Şekip Tunç'a göre ise kendini bulmuş bir millet her hususta ana dilini kullanmalı ve onunla yaşamalıdır. Çünkü milletin böyle bilmediği ve anlamadığı bir dille din hayatını içine sindirmesi pek mümkün değildir. Ku'ran'ın Türkçeye tercümesiyle beraber Arapçası kendi üslupları ve edebiyatı ile bir yanda kalmaya devam ederken, diğer yanda Kur'an tercümesi Türk dilini konuşan milyonlarca insanın ruhuna doğrudan doğruya işleyecek bir hale getirilecektir. Dolayısıyla bunda tereddüde düşürecek bir durum söz konusu olmamalıdır. Aksine ancak bu şekilde Tanrı buyruğu ve öğütleri büyük bir Müslüman millete doğrudan doğruya tanıtılacaktır. İşin aslı, bilinmek ve anlaşılmaq için gönderilen ulu buyruğun Türkçe tercümesinin yapılması aynı zamanda Tanrı rızasının yerine getirilmesidir Tunç'a göre.⁹⁹⁰ Ona göre Atatürk'ün ezanı Türkçe okutması da din hayatını ana dille, doğrudan doğruya inananların ruhuyla kaynaştırmak istemesinin çok açık bir işaretidir.⁹⁹¹ Tunç'un bu konuyu sadece iki cümle içerisine sığdırabilmiş olması gerçekten etkileyicidir. O bu konudaki *"kendini bulmuş bir millet her hususta ana dilini kullanır ve onunla yaşar. Böyle olunca bilmediği ve anlamadığı bir dille din hayatını içine sindirmesi pek mümkün değildir."* ifadelerini tekrar etmekte fayda var. Zira gerçekten de bilinmeyen bir dille yaşanmaya çalışılan din hayatı içine sindirilmemiş bir din hayatını ortaya koyacak; bu din hayatı ise birçok kişi için aslında ritüellerden öteye gidemeyecektir. Bu yüzden Tunç dinin doğrudan doğruya aracısız bir şekilde ruha işlemesini istemekte, bunun da tercüme ile yapılabileceğini ifade etmektedir.

Kemalist aydınlara göre Türkçe ezan konusu bir din meselesi değil, bir dil ve kültür meselesiydi. Bunu dönemin millileşme politikalarının bir parçası olarak görmekteydiler.

⁹⁸⁸M. Yurter (3 Mayıs 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-Hilmi Ziya Ülken din için ne diyor?, *Din Yolu*, (7), s.13.

⁹⁸⁹"Müslümanlıkta reform lazım mıdır? – Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın cevabı" (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, (52-1), s.58.

⁹⁹⁰M. Yurter (15 Mart 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-Prof. M. Şekip Tunç din için ne diyor?, *Din Yolu*, (1), s.6.

⁹⁹¹M. Ş. Tunç (Mart 1956). Din hayatımız, *Türk Yurdu*, (254), s.641.

Yani Türk kültürünü Arap kültüründen uzaklaştırmak amacıyla yapıldığı görüşündeydiler. Diğer yandan Kur'an ve ezanın Arapça olmaları sebebiyle Arapça'ya bir kutsiyet atfedilmesine karşıydılar. Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilemeyeceği iddiasının ise Kur'an'ın anlaşılması için kendilerine muhtaç olunmasını isteyenler tarafından atıldığını ifade ediyorlardı. İslamcılar ise ezanın ve Kur'an'ın Arapça olmasının Türk kültürüne zarar verdiği iddialarına karşı çıkıyorlardı. Çünkü geçen zaman içerisinde hiç kimse Türklüğünden uzaklaşmamıştı. Ancak onlar Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesine karşı değillerdi. Sadece orijinalinin gözden düşmesine neden olacağı için tercümenin Kur'an'ın yerine geçmesine karşı çıkıyorlardı. İslamcılar ezan meselesinin Kemalistlerin dediği gibi bir dil ve kültür meselesi olmadığını, onun bir din meselesi olduğunu ve bu konunun bir vicdan hürriyeti kapsamında değerlendirilmesi gerekliliğini savunuyorlardı. Dolayısıyla DP'nin Arapça ezan yasağını kaldırma icraatını da sevinçle karşılamışlardı. Ali Fuat Başgil bu konuda İslamcılarla benzer fikirleri paylaşa da diğer muhafazakâr aydınlar Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesinde ve o şekilde faydalanılmasında sakınca görmüyorlardı. Sadece ehil ellerde bu işin yapılmasının doğru olacağını belirtiyorlardı. Onlara göre Kur'an ancak bu şekilde herkes tarafından okunup anlaşılacak ve anlaşılacak bir dille ibadetlerini yapabileceklerdi.

4.7. İrtica

Çok partili hayata geçilmesinin hemen ardından toplumsal yaşamda ortaya çıkan dini canlanma irtica tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde bir takım münferit irtica olayları yaşanmıştır, ancak daha önceki muhalefet partisi denemelerindeki gibi önemli boyutta büyük irtica olaylarıyla karşılaşılmamıştır. Elbette bunda toplumun geçirdiği sosyoekonomik ve kültürel değişimin payı büyüktür. Ancak toplumun özellikle "gerici" konumunda bulunan kesimlerinde büyük bir değişim yaşanmamıştır. Sadece bu siyasi atmosfer içerisinde kontrol altına alınmışlardır denebilir. Zaten bu kontrol altında tutma eğilimi, devam eden yıllarda siyasi hayatın bir geleneği haline gelecektir. Öte yandan 1945 sonrasında irtica konusunda bir çeşit normalleşme yaşandığını kabul eden, Falih Rıfkı Atay örneğinde görüleceği gibi, Kemalistler de yok değildir. Fakat yine de Kemalist düşünürlerin irtica kaygısı dönem boyunca sürmüştür. Onların açısından bakıldığında; yaşanan otoriter bir Tek Parti dönemi sonrası, yakın geçmişte hiç görmedikleri şekilde, gerek Mareşal Çakmak'ın cenaze töreninde binlerce insanın toplanıp Arapça tekbir getirmesi ve resmi cenaze törenini yaptırmaması, gerekse Ticani

Tarikatının yaptığı bir takım sıra dışı eylemler, gerekse de dönemin sonu itibariyle hareketlenen Nurculuk faaliyetleri, onları irtica konusunda kaygılandırıp korkutmak için yeterli olmuştur. Onların bu kaygısı aslında irticadan daha çok halkın cahil olmasından da kaynaklanmaktadır. Halkın eğitim görmemesi sebebiyle kolay kandırılabilme potansiyelleri, onlar için oldukça endişe verici olmuştur. Özellikle halkın eğitimsizliği Kemalistlerin burada birebir yüzleştiği bir mesele olmuştur.

Bu dönemde yazdığı yazılarda irtica konusunun üzerinde en çok duran aydın Falih Rıfkı Atay olmuştur. Ona göre Türkiye’de insanlar dinine bağlıdır ve Türkiye bir “Müslümanlar devletidir.” Ancak irtica ne Müslümanlık ne de dine bağlılık demektir. İrtica “şeriatçılık” demektir. İrtica; kanunları, medeni müesseseleri, mektepleri ve üniversiteyi, halkın yaşamını şeriatçılığın kontrolü ve istibdadı altına almak, yeni zamanlar aydınlığına kavuşan Türklüğü tekrar Orta çağ karanlığına doğru sürüklemek demektir.⁹⁹² Atay’a göre irtica, tarihi bir düşmandır ve amacı gerilik ve gericiliktir. Tanzimatçı Meşrutiyetçiye, Meşrutiyetçi Türkçüye, Türkçü 1923 ve 1945 inkılapçısına doğru tekâmül ederken, irtica olduğu yerde durmaktadır. Nizam-ı Cedid’i yıkmaya çalışan, 1908 Meşrutiyetinden sonraki milliyetçilik uyanışını durdurmak isteyen, 1923 inkılapçılığını baltalamak isteyen ve daha sonra bu inkılapların kurduğu müesseseleri isyan kanları içinde boğmak isteyen hep o olmuştur. Onun değişmeyen silahları; “ilk eğitimden geçmeyen” masum halkın din ve mukaddesat bağlılığını sömürmek, ona medeniyet düşmanlığını, Tanrıya karşı bir din borcu gibi tanıtmak ve mezhep ayrılıkları içinde milli bütünlüğü parçalanmaktır.⁹⁹³ Atay’a göre Cumhuriyet eğitim kurumlarında yetişen Batıcı ve milliyetçi kadrolar sayesinde “milliyetçilik ve istiklalcilik” Şark dünyası içerisinde sadece Türkiye’de Batı düşmanlığı ve ilerleme ve medeniyet düşmanlığı manasında kullanılmaktan kurtulmuştur. Ancak irticanın tehlikeleri ortadan tamamen kalkmış da değildir. İrtica, inkılap müesseselerini yıkmayı başaramamış olmakla beraber; inkılapçı mektep eğitimi görmeyen masum halk yığınlarının üzerinde geriletici olmuş, gelişmeyi durdurmuştur. Sonuç olarak irtica yalnızca Türk inkılâbının işlemediği, eğitimden geçirmediği “ümmiler sınıfı” üstünde etki etmeyi başarmıştır.⁹⁹⁴

Atay’a göre irtica aynı zamanda istibdat demektir ve bütün hürriyetlerin düşmanıdır. Tıpkı komünizm gibi demokrasiyi de yalnız kendini iktidara geçirecek vasıta

⁹⁹²F. R. Atay (31 Temmuz 1952). Doğru bir görüş ve alacağımız ders, *Dünya*, s.5.

⁹⁹³F. R. Atay (6 Ocak 1953). Kahramanca bir denemeden zaferle çıkmak, *Dünya*, s.1.

⁹⁹⁴F. R. Atay (31 Temmuz 1952). Doğru bir görüş ve alacağımız ders, *Dünya*, s.1.

olarak görmektedir. Ona göre irticanın maksadı hür fikre kilit vurmak, toplumsal hürriyetlerin hepsine zincir vurmak ve Batı müesseselerinin hepsini yıkmaktır. Ancak bu cereyan halktan gelmemektedir. Bu cereyan halkın vicdan saflığından ve ilkokul eğitimi görmemesinden faydalanmak isteyen “*dinsiz imansız politika istismarcılarından*” gelmektedir.⁹⁹⁵ Atay’a göre normal din ve mukaddesat sevgisi ve bağlılığı ile irtica tamamen farklı şeylerdir. Onun için asıl mesele toplumun bu din ve mukaddesat sevgisi ve bağlılığının siyasetçiler tarafından sömürülmesine göz yumulup yumulmaması sorunudur. Atay 1950’li yılların başında bu hususun önemine dikkat çekiyor ve iktidara gelen Demokrat Parti’nin başta bu konunun takipçisi olması gerektiğini ima ediyordu. Çünkü ona göre bu hususa eğer dikkat edilmezse, bu yolda olası rakiplerinin Demokrat Parti’yi yaya bırakması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü Demokrat Parti, diğer partilerin de dini siyasete alet edeceğini hesaba katmamış, inkılap kanunlarının çiğnenmesinin sadece kendilerine has bir ayrıcalık olabileceğine inanmıştır. Ancak yakında ikinci bir parti daha sağda, üçüncü bir parti ondan da sağda, bir diğeri ondan da sağda yer alırsa bu konuda DP geride kalacaktır.⁹⁹⁶ Atay’a göre Türkiye’de “*sokak demogogları*” halk arasındaki siyasi faaliyetlerini diğer konuları bir kenara bırakarak, sadece din ve mukaddesat davası olarak ele almaktadır. Bunun en önemli sebebi halkın çoğunluğunun cahil olması ve mali, iktisadi ve zirai işlerden iç ve dış meselelerden hiçbir şey anlamamasıdır. Bu yüzden seçimlerde iktidara ulaşmak için halkın zayıf damarı olan din ve mukaddesat bağlılığı istismar edilmektedir. Atay, bu sokak demogoglarını “*manevi dolandırıcılar ve sahtekârlar*” olarak adlandırmaktadır.⁹⁹⁷ Ona göre Türk kafasını çürüten medreseler ile Türk ruhunu çürüten tekkelerin Atatürk tarafından kapatılmış olması menfaat ve oy politikacılarının umurunda bile değildir. Onlar bu uğurda irticayı şımartmaktadır. Çünkü onlar sadece kendi çıkarını düşünmektedir. Atay’a göre onlar “*abdestsiz namaza durur. Konya’da Mevlevi, Afyon’da Nakşi, Hatay’da Alevi görünür. İstanbul’da patriğin elini öper. Ve sonunda yalnız Süleyman efendiye yazık olur.*” Ancak irtica onlar gibi riyakârlık etmez ve fırsatını bulunca Kubilay örneğinde olduğu gibi elinden geleni ardına koymaz.⁹⁹⁸

Atay’a göre eğer 1950’den sonraki “*tavizcilik zaafı*” olmasaydı yani yüz verilip şımartılan irticanın giderek nasıl ülke için tehlike haline geldiği tahmin edilseydi ve

⁹⁹⁵F. R. Atay (22 Nisan 1952). Başımıza yeni yeni dertler açmıyalım!, *Dünya*, s.5.

⁹⁹⁶F. R. Atay (29 Mart 1952). Gidişat, *Dünya*, s.3.

⁹⁹⁷F. R. Atay (15 Ocak 1954). Bu, ya hürriyet ya istibdat davasıdır, *Dünya*, s. 1.

⁹⁹⁸F. R. Atay (26 Aralık 1954). Riya, *Dünya*.

163'üncü madde ruhuna göre titizce uygulanmış olsaydı; ne Ticaniliğin, ne Büyük Doğuculuğun, ne de çeşitli din ve mukaddesat istismarcılığının alıp yürümesine imkân kalmazdı. Diğer taraftan ona göre bu süreçte birçok insan dergilerde, mitinglerde ve kürsülerde “Tanrısız” ve “dinsiz” olarak teşhir edilmiş; laiklik, “Tanısızlık ve dinsizlik mezhebi” gibi gösterilmek istenmiştir. Bu şekilde ülkede topyekûn bir “Batı medeniyetçiliği düşmanlığı” havası yaratılmıştır.⁹⁹⁹ 1950 Kasım’ında meydana gelen Malatya Hadisesi de işte yapılan bu propagandalar sonucu meydana gelmiştir ona göre. Demokrat Parti ancak bu olay yaşandıktan sonra bu konuda önlemler alma gereği duymuştur. Atay’a göre irtica hareketleriyle asıl yapılmak istenen şey şeriatçılıktır. Türkiye’yi Tanzimat’tan da öteye götürerek, ülkedeki bütün çağdaş medeniyet ve kültür müesseselerini tasfiye etmektir asıl amaç.¹⁰⁰⁰

Falih Rıfkı Atay’ın iç dünyasında irtica özellikle 31 Mart Vakası’yla özdeşleşmiştir. Şüphesiz onun irticaya karşı duyduğu nefrette bu olaya henüz 14-15 yaşlarındayken şahit olması etkili olmuştur. Bir yazısında o günleri “1909 31 Mart’ında Mercan İdadisinin kapısı önünde softalar Fransızca kitabımı, resimli Türkçe kitaplarımı yırtmışlar ve kravatımı koparmışlardı” diyerek anlatıyordu.¹⁰⁰¹ Diğer taraftan 1960 yılı başlarında ülkede bir süredir öne çıkan Nurculuk ile ilgili olaylar, Atay’a yine 31 Mart Olayını anımsatacaktır. O gün yine Mercan İdadisi’nin önünde yaşadıklarını hatırlayacak olan Atay, “birkaç başı sarıklı Volkanlı yobazın” onlara “artık Müslüman olacaksınız!” demelerini göz önüne getirecektir. Ona göre o devrin Nurculuğun da o idi. Hâlbuki o dönem ne Halife ne Şeriye Mahkemesi ne de Şeyhülislamlık kalkmıştır. Ancak yine de şeriat istenmektedir.¹⁰⁰² Gerçi Falih Rıfkı Atay bu konuda yalnız değildir. Yine o dönemi yaşamış olan H. Cahit Yalçın da irticayı hep 31 Mart Vakasıyla anmıştır.¹⁰⁰³ Diğer taraftan Falih Rıfkı Atay’a göre 31 Mart Vakasındaki Vahdeti’yi İngiliz ajanları kullanmıştır. Çünkü o zamanlar Müslüman ülkeleri sömürgeleştirmek isteyen İngilizler bu tip din istismarcılarını kullanmaktadırlar. Ancak artık bu işi Rus ajanları yapmaya

⁹⁹⁹F. R. Atay (25 Mayıs 1953). Adalet Bakanlığı’nın bir tamimi üzerine, *Dünya*, s. 1.

¹⁰⁰⁰F. R. Atay (5 Aralık 1952). Mesulleri aramaya ne lüzum var?, *Dünya*, s.1,5.

¹⁰⁰¹F. R. Atay (7 Temmuz 1953). Gidişat, *Dünya*.

¹⁰⁰²F. R. Atay (10 Ocak 1960). Ellinci, *Dünya*, s.2.

¹⁰⁰³H. C. Yalçın, Mareşal Fevzi Çakmak’ın cenaze töreninde yaşananların ardından; “31/Mart/1909 zorbalığının, kırk birinci yıldönümünün arifesine tesadüf eden İstanbul nümayişlerine ait haberleri gazetede okurken, uzun senelerin gürültüleri arasından Derviş Vahdeti’nin ve ayaklanmış mağşuş ayak takımının tekbir seslerini kulağımda duydum. Bu bir hayal değildi. İstanbul sokakları kırk bir sene evvelinin azgın ve yıkıcı delâletleriyle çınlıyor, isyan ve tahrip ruhu hortluyordu” diye yazmıştı. H. C. Yalçın (15 Nisan 1950). Kırk bir sene sonra, *Ulus*, s.1,3.

başlamıştır. Dolayısıyla artık nerede bir irtica hareketi varsa, orada ya doğrudan doğruya ya da geri planda “*Moskof*” bulunmaktadır. Atay bu konuda doğrudan doğruya Sovyetler Birliği’ni hedef göstermektedir. Çünkü ona göre Sovyetler Birliği; Komünizmin Türkiye’de ne bir siyasi mezhep ne bir siyasi parti olarak yerleşeceğini ve Türkiye mukadderatını hükümet edebilecek bir öneme sahip olmayacağını bilmektedir. Türkiye’deki Batıcı ve milliyetçi düzeni yıkmak, onu anarşi ve istila fırsatlarına hazırlamak için komünist propaganda pek az faydalı olacaktır. Atay’a göre Nazım Hikmet gibi “*serseri ajanlar*” dahi Türkiye’de komünist davası takip ediliyormuş hissi vermek ve böylece asıl yapılmak istenen taassup ve irtica tahriklerini maskelemek için kullanılmaktadır. Bu yüzden Atay’a göre sola karşı tedbir alınırken aşırı sağa doğru önlemler çok daha iyi alınmalıdır.¹⁰⁰⁴ Burada demokrasiye çok iş düşmektedir; demokrasi nasıl halkı komünist tahrikçilerin eline bırakmıyorsa, cehaletin ve taassubun telkinlerine, tahriklerine ve fırsatlarına da terk etmemelidir.¹⁰⁰⁵ Ona göre Batı demokrasileri için Komünistlik insan hakları ve hürriyetlerini tehdit eden en önemli rejim tehlikesidir. Türkiye ve Şark-İslam dünyasında ise irtica işte bu tehlikenin yerini tutmaktadır. Diğer bir ifadeyle doğrudan doğruya komünist propagandasının tutmadığı bu memleketlerde Kominform bütün kaynaklarıyla irticanın arkasındadır.¹⁰⁰⁶ Atay’a göre nasıl komünizm “*barışçılık*” gibi pek masum bir parola ile ava çıkıyorsa, irtica da “*vicdan hürriyeti*” gibi aynı masumlukta başka bir parola ile ava çıkmaktadır. Ancak her ikisi de Kominform’un pek ustaca imal ettiği maskeleri taşımaktadırlar. İkisinin de ajanları siyasi partilere sokulmakta, partiler arası havayı devamlı zehirlemektedir. Ona göre ilk zamanlar DP’yi komünist toplantılarının kucağına kadar sürükleyenler, daha sonra onu irticanın kollarına atmakta gecikmemişlerdir.¹⁰⁰⁷ Atay, irticanın ardından komünizmin olduğu yönündeki fikirlerini özellikle Malatya hadisesinden sonra daha çok dile getirmeye başlamıştır. Bu davaya adı karışan üç cemiyetten biri olan Büyük Doğu Cemiyetinin (diğer ikisi ise İslam Demokrat Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği) yayın organı olan *Büyük Doğu*’nun sayfalarında bu tür girişimleri tahrik eden, onun ifadesiyle “*kesin gâvurdur, asın zındıktır, gebertin masondur, boğazlayın komünisttir*” gibi yazıları suçlamaktadır.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴F. R. Atay (30 Eylül 1952). Asıl tehlike nerede?, *Dünya*, s.1,5.

¹⁰⁰⁵F. R. Atay (21 Ekim 1952). Döne döne bina okumaktan kurtulalım!, *Dünya*, s.5.

¹⁰⁰⁶F. R. Atay (16 Ekim 1953). İki meseleyi birbirinden ayırt etmek, *Dünya*, s.1.

¹⁰⁰⁷F. R. Atay (16 Aralık 1952). Hürriyeti, düşmanlarına boğazlatamayız!, *Dünya*, s.5.

¹⁰⁰⁸F. R. Atay (27 Aralık 1952). Gidişat, *Dünya*. Ayrıca hükümetin böyle bir yayın organına on binlerce liralık resmi ilan vermesini de kınamaktadır.

Atay, Türkiye’deki irtica hareketini “*kızıl pençeli hortlak*” olarak nitelemektedir ve onun Türkiye’de Bolşeviklerin kör bir aleti olduğuna şüphe edilmeyen “*İhvan-ı Müslimin*” (*Müslüman Kardeşler*) hareketini uyandırmak üzere yeniden harekete geçtiğini ifade etmektedir. Atay, bu yüzden bu irtica yanlılarına “*Ezher Mısır’ına*” dönün diye seslenmekteydi.¹⁰⁰⁹ Özellikle Falih Rıfkı Atay’da irtica tehdidini belki de dikkatleri çekmek ve önemini arttırmak adına Sovyetler Birliği üzerinden dışsallaştırma eğilimi çok fazladır. Ona göre Osmanlı’nın son döneminde batılılaşma gayretlerini baltalayan irtica takımı ülkedeki Rus ajanlarıydı. Hali hazırda çocukları medrese karanlığına sokmaya çalışan ve camileri birer *Cami-i Ezher* köşesine benzeten, Anadolu’da kadını köle eden de yine aynı takımdı ona göre.¹⁰¹⁰ Atay’ın irtica tehdidinin arkasında bir tür “*dış güç*” desteği araması, ister istemez 1920’li ve 1930’lu yıllarda yaşanan irtica isyanlarının arkasında İngiltere’nin aranmasını çağrıştırmaktadır. Bu gitgide bir tür politika geleneği olacak olan, dönemin düşmanını üzerinden dışsallaştırma uyarlamasıdır aslında.

Atay’a göre 1945’ten itibaren din ve vicdan hürriyeti ile gerilik ve irtica arasındaki farkı ayırt etmeyen, menfaatleri uğruna görmezlikten gelen politikacılar, bu bir numaralı iç düşmana yani irticaya sürekli olarak tavizler vermişler ve halkın din bağlılığını kendi hesaplarına sömürmüşlerdir. Hâlbuki bunları irticayı kendi elleriyle iktidara geçirmekle olduklarını unutmuşlardır. Bu yüzden toplum içinde iktidara geçerek yeniden saltanat süren irticanın zalim tahakkümü, artık bazı büyük merkezler dışında bütün yurttan açıkça görülmeye başlamıştır. Gerek vicdan hürriyeti gerek Türk kadını bu tahakkümün altındadır. İrtica her tarafta medreselerini ve sıbyan mekteplerini açmıştır.¹⁰¹¹ Falih Rıfkı Atay köylerde çoğalmaya başlayan eski yazı öğretici “*medreselerden*” oldukça rahatsızdır. Devletin resmi okulu bulunmayan köylerde ve kasabalarda birçok aile bu “*yobaz yuvalarına*” çocuklarını yollamaktadır. Resmi okullar “*gâvurluk yatağı*” olmakla kötülenmiş, “*lise-kilise*” parolası halkı zehirlemiştir. Doğuda ise bu iş kitaplar vasıtasıyla Türkçe yerine Kürtçe ve Arapçanın yerleşmesi girişimlerine kadar gitmiştir.¹⁰¹²

Atay, irticaya dikkat çekerken bir taraftan da irtica hareketlerinin artık o eski gücünü kaybettiğinin de altını çizmektedir. Ona göre Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve sonra Cumhuriyet devirlerindeki irtica, inanan ve inanışları uğruna fedakârlık yapan mutasavvıfların liderliğinde idi. Ancak artık bu sınıf ortadan kalkmıştı. Diğer taraftan

¹⁰⁰⁹F. R. Atay (23 Şubat 1955). Kızıl pençeli hortlak, *Dünya*, s.1,7.

¹⁰¹⁰F. R. Atay (16 Aralık 1956). Tesadüfler, *Dünya*.

¹⁰¹¹F. R. Atay (26 Kasım 1953). Sakar ve tehlikeli politika oyunları, *Dünya*, s.1.

¹⁰¹²F. R. Atay (27 Ocak 1955). En büyük tehlikeyi önlemek, *Dünya*, s.1,7.

geçmişte Cumhuriyet döneminde iki muhalefet partisi denemesi, komplo ve isyanlar terörü altında başarısız olmuştu. Ancak 1946'dan itibaren geçen demokrasi hürriyetleri yıllarında, geçmişteki isyanlara ateşleyen dergileri aratmayan yayınlar çıkmasına, irticanın köylere kadar sokulmasına ve komploların yine kurulmuş olmasına rağmen yine de isyan çıkmamıştı. Atay'a göre bunun sebebi aydınlar kuvvetinin halkın sağduyusuna güvenerek, tehlikenin ve tehdidin aynı olmasına rağmen hürriyet rejimini devam ettirme iradesidir.¹⁰¹³ Ona göre artık yeni bir nesil, Cumhuriyet nesli yetişmişti. İrticanın bu nesle karşı başarılı olamamasından memnuniyetini gizlemeyen Atay, bunu aslında cumhuriyetin bir başarısı olarak görmekteydi.¹⁰¹⁴

Baltacıoğlu'na göre ise 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'yi göze çarpan kolektif olaylardan biri halk kesiminde “*din coşkunluğunun*” artmış olmasıdır. Ancak bu hareket önce camilere ve mabetlere gösterilen ilginin artmasıyla başlasa da giderek genişleyerek Atatürk heykellerini kırmaya kadar varmış ve irtica hareketlerini ortaya çıkarmıştır. Haklı olarak da bu tür irtica eylemlerine kanun yoluyla cezalandırma yoluna gidilmiştir. Çünkü Baltacıoğlu'na göre irtica övülecek, hoş görülecek, göz yumacak bir şey değildir. Ancak mürteci cezalandırmak da irticayı ortadan kaldırmayacaktır Baltacıoğlu'na göre. Çünkü cezanın yıldırma etkisi vardır fakat eğittiği eski kişiliğin yeni bir kişiliğe dönüşmesi pek görülen bir durum değildir. Baltacıoğlu'na göre öncelikle irtica bir hastalık, mülteci de bir hasta olarak görülmeli ve mürteci bir psikolog gibi incelenmelidir. İncelendiğinde mürtecinin, içi dışı bir ve kendine göre samimi olan bir insan olduğu görülecektir. Çünkü gerici insan geriliği, doğru, iyi ve güzel bulduğu için seçmektedir. Baltacıoğlu mürtecii işlenmemiş kıraç toprakların kendi kendine verdiği yaban otlarına benzetir. Bu yüzden de bu toprağın işlenmesi gereklidir. Bunun için ise önce mürtecii tanımak, onun öncesinde irticayı tanımak, irticayı tanımak için de dini tanımak, dini tanımak için de insanı, toplum yaşayışını ve zorunluluklarını tanımak gereklidir. Baltacıoğlu'na göre softalık ise mültecilikten çok farklıdır. Mülteci samimi iken softa böyle değildir. O bir din sömürücüsüdür. Mülteci de amaç kazanç değilken, softada amaç kazançtır. Dini sömürerek kazanç sağlamak istemektedirler. Diğer taraftan Baltacıoğlu'na göre irtica yani gerilik, dine özgü bir şey değildir. Sosyal kurumların hepsinde irtica olabilir. Ahlakta, hukukta, dilde ve sanatta gerilik olağan bir durumdur.¹⁰¹⁵ İşte bu yüzden

¹⁰¹³F. R. Atay (18 Ocak 1954). Gidişat, *Dünya*.

¹⁰¹⁴F. R. Atay (15 Ağustos 1956). İdeal, *Dünya*, s.3.

¹⁰¹⁵I. H. Baltacıoğlu (1 Nisan 1954). Din yaşayışı üzerine düşünceler, *Türk Düşüncesi*, 1(15), s.354-356.; I. H. Baltacıoğlu (1 Mayıs 1959). Softa ve mürteci, *Türk Düşüncesi*, 10(56), s.12-16.

Baltacıoğlu'nun asıl düşmanlığı softaya karşıdır. 1950'li yılların başında “*Softa baş kaldırmış, ortalığa saldırıyor! Softa Türk inkılâbına saldırıyor, softa Kemalistlere saldırıyor, softa Mustafa Kemal'e saldırıyor!*” diyerek açar ağzını yumar gözünü softaya. Diğer yandan “*Ey gerilik ve kulluk tarihinin tek başına kahramanı*” dediği “yobaz” da alır nasibini bundan.¹⁰¹⁶

Baltacıoğlu göre irtica; sırasıyla düşünce evresi, istek evresi, tek eylem evresi ve toplu eylem evrelerinden geçer. İrtica öncelikle düşüncede var olur. “*Avrupa ve biz*”, “*Şark ve Garp*” ayrımı yapılır ve “*bünyemize uyan uymayan*”, “*halkın hazmettiği*”, “*halka mal olan olmayan*” ifadeleri kullanılır. “*Tarih, zihniyet ve anane*” sözleri inkılapçılık baltalamak için söylenir. Sonra istekler ortaya atılır. Latin harfleri yerine Arap harfleri istenir. Mecelle, çok evlilik, zorla din dersleri, medreseler istenir. Bu isteklerin mecliste bile zikredilmesi göstermiştir ki bazı milletvekillerinin kafasında bile irtica düşünceleri vardır. Devamında ise tek eylemler evresi yaşanır. Oldubitti biçiminde irtica eylemleri ortaya çıkar. Kırşehir'de Atatürk heykellerine saldırısı, Mecliste Arapça ezan okunmak gibi eylemler son zamanın en göze çarpan münferit irtica eylemleridir. Baltacıoğlu'na göre geriye tek son evre olan toplu ve kolektif irtica eylemleri kalmıştır. Aslında gerek Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenaze töreninde baş gösteren ve gerekse mültecilerin yargılanması sırasında yapılan gösterilere bakılırsa toplu irtica eylemleri devresi de başlamıştır. Geriye sadece 31 Mart olayı gibi bir büyük olayın yaşanması kalmıştır.¹⁰¹⁷ Ona göre bu tek eylemler evresi içerisinde baş gösteren Atatürk heykellerine yapılan saldırılarla birlikte irtica da resmen başlamıştır. Zaten irtica, en büyük düşman olarak da Atatürk'ü görmektedir. İrticayı besleyen en büyük kaynak ise devrim erkinin devrimcilerde sarsılmasıdır ona göre. İrtica da işte böyle zamanlarda başkaldırmaktadır.¹⁰¹⁸

Mustafa Şekip Tunç, muhafazakâr aydınlar içerisinde irticayı cehaletle ilişkilendiren nadir isimlerdendir. Tunç'a göre irtica, din hayatında geçmişi yeniden yaşatmak demektir. Ona göre bu da ancak iki türlü olabilir. Birincisi cehaletten doğan masum bir irticadır. Diğeri ise kötü irticadır. Gerçekte her ikisi de gerçekleşmesine imkân olmayan fuzuli ve çıkmaz bir harekettir. Çünkü zaman; mekân üzerinde öyle üzerinde istenildiği zaman gidip gelinen bir saha değildir. Kaldı ki modern kültürle beslenen

¹⁰¹⁶I. H. Baltacıoğlu (25 Ocak 1951). Softa baş kaldırmış!, *Yeni Adam*, (686), s.1. Bkz. EK-3.

¹⁰¹⁷“İrtica vardır efendim” (5 Nisan 1951). *Yeni Adam*, (696), s.1,6.

¹⁰¹⁸I. H. Baltacıoğlu (5 Nisan 1951). Talihsiz Atatürk, *Yeni Adam*, (696), s.3.

kafalar için irtica ölü bir kavramdır.¹⁰¹⁹ Ancak bu kültürle beslenmemiş kafalar için hala tehlike arz etmektedir. Tunç, bu yüzden halkın cehaletine dikkat çekerek aydınlanma vurgusu yapmaktadır. Ona göre halkın büyük çoğunluğu hâlâ kara bir cehalet içinde yaşamaktadır. Bu yüzden de demagoji yoluyla kandırılıp yolundan şaşırılabilirler. İptidai inançlara körü körüne bağlı olan bu cehalet, zamanın hayatına karşı tamamen bilinçsizdir. Bilinçlenmeleri için inkılapçı bir hamle ile aydınlanmaya ulaşmaları gerekmektedir. Aksi halde “çok vahim irtica harpleri, din maskesi altında bütün inkılapları güveler gibi için için kemirmekte devam edecektir” Tunç’a göre halk karanlıkta kaldıkça tıpkı 31 Mart ve Patrona Halil İsyanlarında olduğu gibi irtica temayülleri daima baş göstermek durumunda olacaktır.¹⁰²⁰ Ona göre cehaletin dini telkin ile kandırılmasından daha kolay bir şey yoktur. Din tarihine bakıldığında taassubun daima kara bir cehalet çevresinde türediği ve buralarda barbar, yıkıcı ve zalim olduğu görülecektir. Bu taassuptan ancak yeni zamanlarla birlikte modern ilimler ve hür bir felsefi düşüncenin giderek yayılmasıyla kurtulma yoluna girilmiştir. Türkiye ise bu yola Atatürk inkılabıyla girmiştir. Ancak nüfusun beşte dördünü oluşturan köylüleri, yeni zaman görüşüne ulaştıracak eğitim hamlesinin henüz tamamlanmamış olması taassup hortlamalarına meydan vermektedir. Bu tür taassup hortlamalarına sebep olanlar ise din hayatını normal bir şekilde yaşamaktan çok uzaktır. Elbette din, kültür ve terbiyesini Orta çağ kültürüyle almış olanlarla, yeni zaman kültürü ile beslenme yolunu tutmuş olanlar uyuşamayacaktır. Kubilay’ı Menemen’de gün ortasında boğazlayanlar son derece soysuzlaşmış bir din duygusu ve zihniyetinin en facialı örneğidir. Taassup artık bu kadar ağır olmasa da yine zaman zaman hortlamaktadır. Bunun sebebi Tunç’a göre toplumsal kurumlar ilerlerken din hayatının başsız, zamana göre çok bakımsız kalmış olmasıdır. Ancak ona göre toplumsal kurumların kalkınması bir bütün halinde sağlanmadıkça, geri kalanlar kalkınanların üzerinde olumsuz etki yapmaya devam edecektir. Bu yüzden din hayatı da diğer kurumlar gibi geliştirilmelidir. Yani aydınlanma her alanda yaşanmalıdır Tunç’a göre.¹⁰²¹

Cahit Tanyol’a göre ise irtica din ile ilişkilendirilmemelidir. Çünkü “irtica kalıntısı”, dinle ilgili değil dini düşünceden kaynaklanmaktadır. Din, tıpkı toplum ve aile gibi doğal bir kurumdur. Dolayısıyla dinin bir orta çağ kalıntısı olduğunu ve bu yüzden

¹⁰¹⁹M. Yurter (15 Mart 1956). Din Yolu’nun büyük din anketi-Prof. Mustafa Şekip Tunç din için ne diyor?, *Din Yolu*, (1), s.6.

¹⁰²⁰M. Ş. Tunç (1 Ocak 1954). Muhafazakârlık ve liberallik, *Türk Düşüncesi*, 1(2), s.88-92. s.91.

¹⁰²¹M. Ş. Tunç (Haziran 1957). Soysuzlaşan bir din duygusu karşısında, *Türk Yurdu*, (269), s.881-884.

modern toplumda dine ihtiyaç olmadığını ileri sürmek doğru olamaz. Dini düşünce ise kâinata dini ölçülerden bakan, onu rasyonel olmayan ve mistik esaslara bağlayan bir düşüncedir ve materyalist düşünce ile zihniyet yönünden farkı yoktur.¹⁰²² Tanyol, irticanın dini düşüncenin bir sonucu olduğunu bu şekilde ifade etmeye çalışırken Osman Turan ve Peyami Safa, irticaya meşru bir zemin yaratma ya da kendi içinde ufak da olsa bir haklılık payı arama eğilimindedirler. Osman Turan’a göre insan yaratılışı gereği yetersiz bir kültür ve terbiye içerisinde yetişse bile duyduğu veya bizzat kendi yarattığı hurafe ve batıl inançlara sarılarak, kendisine göre bir din ve akide oluşturabilir. Dahası mensubu olduğu manevi düzenin tehlikede olduğunu görürse nefis müdafaası endişesiyle taassuba sürüklenebilir. Turan'a göre işte irtica bu tür bir manevi huzursuzluğun ve yetersizliğin bir sonucudur. Ona göre bu tür bir yönelim toplumun “*fosilleşmesine*” sebep olur.¹⁰²³ Peyami Safa ise irticayı “*ölçüsüz bir muhafazakârlık*” olarak tanımlamaktadır. Ona göre muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin bir tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir. Muhafazakârlık aynı zamanda toplumun kendi benliğine sadık kalması için her türlü ölçsüz değişmeye karşı mukavemeti temsil etmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlık eskiyi muhafaza eder, ancak yeniyi de reddetmez. İşte reddettiği zaman irtica olur. Peyami Safa’ya göre ölçsüz bir muhafazakârlık olan irtica, aynı oranda “*ölçsüz inkılap hareketlerine*” bir cevaptır aslında. Diğer bir ifadeyle her toplumda irtica adı altında ortaya çıkan reaksiyonlarını kışkırtan aksiyon, aslında ölçüyü aşan inkılap hareketleridir. Muhafazası şart olan gelenekleri yok etmeye varan inkılap hareketleri, en ileri toplumlarda bile geçmişe hasret uyandırmakta ve irtica eğilimlerini güçlendirmektedir. Sonuç olarak Peyami Safa bu yönde ölçsüz inkılaplar karşısında ortaya çıkan irticayı meşru bir reaksiyon olarak görmektedir. Bu tip inkılaplar, ona göre irticayı kışkırtır ve bazen de asıl inkılap hamlesinin uzun bir süre gecikmesine neden olmaktadır. Safa’ya göre işte irticaya bu fırsatı vermeyen bir inkılabın, muhafazakârlıkla uzlaşmasının önünde engel yoktur. Bu şekilde tıpkı İngiltere gibi ileri toplumların yaşadığı ülkelerde olduğu tarzda geçmişin ve geleceğin temsilcileri arasında ahenkli bir iş birliği ve medeni bir mücadele durumunu sağlamış olacaktır. Milli sentezci romancımız burada yine bir uzlaşmayı işaret etmektedir. Öte yandan ona göre muhafazakârlık ve irtica aynı şey olmadığı gibi irtica ve yobazlık da aynı şey değildir. Çünkü mürteci, geçmiş hale dönmek isteyen “*samimi*” bir

¹⁰²²C. Tanyol (Ocak 1956). Din ve mektep, *Türk Yurdu*, (252), s.499-502.

¹⁰²³O. Turan (1959). Türkiye’nin manevi durumunu umumi bir bakış, *Türk Yurdu*, (273), s.1.

gerilik taraftarıdır. Toplumun bekasını geçmişe kayıtsız şartsız bağlılıkta görür. Her türlü değişime karşı “*haksız*” ama “*samimi*” düşmandır. Mürteci hatalı bulunabilir, ancak sahtekâr addedilemez. Yobaz ise samimi değildir.¹⁰²⁴ Dolayısıyla irticayı ölçsüz bir muhafazakârlık olarak gören Safa’nın mürteci ölçsüz bir muhafazakâr olarak gördüğü, ancak samimi bulduğu sonucunu çıkarabiliriz. O da tıpkı Baltacıoğlu gibi yobazı samimi bulmayıp ve sahtekâr olarak görürken, mürteci bu tanımlama dışında tutmuştur. Peyami Safa Türkiye’de irticanın mevcudiyetinden bahsedenlerin bu konuda öne sürdükleri delillerin; radyoda dini yayınlar yapılması, bazı velilerin çocuklarına Arapça Kur’an ve din dersleri vermeleri, “*bir din yazarının*” *Risale-i Nur* adındaki eserlerini okuyanların çoğalması, tarikat ayinleri yapanların zaman zaman yakalanması ve din dergilerinin yayınlanması olduğunu belirtiyordu. Hâlbuki Safa’ya göre bunlar irtica hareketleri değildir. Çünkü laik olan veya olmayan bütün Batı ülkelerinde bu durumlar yaşanmaktadır.¹⁰²⁵ Diğer taraftan Safa’ya göre artık Allah’a, kitabına, mukaddesata, manevi değerlere ve otoritelere sövmek adeta inkılapçılığın ayırt edici özelliği olmuştur. Dini öğretimin bir tür irticai kışkırtmak manasında anlayanların yaygaraları çoğalmıştır. Ancak Safa’ya göre benzer inkılabı asırlarca önce yapmış olan ABD, İngiltere, Fransa, Belçika, İtalya ve başka yerlerde kiliseler dolup taşımakta, radyolarda gelen çan sesleri dünya ufuklarına çılgık atmakta, muhteşem ve büyük kilise teşkilatlarının, rahiplerin, misyonerlerin ve siyasi din partilerinin nasıl çalıştıkları ortadadır. Ona göre Batı’nın gerçek yüzü böyledir.¹⁰²⁶

Diğer taraftan özellikle İslamcılara göre “*irtica yaygaraları*” dine cephe almak amacıyla çıkartılmaktadır ve bu tür söylemler dini baskı altına tutmak maksadıyla yapılmaktadır. Eşref Edip’e göre “*irtica yaygaralarıyla*” yapılmak istenen hakikati sindirmek, baskı altına tutmak ve sonunda boğulmak ve bâtılı yürütmektir. 1923’ten beri “*Halk Partisi’nin müfritlerinin*” (genellemiyor) din üzerindeki baskıyı devam ettirmek için uyguladığı yöntem budur ona göre. Dine karşı yapılan bütün hücumlar irticanın bir tedhiş silahı olarak kullanılmasıyla yapılmıştır. Halkın dini ve vicdani istekleri “*şeriatçılık*” ve “*irtica*” ile itham edilmiştir. Bu durum uzun süre böyle devam etmiş, “*demokrasi devri*” gelince yüreklere su serpilmiş ise de çok geçmeden irtica

¹⁰²⁴P. Safa (1959). İrtica nedir?, *Türk Düşüncesi*, 10(56), s.1-3.

¹⁰²⁵P. Safa (7 Şubat 1960). İrtica münazarası, *Tercüman*, s.2.

¹⁰²⁶P. Safa (Mayıs 1956). Allah korkusu kalmazsa!, *Serdengeçti*, (22), s.11.

yaygaralarıyla tekrar kollar sıvanmış ve din üzerine baskı kurulmak istenmiştir. Bu yapılırken laiklik bir baskı aracı olarak kullanılmıştır. Edip’e göre işte asıl irtica budur.¹⁰²⁷

M. Raif Ogan’a göre H. Cahit Yalçın ve Falih Rıfkı Atay gibi gazetecilerin irtica yaygaralarının tamamı onların bizzat dinden imandan ürkmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰²⁸ Ona göre bu tür irtica söylemlerini bu gazeteciler başlatmış, daha sonra da bunlar tamamen birer yaygaracılık propagandası halinde yayılmıştır.¹⁰²⁹ Ogan, 31 Mart Vakası’nı mevcut idare şekline karşı yapılmış olduğu için bir irtica hareketi olarak değerlendirmiyordu. Ancak Malatya hadisesini bir irtica hareketi olarak görülemez. Çünkü bu olay, devleti veya onun tesis ettiği kanunları bozmak gibi bir amaçla ortaya çıkan bir olay değil; *“bir gazetecinin güzellik yarışması düzenlemek suretiyle genç kızların çıplak olarak Avrupa gazinolarında teşhir edilmesine vesile olmasından rahatsızlık duyan bir vatandaşın akıl eksikliği veya kıskırtılması sebebiyle doğan bir cürümdür”*. Ogan’a göre bu tip hareketler irtica değil halkın dini bağlılığına hakaret eden yazıların, karikatürlerin uyandırdığı etkiyle ve intikam duygusuyla meydana gelmiş adi cürümlerdir. Kaldı ki bu cürümün işlenmesinde karşı tarafın yaptığı tahrik de göz önünde tutulması gereken bir husustur. Ona göre bu hadiseyi irtica olarak görmek ne kadar yanlış ise tahrikçiliğin de *Vatan, Yeni İstanbul, Hürriyet, Cumhuriyet, Akşam* ve *Ulus* gibi gazeteleri bırakıp da dini dergilerin omuzlarına yüklemek de o derece yanlıştır.¹⁰³⁰

Necip Fazıl ise irticanın arkasında komünizmin olduğu iddialarına kaşı çıkmaktadır. Ona göre bu iddialar tamamen gerçek dışıdır. Çünkü komünizmin taklit edemeyeceği tek şey irticadır. Her şeye alet edebilecek şey ise *“inkılap”* tır. Bu yüzden Kemalizm çeyrek asırlık bir süre boyunca inkılabı sırtını dayayarak *“irtica adını verdikleri mukaddesata”* karşı bir saldırı halinde olmuştur.¹⁰³¹ Necip Fazıl’a göre tarih boyunca yaşanan bütün felaketler, mesuliyetler ve hezimetler Tanzimat ve onu takip eden inkılaplarla birlikte dine atfedilmeye başlanmıştır. O günden itibaren de giderek artan bir şekilde dine ve hakikatine bağlı dünya görüşleri tek kelimeyle irtica sayılmıştır.¹⁰³² Necip Fazıl 1959 Ramazan ayının Türkiye’de yaşanış şeklini *“bir yobazlık kâbusu”* olarak gören *Dünya* gazetesi ve Ramazan ayının dini siyasete alet etmeyi meslek edinen bir

¹⁰²⁷E. Edip (Mayıs 1949). İrtica teranesi bir tedhiş silahıdır, *Sebilürreşad*, 2(43), s.385-386.

¹⁰²⁸M. R. Ogan (18 Mayıs 1951). Şakaya Gelmez!, *Büyük Doğu*, (56), s.6.

¹⁰²⁹M. R. Ogan (30 Mart 1951). Manzaraları, *Büyük Doğu*, (54), s.6,13.

¹⁰³⁰M. R. Ogan (19 Aralık 1952). İrtica ve politika, *İslam Dünyası*, (39), s.2-3.

¹⁰³¹Dedektif X Bir (2 Şubat 1951). Rapor-devlet, millete ve alakalılara, *Büyük Doğu*, (46), s.3,13,16.

¹⁰³²Büyük Doğu (2 Temmuz 1954). Gerçek inkılap-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (9), s.2.

kısım yobazların büyük ölçüde gösterilerine sahne olduğunu yazan *Cumhuriyet* ve *Vatan* gazetesini, din düşmanı üç gazete olarak ifade etmekteydi. Ona göre bu gazeteler için bunların yaşanması Moskof istilasından beterdir.¹⁰³³

Görüldüğü gibi irtica konusu bu dönemin önemli meselelerinden biri olmuştur. Kemalistler irtica ile din ve mukaddesat sevgisinin farklı şeyler olduğunu belirtse de İslamcılar ve muhafazakârlar din ve mukaddesata dair her şeyin irtica olarak görüldüğünü ve bu yönde tahrikçilik yapıldığını ifade ediyorlardı. Diğer taraftan irticayı ölçsüz bir muhafazakârlık olarak gören bakış açısı da mevcuttu.

4.8. Komünizm ve Din

II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan Soğuk Savaş ve Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye uyguladığı politikalar, Sovyetler Birliği'ni Türkiye açısından düşman ülke konumuna getirirken, komünizm karşıtlığı bağlamında antikomünizmin düşünce dünyasının merkezine oturmasına neden olmuştur. Sosyal hayattan siyasi hayata kadar ölçü hep komünizm tehlikesinden korunmak ve onunla savaşmak üzerine kurulmuştur. Dönemin aydınları da bu dışsal etkiye göre konumlarını hemen ayarlamış, bu dışsal tehlike üzerinden düşüncelerini ifade etme yolunu tutmuşlardır. Komünizmden korunmanın ve ondan toplumu uzak tutmanın çaresi ise başta CHP'nin içindeki muhafazakâr kesim olmak üzere muhafazakâr ve İslamcı çevreler tarafından dinde aranmıştır.

Hamdullah Suphi Tanrıöver, dinin komünizme karşı kullanılması fikrini bu dönemde ilk dile getirenler arasında yer almıştı. 24 Aralık 1946'da MEB bütçe görüşmelerinde komünizm cereyanlarına dikkat çekerek manevi bünyenin bu hastalıklara yakalanmayacak şekilde takviye edilmesini belirtmiş, bunun için de “*Türk milletine onun büyük manevi kaynakları olan din ve milliyetten istifadesine fırsat vermek lazımdır*” demişti. Ona göre Türk milletini en zor durumlarında ayakta tutan şeyler din, milliyet ve tarih şuuruydu.¹⁰³⁴ 1948'de ABD'de toplanan *Dinler arası Sulh Birliği* Konferansına katılan ve o dönemde bağımsız milletvekili olan Hamdullah Suphi Tanrıöver, *Vatan* gazetesine verdiği demeçte; asırlardır birbiriyle anlaşmazlık içinde olmuş ve zaman zaman mücadele etmiş olan dinlerin, geçmişteki bu acı hatıraları bir kenara bırakmak,

¹⁰³³Pertavsız, (6 Mart 1959). Basınımızın panoraması-Bu milleti parya bilenlerin hikâyesi, *Büyük Doğu*, (7), s.8-9.

¹⁰³⁴TBMM Tutanak Dergisi, Dönem:8, C:3, 24 Aralık 1946, s.440.

büyük ve müşterek tehlikeler karşısında birbirlerine dost eli uzatmak zorunda olduklarını ifade ediyordu. Ona göre Avrupa’da komünizme karşı ağır bir mücadele olmuş, din kuvveti milliyetle ve tarihi şuurla birlikte komünizmi yenmişti. Bu yüzden bu yönde yapılacak çalışmalar ve neşriyatta milletlerin dini kuvvetlerinin insan hakları ve insan haysiyetinin lehine teşkilatlandırması önemliydi. Tanrıöver bu bakımdan dini; *“milletlerin ahlaki tereddilere, cemiyete musallat olmuş cins cins manevi hastalıklara ve nihayet Moskova’dan akıp gelen istilaya karşı dünyanın her tarafında mücadele halinde olan muazzam bir kuvvet”* olarak görmekteydi.¹⁰³⁵ Hamdullah Suphi Tanrıöver katıldığı konferansta yaptığı konuşmasında *“Sulhu korumak için milletler arası dini bir tenasüp; temiz, sade ve bükülmeye razı olmayan bir cümle Rus fütuhatçılığının elinde çok tehlikeli ve çok messir [müessir] bir şer aleti olan komünizme karşı manevi kuvvetlerimizi bir araya getirerek yeni bir cephe kurabilir miyiz?”* sorusunu yöneltiyordu. Devamında komünizmin en gerçek muhalifinin din olduğunu söyleyen Tanrıöver, Sovyet Rusya’nın Akdeniz’e giden yolunun Türkiye gibi Müslüman bir devletin, Basra Körfezi’ne doğru gidişini İran gibi Müslüman bir devletin kapadığını ifade ediyordu. Diğer yandan ona göre Hindistan’a giden yolları kapayan yine bir Müslüman devlet Afganistan’dı. Tanrıöver sonuç olarak konumlarından dolayı bu ülkelere Anglosakson dünyanın yardım elinin uzatılmasını talep ediyordu.¹⁰³⁶

Ali Fuat Başgil’e göre ise komünizmin asıl düşmanı mabettir. Bu sebeple din maneviyatının güçlü olduğu yerlerde komünizm tutunup türeyemez ve komünizm, girmek istediği alanda önce din adamlarına saldırır ve maneviyatın dayandığı *“kanaat ve rıza”* felsefesini çürütmeye uğraşır. Başgil’e göre bundan dolayı bir ülkede din düşmanlığı güden bir politika, adı ne olursa olsun bilerek veya bilmeyerek komünizmin öncülüğünü yapmış olur.¹⁰³⁷ Son devrin en büyük toplumsal tehlikesi komünizmdir ve buna karşı çıkacak kuvvet ne Amerikan Dolar hazinesi, ne de dünyanın silah deposudur. Bu kuvvet özellikle Türkiye gibi ülkelerde maneviyat kuvvetidir. Çünkü Başgil’e göre komünizm materyalizme dayanan *“Allahsız bir dindir.”*¹⁰³⁸ O da her din gibi insanları

¹⁰³⁵“Hamdullah Suphi Tanrıöver’in mühim beyanatı-Komünizme karşı dünya din cephesi” (Ağustos 1948). *Sebilürreşad*, 1(10), s.151-152.

¹⁰³⁶H. S. Tanrıöver (Ağustos 1948). Komünizme karşı dünya din cephesi, *Sebilürreşad*, 1(11), s.172-173.

¹⁰³⁷A. F. Başgil (Mart 1951). Komünist öncüleri, *Sebilürreşad*, 4(97), s.344.

¹⁰³⁸Başgil’in komünizmi tarif ederken onu Allahsız bir din olarak ifade etmesi Yeni Adam dergisinde eleştirilmişti. Başgil’in materyalizmin sadece bir felsefe akımı olduğunu bilmediğini, ele aldığı her konu gibi bu konuya da aynı bilmezlik ve aynı *“bönlük”* ile düşündüğünü belirten *Yeni Adam* (Baltacıoğlu), Başgil için *“âlim taklidi yapmak pek güçtür”* yorumu yapıyordu. “Bir profesörün bildiği ve anladığı” (18 Mayıs 1950). *Yeni Adam*, (650), s.6.

içlerinden fetheden bir kuvvettir. Dolayısıyla bu kuvveti zindan tehdidi değil, ölüm cezası bile yıldıramaz. Başgil, Avrupa'nın komünizm derdinin ilacını yüzyıldır aramakla meşgul olduğunu ifade ediyordu. Buna göre bulunan ilaç maddi yaşam koşullarının düzelmesi ve ekonomik refahın yükselmesinin genele yansımasydı. Başgil bu çözümü, iktisadi hayatın maneviyatla beraber yükselmesi, maddi hayatın sağlam bir maneviyata dayanması şartıyla kabul etmekteydi.¹⁰³⁹

Diğer taraftan Ali Fuat Başgil, 1952 yılında Pakistan'ın beşinci bağımsızlık yılı kutlama töreninde yaptığı konuşmada; dünyanın artık iki kuvvet kutbu arasında olduğunu, bunların da dinin temsil ettiği manevi kuvvet ile pratik ifadesini komünizmde bulan materyalizm olduğunu ifade ediyordu. Başgil'e göre "*demokrasi imanı*" da bir kuvvetti ama ana kuvvet değildi. Zaten demokrasi kuvveti maneviyat cephesine katılıp bu cepheyi kuvvetlendirmezse Sovyet Rusya ve peyklerinde olduğu gibi komünizme saplanmaya mahkûm olacaktı. Bu yüzden demokrasi yöneticileri ülkelerini komünizme sürüklemek istemiyorlarsa maneviyata sarılmak zorundaydılar. Başgil'e göre zaten Batı demokrasileri de son yıllarda maneviyat gemisine sığınmaya başlamışlardı. Bu yüzden Türkiye'nin de bu son uyanış hareketinden ders alıp maneviyata değer vermesi gerekiyordu.¹⁰⁴⁰ Yine aynı yıl Pakistan'da *Müslüman Milletler Kongresi*'ne katılan Başgil, buradaki konuşmasında dünya Müslümanlarının bir bayrak altında toplanarak bir İslam birliğinin kurulmasını teklif ediyordu. Ona göre böyle bir oluşumdan ilk mutluluk duyacak olanlar Avrupa ve ABD olacaktı. Çünkü ne Batı dünyası ne de İslam dünyası birbirine düşman değildi. Düşman başkaydı ve iki taraf için de müşterekti. Bu yüzden Sovyetlere karşı "*canlı ve imanlı yüreklerden örülmüş bir İslam birliği kalesi*" önünde ilk hürmetle eğilecek olan Avrupa ve ABD olacaktı. İslam birliği ise bu maneviyat kuvvetinin dirilmesi ve madde mabudunu yenmesi demektir.¹⁰⁴¹ Dolayısıyla Ali Fuat Başgil, kurulmasını istediği İslam birliğine hür dünyada böyle bir rol biçiyor ve onun hür dünyaya böyle bir hizmet göreceğini düşünüyordu. Bu yıllara baktığımızda bir tarafta Hamdullah Suphi Tanrıöver, dinler arası mücadelelerin bir kenara bırakılarak komünizme karşı birleşilmesi yönünde uluslararası konferanslarda boy gösterirken; diğer taraftan Ali Fuat Başgil, İslam dünyasında komünizme karşı bir İslam birliği kurulmasını

¹⁰³⁹A. F. Başgil (Nisan 1952). Maneviyata muhtacız, *Sebilürreşad*, 5(124), s.379.

¹⁰⁴⁰A. F. Başgil (Eylül 1952). Pakistan intibaları, *İslam'ın Nuru*, (17), s 19-22. s.20.

¹⁰⁴¹A. F. Başgil (Aralık 1952). Pakistan'da Müslüman Milletler Kongresi'ndeki konuşmanın tam metni, *İslam'ın Nuru*, (20), s.15-17.

dillendiriyordu. Görünürde her ikisi de isteyerek ya da istemeden “*hür dünya*”nın gönüllü neferi olmuştu.

Nurettin Topçu ise Komünizm ve dinin birbirine karşı en azılı düşman oldukları görüşündedir. Aralarındaki bu düşmanlığı sağlayan en önemli özellikler ise ona göre bizzat kendilerinde mevcuttur ona göre. Din ruh âleminin en yüksek hâkimiyeti ve bir ruh aşkı iken; komünizm bu ruh âleminin yıkılıp yok olmasıdır ve ruh karşısında kindardır ve onun suikastçiliğine soyunmuştur. Din kalbe bağlanmış iken, komünizm midenin eseridir ve kaynağını midede bulan ihtiyaçların sistemleşmesidir. Felsefe tarihinde dinler spiritüalizmin kaynağı, komünist temayüller ise materyalizmin dayanağı olmuştur. Din ahlakla beraber ilerlerken, komünist ve maddeci hareketler ekonomi ile bağdaşmaktadır. Yine Topçu’ya göre din birey olan insanı evrenselleştirmeye çalışırken, komünizm bütün insanlığı tek bir kütle tek bir sürü hâline getirmeye çalışır. Din, hürriyet sistemleri içerisinde en muhteşemi iken, komünizm esaret zincirlerinin en ağıridir. Dinler insanlarda kalp ve iman yollarını açarken, komünistler kindar ve hesapçı bir zihniyetle ilerlemektedirler. Dolayısıyla Topçu’ya göre bu iki davanın barışmak şöyle dursun yan yana gelmelerine bile imkân yoktur. Ancak her ikisi de hayata külli düzen getirmek iddiasındadır. Bu yüzden de çatışacaklar, birbirlerini yok etmeye çalışacaklardır. Topçu’ya göre komünist tehlike her alana nüfuz edebilir, hatta Müslüman kılığında dindarlar arasına da girebilir.¹⁰⁴² Öte yandan Topçu’ya göre Türkiye komünist temayüller Avrupa’daki gibi ekonomi alanından başlayarak diğer sahalara yayılmamıştır. Bunlar kendini doğrudan ahlak sahasında göstermiştir. Komünizm davası dil, din, toprak sevgisi ve aile gibi bütün mukaddesata düşman zümrelerin davası olmuştur. Ona göre işte bu zümre, onun Kemalizm eleştirisi başlığında aktarılan düşünceleri içinde ifade ettiği üzere; Türkiye’ye yabancı yerlerden gelen ve “*kurtarıcı*” sıfatlar takınanlardı. Bunlar Topçu’ya göre en tehlikeli iç düşman safını oluşturan unsurlardı.¹⁰⁴³

Nurettin Topçu komünizmin, dinin en büyük düşmanı olduğunu başka yazılarında da tekrarlıyordu. Ona göre din, dünyada ideallerin en yüksek zirvesini temsil ediyor, herkesin ruhunu Allah aşkında birleştiriyordu. Komünizm ise insanlığın aşk ve imanına düşmanlığı ve ümitsiz merhametsiz saldırısını temsil ediyordu. Onun davalarının sınırı

¹⁰⁴²N. Topçu (4 Ağustos 1948). İki dünya davası, *Bizim Türkiye*, (19), s.10. Bu arada muhafazakârlar arasında komünizmin dindarlar içerisine dindar kılığına da girebileceğini söyleyen neredeyse tek isim Nurettin Topçu olmuştur. Çünkü bu konudaki genel muhafazakâr ve İslamcı söylem komünizmin sade ve sadece dindarlar arasına giremeyeceği idi.

¹⁰⁴³N. Topçu (15 Ağustos 1950). Komünizmin kaynakları, *Komünizme Karşı Mücadele*, (2), s.2.

insan nefsinin isteklerinden ileri gidemiyordu. Bu haliyle de her taraftan ruha saldırıyordu. Din ruhun aşkını yaşatırken, komünizm nefsin kinini güçlendiriyordu. Topçu'ya göre din; aşk ve imanın çocuğu, komünizm ise umutsuzluk ve intikamın pençesidir.¹⁰⁴⁴ Topçu her ne kadar komünizme olan düşmanlığını bu şekilde birçok defa dile getirmiş olsa da onun asıl düşmanlığı “*komünizmi ortaya çıkaran*” kapitalizmin bizzat kendisineydi. Ona göre eski çağlarda madde yine kuvvetliydi. Ancak onun tahakkümü kralların tekeli altındaydı. Yeni çağlarda bu durum geçerliliğini yitirince kralların tanrılaşmış tahakkümü ortadan kalkmıştı. Diğer taraftan sömürgecilikle doğan büyük sanayi, işçi sınıfını oluşturan büyük kitleleri, imtiyazlı servet sahiplerinin esareti altına sokmuştu. Günün birinde de maddenin kazancına vasıta olan bu insanlar ayaklanmıştı. Yaklaşık bir asırdan beri sadece maddenin egzersizleri ile yetiştirilen bu çalışan insanlık ruhunu ayaklar altına almaktan da çekinmemişti. Komünizm Topçu'ya göre işte bu hareketten doğmuştu. Bu şekilde insanlığa bu suikastı hazırlayan bizzat büyük sanayi olmuştu. Dolayısıyla ona göre komünizmin ortaya çıkmasından, insanlığın sefaleti karşısında asla mesuliyet taşımayan “*nankör ve insafsız*” kapitalizm sorumluydu. Avrupalının sonsuz kazanma hırsı, bu uğurda seferber ettiklerinin sonsuz kinini yaratmış; bu sınıfın kını de madde âleminin bütün kuvvetlerini kendinde toplayarak, ruh dünyasına karşı komünizm adıyla seferber olmuştu. Bu ruh dünyası ise Hristiyan ve İslam dinlerinin sonsuz yaratıcılıkları ile silahlanarak işte 20. yüzyılın bu madde kuvvetiyle çarpışıyordu. Öte yandan Topçu'ya göre Batı medeniyetinde geçmişten beri yaratılan felsefe, ahlak, sanat ve ilim aşkı hep Hristiyanlığın eseri olarak ortaya çıkmıştı. Dinlerin sonsuz ruh kuvvetinin karşısında onunla mücadeleye girmiş bütün maddi kuvvetler ise komünizm cephesi altında toplanmıştı. Topçu bu mücadelenin “*dünyanın bütün maddeye esir mideleri komünist safında, bütün ruh âşıkları da mukaddesat sancağı altında*” toplanarak yürütüldüğünü ifade ediyordu. Ona göre bizdeki ruh cephesinin savunucusu İslam diniydi. Burada madde kuvveti, Batı'daki gibi büyük sanayiye bağlanmadığı için burada elbette komünizmin doğması beklenemezdi. Ancak böyle olmasına rağmen komünizm bu topraklarda da görülmüştü. Bunun sebebi ise Topçu'ya göre; İslam dininin son yüzyıllarda, putperestlik devirlerine ait hurafelere bürünerek ruhsuz bir iskelet halinde yaşatılması ve böylece bütün ruhi bir kuvvet olma özelliğini yitirerek, sadece nas yani kesin emirler sistemi haline dönüşmüş olmasıydı. İslam dünyasının bu zaafından

¹⁰⁴⁴N. Topçu (30 Ağustos 1950). Din ve komünizm, *Komünizme Karşı Mücadele*, (3), s.2.

yararlanan materyalist cephe Batı taklitçiliği yoluyla Batı'daki madde âleminin şahlanan kuvveti, komünizme doğru giden bir maddecilik olarak Türkiye'ye girmişti.¹⁰⁴⁵

Topçu'nun komünizmi insanlık için doğrudan doğruya felaket görmesi, onun komünizmi “*anarşik*” ve “*materyalist*” olarak anlamasından kaynaklanmaktaydı. Ona göre anarşizm, toplum ve onun temellerini yıkmış; materyalizm ise vicdanları çürütmüştür. Öyle olunca komünizm, insanlık diye insanı ortadan kaldıran bir ucubeyi ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla nerede doymaz mideler, ihtiraslar, cinsiyet hastaları varsa hepsi komünist olmuştur. Ona göre komünizmin materyalizmine karşı insanlığı koruyacak tek vasıta ruh olacaktır ve bu da tam ve tereddütsüz bir spiritüalizm ile başarılabilecektir. Diğer taraftan Topçu'ya göre komünizmin olumlu tarafı, yani “*insanlığın zaman zaman duyduğu ve duymakta olduğu acılara son vermek isteyen prensipleri*” ise, eşitlikçilik davası ve insanın insan tarafından istismarına son verilmesidir. Ona göre bu prensipler, bir ahlak davası teşkil eden ihtiyaçlara cevap verdiklerinden, bunların ortadan kaldırılması değil aksine en hatasız yollardan gidilerek gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü komünizm eşitlikçiliği nazari bir planda ele almakta, insanın psikolojik bir varlık olduğunu unutmaktadır.¹⁰⁴⁶

Mehmet Kaplan'a göre ise komünistler Türk tarihine, Türk diline, Türk kültürüne ve diline karşıdır ve dini ile ahlakı bir safsata olarak görmektedirler. Diğer taraftan ona göre komünistlerin Türkiye'de taktıkları başlıca maskesi Kemalizm'dir. Her ne kadar “*gerçek Kemalistlerin*” komünizmin karşısında olduğunu dile getirse de Kaplan, komünistlerin Kemalizm'in prensiplerini yanlış yorumlayarak Kemalizm namına Türk tarihini karmakta ve kötü ve gülünç duruma düşürdüklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴⁷ Kaplan'ın “*gerçek Kemalistlerin*” komünizm karşısındaki duruşlarını bu şekilde ayrı tutmasından elbette onun inkılapları onayladığı anlamı da çıkarılamaz. Çünkü o, Avrupa'nın Türkiye'den önce ve çok daha mükemmel olarak yaptığı ve sürekli taklit edilmeye çalışılan inkılâplarında, din duygusunu besleyen kaynakların asla Türkiye'deki gibi tahrip edilmediğini de ifade ediyordu. Ona göre işte bu yüzden Avrupa'da makine ile din yan yana ve aynı derecede yüksek bir seviyede bulunmaktaydı. Dahası orada din; aşırı maddeciliğe karşı kuvvetli bir unsur olarak durmaktaydı. Kaplan'a göre milletleri köleleştiren komünizme ve materyalizme karşı Batı milletlerinin ilham aldıkları en büyük

¹⁰⁴⁵N. Topçu (1 Mart 1951). Komünizm dünyası, *Komünizme Karşı Mücadele*, (15), s.2.

¹⁰⁴⁶N. Topçu (15 Nisan 1952). Komünizm karşısında yeni bir nizam ideali, *Komünizme Karşı Mücadele*, (18), s.2.

¹⁰⁴⁷M. Kaplan (1 Ekim 1950). Kim komünisttir?, *Komünizme Karşı Mücadele*, (5), s.5.

kaynak dindir. Batı'ya sadece makine ölçüsünde değil bütünüyle bakabilenler bunu görebilmektedir.¹⁰⁴⁸ Diğer yandan ona göre Avrupa toplumlarında din; komünizm ve sefaletle karşı en kuvvetli cepheyi oluşturmaktadır.¹⁰⁴⁹ Yüksek ve aydın bir din duygusundan mahrum olan Türkiye'de ise din, materyalizme karşı savunmasızdır. Öte yandan 1926'dan beri müthiş bir propagandayla aşılacak istenen “Atatürk kültürü” dinin yerini tutamayacaktır.¹⁰⁵⁰

Osman Turan'a göre ise komünizm, dünyada materyalizmin gelişimi, madde ruh düzeninin bozulması ve sosyal hastalıklar yüzünden doğmuştur. Bu durum idda tarihte görülmemiş bir şiddetle din düşmanlığının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer yandan ona göre komünistlerde gözlenen mistik ve idealist eğilimler de dinle savaşıyan bir doktrinin nasıl materyalist bir din haline geldiğini ortaya koymuştur. Her ne kadar dine karşı bütün maddi ve manevi silahlarla bu mücadeleye girilmiş olsa da devrimden 30 yıl sonra II. Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği'nin kiliselerini açmaya ve nispi bir din hürriyeti tanımaya mecbur kalması, Turan'a göre dinin yenilmez bir kuvvet ve insandan ayrılmaz bir unsur olduğunu ispatlamıştır.¹⁰⁵¹

M. Raif Ogan da din ve imanı Komünizme karşı savunma silahı olarak görmekteydi. Ona göre bu yüzden komünizm kendi bünyesindeki ilk iş olarak dinsiz ve Allahsız yapmak için çalışmaktadır. Çünkü semavi dinlerden herhangi birine bağlanan bir insanın komünizmle bağdaşması imkânsızdır. Ogan'a göre dinin komünizm üzerindeki en bariz etkisi İtalya seçimlerinde kendini göstermiştir. İtalya'daki seçimleri komünistler tarafının kazanması, Papa'nın Roma'da toplanmış milyonlarca insana hitap etmesi ve onları takdis etmesiyle engellenmiştir.¹⁰⁵² Diğer yandan komünizmle irticanın ilişkilendiren iddialara şiddetle karşı çıkan Ogan'a göre vaiz, müftü, hoca, din âlimi gibi kişiler komünizmi övmek şöyle dursun lanetlemektedir adeta. Çünkü komünistlerin ilk amacı insanları dinden ve imandan çıkarmaktır.¹⁰⁵³ Bu arada 10 Aralık 1950'de Süleymaniye Camii'nde Kore şehitleri için mevlit okutulmuş, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki bir konuşma yapmıştı. Konuşmasında Kore savaşıyla ilgili olarak “bu savaş alelade bir savaş değildir. Bu, hak ile batılın, ehli kitap ile kitapsızların, hayır

¹⁰⁴⁸M. Kaplan (1 Aralık 1952). Milliyetçilik ve din, *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), s.2. Bkz. EK-6.

¹⁰⁴⁹M. Kaplan (1 Kasım 1950). Sefalet meselesi, *Komünizme Karşı Mücadele*, (7), s.3.

¹⁰⁵⁰M. Kaplan (1 Aralık 1951). Milliyetçilik ve din, *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), s.2. Bkz. EK-6.

¹⁰⁵¹O. Turan (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu*, (275), s.1-3. O. Turan (1960). Türkiye'de din ve laiklik-V, *Türk Yurdu* (282), s.2.

¹⁰⁵²M. R. Ogan (1 Aralık 1950). Bütün sırları ifşa ediyoruz, *Büyük Doğu*, (37), s.6.

¹⁰⁵³M. R. Ogan (30 Mart 1951). Manzaraları, *Büyük Doğu*, (54), s.6.

kuvvetleriyle şer kuvvetlerinin çarpışmasıdır” diyerek Kore Savaşı’na dini bir anlam ve değer katma yoluna gitmişti. Bu konuşması radyodan da yayınlanmıştı.¹⁰⁵⁴ Diyanet İşleri Başkanı’nın bu konuşmasını laikliğe aykırı bulunanlara karşı çıkan Ogan, öyle bir konuşmanın laikliğe kesinlikle aykırı olmadığı görüşündedir.¹⁰⁵⁵

Falih Rıfki Atay ve Yaşar Nabi ise, komünizmden bu şekilde din ile korunulacağı fikirlerine kesinlikle katılmıyorlardı. Falih Rıfki Atay’a göre halka din terbiyesi verilerek, komünizm tehlikesinin önüne geçileceği düşüncesi artık moda haline gelmiştir. Oysa ona göre komünizme karşı iktisadi sebeplerin dışında tedbir almak boş bir hayaldir.¹⁰⁵⁶ Atay’ın *Akşam* gazetesinde yayınlanan bu düşüncelerine karşı Eşref Edip cevap vermekte gecikmemişti. Ona göre komünizmin sadece iktisadi bir mesele görüp onun din ve maneviyatla alakasının olmadığını iddia etmek tamamen gerçek dışıdır. Çünkü komünizmin en şiddetli düşmanı dindir ve komünistler en büyük zararı dini alanda vermişlerdir. En şiddetli saldırıları da dini akidelere karşı yapmışlardır. Hâlbuki Edip’e göre bir insanın kalbinde din ve iman hissi yaşadıkça oraya komünizm girmesine imkân yoktur. Komünizmin oraya girmesi için dinin çıkması gereklidir. Özellikle bir Müslümanın imanı oldukça komünist olamaz. ABD de çıkan *Times* gazetesinden *“birçok muharrirler, asrımızın maddiyat asrıdır, dediler. Fakat bugün anlıyoruz ki insanı sade ekmek beslemez. Bu ezeli ve ebedi hakikatten gaflet eden milletlerin sefalet girdaplarına yuvarlandığını görüyoruz”* ifadelerini aktaran Edip, dünyanın en büyük gücü ABD’nin ve başkanı Truman’ın da dünyadaki bunalımlı durumun atlatabilmesi için manevi kuvvetlerin desteğine ihtiyaç duyulduğunu belirttiğini ifade ediyordu.¹⁰⁵⁷ Yaşar Nabi ise konuya farklı pencereden bakıyordu. Ona göre ise komünizmin en büyük müttefiki bütün ileri fikirlere gözlerini kapayan ve kulaklarını tıkayan *“aşırı sağcılıktı”*. Çünkü komünizm aslında en geri ve en zayıf bünyelerde etkilerini göstermekteydi. Bu yüzden de Avrupa’nın en ilkel, en şarklı ve din bakımından en tutucu memleketlerinde komünizm kök salmış, yayılmıştı. Türkiye’de komünizme karşı dini çare gösterenler Nabi’ye göre şunları diyorlardı: *“solcu fikirlerin yayılmasına engel olalım, dine kuvvet verelim, mekteplerde din dersleri koyalım, camilerde halkı irşat edecek hocalar yetiştirelim, din konusunu işleyen yayınları teşvik edelim, köylüyü okutmaktan vazgeçelim, milli olan her*

¹⁰⁵⁴“Kore Şehitlerimiz için dün okutulan mevlüd” (11 Aralık 1950). *Yeni Sabah*, s.1,7.

¹⁰⁵⁵M. R. Ogan (Ocak 1951). Hikmet Buyur’un yanlış mutealaları, *Sebilürreşad*, 4(93), s.277.

¹⁰⁵⁶Va-Nü (1 Aralık 1947). Din ve laiklik- Falih Rıfki Atay’ın mütalaası, *Akşam*, s.3.

¹⁰⁵⁷E. Edip (1947). Halk Partisi müritlerinin din aleyhtarlığı, *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 2(89), s.11-12.

şeye (alaturka musiki, gül ve bülbül edebiyatı, yağlı pehlivan güreşi, deve güreşleri...) dört elle sarılalım, kadını tekrar evine kapatalım, klasik dinlemeyelim, ileri fikirleri yayan bütün yazarların okumasını yasak edelim” diyorlardı. Ancak Nabi’ye göre bu şekildeki hareketler toplumu komünizme karşı korumaya değil aksine onun ve Rus emperyalizminin kucağına düşmesine yarayabilirdi.¹⁰⁵⁸

Görüldüğü üzere Atay ve Nabi, dinin toplumu komünizme karşı koruyacağı görüşüne katılmıyorlardı. Ancak birinci bölümde de anlatıldığı üzere antikomünizm, II. Dünya Savaşı sonrasında Türkçü-milliyetçi söylemle hemen bütünleşmiştir. Çok partili döneme geçilmesiyle birlikte sesleri duyulmaya başlayan muhafazakâr ve İslamcı çevreler için ise antikomünizm, dinin ve maneviyatın ön plana çıkarılıp önem verilmesinin sağlanması bakımından büyük fırsat doğurmuştur. Bu duruma da özellikle ABD’nin komünizm karşısında dini öne çıkarma eğilimi çanak tutmuştur. Öte yandan bu dönemle birlikte Tek Parti döneminin laik milliyetçiliği, kan kaybederek daha sınırlı bir kesim tarafından savunulmaya devam edecek olsa da milliyetçi düşünce yavaş yavaş bir dönüşüme uğramış, dinsel bir muhteva kazanmıştır. Dolayısıyla milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı düşünürleri birbirinden ayıran sınırlar bu yıllarla birlikte kaybolmaya başlamış, komünizmle mücadele ise bu kaynaşmanın harcı olmuştur. Antikomünizm; İslamcı ve muhafazakâr kesimlerin yıllardır içlerinde taşıdıkları maneviyata ve dine önem verilmesi yönündeki arzularının hiç beklemedikleri bir şekilde gündeme gelmesine olanak sağlamıştır. Komünizm “*dinsizlik*” ile doğrudan ilişkilendirilerek, sosyal ve iktisadi yönüyle değil “*dinsizlik*” üzerinden tanımlanmıştır. Yine bu çevreler tarafından dine, komünizmle mücadele kapsamında önemli bir işlev tanımlanmıştır. Bu bağlamda geline nokta, Kemalizm ile onun laiklik anlayışı ve uygulamalarına karşı “*meşru*” bir saldırı alanı yaratılmıştır.

¹⁰⁵⁸ Yaşar Nabi (Haziran 1947). Bazı hakikatler, *Varlık*, (323), s.3.

SONUÇ

II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir tarafta ABD ve diğer taraftan da Sovyetler Birliğinin bulunduğu iki kutuplu bir dünya düzeni kurulmuştur. Kurulan bu yeni dünya düzeninde Türkiye, Sovyetler Birliği'nin savaş sonrası Türkiye'ye uyguladığı tehditkâr politikalar sebebiyle Batı dünyasına doğru yanaşmış, savaştan sonra büyük bir güç halinde bölgede bir tehdit olmaya başlayan Sovyetler Birliğine karşı Batı'dan destek aramıştır. Dolayısıyla bu iki kutuplu dünyada Türkiye tercihini "*Hür Dünya*" dan yana kullanmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Türkiye-ABD yakınlaşması iki ülke arasında ekonomik, askeri ve kültürel ilişkilerin artmasına neden olmuş, hatta bu etki o kadar güçlü olmuştur ki 1950'lerde "*Küçük Amerika*" olma hayalinin kurulmasına kadar gitmiştir. Öte yandan Soğuk Savaş ortamında başta ABD olmak üzere diğer hür dünya ülkelerinden yükselen antikomünizm ideolojisi, Sovyetler Birliği tehdidi altındaki Türkiye için çok çabuk kabul görüp sahiplenilmiş ve devlet politikasının bir parçası haline gelmiştir. Sonuçta Türkiye de ABD'dekine benzer antikomünist uygulamalara sahne olmuştur.

Türkiye'nin ABD'ye yakınlaşma çabalarının sürdüğü sıralarda Türkiye'de Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün iradesiyle çok partili hayata olanak sağlanmış, mevcut Tek Parti olan CHP'nin içinden bir muhalefet partisi doğmuştur. Türkiye böylece çok partili siyasi hayata geçmiştir. Elbette böyle bir açılımda savaş yıllarında toplumda yaşanan sosyoekonomik dönüşümünün etkisi büyük olmuştur. Çok partili hayata geçişle birlikte CHP'nin eskiden beri uyguladığı bazı uygulamaların artık devam ettirilemeyeceğinin sinyali özellikle CHP'nin 1947 yılındaki 7. Büyük Kurultayında verilmiştir. Bu kurultayla birlikte CHP önemli bir dönüşüme adım atmış, özellikle din politikalarında önemli ve ciddi bir yol ayrımına girmiştir. Bu değişim talebi sadece CHP'nin bazı milletvekilleri tarafından değil aslında o güne kadar geniş bir düşünce yelpazesinin tek bir çatı altında toplanabildiği CHP'nin tabanından da gelmiştir. Bu da Tek Parti döneminde CHP'nin mensuplarının tamamının tek tip laik, Batıcı ve Kemalist bir çizgide yer almadığını da ortaya koymuştur. Zaten CHP'nin içinden çıkan DP, devam eden süreçte din ve maneviyat başta olmak üzere diğer konulardaki halkın sesine daha çok kulak vererek toplumda önemli bir taraftar kitlesi bulmuştur.

Çok partili hayata geçildiği ve devamında CHP'nin artık o eski katı laik tutumunu bırakmaya başladığı bu dönem itibarıyla toplumda dini alanda bir tür canlanma meydana

gelmiş, özellikle de İslamcı yayınlarda hatırı sayılır bir artış meydana gelmiştir. Tek parti döneminde sessiz kalıp, laik Kemalist düzene bir şekilde ayak uydurmaya çalışan İslamcı aydınlar bu dönemle birlikte ön plana çıkmaya başlamış, milliyetçi ve muhafazakâr aydınlar ise din ve maneviyat vurgulu değerlendirmeleriyle yayın hayatında yerlerini almışlardır. Kemalistlere gelince; içlerinde Tek Parti dönemi Kemalist anlayışı devam ettirmek isteyenlerin olduğu gibi ve CHP'deki 1947 kırılmasının bir benzerini düşünce dünyasına yansıtan aydınlar da olmuştur. Başka bir ifadeyle değişen koşullar karşısında hayat sahası bulmak adına dönüşüm geçiren CHP'nin bu eğilimi bir kısım aydınlar da kendini göstermiştir.

İncelenen Kemalist aydınlar içerisinde I. Hakkı Baltacıoğlu dışında dini alana özel ilgi gösteren olmamıştır. Baltacıoğlu dine sosyolojik bir pencereden bakmış, toplum için önemi ve değeri üzerinden düşüncelerini paylaşmıştır. Öte yandan çok partili dönemin siyaset anlayışının dini istismar etme potansiyeli, Tek Parti döneminde laikliği benimsemiş ve Anadolu'daki köyleri aydınlatacak seviyede iyi yetişmiş din adamlarının yetiştirilmemiş olması konusunda, Kemalist aydınlardan Falih Rıfkı Atay'ı bir tür pişmanlık ve özeleştirici içerisine sokmuştur. Çünkü ülkedeki kasabalardan en ücra köylere kadar özellikle kırsal alan, ister istemez din adamlarının etki alanında bulunmaktadır. Dolayısıyla Atay, özellikle 1950'li yıllarla birlikte, toplumu irtica ve gerici eğilimlere karşı uyaracak, devrimi savunacak, devrime inanmış ve gönül vermiş din adamı eksikliğini hissedecektir. Diğer yandan bu dönemde din eğitimi verilmesi gündeme geldiğinde, bu eğitimin kimler tarafından ve ne mahiyette verileceği kaygısı da bu pişmanlığın bir sebebini oluşturmuştur. Şüphesiz Tek Parti döneminde ehil din adamı yetiştirilmemiş olmasını muhafazakâr ve İslamcılar da eleştiriyordu, ancak onların bu eleştirileri daha çok toplumun dinden uzaklaşarak bir buhrana sürüklenmesi nedeniyle yapılmaktaydı. İslamcı ve muhafazakâr aydınlar, din eğitimi vicdan hürriyeti kapsamında bir hak olarak görmüş, zorunlu olmaması nedeniyle herhangi bir mezhep ayrılığına neden olmayacağını savunmuşlardır. Kemalist aydınların din eğitimiyle ilgili esas kaygıları din derslerinin kontrolsüzce açılması ile din eğitiminin mezhep ayrılıklarına neden olması üzerine olmuştur. Çünkü Kemalist aydınlar Sünni mezhebi dışındaki diğer mezheplerin görmezden gelinmemesi gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ancak özellikle İslamcı aydınlar bu dönemde din eğitimi tartışmalarında gündeme gelen Aleviliği bir mezhep olarak kabul etmemişlerdir. Öte yandan dine zamanla eklenmiş hurafelerden duydukları rahatsızlığı hemen hemen bütün aydın kesimleri bu dönemde

dile getirmiştir. Ancak Kemalist aydınların bunu bir “*dinde reform*” gerekliliği üzerinden ifade etmeleri, onların İslamcı aydınlar tarafından hedef alınmalarına yetmiştir. Kemalist aydınlar ibadetin Türkçeleştirilmesi meselesine tıpkı Atatürk gibi bir dil ve kültür meselesi olarak bakarken, özellikle İslamcı aydınlar bu meseleye bir din meselesi olarak ele almıştır. Diğer taraftan muhafazakâr ve İslamcı aydınlar aslında laikliğe değil laikliğin Türkiye’deki uygulanış şekline karşı çıkmışlardır. Din ve vicdan hürriyetinin ise sadece ibadet hürriyeti kapsamında dar bir çerçevede ele alınmasına itirazları olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mevcut statüsünün laiklikle çeliştiği hususu ise bu yıllarda hemen hemen bütün aydın kesimlerince kabul görmüştür. Kemalist aydınlar bunun bir gereklilik olduğunu düşünürken, İslamcı ve muhafazakâr aydınlar bu kurumun en azından özerk bir statüde ve yetkisinin ve etkinliğinin olması gerektiğini savunmuşlardır.

Her ne kadar aydınlar din konusuna farklı perspektiften bakmış olsalar da şu bir gerçektir ki; bu dönemin başlangıcıyla birlikte yükselen antikomünizm, hemen hemen bütün aydınları rüzgârına kaptırmıştır. Farklı düşünce geleneklerine sahip aydınlar antikomünizm şemsiyesi altında toplanabilmişlerdir. Neticede komünizm bütün kesimler tarafından ötekileştirilmiş ve düşman imge haline getirilmiştir. Ancak başta ABD olmak üzere hür dünya saflarında yer alan Batılı ülkelerde, komünizme karşı dinin ön plana çıkarılma eğilimi, dönemin muhafazakâr ve İslamcı aydınlar tarafından çokça örnek gösterilmiştir. Bu ülkelerdeki dine bakışın bu şekilde örnek gösterilmesi, aslında aynı zamanda Kemalizm’in ve onun laiklik anlayışının yeni dünya düzeninde “*hür dünya*”nın dine yaklaşımıyla uyuşmadığı mesajını da içermektedir. Dahası Kemalizm’in laiklik anlayışı komünizmle ilişkilendirilip özdeşleştirilmeye de çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle antikomünizmden anti-Kemalizm’e doğru bir evrilme dönemin muhafazakâr ve İslamcı düşüncesinin bir motifi olmuştur.

Meşrutiyet Döneminde aydınlar farklı düşünce çevrelerinde yayınlanan mecmualar etrafında toplandıkları için o dönemin aydınlarını kesin çizgilerle Batıcı, Türkçü ve İslamcı aydın olarak gruplandırmak mümkündür. Bu şekilde farklı kollara ayrılmış olsalar da sonuçta hepsinin birleştiği gaye, Osmanlı Devleti’ni geriye doğru gidişten kurtarmak olmuştur. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası çok partili döneme geçilmesiyle birlikte dönemin aydınlarının Meşrutiyet dönemindekine benzer şekilde sınırları keskin çizgilerle belirlenmiş kollara ayrıldığını söylemek pek mümkün değildir. Bu dönemin milliyetçilik anlayışı, II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülerinin milliyetçilik anlayışından farklı olduğu gibi Tek Parti döneminde Atatürk önderliğinde başlatılan millileştirme-

Türkleştirme politikaları kapsamındaki milliyetçilik anlayışından da farklıdır. Ancak çok partili döneme geçişle birlikte ve devam eden yıllarda milliyetçilik, ikinci bölümde de ifade edildiği gibi Kemalizm'in elinden muhafazakârlığa doğru çekilmeye çalışılmış; milliyetçilik, Türklüğün İslam öncesi dil ve kültür birikiminin etkisinden arındırılarak, maneviyatçı, mukaddesatçı ve muhafazakâr bir çizgide tekrar yorumlanmıştır. Bu dönemle birlikte bir milliyetçiden ister istemez muhafazakâr olması beklenmiştir. Bu durum en açık şekilde Meşrutiyet dönemi ve Erken Cumhuriyet döneminin Türkçü dergisi *Türk Yurdu*'nun, bu dönemde 1950'li yılların ortasından itibaren o eski Türkçü mahiyetinden sıyrılarak muhafazakâr-milliyetçi bir yönelimle tekrar yayınlanmasında görülmüştür. Erken Cumhuriyet dönemi laik milliyetçilik anlayışı bu dönemle birlikte topyekûn terk edilmemiş, laik çizgiden ayrılmamış bir takım Kemalist aydınlar tarafından devam ettirilmiştir. Öte yandan bu dönemin İslamcılığı da Meşrutiyet dönemi İslamcılığından farklıdır. Zaten I. Dünya Savaşı sonrasında İslam Birliği fikri coğrafi açıdan hemen hemen bütün olasılıklarını yitirmiştir. Dolayısıyla Tek Parti dönemi boyunca suskun kalıp, bu dönemle birlikte tekrar ifade imkânı bulan İslamcılık düşüncesi, din ve maneviyat ağırlıklı temaları öne çıkaran, İslam'ın esaslarına göre yaşama ve dinin kamusal alandaki ağırlığının artması talepleri çerçevesinde dillendirilmiştir. İşin ilginç tarafı II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları II. Abdülhamit'e ve onun istibdadına karşı düşmanca bir tavır sergiliyorken; çok partili dönemin İslamcı düşüncesinde özellikle *Büyük Doğu* yayını ekseninde II. Abdülhamit yüceltilmiştir. Her ne kadar Necip Fazıl'ın II. Abdülhamit güzelleme işine genelde 1965'te yazdığı *Ulu Hakan* eseriyle girdiği biliniyor olsa da; onun bu eğilimi 1950'li yıllarla birlikte *Büyük Doğu* yayınında yer alan gerek kendi kaleminden çıkan yazılarla gerekse uzun soluklu tefrika eserlerle kendini göstermiştir.

Öte yandan milliyetçi-muhafazakâr kesim ile İslamcı kesimin bu dönemle birlikte aynı çatı altında buluşabildikleri açıkça görülen bir durum olmuştur. Ancak bu birliktelik çok da bilinçli bir şekilde şekillenmemiştir. Çünkü bu dönemde gerek yükselen antikomünizm ideolojisi gerekse Kemalist devrimleri eleştirme eğilimi, onları ortak bir paydada bir araya getirmiştir. Bu birliktelik sonraki yıllarda yetişecek nesillerin İslamcı ve muhafazakâr düşünürlerden ayırım gözetmeksizin etkilenmesine neden olacaktır. Dönemin muhafazakâr ve İslamcı çevrelerinin düşünce birikiminin beslendiği ana kaynak, Tek Parti döneminin din politikaları ile bu dönemde dinin kamusal alandan çekilmesi neticesinde oluşan boşluğun doldurulamaması ve toplumun bir buhrana

sürüklenmesi teması olmuştur. Muhafazakârların, Kemalist batılılaşma anlayışına ve devrimlerine karşı İslamcılara nazaran tutumu daha ılımlı olmuştur. Bu dönemde muhafazakârlar Türk devrimindeki “aşırılıklardan” artık “makule” dönmenin vakti geldiğini Menderes’e benzer bir tarzda ifade etmişlerdir. İslamcılar açısından ise dönülecek olan bu “makul” kesinlikle yeterli değildir. Genel ve daha sert bir devrim eleştirisi İslamcı düşüncede daha yoğun olmuştur. Hatta Necip Fazıl, bu eleştiriye devrimleri reddetme yoluna götürüp, kendi tasarladığı bir ütopya çerçevesinde bir “İslam İnkılabı” ileri sürmüştür. Şurayı da belirtmek gerekir ki, 1960’lı yıllar itibariyle siyasal yelpazenin genişlemesiyle Türkiye’deki düşünce yapısında meydana gelen çeşitlilik dikkate alındığında, bu çeşitlilikte 1940’lı ve 1950’li yılların düşünce mirasının da etkili olmadığını söylemek mümkün değildir. Özellikle İslamcı ve muhafazakâr aydınların düşünceleri bize, sonraki yıllarda ortaya çıkıp Türkiye’nin siyasetinde önemli bir konum elde edecek olan “siyasal İslam’ın” köklerinin bu yıllarda atıldığını gösterecektir.

Dönemin din politikaları ve din anlayışıyla birlikte düşünce dünyasının devlet-din anlayışında da kayda değer bir farklılaşmanın meydana geldiğini ve bu farklılaşmanın genel olarak iki farklı şekilde yorumlandığını belirtmiştik. Bunları burada tekrar ifade etmek gerekirse; bunların ilki, Tek Parti döneminin genel karakteri sebebiyle sessiz kalmak zorunda kalan muhalif görüşlerin bu dönemle birlikte su yüzeyine çıkması şeklindeydi. İkincisi ise, aydınların 1920’li ve 1930’lu yıllarda içinde bulundukları entelektüel çevre ve o yıllardaki inkılap sürecindeki duruşları dikkate alındığında düşünsel alanda bir dönüşüme ve değişime uğramış olmalarıydı. Öncelikle incelediğimiz dönemdeki İslamcı aydınlara bakılırsa, onların Tek Parti dönemindeki duruşlarının ve görüşlerinin yeni dönemle birlikte bir dönüşüm geçirdiğini söylemek pek mümkün değildir. Onların daha çok Tek Parti döneminin bir zorunluluğu olarak sessiz kaldıklarını söyleyebiliriz. İncelediğimiz Kemalist aydınlara gelince; önceki Kemalist duruşuna nazaran Baltacıoğlu’nun din alanına özel bir ilgisinin olmasının da etkisiyle bu yıllarda daha farklı bir konum içerisinde olduğunu, ancak düşüncelerinin de tam olarak netleşmediğini söylemeden geçemeyiz. Ancak Kemalist aydınlardan ne Falih Rıfkı Atay’ın ne de Yaşar Nabi’nin bu yıllardaki Kemalist-laik çizgisinin değiştiğini söylemek pek mümkün değildir. Onların bu yıllarda en önemli kaygısı Türk devrimi ve onun kazanımlarının korunması olmuştur. Muhafazakâr aydınlar ise en karmaşık ve genellenmesi en zor olan gruptur. Çünkü bunların içinde daha önce Kemalist-laik çizgide yer alan Peyami Safa, Ali Fuat Başgil ve Hamdullah Suphi Tanrıöver de yer almaktadır.

Bunların düşüncelerinde yeni dönemle birlikte bir dönüşüm yaşandığı açıktır. Özellikle din-devlet ve laiklik konusunda farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Mustafa Şekip Tunç'un yazıları felsefi içerikli olması ve siyasi mahiyetten oldukça uzak olması, onu diğer muhafazakâr aydınlardan ayırmaktadır. Onun Kemalizm'le ya da Tek Parti dönemiyle ilgili diğerleri gibi önemli problemleri yoktur. O yalnızca Batı ile olan ilgisini farklı ve mistik bir yoldan kurmuş ve bu da düşüncelerine yansımıştır. Bu dönemdeki düşüncelerini incelediğimiz muhafazakâr aydınlardan Osman Turan, Cahit Tanyol, Mehmet Kaplan, Mümtaz Turhan ve Nurettin Topçu ise çok partili hayata geçiş ve devamındaki yıllarda öne çıkan düşünürler olmuşlardır. Hemen hepsi 1946'da 30'lu yaşlardadırlar. Bunlar dünyada ve Türkiye'de antikomünizmin neredeyse her alanda hissedildiği yeni dönemin aydınları olarak zuhur etmişlerdir. Ancak Türk düşünce dünyasının önemli isimleri olmuşlardır. Dolayısıyla Türk aydınının bu dönemle birlikte devlet-din anlayışındaki farklılaşmayı yukarıda bahsedilen iki farklı bakış açısıyla yorumlamak ve o şekilde genellemek pek doğru bir hareket tarzı olmayacaktır. Burada Türk aydınının öncelikle devletten bağımsız olamama gibi genel bir probleminin olduğunu söylemek doğru olacaktır. Geçmişe doğru bakıldığında Tanzimat döneminden itibaren aydın konumundaki kişiler, devlet desteği ve imkânlarıyla varlık bulabilmiş ve varlıklarını sürdürmüşler; resmi görevler, yayınlar, diplomatik görevler, burslar hatta milletvekilliği gibi imkânlar geçmişten beri aydınla devlet arasındaki ilişkinin gücünü belirlemiştir. Bu durum Meşrutiyet dönemlerinde de Cumhuriyet döneminde de kendini göstermiştir. Örneğin Ahmet Rıza, Paris'e gidip Jön Türklerin II. Abdülhamit'e karşı başlattıkları harekete katılmadan önce Karloelçi'nin de belirttiği gibi 1889'da Bursa Ziraat Mektebi müdürü daha sonra da Bursa Maarif Müdürü olarak görev yapmış, aynı zamanda da önemli resmi günlerde *Nilüfer* gazetesinde II. Abdülhamit'e methiyeler yazmıştı. İşin ilginç tarafı dönemin şartları çerçevesinde fikirleri, yazıları ve eserleri devleti temsil eden kişiler tarafından uygun görülmeyen ve onaylanmayan aydınlar, yine bu tür imkânlar vasıtasıyla merkezden uzaklaştırılmıştır. Bu durumun en iyi örneklerini Namık Kemal'in yazdığı yazı ve oyunlar sebebiyle İstanbul'dan uzak adalara mutasarrıf olarak gönderilmesi ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Kadro dergisinde ileri sürdüğü Kemalizm'le ilgili fikirlerinin devlet yöneticileri tarafından uygun bulunmaması sebebiyle 1934'te Tiran'a büyükelçi olarak gönderilmesinde görülebilmektedir. Diğer yandan kendi iradeleriyle devletten bağımsız bir tutum sergilemek isteyenler ise hayatlarını ya kendi aile varlığı ve refahıyla ya da başka bir ülkenin desteğiyle

sürdürebilmişlerdir. Aydınların devletten bağımsız kalamamasının nedeni aslında bir bakıma onun toplumla bütünleşememesinden de kaynaklanmaktadır. Aydınların toplumla bütünleşememesi ise onun toplumla beraber yürümesi şöyle dursun, toplumdan çok ileride olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum aydınların gereğinden fazla ileri gitmesinden değil, toplumun genel itibarıyla bulunduğu konumdan bir adım bile ileriye gitmesinin çok güç olmasından kaynaklanmaktadır. Böyle olunca aydın rolündeki yazarların, sanatçıların ve düşünürlerin ortaya koydukları eserlerin ve düşüncelerin, refah ve kültür seviyesi yüksek küçük bir azınlık dışında takip edilip değer görmesi doğal olarak zorlaşmaktadır. Bu şartlarda devlet aydınlarının tek dayanakları olarak kalmaya devam etmesi kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla da ideolojilerini ve düşüncelerini devletten bağımsız olarak kolayca ve özgürce ifade etmeleri pek mümkün olmamaktadır. Olanların ise devletle ve doğal olarak sahip oldukları imkânlarla bağları 1946 DTCF tasfiyesinde olduğu gibi kesilmektedir. Kaldı ki bu son örnekteki aydınlar, genel aydın profili içerisinde oldukça istisnai bir durum arz etmektedir. Sonuçta geçmişten gelen böyle bir aydın profili mirası bulunmaktadır. Sözün özü, bir düşünürün bir aydının Tek Parti döneminde başka, DP döneminde başka düşünceler ileri sürmesini ayıplamak, genel aydın profilini bu şekilde yaftalamak ve birtakım önyargılı genellemelerde bulunmak bir tür kolaycılığa kaçmaktır. Kaldı ki incelenen dönemin hemen öncesinde yani Tek Parti döneminde başka bir siyasi parti veya düşünce kuruluşu olmadığı için bu dönemdeki aydınların, iktidar bünyesinde olsalar dahi laik, batıcı ve Kemalist düşünceleri tamamen benimsediklerini söylemek pek mümkün değildir. CHP'nin gerek kendi muhalifini kendi içinden çıkarmasına, gerek 1947'de 7. Büyük Kurultayı'ndaki büyük dönüşümüne bakıldığında, aydınların bu rüzgârın gerisinde kalmayacağını anlamak zor olmayacaktır. İkinci bölümde ifade ettiğimiz bir değerlendirmeyi burada tekrarlamak yerinde olacaktır. Çünkü Cumhuriyet öncesinde yetişmiş Erken Cumhuriyet dönemi aydınları da aslında benzer bir duruma düşmüşlerdir. Bu aydınların hemen hemen hiçbirinin Cumhuriyetin ilanı ile ilgili bir inisiyatifi veya iradesi olmamıştır ve kendilerini sürpriz bir şekilde Cumhuriyetin içinde bulmuşlardır. Bu kuşak aydınlar yeni koşullara uyum sağlamak adına Belge'nin ifade ettiği gibi *“Osmanlı İmparatorluğu'nun gecesiyle Cumhuriyet'in şafağı arasında”* geliştirdikleri düşünce formlarını Cumhuriyetle uzlaştırma ve ona eklemleme yoluna gitmişlerdir. Diğer bir deyişle Cumhuriyet idealinin yer almadığı ve o ideal ışığında gelişmeyen düşünce yapıları Cumhuriyet çatısı altında dönüşüm yaşamıştır. Dolayısıyla bu kuşak

temsilcilerinin bir kısmı, aynı zamanda Cumhuriyet’le çelişkiye düşebilecek düşüncelerin de kaynağını oluşturmuşlardır. Bu yüzden CHP’nin bünyesinde her düşünceden bir kesimi içinde barındırmasına şaşdırmamak gerekir. Homojen bir düşünce yapısı olmayan bir siyasi partinin üyelerinin uygun ortam bulunca cumhuriyetin ilkeleriyle çatışabilecek düşüncelerini ileri sürmesi beklenmeyen bir durum değildir. Bu uygun ortam her ne kadar çok partili hayata geçişle sağlanmaya başlamış olsa da özellikle CHP için önemli bir kırılma noktası olan 7. Büyük Kurultayı ve yarattığı etki asıl uygun ortamı sağlamıştır. Öte yandan cumhuriyetin laik ve Batıcı yönüyle pek de uyuşmayan muhafazakâr ve İslamcı çevrelerin din ve maneviyat vurgulu düşüncelerine dönemin antikomünist ideolojisi meşru bir zemin hazırladığı da gözden kaçmamalıdır. Gerçi bu dönemde kayıtsız şartsız kabul edilip çerçeve ideoloji haline gelen antikomünizm, sadece muhafazakâr ve İslamcı kesim tarafından kullanılmamıştır. Çünkü laik-Kemalist aydınlar irticanın da arkasında komünizmin ve Sovyetler Birliği’nin olduğunu gayet inanarak ifade etmişlerdir. Belli ki bu süreçte antikomünizm, her türden düşüncenin meşrulaştırılması ve ciddiye alınması için elzem görülmüştür. Diğer taraftan Cumhuriyet öncesi kendi pozitivist batılılaşma anlayışı ve din anlayışı, Kemalist batılılaşma ve din anlayışıyla büyük bir uyum içerisinde olacak aydınlar, çok partili dönem içerisinde bu çizgilerini pek bozmamış olsalar da kendilerinden beklenen bağımsızlıkçı duruşun aksine kendilerini kayıtsız şartsız antikomünizm rüzgârına ve ABD sempatisine kaptırmakta gecikmemişlerdir.

Cumhuriyet dönemindeki düşünsel alandaki ayrışmanın Çok Partili dönemle birlikte su yüzüne çıktığını söyleyebiliriz. Özellikle Türk Devrimi ve din konusu bu ayrışmanın önemli bir temelini oluşturmuştur. Çok partili hayata geçiş ise bunun gözle görülür bir hale gelmesinde bir mîat olmuştur. Bu yıllarla birlikte din konusu neredeyse her gündeme geldiğinde bu ayrışma ister istemez bir şekilde test edilmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

Belgesel Nitelikli Kaynaklar

1931 CHF Nizamnamesi ve Program. Ankara: TBMM Matbaası.

1935 CHP Programı. Ankara: Ulus Basımevi.

CHP Yedinci Büyük Kurultayı.

Düstur.

Resmî Gazete.

TBMM Tutanak Dergisi.

Kitaplar ve Makaleler

Abadan, Y. (29 Aralık 1949). Türk Amerikan Kültür Anlaşması. *Ulus*, 1,3.

_____, (6 Haziran 1950). Kabine programı etrafında: İnkılaplarımızın korunması. *Ulus*, 2.

Acar, A. (2008). *Soğuk Savaş yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye'ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Adıvar, H. E. (2009). *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can Yayınları.

Ahmad, A. (1995). *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Akçura, Y. (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Erek Matbaacılık.

Akdan, T. (2020). *Soğuk Savaş ve Türkiye'nin Batı'ya Yönelişi*. İstanbul: Yordam Kitap.

Akgül, M. (1999). *Türk modernleşmesi ve din*, . Konya: Çizgi Yayınları.

Akgün, B., & Çalış, Ş. (2003). Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman-Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz. *MTSD, 4, Milliyetçilik*, 584-600.

“Alevi Türkler” (19 Ocak 1950). *Yeni Adam*, (633), 1,5.

Alkan, M. Ö. (2016). Soğuk Savaş'ın Toplumsal, Kültürel ve Günlük Hayatı İnşa Edilirken. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Alp, T. (1998). *Kemalizm*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

“Arapça Ezan meselesi” (6 Haziran 1950). *Akşam*, 1,5.

- Arcayürek, C. (1987). *Şeytan Üçgeninde Türkiye*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Armaoğlu, F. (1999). 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi C.1-2.
- Arpacı, M. (2014). Büyük Savaş yıllarında Yurt ve Dünya Dergisi'nde (1941-1944) Kültür Tartışmaları. Edt., E. Eğribel, U. Özcan, & H. B. Kaçmazoğlu içinde, *Türkiye'de Muhafazakarlık Biçimleri*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 345-359.
- “Artık yeter efendiler-milletin vicdanından elinizi çekiniz!” (Ekim 1948). *Sebilürreşad*, 1(17), 262-263.
- Ataöv, T. (1968). *Amerika NATO ve Türkiye*. Ankara: Aydınlık Yayınevi.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (1997). Ankara: TTK Basımevi.
- Atay, F. R. (5 Nisan 1946). Missouri. *Ulus*, 1,4.
- _____, (8 Nisan 1946). Amerika Artık Yolunu Bulmuştur. *Ulus*, 1,4.
- _____, (6 Şubat 1949). Gerilik. *Ulus*, 2.
- _____, (8 Şubat 1949). Bay Hikmet Bayur’a cevap. *Ulus*, 2.
- _____, (29 Mart 1952). Gidişat. *Dünya*, 3.
- _____, (22 Nisan 1952). Başımıza yeni yeni dertler açmıyalım! *Dünya*, 1,5.
- _____, (29 Mayıs 1952). Günaltay son durumu izah etti. *Dünya*, 1,5.
- _____, (31 Temmuz 1952). Doğru bir görüş ve alacağımız ders. *Dünya*, 1,5.
- _____, (2 Ağustos 1952). İstibdat ve anarşi arasında. *Dünya*, s. 1.
- _____, (10 Ağustos 1952). Ecanip duymasın. *Dünya*
- _____, (30 Eylül 1952). Asıl tehlike nerede? *Dünya*, 1,5.
- _____, (21 Ekim 1952). Döne döne bina okumaktan kurtulalım! *Dünya*, s. 1,5.
- _____, (5 Aralık 1952). Mesulleri aramaya ne lüzum var? *Dünya*, 1,5.
- _____, (8 Aralık 1952). Adana nutkundan ümitlenebilir miyiz? *Dünya*, 1,7.
- _____, (16 Aralık 1952). Hürriyeti, düşmanlarına boğazlatamayız! *Dünya*, 1,5.
- _____, (27 Aralık 1952). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (4 Ocak 1953). Üçüncü. *Dünya*.
- _____, (6 Ocak 1953). Kahramanca bir denemeden zaferle çıkmak. *Dünya*, 1,5.
- _____, (20 Ocak 1953). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (25 Mart 1953). Aynı Milli Eğitim iki cins kafa yetiştiremez! *Dünya*, 1,7.
- _____, (23 Nisan 1953). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (7 Mayıs 1953). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (25 Mayıs 1953). Adalet Bakanlığı'nın bir tamimi üzerine. *Dünya*, 1,7.
- _____, (7 Temmuz 1953). Gidişat. *Dünya*.

- _____, (11 Temmuz 1953). Politikacılar değil, Türkler olarak düşününüz! *Dünya*, 1,6.
- _____, (18 Temmuz 1954). Deniz ve biz. *Dünya*.
- _____, (16 Ağustos 1953). Vicdan azabı duyuyor muyuz? *Dünya*, 1.
- _____, (27 Eylül 1954). Fesat yayınlarının bir çeşidi. *Dünya*, 1,7.
- _____, (16 Ekim 1953). İki meseleyi birbirinden ayırt etmek. *Dünya*, 1.
- _____, (26 Kasım 1953). Sakar ve tehlikeli politika oyunları. *Dünya*, 1,6.
- _____, (14 Aralık 1953). Artık geriye dönemeyiz! *Dünya*, s. 1.
- _____, (15 Ocak 1954). Bu, ya hürriyet ya istibdat davasıdır. *Dünya*, 1,7.
- _____, (18 Ocak 1954). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (18 Nisan 1954). Toplantı. *Dünya*.
- _____, (20 Haziran 1954). İltibas. *Dünya*.
- _____, (26 Aralık 1954). Riya. *Dünya*.
- _____, (27 Ocak 1955). En büyük tehlikeyi önlemek. *Dünya*, 1,7.
- _____, (23 Şubat 1955). Kızıl pençeli hortlak. *Dünya*, 1,7.
- _____, (13 Mart 1955). Va'za benzer. *Dünya*.
- _____, (10 Nisan 1955). Evlenti. *Dünya*.
- _____, (26 Nisan 1956). Kuru ve yeşil. *Dünya*.
- _____, (23 Mayıs 1955). Avrupa ne diyor. *Dünya*, 1,7.
- _____, (28 Mayıs 1955). Gidişat. *Dünya*.
- _____, (14 Ağustos 1955). İki dünya. *Dünya*.
- _____, (26 Şubat 1956). Sapıtkanlık. *Dünya*.
- _____, (10 Temmuz 1956). Gedik. *Dünya*, 1,3.
- _____, (15 Ağustos 1956). İdeal. *Dünya*, 3.
- _____, (21 Ekim 1956). Uyanış. *Dünya*, 3.
- _____, (16 Aralık 1956). Tesadüfler. *Dünya*.
- _____, (16 Şubat 1958). Eskiler arasında. *Dünya*.
- _____, (7 Ekim 1958). Türkiye'nin şerefini kurtaralım. *Dünya*, 1,3.
- _____, (24 Ekim 1958). Artık olmayacak olan. *Dünya*, 1,5.
- _____, (22 Mart 1959). Karartı. *Dünya*, 2.
- _____, (12 Nisan 1959). Olup bitenler. *Dünya*, 2.
- _____, (26 Nisan 1959). Kuru ve yeşil. *Dünya*, 2.
- _____, (7 Haziran 1959). Maaş kaç? *Dünya*, 2.

- _____, (18 Ekim 1959). Facia. *Dünya*, 2.
- _____, (8 Aralık 1959). Neden ve niçin korkuyoruz? *Dünya*, s. 1,5.
- _____, (10 Ocak 1960). Ellinci. *Dünya*, 2.
- _____, (1965). Bayur ve Ezan. *Pazar Konuşmaları 1941-1945*, 113-116.
- _____, (1965). Kadın. *Pazar konuşmaları 1941-1950*, s. 143.
- _____, (1965). Yobaz. *Pazar Konuşmaları*, 146-150.
- Aybar, M. A. (19 Nisan 1947). Yardımın Aleyhinde Bulunmak, Her Türk için Mukaddes
“Bir Vazifedir” *Zincirli Hürriyet*, 1.
- Aydın, S. (2015). Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı
Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-C.2-Kemalizm*, 344-369.
- “Aynı Konu” (Mart 1955). *Varlık*, (416), 2.
- Azak, U. (2019). *Türkiye’de laiklik ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baltacıoğlu, I. H. (29 Eylül 1949). İlkokul niçin vardır? *Yeni Adam*, (617), 2.
- _____, (3 Kasım 1949). Din pedagojisi, *Yeni Adam*, (622), 2.
- _____, (10 Kasım 1949). Atatürk mucizesi. *Yeni Adam*, (623), 2.
- _____, (9 Mart 1950). Alevilik ve Türklük. *Yeni Adam*, (640), 2.
- _____, (22 Haziran 1950). İnkılap ve demokrasi. *Yeni adam*, (655), 2.
- _____, (6 Temmuz 1950). Müdahale mi, İnkılap mı? *Yeni Adam*, (657), 2.
- _____, (17 Ağustos 1950). Kur'an tercümeleleri. *Yeni Adam*, (663), 2.
- _____, (7 Eylül 1950). Din hayatımız. *Yeni Adam*, (666), 1.
- _____, (14 Eylül 1950). Yeni Adamın milliyetçiliği. *Yeni Adam*, (667), 2.
- _____, (21 Eylül 1950). İslam ilahiyat fakültesi, *Yeni Adam*, (668), 2.
- _____, (5 Ekim 1950). Değer düşmanlığı, *Yeni Adam*, (670), 2.
- _____, (2 Kasım 1950). Din ve okul, *Yeni Adam*, (674), 2,5.
- _____, (28 Aralık 1950). Noel Baba, *Yeni Adam*, (682), 1.
- _____, (28 Aralık 1950). Türk kültürünün üstünlüğü. *Yeni Adam*, (682), 2.
- _____, (25 Ocak 1951). Softa baş kaldırmış! *Yeni Adam*, (686), 1.
- _____, (5 Nisan 1951). Talihsiz Atatürk. *Yeni Adam*, (696), 3.
- _____, (3 Mayıs 1951). Türk Devrimi parçalanamaz bir bütündür, *Yeni Adam*,
(700), 2.
- _____, (31 Mayıs 1951). Bu fakülteyi hemen kapatmalıdır, *Yeni Adam*, (702),
2.

- _____, (14 Haziran 1951). Kuran Türkçe'ye niçin ve nasıl çevrilmelidir? *Yeni Adam*, (703), 2.
- _____, (4 Şubat 1952). Düşünceler. *Ulus*, 2.
- _____, (3 Nisan 1952). Türk aydınının din karşısındaki durumu. *Yeni Adam*, (719), 6.
- _____, (2 Nisan 1953). Kuran'ı ana dilimize niçin çevirmeli. *Yeni Adam*, (731), 1.
- _____, (4 Haziran 1953). Türkiye'nin kalkınması bir ahlak işidir. *Yeni Adam*, (733), 1,4.
- _____, (6 Ağustos 1953). Sunnilerle aleviler. *Yeni Adam*, (735), 1-4.
- _____, (3 Eylül 1953). Din softaları, bilim softaları. *Yeni Adam*, (736), 1,4.
- _____, (1 Nisan 1954). Din yaşayışı üzerine düşünceler. *Türk Düşüncesi*, 1(5), 353-357.
- _____, (1 Temmuz 1954). İnsan kişiliğini yaratan dil. *Türk Düşüncesi*, 2(8), 96-98.
- _____, (1 Aralık 1954). Türklük bakımından aleviler. *Türk Düşüncesi*, 3(13), 1-5.
- _____, (1 Şubat 1955). Din nasıl bir gerçektir. *Türk Düşüncesi*, 3(15), 162-166.
- _____, (1 Nisan 1955). Kur'an nasıl bir gerçektir? *Türk Düşüncesi*, 3(17), 323-330.
- _____, (1 Mayıs 1955). Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi istiyorum. *Türk Düşüncesi*, 3(18), 386-389.
- _____, (1 Haziran 1955). Türkiye başka türlü kalkınmaz. *Türk Düşüncesi*, 4(19), 4-5.
- _____, (1 Ekim 1955). Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz? *Türk Düşüncesi*, 4(23), 257-261.
- _____, (12 Nisan 1956). Ey Türkiye'yi Kalkındırmak isteyen insanlar size sesimi nasıl işittirebileceğim ben? *Din Yolu*, (4), 12.
- _____, (19 Nisan 1956). Dinsiz kalkınma olabiliyor mu? *Din yolu*, (5), 2-6.
- _____, (3 Mayıs 1956). Dinsiz ahlak olur mu? Onlar mı yanılıyor, biz mi? *Din Yolu*, (7), 2.
- _____, (1 Ocak 1957). Türkiye dinle kalkınacaktır. *Türk Düşüncesi*, 6(35), 1,8.
- _____, (1 Mart 1957). Türkiye dinle nasıl kalkınacak? *Türk Düşüncesi*, 7(37), s. 1-6.

- _____, (1 Nisan 1957). Kuranın ana dilimize çevrilmesi. *Türk Düşüncesi*, 7(38), 1-9.
- _____, (1 Mayıs 1957). Kuran nasıl bir eserdir. *Türk Düşüncesi*, 7(39), 6-9.
- _____, (1 Mayıs 1959). Softa ve mürteci. *Türk Düşüncesi*, 10(56), 12-16.
- Başgil, A. F. (17 Mayıs 1950). Din hürriyeti ve laiklik üzerinde düşünceler, *Yeni Sabah*, 2.
- _____, (20 Mayıs 1950). Din ve hayattaki rolü-II, *Yeni Sabah*, s. 2.
- _____, (24 Mayıs 1950). Din mefhumunun unsurları ve din hürriyeti. *Yeni Sabah*, 2.
- _____, (31 Mayıs 1950). Din hürriyetinin hududu-V. *Yeni Sabah*, (17), 2.
- _____, (Mayıs 1950). Cumhuriyet ve laiklik. *Sebilürreşad*, 4(78), 44,47.
- _____, (Mayıs 1950). Din hürriyeti ve laiklik. *Sebilürreşad*, 4(78), 44-47.
- _____, (Mayıs 1950). Din mefhumunun unsurları ve din hürriyeti. *Sebilürreşad*, 4(79), 52-54.
- _____, (Ağustos 1950). Çeyrek asır devam eden zulüm devri. *Sebilürreşad*, 4(85).
- _____, (Mart 1951). Komünist öncüleri. *Sebilürreşad*, 4(97), 344.
- _____, (Mart 1952). İslam nurundan doğan kültür medeniyeti. *Sebilürreşad*, 5(123), 305-307.
- _____, (24 Mayıs 1952). Laiklik. *Büyük Doğu Gazetesi*, 2.
- _____, (Nisan 1952). Maneviyata muhtacız. *Sebilürreşad*, 5(124), 379-380.
- _____, (Mayıs 1952). İlim ve din mücadelesi. *Sebilürreşad*, 6(127), 19-21.
- _____, (15 Mayıs 1952). İlim ve din mücadelesi. *Milliyet*, s. 2.
- _____, (Haziran 1952). Laiklik meselesi ve din hürriyeti. *Serdengeçti*, 6(15-16), 3.
- _____, (Temmuz 1952). İlim ve din mücadelesi. *İslam'ın Nuru*, (15), 14-16.
- _____, (Eylül 1952). Pakistan intibalarım. *İslam'ın Nuru*, (17), 19-22.
- _____, (Aralık 1952). Pakistan'da Müslüman Milletler Kongresi'ndeki konuşmamın tam metni. *İslam'ın Nuru*, (20), 15-17.
- _____, (1 Mayıs 1953). İlim karşısında din-I. *İslam Dünyası*, (58), 2-4.
- _____, (29 Mayıs 1953). İlim karşısında din-III. *İslam Dünyası*, (62), 2-3.
- _____, (1954). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- _____, (7 Mayıs 1954). Din ve laiklik. *Büyük Doğu*, (1), 6.
- _____, (Mayıs 1958). Din hürriyeti ne demektir? *İslam*, (17), s. 3.

- _____, (1 Mayıs 1959). Dine Hücüm Edenler Kime Hizmet Ediyorlar? *Türk Düşüncesi*, 10(56), 4-6.
- _____, (Ekim 1959). İslamiyet bahsinde düşünceler. *İslam*, (25), 6-8.
- “Baş kaldırmak isteyen irtica değil, CHP mürtecileridir!” (31 Ekim 1952). *İslam Dünyası*, (32), 2-3.
- Başkaya, F. (2011). *Paradigmanın İflası*. İstanbul: Maki Basın Yayın.
- Bayur, H. (7 Şubat 1949). Kamutayda Ezan, *Kudret*.
- Be.De. (5 Mart 1948). Din Dersleri. *Büyük Doğu*, (83), 8-9.
- _____, (25 Ağustos 1950). Ezan. *Büyük Doğu*, (23), 9.
- Belge, B. (9 Kasım 1945). Niçin böyle kaldık? *Büyük Doğu*, (2), 8.
- Belge, M. (1983). Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma. *CDTA*, 1, 260-264.
- _____, (1983). Tarihi gelişme süreci içinde aydınlar. *CDTA*, 1, 122-129.
- _____, (2015). Mustafa Kemal ve Kemalizm. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-C.2- Kemalizm*, 29-43.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- _____, (1984). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- _____, (2017). *Unutulan Yıllar*. (R. Sezer, Düz.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2019). *Türk Düşününde Batı Sorunu*.
- Birge, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Birkan, T. (2019). *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri 1930-1960*. İstanbul: Metis Yayınları.
- “Bir profesörün bildiği ve anladığı” (18 Mayıs 1950). *Yeni Adam*, (650), 6.
- Black, C. (1986). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bora, T. (2009). Türkiye’de Faşist İdeoloji. *MTSD*, 9, *Dönemler Zihniyetler*, 349-369.
- _____, (2012a). Milliyetçi, Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-C.3-Modernleşme ve Batıcılık*, 251-268.
- _____, (2012b). Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi, İ. Der. Kerestecioğlu, & G. Öztan içinde, *Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi* (s. 9-28). İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2012c). Türkiye’de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C:3 Modernleşme ve Batıcılık*.

- _____, (2017). *Cereyanlar-Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boran, B. (2016). *Türkiye'de Sosyalizm Sorunları*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Boratav, K. (2015). *Türk İktisat Tarihi 1908-2009*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Büyük Doğu. (9 Kasım 1945). Bölümler-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (2), 2.
- _____, (16 Kasım 1945). Garbın Şarka bakışı-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (3), 2.
- _____, (28 Aralık 1945). İkimiz bir arada-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (9), 2.
- _____, (1 Şubat 1946). Türk'ün muhasebesi:3-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (14), 2.
- _____, (8 Şubat 1946). Garbın buhranı-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (15), 2.
- _____, (15 Şubat 1946). Doğu'da buhran-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (16), 2.
- _____, (8 Mart 1946). Ahlakın kaynağı-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (19), 2.
- _____, (5 Temmuz 1946). İslam ve her şey-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (36), 2.
- _____, (12 Temmuz 1946). Beklediğimiz İnkılap-İdeolocya Örgüsü, *Büyük Doğu*, (37), 2.
- _____, (16 Mayıs 1947). İslam ve cemiyet-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (63), 2.
- _____, (31 Ekim 1947). İslam ve kadın-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (70), 2.
- _____, (12 Mart 1948). İslam nasıl bozuldu? 5- son devirde-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (84), 2.
- _____, (1 Eylül 1950). İslam İnkılabı: Kadın-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (24), 2.
- _____, (12 Ocak 1951). Kadın kılığı-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (43), 2.
- _____, (25 Haziran 1954). Fasledici tarih çizgisi-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (8), 2.
- _____, (2 Temmuz 1954). Gerçek inkılap-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (9), 2.
- _____, (1 Mayıs 1959). Batıyı anlamak davası-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (9), 2.
- _____, (22 Mayıs 1959). Kendi içinde Batı-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (12), 2.
- _____, (12 Haziran 1959). Muhasebemizin sonu-İdeolocya Örgüsü. *Büyük Doğu*, (15), 2.
- Cantek, L. (2019). *Cumhuriyetin Büluğ Çağı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- “Cevap I- A. Adnan Adıvar” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23).
- “Cevap III-Sabahattin Eyüpoğlu” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23), 342-345.
- “Cevap IV- Mazhar Ş. İşbiroğlu” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23).
- “Cevap V- Melih Cevdet Anday” (Nisan 1954). *Yeni Ufuklar*, 2(23).
- “Cevap VI-Ayşe nur (Nisan 1954)” *Yeni Ufuklar*, 2(23).
- Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı. *Divan*, 1-94.
- _____, (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi.
- _____, (1999). *Bir siyasi proje olarak Türkçe ibadet I*, İstanbul: Kitabevi.
- Çağlar, D. (2008). *Hayali komünizm*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Çavdar, T. (2004). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Çetinsaya, G. (2002). Kalemîye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti. *MTSD*, 1.
- Çınar, M. (2013). *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de sağ kanat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (1993). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- _____, (1997). Muhafazakarlık Üzerine. *Toplum ve Bilim*, (74), 32-50.
- _____, (2012). Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-C.3, Modernleşme ve Batıcılık*, 68-81.
- Çoskun, İ. (1989). Modernleşme Kuramı Üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1).
- Davie, G. (1998). Sociology of religion. *Encyclopedia of Religion and Society*, 483-489.
- Davis, W. (1987). Sociology of religion. *The Encyclopedia of Religion*, 13, 393-401.
- Dedektif X Bir. (30 Aralık 1949). Samimiyet. *Büyük Doğu*, (12), 3,16.
- _____, (1 Eylül 1950). İlk. *Büyük Doğu*, (24), 3,7.
- _____, (13 Ekim 1950). Bütün bir devre ait tam şiar. *Büyük Doğu*, (30), 3,7.
- _____, (1 Aralık 1950). Zülüm. *Büyük Doğu*, (37), 3,15.
- _____, (22 Aralık 1950). Allahsız. *Büyük Doğu*, (40), 6,10.
- _____, (2 Şubat 1951). Rapor-devlet, millete ve alakalılarına. *Büyük Doğu*, (46), 3,13,16.
- Dellaloğlu, B. (2017). Muhafazakârlıkla modernleşmeciliğin kavşağında Türkiye: Tanpınar ve Narmanlı Han, *Zamanın içinden dışından gelenek ve modernlik arasında*, Ankara:Heretik Yayınları, s.227-243.

- _____, (2017). Söyleşi: Tanpınar ve Türkiye'nin modernleşme süreci, *Zamanın içinden dışından gelenek ve modernlik arasında*, Ankara:Heretik Yayınları, s.253-267.
- Demirel, T. (2009). 1946-1980 Döneminde "Sol" ve "Sağ". *MTSD, 9, Dönemler Zihniyetler*, 413-450.
- _____, (2012). Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C.3. Modernleşme ve Batıcılık*, 218-238.
- Deringil, S. (1994). *Denge Oyunu*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- “Devlet şekilleri ve laiklik” (30 Mayıs 1952). *İslam Dünyası*, (10), 3.
- “Din tedrisatı etrafında yapılan tetkikler” (7 Şubat 1947). *Cumhuriyet*, 1-2.
- “Dinin büyük kudret ve kuvveti” (Şubat 1949). *Sebilürreşad*, 2(31), 91-92.
- Doğan, A. (2012). *Osmanlı aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Doğramacı, E. (1992). *Türkiye’de kadının dünü ve bugünü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Duman, F. (2010). Din ve siyaset. E. M. Türköne içinde, *Siyaset*, İstanbul: Opus Yayınları. 523-557.
- Edip, E. (1947). Bu şartlarda din mektepleri açılmaz. *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (67), 3-9.
- _____, (1947). Din müesseseleri-dini tedrisat. *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (67), 3-9.
- _____, (Eylül 1947). Garp içinde erimek felaketi. *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, (79), 9-10.
- _____, (Aralık 1947). Halk Partisi müfritlerinin din aleyhtarlığı. *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 2(89), 5-13.
- _____, (Eylül 1948). İnkılap ve din:2. *Sebilürreşad*, 1(15), 227-230.
- _____, (Ağustos 1948). Onlar için hidayet kapıları kapalıdır. *Sebilürreşad*, 1(13), 34,37,39.
- _____, (Aralık 1948). Din neşriyatını kösteklemek isteyenler. *Sebilürreşad*, 1(24), 372-375.
- _____, (Ocak 1949). Allah'ın inayetiyle ikinci cilde başlıyoruz. *Sebilürreşad*, 2(26), 2-4.
- _____, (Şubat 1949). Dinsizliği siyasete alet yapanlar. *Sebilürreşad*, 2(31), 82-83.
- _____, (Mayıs 1949). İrtica teranesi bir tedhiş silahıdır. *Sebilürreşad*, 2(43), 385-386.

- _____, (Mayıs 1949). Laiklik bir şariat aleyhtarlığı mıdır? *Sebilürreşad*, 2(45), 315-317.
- _____, (Mart 1949). Zehirli iğneli fıçı. *Sebilürreşad*, 2(35), 159-160.
- _____, (Nisan 1950). Partilerin din siyaseti. *Sebilürreşad*, 4(76), 2-10.
- _____, (Nisan 1950). Dini siyasete alet edenler. *Sebilürreşad*, 4(77), 18-19.
- _____, (Haziran 1950). Hükümetin programı ve ezan meselesi. *Sebilürreşad*, 4(80), 66-77.
- _____, (Haziran 1950). Yere serilen kara ve kızıl taassup. *Sebilürreşad*, 4(82), 104-107.
- _____, (Temmuz 1950). Hakiki laiklik ve hakiki cemaati İslamiye. *Sebilürreşad*, 4(84), 130-133.
- _____, (Ekim 1950). Cemaati İslamiye teşkili hakkında. *Sebilürreşad*, 4(89), 210-213.
- _____, (Haziran 1952). H. P. Dinsizleri dinimizi nasıl mahvetmek istediler. *Serdengeçti*, (15-16), 14-15.
- _____, (Ağustos 1952). Müslüman Türk milleti din hürriyetine tamamen sahip midir. *Sebilürreşad*, 6(132), 98-100.
- Ekinci, N. (2016). *Türkiye'de Çok Partili Düzene Geçişte Dış Etkenler*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ercan, F. (2003). *Modernleşme, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Ergin, O. (1977). *Türk Maarif Tarihi*, C. 5, İstanbul: Eser Matbaası.
- Erim, N. (20 Mart 1947). Amerika Yardımı Dolayısıyla. *Ulus*, 1,4.
- Erkin, F. C. (1968). *Türk Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi*. Ankara: Başnur Matbaası.
- Eroğul, C. (2014). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Eröz, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Ertekin, O. (2003). Cumhuriyet Döneminde Türklüğün Çatallanan Yolları. *MTSD*, 4, *Milliyetçilik*, 345-387.
- “Evrimler, devrimler” (31 Ağustos 1950). *Yeni Adam*, (665), 1.
- Fenik, M. F. (8 Nisan 1945). Türkiye ve Sovyetler. *Ulus*, 1-2.
- Fığlalı, E. R. (1991). *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (Temmuz 1955). Bugünkü Türk tefekkürü ve başlıca cereyanları. *Türk Yurdu*, (246), 10-14.

- Furseth, I., & Repstad, P. (2011). *Din sosyolojisine giriş*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Gaddis, J. L. (1992). The Cold War, The Long Peace, and the Future. *Dilomatic History*, 2(16), 234-246.
- Gerger, H. (1983). Türk Dış Politikası (1946-1980). *CDTA*, II, 537-549.
- _____, (1999). *Türk Dış Politikasının Ekonomi Politikası*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- _____, (2014). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökberk, M. (1980). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Graebner, N. (1969). Cold War Origins and the Continuing Debate. *The Journal of Conflict Resolution*, 13(1), 123-132.
- Gündüz, M. (2007). *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Günyol, V. (1954). Avrupa Kafası mı? *Yeni Ufuklar*, 2(23), 355-359.
- Gürel, Ş. S. (1983). Türk Dış Politikası (1919-1945). *CDTA*, 2, 520-536.
- Gürkan, N. (1998). *Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hall, R. (2010). Origins of The Cold War. *Consumed by War: European Conflict in the 20th Century* (s. 190-207). içinde University Press of Kentucky.
- “Hamdullah Suphi Tanrıöver’in mühim beyanatı-Komünizme karşı dünya din cephesi” (Ağustos 1948). *Sebilürreşad*, 1(10), 151-152.
- Hanioğlu, Ş. (1985). Batıcılık. *TCTA*, 5.
- Heller, H. (2016). The Humanities and Social Sciences in the Cold War (1945—1960). *The Capitalist University: The Transformations of Higher Education in the United States since 1945* (s. 42-91). içinde London: Pluto Press.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Hobsbawn, E. J. (1996). *Kısa 20. Yüzyıl*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- _____, (2003). *Devrim Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Hoffman, E. P. ve Fleron, F. J. (1980). *The Conduct of Soviet Foreign Policy*. New York: Adline de Gruyter.
- Huntington, S. P. (1973). The Change to Change: Modernization, Development, and Politics. *Comparative Politics*, 3(3).
- İlyasoğlu, A. (1983). Türkiye’de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları. *CDTA*, 8, 2164-2174.

- İrem, N. (1997, Güz). Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri. *Toplum ve Bilim*, (74), 52-99.
- “İrtica vardır efendim” (5 Nisan 1951). *Yeni Adam*, (696), 1.6.
- Jaschke, G. (1972). *Yeni Türkiye’de İslamlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2012a). 1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(2), 1-48.
- _____, (2012b). Türkiye’de Sosyoloji Çalışmaları:1950-1960 Dönemi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(4), 131-140.
- _____, (2012c). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmalar*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kaliber, A. (2012). Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C.3., Modernleşme ve Batıcılık*, 107-124.
- Kaplan, M. (1 Ekim 1950). Kim komünisttir? *Komünizme Karşı Mücadele*, (5), 5.
- _____, (1 Kasım 1950). Sefalet meselesi, *Komünizme Karşı Mücadele*, (7), 3-4.
- _____, (1 Nisan 1951). Asıl mes’ele, *Komünizme Karşı Mücadele*, (17), 1,4.
- _____, (1 Aralık 1951). Milliyetçilik ve din. *Komünizme Karşı Mücadele*, (25), 2-3.
- _____, (1 Ocak 1952). Taklitçilik ve yaratıcılık, *Komünizme Karşı Mücadele*, (27), 3,4.
- _____, (15 Mayıs 1952). Atatürkçülük bir ideoloji olabilir mi? *Komünizme Karşı Mücadele*, (36), 3.
- Kara, İ. (2017). *Cumhuriyet Türkiye’sinde bir mesele olarak İslâm 2*, İstanbul:Dergâh Yayınları
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2018). *Politikada 45 Yıl*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, K. (2019). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaygı, A. (1992). *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Kemal, N. (1988). *Renan Müdafaaanamesi*. (A. Küçük, Düzn.) İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Keyder, Ç. (2013). Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası. I. C. Der. Schink, & E. A. Tonak içinde, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (s. 61-117). İstanbul: Belge Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1985). Osmanlı Batılılaşması. *TCTA, 1*, 147-152.
- Kısakürek, N. F. (5 Temmuz 1946). Paydos!, *Büyük Doğu*, (36), 2.
- _____, (26 Temmuz 1946). Tanrıkulundan Dinlediklerim-altıncı mektup, *Büyük Doğu*, (39), 11.

- _____, (16 Mayıs 1947). Cumhur reisimize, *Büyük Doğu*, (63), 2.
- _____, (31 Ekim 1947). 24 maddede 24 yıl, *Büyük Doğu*, (70), 2.
- _____, (12 Mart 1948). İktidar bizde olsa ne olur? *Büyük Doğu*, (84), 2.
- _____, (28 Ekim 1949). Artık bu kadar yeter! *Büyük Doğu*, (3).
- _____, (1 Aralık 1950). Harim-i İsmet. *Büyük Doğu*, (37), 3,15.
- _____, (21 Mayıs 1952). Beklediğimiz inkılap ve yeni iktidar, *Büyük Doğu Gazetesi*, 1.
- _____, (4 Ağustos 1952). Benim neslim veya saman ekmeği nesli 4. *Büyük Doğu Gazetesi*, 1,5.
- _____, (30 Temmuz 1952). Tarih hükmü, *Büyük Doğu Gazetesi*, 1,5.
- _____, (17 Nisan 1956). Modern yeniçeriler ve nizam-ı cedid. *Büyük Doğu Gazetesi*, 1,5.
- Kindleberger, C. (1968). The Marshall Plan and the Cold War. *International Journal*, 23(3), 369-382.
- Kirby, F. (1962). *Türkiye'de Köy Enstitüleri*. Ankara: İmece Yayınları.
- Kissinger, H. (2000). *Diplomasi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Koçak, C. (2010). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945- 1950): İkinci Parti, C.1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2012). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950): İktidar ve Demokratlar, C.2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2013). *Türkiye'de İki Partili Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950): Regim Krizi, C.3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koçak, O. (2015). 1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları. *MTSD*, 2, *Kemalizm*, 370-418.
- “Kore şehitlerimiz için dün okutulan mevlüd” (11 Aralık 1950). *Yeni Sabah*, 1,7.
- Korlaelçi, M. (2014). *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Köker, L. (2016). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köprülü, F. (1925). Bektaşiliğin menşeleri. *Türk Yurdu*, (169-8), 70-71.
- Lafeber, W. (2006). *America, Russia and the Cold War 1945-2006*. New York: McGraw Hill.
- Lasch, C. (1980). The Cold War, Revisited and Re-Visioned. E. P. Hoffmann, F. J. Flernon, Ed. içinde, *The Conduct of Soviet Policy*, New York: Adline de Gruyter, 262-314.
- Laschke, G. (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

- Leffler, M. P. (1986). Adherence to Agreements: Yalta and the Experiences of the Early Cold War. *International Security*, 88-123.
- Leffler, M. P. (2017). Strategy, Diplomacy, and the Cold War: The United States, Turkey, and NATO, 1945–1952. *Safeguarding Democratic Capitalism: U.S. Foreign Policy and National Security 1920-2015*, içinde Princeton: Oxford, 164-186.
- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Lewontin, R. (1997). Soğuk Savaş ve Akademinin Dönüşümü. *Edt. Cohomsky, Noam* içinde, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 34-64.
- Mardin, Ş. (2015a). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2015b). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2017). Batıcılık. Ş. Mardin içinde, *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, 9-19.
- Mark, E. (1997). The War Scare of 1946 and Its Consequences. *Diplomatic History*, 21(3), 383-415.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Martin, J. (1966, Bahar). Revisionism and the Cold War, 1946-1966: Some Comments on its Origins and Consequences. *Rampart Journal*, 2(1), 91-112.
- McGhee, G. (1954). Turkey Joins the West. *Foreign Affairs*, 32(4), 617-630.
- “Meclisteki hadise” (5 Şubat 1949). *Ulus*.
- Meriç, C. (1979). *Bu Ülke*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____, (1983). Batılılaşma. *CDTA, 1*, 234-244.
- Merrill, D. (2006). The Truman Doctrine: Containing Communism and Modernity. *Presidential Studies Quarterly*, 36(1), 27-37.
- Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış: Cumhuriyet kurulurken laik düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Meşe, E. (2016). *Komünizmle Mücadele Dernekleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- “Mekteplerde Allah ve Ahlâk bilgisinin okutulmasına taraftar mısınız?-Prof. Mustafa Şekip Tunç diyor ki” (6 Şubat 1947). *Millet Mecmuası*, (53), s. 10.
- Mumcu, U. (1993). *40'ların Cadı Kazanı*. Ankara: Tekin Yayınevi.
- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır? - Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), 53-55.

- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır?- Doç. Dr. Nurettin Topçu’nun cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), 59-60.
- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır? – Prof. Dr. Mehmet Kaplan’ın cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), 57-58.
- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır? Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil’in cevabı” (15 Aralık 1958). *Türk Düşüncesi*, 10(52-1), 48-52.
- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır? -M. Raif Ogan’ın cevabı” (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*, 10(53-2), 19-24.
- “Müslümanlıkta reform lazım mıdır?, Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın cevabı” (1 Şubat 1959). *Türk Düşüncesi*, 10(53-2), 17-18.
- Nabi, Y. (Haziran 1947). Bazı hakikatler. *Varlık*, (323), 3.
- _____, (Aralık 1949). Atatürk ve gençlik. *Varlık*, (353), 3.
- _____, (Haziran 1951). Din meselesi. *Varlık*, (371), 3.
- _____, (Ekim 1951). Milliyetçilik ve gelenekler. *Varlık*, (375), 3.
- _____, (Kasım 1952). Atatürk ve din. *Varlık*, (388), 3.
- _____, (Ağustos 1953). Bir haberin düşündürdükleri. *Varlık*, (398), 3.
- _____, (Ekim 1953). Gene o dava. *Varlık*, (399), 3.
- _____, (Mart 1954). Batıdan ne alacağız? *Varlık*, (404), 3.
- _____, (Mayıs 1954). Gelenek ve gelecek. *Varlık*, (406), 3.
- _____, (Mart 1955). Ahlak davası. *Varlık*, (416), 3,4.
- _____, (Haziran 1958). Batı avcısı. *Varlık*, (480), 3.
- _____, (Ekim 1958). Hep o dert. *Varlık*, (488), 3.
- _____, (Nisan 1960). Türk düşmanlığı. *Varlık*, (523), 8.
- Naci, F. (Mart 1954). Gerçek Korkusu. *Kaynak*, 8(92), 76-79.
- Nadi, N. (5 Ocak 1949). Sarığa hasret. *Cumhuriyet*.
- “Nefret ve heyecanın esaretini takdir ederiz amma...” (24 Nisan 1947). *Akşam*, 1.
- NFK. (10 Ağustos 1952). Evvela laik olmanın çaresi. *Büyük Doğu Gazetesi*, 1,5.
- Ogan, M. R. (Temmuz 1948). İslamiyette reform olamaz! *Sebilürreşad*, 1(9), 294-297.
- _____, (Ocak 1949). Sarığa hasret değil, hakikate muhabbet. *Sebilürreşad*, 2(27), 24-25.
- _____, (Ocak 1949). Türkiye’de "geri" liğin, "batıl tarikatçılık" ın müdafaası Ahmet Emin’e mi kaldı? *Sebilürreşad*, 2(28), 38-42.

- _____, (Şubat 1949). Kur'an tercümesi Kuran'ın yerini alabilir mi? *Sebilürreşad*, 2(32), 109-112.
- _____, (22 Mart 1949). "Türkçe Kur'an" yine gündemde. *Yeni Sabah*.
- _____, (Nisan 1949). Yeni türeyen Alevi misyonerleri. *Sebilürreşad*, 2(39), 213-215.
- _____, (Mayıs 1949). Bayar'ın Bursa nutkunda karanlık bırakılan laiklik mevzuu. *Sebilürreşad*, 2(47), 341-347.
- _____, (Haziran 1950). Kur'an diliyle ezan. *Sebilürreşad*, 4(81), 82-91.
- _____, (Temmuz 1950). Ezanı Muhammedî. *Sebilürreşad*, 4(83), 118-119.
- _____, (Eylül 1950). Diyanet İşlerinin muhtariyeti. *Sebilürreşad*, 4(87), 180-182.
- _____, (17 Kasım 1950). Nifakçılar ve mezhepler. *Büyük Doğu*, (35), 6-7.
- _____, (1 Aralık 1950). Bütün sırları ifşa ediyoruz. *Büyük Doğu*, (37), 6.
- _____, (8 Aralık 1950). Kırılması CHP kalemleri. *Büyük Doğu*, (38), 6,7,16.
- _____, (Ocak 1951). Hikmet Bayur'un yanlış mutealaları. *Sebilürreşad*, 4(93), 276-278.
- _____, (30 Mart 1951). Manzaraları. *Büyük Doğu*, (54), 6,13.
- _____, (18 Mayıs 1951). Şakaya gelmez! *Büyük Doğu*, (56), 6.
- _____, (Temmuz 1951). Aleviler ve Halk Partisi. *Sebilürreşad*, 5(107), 104-105.
- _____, (25 Temmuz 1952). Zamanın değişmesi ile değişen hükümler. *İslam Dünyası*, (18), 8-10.
- _____, (24 Ekim 1952). Atatürk Devrimleri ve bay Nadir Nadi. *İslam Dünyası*, (31), 2-4.
- _____, (10 Ekim 1952). Hürriyet başmuharriri Kur'anı nasıl öğrenmişmiş? *İslam Dünyası*, (29), 6-8.
- _____, (7 Kasım 1952). Mekteplerde din ve Kur'an dersleri ve bay Nadir Nadi. *İslam Dünyası*, (33), 2-3.
- _____, (21 Kasım 1952). İmamlara, müezzinlere, tekbire ve ezana çatan Yeni İstanbul'la türeyen başyazar. *İslam Dünyası*, (35), 2-3.
- _____, (9 Aralık 1952). Ayasofya; meçhul şehitler abidesidir. *İslam Dünyası*, (7), 4-5.
- _____, (19 Aralık 1952). İrtica ve politika. *İslam Dünyası*, (39), 2-3.
- _____, (9 Ocak 1953). Fikir-vicdan hürriyeti ve matbuat. *İslam Dünyası*, (42), 2-4.
- _____, (Aralık 1955). Din-ahlak. *Sebilürreşad*, 9(210), s. 149-152.

- _____, (Ocak 1956). Başvekilin Konya nutku. *Sebilürreşad*, 9(212), 184-188.
- _____, (Mart 1956). Baltacıoğlu'na cevap. *Sebilürreşad*, 9(217), 259-262.
- Oktay, A. (1995). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oktay, O. (1 Ağustos 1955). Din ve laiklik. *Türk Düşüncesi*, 4(21), 171-174.
- Ortaylı, İ. (1985). Batılılaşma Sorunu. *TCTA*, 1, 134-137.
- Oruç, Z. (2009). Geçmişten Günümüze Milli Türk Talebe Birliği. *MTSD*, 9, *Dönemler Zihnîyetler*, 703-709.
- Örnek, C. (2015). *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Özcan, G. (2019). Çevreleme Politikası. *Güvenlik Yazıları Serisi*, (41), 1-6.
- Özdalga, E. (2011). *Tarihsel Sosyoloji*. İstanbul: Doğu-Batı.
- Özden, B. A. ve Lök, A. (2002). Ahmet Rıza. *MTSD*, C.1, *Cumhuriyete devreden düşünce mirası-Tanzimat ve Meşrutîyet'in birikimi*, 120-123.
- Öztan, G. G. (2012). 'Ezeli Düşman' ile Hesaplaşmak: Türk Sağında 'Moskof' İmgesi. İ. Ö. Der. Kerestecioğlu, & G. G. Öztan içinde, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 75-104.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.
- Pauwels, J. (2017). *Hayırlı Savaş Söylencesi: İkinci Dünya Savaşı'nda Amerika*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Pertavsız. (6 Mart 1959). Basınımızın panoraması-Bu milleti parya bilenlerin hikayesi. *Büyük Doğu*, (7), 8-9.
- Poroy, N. (2 Eylül 1947). Amerika ile Anlaşmamız B.M Meclisinde. *Ulus*, s.1,3.
- Prof. H. H. (9 Ocak 1948). Kadınlığımız. *Büyük Doğu*, (75), 3.
- Reyhan, C. (2002). Prens Sabahaddin. *MTSD*, C.1, *Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası-Tanzimat ve Meşrutîyet'in birikimi*, 146-151.
- Roberts, G. (2011). Moscow's Cold War on the Periphery: Soviet Policy in Greece, Iran, and Turkey, 1943–8. *Journal of Contemporary History*, 46(1), 58-81.
- Sadak, N. (30 Ekim 1945). Mr. Truman en ehemmiyetli nutkunu tam sırasında söyledi. *Akşam*, 1.
- _____, (7 Aralık 1945). Türk gençliğinin heyecanlı gösterisine dünya hayran kalmıştır. *Akşam*.

- _____, (14 Ağustos 1946). Sovyet Rusya Boğazlar hakkındaki aşırı teklifleri ne cesaretle ortaya attı? *Akşam*, 1.
- _____, (16 Mayıs 1947). Komünist gibi ağır bir damgayı rastgele vurmıyalım. *Akşam*, 1-2.
- _____, (3 Eylül 1947). Türkiye'nin Siyasi Zaferi. *Akşam*.
- Safa, P. (16 Ekim 1950). Anayasa ve din öğretimi. *Ulus*, 1.
- _____, (1936). Şark-Garb Münakaşasına Bir Bakış-4. *Kültür Haftası*, (7), 123.
- _____, (1938). *Büyük Avrupa Anketi*. Kanaat Kitabevi.
- _____, (1 Ocak 1950). Geçen Yarım Asra Bir Bakış. *Ulus*.
- _____, (16 Temmuz 1952). Allah'ı yanlış anlayanlar. *Ulus*, 1.
- _____, (1 Aralık 1953). Program. *Türk Düşüncesi*, 1(1), 1-3.
- _____, (1 Aralık 1953). Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti. *Türk Düşüncesi*, 1(1), 4-9.
- _____, (1 Aralık 1953). Yirminci Asrın Manası, Konferanslar. *Türk Düşüncesi*, 1(1), 72-74.
- _____, (1 Mart 1954). Biraz Daha Aydınlık. *Türk Düşüncesi*, 1(4), 241-243.
- _____, (1 Mayıs 1954). Davamızın Yankıları. *Türk Düşüncesi*, 1(6), 401-406.
- _____, (1 Şubat 1954). İnsanın Yeni Manası. *Türk Düşüncesi*, 1(3), 161-164.
- _____, (1 Nisan 1955). Allahsızlık modası. *Türk Düşüncesi*, 3(17), 321-322.
- _____, (24 Kasım 1955). Bir Münazara Etrafında. *Milliyet*.
- _____, (Mayıs 1956). Allah korkusu kalmazsa! *Serdengeçti*, (22), 11.
- _____, (15 Mart 1956). Din ve ilim. *Din Yolu*, (1), 3.
- _____, (1 Ocak 1957). Geriliğimizin sebepleri. *Türk Düşüncesi*, 6(35), 14-18.
- _____, (1 Ocak 1957). Existansiyalizm. *Türk Düşüncesi*, 6(35), 22-26.
- _____, (Aralık 1958). İki mecmua arasında. *İslam*, (22), 26.
- _____, (3 Temmuz 1959). "Devrim" ve "devrimci" kelimeleri. *Tercüman*, 2.
- _____, (4 Nisan 1959). "Manevi Değerler" Meselesi. *Tercüman*.
- _____, (1959, Nisan 13). Avrupalık Meselesi. *Tercüman*.
- _____, (1 Nisan 1959). Batı'yı niçin yanlış anlıyoruz? *Türk Düşüncesi*, 10(55), 1-3.
- _____, (12 Ekim 1959). Dinsiz ahlak mümkün müdür? *Tercüman*, 2.
- _____, (17 Ekim 1959). İlim ile din arasında kavga var mı? *Tercüman*, 2.
- _____, (17 Nisan 1959). İlimsiz ve dinsiz medeniyet yoktur. *Büyük Doğu*, (7), 8.

- _____, (1 Mayıs 1959). İrtica nedir? *Türk Düşüncesi*, 10(56), 1-3.
- _____, (2 Mayıs 1959). Şu hak ve hukuk anlayışına bakınız! *Tercüman*, 2.
- _____, (Mart 1960). İlim ve din kavgası. *Türk Düşüncesi*, 11(62), 1-2.
- _____, (Nisan 1960). Seçimler ve milli hakimiyet. *Türk Düşüncesi*, 11(63), 1-2.
- _____, (1 Mart 1960). Türkiye'de ramazan ve din hayatı. *Tercüman*, 2.
- _____, (1999). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____, (28 Ağustos 1959). Atatürk ve "Tevfikat-ı Sübhaniye". *Tercüman*, 2.
- _____, (7 Şubat 1960). İrtica münazarası. *Tercüman*, 2.
- _____, (9 Haziran 1959). Laikliği ters anlayanlar, *Tercüman*, 2.
- _____, (9 Nisan 1959). Bayram ve laiklik. *Tercüman*, 1.
- Sander, O. (1996). *Siyasi Tarih*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Satterthwaite, J. (1972). The Truman Doctrine: Turkey. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, (401), 74-84.
- Saul, R. (1980). American Foreign Policy During the Cold War. E. P. Hoffman, & F. J. Fleron içinde, *The Conduct of Foreign Policy*. New York: Aldine de Gruyter, 59-80.
- Saunders, F. (2016). *Parayı Verdi Düdüğü Çaldı: Sanat ve Edebiyat Dünyasında CIA Parmağı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Savran, S. (2010). *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri C.1:1908-1980*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Saybaşı, K. (1995). Münevver, entelektüel, aydın. S. Şen içinde, *Türk aydını ve kimlik sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık. 157-173.
- Schlesinger, A. M. (1967). Origins of the Cold War. *Foreign Affairs*, 46(1), 22-52.
- "Türkiye'de din meselesi" (12 Aralık 1947). *Selamet*, (30), 4,5,16.
- "Türklük ve din- Yeni Türk Ocağının açılış töreni" (Mayıs 1949). *Sebilürreşad*, 2(44), 400-401.
- Serdengeçti, O. Y. (1948). Neler, neler yapmadılar!... *Serdengeçti*, (5), 3-4.
- Sertel, S. (1969). *Roman gibi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye'de İslâm'ın yeniden inkişafı (1950-1960)*. Ankara: İslam Yayınları.
- Subaşı, N. (1996). *Türk aydınının din anlayışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sucu, İ. (2014). *Türk Sosyoloji Tarihinde "Sosyal Bilim" Ekolü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Sunar, L. (2012). *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Süreyya, C. (2019). Hükümet Programları ve Kültür. *Papirüs'ten Başyazılar*, 108-111.
- _____, (2019). Yazarın Devletle İlişkisi. *Papirüs'ten Başyazılar*, 59-61.
- Şen, H. (2012). *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Şenkon, H. (Ekim 1948). 20 kusür sene süren komünizm umdeleri. *Sebilürreşad*, 1(17), 264-265.
- Taşkın, Y. (2003). Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm. *MTSD*, 4, *Milliyetçilik*, 618-634.
- Taşkıran, T. (1973). *Cumhuriyet'in 50. yılında Türk kadın hakları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Tamer, A. (2011). Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-komünizm Propagandası. *Doğu Batı*, (58), 91-113.
- Tanrıöver, H. S. (Ağustos 1948). Komünizme karşı dünya din cephesi. *Sebilürreşad*, 1(11), 172-173.
- Tanyol, C. (4 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik mümkün müdür? *Son Telgraf*.
- _____, (18 Temmuz 1948). İslamiyette laiklik nasıl düşünülmelidir? *Son Telgraf*, 3.
- _____, (15 Ağustos 1948). İslamiyet ve layıklık. *Ehli Sünnet*, (42), 12,14.
- _____, (30 Kasım 1951). Hayat ve laiklik karşısında İslamiyet. *Son Telgraf*, 2.
- _____, (Kasım 1952). Atatürk için ölçü. *Varlık*, (388), 5.
- _____, (Şubat 1956). Ahlak buhranı. *Türk Yurdu*, (253), 579-582.
- _____, (Ocak 1956). Din ve mektep. *Türk Yurdu*, (252), 499-502.
- Tarhanlı, İ. G. (1995). *Türkiye'de diyanet*. İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı.
- Tekeli, İ., & İlkin, S. (2003). *Cumhuriyet'in Harcı, Köktenci Modernleşmenin Harcı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- _____, (2014a). *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si-Dış Siyaseti ve Askeri Stratejileriyle*, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2014b). *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si-Savaşın içinden geleceğine yönelen*. C. 3, İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____, (2016). *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si-İktisadî politikaları ve uygulamalarıyla*. C. 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tezel, Y. (2015). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Timur, T. (2000). *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- _____, (2003). *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*. Ankara: İmge Kitabevi.

- _____, (2008). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Tipps, D. C. (1973). Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. *Comparative Studies in Society and History*, 15(2), 199-226.
- Toker, M. (2020). *Türkiye üzerinde 1945 kâbusu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Toker, N., & Tekin, S. (2012). Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C.3, Modernleşme ve Batıcılık*, 68-81.
- Topçu, N. (4 Ağustos 1948). İki dünya davası. *Bizim Türkiye*, (19), 10.
- _____, (14 Nisan 1948). İki san'at iki ahlak. *Bizim Türkiye*, (7), 12.
- _____, (23 Haziran 1948). Muhafazakârlığın manası. *Bizim Türkiye*, (16), 4,11.
- _____, (7 Temmuz 1948). İnkılapçılığın manası. *Bizim Türkiye*, (17), 4.
- _____, (Mart 1948). Türkiye'de komünistlik. *Bizim Türkiye*, (1), 6-7.
- _____, (1 Ağustos 1950). Millet ve komünizm, *Komünizme Karşı Mücadele*, (1), 2.
- _____, (15 Ağustos 1950). Komünizmin kaynakları. *Komünizme Karşı Mücadele*, (2), 2.
- _____, (30 Ağustos 1950). Din ve komünizm. *Komünizme Karşı Mücadele*, (3), 2.
- _____, (1 Haziran 1951). Ahlak davamız. *Komünizme karşı mücadele*, (21), 1,4.
- _____, (1 Nisan 1951). İnkılap-irtica. *Komünizme Karşı Mücadele*, (17), 1,4.
- _____, (1 Mart 1951). Komünizm dünyası. *Komünizme Karşı Mücadele*, (15), 2,4.
- _____, (15 Mayıs 1952). Din hayatı (1). *Komünizme Karşı Mücadele*, (36), 2,3.
- _____, (15 Nisan 1952). Komünizm karşısında yeni bir nizam ideali. *Komünizme Karşı Mücadele*, (18), 2.
- _____, (Temmuz 1956). Dinin psikolojik temelleri. *İslam*, (4), 13-14.
- _____, (15 Aralık 1957). Fikir kuvveti. *Türk Ruhu*, (1), 10,16.
- _____, (30 Mayıs 1958). Avrupa. *Türk Ruhu*, (9), 8,9,16.
- _____, (17 Temmuz 1959). Yine İnkılap. *Büyük Doğu*, (20), 2.
- _____, (Nisan 1960). Manevi kalkınma. *Türk Yurdu*, (283), 21-22.
- _____, (Mayıs 1960). Milli kültürümüz ve farklılaşma meselesi. *Türk Yurdu*, (284), 17-19.
- Truman, H. S. (1968). *Hatıralarım*. Ankara: Ulusal Basımevi.
- Tunç, M. Ş. (Mart 1953). Din ihtiyacı ve terbiyesi. *Bilgi*, 1-2.
- _____, (1 Ocak 1954). Muhafazakârlık ve liberallik. *Türk Düşüncesi*, 1(2), 88-92.
- _____, (Mart 1956). Din hayatımız. *Türk Yurdu*, (254), 641-644.

- _____, (12 Nisan 1956). Din hayatının dün ve bugünü-II. *Din Yolu*, (4), 10-11.
- _____, (Haziran 1957). Soysuzlaşan bir din duygusu karşısında. *Türk Yurdu*, (269), 881-884.
- _____, (1959). *Bir din felsefesine doğru*. Türkiye Yayınevi.
- Tunaya, T. Z. (1983). Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar. *CDTA*, 1, 238-239.
- _____, (1985). Osmanlı-Batı Diyalogu. *TCTA*, 1, 142-143.
- _____, (1991). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi Yayınları.
- _____, (1999). *Batılılaşma Hareketleri I*. Yeni Gün Haber Ajansı ve Yayıncılık A.Ş.
- Turan, O. (Mart 1959). Tekrar intişar ederken, *Türk Yurdu*, (271), 1,2.
- _____, (Mayıs 1959). Türkiye'nin Manevi Durumuna Umumi Bir Bakış. *Türk Yurdu*, (273), 1-4.
- _____, (Temmuz 1959). Din ve laiklik, *Türk Yurdu*, (275), 1-3.
- _____, (Ekim 1959). Köy Enstitüleri ve milli şuuru koruma zarureti. *Türk Yurdu*, (277), 1-6.
- _____, (Kasım 1959). Türkiye'de din ve layiklik. *Türk Yurdu*, (278), 1-4.
- _____, (Aralık 1959). Türkiye'de din ve laiklik III. *Türk Yurdu*, (279), 1,2.
- _____, (Şubat 1960). Türkiye'de din ve laiklik IV. *Türk Yurdu*, (281), 1-4.
- _____, (Mart 1960). Türkiye'de din ve laiklik V. *Türk Yurdu*, (282), 1-4.
- _____, (Nisan 1960). Bin yıllık Türk yurdu. *Türk Yurdu*, (283), 1-6.
- Turhan, M. (1951). *Kültür Değişimleri*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları.
- _____, (Kasım 1952). İctimai veya milli terbiye-Ahlak, din ve estetik terbiye. *Bilgi*, (67), 5-7.
- _____, (Şubat 1955). En Büyük Davamız II. *İstanbul*, 2(2), 6-9.
- _____, (Mart 1955). En Büyük Davamız III. *İstanbul*, 2(3), 5-8.
- _____, (Ağustos 1955). En büyük ihtiyacımız. *İstanbul*, 2(8), 5-7.
- _____, (Temmuz 1955). Hakiki kıymetlere doğru. *Türk Yurdu*, (246), 6-9.
- _____, (Ocak 1955). Türk kültürünün kaynaklarına inmek ne demektir? II. *Türk Yurdu*, (240), 511-515.
- _____, (Mart 1956). Üniversite ve vazifeleri. *Türk Yurdu*, (254), 645-654.
- _____, (Nisan 1956). Üniversite ve Vazifeleri II. *Türk Yurdu*, (255), 731-735.
- _____, (Nisan 1959). Garplılaşmanın Manası. *Türk Yurdu*, (272), 19-20.

- _____, (Ocak 1960). Medeniyet anlayışımız. *Türk Yurdu*, (280), 1.
- Türel, O. (2017). *Küresel Tarihçe 1945-79*. İstanbul: Yordam Kitap.
- “Türk Devrim Ocakları-II” (19 Aralık 1952). *İslam Dünyası*, (39), 10-11.
- Uzgel, İ. (2007). Türk Dış Politikası Yazımında Siyaset, Ayrışma ve Dönüşüm. *Uluslararası İlişkiler*, 4(13), 113-127.
- Ülken, H. Z. (20 Şubat 1950). Kendimize dönüş. *Yeni Sabah*, 2.
- _____, (1 Aralık 1953). Medeniyetimizin Değerler Sistemi. *Türk Düşüncesi*, 1(1), 13-16.
- _____, (1 Aralık 1954). Kültür ve medeniyet. *Türk Düşüncesi*, 3(13), 6-12.
- _____, (1 Ocak 1954). Kayserling'e göre Türkler. *Türk Düşüncesi*, 1(2), 110-113.
- _____, (1 Ocak 1954). Türk Düşüncesi ve dergilerimiz. *Türk Düşüncesi*, 1(2), 82-87.
- _____, (1 Şubat 1954). Tarih Boyunca İnsan İdeali. *Türk Düşüncesi*, 1(3), 165-172.
- _____, (1963). *Tarihî Maddecilğe Reddiye*. İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- _____, (1976). Doğu ve Batı. *Millet ve Tarih Şuuru*, 116-120.
- _____, (1976). Milli Eğitim. *Millet ve Tarih Şuuru*, 73-85.
- _____, (1976). Tanzimata Karşı. *Millet ve Tarih Şuuru*, 36-46.
- _____, (2015). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Va-Nü. (1 Aralık 1947). Din ve laiklik-Falih Rıfkı Atay'ın mütalaası. *Akşam*, 1,3.
- _____, (30 Kasım 1947). Din ve laiklik. *Akşam*, 1,6.
- Wallerstein, I. (1997). Soğuk Savaş Dönemi Alan Araştırmalarının Öngörülemeyen Sonuçları. N. Edt. Cohomsky içinde, *Soğuk Savaş Üniversite*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 209-243.
- Ward, J. (1968). Winston Churchill and the "Iron Curtain" Speech. *The History Teacher*, 1(2), 5-63.
- Westat, O. A. (2010). The Cold War and the International History of the Twentieth Century. *The Cambridge History of the Cold War*(1).
- Williams, W. A. (1962). *The Tragedy of American Diplomacy*. New York: World Publishing.
- X. (1947). The Sources of Soviet Conduct. *Foreign Affairs*, 25(4), 566-582.
- Yörükhan, Y. Z. (Haziran 1948). Din Aleyhtarlığı Komünizm Yoludur. *Sebilürreşad*, 1(6), 89-90.

- Yıldırım, S. (2012). Nefretin ve Korkunun Rengi: “Kızıl”. İ. Der. Kerestecioğlu, & G. Öztan içinde, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 47-73.
- Yakut, K. (2013). II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye Yönelik Talepleri ve Türk Basınının Tutumu. *Kebikeç*, (35), 169-186.
- Yalçın, H. C. (27 Haziran 1945). Üçüncü Cihan Harbi Karşısında Türkiye. *Tanin*, 1.
- _____, (29 Haziran 1945). Moskova radyosunun hücumları. *Tanin*, 1.
- _____, (1 Temmuz 1945). Amerika efkârı umumiyesinde değişiklik nasıl başladı? *Tanin*, 1.
- _____, (21 Ekim 1945). Türkiye’de faşistlik davası üzerinde II. *Tanin*, 1.
- _____, (25 Ekim 1945). Faşizmi imha bahanesi Türkiye’yi dört hürriyet prensibinden uzaklaştıramaz. *Tanin*, 1.
- _____, (15 Nisan 1950). Kırk bir sene sonra. *Ulus*, 1,3.
- _____, (10 Kasım 1952). Atatürk'ün ölümü. *Ulus*, 1.
- _____, (13 Ekim 1952). Baş kaldırmak isteyen irtica. *Ulus*, 1,3.
- Yaman, A. (2006). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Elips Kitap.
- “Yeni Bir Serve Doğru” (5 Nisan 1947). *Zincirli Hürriyet*, 3.
- Yerasimos, S. (1992). *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye-Dünya Savaşından 1971'e*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Yıldız, Y. G. (1995). Türk aydını ve iktidar sorunu, S. Şen içinde, *Türk aydını ve kimlik sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 365-378.
- Yurter, M. (15 Mart 1956). Din Yolu'nun Büyük Din Anketi-Prof. Mustafa Şekip Tunç din için ne diyor? *Din Yolu*, (1), 5,6.
- _____, (30 Mart 1956). Din Yolu’nun büyük din anketi-Ulunay ve Peyami Safa ne diyorlar? *Din Yolu*, (2), 5.
- _____, (30 Mart 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-Ulunay ve Peyami Safa ne diyorlar? *Din Yolu*, (2), 5.
- _____, (19 Nisan 1956). Din Yolu'nun büyük din anketi-5-M. Raif Ogan ne diyor? *Din Yolu*, (5), 12.
- _____, (3 Mayıs 1956). Din Yolu’nun büyük din anketi-Hilmi Ziya Ülken din için ne diyor? *Din Yolu*, (7), 13.

“50 Türk meşhuru mekteplerde din ve ahlak dersleri için ne diyorlar?-İslam Ansiklopedisi sahibi Eşref Edip diyor ki” (13 Şubat 1947). *Millet Mecmuası*, (54), 29.

“50 Türk meşhuru mekteplerde din ve ahlak dersleri için ne diyorlar?-Muharrir Peyami Safa diyor ki” (27 Şubat 1947). *Millet Mecmuası*, (56), 60.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/>. (Erişim Tarihi: 21.12.2022)

<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 21.12.2022)

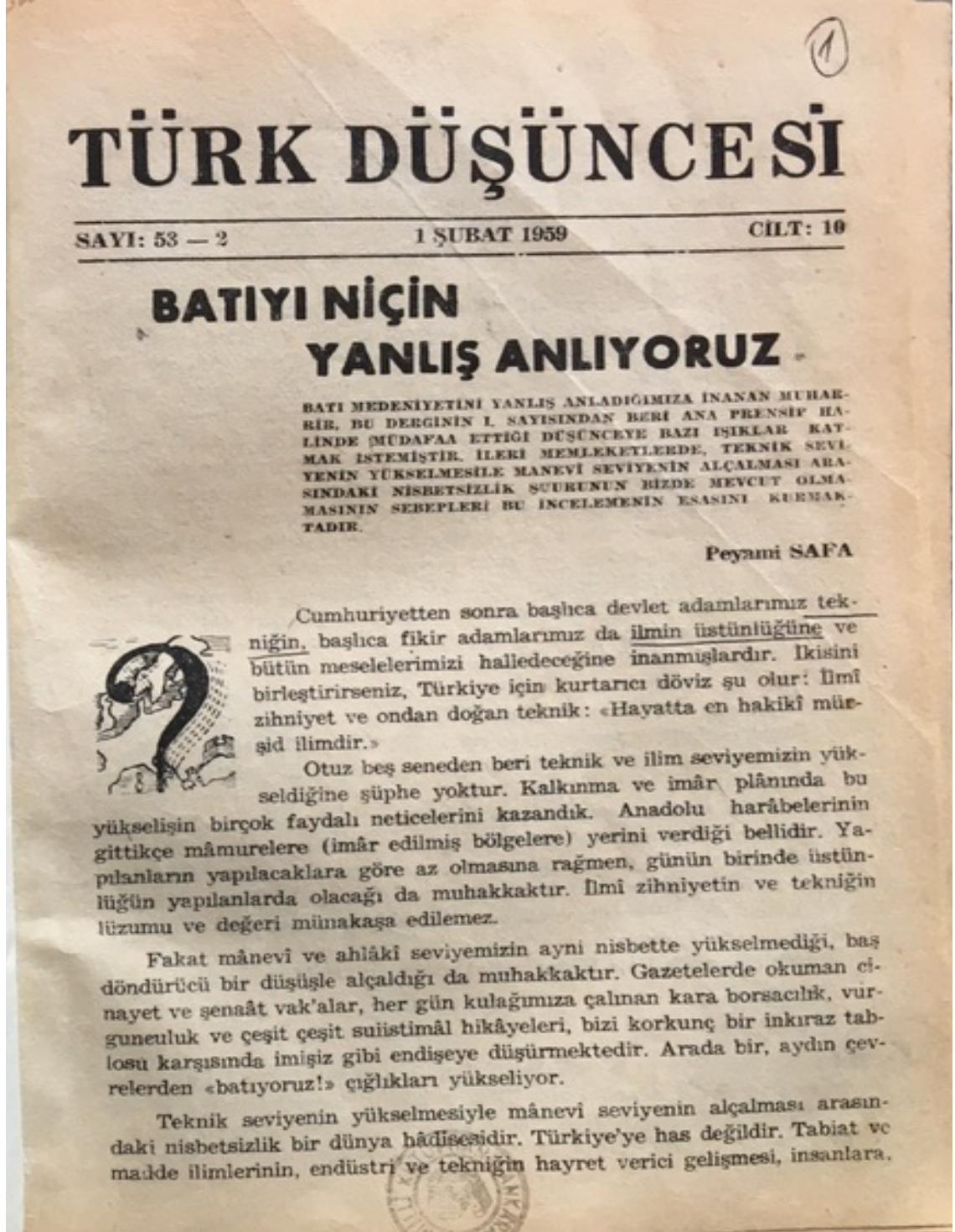
<https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/116179> (Erişim Tarihi: 21.11.2021)

<https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/the-sinews-of-peace/> (Erişim Tarihi: 21.11.2021)

EKLER

EK-1

P. Safa (1 Nisan 1959). Batı'yı niçin yanlış anlıyoruz?, *Türk Düşüncesi*, 10(55).



Allahsız

DEDEKTİF X BİR

1 — Güya münevver geçinen, fakat ayağını nereye bastığı ve yüzünü ne tarafa çevirdiği belli olmayan, kokmaz, bulamaz bir zümre vardır ki, Birinci Cumhur Reisi hakkında göyle düşünür: «Onun İslâmiyete hiçbir zararı olmamıştır! Belki de, kaba taassubu yok etmek bakımından dine faydası dokunmuştur! Ne imana, ne ibadete, ne de herhangi bir dini esasa el sürmüş değildir!» Böyleleri, benzerleri ve benzerlerinin benzerleri arasında, Birinci Cumhur Reisini rahmetle ananlar, ona Mevlit okutturanlar bile vardır.

2 — Halbuki Birinci Cumhur Reisi, herhangi bir temenniye «İnşallah...» duasını katan insan için «Bak, Allah'tan bekliyor, Allaha inanıyor!» diye mukabele edecek ve Kâinatın Mehari hakkında «Donsuz Bedevil» hakaretini savuracak kadar Allah ve Resulünün düşmanıydı.

3 — Bize her şeyden evvel düğün borç, kıymet hükmümüzü izharı lüzum bile görmeden, ukdelerin ukdesi ve bütün tarihî görüşün kalâbının düğüm noktası olan Birinci Cumhur Reisi mevzuunda, sadece ilmi ve (Akademik) huccetlerle onun din, İslâmiyet ve Peygambere karşı yazıyetini tesbit etmek ve hiç olmazsa «Dine ne yaptı?» sözüne sarf imkânı bırakmaktır. Renkler, siyahla beyaz halinde belli olsun da, mücadele ona göre dürtüst ve namuskârane cereyan etsin; fakat, mevzuları bir türlü çerçevesizlememekte en feci idrak belâsı olan renkleri birbirine karıştırma zaafının önüne geçilmiş olsun...

4 — Bütün icraatı, baştan başa en keskin din ve şeriat düşmanlığını billûrlaştıran Birinci Cumhur Reisinin bu mevzuda izhar edilmiş (net) ve (ideolojik) sözleri ve görüşleri büyük bir yekûn teşkil etmediği ve bilinmediği için, icraatı sözden daha büyük bir fikir tecellisi diye alacak herhangi bir ifran zümresinin de eksikliği yüzünden, Birinci Cumhur Reisi hakkında «Canım, İslâmiyete ne yaptı? Allaha ve Peygambere inanmadığı nereden malûm?» gibi bir demagogyaya muhatap bulunabilmektedir.

5 — Şimdi bizim yapacağımız,

din ve imanı yok etmek için 15 yıllık icraatı dağ gibi yükselen ve bütün bir «İslâm-ı hal» ile her şeyi söyleyen Birinci Cumhur Reisinin bu icraata esas teşkil edici kanaat ve sözlerini, üzerinde münakaşa edilmez şekilde vesikalara bağlamak ve onun bu cephesini artık inhiraf kabul etmez bir vuzuhla tesbit etmektir. Böylece, dine en küçük bir temayül ve sevgi içinde, Birinci Cumhur Reisini müdafaaaya imkân kalmamalıdır. Müdafaaacılar, cephelerini apaçık göstermeğe mahkûm şekilde, Birinci Cumhur Reisi dostluğuyla Allah ve Peygamber düşmanlığına bir arada temsile mecbur tutulmalıdır.

6 — Bu hususta tek, kat'i ve ri-yazi hüccet, Birinci Cumhur Reisinin bizzat yazdığı, devlet işlerini bırakarak mevsimlerle meşgul olduğu ve 1931 yılında Maarif Vekâleti armasıyla devlete mal ve tabettirdiği meşhur tarihtir. Bu tarih onun bütün ruh (portre) sini ve dünya görüşünü hulûsa eder. İşte bu tarihin daha ilk sahifelerinde, Birinci Cumhur Reisinin zekâdan başka (idealist) hiçbir kıymete inanmadığı ve bütün ruh ve mâverâ âlemini insanlarca uydurulmuş birer masal saydığı hemen belli olur:

«Bundan, tabiatı anlamakta zekânın en büyük cevher ve müessir olduğu anlaşılıyor ki, tabiatın fevkinde ve haricindeki bütün mefhumların, insan dimağı için kendi tarafından uydurma şeylerden başka bir şey olmadığı meydana çıkar.»

Cilt 1, sahife 2, satır 35 ilâ 39.

7 — Birinci Cumhur Reisi, sadece umumî mânada bir «Allahsız» değil, ruhunda en küçük (idealist) havaya pay bırakmayan koyu ve sert bir (materyalist) tir. Bu bakımdan, belki de (Karl Marks) ve (Lenin) i aşacak bir istidatta, kaba maddeden başka bir hedef tanımaz:

«Her halde hayatın, herhangi bir tabiat harici âmilin müdahalesi olmaksızın, dünya üzerinde tabii, zaruri bir kimya ve fizik seyri neticesi olduğunu kabul etmek lâzımdır.»

Cilt 1, sahife 5, satır 10 ilâ 17.

8 — Umumî mânadaki bu ruh seçiyesinden sonra Birinci Cumhur

Reisi, pek, ama pek hususî mânada tam bir İslâmiyet düşmanıdır:

«Mekkeliler Arapları kendi mabetlerine çekebilmek için Arap yarımadasının muhtelif yerlerinde mabut tanıyan 360 putu Kâbede yerleştirmişlerdi. Kâbenin kutsiyetini Yahudi ananelerine de rapfetmişlerdi. Bu uydurmalarla göre İbrahim, karısı Hacer ile oğlu İsmail'i buraya getirmişti.

Bunların hepsi, bittabi, sonradan uydurulmuş masallardır.»

Cilt 2, sahife 85, satır 19 ilâ 27.

9 — Birinci Cumhur Reisinin bütün hayat, fikir ve hamlelerine hakim olan en büyük nefret kutbu, bizzat Allahın Sevgilisi'dir. Bu tarih kitabında, en küçük bir hürmet edası gösterilmeksizin sadece hâs ve mukaddes ismiyle, polis zabıtlarındaki sanıklara altı üslûpla anılan Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamber (Salât ve Selâm O'na olsun) hattâ kasden methediliyormuş gibi durduğu noktalarda bile sistemle düşürülmek istenmiştir. Mukaddes ismi nokta nokta göstererek metinleri takdim ediyoruz:

«..... 40 yaşına geldiği zaman, vatandaşlarını, kendisinin bulunduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir dine davet etmeğe başladı.»

Cilt 2, sahife 89, satır 15 ilâ 18.

10 — Birinci Cumhur Reisince her şey Allah Resulü tarafından (hâşâ) uydurulmuştur. Bu uydurmaların (namütenahi defa hâşâ) mecmuası da Kur'andır; yoksa o, sanıldığı gibi, Allahın kelâmı değildir:

«.....'in koyduğu esasların toplu olduğu kitaba Kur'an denir.»

Cilt 2, sahife 90, satır 25 ilâ 26.

(Devamı S. 6 da)

TARİH

I

TARİHTENEVELKİ ZAMANLAR VE ESKİ ZAMANLAR

7 ciltlik set — 22 kuruş — 1/20 meali



1931

Devlet Nüshası

YENİ ADAM

ÜLKÜMÜZ DEMOKRASİ VE CUMHURİYET İÇİN ÇALIŞMAKTIR

Başyazarı
İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

HAFTALIK FIKIR GAZETESİ
SAYI : 686

Perşembe 25 Ocak 1951
Kuruluşu : 1 OCAK 1934

Softalık Hortluyor

Tarihin hiçbir çağında hürriyet ile taassup, lâiyklik ile softalık birbirinden bütünü ayrı olarak tek güç ve tek yön olarak yaşamış değildir. Toplumlar tek güçlü, tek akımlı varlıklar değil, gövdelerinde ve yaşayışlarında, hattâ, birbirlerinin tersi olan güçleri, akımları taşıyan karmakarışık varlıklardır. Her çağda birbirlerinin tersi, ve karşıt olan bu hürriyet ve istipdat, lâiyklik ve softalık birbirinin yanında yaşar. Kuvvetlenen ortaya çıkar ve mutlaka ötekini ezer; yokdemese bile, kıldanamaz bir duruma getirir.

Rahmetli Maraşal Çakmak'ın cenaze alayında yapılan kara gösterileri okuyup öğrendiğimiz zaman 31 Mart'ın bütünü gebermediğine bir kere daha inanmıştık. O günden beri bu kara kuvvet çok uyanıktı. Çalışıyordu. Fırsat buldukça da baş kaldırıyordu.

Büyük Millet Meclisindeki tepkiler

Büyük Millet Meclisi Bütçe Komisyonu 4. 1. 1951 tarihli toplantısında bu kara kuvvet belirtilerine karşı gerekli olan tepkileri tam vaktinde ve açıkça yapmış bulunuyordu. O gün Diyanet İşleri bütçesi görüşülmekte idi. Trabzon Milletvekili Cemal Reşit Eyüboğlu, Diyanet İşleri memurlarının politikaya karışmamaları gerektiğini, halbuki bu teşkilâta mensup bazı kimselerin iç ve dış politikamıza ait mevzular üzerinde söylev ve demeçlerde bulunduklarını görüldüğünü söylemişti. Eyüboğlu bu fikir ve kanaatlerin hükümetin politikasına uyup uymadığını sormuştu. Trabzon Milletvekili Cahit Zamanlı de Diyanet İşleri Başkanının İstanbul basınına yaptığı demeçte din derslerinin ortaokullara da teşmili ve ayrıca, liselerde islâm dini esasları ve felsefesi okutulması

(Devamı 7 inci sahifede)

Softa başkaldırmış!

Softa başkaldırmış, ortalığa saldırmış! Softa Türk inkılâbına saldırıyor, softa kemalistlere saldırıyor, Softa Mustafa Kemal'e saldırıyor!

Softa lâiyklere dinsiz diyor, kemalistlere komünist diyor, Atatürk'e bozguncu diyor!

Dini, imanı, müslümanlığı, ticaret matai imiş gibi, kullanan, kendi çalışmayıp asalaklar gibi başkalarının sırtından geçinen, kendinden olmayan herkese " dinsiz, gâvur" komünist" diyen din düşmanı, iman avcısı, müslümanlık vurguncusu komünist yordakısı softa!

Padişahların dalkavuşu, halifelerin kölesi, medreselerin gediklisi, kara kaplı kitabın bekçisi, yosun kafalı, baykuş suratlı, şom ağızlı softa!

Kuvvet görünce sinen, meydan bulunca başkaldıran, inkılâp çağlarının yaltak köpeği, bunalma çağlarının bozguncuları ardından giden, leş yiyen sırtlanı softa!

Sağa bastın günah, sola bastın günah, yedin günah, içtin günah, resim yaptın günah, musiki dinledin günah, tiyatro seyrettin günah diyen zevk ve sanat düşmanı softa!

Türk'ü Türk olarak, ayrı ve ulu bir ulus olarak tanımayan, Türk'ü Araptan aşağı görüp, Araplaştırmak isteyen, Türk'ü Türkçe'yi aşağılayan, her yerde Türkçe yerine Arapça koyan, Türkçe'yi Arapça gibi söylemek için ağızını burnunu çarpıtan, Türk'lükten çıkıp Araplaşarak soysuzlaşan, Türk ve Türklük düşmanı, soysuz softa!

Softa! komünist, nasyonalist ne demek olduğunu bilmiyen, öğrenemeyecek kadar kalın kafalı olan softa! Türk oğlu Türk, müslüman oğlu müslüman alevilere, kızılbaşlara, tahtacılar "dinsiz, gâvur, zındık" diyen, bu din ve soy kardeşlerimizin vicdanına, hürriyetine saldırın vicdan ve hürriyet düşmanı softa!



Ankara'da bir softa cezaevine götürülüyor.

Kadın düşmanı, gençlik düşmanı, ilim düşmanı, fen düşmanı, makine düşmanı, medeniyet düşmanı, ilerilik, yenilik düşmanı softa!

Softa! Sen aşağılık bir ruh değilsin, hem de aşağılık bir soysun! Bilmez olduğun zaman da, bilir olduğun zaman da softasın, dinli olduğun zaman da softasın dinsiz olduğun zaman da softasın!

Ey gerilik ve kulluk tarihimin tek başına kahramanı olan yobaz! Ey bilgisizliğin, görgüsüzlüğün, cansızlığın ve ölümlüğün en büyük timsali! Ey yobaz oğlu yobaz!

Başkalarının sırtından geçinmek için yaratıldın: Başkalarının derisine yapış ve derisini em!

Softa em, şiş, patla! Yalnız ulu Atatürk'e, Türk ulusunun kutsallaşmış hatıralarına dil uzatma, inkılâp tarihine karşı köpek gibi uluma!

D'nilerin arıklığı, dinsizlerin açıklığı vardır. Sende ne bu arıklık ne de bu açıklık yoktur. Sende yalnız iki yüzlülük, sinsilik vardır.

Ey halk düşmanı, hürlük düşmanı softa! Hâlâ yüzün kızarmadıysa, al başını, git Anıt Kabrin taşlarına çarpa çarpa parçala!...

Baltacıoğlu.

MILLİ KÜTÜPHANE ANKARA

Fiati : 25 Kuruş

A. F. Başgil (Ağustos 1950). Çeyrek asır devam eden zulüm devri, *Sebilürreşad*, 4(85).

SEBİLÜRREŞAD

ABONE ŞARTLARI:

51-100 nüshadan ibaret seneligi
125 lira, 6 aylığı 625 Kr.; ecnebi
memleketler için seneligi 15 lira
Abone bedeli peşindir. Adres
tehdili 25 kuruş ücretle tâhîdir.

SİYASİ, DİNİ, İLMİ EDEBİ, AHLAKİ HAFTALIK MECMUA

Sahibi ve yazı işlerini fiilen
idare eden:
EŞREF EDİB

IDAREHANE:

İstanbul, Ankara caddesi No. 87,
Asrı İlmîye Kütüphanesi. Tel-
graf adresi: İst. - Sebilürreşad.
Basıldığı yer: Kardeşler Basımevi
Cilt IV, Sayı: 85, Ağustos 1950

Çeyrek asır devam eden zulüm devri

**Kemalizm diye Atatürk ve İnönü diktatörlüğünü devri saadet gösteren
Ulusalara cevap**

Anayasa üstüne çul örtmediler mi? — Meb'us'arı şef iradesile tayin etmediler mi? — Darağaçlarına
dayanan en müthiş bir istibdat saltanatı kurmadılar mı? — Şiddet ve terör yapmadılar mı? —
Moskovayı imrendirecek din ve maneviyat düşmanlığı takip etmediler mi? — Yâran sofraları kur-
madılar mı? — Müsadereceler yapmadılar mı? — Hâkimleri tehdit altında tutmadılar mı? — Mül-
kiyeti ve tarih ilmini toptan inkâr etmediler mi?

Yazan: Ord. Prof. Ali Fuat BAŞGİL

Benim dâvam, son çeyrek asırlık devre
ait müzmin ve müthiş bir memleket derdi-
ne deva aramaktır. İsterim ki bu aziz va-
tanda bir daha darağaçları kurulmasın. Ve,
gölgesinde memleketimin dili, dini, tarihi
ve manevi kıymetleri, hülâsa hakikaten
millî olan neleri varsa, bu mukaddesatla
pervasızca oynayıp alay edilmesin.

Millî tarihin, Slâv komünizmine karşı,
asırlar içinde, vücade getirdiği rampaları
gözü kapalı yıkanlar; memlekette yalancı-
lığı, dalkavukluğu ve kombinezonculuğu
muvaaffakiyetin tek sırrı ve kanunu haline
koyanlar, vatansever nikabile, tekrar sah-
neye çıkıp karanlık komedyalar oynamasın.
Ve nice nice mevta kemikleri üzerine ay-
vansaraylar kurup gehrâyınlar yapmasın.

Kamutaylar, kurultaylar toplayıp za-
lim bir istibdadın fermanlarını, sultanlara
nasip olmıyan bir alâyişle, alkışlamasın.
Memleket münnevverlerinden kimini tehdit
ile susturup, kimini dilinden menfaat çen-
geline asarak dilsizler diyarında hitabet
dersi vermesin. Allah bana, o günleri bir da-
ha göstermesin.

İnsan olan insan için etrafında doğru-
luk ve namuskârlık görme ihtiyacı, suya ve
ekmeğe olan ihtiyaç kadar, hattâ daha ıztı-
raplı bir ihtiyaçtır. İşte bu memleket halkı
senelerce bu ihtiyacın ıztırapları içinde kıv-
ranıp sızlandı. Sözüm hilâfı hakikat midir?

Anayasa dediler, üstüne çul örtmediler
mi? Cumhuriyet, dediler, Osmanlı sultan-
larına parmak ısırtacak bir saltanat sürme-
diler mi? Millî hâkimiyet dediler, meb'us-
ları şef idaresi ve işaretille tayin etmediler
mi? Demokrasi dediler, yotokrasi tatbik et-
mediler mi? Hürriyet dediler, terör yapma-
dılar mı? Lâiklik dediler, Moskovayı imren-
direcek bir din ve maneviyat düşmanlığı ta-
kip etmediler mi? Devletçilik dediler, yâran
sofrası kurmadılar mı? Mülkiyet dediler,
müsadereye koyulmadılar mı? Adalet dedi-
ler, hâkimleri tehdit altında tutmadılar mı?
Millî terbiye ve millî tarih dediler, milliyeti
ve tarih ilmini toptan inkâr etmediler mi?

Bir dokun, bin ah iltit kâsei sağfur-
dan! «Son Posta» Ali Fuat Başgil

“Baş kaldırmak isteyen irtica değil, CHP mürtecileridir!” (31 Ekim 1952). *İslam Dünyası*, (32).

GÜNÜN MEVZULARI

Baş kaldırmak isteyen irtica değil, C. H. P. Mürtecileridir!

Cahit Yalçın'ın Ulus'ta Bahkesir hadiselerini ele alarak yazdığı başmakale, onun kırk seneden beri alışmış olduğu (zorlu tarafı ve zorbayı tutmak), (hak) kısırtmak melekесinin yeni bir örneğidir.

Bahkesirdeki Demokrat beyan nanesinde deniliyor ki:

«Fikrî hürriyetini, vicdan hürriyetini boğup milletin dinî akidelerini tahrip ettin. Yıllarca bu milleti manevî dayanaklardan mahrum ettin. Bu suçların hesabını verebilir misin?»

Patırdılar arasında, bir vatandaşın şöyle haykırdığını okuyoruz:

«İktidara geçip de yine milleti dinsiz mi yapacaksınız?»

Bahkesir Demokrat Partisi namına negrolunan beyannamenin fıkrası, görünüşte İsmet İnönü'ye hitap ediyorsa da hakikatte Atatürk'e ve Atatürk'ün inkılabına tevcih edilmiş olduğunda hiç tereddüt edilemez. Çünkü vicdan hürriyetini yani laikliği bütün Türk inkılabının bir temel taşı olarak bu vatana getiren ıslahatçı,

ancak büyük Atatürk'tür. İsmet İnönü bu meselede Atatürk'ün esas prensibine herkes gibi hürmet göstermekten başka bir şey yapmış değildir. (Hüseyin Cahit)

İktidar partisinin mensubu olmamak şöyle dursun, onu tenkit etmekten çekinmiş ve korkmuş olanlardan değiliz. Uzaktan ve yakından ise beslemelik durumuna düşmemiş ve düşmiyeceklerdeniz. Ancak yazılanın ve söylenilenin, doğru olduğuna bakar, kimin neresi için söylediğine aldırmayız. Böyle olunca, C. H. P. nin «milletin dinî akidelerini tahrip eylediği»nden daha gerçek söz olur mu?

«Yıllarca milleti manevî istinatgâhından mahrum bıraktığı» yalan mıdır, vakıa mıdır? Bu suallerin cevabını vermeğe gelince, ona cevap olarak;

— İslahat partisiyiz. Evvelce yaptıklarımızı iktidara gelirse aynen tatbik edeceğiz!

Buyuranlara demokrasiye inanmışlar ve imanlarını yenilemişler denilebilir mi? Herhangi bir vatandaş; «İktidara gelip de milleti yine dinsiz mi yapacaksınız?» demesin de iktidara gelirsiniz inşallah, yine ensemizde boza pişiriniz mi desin!

Halk partisinin bütün dalâletlerine, baskı ve zorlamalarına, seçim sandıklarından (ittifak) la rey çıkartan milli şeflerine itiraz etmek; (Atatürk) e isyan imiş!

Cahit Yalçın'ın İttihat ve Terakki devrindeki mantığı, İttihat komitesinin zorlamasının çıktırkanlık mantıksızlıkları, Türkiye Cumhuriyetinin ilk kuruluş yıl-

(Devamı karşı sayfada)

Haftanın Takvimi

Merhametten maraz çıkar!

Bir adamın evine arılar dadanmış! Adamcağız bunların kökünü kazımağa uğraşırken karısı:

— Bıçare arılardan ne ister de yuvalarını bozar, onları tedirgin eder, canlarına kıyarını!

Demiş. Adam karısının sözünü tutup, arıları bırakmış ve işine gitmiş. Günlerden bir gün arılar kadının başına üşüşmüşler, iğnelemeğe başlamışlar. Bağırmasına koşan kocası:

— Güzelim, demiş, kocana dırıldındı. Sen; bıçare arıların rahatını bozma dememiş miydin? Onları rahatlarında bıraktık, şimdi seni rahatsız ediyorlar!

C. H. P. nin değişmez sergerdesinin ihtilâl demeçleri de tıpkı böyledir. Onlara dokunmuşalım, haksız elde ettikleri malları, servetleri kendilerinde kalsın. İstediklerini yazsun ve söylesinler diyenler ve C. H. P. nin (demokrasi) hududu içinde hak sahibi olması lüzumuna inanlar var! İnsanlar ve uyusunlar!

Yılanı yıldırıp yuvasına kaçırdıktan sonra yuvası yıkılmazsa, sonunda onun zehirini yine yayacağına şüphe edilir mi?

İktidarı beğenmemek ve tenkit etmek hakkımızdır. Fakat o gider de yine C. H. P. gelirse, bugün azlığından şikâyet eylediğimiz hürriyetlerimiz kökten yok olacağını hiç düşünür müyüz!

Kissadan hisse: Kimse kötülere iyilik etmesin. Kötülükleri unutmak ve kötünün iyi olabileceğini umarak göz yumup tahammül etmek, kötü- lük cürretlerini artırır. Fırsat ellerine geçince de onlara karşı durmak güçleşir.

HOCA

BAŞ KALDIRMAK İSTİYEN İRTİCA DEĞİL, C. H. P. MÜR- TECİLERİ!

larında hilâfet müessesesini mü-
dafa etmesi ise, ne olur olmaz:

— Yaşasın!

Diye bağırıp da;

— Kim yaşasın!

Sualine evaben:

— Şimdilik belli değil. Kim ba-
şa geçerse o yaşasın!

Diyen korkağın mantığının Ca-
hidin (Tanin) de tatbiki idi! Şim-
di İnönü'yü beğenmeyenleri de;
(Atatürk'e karşı geliyorlar!) di-
ye devrimcilere jurnal ediyor.

Zavallı Yalçın'ın beyni sulan-
mış! Atatürk sağ olsaydı, bay İn-
önü'yü beğenmeyen ve istemiyen-
leri mutlaka beğenirdi.

İnönü, bu kadar büyük devlet
adamıydı da Atatürk onu neden
azletti ve iş başından uzaklaştı-
rdı?

Devrimciler Atatürk'ü sevdik-
lerinden İnönü'yü beğenmemek
mecburiyetindedirler. Vicdan hür-
riyetine bağlı olanların ise ne İn-
önü, ne de onun yordakçılarını
hiç istemeyeceklerine asla şüphe
olunamaz.

Atatürk'ün son hayatında mil-
lete fiil olarak vasiyet eylediği
en mühim devrim; İnönü'nü bir
daha iş başına getirmemektir.

(Tertipli ve ihtiyatlı davran-
mak isteyen irtica, fikir hürriye-
tinin, vicdan hürriyetinin boğul-
masından şikâyet eder gibi görün-
mekle söze başlarsa kendisini teş-
his kabîl olmayacağını zannetmek
gaffetine düşmüştür. Çünkü arka-
sından «bu milletin dinî akidele-
rinin tahrip edilmiş» olmasından
şikâyet gelince hakiki maksadın
yalnız irticaı tervîç, teşvik ve mü-
dafaadan ibaret olduğu göze çar-
pıyor. Yoksa ne Atatürk devrin-
de, ne İsmet İnönü idaresinde,
«dinî akideler» zerre kadar tah-
rip edilmiş değildir. Yalnız kara
vicdanlar, düşünce kabiliyetin-
den mahrum, müteassıp ve vahşî

güruhun din namına Türk vatan-
daşlarına tasallut etmelerinin ve
vicdanlara hâkim olmalarının ö-
nüne geçilmiştir ki, müdafa et-
tiğimiz lâiklik bundan başka bir
şey değildir.) Hüseyin Cahit

İrticaın kendisi değil, kokusu
bile yoktur. Ancak, C.H.P. yi ve
onu şahsında temsil eden İnönü'yü
istememeğe gelince, eğer bunun
adı irtica ise mürteci olmayan
tek vatansever yoktur ve İnönü-
yü istememek pek hayıflı bir irti-
cadır! İnönü'yü, C.H.P. yi isteme-
mek inkılâpların en hayırlısıdır.
14 Mayıs'ta başladı. İlä maşallah
devam da edecektir.

Cahit: «dinî akideler tahrip e-
dilmiş değildir.» diyor, ezanı, tek
biri değiştirmekten daha büyük
tahrip nedir?

«Yalnız kara vicdanlar, düşün-
ce kabiliyetinden mahrum muta-
assıp ve vahşî güruhu» sözleriyle
hakaret savurduğu imanlı vatan-
daşlar hâlâ nimetiyle geçindiği
Türk milletinin büyük çoğunlu-
ğudur.

«Kara vicdanlıları; kendi par-
tisi büyükleri arasında arasın;
istediğinden çoğunu kolayca bu-
lur.

(Mutaassıp vahşî güruhu);
Halk partisinin islâmların din ve
imanına harp açmış olan iman-
sızlıkta mutaassıp, insanlık hak-
ları düşmanlarıdır.

(Fakat her halde, mürteciler art-
tık din namına bu memleketin
siyasî hayatına ve vatandaşların
hürriyetine tecavüz inkânını bu
lamamaktan müteassır iseler İsmet
İnönü'ne değil Atatürk'e sal-
dırmalıdır.)

Görülüyor ki, düşmanlık haki-
kate İsmet İnönü'ye değil, Ata-
türk'ün şahsına ve inkılâbına.

Son hâdiselerin hüviyeti mey-
dana çıkmıştır: Siyasî emniyetin
ihlâli ve irticaın teşvik ve teşci!
Bunların ikisi de bu memlekette
hürriyet ve demokrasi rejiminin
yıkılması ve yerine mutlak mür-
teci bir idarenin yani diktatörlü-

ğun gelmesi gayesini ifade eder.)

Memleketin kanunlarına karı-
ğan, siyasî hayatına ve vatandaş-
ların hürriyetine din adına mü-
dahale eden bir tek kişi çıkmamış-
tır. Atatürk'ü, Anadolu is-
tiklâl savaşında teyit eden din
âlimlerinin sayısı da az değildir.

Atatürk'ün Büyük Millet Meclisi
önünde ve icabeden yerlerde dua
ettirdiğine ilâveten kendi başkan-
lığı altında toplanan Meclis cel-
selerinde Şeyh Sümbüsi'ye dua et-
tirdiği de unutulmamıştır. Ve yine
İnönü'nün Ürdün Emiri mer-
hum Abdullah'ın Ankarayı ziya-
retinde birlikte Cuma namazı kı-
lmak üzere Hacıbayram Cami-
ine gittiklerinde, Emir'in içeri gi-
rip cemaate katıldığı, bay İnönü-
nün de dışarıda avluda kaldırım-
lara çizmesi altında sesler çıkart-
tığı da unutulmamıştır.

Atatürk, tarihe geçmiş bir
şahsiyettir. Sevmediği İnönü için
hatırasını istismar etmek edebe
uygun olmasa gerektir.

(Türkiyede irticaa doğru yürü-
vüş zaten Batı Avrupalının, müt-
tefiklerimizin ve Amerikanın çok
dikkatini çekiyordu. En ufak hâ-
diseler bile ehemmiyetle takip e-
diliyordu. Şimdi bu patırdılar or-
tasında Türk vatandaşları arasın-
daki siyaset çekışmelerinin üze-
rine çıkan ve din kavgalarını kö-
rükleyen fesat nişaneleri muhak-
kak ki, ilgili yabancı muhitlerde
çok nâhoş bir tesir uyandırmış-
tır.)

Hüseyin Cahit

Bu sözlere ne denilebilir. İtti-
hat ve Terakkinin emeklisi ve
C.H.P. nin yemeklisi bay Yalçın
dan başka ne beklenir.

Türk vatandaşlarını birbirine
düşürerek fitna ateşini parlatmak
yetişmedi, şimdi Türkleri Ame-
rikaya jurnal ediyor.

Huylu hüyundan vazgeçer mi?

İhtiyarlık halidir, belki hatırlı-
yamıyor, tevazula ihtar edelim:
Yetiştirdiği ve bildiği jurnalcılık dev-
ri geçti, şimdi jurnallara ehem-
miyet verildiği de yok!

TAARRUZ EDİYORLAR ?

MİLLÎ EĞİTİM BAKANININ İCRAATI

Millî Mektupî Bakamî Tefvîlî İlerîye
karşı bütün solcu ve halkçı cephe
harekete geçmek için fırsatı elden
kaçırmıyor. Bu hareketlere umumî
efkârı bulandırarak Türk milliyetçili-
ğini fîkir ve eğitim cephesinde en
mühîm mücadele olan Tefvîlî İlerî'nin
mekvîlîni sarsarak vîcdanîları şaşır-
mak istiyorlar. Bugün milliyetçî
efkârı umumîyînin selâmetîni temîn
maksadıyla Tefvîlî İlerî'nin Türk
Maarifindeki hizmetlerini söyleme
maddeler halinde sıralamayı faydalı
buluyoruz. Fihâhikâ Tefvîlî İlerî
maarifî su ierantıya karışmazdı bu
lunuyor:

1 — Bakanlığın merkez teşkilâtı kadrosundaki değersiz, bozuk leraat, ariyle tanınmış, milli efkâr tarafıdan itham edilmiş, suistimaller yapmış bazı şahıslar bu kadrodan uzaklaştırılmıştır.

2 — Komünist oldukları ancak vesikalarıyla sabit hale gelmiş bulunan öğretmenler artık çalıştırılmamak tadır.

3—Köy enstitülerini milliyetçiliğe karşı pek aşırı cephe alan durumu düzeltilmiştir,

4— Muayyen bir parti hesabına siyaset yapan veya idareden âciz olan bazı müdürlere isten el çektilmiştir .

5 - Bakanlığın teftiş kadrosuna bir müktar genç ve temiz elemanları ilave edilmiştir.

6 - Sımdiki yedi vilâyette işleri ayarında imam - hatip mektepleri açılmıştır. Bu imkânı veren vilâyetlerde yalnız imam, hatip ve müftî yetistirmekle kalmayarak din ilmi de yetistirebilecek olan bu mekteplerde hem psikoloji, sosyoloji, metodoloji ve modern felsefe, edebî tarih ilimlerini, hem de felsefe, metodoloji, ilâhî ilimleri, ilâhî ilimlerin okutabilecek ücret, maaş ve kadroları hazırlanmaktadır. Bu şekilde ilâhî hem de melekî ilimlerdeki boşlukları derinliğini giderecek bir in-

miyacağı isnad ve iftiralara sapmaları o insanların hangi yolun yolcusu olduklarına, bu milletin hayat ve kaderine karşı zihniyet ve tavırların bir daha meydana koymuştur.

ANTIKOMÜNİST

GİDİYORDU

tin dört bucağından toplan
biz geri insanlarız. (Kahrols

lanan tertemiz köy kızlarına, yarın mürebbisi olacak olan insanlara içk ve meze ikram ettiren kimselere nazaran biz geri insanlarız. (Soldar bravo sesleri, alkışlar, kahrolsun sesleri)

şirler, solcu eskr.
zami tevgiki yapar

GİDİYORDU

tin dört bucağından toplanan tertemiz köy kızlarına iç-
biz geri insanlarız. (Kahrolsunlar sesleri).

lanan tertemiz köy kızlarına, yarın müreffeh olacak olan insanlara içki ve meze ikram ettiren kimselere nazaran biz geri insanlarız. (Soldar bravo sesleri, alkışlar, kahrolsun sesleri)

Enstitüde solcu şiirler, solcu eserler okumak için azami teşviki yapar.

STEPHE

STEPHE

de topladığımız bu işler, milliyetçi Türk İleri'nin karşısında bir düşmanı da kolayca göstermektedir. Parti ve şahıslarının menfaatini her bir karamım olanlar, Bunlar bir taraftan her şeyin üstünde tutan gerek ve her yerde olduğu gibi gine ilk cephe ve buna karşı olan ötekiler günlerde meydana çıkarılan gene bir başka türlü düşünmeye imkân verilmeyen milliyetçiler için parolası: Dik-

Amerikanın Sesi ve ESİR TÜRKLER

Mirza BALA

Demir perde, 20. yüzyılda Rus-Komünist esaretinde iniliş milletlere kendi ana dillerinde hitaba karar veren «Amerikanın Ses» radyosu Haziran ayının 25'inde itibaren Azeri, Tatar (Kazan) ve Özbek Türkçele, rinde hadi neşriyata başlamıştır. Demir perde arkaşının son zamanları kadar ildi cephece vardı: Bir, İkinci Dünya savaşından sonra Rus işgaline uğrayıp ta resmen Sovyetler Birliğine dahil olmayan «OrtaDoğu Asya» milletleri (Baltık devletleri, Lehistan, Çekoslovakya, Macaristan, Rumanya ve Bulgaristan), diğeri de Sovyetler Birliği dahilinde sayılan Ukrayna, Belorussia, Kırm, Azerbaycan, Simali Kafkasya (İdi-Ural, Güney Kafkasya, Gürcüstan, Türkistan ve Sibirya Türkleri ile bızat Ruslar, dahi barıştı. Güney Kafkasya ve Sibirya Türkleri, bu hitabın ildi halba- rına da hitaba karar veriliği zaman, bu kuralı imparatorluk, hükümetler tarafından tasavvur edilmis ve neşriyatın yalnız Rusca yapılmışa kafi görülmüşü, Fakat Rustan olmayan milletlerin tesebbüs ve şartları üzerine bu milletlerin dillerinde neşriyata başlarken Türk kabile dillerinin esas olarak alındığı esefle müşahade edilmektedir. İkinci Dünya savaşı sırasında Hitler Almanyası da bu usulü takip etmişti, Kas esiri Türkler daha 1917 senesinin Mayısında, Moskova'da toplanmış devlet kurultaylarında, geopolitik durumlara icabı olarak, ayrı ayrı millî devlet kurmağa karar verdikleri zaman, bu devletlerin ildi ve kültür birliği üzerine bir federasyon halinde birleşmesini de prensip itibarıyla kabul etmişlerdi, İstiklallerini ilmi edip 1920 senesine kadar yaşamışa muvaffak olan yni Türk devletlerinin Azerbaycan ile Simali Kafkasya İstanbul Türkseñ resmî dil olarak 1923-1924 senelerinde, neşriyate başlamışlar. Beraberat ildi olarak 1925-1926 senelerinde, neşriyate başlamışlar. Esasen, Rus-Berlin birliğine de kabul ettikleri vecbile, birı garı «yani Özbek Türkçesi, diğeri de şark, yani: Çarşatay Türkçesi olmak üzere, ildi edebi Türkçe vardır. Yine Rus müsteşirliklerinin tasnifine göre, birinci kurultayda Türkmenistan, Acerbaycan, Anadolu, Balkanlar ve Kırm Türkleri, ikinciye de Altaylarla Ural arası ve Doğu Avrupa ile Sibirya Türkleri dahil bulunuyor. Hele 20-25 milyonluk bir mülhite hitap eden Azeri Türkçesini Türkiye Türkçesinden ayırmaya ne lüzum var, ne de imkân.

Bu tek ve yalnız mürekkep edebî Türkçeyi kabile dillerine parçalamakla bir fayda uman yanlış Stalin olmuştur. Rus eşi Türkleri kabile "esaslarna göre ayrı ayrı" millîlere" ayıran ve şive ve ağızlara birer "millî dil" seçilirdi veren Stalin bu suretle Rus asimilasyon siyasetini muvaffakiyetle tashih edilebileceğini zannetmiştir. Hitler de aynı yolı takip etti ve Stalinin "epuçarla ve hükmet" siyasetini kendi ağızla sakası için daha ziyade uyguladı. Bu işlemler, Almanya'da Türkleri "türk" ve "türkçe" olarak ıslahatla, eden Azeri siyasetini mahallî yazı ve şiveye çevirtti. Fakat Almanya'da nesriyat yapan münevver Azerî milletçiler, edir milletin tek bir dil ve tek bir yazısı olursa prensibinde şaki kılarak, nesriyat Türkiye Türkçesinde yapılması için bütün gavretleriyle uğraştılar ve harbin sonlarına doğru bu yolda muvaffakiyetler elde etmek üzere bulundular.

Bütün bunlara rağmen, beyaz ve kızıl Ruslar tarafından milli mevzuatın yasaları inkâr edilen bu Rus esir milletlere kendi dillerinde hitabata karar verilmiş olması, bu milletlerin Rus camiası haricinde birer vatan olarak müdafie edildiğini göstermektedir. Bu karar esir Türklerin milli istiklâl davaları bakımından büyük bir muvaffakiyet teşkil edecektir. Bu kararın birinci maddesi, "Bakım ve muamele kütlesi, milli muavemet kabiliyetlerini izaret ettiği bu esir Türklerin, mücezzet komitizinin ile mücadele için yalnız bir malzeme teşkil edilmeyeceğini" ümit ederiz. Nitekim, 20 Mayıs'ta Kafkasya milletlerinden Gürcülerine hitap edildikten, istiklâllerine kavuşacakları tebsir edilmisti. Bu beşiratin esir Türkler için de geçirmemesi mümkündür.

MIRZA BAKA

MİLLİYETÇİLİK VE DİN

[illegible]

Tekrar bu büyük kaynağa dönmek lazım, Fakat nasıl? Bazılarını zannettiği gibi halkın karalık batıl inançlarını, taassubuna hüsrufı vermek suretiyle değil, Taassup, dışlanıktan fazla d'ın aleyninde Zira kendini din gibi gösterir Taassupun yüsek bir değer varilileceğini zannetmek hatadır, Belki dışlanıktan deni virmek daha kolaydır Her şeyi kaybetmiş olan adim, hayatını yeniden kurarken, iyileşme köyü, sahte ile doğrunu seçebilir, Ben, halkın taassubunun d'ell, aydınların düşüncesinin bizi tekrar dinin yüsek kaynağına götürüleceğini inanıyorum, İsterse d'ell olsunlar, aydınlar, millî ruhu keşfetin, anıyınları dikkatle okumalıdır Yunus Emre'de en diniz insanı vardıracak ilhamlar vardır, Ondan ise başlamalıyız, Ben, dikkatle okunması sadece Yunus Emre'nin bizi kurtaracağına inanıyorum,

ÖZGEÇMİŞ

Eğitim

Yüksek Lisans 2015- Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü
Lisans 2006- Kara Harp Okulu
Yabancı Dil: İngilizce

Yayınlar

E. Berk (2017). Yusuf Akçura ve Fikirleri, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (59), 479-509.