

UMUT AZAK • Türkiye’de Laiklik ve İslâm

UMUT AZAK 1973'te Afyonkarahisar'da doğdu. 1997'de Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Londra Üniversitesi SOAS'ta, doktora çalışmasını ise Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü'nde tamamladı. 2005-2008 yıllarında Utrecht ve Leiden Üniversiteleri'nde lisans ve yüksek lisans dersleri veren Azak, 2008-2009 akademik yılında, "Europe in the Middle East - The Middle East in Europe" programı kapsamında Berlin'de misafir araştırmacı olarak bulundu. 2010'dan bu yana İstanbul Okan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olan Azak, Türkiye siyasi tarihi, siyasi düşünceler tarihi, toplumsal cinsiyet gibi alanlarda dersler veriyor.

Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State

© 2010 Umut Azak

Bu kitabın yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
I.B. Tauris&Co Ltd, London'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 2842 • Araştırma-İnceleme Dizisi 460

ISBN-13: 978-975-05-2759-3

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

EDITÖR Aybars Yanık

DIZI KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ Zeki Faik İzer, "İnkılâb Yolunda", 1933
(176,5 cm x 237 cm)

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Salih Kızıl

DIZIN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

UMUT AZAK

Türkiye’de Laiklik ve İslâm

*Islam and Secularism in Turkey
Kemalism, Religion and the Nation State*

ÇEVİREN *Ayten Alkan*



Kitaptaki alıntılarda italikler yazarın vurgusudur ve anlatım/ifade bozuklukları orijinalindedir.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür ve Önsöz.....	7
Giriş.....	13
1 <i>İrtica</i> : Menemen Olayı (1930).....	45
Tek parti rejimi, muhalefet ve <i>irtica</i>	48
<i>Mürteciler</i> : Olanlar ve söylenenler.....	51
<i>İrtica</i> ve otoritenin yeniden tesisi.....	60
Laiklik için seferberlik.....	73
2 Türk İslâm'ı: Türkçe <i>Ezan</i> Reformu (1932-1933).....	83
Cumhuriyet öncesi dönemde Türkçe ibadet tartışmaları.....	85
Kemalizm ve dinde reform.....	89
3 Türk İslâm'ına İtirazlar: <i>Ezan</i> Tartışması ve Laiklik (1950).....	111
Çok-partili döneme geçerken CHP ve laiklik.....	113
İslâmi canlanış ve muhafazakâr-milliyetçi akım.....	117
Türkçe ezan tartışması (1947-1950).....	124
Arapça ezana dönüş.....	134
Kemalist laikliğe karşı alternatif laiklik.....	139
1950'den sonra Türkçe ezan nostaljisi.....	148

4	<i>İrtica</i>: Malatya Hadisesi (1952)	153
	Tartışmalı bir kavram olarak <i>irtica</i>	154
	Malatya Hadisesi ve muhafazakâr-milliyetçilik	159
	<i>İrticaya</i> karşı sivil Kemalizm	172
	Demokrat Parti ve <i>irtica</i>	187
	Şehir yaşamında bir tehdit olarak <i>irtica</i>	193
5	<i>İrtica</i>: Said Nursî ve Talebeleri (1959-1960)	201
	1950'lerde Said Nursî, Nurcu hareket ve Demokrat Parti	202
	<i>İrtica</i> alarmları: Aralık 1959 - Ocak 1960	211
	Said Nursî için ya da Said Nursî'ye karşı laiklik	222
	1960'larda Nurcu hareket	227
6	Türk İslâm'ı: Alevilik ve Kemalizm (1966)	241
	Alevilik ve Türk milliyetçiliği	243
	Aleviler ve Diyanet İşleri Başkanlığı	259
	1960'larda Kemalist laiklik, sosyalizm ve Alevilik	266
	Alevi-Sünni çatışması üzerine bir tartışma	268
	Aleviler için bir dergi: <i>Cem</i>	278
	Birlik Partisi: Aleviler için bir siyasi parti	290
	Sonuç	299
	KAYNAKÇA	303
	DİZİN	324

Teşekkür ve Önsöz

Bu kitaba temel oluşturan tez çalışmasına, 2001 yılında Hollanda Bilimsel Araştırma Kurumu'nca (NWO) desteklenen, "Geçmişin Yeniden Değerlendirilmesi: Türkiye'de Modernitenin İnşasında Tarihin Kullanımı" başlıklı araştırma projesi kapsamında başlamıştım. Hem NWO'ya, hem de proje süresince bana son derece destekleyici bir çalışma ortamı sunan Leiden Üniversitesi Batı-dışı Çalışmaları Merkezi (Centrum voor Niet-Westerse Studies, CNWS) ve Leiden Üniversitesi Türkoloji Bölümü'ne müteşekkirim. Fakat her şeyden önce tez danışmanlarım Profesör Erik Jan Zürcher ile Profesör Martin van Bruinessen'e şükran borçluyum. Onların yönlendirme, destek ve yönlendirmeleri olmadan bu çalışmanın ortaya çıkması mümkün değildi. Araştırmalarım sırasında yardımlarını sunan Leiden Üniversitesi Kütüphanesi, Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, İstanbul'daki Atatürk Kütüphanesi, Sermet Çifter Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi ve İSAM Kütüphanesi görevlilerine de teşekkür etmek isterim.

Tez çalışmam boyunca birçok arkadaşımın üzerimde emeği oldu. Tez bölümlerinin muhtelif taslaklarını okumak için cömertçe zamanlarını ayıran ve araştırmama devam edebilmem

için beni her zaman cesaretle Özgür Mutlu Ulus, İsmail Hakkı Kadı, Melody Lu, Seda Altuğ, Arzu Meral, Annemarike Stremmelaar ve Yüksel Taşkın; en zor zamanları sağ salim atlatabilmemi sağlayıp bana güç veren Lucas Lelieveld, Aurélien Nicolet, Gözde Yazıcı ve geniş ailem, Didem Danış, Başak Tuğ, Cherie Taraghi ve bütün *Uzaktakiler*; tezin son aşamasına denk gelen 2007 Bahar'ında hayati destek sunan Ceren Sezer, Zeynep Altok ve Seda Altuğ... Her birine, destek, dayanışma ve dostlukları için minnettarım.

Bu kitaba son halini 2008/2009 akademik yılında Berlin'de, Fritz Thyssen Vakfı, Berlin-Brandenburger Temel Bilimler ve İnsan Bilimleri Akademisi ve Berlin İleri Araştırmalar Enstitüsü'nün desteğiyle yürütülen "Ortadoğu'daki Avrupa - Avrupa'daki Ortadoğu" (Europe in the Middle East - Middle East in Europe, EUME) programı kapsamındaki misafir araştırmacılığım sırasında vermiştim. Bu kurumların yanı sıra, kitabı titizlikle okuyan Katharina Bodirski'ye, kitabı yayına hazırlayan Juliette Daniels ve yayın aşamasındaki teknik güçlüklerle uğraştığım sırada desteğini cömertlikle sunan Ümit Kıvanç'a teşekkür borçluyum.

Son olarak, İngilizce kitabın yayınlanmasından dokuz yıl sonra, bu çevirinin ortaya çıkabilmesini sağlayan Aybars Yanık'a özellikle teşekkür etmek isterim. Ayrıca, Türkçe metnin hazırlanma sürecinde benden emek ve zamanlarını esirgemen arkadaşlarım Zeynep Altok, Yeşim Tükel, Özgür Çatıktaş ve Gökçe Balaban ile bana hep moral veren "Adalı" hocalarıma yürekten müteşekkirim.

En derin minnettarlığım ise Sabahat ve Erdoğan Azak'a. Akademik çalışmalarım boyunca beni her anlamda destekleyen ve araştırma konuma dair benim kadar heyecan duyan bir anne ve babaya sahip olduğum için hep ayrıcalıklı hissettim. Koşulsuz sevgi, destek, hoşgörü ve güvenlerini hak etmiş olduğumu umut ediyorum. Tezi ve kitabın İngilizce baskısını, 2007 yılında aramızdan ayrılan, ama bana hayal etme, öğrenme ve paylaşma sevincini miras bırakan babamın anısına adanmıştım. Ana dilimdeki bu baskıyı ise, bana her koşulda ayakta

kalmayı ve yaşama tutunmayı öğreten annem Sabahat Azak'a ithaf ediyorum.



Bu kitapta Kemalist laikliğin, korku temelli bir İslâm algısı ve *hafıza siyasetine* dayandığı iddia ediliyor. Kitapta örnek-lendirileceği gibi, Kemalist laiklik söyleminde laik rejimi tehdit ettiği düşünülen “gericiler”, “mürteciler” ya da İslâmcılar hem düşman, hem de İslâm'ın “yanlış” bir yorumunun temsilcileri olarak tahayyül edilmişlerdir. Başka bir ifadeyle *irtica* korkusu, toplumun “kötü Müslümanlar” ve “iyi Müslümanlar” olarak kutuplaştırılması ile canlı tutulmuştur (Mamdani, 2004). Laik rejimin savunulması, “gerçek” İslâm adına “kötü Müslümanlar”a karşı verilen bir mücadele gibi algılanır. Siyasi ve entelektüel elitler tarafından laiklik üzerine yürütülen tartışmalarda, bu mücadelenin eski ve yeni simgeleri arasında paralellik kurularak *irtica* korkusu yeniden üretilir. Kitabın izleyen bölümlerinde işte bu korku üretimine ve temelde belli bir İslam yorumuna dayalı olan Kemalist laiklik söylemin evrimi inceleniyor. Bu söylemdeki, “kötü Müslümanlar”ın (gerici, çağdışı, siyasi, dolayısıyla “yobazlık” olarak görülen) İslâm'ı ile (laik, ilerici, milli, dolayısıyla “iyi” ya da “makbul” addedilen) Türk İslâm'ını birbirinden ayırıştırma teşebbüslerinin zaman içindeki dönüşümünün izi sürülüyor. Tek parti rejimi dönemine (1923-1946) ve çok-parti döneminin ilk yirmi yılına (1946-1966) odaklanan çalışmanın malzemesini ise, siyasi liderlerin ve entelektüellerin laiklik üzerine basın aracılığıyla yürüttüğü kamusal tartışmalar oluşturuyor.

Türkiye’de laiklik ideolojisinin tarihsel arka planı ve kendine has özelliklerini ele alan giriş bölümünü sırasıyla, tek-partili ve çok-partili dönemlerdeki olay ve tartışmaları konu alan iki kısım takip ediyor. İlk kısmın Birinci Bölüm’ünde, 1930 yılındaki laik rejim karşıtı bir ayaklanma olarak bilinen “Mene-men Olayı”na odaklanılarak Kemalizm’in “irtica” söylemi inceleniyor. Ayaklanma sırasında başı kesilerek öldürülen yedek subay Kubilay’ın milli hafızaya “İnkılâb Şehidi” olarak kayde-

diliş süreci ışığında, *irtica* söyleminin oluşumu ve bu söylemin laik Cumhuriyet'e bağlılık ve sadakati sağlamak amacıyla ne şekillerde kullanıldığı ortaya konuluyor. İkinci Bölüm ise Kemalist tek-parti rejiminin yakın zamana kadar unutulmuş bir formu olan "Türkçe ezan" uygulamasına odaklanıyor. 1932 yılından itibaren Arapça ezanın yasaklanıp Türkçe okunmasının zorunlu kılınması süreci ile arka planının incelendiği bu bölümde, *irticaya* karşı bir panzehir olarak, Arapça yerine Türkçe ile ibadete dayalı bir Türk İslâm'ının nasıl kurgulandığına ışık tutuluyor.

Kitabın ikinci kısmında ise, çok-partili dönemin ilk yirmi yılındaki laiklik tartışmaları ele alınıyor. Bu yıllarda siyasal alanın görelî olarak demokratikleşmesi ile birlikte Kemalist laiklik söylemi ve politikalarına yönelik eleştiriler başlamıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin siyasî rakipleri olan Demokrat Parti (DP) ile takipçisi Adalet Partisi'nin yükselişe geçtiği bu dönemde, Kemalist laikliğe alternatif, farklı ve çatışan laiklik söylemleri yazılı basın kanalıyla formüle edilir. Bu nedenle, kitapta odaklanılan örnek olayların ampirik hammaddesini, dönemin günlük gazetelerine, haftalık veya aylık dergilerine yansıyan laiklik ile ilgili tartışmalar oluşturuyor.

Geçmişteki olay ve figürlerin güncel siyasetin hizmetinde seçici bir şekilde kullanılmasına, kutsallaştırılmasına ya da unutturulmasına dayalı bir hafıza siyaseti, basın aracılığıyla yürütülen laiklik tartışmalarını şekillendiren önemli bir araç olmuştur. Bu kamusal tartışmalar sırasında geçmişten seçilmiş figür ve olaylar güncel siyasî bağlamın gerekliliklerine göre araçsallaştırılmışlardır. Çok-partili dönemin incelenen yıllarında Kemalist laiklik söylemine konu olan aktörler somut tarihsel bağlama göre değişse de, yukarıda sözü edilen "iyi/makbul/Türk" Müslümanlar ile "kötü/gerici/irticai" Müslümanlar zıtlığına dayalı bir İslâm kurgusu sabit kalmıştır. İzleyen bölümler, laiklik tartışmalarındaki bu tarihsel değişim ve tematik sürekliliğe dikkat çekiyor.

İkinci kısmın ilk, kitabın ise Üçüncü Bölüm'ünde Haziran 1950'de Demokrat Parti Hükümeti'nin attığı ilk adımlardan bi-

ri olan Arapça ezan yasağının kaldırılmasına dair tartışmalar ele alınıyor. Bu yasağı vicdan özgürlüğünün güvencesi ya da kısıtlanması olarak değerlendiren iki farklı yaklaşımın birbirine rakip iki (Kemalist ve alternatif) laiklik yorumunun temelini oluşturduğu ileri sürülüyor. Dördüncü Bölüm, 1952 yılında gerçekleşen, liberal ve laik gazeteci Ahmet Emin Yalman'a yönelik (1888-1972) bir suikast girişiminin alevlendirdiği laiklik tartışmalarına odaklanıyor. Bu olayla geçmiş yıllardaki –Mene-men Olayı gibi– kanlı *irticai* ayaklanmalar arasında paralellik kurmaya dayalı hafıza siyasetinin işleyişini konu alan bölümde, sivil bir Kemalist laiklik söylemi ve örgütlenmesinin her şeyden önce *irtica* korkusu üzerine temellendiği gösteriliyor. Diğer yandan, aynı Kemalist laiklik söyleminde, antikomünizm furçasının da etkisiyle *irticanın*, dönemin en büyük “dış düşmanı” Sovyet komünizminin ülke içine uzanan yıkıcı bir aleti olarak resmedilişine dikkat çekiliyor.

Kemalist *irtica* söyleminin analizine devam edilen Beşinci Bölüm’de, İslâmcı akımların gitgide güçlenerek kitleleri laik rejime karşı gizlice manipüle ettikleri iddiasına dayanan korku ve endişenin laiklik tartışmalarını şekillendirişi ele alınıyor. Bu amaçla, Cumhuriyet döneminin en etkili İslâmi hareketlerinden birinin kurucusu olan Said Nursi’nin (1873-1960) Kemalist entelektüeller tarafından nasıl algılandığı inceleniyor. Nitekim Demokrat Parti iktidarının son aylarında Said Nursi ve takipçileri (“Nurcular”) Kemalist basında *irticanın* yeni temsilcileri olan tehlikeli figürler olarak gösterilmişlerdir. Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1960 yılında Demokrat Parti’ye karşı geliştirdiği siyasi propagandanın bir parçası olan bu söylem yoluyla DP Hükümeti, Nurcu akımı (*irticayı*) hoş görmek ve laikliğe aykırı hareket etmekle suçlanır. Son olarak Altıncı Bölüm’de, bu yükselen *irtica* tehdidi ve “Nurculuk” algısının 1960’lı yıllarda yeni bir “iyi” Müslüman kurgusu ile el ele gittiği, “Nurcular” karşısında Alevilerin laik ve makbul Müslümanlar olarak kurgulanmaya başlandığı gösteriliyor. Diğer bir deyişle kitabın 1960’lı yılların ortalarına odaklanan bu son bölümünde, Alevileri laikliğin bekçileri ve “gerçek” Türk İslâm’ının temsilcileri, dolayı-

sıyla da *irticanın* panzehiri olarak gören Kemalist söylemin ortaya çıkışı inceleniyor.

Özetle, 2001-2007 yılları arasında yazdığım doktora tezi-me dayanan bu kitap, Türkiye’de laikliğin bir ideoloji olarak 1930’lu yıllardan 1960’lı yıllara uzanan evrimine ışık tutmayı hedefliyor. Kitabın altı ayrı bölümünde Kemalist laiklik, tarihsel bağlamı içinde, kamusal tartışmalar yoluyla yeni boyutlar kazanan, fakat “iyi ve kötü Müslümanlar” zıtlığına dayalı İslâmî şemayı sürekli olarak yeniden üreten bir ideolojik söylem olarak ele alınıyor. Laiklik tartışmalarının daha sonraki yıllarda geçirdiği dönüşüm kitabın kapsamı dışında kalsa da, incelenen tarihsel malzemelerin bugünü de anlamaya yarayacak ipuçları sunacağını umuyorum.

Giriş

Modernleşmeyle birlikte dünyevileşmenin de artacağını, yani dinin kamusal ve gündelik hayattan çekileceğini varsayan sekülerleşme paradigması, evrensellik iddiasına dayanır. Fakat sekülerleşme (dünyevileşme) sürecinin evrenselliğine dair bu kabul çoğu zaman, Hıristiyan ve Müslüman tarihleri arasındaki farklılık gerekçe gösterilerek sorgulanmıştır. Müslüman toplumlarda laiklik (sekülerizm) geleneğinin zayıflığına dair iddialar, bu kavramın İslâmi dünyaya yabancı olduğu varsayımına dayanır. Bu tür açıklamalarda *sosyolojik bir süreç* olarak “sekülerleşme” ile sekülerleşmeyi savunan bir *ideoloji* olarak “laiklik” arasındaki fark sık sık göz ardı edilir. Örneğin, “Batı”nın kimliğini “Doğu”yu ya da “İslâmi dünya”yı ötekileştirerek kurgulayan oryantalist söyleme (Said, 1978)¹ katkı sağlamış önem-

1 Said, oryantalizmi bir söylem olarak incelediği 1978 tarihli ufuk açıcı çalışmasında Anglo-Fransız sömürgecilik deneyimine odaklanmıştır (1978). Said sömürgeci dünya ile sömürgeleştirilen dünya arasındaki eşitsiz ilişkinin, Batılı olmayan toplumların Batılı bilim insanlarınca temsil edilme ve çalışılma biçimlerinde ifadesini bulduğunu ve pekiştirildiğini belirtir. Said'e göre, oryantalizm bir düşünce biçimi olarak, tahayyül edilen “Doğu” ile “Batı” kategorileri arasındaki ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayanır. Yine Said'e göre, söz konusu kategoriler gerçek coğrafi yerler olmaktan ziyade, Batılı korku, fantezi ve arzuları yansıtan, tarihsel ve söylemsel kurgulardır. Nitekim, Batılı kimlikler bu kurgulanan Öteki (Doğu) karşılığında inşa edilir.

li isimlerden biri olan Bernard Lewis, Hıristiyan ve Müslüman deneyimleri arasındaki “zıtlığı” şöyle açıklar:

Müslümanların kendilerine ait herhangi bir laik hareket geliştirmemiş ve hareketin dışarıdan aktarılması girişimlerine de katı bir biçimde karşı çıkmış olmalarının sebepleri, Hıristiyan ve Müslüman tarihleri ve deneyimleri arasındaki zıtlıklarda aranmalıdır. Başından itibaren Hıristiyanlara hem ilkesel olarak hem de pratikte Tanrı ile Sezar’ı ve her ikisinin üstlendiği farklı görevleri ayrıştırmaları öğretilmiştir. Müslümanlar böyle bir eğitimden geçmiş değildir (2002: 103).

Lewis’in Müslüman toplumlara dair genelleyici ve homojenleştirici ifadeleri, sosyolojik bir süreç olarak sekülerleşmenin “Müslümanlar”ı da etkilemiş olduğu gerçeğini göz ardı eder. Hıristiyan Batı ile İslâm dünyası arasında temelden ve özünde bir farklılık varsayımından yola çıkarak –Müslüman toplumlarda laiklik üzerine yürütülen tartışmalara hâkim olan– “İslâm-laiklik” karşıtlığını yeniden üretir (Filali-Ansary, 1999: 6). Lewis bu kalıplaşmış karşıtlığı, yekpare ve toplumsal değişime kapalı bir kültürel birimmişçesine bahsettiği “İslâm”da “neyin yanlış gittiği”ni açıklarken kullanır.

Böyle bir özcü (*essentialist*) bakış açısı Müslüman toplumlarda laikliğe muhalif olanlar tarafından da benimsenmiştir. Örneğin, İslâmcı ideologlar çağdaş laikliği yerli olmayan, marjinal bir ideoloji olarak görüp eleştirirler. Aslında bu İslâmi eleştiri de Batı’yı Müslüman dünyanın “ötekisi” olarak resmeden tersinden bir oryantlizmin (ya da oksidentalizmin) etkisindedir.² Laikliği, reddedilen “öteki”, yani Batı’yla özdeşleş-tiren bu yaklaşım, Boroujerdi’nin “yerlilik” olarak tarif ettiği

2 Boroujerdi “tersinden oryantlizm”i, “Doğulu” (Oryantal) entelektüel ve siyasi elitlerin, Avrupa’nın “Doğu” anlatısına karşı bir “karşı-bilgi” olarak kendi “hakiki” ve “otantik” kimliklerini talep ve iddia ettikleri bir söylem olarak tanımlar. Tersinden oryantlizm, Doğu ile Batı arasında temel bir ontolojik fark bulunduğu dair oryantlist varsayımı sorgulamaksızın kabul ederek, Batı’yı ve özgüllüğünü onun özüne referansla açıklar; Batı-karşısı yerlici ve milliyetçi duyguları besler (1991: 11-14). Ayrıca bkz. (Al-Azm, 2000; Al-Azmeh, 1996; Ahıska, 2003).

söyleme denk düşer. Bu söylem, Avrupa-merkezci ve sömürgeci yaklaşıma tepki olarak “yerli” veya “yerel” kültürel ve düşünsel bir miras öne süren hakiki kimlik iddiasını yansıtır.

Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu toplumlarda laikliğin hakiki veya otantik olmayan, köksüz bir kavram olarak tanıtılması, bir süreç olarak sekülerleşmenin Avrupa/Hıristiyan bağlamına özgü olduğu iddiası kadar temelsizdir. Osmanlı/Türk deneyimi, Müslüman dünyanın modernleşme ve sekülerleşme güçlerinden azade olmadığına kanıttır. Modern dönemdeki dinî canlanma hareketleri de sekülerleşmenin yokluğuna işaret etmekten ziyade gerçekliğini teyit eder. Al-Azm’ın da vurguladığı gibi, aile hukuku bir yana konacak olursa, Müslüman dünyada yaşamın hemen hiçbir alanı, İslâmî hukuk ekseninde idare edilmez. İslâm’ın rolü kamusal hayatın bütün alanlarında, örneğin piyasada, üniversitede, mahkemelerde ve benzeri kurumlarda geriye çekilmiştir. Nitekim köktenci bir Müslüman tepki olarak İslâmcılığın çıkış noktası da, bu gerçekliğe, yani sekülerleşmeye itirazdır (Al-Azm, 2004). Kaldı ki, laikliğin, ulusal sınırlara direnen ve asıl kaynaklarından çok farklı bağlamlarda kök salabilen diğer pek çok ideoloji gibi Batı’dan “ithal edilmiş” olması da, Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yüzyıldan itibaren laik bir entelektüel geleneğin süregeldiği gerçeğini de ortadan kaldırmaz.



Osmanlı devleti, –16. yüzyılda Safevi hanedanı tarafından İran’ın resmî dini olarak kabul edilen– Şii mezhebine karşı, Sünnî İslâm’ı iki kurum üzerinden desteklemiştir: Halifelik ve ulema. 16. yüzyılın ortalarından başlayarak Osmanlı sultanı sadece Osmanlı devletinin başı olmakla kalmaz, en azından sembolik olarak, bütün Müslümanların da halifesi oldu. Halife unvanı Kanunî Sultan Süleyman’ın (saltanat dönemi: 1520-1566) saltanatı sırasında, 1539 yılında, son Abbasi Halifesi el-Mütevekkil’in Mısır’da ölmesi sonrasında Osmanlı hanedanına geçmiştir; bu tarihten itibaren, Osmanlı sultanı İslâm âleminin önderi ve hamisi rolünü üstlenir (Buzpınar, 2004: 115-116). Fakat,

Halifelik unvanı (Hilâfet-i Kübra) bu rolü vurgulayan bir etiket ve bir siyasi meşruiyet kaynağından daha fazlası değildir (İnalcık, 1968-1970). Osmanlı devlet teşkilatı içinde aynı zamanda, şeriatı yorumlama ve uygulama yetkisine sahip din âlimlerinden oluşan ve eğitim ile yargı alanlarından sorumlu bir ulema sınıfı bulunur. Ulemanın başı ve en üst mevkideki dinî yetkili olan Şeyhülislam, İslâmi hukukla ilgili hususlarda görüş oluşturan en yüksek otoritedir (İnalcık, 1964: 43-44).

Osmanlı döneminde devletin bekası, devlet teşkilatı için en önemli amaçtır. Bu reel-politik gelenek ve “Osmanlı devlet geleneği” olarak nitelenen siyasi miras, genellikle, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini başlatan dinamiklerin kökeni olarak görülmüştür (İnalcık, 1964; Heper, 1985; Mardin, 1986; Zürcher ve van der Linden, 2004: 96-97). Tarihçiler bu devlet geleneğine *din-u-devlet* geleneği olarak atıfta bulunmuşlardır. Din-u devlet, bir yandan İslâm’ın diğer yandan da devletin, yasamanın kaynaklarını oluşturduğu ikili bir siyasi meşruiyet sistemini ifade eder. Örneğin İnalcık, İslâmi hukukun (şeriat) yanı sıra, doğrudan doğruya yöneticinin iradesinden doğan ve *örf* ya da *kanun* olarak ifadesini bulan ikinci bir hukuk kaynağı bulunduğunu belirtir (İnalcık, 1964: 57; 2005: 69, 76, 78; ayrıca bkz. İnalcık, 1975). Söz konusu örfî hukuk bir yandan devlet elitlerine, öbür yandan da kamu hukuku, devlet maliyesi, vergilendirme gibi idari meselelere uygulanmış ve İslâmi hukukla bir arada varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple, bir diğer önemli Osmanlı tarihçisi Barkan tarafından seküler “layik hukuk” olarak tanımlanmıştır (1975: 53).³

Bununla beraber, seküler kanunların dahi “İslâm âleminin refahı” temelinde meşrulaştırıldığının altını çizmek önemlidir (İnalcık, 1964: 57). Aynı şekilde, sekülerleşme sürecine hizmet eden önemli reformların da İslâmi bir çerçevede dillendi-

3 Türkiye’de sekülerleşmenin tarihsel kökenlerine işaret etmek için tarihçilerce sık sık altı çizilen bu “devlet geleneği” vurgusu, kimi araştırmacılarca Osmanlı geçmişine bugünden bakılarak “laiklik” atfetmek olarak görülüp eleştirilmiştir (Mert, 1992: 53-55; Çitak, 2004: 9).

rildiğini belirtmek gerekir. Bunun bir örneği, 1839 tarihli, Osmanlı tebasının, dinlerine bakılmaksızın yaşam, onur ve mülkiyet haklarını güvenceye alan *Gülhane Hatt-ı Şerifi* olarak bilinen imparatorluk fermanıdır. Bir başka deyişle, İslâm, modernleşme reformları için dahi meşruiyet sağlayan çerçeve olmayı sürdürmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun sekülerleşme süreci 1856 Islahat Fermanı ile daha da ileri bir noktaya taşınmıştır. Ferman, imparatorluğun Müslüman ve gayrimüslim tebasının kamusal istihdam, vergilendirme ve askerlik hizmeti alanlarındaki eşitliğinin altını çizmiştir. Devlet, din ve etnisiteden bağımsız bir Osmanlı yurttaşlığı tarif etmeye gayret ederken, modernleşme ile İslâm'ı uzlaştırmaya çalışan muhalif bir entelektüel hareketin doğuşuna da kapı aralamıştır (Gülalp, 2002: 24-25). Bu hareketin mensupları, Genç Osmanlılar, Tanzimat bürokratlarının modernleştirici reformlarına karşı olmasalar da bu reformlara İslâmi bir bağlamda meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Genç Osmanlılar'ın siyasi projesi, Batıcı modernleşmeyi meşrulaştırmak için İslâm'a başvuran Sultan II. Abdülhamid tarafından hayata geçirilir (Gülalp, 2002: 26; Derin-gil, 1991).

19. yüzyıl reform hareketinde İslâm'ın oynadığı bu rol, 20. yüzyıl modernleşme paradigmasının etkisi altındaki tarihyazımınca göz ardı edilmiştir. Osmanlı sekülerleşmesinin tarihi, “Batılı fikirlere açık olan aydınlanmış bir elitin (Tanzimat bürokratları, Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Kemalistler) geleneksel ve çoğunlukla dinî değerlerin temsilcileriyle mücadele” ile seyreden ve nihayetinde de laik Cumhuriyet'e ulaşan diyaletik bir süreç olarak tarif edilmiştir (Zürcher, 1998). Örneğin Niyazi Berkes, Osmanlı sekülerleşmesinin tarihini “değişim ve ilerleme yanlısı güçler ile dinin ve şeriatin egemenliğini destekleme eğiliminde olan ... gelenek güçleri arasındaki asli çatışma”nın tarihi olarak tanımlar (Berkes, 1964: 6). Modern-laik-ilerici-aydınlanmış güçler ile geleneksel-dinî-çağdışı-gerici güçlerin karşıtlığı üzerinde temellenen bu bakış açısı Berkes'in Türkiye'de laiklik üzerine çalışmalarının merkezi ne oturur. Modernleşme paradigmasının bu ikili kartışılığa da

yanan yaklaşımı, İslâm ile sekülerleşme sürecinin karşılıklı ilişkiselliğine işaret eden ve özellikle Sultan II. Abdülhamid dönemine (1876-1909) odaklanan araştırmacılarca sorgulanmıştır.⁴

Berkes'e göre, Sultan II. Abdülhamid'in idaresi altındaki dönem, önceki *Tanzimat* reformu dönemiyle (1839-1876) karşılaştırıldığında gerici bir dönemdir. Abdülhamid rejimi bütün dinî toplulukları Osmanlı yurttaşlığı altında toplayan *Tanzimat* doktrini yerine pan-İslâmizm'i bir devlet ideolojisi olarak benimsemiştir. Batı uygarlığı yerine Arap-Müslüman medeniyetini yüceltmiş, Batı emperyalizmine maruz kalan dünya Müslümanlarının lideri olarak Halifeliği vurgulamaya başlamıştır. Yine Berkes'e göre Abdülhamid dönemi aynı zamanda, artan sansür ve muhalefeti bastırmak amacıyla kullanılan geniş jurnalciler ağı ile baskıcı, dolayısıyla karanlık bir dönemdir. Yakın zamanlı çalışmalarda ise, Abdülhamid dönemini İslâm-modernite karşıtlığı üzerinden tasvir eden bu tarihyazımı revize edilir. Örneğin Derinçil, Abdülhamid'in pan-İslâmist politikalarının, imparatorluğun çözülmesini engellemek üzere yürüttüğü meşruiyet arayışıyla ilgili olduğunu göstermiştir (Derinçil, 1991). Fortna da Abdülhamid döneminde okul müfredatında İslâm'a daha fazla yer verilmeye başlanmasını hızlanan modernleşmeyle uyumlu bir politika olarak açıklamıştır (Fortna, 2002). Bu yaklaşıma göre, devletin güçlendirilmesi amacıyla İslâm'ın araçsallaştırılması, modernleşme ve sekülerleşmeyle çelişkili değildir. Aksine, İslâm'a araçsalcı yaklaşım kavramsal düzeyde sekülerleşmenin bir sonucudur. Genç Osmanlılar'la başlamış olan bu kavramsal dönüşüm nedeniyle İslâm, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir unsur olarak görülmüştür (Mardin, 1984).

19. yüzyılda, Osmanlı devlet kurumlarının ve ordunun, Avrupalı modeller esas alınarak modernleşmesi ve bunu takiben –hukuk, eğitim ve devlet bürokrasisi alanlarındaki– kurumsal sekülerleşme, ulemanın idare, yargı ve eğitim sistemindeki rolünün aşamalı olarak zayıflatılması anlamına gelir. İslâm'ı

4 II. Abdülhamid dönemine ilişkin literatürün bir değerlendirmesi için bkz. (Özbek, 2004).