



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**Laiklik Tartışmaları Bağlamında Altınoluk, Köprü ve  
İktibas Dergilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bakışı**

**Yüksek Lisans Tezi**  
**Mahmut Bilal Uzun**

Ekim 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**Laiklik Tartışmaları Bağlamında Altınoluk, Köprü ve  
İktibas Dergilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bakışı**

Yüksek Lisans Tezi  
**Mahmut Bilal Uzun**

Danışman  
**Dr. Ayşe Polat**

Ekim 2023

## TEZ JÜRİSİ ONAYI

Mahmut Bilal Uzun tarafından hazırlanan “Laiklik Tartışmaları Bağlamında Altınoluk, Köprü ve İktibas Dergilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bakışı” başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

### **JÜRİ ÜYELERİ**

### **İMZA**

#### **Tez Danışmanı:**

Dr. Ayşe Polat

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

#### **Üyeler:**

Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Tekin

İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 13/ 10/ 2023

## **BEYANLAR**

### **Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı**

Danışmanlığımda yazılan bu tezin APA yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin içi kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

Dr. Ayşe Polat

### **Etik İlkeler Sadakat Beyanı**

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

**Mahmut Bilal Uzun**

## ÖZET

### LAİKLİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ALTINOLUK, KÖPRÜ VE İKTİBAS DERGİLERİNİN DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NA BAKIŞI

Uzun, Mahmut Bilal

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Ayşe Polat

Ekim, 2023. 102 Sayfa.

Bu çalışmanın amacı farklı dini grupların Diyanet İşleri Başkanlığı'nı ve din devlet ilişkilerini nasıl algıladıklarını süreli yayınlar üzerinden incelemektir. Bu tez çalışması kapsamında 3 farklı dini ekolü temsil eden *Altınoluk*, *Köprü* ve *İktibas* dergilerindeki Diyanet İşleri Başkanlığı ve laiklik eksenli resmi din siyaseti tartışmaları ele alınmıştır. Tez çalışması kapsamında ele alınan *Altınoluk* dergisi Nakşibendi tarikat geleneğinden gelen ve geleneksel İslam anlayışının temsilcisi olan Erenköy Dergâhı/Cemaati'ne ait bir dergidir. *Köprü* dergisi ise Cumhuriyet döneminin önde gelen dini cemaatlerinden biri olan Nurculuk'un Yeni Asya koluna aittir. Bu dergi modern siyasi düşüncelerin daha fazla tartışılmasıyla ön plandadır. *İktibas* dergisi ise kurucusuERCÜMEND ÖZKAN'ın şahsı ile özdeşleşmiş, hem dini geleneğe hem de siyasi sisteme yönelik katkı muhalefeti ön plana çıkmıştır.

Tez kapsamında ele alınan *Altınoluk*, *Köprü* ve *İktibas* dergilerindeki yazılar 1990 ile 2016 yılları tarihleriyle sınırlandırılarak incelenmiştir. Bu zaman aralığında ele alınan yazılar Diyanet İşleri Başkanlığı ve din devlet ilişkilerini yansıtan önemli bir kavram olan laiklik kavramı üzerinden incelenmiştir. Tez konusu dâhilinde bahsedilen dergilerdeki bulunan yazılar Eleştirel Söylem Analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nı hem de farklı dini grupları ve onların dergilerini ele alan pek çok tez çalışması olsa da Türkiye'de farklı dini grupların Diyanet İşleri Başkanlığı'nı ve resmi din siyasetini nasıl algıladıklarına ilişkin tez çalışması yok denecek kadar azdır. Bu tez çalışması bu anlamda literatüre katkı sunmayı amaçlamıştır.

Bu tez çalışmasıyla hem Cumhuriyet döneminde uygulanagelen din politikası Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinden incelenmiş, hem de 3 derginin Diyanet İşleri Başkanlığı'na

ve laiklik temelli resmi din siyasetine bakış açılarının örtüşen ve ayrışan noktaları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik, dini cemaat, Nurculuk, *Köprü*, Nakşibendilik, *Altınoluk*, *İktibas*

**ABSTRACT**  
**THE POSITIONS OF ALTINOLUK, KÖPRÜ, AND İKTİBAS MAGAZINES**  
**ON THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS WITHIN THE CONTEXT**  
**OF DEBATES ON SECULARISM IN TURKEY**

Uzun, Mahmut Bilal

Master's Thesis, Department of Sociology

Advisor: Dr. Ayşe Polat

October, 2023. 102 Pages.

The main purpose of this thesis is to examine how different religious groups in Turkey perceive the Presidency of Religious Affairs and religion-state relations in the country through examining certain periodicals. Within the scope of this thesis, debates on the Presidency of Religious Affairs and the secularism-oriented official religion policy of Turkey are examined; by focusing on *Altınoluk*, *Köprü*, and *İktibas* magazines which represented three different religious traditions. *Altınoluk* magazine, included in this study, is a periodical published by the Erenköy Dergah/Community, representing the Naqshbandi-Sufi tradition with its traditional understanding of Islam. Whereas, *Köprü* magazine is associated with the 'Yeni Asya' branch of Nurculuk, one of the leading religious communities of the Republican era. In comparison with the other magazines, this magazine remains at the forefront with its greater focus on the discussion of modern political ideas. *İktibas* magazine, on the other hand, is closely associated with its founder Ercüment Özkan, and emphasizes its staunch opposition to both the religious tradition and the political system in Turkey.

The writings in *Altınoluk*, *Köprü*, and *İktibas* magazines, included within the scope of this thesis, were examined between the years 1990 to 2016. The writings within this time frame were examined by focusing on the concept of secularism, representing an important concept for examining the religion-state relations and the Presidency of Religious Affairs in Turkey. The writings in these magazines mentioned in this thesis were analyzed by using the Critical Discourse Analysis method. Although many other studies address debates about the Presidency of Religious Affairs and the official religious policy in Turkey, few of them focus on how different religious groups in

Turkey perceive the Presidency of Religious Affairs and Turkey's official religious policy. In this sense, this thesis aims to provide a valuable contribution to the literature.

In this thesis, the religious policy implemented during the Republican era was examined within the context of the Presidency of Religious Affairs. The main perspectives of the three magazines on the Presidency of Religious Affairs and Turkey's secularism-oriented religion policy were comparatively examined, by focusing on their both common and diverging points of view.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, secularism, religious community, Nurculuk, *Köprü*, Naqshbandi, *Altınoluk*, *İktibas*



## **TABLÖLAR LİSTESİ**

**Tablo 1:** Dergiler ve Yazı İçeriği

## KISALTMALAR

**AB:** Avrupa Birliği

**AKP/AK PARTİ:** Adalet ve Kalkınma Partisi

**akt.:** Aktaran

**ANAP:** Anavatan Partisi

**AP:** Adalet Partisi

**CHP:** Cumhuriyet Halk Partisi

**DP:** Demokrat Parti

**DİB:** Diyanet İşleri Başkanlığı

**DSP:** Demokratik Sol Parti

**DYP:** Doğru Yol Partisi

**FETÖ:** Fethullahçı Terör Örgütü

**FP:** Fazilet Partisi

**İDP:** İslamcı Dergiler Projesi

**MBK:** Milli Birlik Komitesi

**MGK:** Milli Güvenlik Konseyi

**MGK:** Milli Güvenlik Kurulu

**MKP:** Milli Kalkınma Partisi

**MNP:** Milli Nizam Partisi

**MP:** Millet Partisi

**MSP:** Milli Selamet Partisi

**RP:** Refah Partisi

**s.:** Sayfa

**SP:** Saadet Partisi

**TBMM:** Türkiye Büyük Millet Meclisi

**TSK:** Türk Silahlı Kuvvetleri

**yy.:** Yüzyıl

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                    |           |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>ÖZET.....</b>                                                                   | <b>v</b>  |
| <b>ABSTRACT.....</b>                                                               | <b>vi</b> |
| <b>1. BÖLÜM</b>                                                                    |           |
| <b>GİRİŞ .....</b>                                                                 | <b>1</b>  |
| 1.1 Tezin Amacı ve Kapsamı .....                                                   | 1         |
| 1.2 Tez Çalışmasıyla İlgili Mevcut Literatür .....                                 | 3         |
| 1.2.1. DİB Hakkındaki Çalışmalar .....                                             | 3         |
| 1.2.2. İslamcı Dergiler Hakkındaki Araştırmalar .....                              | 5         |
| 1.3. Tezin Yöntemi: Eleştirel Söylem Analizi.....                                  | 6         |
| 1.4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları .....                                  | 8         |
| <b>2. BÖLÜM</b>                                                                    |           |
| <b>CUMHURİYET DÖNEMİ DİN POLİTİKALARI: DİB'İN KURULUŞU VE GELİŞİMİ .....</b>       | <b>13</b> |
| 2.1. 1920'lerden 2010'lara kadar DİB.....                                          | 13        |
| 2.1.1. Diyanet'in Tarihsel Öncüleri: Şeyhülislamlık ve Şer'ie Evkaf Vekâleti ..... | 13        |
| 2.1.2. DİB'in Kuruluşu.....                                                        | 15        |
| 2.1.3. Çok Partili Hayata Geçiş, Demokrat Parti Döneminde DİB .....                | 16        |
| 2.1.4. 1960-1980 Arasında DİB Politikaları .....                                   | 20        |
| 2.1.5. 1980 Darbesi Sonrasında DİB.....                                            | 24        |
| 2.1.6. 28 Şubat Süreci ve 2000 Sonrası DİB.....                                    | 28        |
| 2.2. Laiklik Politikaları ve DİB .....                                             | 33        |
| 2.2.1 Batıcılık ve Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisi Kemalizm .....                   | 33        |
| 2.2.2 Kemalizm ve Erken Dönem Cumhuriyet'in Laiklik Reformları .....               | 35        |
| 2.2.3 Makbul Bir Din Üretme Politikaları ve DİB.....                               | 40        |
| 2.2.3.1 Rasyonel ve Vicdani Din .....                                              | 42        |
| 2.2.3.2 Milli Din Projesi .....                                                    | 43        |
| 2.2.4. Dinde Reformu Denetleyip Sınırlamak için DİB.....                           | 45        |
| 2.3. Sonuç .....                                                                   | 46        |
| <b>3. BÖLÜM</b>                                                                    |           |
| <b>DİNİ GRUP VE CEMAATLER VE DİB .....</b>                                         | <b>50</b> |
| 3.1 Erenköy Cemaati, Altınoluk Dergisi ve DİB.....                                 | 51        |
| 3.1.1. NAKŞİBENDİLİK-HALİDİYYE Tarikatı ve Erenköy Cemaati .....                   | 51        |
| 3.1.2. Altınoluk Dergisi .....                                                     | 55        |
| 3.1.3. Altınoluk Dergisinde DİB ve Resmi Din Politikası Tartışmaları .....         | 56        |
| 3.1.3.1 Baskıcı Erken Dönem ve 1950 Sonrası Yumuşayan Din Politikaları .....       | 57        |
| 3.1.3.2. Her Açıdan Özerk bir DİB.....                                             | 58        |
| 3.1.3.3. Çelişkili Ama Vazgeçilemez Bir Kurum: DİB.....                            | 59        |
| 3.1.3.4. Cemaatlerin Yerini Alamayacağı Bir Kurum olarak DİB .....                 | 61        |
| 3.1.3.5. Güncel Konular Ekseninde DİB .....                                        | 63        |
| 3.1.3.6. Türk Tipi Laiklik ve DİB.....                                             | 65        |
| 3.2. Ercümend Özkan ve İktibas Dergisi .....                                       | 69        |
| 3.2.1. İktibas Dergisinde Diyanet Tartışmaları.....                                | 72        |

|                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.1.1. Güvenilmez Bir Kurum Olarak DİB.....                        | 72         |
| 3.2.1.2. Kategorik Olarak Reddedilen DİB .....                       | 73         |
| 3.2.1.3. Demokrasi ve Laikliğe Karşı Savunulan İslam .....           | 75         |
| 3.3. Nurculuk, Yeni Asya Grubu ve Köprü Dergisi.....                 | 80         |
| 3.3.1. Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk .....                      | 80         |
| 3.3.2. Said Nursi'nin Temel Eserleri ve Görüşleri .....              | 82         |
| 3.3.3. Yeni Asya Grubu ve Köprü Dergisi.....                         | 85         |
| 3.3.4. Köprü Dergisinde DİB Tartışmaları .....                       | 87         |
| 3.3.4.1. Vazgeçilmez Kurumlar Olarak Din ve DİB.....                 | 87         |
| 3.3.4.2. Demokratik Laiklik ve Devlet Zoruyla Olmayan Din Savunusu . | 89         |
| 3.3.4.3. İslam'la Uyumlu Devlet ve Laiklik .....                     | 91         |
| 3.3.4.4. Devlet ve Dini Alanın Ayrışması Savunusu.....               | 92         |
| 3.4. Sonuç .....                                                     | 95         |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                    | <b>100</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                | <b>104</b> |

## 1. BÖLÜM

### GİRİŞ

Türkiye’de din, devlet ve toplum arasındaki ilişki modernleşme tartışmasının önemli eksenlerinden birini oluşturur. Bu çerçevede 1924’te Diyanet İşleri Reisliği ismi ile Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren kurumsal bir kimlik kazandırılan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kurulduğu dönemden bugüne pek çok tartışmanın odağında yer almıştır. Din-devlet ilişkisi, “doğru” ve “batıl” din tanımlamaları, laiklik ilkesinin nasıl inşa edilip yorumlanacağı, devletin dini alana dair düzenlemeleri DİB’in kurumsal kimliği üzerinden tartışılmalıdır (Atalay, 2020; Kara, 2019). Dönemsel olarak farklılıklar arz etmekle beraber resmi din politikaları ile DİB üzerinden din-devlet ilişkisinin en önemli kurumsal ayaklarından biri yürütülürken din-devlet-toplum ilişkileri bağlamında DİB toplumun farklı kesimlerinden değişen tepkiler almaktadır. Kimi zaman Diyanet kurumu farklı kesimlerce sahiplenilmiş kimi zaman ise sert eleştirilerin hedefi olmuştur. DİB’e ilişkin tartışmaların gündemde olmasının temel nedeni, Kara (2012)’ya göre laiklik tartışmalarının ilmi ve hukuki zeminden çok siyasi ve ideolojik taraflılıkla ele alınmasıdır (s. 178). Ancak Gözaydın (2020)’a göre DİB’le ilgili temel sorun kurumun hukuki boyutudur ve Gözaydın bu alana eğilmektedir. Bu tez çalışması kapsamında ise konu şu ana kadar mevcut akademik çalışmalarda çok az ele alınan bir boyutuyla incelenecektir. Bu tez çalışmasında Türkiye’deki farklı dini grup ve cemaatlerin DİB’e bakışı ele alınacaktır.

#### 1.1. Tezin Amacı ve Kapsamı

Türkiye’de aşağıda ele alınacağı üzere din ve siyaset, laiklik, dini cemaatler, İslami hareketler ve DİB hakkında pek çok tez, makale ve kitap çalışması mevcuttur. Ancak farklı İslami grup ve cemaatlerin DİB’e yaklaşımları, DİB hakkındaki görüşleri ve algıları ile ilgili sistematik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu yüksek lisans tezinin amacı Türkiye’deki dini grup ve cemaatlerin DİB’e bakış açılarını, DİB hakkındaki görüşlerini, DİB özelinde devlet tarafından kurumsallaştırılan resmi dine yaklaşımlarını ele alıp analiz etmektir. Türkiye’deki tüm dini, İslami cemaat ve gruplar hakkında bu tarz bir araştırma yapmak bir yüksek lisans çalışmasının kapsamının ötesinde olacaktır. Dolayısıyla bu tez çalışmasında, Türkiye’de mevcut İslami

cemaatlerin çeşitliliğini sergileyecek birbirinden farklı üç dini grup ile sınırlandırılarak onların dergilerindeki DİB'e ilişkin yayımlara odaklanılmaktadır. Söz konusu süreli yayınlardaki DİB'e dair tartışmalar sistematik olarak incelenerek bu üç dini grubun DİB'e ve din-devlet-toplum ilişkilerine dair farklı yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu dini yayın organlarında Diyanet'e ilişkin yaklaşımların nasıl farklılaştığı veya benzeştiği, Türkiye'deki farklı dini grup ve cemaatlerin din-devlet ilişkisine, resmi din söylemine yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır.

Bu çerçevede bu tez kapsamında *Altınoluk*, *İktibas*, *Köprü* dergileri üzerinden Türkiye'deki çeşitli dini süreli yayınlar ve ait oldukları cemaatlerin DİB'e bakışına odaklanılacaktır. *Altınoluk* dergisi 1986'dan beri yayın hayatında olan, kamuoyu tarafından Erenköy Cemaati olarak bilinen Nakşibendi bir grubun dergisidir. Tez çalışmasında açıklanacağı üzere *Altınoluk* dergisi geleneksel din anlayışını ve Sünni tasavvuf geleneğini kuvvetli şekilde yansıtmaktadır (Büyükkara, 2017: 122-124). *Köprü* dergisi ise, farklı bir isimle 1977'ye kadar uzanmakla birlikte, 1980 yılının Ekim ayından itibaren Yeni Asya Yayıncılık şemsiyesi altında yayımlanmaktadır. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde doğan iki büyük dini cemaatten biri olan Nurculuk'un Yeni Asya grubu bünyesinde çıkarılan *Köprü* dergisi, modern siyasi tartışmaların serbestçe ele alındığı, dini geleneğin yerine göre sorunsallaştırıldığı bir yayın organıdır (Arslan, 2011). Demokratik bir siyasi nizamın, adil bir hukuk sisteminin ve yeni bir anayasanın inşasına dair pek çok yazının *Köprü*'de yayınlanmış olması bu özelliğini göstermektedir. Yeni Asya ekolünün Süleyman Demirel öncülüğünde kurulan merkez sağ partilerle yakın ilişkisi düşünüldüğünde *Köprü* dergisinin önemi daha fazla ortaya çıkmaktadır (Çakır, 2017: 96). *İktibas* dergisi ise diğer iki derginin yayımcısı olan geleneksel veya modern dini cemaat veya topluluklardan ziyade bir kişi etrafında şekillenen bir dini oluşumun temsillerindendir. *İktibas*, Ercüment Özkan'ın öncülüğünde Ocak 1981'de yayın hayatına başlamıştır. 1938'de Kırşehir'de doğan Ercüment Özkan Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ve Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Şark Dilleri bölümünde okudu. 1960 yılında Basın Haber Ajansı'nı kuran Özkan vefatına kadar buradan geçimini sağladı. 1967'de Ürdün merkezli İslamcı hareket Hizbu't Tahrir ile tanıştı. Hizbu't Tahrir halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde hilafeti önceleyen, Kur'an ve Sünnete dayalı bir yönetimi ve şer'i mahkemelerin yeniden kurulmasını savunan

İslamcı bir hareketti. 1970'den sonra bu gruptan kopan Özkan, kurduğu sembolik İslam Partisi'yle fikirlerini ortaya koymaya devam etti (Erkilet, 2005: 686).ERCÜMEND Özkan'ın hem devlete hem de tasavvuf ve hadis merkezli dini geleneğe olan eleştirel yaklaşımı İktibas dergisinin uzun süre ana çizgisini belirlemiştir. Bu anlamda bazıları tarafından *İktibas* dergisi İslamcı düşüncenin radikal bir yansıması olarak ele alınmaktadır (Erkilet, 2005: 684).

Bu tez çalışmasının kapsamı birbirinden farklı dini anlayış ve yaklaşımları, farklı dini oluşum ve organizasyonları sergileyen bu üç İslami cemaat ve onların temel yayın organları olan *Altınoluk*, *Köprü* ve *İktibas* dergileri üzerinden Türkiye'de İslami grupların DİB'e bakışını incelemektir. Yöntemsel olarak araştırma konusu ile doğrudan ilintili olarak söz konusu süreli yayınlardaki DİB ve din devlet ilişkilerinin anlaşılması bağlamında önemli olan laiklik tartışmalarına ilişkin yazıların içeriği ile araştırma sınırlandırılmıştır. Bu dergilerdeki yazılarda DİB'e dair hangi görüşlerin nasıl ortaya koyulduğu mukayeseli ve eleştirel bir söylem analizi ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tez çalışması DİB ve farklı dini gruplar arasındaki ilişki ve etkileşimleri üç farklı dini gruba ait süreli yayınlar üzerinden tespit ve analiz etmeyi amaçlayarak bu noktada önemli bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede hem DİB ile ilgili akademik ve toplumsal tartışmalara hem de Türkiye'de çeşitli İslami gruplar üzerine yapılan bilimsel araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## **1.2. Tez Çalışmasıyla İlgili Mevcut Literatür**

Bu tez çalışması ile ilgili olarak gerek DİB gerek İslamcı dergiler hakkındaki mevcut çalışmalara aşağıda değinilerek bu araştırmanın önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### **1.2.1. DİB Hakkındaki Çalışmalar**

Siyaset bilimi, hukuk, sosyoloji gibi farklı disiplinlerde Türk modernleşmesi, Türkiye'de laiklik ve sekülerizm ana konuları çerçevesinde doğrudan veya dolaylı olarak DİB hakkında çeşitli yayınlar yapılmıştır. Bunlardan bazılarına kısaca değinilecek olursa doğrudan Cumhuriyet dönemi din siyasetini ele almamakla beraber Mete Tunçay'ın (1981) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)* başlıklı çalışması tek parti dönemi laiklik anlayışını ve bunun toplumsal

yansımalarını konu edinir. Şerif Mardin'in kaleme aldığı *Türkiye'de Din ve Siyaset* (1991) kitabı bir bölümünde İslamcılığın Osmanlı'dan Cumhuriyete gelişimini, diğer bir bölümünde ise Türkiye'de Kemalist modernleşmenin siyasete ve dini alana etkisini irdeler. Ramazan Boyacıoğlu'nun 1992'de Ankara Üniversitesi'nde tamamladığı *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş* başlıklı doktora tezi DİB hakkındaki ilk sistematik çalışmalardandır. Boyacıoğlu (1992) DİB'in teşkilat yapısı ve yasal çerçevesinden bahsedip kurumun halifeliğin kaldırılmasından kaynaklı boşluğu doldurduğunu iddia etmektedir. Davut Dursun'un *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi* (1992) isimli eseri de DİB'in teşkilatına odaklanmaktadır. Mehmet Aksoy'un *Şeyhülislamlıktan Bugüne: Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş* (1998) eseri ise Diyanet'in Şeyhülislamlığın devamı olduğunu, laik bir devlette bu kurumun gerekliliğini ve Diyanet'in milli birliği temsil ettiğini savunmaktadır.

Ruşen Çakır ve İrfan Bozan tarafından 2005 yılında Tesev Yayınlarından çıkarılan *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* başlıklı çalışma akademik kaygılardan ziyade rapor olarak hazırlanmıştır. Bozan ve Çakır bu raporda Türkiye'de din, devlet ve toplum ilişkilerine, DİB'in kurumsal tarihine değinmenin yanı sıra saha araştırmasına da yer vermektedir.

Hasan Yavuzer'in *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (2006) kitabı Diyanet'in İslam'ı rejimle uzlaştırma çabalarına dikkat çekmektedir. Cemil Koçak'ın *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler* (2011) eseri Cumhuriyet modernleşmesine karşı doğan tepkileri ele alır. Koçak'ın çalışması din eksenli muhalefete geniş yer ayırır. Ceren Kenar'ın 2011'de Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladığı *Bargaining Between Islam and Kemalism: An Investigation of Official Islam Through Friday Sermons* başlıklı yüksek lisans tezinde ise Cuma hutbeleri üzerinden DİB'in toplumsal hayatı nasıl düzenlediğini incelenmiştir. Kenar; tezinde Cuma hutbeleriyle beraber başkanlığa ait süreli yayınları, kitapları ve meclis zabıtlarını da incelemiştir. Din Devlet ilişkilerine arşiv malzemelerine geniş yer ayırarak değinen ve Diyanet'i de ele alan bir başka önemli çalışma İsmail Kara'nın yazdığı *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslam I* (2008) adlı eserdir. Eserde DİB ile birlikte İslami cemaat ve tarikatların Cumhuriyet dönemindeki uyum ile muhalefet arasında değişen tutumları ele alınmaktadır. Diyanet'e ilişkin ilk akademik çalışmalardan biri İftar Gözaydın'a aittir. Gözaydın 1993'te yazdığı doktora tezini 2009'da güncelleyerek *Diyanet:*



*Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* başlığıyla tekrar yayınlamıştır. Kurumu Türkiye'nin modernleşme mecrasındaki konumu itibariyle ele alan Gözaydın, DİB'in hukuki yapısına geniş bir bölüm ayırmış, Türkiye'de din devlet ilişkilerinin gelişimine değinmiştir. Gözaydın çalışmasının kapsamını 2020 yılında tekrar genişletmiş ve yeni baskıda Diyanet'in 2009-2019 yılları arasındaki serencamına değinmesi yönüyle güncel bir çalışma ortaya koymuştur. Hicret Kiraz Toprak'ın doktora tezinden yola çıkarak 2019'da kitaplaştırdığı *Mihrap, Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı* (2019) adlı eseri İstiklal Savaşı döneminde kurulan Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nden başlayarak Tek parti döneminin din politikasını ve DİB'in bu politikalar bağlamındaki rolünü ortaya koymaktadır.

### **1.2.2. İslamcı Dergiler Hakkındaki Araştırmalar**

Türkiye'de İslamcı veya İslam temelli dergiler hakkında son dönemde artan sayıda çalışma mevcuttur. Ruşen Çakır'ın 1990 yılında yayınladığı *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* isimli eseri Türkiye'deki dini gruplara ve onların yayın organlarına ilişkin önemli bir çalışmadır. İletişim Yayınları tarafından Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce başlıklı serinin 6. Cildi olarak 2005'te çıkarılan İslamcılık cildinde Ferhat Kentel'in yazdığı "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire" başlıklı makalesi de önem arz etmektedir. Nazım Maviş tarafından 2017 yılında hazırlanan "Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasi Dili: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler" başlıklı doktora tezi de bu alanda yapılmış bir başka önemli çalışmadır. Bu konuda dikkat çekici güncel bir çalışma ise İslamcı Dergiler Projesi (İDP) tarafından 2018 yılında 4 cilt halinde yayınlanan *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler* başlıklı eserdir. Eserde hem İslamcılık tartışmalarına ilişkin yazılar yer almakta hem de 1980 sonrası İslamcı dergiler müstakil olarak ele alınmaktadır.

YÖK Tez Merkezi veri tabanından bakıldığında ise İslamcı Dergiler başlığı taşıyan 21 yüksek lisans ve doktora tezi bulunmaktadır. Bu tezlerden 18 tanesi 2019 ve sonrasında yazılmıştır. Bu durum bize İslamcı Dergilere ilişkin çalışmaların son dönemde ciddi şekilde arttığını göstermektedir. Bu tezlerin arasında Emine Yiğit'in 2022 yılında kaleme aldığı "1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadının Dini Politik

Dönüşümü” başlıklı doktora çalışması, Ebru Karadeniz tarafından 2021 yılında tamamlanan “1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Devlet Tartışmaları” başlıklı yüksek lisans tezi, Fethi Çiftçi’nin 2020’de tamamladığı “İslamcı Dergilerin Ak Parti’ye Bakışları: İktibas, Haksöz, Umran, Bilgi ve Düşünce Dergileri (2001-2007)”, Yunus Vehbi Karaman’ın 2020’de yazdığı “İslamcı Dergilerde Kapitalizm Tartışmaları” başlıklı yüksek lisans çalışması, Mustafa Ammar Kılıç’ın 2016’da yazdığı “İslamcı Hafızada Emek Sorunu: Türkiye’de 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sosyal Adalet Söylemi” başlıklı tezi dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi çeşitli İslamcı dergilerin devleti, siyaseti ve ekonomik düzeni nasıl algıladığı meselesi birçok teze konu olmuştur. Ancak İslamcı veya dini dergilerde DİB’in nasıl değerlendirildiği herhangi bir teze konu olmamıştır. Bu anlamda farklı dini ekollerin süreli yayınlarında DİB’in ele alınma biçimini ilk araştıran bu yüksek lisans çalışmasıdır.

### **1.3. Tezin Yöntemi: Eleştirel Söylem Analizi**

Eleştirel söylem analizinin temeli 1970’lerin sonuna doğru şekillenen Eleştirel Dilbilim çalışmalarına dayanmakla beraber, 1990’lı yıllardan itibaren bir teori ve yöntem olarak öne çıkmaya başlamıştır. Dilin kendisini bir sosyal bir pratik olarak gören ve dil ile iktidar arasındaki ilişkiye odaklanan eleştirel söylem analizi; sosyal eşitsizlik, ayrımcılık, iktidar ve hegemonyanın dil kullanımı içerisinde nasıl oluştuğunu ve meşrulaştırıldığını eleştirel bir biçimde inceleyen bir sosyal bilim metodudur (Şah, 2020). Eleştirel söylem analizi nitel bir araştırma metodu olarak söylemsel pratikler, olaylar ve metinler ile daha geniş toplumsal, kültürel ve siyasi süreçler arasındaki ilişkiyi inceler. Sosyal meselelere odaklanan Eleştirel Söylem Analizi söylemsel kaynakların belirli sosyal, siyasi ve toplumsal bağlamlarda nasıl sürdürüldüğünü ve yeniden üretildiklerini araştırır. Bunu daha çok metinler ve konuşmalar üzerinden yapsa da nesneler, jestler, fotoğraflar da eleştirel söylem analizinin araştırma alanına girebilir. Bu açıdan söylemin subjektif ve tarihsel yönüne vurgu yapan eleştirel söylem analizi (Bal, 2016); bu tez çalışması için dergilerdeki metinlerin hem karşılaştırmalı hem de o metinleri ilgili toplumsal bağlamda konumlandırarak değerlendirilmesi için en uygun yöntemlerden biri olarak görülmüştür.

Eleştirel Söylem Analizi ile ilgili vurgulanması gereken bir başka husus, tek ve dar bir yaklaşım olmadığı, birden fazla yaklaşımı içinde barındırabilen bir çalışma alanı olduğudur. Bu açıdan Şah (2020)'ın aktardığı üzere Norman Fairclough, Teun Van Dijk, Ruth Wodak, Ron Scollon gibi isimler kendi içinde farklılaşan yaklaşımlara sahiptir. Norman Fairclough Eleştirel Söylem Analizi içindeki en eski ve merkezi teorisyendir. 1990'lardan itibaren Eleştirel Söylem Analizinin bağımsız bir alan olarak şekillenmesinde önemli pay sahibidir. Odağına toplum, biliş (cognition) ve söylemi alan Teun Van Dijk ise kendi yöntemini sosyo-bilişsel söylem analizi olarak tanımlar. Dijk özellikle medya söylemi üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkmaktadır (akt. Şah, 2020). Wodak ise Eleştirel Söylem Analizine mensup isimler arasında dilbilime en fazla yaslanan isimdir; çalışmaları daha çok siyaset, medya ve toplum ilişkisi üzerinedir. Scollon'a göre, Eleştirel Söylem Analizi sosyal değişimle ilgili problemlere odaklı bir biçimde söylemi eleştirel olarak inceleyen bir sosyal analiz programıdır. Kısaca bu alanda etkin her teorisyenin bakışı farklı bir noktaya odaklanmaktadır. Ancak bu çeşitliliğe rağmen Eleştirel Söylem Analizinin ortak bir zemini olduğunu da ifade etmek gerekir. Eleştirelilik, özgürleştirici bilgi birikimine hizmet etme, sosyal meselelere odaklanma ve disiplinlerarasılık gibi yaklaşımlar Eleştirel Söylem Analizinde öne çıkar (Şah, 2020). Eleştirel Söylem Analizi güç, hâkimiyet, hegemonya, ideoloji, ayrımcılık, sınıf çatışması gibi temaları önceler.

Bu tezde DİB'in kurumsal tarihi, yeni devlet düzenindeki pozisyonu, din devlet ilişkilerini etkileyen laiklik tartışmaları ve üç farklı dini geleneğe ait dergideki DİB tartışmaları ele alındığı için Eleştirel Söylem Analizi en uygun çalışma metodudur. Çünkü resmi siyaset ve DİB ile dini gruplar arasındaki ilişki çoğunlukla tartışmalı ve sorunlu olagelmıştır. Bu anlamda Eleştirel Söylem Analizi ile bu bölümde 3 farklı dini yapıya ait dergiler üzerinden iktidar ilişkileri, siyasi rekabet ve din görüşündeki ortaklıklar ile farklılaşmalar incelenmektedir.

Tez kapsamında kullanılan bir kısım dergi içeriğinin yazarları hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Ahmet Taşgetiren,ERCÜMEND ÖZKAN gibi bazı yazarlar kamuoyunda tanınırken Yusuf Selman Tan, Ahya Aras gibi isimler hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Ancak bu tezin araştırma yöntemi Eleştirel Söylem Analizi olduğu için yazarların kim olduğundan ziyade neyi nasıl söyledikleri, hangi temaları öne çıkardıkları önem arz etmektedir.

#### 1.4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu tez kapsamında önemli toplumsal aktörler olan dini cemaat ve grupların DİB'e bakışı çıkardıkları dergiler üzerinden incelenmektedir. *Altınoluk*, *İktibas* ve *Köprü* dergilerindeki DİB tartışmaları ve devletin resmi din siyasetine ilişkin yazılar ele alınmaktadır. İslamcı Dergiler Projesi (İDP)'nin sitesinde genel arama kısmında “Diyanet İşleri Başkanlığı” aratıldığında en fazla içerik DİB'in kendi süreli yayını olan *Diyanet* dergisinde çıkmaktadır. Bu derginin dışında en fazla içerik bulunan dergiler *Cuma*, *Gerçek Hayat* ve *Yörünge* dergileridir. Ancak bu üç dergi de haftalık çıkan haber içerikli aktüel dergiler olması nedeniyle seçilmemiştir. Bu dergiler haftalık aktüel dergi olması yönüyle spesifik olarak bir dini grubu veya cemaati temsil etmemektedir. Diyanet'in kurumsal dergisi ve bu aktüel dergiler dışında DİB'e dair en fazla içerik bulunan dergiler arasında *Altınoluk* ve *İktibas* bulunmaktadır. Bu dergiler belirli bir din anlayışını ve kendi dini gruplarını yansıtan dergilerdir. Tez kapsamında seçilen 3 derginin de 1980'li yıllardan bugüne kesintisiz olarak yayın hayatına devam etmesi bu dergilerin farklı dönemlerdeki fıkırsel dönüşümünü incelemeyi mümkün kılmaktadır.

Bu üç derginin seçilmesinin diğer bir sebebi her bir derginin farklı bir dini ekolü temsil etmesidir. *Altınoluk* dergisi kamuoyunda Erenköy Cemaati veya Erenköy Dergâhı olarak bilinen İstanbul merkezli Nakşibendi bir tarikatın süreli yayın organıdır (Çakır, 2017: 60). Erenköy Cemaati'nin Türkiye'deki dört büyük Nakşibendi dergâhından biri olması hasebiyle *Altınoluk* dergisinin incelenmesi önem arz etmektedir (Büyükkara, 2017: 124). *İktibas* dergisi ise daha çok Ercümen Özkân ile özdeşleşmiş, hem siyasi hem de dini açıdan “radikal” fikirlerin ortaya konduğu bir dergidir. *İktibas* dergisinin radikal ve geleneğe karşı eleştirel bir İslamcı çizgisi olduğu öne sürülebilir (Erkilet, 2017). *Köprü* dergisi ise Cumhuriyet döneminin iki büyük dini cemaatinden biri olan Nurculuğun önemli kollarından birisi olan Yeni Asya grubu dâhilinde çıkarılmaktadır (Arslan, 2011: 6). Türkiye'deki dini gruplar düşünüldüğünde Nakşibendilik ve Nurculuk Türkiye siyasetinde ve toplum tabanında daha fazla etkiye sahip dini gruplardır. Dolayısıyla bu dini grupların önde gelen kollarına ait dergiler olan *Altınoluk* ve *Köprü* dergilerinin incelenmesi önem arz etmektedir. *İktibas* ise geniş bir toplumsal tabana sahip olmasa da dini gruplar arasında benzeri az bulunan bir yayın çizgisine sahiptir.

Söz konusu üç derginin 1990 yılının Ocak ayı ile 2016 yılının Aralık ayı arasındaki sayılarındaki DİB ve din devlet ilişkilerini yansıtan laiklik ile ilgili yayınlarla tez sınırlandırılmıştır. Tez kapsamında ele alınacak dergilerden *Altınoluk* ve *İktibas* dergilerinin sayılarına İDP'nin web sayfasından (<http://katalog.idp.org.tr>) ulaşılmıştır. *Köprü* dergisi İslamcı Dergiler Projesinde yer almadığı için bu derginin sayılarına derginin kendi internet sitesinin arşiv bölümünden erişim sağlanmıştır (<http://koprudergisi.com>). İDP Kataloğunda *Altınoluk* Dergisi 1990-2016 tarih aralığında genel aramalar kısmında “Diyanet” anahtar kelimesi ile aratıldığında 41 adet, “Diyanet İşleri Başkanlığı” anahtar kelimesiyle ise 44 adet yazı çıkmaktadır. Yine katalogda *Altınoluk* dergisi seçilip anahtar kelimeler kısmında “Diyanet” aratıldığında 32 sonuç, “Diyanet İşleri Başkanlığı” aratıldığında ise 38 yazıya ulaşılmaktadır. İDP Kataloğunda *İktibas* dergisi 1990-2016 tarihleri arasında olacak şekilde seçilip genel aramalar kısmında “Diyanet” kelimesi aratıldığında 50 adet yazı, “Diyanet İşleri Başkanlığı” aratıldığında ise 60 adet yazı çıkmaktadır. Katalogda anahtar kelimeler kısmında *İktibas* dergisini temel alarak “Diyanet” kelimesi aratılınca 43 adet, “Diyanet İşleri Başkanlığı” aratıldığında ise 46 adet yazıya erişilmektedir. *Köprü* dergisinin kendi internet sitesindeki arşiv kullanılarak yapılan taramada ise 1990 ile 2016 arasında yayımlanan sayılarda doğrudan DİB ile ilgili 1 yazı bulunmuştur.

Devletin din politikasını yansıtacağı ve DİB ile dolaylı yoldan ilişkili olduğu düşünülerek İDP Kataloğunda 1990 ile 2016 yılları arasında “laiklik” kavramı da taratılmıştır. *Altınoluk* dergisi için anahtar kelimeler kısmında “laiklik” kavramıyla yapılan aramada 64 yazı bulunmuştur. “Laiklik” kavramı genel arama kısmında aratıldığında da 64 yazıya ulaşılmıştır. *İktibas* dergisi için genel arama kısmında “laiklik” taratıldığında 241 yazıya, anahtar kelimeler kısmında yapılan aramada ise 236 yazıya ulaşılmıştır. *Köprü* dergisinde ise 1990-2016 arasında laiklik tartışmalarına değinen 10 adet içerik bulunmuştur. Dergide din devlet ilişkilerine değinen bazı yazılar da incelenmiştir. *Köprü* dergisinin resmi din siyasetine ve DİB’e yaklaşımı bu yazılar doğrultusunda incelenecektir.

Aşağıda Tablo 1’de üç dergide DİB’le ve resmi din siyaseti ile ilgili tespit edilen yazıların basım tarihleri, yazarları ve sayı künye bilgileri verilmiştir.

**Tablo 1.** Dergiler ve Yazı İçeriği

| <b>Dergi</b> | <b>Başlık</b>                                                 | <b>Yazar</b>       | <b>Ay&amp;Yıl</b> | <b>Sayı</b> |
|--------------|---------------------------------------------------------------|--------------------|-------------------|-------------|
| Altınoluk    | Laik Ambargo Ne Zaman Bitecek?                                | Yusuf Selman Tan   | Haziran 1992      | 76          |
| Altınoluk    | Diyanet, Dini Hürriyet, Baskı ve Hoşgörü Üzerine              | Hayreddin Karaman  | Nisan 1992        | 74          |
| Altınoluk    | Diyanet'teki Sancı                                            | Ahmet Taşgetiren   | Kasım 1993        | 93          |
| Altınoluk    | Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz ile Diyanet Üzerine | Mehmet Nuri Yılmaz | Kasım 1993        | 93          |
| Altınoluk    | 13. Diyanet İşleri Başkanı Dr. Tayyar Altıkulaç'ın Görüşleri  | Tayyar Altıkulaç   | Kasım 1993        | 93          |
| Altınoluk    | Ana Sorun Din ve Laiklik Yorumu                               | Ahmet Taşgetiren   | Mart 2008         | 265         |
| Altınoluk    | Hangi Laiklik?                                                | Ahmet Taşgetiren   | Ağustos 1994      | 102         |
| Altınoluk    | Merhaba Laiklik Dini                                          | Mehmet Doğan       | Ağustos 1994      | 102         |
| <b>Dergi</b> | <b>Başlık</b>                                                 | <b>Yazar</b>       | <b>Ay&amp;Yıl</b> | <b>Sayı</b> |
| Altınoluk    | Problemli Alan                                                | Ahmet Taşgetiren   | Nisan 2000        | 170         |

|              |                                                          |                  |                   |             |
|--------------|----------------------------------------------------------|------------------|-------------------|-------------|
| Altınoluk    | Türk Tipi Laiklik                                        | Fatih Okumuş     | Kasım 2011        | 309         |
| Altınoluk    | Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'den Hayati Uyarılar | İrfan Gündüz     | Ağustos 2015      | 354         |
| Altınoluk    | Ümmetin Meseleleri Üzerine Muhasebe                      | Ahmet Taşgetiren | Ağustos 2016      | 366         |
| İktibas      | Diyanet Şurası: Devletin Güdümünde Din Konsili           | Mehmet Durmuş    | Haziran 2002      | 282         |
| İktibas      | Laiklik Tanımsız mı?                                     | Mehmet Durmuş    | Kasım 2006        | 335         |
| İktibas      | Laiklik ve Demokrasi                                     | Ercümen Özkan    | Temmuz 1990       | 139         |
| İktibas      | Anglo Sakson Laiklik Anlayışı ve Müslümanların Konumu    | İktibas          | Ekim 1995         | 202         |
| İktibas      | Din Modernizmin ve Geleneğin Fevkindedir                 | Mehmet Durmuş    | Şubat 2005        | 314         |
| İktibas      | Demokrasi İslam'ın Ne Yanına Düşer?                      | Ahya Aras        | Şubat 2011        | 386         |
| İktibas      | Türban Sorunu ya da Siyasetsiz İslam Fitnesi             | Mehmet Durmuş    | Kasım 2010        | 383         |
| <b>Dergi</b> | <b>Başlık</b>                                            | <b>Yazar</b>     | <b>Ay&amp;Yıl</b> | <b>Sayı</b> |
| İktibas      | Dini Dışlayan Düşünceden Devletsiz Din Önerisi           | Hüseyin Bülbül   | Haziran 2014      | 426         |

|         |                                                                                                                |                             |            |     |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|------------|-----|
| İktibas | Diyanet Vakfı Soygun Yapıyor                                                                                   | Hasan Mezarıcı              | Mart 1992  | 159 |
| İktibas | Diyanet’e Güven Yok                                                                                            | Zülfü Livaneli-Bülent Tanla | Nisan 2001 | 268 |
| Köprü   | Meşihat’tan Diyanet’e                                                                                          | Kazım Güleçyüz              | Bahar 1994 | 46  |
| Köprü   | Demokratik ve Laik Devlet Dine Şaire Nasıl Bakar?                                                              | Nuri Çakır                  | Güz 2008   | 104 |
| Köprü   | Bediüzzaman’a Göre İslam’ın Devleti ve Anayasasının Yeri ve Zamanı – Modern Zamanlarda Devletin Dinle İlişkisi | Nuri Çakır                  | Kış 2009   | 105 |
| Köprü   | Laiklik İlkesinin Yeniden Düzenlenmesi ve Uygulamadaki Problemler                                              | Ömer Ergün                  | Güz 2012   | 120 |
| Köprü   | Din Siyaset ve Din Devlet İlişkisi Üzerine Bir Deneme                                                          | Ömer Ergün                  | Yaz 2015   | 131 |

Tablo incelendiğinde en fazla yayının *Altınoluk*’ta en az yayının ise *Köprü*’de yer aldığı belirtilebilir. *İktibas*’ta konuyla ilgili yazıların çoğu başka gazete ve dergilerden alınmış haber tarzı yazılardır. Bu noktada bazı haber ve alıntı köşe yazıları kullanılsa da daha çok *İktibas*’ın kendi yazar kadrosundaki isimlerin yazıları incelenmiştir. Tablo 1’de gösterilen bu yayınların detaylı söylem analizi 3. Bölümde yapılacaktır.



## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **CUMHURİYET DÖNEMİ DİN POLİTİKALARI: DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN KURULUŞU VE GELİŞİMİ**

Bu bölümde önce Türkiye Cumhuriyeti'nde DİB'in kuruluşu ve gelişimi, Cumhuriyet'in ilk yılları tek parti ve çok partili rejim dönemleri bağlamında 1920'lerden 2010'lara kadar ele alınacak; daha sonra özellikle erken dönem laiklik politikaları DİB ile ilintili olarak tartışılacaktır.

#### **2.1. 1920'lerden 2010'lara kadar DİB**

##### **2.1.1 DİB Tarihsel Öncüleri: Şeyhülislamlık ve Şer'îye Evkaf Vekâleti**

Bu bölümde tarihsel süreç içerisinde DİB ile benzerlikleri ve farklılıkları üzerinden Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık kurumu ve İstiklal Savaşı dönemindeki Şer'îye ve Evkaf Vekâleti ele alınacaktır. DİB kurulmadan önce var olan bu iki kurum din devlet ilişkilerinin son dönem Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde nasıl şekillendiği hakkında fikir vermesi açısından önemlidir.

DİB ile ilgili tartışmalarda en temelde İsmail Kara'nın ifadesiyle Diyanet'in tarihi yaşı (Kara, 2005:181) yer almaktadır. Bazılarına göre Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık kurumu ve devamında İstiklal Savaşı döneminde oluşturulan Şer'îye ve Evkaf Vekaleti, DİB'in öncülü kurumlardır. Şeyhülislamın padişah tarafından atanması ile Diyanet İşleri Başkanı'nın Başbakan tarafından atanması bağlamında kurulan ilişki bu iddiayı savunanlarca dile getirilmektedir. Ancak kurulan bu benzerlik ilişkisinin doğru olmadığı aşikârdır. Çünkü Osmanlı siyasi sistemi içerisinde Şeyhülislamlık, aynı zamanda Halife unvanını taşıyan padişah'tan sonra devletin en yetkili ve itibarlı organıydı (Kara, 2005: 182). Osmanlı'da 19. yy. ortalarına kadar dini işlerden sorumlu olmakla beraber Şeyhülislamın adli, ilmi, idari ve siyasi görevleri de mevcuttu (Gözaydın, 2020: 19). Bunun yanında Şeyhülislam dini konularda sultanın vekiliydi. Osmanlı'nın temelde bir din devleti olup olmadığı tartışılrsa da bu konuda genel kanaat Osmanlı Devleti'nin -en azından klasik dönem bağlamında- din devleti olduğu ve laik bir niteliğinin olmadığı yönündedir (Gözaydın, 2020: 19). Ancak Sultan II. Mahmud döneminde yapılan düzenlemeler neticesinde Şeyhülislamlık kurumu daha sıradan bir devlet memurluğu statüsüne gerilemiş ve fetva vermek dışında

Şeyhülislamlık neredeyse bütün işlevini yitirmiştir. Şeyhülislamların kontrolündeki alanlar bu dönemden itibaren Batı tarzı kurumlar tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Toprak, 2019: 22).

DİB ile ilgili tartışmalarda değinilen diğer önemli kurum Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'dir. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda mağlup olup İstanbul'un ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinin işgal altına girmesinin neticesinde Anadolu'da Milli Mücadele başlamış ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nin İngiliz işgal kuvvetlerince dağıtılmasının ardından dağılan Meclisi Mebusan'ın bazı üyelerinin de katıldığı meclis Ankara'da 23 Nisan 1920'de açılmıştır. Milli Mücadele döneminde Ankara Hükümeti tarafından kurulan Şer'îye ve Evkaf Vekâleti dini işlerden sorumlu Şeyhülislamlıkla vakıf işlerinden sorumlu Evkaf Vekaleti'nin işlerini bir arada yürüten bakanlık düzeyinde bir kurumdur (Akyıldız, 2010: 7-8). Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin kurulduğu 2 Mayıs 1920'den saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922'ye kadar aynı işlerle ilgilenen, sorumlulukları benzer üç farklı kurum bulunmaktadır: İstanbul'da Osmanlı hükümeti bünyesinde çalışan Şeyhülislamlık ve Evkaf-ı Hümayun Nezareti, Ankara'da ise Şer'îye ve Evkaf Vekaleti. Akyıldız (2010) savaş ortamının getirdiği zorluklar ve iki başlı yönetimden kaynaklanan sorunlar nedeniyle Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin yeterince varlık gösteremediğini savunur (s. 7-8).

Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'ne ilişkin dikkat çekici bir diğer husus da bakanların sıklıkla değişmiş olmasıdır. Örneğin 15 Nisan 1923 zabıtları dönemin Şer'îye ve Evkaf Vekili Vehbi Efendi'nin gensoru uygulaması ile bakanlıktan düşürüldüğünü ortaya koymaktadır. Daha sonrasında kuruma bakan olarak atanan Musa Kazım Efendi ise 29 Ağustos 1923'te bakanlıktan sağlık sorunlarını gerekçe göstererek istifa etmiştir (Paşaoğlu, 2019: 37). Vekâlete başkanlık eden isimlerin bu kadar sık değişmesi şüphesiz kurumun işleyişini zayıflatmıştır. Bu açıdan Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin statü, görev ve yetki bağlamında Şeyhülislamlık kurumu kadar etkili olmamakla birlikte bakanlık düzeyinde faaliyet yürüten bir kurum olduğu belirtilebilir.

Vekâlet bu dönemde dini yayınlar, dini hizmetler ve vakıflarla beraber medreseler ve tekkeler konusunda da yetki sahibi bir kurumdur. Şer'îye ve Evkaf Vekili Bakanlar Kurulunda yer aldığı gibi Bakanlar Kurulu listesinde ismi Başbakan'dan sonra zikredilmektedir (Kara, 2005: 182). Nitekim 1 Eylül 1923'te Meclis, Vekâlet'e

Saruhan (Manisa) Mebusu Mustafa Fevzi Efendi'yi seçmiştir ve Başvekil olarak görev yapan İsmet Paşa Ankara'da olmadığına onun yerine Mustafa Fevzi Efendi görev almıştır (Paşaoğlu, 2019: 37). Özetle, Şer'îye ve Evkaf Vekili'nin Başbakan olmadığına ona vekâlet edebilecek kadar üst düzey bir konumda yer aldığı görülmektedir. Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde 19. yy.da yetkileri daralsa da Şeyhülislamlık müessesesi ile İstiklal Savaşı döneminde Ankara Hükümeti tarafından kurulan Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin Türkiye Cumhuriyeti devletince ihdas edilen DİB ile kurumsal benzerlikleri olduğu ancak Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin daha üst bir yetki ve statüsü olduğu ifade edilebilir.

### **2.1.2 DİB'in Kuruluşu**

Cumhuriyet ilan edildikten kısa bir süre sonra 3 Mart 1924'te gündeme alınan ve 6 Mart 1924 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından yürürlüğe konan 3 yasa bulunmaktadır. Bu yasalardan ilki 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf ile Erkan-ı Harbiye Vekâletlerinin İlgasına dair kanundur. Bu yasa ile Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış, dini alan ile ilgili yetki tamamen meclise ve hükümete bırakılmıştır. İkinci önemli yasa 430 sayılı yasa ile çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunudur. Üçüncü yasa ise 431 sayılı Hilafetin İlgasına ve Osmanlı Hanedanının yurt dışına gönderilmesine ilişkin kanundur (Paşaoğlu, 2019: 38). Mardin (2017) çıkarılan bu kanunlarla Osmanlı devlet geleneği bünyesinde yer alan ilmiye sınıfının ortadan kaldırıldığını ve laikleşmenin önünün açıldığını savunur (s. 121). 3 Mart 1924'te Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin ilgasıyla beraber Başvekalet/Başbakanlığa bağlı olarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.

Gözaydın (2020)'ın DİB'in kurumsal yapısını hukuki olarak ele aldığı çalışmasında belirttiği üzere 1924'te çıkarılan 429 Sayılı Kanun'un 4. Maddesine göre Diyanet İşleri Reisliği Başvekalet'e (sonrasında Başbakanlık) bağlıdır. 3. Maddeye göre ise Diyanet İşleri Reisi Başvekilin inhası üzerine Reisicumhur tarafından atanır. Bahsi geçen Kanun'da Reisliğin teşkilat yapısı ve kadroları gösterilmemiş olup, sadece müftülerin mercii Diyanet İşleri Reisliği'dir hükmü yer almıştır (Gözaydın, 2020: 66). Diyanet İşleri Reisliği'nin merkez ve taşra örgütlerinin idari yapısı ilk kez 1927 Bütçe Kanununda yer almıştır. Bu kanunla 71'i merkez teşkilatında olmak üzere toplam 7.172 adet kadro tahsis edilen Diyanet İşleri Reisliği'nin merkez ve taşra teşkilatlarının

idari yapısı da ilk kez ortaya konmuştur. 30 Haziran 1929 tarihinde Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe giren 1452 sayılı “Devlet Memurları Maaşatının Tevhid ve Teadülüne Dair Kanun”’a ekli kadro cetvelinde, ilk defa Diyanet İşleri Reisliği’nin sürekli maaşlı memur kadroları gösterilmiş ve bu cetvel 1935 yılında yeni yasa çıkarılıncaya kadar Diyanet İşleri Reisliği’nin teşkilat kanunu hükmünde kabul edilmiştir (Gözaydın, 2020: 68). 22 Haziran 1935 tarihinde Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe giren 2800 sayılı kanun Diyanet İşleri Reisliği’nin ilk teşkilat kanunudur (Gözaydın, 2020: 70). Bu kanunun getirdiği en dikkat çekici yenilik müftü atanma sürecinin seçimle gerçekleştirilecek olmasıdır. 1950’ye kadar uygulanan bu yöntem daha sonra terk edilerek merkezi atamaya geçilmiştir (Gözaydın, 2020: 71)

29 Nisan 1950 tarihinde yürürlüğe giren 5634 sayılı yasayla Diyanet İşleri Reisliği’nin adı “Diyanet İşleri Başkanlığı” olarak değiştirilmiş, 1931 senesinde Bütçe Kanunu’yla Evkâf Umum Müdürlüğü’ne devredilen cami ve mescitlerin idaresi ve cami görevlileri (Hayrat Hademesi) kadroları yeniden DİB’e verilmiştir (Gözaydın, 2020: 73).

### **2.1.3 Çok Partili Hayata Geçiş, Demokrat Parti Döneminde DİB**

1940’lı yılların ikinci yarısı Türkiye’de çok partili hayatın başladığı dönemdir. İkinci Dünya Savaşı’nın getirdiği güvenlik kaygıları nedeniyle askeri harcamaların artması bütçe giderlerini artırmış, savaş sebebiyle ithalatı yapılamayan birçok madde karaborsaya düşmüş ve fiyatlarda ciddi bir artış meydana gelmiştir. Ekonomik alandaki bu gerilemeyi durdurmak için 1940’ta Milli Korunma Kanunu çıkarılmıştır. Hükümete karaborsacılığı ve vurgunculuğu engellemek üzere geniş yetkiler tanıyan bu yasa başarısız olmuş, ticari ve sınai faaliyetleri sekteye uğratmıştır. 1942’de özellikle Türkiye’deki varlıklı gayri müslimleri hedef alan Varlık Vergisi’nin çıkarılmasıyla toplumsal hoşnutsuzluk artmıştır (Karpas, 2017: 164). Cumhurbaşkanı İsmet İnönü toplumsal gerilimin farkına varıp siyasi ve sosyal durumun müsaade ettiği ölçüde Türkiye’nin çok partili hayata geçebileceğini, muhalefet partilerine izin verilebileceğini söylemiştir (Karpas, 2017: 166).

Uluslararası konjonktür Türkiye’yi demokratik siyasi sisteme ve çok partili hayata geçişe hazırlayan ikinci temel faktördür. İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri’nin dünya gücü olarak öne çıkması liberal Batılı değerleri

popülerleştirmiştir. Öte yandan Sovyetler Birliği Türkiye ile daha önce imzaladığı dostluk anlaşmasını yenilemeyip Kars, Ardahan gibi illerin iadesini isteyip boğazlara ilişkin taleplerde bulununca Türkiye'nin Rusya ile ilişkileri kötüleşip Batı bloğuna kaymıştır (Zürcher, 2019). Çok partili demokratik bir siyasi sistem Batı bloğunda yer almanın önemli bir gerekliliği olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu iç ve dış faktörlerle beraber Türkiye tarihinde yeni bir dönem başlamış; 6 Haziran 1945'te Nuri Demirağ'ın Milli Kalkınma Partisi (MKP), 1946'da ise Celal Bayar, Fuat Köprülü, Adnan Menderes ve Refik Koraltan'ın öncülüğünde Demokrat Parti (DP) kurulmuştur (Karpas, 2017: 166).

1940'lı yılların ikinci yarısının çok partili siyasi ortamı devletin din siyasetini de etkilemiştir. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) halâ iktidarda olan parti olarak dine ve laikliğe ilişkin siyasetini revize etmiştir. CHP'nin laiklik ve din konusundaki köklü değişimi 17 Kasım 1947'de toplanan VII. CHP Kurultayında gerçekleşmiştir. Bu kurultayda laikliğin ve devletçiliğin liberalleştirilmesi yönünde birçok karar alınmıştır. Böylece 1949'da ilkokul 4. ve 5. sınıflara seçmeli din dersi konulmuş, Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi kurulmuş; ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak Ankara'da ve İstanbul'da on aylık eğitim veren imam hatip kursları açılmıştır.

14 Mayıs 1950 seçimlerinde 27 senelik CHP iktidarı sona ermiş ve oyların %53'ünü alan DP iktidara gelmiştir (Ahmad, 2019: 109). DP'nin iktidara gelmesi dini alan için de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu değişikliklerden bazıları şunlardır: 1950'de Arapça ezan yasağı kaldırılmış; devlet radyosunda Kur'an yayınları başlatılmış; 1951'de 7 imam-hatip okulu açılmış; 1956'da ortaokulların ilk iki senelik ders programlarına din dersi konulmuş; 1959'da İstanbul'da Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır (Bozan ve Çakır, 2005).

DP dini alanda belirli özgürlüklere alan açmakla birlikte Cumhuriyet'in laiklik merkezli ana çizgisini koruduğunu sürekli vurgulamıştır. Bu dönemde laiklik yanlılarıyla laiklik muhalifi olan kesimler arasındaki sürtüşmeler kızışarak artmıştır. Özellikle *Vatan* gazetesinde başyazar olan Ahmet Emin Yalman'ın 22 Kasım 1952'de Malatya'da kurşunlu saldırıda yaralanması üzerine yapılan incelemede bu suikast girişiminin dini motivasyonla hareket eden bir grup tarafından yapıldığının ortaya

çıkması üzerine iktidar bazı önlemler almıştır. Başbakan Adnan Menderes 6 Aralık 1952’de Adana’da yaptığı bir konuşmada “Memlekette vicdan hürriyetine tecavüzün kimsenin haddi olmadığını,” “dini türlü maksatlara alet etmek” isteyenlere fırsat vermeyeceklerini belirtmiştir (Bozan-Çakır, 2005: 60).

Bu siyasi bağlamda laiklik hassasiyeti çeşitli açılardan tekrar artmış ve bazı yasak ve cezalar uygulamaya geçirilmiştir. Örneğin Aralık 1952’de dönemin önemli dini önderlerinden Said Nursi aleyhine Samsun Ağır Ceza Mahkemesi’nde dava açılmış; İslamcı yayın organlarından olan *Büyük Doğu* dergisinin başyazarı Necip Fazıl Kısakürek laikliğe aykırı bir yazısından ötürü 9 ay 12 gün hapis cezasına çarptırılmıştır. *Sebilürreşad* başyazarı Eşref Edip Fergan da dergideki bir yazısı nedeniyle 1953’te beş ay hapis cezası almıştır (Bozan-Çakır, 2005: 60).

DP İstişare Kongresi’nde Adnan Menderes dinin dünya işlerine ve siyasete karışmasının önlenmesi için bir yasanın çıkarılmasının önemine değinmiş; sonra bir yasa taslağı hazırlanmış ve 24 Temmuz 1953’te siyasi amaçlarla veya kişisel çıkar/nüfuz sağlamak amacıyla dini, dini duyguları veya dini kitapları alet ederek propaganda yapan, telkinde bulunan kişilere ve bu eylemlere katılan derneklere karşı “Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun” çıkarılmıştır (Gözaydın, 2020: 40). DP döneminde “Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun” çıkarılmış ve Tıcani tarikatı lideri Kemal Pilavoğlu 15 yıl hapis cezasına çarptırılmıştır (Çam, 2021: 30).

DP’nin on yıllık iktidarı hem dini alanı genişletmenin hem dini alana ilişkin sıkı denetimin yeniden kurgulandığı bir dönem olarak öne çıkar. DP devrinde DİB’in yapısında ve tüzüğünde çok fazla değişiklik yapılmamıştır. Ancak en önemli değişimlerden biri dini yayıncılık alanında olmuştur. 2 Temmuz 1951’de çıkarılan 5806 sayılı yasayla “Dini Yayınlar Döner Sermayesi Kanunu” kabul edilmiş; daha önce ücretsiz olarak dağıtılan Diyanet’e ait yayınlar parayla satılmaya başlanmıştır. 1924-1950 arasında DİB otuz kitap bastırmıştır. Bunlardan bazıları Elmalılı Hamdi Yazır’ın dokuz ciltlik Kuran-ı Kerim Tercümesi ve Tefsiri, on iki ciltlik Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesidir (Bozan ve Çakır, 2005: 61). DİB’e ait yayınevi 1951’deki döner sermaye uygulamasından 1965 yılına kadar 120 adet eser bastırmıştır.

Bu sayı 1924 ile 1950 arasında DİB tarafından bastırılan kitap sayısının üç katından fazla sayıda kitabın 1951-1965 arasında bastırıldığını ortaya koymaktadır.

Ayrıca Diyanet'in ilk döneminde bastırdığı kitaplar daha çok tercüme eserlerken 1950 sonrası bastırılan eserlerin genelde telif eserler olduğu görülmektedir (Paşaoğlu, 2019: 80-84). Asım Köksal, Ömer Nasuhi Bilmen, Mustafa Runyun gibi dini yetkinliği olan isimlerin eserleri bu dönemde basılmıştır. Mustafa Runyun'un *Ana Babaya Karşı Hürmet* (1955), *Kadın ve Erkeğin Eşlerine Karşı Vazifeleri* (1957) isimli kitapları, Cemaleddin Afgani tarafından yazılan *Tabiatçılığa Reddiye* (1956) Murat Ergün'ün *Milletçe Kalkınmak* (1962), H. Hüsnü Erdem'in *Abdest Almanın Dış ve Göz Sağlığı Açısından Önemi* (1963), M. Şevki Özmen'in *Müslümanlık'ta Temizliğin Önemi* (1962) gibi eserleri dikkat çekicidir. Paşaoğlu (2019)'a göre bu eserlerin basımı 1950'lerden itibaren DİB'in dini işleri idare etmenin ötesinde toplumsal alana dair etkisi artan bir kuruma dönüştüğünü göstermektedir (s. 84).

DP'nin on yıllık iktidarında ve onu takip eden 1960'lı yıllarda milli birliği ve toplumsal dayanışmayı sağlamak DİB adına sıklıkla üzerinde durulan bir konu olmuştur. Üçüncü Diyanet İşleri Başkanı olan Ahmet Hamdi Akseki 1950'de Bursa Ulu Cami'de cemaate verdiği "din ve dinsizlik" başlıklı vaazında "dinin komünistliğe karşı en büyük ve en kuvvetli kale" olduğunu vurgulamıştır (Toprak, 2019: 205). Akseki benzer bir şekilde 26 Ağustos 1950'de yaptığı basın toplantısında komünizm tehdidine karşı en güçlü silahın iman ve ruh kuvveti olduğunu açıklamıştır (Toprak, 2019: 205). Birçok DP üyesi milletvekili de güçlü bir DİB'in komünizm ile mücadele için gerekli olduğunu vurgulamıştır. Örneğin DP milletvekili Ahmet Gürkan, Diyanet'in manevi varlığımızın dayanağı ve koruyucusu olduğunu ifade ederek "komünizm tehlikesine karşı" maneviyata dayanmanın önemini belirtmiştir (Paşaoğlu, 2019: 65). Kuruluşundan itibaren sınırını rejimin belirlediği dini meseleler dışında fikir beyan etmesi olumlu karşılanmayan DİB'in, 1950'lerden itibaren komünizm aleyhtarı söyleminin aleni şekilde dillendirilmesi ve dinin komünizme karşı panzehir olarak sunulması dikkat çekicidir. Bu örnekler erken dönem Cumhuriyet'te rasyonel ve vicdani bir din vurgusuyla idealize edilen DİB'e 1950 sonrası komünizmle mücadele için farklı bir siyasi rol atfedildiğinin göstergesidir.

Çok partili hayatın başladığı yıllar ve devamında gelen DP iktidarı dönemi DİB'in siyasi ve toplumsal etkisinin arttığı ifade edilebilir. Bunda siyasi atmosferin yumuşamasının yanı sıra dönemin Diyanet İşleri başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin etkisi olduğu ifade edilebilir. Akseki, Diyanet'in kuruluşundan itibaren kurumun üst kademelerinde görev yapmış, halk arasında âlim olarak itibar gören bir isimdir. II. Meşrutiyet döneminde İslamcı fikirleriyle bilinen Ahmet Hamdi Akseki çok partili hayata geçiş sürecinde İsmet İnönü tarafından kurumun başına getirilmiştir. Bu dönemde Ahmet Hamdi Akseki'nin tercih edilmesi hükümetin halk nezdinde meşruiyet zeminini genişletme çabası olarak okunabilir (Kara, 2005: 192). Akseki, devletin resmi politikasını gözeterek uyum/itaat ile muhalefet arasında hassas bir denge kurarak kuruma başkanlık etmiştir (Paşaoğlu, 2019).

Diyanet'in görev alanının zımnen genişlemesi ve kurumdan beklentinin çeşitlenmesi DP döneminde kurumun bütçesine de yansımıştır. 1950 yılında 2.912.20 lira olan DİB bütçesi 1951 yılında 7.819.070 liraya yükselmiştir (Gözaydın, 2020: 226). 1951 yılında kurumun bütçesi görüşülürken mecliste birçok tartışma yaşanmıştır. Diyanet'in bütçesinin müzakere edildiği oturumda söz alan Seyhan (Adana) milletvekili Sinan Tekelioğlu Diyanet'in varlığının laikliğe aykırı olduğunu, İslam dini ile ilgili pratiklerin vakıflar kanalıyla yapılması gerektiğini savunmuştur. Tekelioğlu'na göre din hizmeti vakıflara devredilmeli ve bütçesine karışılmamalıdır. Ona karşı söz alan Tokat milletvekili Ahmet Gürkan ise DP iktidarından önce kurumun ihmal edildiğini ve inanç hürriyetinin ihlal edildiğini savunmuştur (Paşaoğlu, 2019: 65). Bu tartışmalar sürerken yukarıda da belirtildiği üzere DİB'in bütçesindeki artış DP'nin esnek ve dinle daha barışık siyasi politikasının yanı sıra dönemin uluslararası siyasetiyle de ilişkilidir. Sovyetler Birliği'nin uluslararası politikada öne çıkması ve Türkiye'de hissedilmeye başlanan komünizm "tehdidi" Diyanet'in görev alanına ilişkin beklentiyi farklılaştırmış, bütçesinin genişletilmesine zemin hazırlamıştır.

#### **2.1.4. 1960-1980 Arasında DİB Politikaları**

DP devri 27 Mayıs 1960 yılında gerçekleşen askeri darbe ile sona ermiş ve hem Türkiye'deki genel siyasi ortam hem de din siyaseti değişime uğramıştır. DP siyasetinin subaylar arasında yarattığı rahatsızlık, 1950'li yılların ortalarından itibaren artan enflasyon, siyasi istikrarsızlık ve orta sınıfın bozulan ekonomi nedeniyle yaşadığı



hoşnutsuzluk darbenin sebeplerindendir (Ahmad, 2019: 122). Darbe sonrası 38 subaydan oluşan Milli Birlik Komitesi (MBK) yönetimi devralmış; Orgeneral Cemal Gürsel komite başkanı, devlet başkanı ve başkomutan olarak başa getirilmiştir (Ahmad, 2019).

Bu dönemde Cumhuriyetin erken dönemini hatırlatır biçimde tekrar milli din ve Türkçe ibadet projesi gündeme gelmiştir. Dönemin MBK üyelerinden Alparslan Türkeş *Cumhuriyet* gazetesine verdiği beyanatta ezanın tekrar Arapça okunmasını ihanetle özdeşleştirmiş, Türkçeciliği “Atatürk’ün millete en büyük hediyesi” olarak tarif etmiştir (Cumhuriyet, 17/07/1960). Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel ise İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünü ve İmam Hatip Lisesini ziyareti esnasında; “Biz dinimizi Türkçe okuyup anlamalıyız, ezan Türkçe, Kur’an Türkçe okunmalıdır. Sakat ve çürük köksüz iddialara dayanan fikirlerle Türk dini vazifelerini Türkçe ifa edemezse asla dindar olamaz; biz bütün ilgimizi buna vereceğiz” demiştir (Cumhuriyet, 06/10/1960). Bu dönemde bu tür beyanatların etkisiyle Türkçe ibadete ilişkin girişimler denenmiştir. Topkapı Gazi Ahmet Paşa Cami müezzini Şahap Mollaoğlu ezanı Türkçe okumaya teşebbüs etmiştir (Şimşek, 2019: 17).

Ancak dönemin Diyanet İşleri başkanı Ömer Nasuhi Bilmen bu söylemlerin ve girişimlerin ardından basına verdiği mülakatta ezanın Türkçe okunamayacağını vurgulamıştır. Bu doğrultuda hareket eden DİB Türkçe ezan ile alakalı izin talep eden bir dilekçeye Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu’nun 03.01.1961 tarihli ve 2 Numaralı kararıyla olumsuz cevap vermiştir (Şimşek, 2019:18).

Bu sürecin ardından 1961 Anayasası DİB’i kurum olarak düzenlemiş ve genel idare içinde DİB’e yer vermiştir (Gözaydın, 74). 22 Haziran 1965 tarihinde 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun” çıkarılmıştır. Bu kanun ile DİB ilk defa kapsamlı bir kanunla düzenlenmiştir. Bundan önce çıkarılan hiçbir kanunda Diyanet’in merkez ve taşra teşkilatının görevleri ortaya konmamış, bu görevler sadece tüzüklerle ve yönetmeliklerle belirlenmiştir. 633 sayılı yasa DİB’in teşkilat yapısına ilişkin birçok yeni düzenlemeyi içermiştir. Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı birisi ilmi ötekisi ise idari işlerle ilgilenmek üzere ikiye ayrılmıştır. DİB’in en yüksek karar ve danışma organı olarak bir başkan ve on üyeden oluşmak üzere Din İşleri Yüksek Kurulu oluşturulmuştur (Bozan ve Çakır, 2005: 62).

Ancak 633 sayılı kanun beraberinde çeşitli tartışmaları da getirmiştir. Kanun, DİB'in görevini "İslam dininin inanç esasları, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde belirlemiştir. Gözaydın (2020) kanunun DİB'e verdiği görev tanımının laik devlet ilkesiyle çeliştiğini savunur (s. 256). Gözaydın'a göre Diyanet'e "ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek" şeklinde hukuki içeriğinin tanımlanması zor ve problemli bir görev yüklenmiştir. Devlet örtülü şekilde dini ideoloji olarak benimsemiş olmaktadır. Bu yasaya bir başka eleştiri getiren isim ise Prof. Bahri Savcı olmuştur. Savcı, yasanın çıkarıldığı 1965 yılında *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*'nde kaleme aldığı "Diyanet İşleri Teşkilatı'nın Gelişmeleri" başlıklı yazısında yeni kanunun DİB'e topluma dini bir yön verme noktasında yetki tanıdığını savunmuştur. Savcı'ya göre DİB'in 633 sayılı yasa ile itikat ve ibadet alanının dışında ahlak esaslarıyla ilgilenmesi Atatürk laikliğine aykırı hareket etmek demektir (akt. Bozan ve Çakır, 2005: 62). Dolayısıyla 1965 yılında DİB için çıkarılan 633 sayılı yasadaki ahlakı da kapsayan görev tanımı birçok eleştiriye konu olmuş, bunun laikliğin ihlali olduğu savunulmuştur.

Ancak Soğuk Savaş ortamının getirdiği "komünizm tehlikesi" resmi siyasetin DİB'e biçtiği rol ve görev tanımının dönüşmesine yol açmıştır. Öyle ki 1960'lı yılların ortasında DİB'in bütçesinde de kayda değer bir artış gerçekleşmiştir. 20 Aralık 1964 tarihli *Cumhuriyet* gazetesi haberinde DİB bütçesine 19 milyon liralık zam yapıldığı, Diyanet'in bütçesindeki artışın yüzde 31'i bulduğu ifade edilmiştir. 1965 yılında ise 83 milyon lira olan kurumun bütçesi 147 milyon liraya yükselmiştir. Bu artış bir önceki senenin 3 katından fazla bir artış olması hasebiyle dikkat çekicidir (Paşaoğlu, 2019: 73).

Kurumun etkisinin artmasını sağlayan bir başka yenilik ise 1950'li yıllarda senelik bülten şeklinde çıkarılmaya başlanan DİB'e ait derginin 1968 yılından itibaren *Diyanet Gazetesi* ismiyle aylık bir dergiye dönüşmesidir (Paşaoğlu, 2019: 66). DİB'in 1968'den itibaren aylık dergi çıkarması genişleyen rolünün ve toplumsallaşmasının bir örneği olarak görülebilir. 1960'lı yılların sonuna doğru DİB yalnızca itikat ve ibadet işleriyle uğraşan resmi bir kamu kurumu olma hüviyetinden çıkarak daha fazla toplumsal etki üretme imkânı elde etmiştir.

1960’larda dikkat çeken bir başka durum ise DİB’e yapılan üst düzey ziyaretlerdir. 19 Nisan 1967’de ilk defa bir Cumhurbaşkanı DİB’i ziyaret etmiştir. Cevdet Sunay’ın gerçekleştirdiği bu ziyaretin ardından halefi olan Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk de 31 Mayıs 1976 ve 5 Haziran 1979’da DİB’i ziyaret etmiştir. Diyanet’i ilk ziyaret eden başbakan ise Bülent Ecevit olmuştur. Ecevit, 1 Eylül 1978 günü Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç’ı makamında ziyaret etmiştir (Bozan ve Çakır, 2005). 1960’lı yılların sonunda başlayarak 1970’li yıllar boyunca devam eden bu üst düzey ziyaretler DİB’in genişleyen rolünün ve artan itibarının bir başka göstergesi olarak okunabilir.

1960 darbesinin ardından Türk siyasi tarihinde 12 Mart 1971 önemli bir dönüm noktası olmuştur. Üniversitelerde ve sokakta yaygınlaşan siyasal şiddet ve mali krizin büyümesi Süleyman Demirel liderliğindeki hükümeti işleyemez hale getirmiş; Genelkurmay başkanı Başbakana ve hükümete verdiği muhtıra ile siyasete müdahil olmuş; “anarşiyi sona erdirecek ve reformları Atatürkçü bir görüşle uygulayabilecek” güçlü ve etkili bir hükümetin kurulmasını talep etmiştir. Ordunun tıpkı 1960 darbesi gibi yönetime el koyma ihtimalinin belirmesi üzerine Süleyman Demirel ve liderliğindeki hükümet istifa etmiştir (Zürcher, 2019: 296).

Süleyman Demirel’in istifasının ardından askerin himayesinde Nihat Erim önderliğinde I. Teknokrat Hükümeti kurulmuştur. Erim’in kurduğu hükümet ordunun gözetiminde olsa da partiler üstü bir hükümet olarak tasarlanmıştır. 12 Mart Rejiminin hükümeti Mehmet Özgüneş’i DİB’den sorumlu devlet bakanlığı görevine getirmiştir. Yine bu dönemin bir başka ilki olarak asker kökenli Binbaşı Ahmet Okutan Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı yapılmıştır. Binbaşı Okutan DİB bünyesinde aktif bir görev olarak kurumun sözcüsü gibi hareket etmiştir. Okutan yazılarını iki haftada bir çıkarılan *Diyanet Gazetesi*’nde yayımlamanın yanı sıra Türk Hava Kurumu ve DİB arasındaki ilişkinin güçlenmesinde etkin rol oynamıştır (Paşaoğlu, 2019: 105).

12 Mart Rejiminin dini alana ilişkin dikkat çekici vurgusu ve müdahalesi din eğitimi alanında olmuştur. Bu dönemde kurulan ilk hükümet Tevhid-i Tedrisat Kanunu’na aykırı tüm uygulamalara son verileceğini, din işlerinin laik esaslara göre ele alınacağını ve İmam Hatip liselerinin orta öğretim sistemine uyarlanarak yeniden düzenleneceğini vadetmiştir. Bu gerekçeyle İmam Hatiplerin dört senelik orta kısmı kapatılmıştır. İmam Hatip okulları üzerine bu denli vurgu yapılması ve siyasi

müdahalede bulunulması bu okulların dönemin İslamcı siyasi partisi Milli Selamet Partisi (MSP) ile özdeşleştirilmesinden kaynaklıdır. 12 Mart döneminde dini eğitime yönelik bir başka kısıtlama ise Kur'an Kursu Yönetmeliği olmuştur. Bu yönetmelikle Kur'an Kursu'na gidebilmek ilkokul 5. sınıfı bitirmeye bağlanmıştır (Şimşek, 2019: 26). Kısaca erken Cumhuriyet döneminin dini alana ilişkin kontrolü elden bırakmama yönündeki siyaseti bu dönemde de sürdürülmüştür denilebilir.

1960-80 arası dönemde DİB'le ilgili vurgulanması gereken temel bir husus, 1960'lı yıllardan itibaren DİB'in çok sık başkan değişmesidir. Tek Parti devrinde DİB yapan ilk üç isim -Rıfat Börekçi, Şerafeddin Yaltkaya ve Ahmet Hamdi Akseki- kaydıhayat şartıyla kuruma başkanlık yapmışlardır. Ancak 27 Mayıs 1960 Darbesinin ardından bu gelenek değişmiş ve başkanlık makamı açısından DİB istikrarsız bir görünüm arz etmiştir. 1960 Darbesinden 1980 Darbesine kadar geçen yirmi yıllık süreçte dokuz farklı isim kuruma başkanlık yapmıştır (Kara, 2019: 96). Demokrat Parti devrinde 1951 yılından itibaren DİB yapan Eyüp Sabri Hayırlıoğlu darbenin ardından "vazifesini yapmaya yetersizliği" gerekçesiyle Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel tarafından görevden alınmıştır. Göreve getirilen eski İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen de rejimle görüş ayrılıkları nedeniyle istifaya zorlanmış ve onun yerine Hasan Hüsnü Erdem tayin edilmiştir. Erdem ise emekli Tümgeneral Saadettin Evrim'in hazırladığı ve Diyanet İşleri Başkanı'nın imzasıyla yayınlanmasını istediği Nurculuk karşıtı bildiriye muhalefet ettiği için emekliliğe sevk edilmiştir. 1 Aralık 1965'te göreve getirilen İbrahim Elmalı ise Devlet Bakanı Refet Sezgin'in bir tayinle alakalı talebine olumsuz karşılık verdiği için görevden alınmıştır (Kara, 2019: 97). Tüm bu örnekler kurumun 1960'dan sonra güncel siyasetle ve iktidar ilişkileriyle oldukça iç içe olduğunu göstermektedir. Ayrıca 1970'li yılların başında DİB'in teşkilat yapısında değişiklikler yapılarak yeni daire ve kurullar oluşturulmuştur (Gözaydın, 2020: 79). Bütçe planlamadan hac organizasyon kuruluna oluşturulan bu yeni birimler DİB'in askeri darbeler ve siyasi dönüşümlere rağmen 1960 ve 1970'lerde artan ve büyüyen bürokratik ve toplumsal rollerini ortaya koymaktadır.

### **2.1.5 1980 Darbesi Sonrasında DİB**

12 Eylül 1980 Darbesi Türk siyasi tarihinin önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. 1980 öncesindeki siyasi istikrarsızlık, artan sokak çatışmaları ve "irticai

faaliyetler” Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK)’nin yönetime el koymasıyla neticelenmiştir (Subaşı, 2005). 12 Eylül 1980 Darbesiyle hükümete görevden el çektilirip, siyasi faaliyetler durdurulmuş ve siyasi partiler feshedilmiştir. Darbenin sabahında TSK emriyle radyolarda yayınlanan bildiride “Atatürkçülük yerine irticai ve sapık fikirler”, 27 Eylül 1980 tarihli Milli Güvenlik Konseyi (MGK)’nde okunan ve onaylanan hükümet programında ise “laiklik prensibinin ihlal edilerek şariat düzenini getirmeye yönelik tertiplere yeltenildiği” vurgulanmıştır (Gözaydın, 2020: 49). Darbe sürecinde askerler tarafından atanan Danışma Meclisi bir Anayasa taslağı hazırlamıştır. Hazırlanan bu taslak MGK tarafından son şekli verilerek halk oylamasına sunulmuş ve %92 evet oyu ile kabul edilmiştir. Aynı halk oylamasında MGK başkanı ve eski Genelkurmay Başkanı Kenan Evren de Cumhurbaşkanı seçilmiştir (Gözaydın, 2020: 50).

12 Eylül 1980’de darbe ile başlayan süreç 6 Aralık 1983’teki seçimlerle demokrasiye dönüş yapılana kadar devam etmiştir. Ara dönem olarak adlandırılabilir olan bu dönemde yalnızca 1982 Anayasası kabul edilmekle kalmamış, askeri yönetim siyasi sistemin ötesinde toplumu tepeden tırnağa şekillendirmek istemiştir. Necdet Subaşı (2005)’nin ifadesiyle 1980 ile 1983 arasındaki bu ara dönem “Kemalist restorasyon” dönemi olarak öne çıkmaktadır (s. 85). Toplum mühendisliğinin popüler hale geldiği bu dönemde dini alanın da askerin müdahalesinden azade olması söz konusu olmamıştır. Kenan Evren liderliğindeki darbe yönetiminin din siyasetinin temelini dinin araçsallaştırılması oluşturmuştur. Metin Heper (2006)’e göre darbe yönetimi “dinin bir ahlak sistemi ve toplumsal dayanışma bağı olduğunun” farkındaydı (s. 349). Din, ülkedeki toplumsal ve siyasi kutuplaşmaya karşı bir panzehir olabilirdi. Ancak darbe yönetiminin dini çözüm olarak görmesi onu bütünüyle ve her veçhesiyle benimsediği anlamına gelmemiştir. Darbe yönetimi için din, bir yönüyle elverişli bir zeminde rejimin teminatı haline getirilmeliyken bir yönüyle de irtica tehdidi barındırabileceği için sınırlandırılması gereken bir olguydu (Subaşı, 2005: 93).

Dinin rejimin teminatı haline getirilmesi hedefiyle uygulamaya konan en tartışmalı mesele zorunlu din dersi olmuştur. 1982 Anayasası’nın Din ve Vicdan Hürriyeti başlıklı 24. Maddesinin üçüncü fıkrasında yer alan düzenlemeyle “Din Kültürü ve Ahlak Öğretimi” zorunlu dersler arasına girmiştir (Gözaydın, 2020: 50). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, dini bilgilerin verildiği bir ders olmanın ötesinde Vatandaşlık Bilgisi

dersi gibi tasarlanmıştır (Paşaoğlu, 2019: 136). MGK zorunlu din dersini dinin toplumda birleştirici bir öge olması sebebiyle doğru bulup onaylamış ancak içeriğinin din kültürü şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir (Gözaydın, 2020: 50). MGK'nın dersin içeriğine ilişkin yaptığı Din Kültürü vurgusu dikkat çekicidir. Bu vurgu tam olarak darbe yönetiminin dini hem sınırlama hem de onu rejime meşruiyet kazandıracak şekilde araçsallaştırma niyetinin göstergesidir. Dinin bir kültürel öge olarak toplumda var olmaya devam etmesi milli birlik ve toplumsal huzur açısından önemli görülmüştür. Bu bağlamda Kenan Evren 1983 yılında yapılan seçimlere kadar halka yönelik yaptığı konuşmalarda sıklıkla din ve aile kurumunun önemine değinmiştir (Paşaoğlu, 2019). İslam dinini “en son olan ve en iyi olan din, peygamberimizin emaneti” olarak niteleyen Evren'in İslam dinini referans göstererek birlik vurgusu yapması dikkat çekicidir (akt. Subaşı, 2005: 77). İslam dini sosyal çimento işlevi görecek biçimde sisteme entegre edilmeye çalışılmıştır.

Gerek 1960 Darbesi döneminde gerekse 1980 Darbesi döneminde rejimle uyumlu “makbul” bir İslam anlayışı gericiliğe ve komünizme karşı panzehir olarak değerlendirilmiştir (Subaşı, 2005: 88). Ancak 1960 Darbesiyle kıyaslanırsa 1980 Darbesinin dini alana ilişkin çok daha fazla müdahaleci bir politika izlediği görülmektedir. Bunun sebebi dini grupların toplumsal ve siyasi alanda görünür olan etkileri, MSP gibi İslamcı iddiaları olan bir partinin siyasette olması ve sokaklarda daha önce benzeri deneyimlenmeyen bir siyasi çatışma ortamının doğması olarak açıklanabilir. Subaşı (2005)'ya göre hem irticai tehlikeyi bertaraf etmek hem de toplumsal sükûneti tesis etmek için “makul bir İslam” zorunlu telakki edilmiştir (s. 92). Tanıl Bora'nın (1999) ifadesiyle de 1980'lerde din, asayiş olarak anlaşılmaya başlanan toplumsal istikrarı ve devlete sadakati güçlendirmek adına resmi ideolojiye lehimlenmiştir (s. 127).

Bu bağlamda 1961 Anayasası ile genel idare içine alınan DİB 1982 Anayasası'nda müstakil olarak bir maddeye konu olmuştur. 1982 Anayasası'nın 136. maddesi DİB başlığını taşır ve Diyanet'in görev alanını belirler. Buna göre “Genel idare içinde yer alan DİB, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.” Kurumun idari bir teşkilat olduğunun vurgulanması önemlidir. Bu, DİB'in siyasetten ari olması gerektiği fikrinin işareti

olarak okunabilir (Paşaoğlu, 2019: 146). Bu idari teşkilat ifadesi aynı zamanda DİB'in dinden önce devletin öncelikleriyle hareket etmesi gerektiği fikrinin de göstergesidir. Yine aynı maddede Diyanet'e "milletçe dayanışma ve bütünleşme" vazifesinin verilmesi dikkat çekicidir. Cumhuriyet'in ilk döneminden itibaren dine ve DİB'e yüklenen milli birliği sağlama görevinin süregeldiği görülmektedir. Askeri yönetim için din, milli kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak önemli bir işleve sahiptir. Anayasa Mahkemesi'nin Birlik Partisi tarafından DİB'in teşkilat kanununun laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle açılan davada verdiği karar da 1982 Anayasası'nın Diyanet'ten beklentisi ile paraleldir. Anayasa Mahkemesi DİB'in dini bir teşkilat değil, Anayasa'nın 154. Maddesi uyarınca işleyen idari bir teşkilat olduğunu, mensuplarının devlet memuru olduğunu vurgulamıştır (Kara, 2019: 89).

DİB'in çalışan sayısına bakıldığında 1928 Bütçe Kanunu'yla merkez teşkilatında 65, taşra teşkilatında ise 6.251 olmak üzere toplam 6.316 olmuştur. 1965 yılında toplam personel sayısı 19.693'e ulaştı. 1998 yılında 79.685 olan çalışan sayısı 2007 yılında 84.195 oldu (Gözaydın, 2020: 195). 2021 yılı itibariyle DİB'in çalışan sayısı 130.004 oldu. Diyanet'in bütçesine bakıldığında ise 1981 yılından itibaren kuruma ayrılan bütçede artış görülür. Özellikle beş yılda Diyanet'in bütçesinin %1-2 arasında olduğu görülmektedir. Bu yıllar 1965, 1966, 1967, 1990 ve 1991'dir. 2000'li yıllar boyunca DİB'e ayrılan bütçenin hazinenin %0.6 ile %0.9'u arasında olduğu görülmektedir. Kurum bütçesinin %90'ını personel maaşlarına harcamaktadır. Kalan kısmı ise Türkiye genelindeki 80 bin civarındaki caminin bakımı için kullanılmaktadır.

DİB'in merkez ve taşra teşkilatları dışında üçüncü teşkilatı ise Yurtdışı teşkilatıdır. DİB yurtdışındaki Türk vatandaşlarına 1971'de hizmet götürmeye başlasa da Dış İlişkiler Dairesi 13 Ağustos 1984 tarihinde kuruldu. DİB'in yurtdışında misyon ve hizmet olarak iki faaliyet alanı bulunuyor. DİB, bu iki başlıkta toplanan faaliyetleri, Türkiye Büyükelçilikleri nezdinde Din Hizmetleri Müşavirlikleri, Başkonsolosluklar seviyesindeyse Din Hizmetleri Ataşelikleri aracılığıyla yürütüyor. 2004 yılı itibariyle Din Hizmetleri Müşavirlikleri bulunan bazı ülkeler arasında Almanya, İngiltere, ABD, Avusturya, Fransa, Belçika, Rusya Federasyonu, Azerbaycan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti gibi ülkeler bulunuyor (Bozan ve Çakır, 2005: 69).

### 2.1.6. 28 Şubat Süreci ve 2000 Sonrası DİB

2000’li yıllar Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP/Ak Parti)’nin tek başına iktidarıyla şekillenen ve Türkiye için birçok noktada farklı bir dönemi içeren bir dönemdir. Ancak Ak Parti döneminde DİB ve din politikasına değinmeden önce 1990’lı yıllara ve özellikle partinin iktidara geliş sürecinde önemli bir kırılma olan 28 Şubat Sürecine değinmek gerekir.

1990’lı yıllar Türkiye için Zürcher (2009)’in ifadesiyle bunalım yıllarıdır (s. 355). Ekonomik krizin etkisi çok derin olmuştur. 1994 yılında enflasyon %148’e yükselerek rekor kırarken 1996 yılında yabancı yatırım oranı bir önceki yıla göre %63 oranla 67 milyon lira azalmıştır. Türk lirası 1995 yılında dolar karşısında %35, 1996 yılında %65 değer kaybetmiştir. Ayrıca 1990’larda terör faaliyetleri artışa geçmiş, Kuzey Irak’a askeri harekâtlar düzenlenmiştir. Terörün ve ekonomik krizin yarattığı tahribat siyasi ortamdan bağımsız değildir. 1990’lı yıllar boyunca Mesut Yılmaz’ın başında olduğu Anavatan Partisi (ANAP), Tansu Çiller’in lideri olduğu Doğru Yol Partisi (DYP), Necmettin Erbakan’ın liderliğinde Refah Partisi (RP) ve Bülent Ecevit’in kurduğu Demokratik Sol Parti (DSP) farklı koalisyon hükümetleri kurmuştur. Bu dönemde 1989’dan 1999 yılına kadar 11 hükümet kurulmuştur (Ahmad, 2019: 178-240-241). Bu açıdan siyasi istikrarsızlık 1990’lı yıllarla özdeş hale gelmiştir.

28 Şubat 1997’ye giden süreçte 24 Aralık 1995 seçimleri kilit rol oynamıştır. Erbakan’ın Refah Partisi %21.4 oy oranıyla birinci parti olmuştur. 1996 yılının Mart ayında önce Tansu Çiller’in önderliğindeki DYP ile Mesut Yılmaz’ın liderliğindeki ANAP arasında koalisyon kurulmuş; ancak Çiller ve Yılmaz anlaşamayınca 6 Haziran 1996’da Mesut Yılmaz istifa etmiş ve koalisyon bozulmuştur. 28 Haziran 1996’da yeni hükümet RP ve DYP (Refahyol Hükümeti) arasında kurulmuş; Necmettin Erbakan başbakan, Tansu Çiller ise başbakan yardımcısı olmuştur (Zürcher, 2019: 358-359). Ancak Refahyol Hükümeti M. Ali Birand (2012)’in tabiriyle Erbakan’ı ve onun siyasi ekolünü irtica tehdidi olarak görenler için “şok etkisi” yaratmıştı (s. 153).

Erbakan kendi ismiyle özdeşleşen Milli Görüş hareketinin kurucu lideri olup hareketin adında geçen “Milli” ifadesi milliyetçilikten ziyade İslami ve ümmetçi bir manayı ihtiva etmekteydi (Çakır, 2005: 544). Siyasete 1969 yılında bir grup bağımsız isimle giren Erbakan Konya’dan milletvekili seçildi ve 1970 yılının Ocak ayında Milli Nizam



Partisi (MNP)'ni kurmuştur. Bu partinin 12 Mart 1971'deki muhtıra sürecinde kapatılması üzerine Erbakan, Ekim 1972'de Milli Selamet Partisi (MSP)'ni kurmuştur. Bu parti de 1980 Darbesi ile kapatılınca Temmuz 1983'te Milli Görüş hareketinin üçüncü partisi olan Refah Partisi (RP) kurulmuştur (Çakır, 2005: 548).

Milli Görüş hareketi İslamcı bir siyasi hareket olarak Batı'ya ve Batıcı anlayışa karşı keskin bir muhalif çizgiyi yansıtmaktaydı. Erbakan Batı'daki G7 ülkelerine benzer şekilde İslam Ortak Pazarı kurmak için D-8 grubunu kuracaklarını açıklamıştı. Öte yandan Anadolu sermayesine dayanarak ağır sanayiye ağırlık vermek Milli Görüş'ün ana hedefleri arasındaydı. İstanbul Teknik Üniversitesi mezunu başarılı bir makine mühendisliği profesörü olan Erbakan'ın milli temelli ağır sanayi hedefi bu anlamda tesadüf değildi. Müslümanların Batı karşısında kaybettikleri özgüveni kazanmanın yolu ona göre sanayileşme ve kalkınmadan geçiyordu (Bora, 2017: 469-470).

1996'nın ikinci yarısından itibaren askerin başını çektiği RP karşıtı bir koalisyon oluşmuş; Genelkurmay Başkanlığı bünyesinde Batı Çalışma Grubu kurulmuştur. Bu grubun subaylarla iktidarı denetlemesi hedeflenmekteydi. Ancak grubun asıl amacı RP'ye karşı psikolojik harp yürütmektir (Birand, 2012: 180). Cuma namazlarının ardından Başörtüsü Yasağına karşı yapılan gösterilerde "Kahrolsun Laik Diktatörlük" sloganları atılmaya başlanmış, bu toplantıları doğrudan RP organize etmese bile parti müessesesinin nizamının gözünde bu eylemlerin tetikleyicisi olarak değerlendirilmiştir (Birand, 2012: 161).

Askerle Refahyol Hükümeti arasında günden güne artan gerilim 11 Ocak 1997'de Necmettin Erbakan'ın Başbakanlık konutunda Diyanet İşleri Başkanı ile birlikte tarikatlar liderlerine iftar vermesiyle doruğa çıkmıştır. 28 Şubat 1997'de yapılan Milli Güvenlik Kurulu (MGK) Toplantısı yakın Türkiye tarihinin önemli kırılma noktalarından biridir. MGK'ya 18 maddeden oluşan bir öneri listesi sunulmuştur. Bu önerilerin içinde tarikatlara ve dini cemaatlere bağlı okulların Milli Eğitim Bakanlığı (MEB)'na bağlanması, tarikatlara son verilmesi, 8 yıllık kesintisiz eğitim, irtica ile mücadele gibi konular yer almıştır. Erbakan Hükümeti 18 Maddelik karar listesini uygulamaya almamıştır. Bu gelişmelerin ardından Erbakan, DYP ile yaptığı protokol gereği başbakanlıktan istifa etmiş; Mesut Yılmaz liderliğinde 55. Hükümet koalisyon hükümeti olarak kurulmuştur (Arslan, 2021: 88-91).

Postmodern darbe olarak da adlandırılan 28 Şubat Süreci Türkiye siyasetinde ve özellikle dini hassasiyeti yüksek kesimlerde derin bir travma yaratmıştır. Bora (2017) 28 Şubat'ı kapsamlı bir sivil toplum seferberliğiyle yürütülen, Meclis'in açık tutularak hükümetin değiştirildiği ve “İslamcılık/şeriatçılık tehlikesiyle” malul bir süreç olarak tanımlar (s. 173). Ona göre bu süreç Kemalizmin hegemonik kapasitesini geliştirme ihtiyacının bir yansımasıdır (Bora, 2017: 176). Bora ile paralel düşünen Zürcher (2017) 28 Şubat sürecini ordunun himayesinde gerçekleşen bir “Kemalist restorasyon süreci” olarak görür (s. 360). Ordunun Refahiyol hükümetinden en dikkat çekici talebinin 8 yıllık kesintisiz eğitim talebi olması tesadüf değildir. Bu uygulamayla İmam Hatiplerin ortaokul seviyesindeki okullarının önü kapatılmış olacak, devlet “irtica tehdidi” olarak gördüğü yüksek öğrenim mezunlarının devlete “sızmasını” engelleyecekti.

Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı 21 Mayıs 1997'de RP'ye kapatma davası açmıştır. Parti 16 Ocak 1998'de kapatıldıktan sonra Fazilet Partisi (FP) kurulmuştur. Ancak FP içinde gelenekçiler ve yenilikçiler olmak üzere iki grup oluşmuştur. Gelenekçi grubu partinin lideri Recai Kutan temsil ederken yenilikçilerin liderliğini Recep Tayyip Erdoğan üstlenmişti. 22 Haziran 2001'de Anayasa Mahkemesi FP'yi de kapatınca gelenekçiler 20 Temmuz 2001'de Saadet Partisi'ni (SP) kurarken yenilikçiler de 14 Ağustos 2001'de AK Parti'yi kurmuştur (Birand, 2012: 340-344).

Kasım 2002'de genel seçimleri kazanarak iktidara gelen Ak Parti'nin %34 oy oranıyla iktidar olmasının arkasında birçok sebep bulunmaktadır. 2000-2001'deki derin ekonomik kriz, siyasi kaos ve koalisyon hükümetlerinin başarısızlığı, 28 Şubat sürecinin İslami kesim üzerinde bıraktığı olumsuz etki, 1999 Gölçük depreminde devletin gösterdiği zafiyet Ak Parti'nin halk tarafından kısa zamanda alternatif olarak görülmesini sağlamıştır (Zürcher, 2019: 376; Çiftçi, 2020: 56). Ak Parti kurulurken Milli Görüş siyasetinden kendisini ayırttığını vurgulayarak kendisini “Muhafazakâr Demokrat” olarak tanımlamıştır. Yalçın Akdoğan Muhafazakâr Demokrasi'yi “evrimci veya tedrici değişimi savunan ve geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin yanlışlığını” vurgulayan bir siyasi anlayış şeklinde tanımlamıştır (akt. Bora, 2017: 406). İktidara ilk geldiği dönemde Ak Parti Avrupa Birliği (AB)'ne tam üyelik hedefindeydi. Bu anlamda AB müktesebatıyla uygulanan reformlar hukuki ve siyasi açıdan özgürlük alanlarını genişletmiştir. Ak Parti hem Türkiye'deki liberal

çevrelerin hem de Batı'daki siyaset merkezlerinin güvenini kazanmıştır (Bora, 2017: 479).

Ak Parti'nin özellikle ilk iki dönemindeki liberal ve özgürlükçü atmosfer din siyasetine de yansımıştır. Ak Parti'nin 2002'deki parti programında dinin insanlığın en önemli kurumlarından biri olduğu, laikliğin ise demokrasinin vazgeçilmez şartı ve din ve vicdan hürriyetinin teminatı olduğu vurgulanmaktadır (Paşaoğlu, 2019: 189). Partinin kurucuları arasında 2002 seçimlerinde İstanbul milletvekili seçilen eski Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç da bulunmaktadır. Altıkulaç 1978 ile 1986 arasında kritik bir dönemde yaklaşık 8 yıl DİB yapmış, özellikle Süleymancılar olarak bilinen dini cemaatle yaşadığı tartışmalarla gündem olmuştur. Ak Parti'de milletvekili olmadan önce 1995-1999 yılları arasında DYP'den milletvekili olan Altıkulaç, 1970'lerde Necmettin Erbakan'ın DİB'i dönüştürme girişimine de karşı durmasıyla gündeme gelmiştir. Böyle bir ismin milletvekili yapılması Ak Parti'nin hem Milli Görüş çizgisinden ayrışmasının hem de son tahlilde var olan sistemle uyumlu çalışma isteğinin işareti olarak okunabilir (Paşaoğlu, 2019: 191).

Kaya (2018) Ak Parti iktidarının ilk yıllarında Batılı yaşam ve düşünüş tarzıyla dini yaşam biçimleri arasındaki uzlaş zeminin genişlediğini, dini ve seküler olanın daha fazla iç içe geçtiğini ifade eder (s. 47). Ona göre bu durum DİB'in devlet içindeki pozisyonunu normalleştirmiştir. Bunda Ak Parti'nin ilk yıllarındaki liberal ve demokrat söylemlerin etkisi büyüktür (Kaya, 2018: 148). Ak Parti dönemindeki demokratikleşme hamleleri 2010'lu yılların başına kadar devam etmiştir. Bu süreçte insan hakları vurgusunun ön planda olduğu dışlayıcı değil kuşatıcı bir laiklik anlayışı benimsenmiş, din ve devlet ilişkileri dönüşmeye devam etmiştir (Paşaoğlu, 2019: 198).

Mutluer (2018) ise Ak Parti'nin 2010 yılına kadar DİB'e mesafeli durduğunu ancak 2010 sonrasında kuruma büyük bir ağırlık verdiğini ve kurumu din devlet ilişkilerinde yeni bir anlayışın ana aktörü haline getirdiğini savunur (s. 3). Bazı araştırmacılar Ak Parti döneminde her geçen yıl DİB'in sivil toplum içindeki etkisinin arttığına ve 2010 sonrası dönemde kurumun hükümetin siyasi gündemine paralel olarak hareket ettiğine dikkat çekmiştir (Paşaoğlu, 2019: 202). Nitekim 2009 yılında henüz Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Prof. Dr. Mehmet Görmez kendisiyle yapılan bir röportajda Diyanet'in toplumu aydınlatma görevini sadece vaaz, hutbe yoluyla yapamayacağını,

Diyanet'in ciddi şekilde bilgi üretmeyi ve toplumla yaygın olarak paylaşmayı hedeflediğini ifade etmiştir. Aynı röportajda Görmez Diyanet'in yurt dışı hizmet kapasitesinin de iki katına çıkarıldığını belirtmiştir (akt. Gözaydın, 2020: 311).

2010'lı yılların başına kadar siyasette ve ekonomide devam eden olumlu atmosfer Mayıs 2013'teki Gezi Parkı protestolarıyla kesintiye uğramıştır. Ak Parti iktidarına muhalif olan farklı toplumsal kesimler iktidara karşı kitlesel bir sokak eylemi hareketi başlatmıştır. Zürcher (2019) protestoların sebepleri arasında çevreye ve doğaya saygı duyulmaması, rejimin otoriterleşmesi ve kamusal alanın yavaş yavaş İslamileştirilmesi, insan hakları ihlallerini sayar (s. 393). Yine 2011 genel seçimleri sonrasında devlet içinde örgütlü Neo Nurcu bir hareket olan Güleni yapılanmanın hükümetle artan gerilimi de siyasi ortamı sertleştirmiştir. Güleni yapının 15 Temmuz 2016'da gerçekleştirdiği darbe girişimi Türkiye tarihi için en kritik dönüm noktalarından birini oluşturmuştur (Bora, 2017: 511). Dolayısıyla Gezi Parkı Protestoları ve 15 Temmuz Darbe Girişimi Ak Parti siyasetinde ciddi bir kırılmaya neden olmuştur. Erdoğan'ın ve Ak Parti'nin 2013'ten 2016'ya kadar karşı karşıya kaldığı meydan okumalar sonucunda liberal çizgisini tamamen terk ettiği belirtilebilir.

2010'lu yıllar DİB için önemli değişimlere sahne olmuştur. DİB tarihinde ilk kez bazı tarikat ve cemaat liderleri davet edilerek görüşmeler yapılmıştır. Ekim 2016 ile Ocak 2017 arasında 30 kadar dini cemaatle Beşiktaş'taki Ertuğrul Tekke Cami'nde görüşüldüğü basına yansımıştır (Gözaydın, 2020: 326). Cumhuriyet tarihi boyunca özellikle çok partili hayata geçiş sürecine kadar resmi idare tarafından kontrol altında tutulmaya çalışılıp resmi makamlar tarafından doğrudan kabul edilmeyen dini cemaat ve tarikatların 2016 yılının sonunda bu şekilde davet edilmesi dikkat çekicidir. 1950'li yıllardan itibaren dini gruplar ve devlet, Kara (2019)'nın ifadesiyle kimi zaman birbirini dönüştürme kimi zaman denetim hedefiyle örtülü ilişkiler kurmuştur (s. 128). Ancak 2016'da tarikat ve cemaat liderlerinin Diyanet tarafından resmen davet edilmesi din ve devlet ilişkileri açısından önemli bir dönüşümün göstergesi olarak okunabilir.

Paşaoğlu (2019) Ak Parti döneminde DİB'in "özerk olmayan özne" konumuna geçtiğini öne sürer (s. 244). Önceki dönemlerdekine benzer şekilde DİB milli birlik ve beraberlik söyleminin taşıyıcısı olarak öne çıkarılmış ancak bu rol AK Parti döneminde çok daha fazla ve doğrudan vurgulanmıştır. Bu süreçte *Diyanet Aylık*

*Dergi*'deki yayınlar incelendiğinde misyonerlik faaliyetlerinin ve din istismarının milli birliği bozduğu tezini işleyen yazılar yayımlanır (Paşaoğlu, 2019: 238-242). Milli birlik ve beraberlik söyleminin en yoğun işlendiği dönem ise 15 Temmuz 2016'daki darbe girişimi süreci olmuştur. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez darbe gecesi halkın darbe girişimine karşı direnmesini sağlamak için tüm camilerden salalar verilmesi talimatını vermiştir. DİB 15 Temmuz Darbe girişimini takip eden 5 hafta boyunca Cuma namazında darbe girişimini ve bu girişimin arkasındaki FETÖ'yü ele alan hutbeler okutmuştur. Örneğin 22 Temmuz 2016'daki Cuma hutbesinde birlik, beraberlik ve kardeşlik ruhunun en büyük nimetlerden biri olduğu, bu sayede ülkenin ateş çukuruna yuvarlanmaktan kurtulduğu ifade edilmiştir (Paşaoğlu, 2019: 246-247).

## **2.2. Laiklik Politikaları ve DİB**

Bu bölümde başta erken dönem Cumhuriyet'in kurucu lider ve ideolojileri olmak üzere laiklik politikaları ele alınacaktır. Bu bölümün amacı hem yukarıda açıklanan tarihsel ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin arkasındaki ideoloji ve politikaları doğrudan ele almak hem de özellikle üçüncü bölümde İslamcı dergilerde sıklıkla tekrarlanan Türk laiklik modeli eleştirisinin hangi bağlamda gerçekleştiğini ortaya koymaktır.

### **2.2.1 Batıcılık ve Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisi Kemalizm**

Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi açısından hem genel olarak hem de dini alanda Diyanet'in rolünü anlamak için erken Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma eksenli reform çabasını dikkate almak gerekir. Bu çerçevede Cumhuriyetin kurucusu ideolojisi olarak Batılılaşma eksenli reform çabalarının zirvesi ve son büyük halkası olan Kemalizm'i ele almak gereklidir. Kemalizm'i tanımlamak çok kolay değildir. Hanioğlu (2012)'nin vurguladığı üzere Mustafa Kemal Atatürk doğrudan müstakil bir ideoloji oluşturmaya girişmemiş, teorik zeminde hayatın bütününe ilişkin teklif sunan eserler kaleme almamıştır (s. 37). Ayrıca Mustafa Kemal Atatürk henüz hayattayken Kemalizm'in sağ ve sol versiyonları gibi farklı ayrışmalar söz konusu olmuştur. Bora'nın ifadesiyle (2017) Mustafa Kemal Atatürk modernizmin büyük anlatısına inanmış, modernleşmenin kurumsal çerçevesi olarak ulus devleti ve onun itici gücü olan milliyetçiliği temel ilke edinmiştir (s.126). Bora'nın bahsettiği modernizmin doğduğu ve şekillendiği coğrafya olan Batı, Atatürk ve kendisiyle aynı çizgide olan

Cumhuriyetin yazar, siyasetçi ve bürokrat gibi kurucu elitlerinin yüzlerini çevirdikleri yöndür. Bu anlamda Kemalizm’i 1920’li yıllardaki bir dizi dönüşümün neticesinde 1930’lı yıllarda kristalleşen, kökleri Tanzimat’a kadar uzanan Batılılaşma hareketlerinin İstiklal Savaşı sonrası aldığı radikal bir biçim olarak tanımlamak mümkündür (Atalay, 2020: 70).

Kemalizm, 1930’lar Türkiyesinde güçlü bir kişi kültüne dayalı olarak Batıcılık/medeniyetçilik, bilimcilik (pozitivizm) ve Türk milliyetçiliği ile oluşmuştur (Hanioğlu, 2011: 37). Batıcılık akımının kökenleri geç dönem Osmanlı İmparatorluğu’na kadar gider. Osmanlı İmparatorluğu’nun 1699’da imzaladığı ve ilk kez büyük toprak kaybettiği Karlofça Antlaşması’ndan sonra ve özellikle 18. yy.dan itibaren kültürel alanda Batılılaşmanın etkisi artar. “Yeni” kavramı Tanzimat ile beraber “Batı” ile eşitlenmeye başlanır. “Yeni” ve “Batı” kavramlarına eşlik edecek ve Kemalist dönemin adeta kutsal kabul edilen kavramı “medeniyet” olacaktır. Medeniyet kavramı ile beraber terakki kavramı da ön plana çıkacak, ikisi arasında sıkı bir bağ kurulacaktır. Batı medeniyetini benimseyen bu düşünsel izlek, Cumhuriyetin kuruluşunun ardından erken dönem Kemalist anlayışı şekillendirmiştir. Cumhuriyetin kurucu kadrosu kendilerini Batı medeniyetinin taşıyıcıları olarak görmüştür. Bu bağlamda Kemalist kadro için geçmişi yani eskiyi temsil eden İslam’a dayalı geleneksel kültür Batılılaşma adına vazgeçilmesi gereken bir yükür (Atalay, 2020: 117). Atalay (2020) bu açıdan Kemalist Batılılaşma tecrübesinin İslam’la uzlaş zemininde bir modernleşme arayışı olan Osmanlı modernleşmesinden radikal biçimde farklılaştığını iddia eder.

Hanioğlu (2011)’nın belirttiği üzere Batı medeniyetçiliği gibi Kemalizmin ikinci temel değeri “bilimcilik” ve onunla ilişkili olan pozitivizmin kökleri de Osmanlı’nın son dönemine kadar gitmektedir. Dönemin meşhur Garpcılarından Abdullah Cevdet, Baha Tevfik gibi pozitivist isimler siyasi reformlardan çok bilimin toplumu dönüştüreceğini savunmuştur (Atalay, 2020: 153). Atatürk ve yakın çevresi Osmanlı İmparatorluğu’nun zayıfladığı bir dönemde bilimi tüm sorunlara karşı temel bir çare olarak benimsemiştir. Öyle ki bilime hayatın bütününe dair yönlendirici bir rol atfeden Mustafa Kemal “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, ilim ve fennin dışında kurtarıcı aramak gaflettir, cahilliktir, doğru yoldan sapmaktır.” diyerek bilimi hayatın bütünü için rehber olarak gördüğünü ifade etmiştir (Hanioğlu, 2013: 40).

Cumhuriyetin kuruluş aşamasında etkili olan ve rejime rengini veren üçüncü unsur ise milliyetçiliktir. Tanzimat döneminde vatan kavramına dayalı Osmanlıcılık fikriyatı oluşmaya başlamıştır. Ancak laik bir ulus fikri II. Meşrutiyet sonrasında oluşmaya başlamıştır (Atalay, 2020: 168). Erken dönem Kemalist Türk milliyetçiliği ise Atatürk'ün özgün yorumuna dayanmaktadır. Atatürk, Abdülhamid döneminin son yıllarında, 1904 sonrası, Türkçülük fikrinin doğuşunu yakından takip etmiştir. Jöntürk kuşağından gelen bir asker olarak Atatürk, Türk milliyetçiliği fikrini bilimsel araştırmalar ve ırk teorileriyle güçlendirmek istemiştir (Hanioğlu, 2013: 59).

Cumhuriyetin ilk yıllarında kutsanmış bir seküler milliyetçilik fikrinin dinin yerine ikame edilmek istendiği öne sürülebilir. Bu dönemde milliyetçilik, özellikle yönetici siyasi elitler ve şehirli okumuş kesim arasında hızla dinsel bir hüviyet kazanmaya başlamıştır (Atalay, 2020). Nitekim 1928 yılında Türkiye'yi ziyaret eden Grace Ellison *Turkey To-day* isimli eserinde, halkın yeni dininin milliyetçilik olduğunun kolayca fark edildiğini ifade eder. Kemal Karpat (2004)'a göre halkevlerinin temel gayesi olabildiğince fazla insanı cumhuriyetin yeni modern kimliğine ve milliyetçiliğin onların yeni dini olduğuna ikna etmektir (s. 401). Bu anlamda Türk Ocakları ile Halkevlerinin benzer amaçlar doğrultusunda faaliyet yürüttüğü belirtilebilir (Atalay, 2020: 190).

Milliyetçiliğin devlet destekli şekilde gelişmesi için Türk Tarihi Tetkik ve Türk Dili Tetkik Cemiyetleri kurum sistemli çalışmalar yürütmüştür. Bu kurumların tarihsel çalışmalarında İslam merkezli bir geçmiş olarak kabul edilen Osmanlı'nın olmadığı kolaylıkla fark edilebilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşan Kemalist tarih tezinde İslam öncesi Türk tarihine ve Anadolu'nun İlkçağ uygarlıklarına sık atıf yapılması tesadüf değildir. Türk Tarih Tezi'nde İslam ve Osmanlı geçmişi ya değersizdir ya da “öteki” olarak ele alınır. Mesela 1930'lu yıllarda kaleme alınan dört ciltten oluşan Tarih ders kitaplarının ilk cildinin önsözünde İslam'ın ve Osmanlı'nın Türk tarihini nasıl “çarpıttığı” ele alınır. Modern ve milliyetçi yeni bir Türk kimliğinin oluşması doğrultusunda yeni bir tarih kurgusu oluşturulmuştur.

### **2.2.2 Kemalizm ve Erken Dönem Cumhuriyet'in Laiklik Reformları**

Yeni bir devlet kurulurken Cumhuriyet rejimi hayatın her alanını etkileyen reformlar getirmiştir. 1920'li yıllarda başlayan ve 1930'lu yıllarda artarak devam eden

reformların en önde gelen itici güçlerinden birinin laiklik olduğu belirtilebilir. Kemalist ideolojinin yukarıda açıklanan Batıcılık, bilimcilik ve milliyetçilik unsurlarıyla yakından ilintili olan laiklik, yeni devletin ve yeni toplum düzeninin özü olarak ortaya konmuştur. Karpas (2021) laikliğin, Osmanlı Devleti'nin son döneminden beri tartışılıp belirli alanlarda uygulanmasına rağmen Cumhuriyet rejiminde modernleşmenin mutlak bir parçası olarak görülerek karakter değiştirdiğini vurgular. Karpas (2021)'a göre laiklik, Cumhuriyet ile beraber Türklerin zihinlerini İslam egemenliğinden kurtarmak için geliştirilmiş pozitivist bir ideoloji halini almıştır (s. 39). Türk modernleşmesinin Fransız etkisiyle kendine has oluşturduğu laiklik yorumu yalnızca temel bir din ve devlet ayrılığı fikrine dayanmamıştır. Zürcher (2019)'e göre Kemalist elitler için laiklik dinin kamu yaşamından bütünüyle çıkarılması ve devletin dini kurumların üstünde tam denetim sahibi olması olarak yorumlanmıştır (s. 215-216). Dolayısıyla yapılan reformların en fazla dini hayatı ve dini kurumları etkilediği söylenebilir.

Zürcher (2019)'e göre Kemalist modernleşme projesinin en karakteristik unsuru olan laikliğin üç temel faaliyet alanı vardır (s. 221): Laikliğin ilk faaliyet alanı devletin ve hukukun laikleştirilmesi; ikincisi dini semboller Batı uygarlığının sembolleriyle değişmek; üçüncü faaliyet sahası ise toplumsal yaşamdaki popüler İslam'ın etkisini kırmaktır. Cumhuriyet kurulurken esasında birçok alanda laikleşme sağlanmıştır. Örneğin şeriatın rolü neredeyse sadece aile hukuku ile sınırlı hale getirilmiş; 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu ile İtalyan Ceza Hukukunun kabul edilmesiyle beraber aile hukuku ulemanın alanı olmaktan çıkarılıp laik bir hale getirilmiştir. Yukarıda da açıklandığı üzere 1924 yılında hem Osmanlı'nın geleneksel kurumu olan Şeyhülislamlık makamının hem de Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılmasıyla Başbakanlığa bağlı olarak Evkaf Umum Müdürlüğü (sonrasında Vakıflar Genel Müdürlüğü) ve Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Bu iki kurumun Başbakanlığa bağlı olarak oluşturulması yeni devletin dini alan ve dini kurumlar üzerinde kurmayı hedeflediği denetimi yansıtmaktadır (Zürcher, 2019: 222).

Bu bağlamda kurumsal olarak devletin ve hukukun laikleşmesi açısından halifelik kaldırılmasına özellikle değinmek gereklidir. 3 Mart 1924'te laikliğin kurumsal temellerini oluşturan kanunlar ile hem şeyhülislamlık hem halifelik lağvedilmiştir. Hilafetin ilgasına giden süreç 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasıyla başlamıştır.



Atatürk, 29 Ekim 1923'te Fransız muhabir Maurice Pernot'ya verdiği demeçte hilafetin “gerçekte dinde yeri olmayan bir kurum olduğunu”, ancak tarih içinde hükümdarların güçlerini kullanarak onu kendilerine mal ettiklerini ifade etmiştir. Bu demecin verildiği gün ilan edilen Cumhuriyet ile birlikte eski yetkilerini kaybeden Halife aleni bir şekilde meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmıştır (Toprak, 2019: 76). Mustafa Kemal halifeliği kaldırmak için kamuoyu oluşturma amacıyla ordu ve üniversiteyi yanına çekmek için bazı görüşmeler yapmıştır (Toprak, 2019). Sonuçta mecliste geçen hararetli tartışmalar neticesinde halifelik kaldırılmıştır. Hilafetin kaldırılması, dinin yerini seküler bir ulusun aldığı yeni devlet ve toplum düzeninin esaslı parçalarından birini oluşturacaktır. Halifeliğin kaldırılması hem Batılılaşmanın önündeki büyük bir engelin aşılması hem de Türkiye'nin İslam dünyasının merkezi olmaktan çıkması/çıkarılması olarak değerlendirilebilir (Toprak, 2019: 83). Yeni Cumhuriyet hilafeti ilga ederek yönünün tam anlamıyla Batı'ya dönük olduğunu ve geleneksel İslam'ın taşıyıcısı olarak gördüğü Osmanlı Devleti'nden keskin bir kopuşu temsil ettiğini göstermiştir.

Halifeliğin kaldırılmasının yanı sıra hukukun ve devletin laikleştirilmesinin bir başka önemli adımı, İslam'ı devletin resmi dini yapan maddenin 1928'de Anayasa'dan çıkarılmasıdır. 1924 Anayasası'nda korunan bu madde dört yıl sonra Anayasa'dan çıkarılmıştır. Devam eden süreçte dinin vicdani bir mesele olduğu ve laikliğin desteklendiğini vurgulayan bir ifade 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası (sonrasında CHP) tüzüğüne eklenmiştir. Söz konusu madde şöyledir: “Fırka devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin, ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir.” 1937'de laiklik ilkesi partinin diğer beş ilkesiyle birlikte Anayasa'ya girmiştir (Mardin, 2017: 65). Yukarıda da vurgulandığı üzere söz konusu tüzük maddesindeki bilim ve muasır medeniyet vurgusu dönemin zihniyetini yansıtmaları açısından dikkate değerdir.

Laikliğin ikinci hedefi olan simgesel alanda da birçok reform yapılmıştır. 1926'da Miladi Takvim, 1928 yılında Batı rakamları ve 1931'de ise Batılı ağırlık ve uzunluk ölçüleri resmi olarak kabul edilmiştir. 1925'te fes, sarık ve cübbe gibi geleneksel başlık ve kıyafetler camilerde ibadet alanı dışında yasaklanmıştır (Zürcher, 2019: 222). Sembolik düzeyde laikleşmenin önemli sembollerinden biri olan kıyafet

düzenlemeleri 28 Kasım 1925'te çıkarılan Şapka Kanunu ile yeni bir boyut kazanmıştır. Doğrudan dini bir referans içermemekle beraber fes Osmanlı'da 19. yy. sonlarında özellikle Müslüman erkeklerin taktığı bir başlığa dönüşmüştür (Vatandaş, 2016: 154). Ancak Şapka Kanunu ile beraber fesin yasaklanıp şapka takılmasının zorunlu hale getirilmesi sıradan insanların görünümüne ilişkin basit bir değişikliğin ötesinde yeni bir kültür ve insan tipinin inşasıyla ilgilidir. Bir diğer dikkat çekici sembolik reform Latin Alfabesinin kabulünü içeren Harf Devrimidir. Meclis'te 1923'te ve 1924'te yapılan kimi tartışmaların ardından Cumhurbaşkanı Atatürk ilk kez 9 Ağustos 1928'de Osmanlı alfabesinin yerini "Türk harflerinin" alacağını açıklamıştır. Bu reformun amacı Zürcher (2019)'e göre, Türk toplumunu Ortadoğu'nun ve Osmanlı'nın İslami geleneksel kültüründen koparmak ve Batı'ya yönlendirmektir (s. 223).

Laikliğin üçüncü olarak uygulandığı saha ise toplumsal alandır. Bu açıdan özellikle popüler İslam'ın etkisini azaltmak için tarikatların yasaklanması ve tekke ve zaviyelerin kapatılması öne çıkmaktadır. Karar Eylül 1925'te duyurulup Kasım 1925'te yürürlüğe konmuştur. Laikliğin toplumsal olarak en fazla etki yarattığı alanın tekkelerin kapatılmasıyla ilgili olduğu belirtilebilir. Halk İslamının yüzlerce yıldır Anadolu'da tarikatlar üzerinden temsil edildiği; Mevlevilik, Nakşibendilik ve Bektaşilik gibi tarikatların hem devlet hem halk tabanında karşılığı olduğu düşünülürse tarikatlarla ilgili düzenlemelerin sonuçları daha iyi anlaşılabilir. Tarikatlar Osmanlı'nın son döneminde birlikteliğe ve dayanışmaya dayalı sosyal ağlarını korumaya devam etmiştir. Öyle ki Bektaşî tarikatı hem İttihat ve Terakki'yi hem İstiklal Savaşı'nı desteklemiş; Mevlevî tarikatı da bazı müntesiplerini tabur olarak I. Dünya Savaşı'na göndermiştir. Bunlara nazaran daha güçlü olan Nakşibendilik ise 1925'te çıkan Şeyh Sait İsyanı'ndaki etkisi nedeniyle tepkilerin odağında yer almıştır (Zürcher, 2019: 226). Şeyh Sait İsyanı iki Nakşibendi şeyhi Şeyh Sait ve Şeyh Abdullah önderliğinde Kemalist devrime karşı büyük bir başkaldırı olarak ortaya çıkmış, Lice (Diyarbakır) ve Palu (Elazığ) bölgesindeki Zaza aşiretlerin katılımıyla büyüyen isyan güçlkle bastırılmıştır. Yeni düzene karşı muhalefetin oluşumunda tarikatların etkin rolü tarikatların yasaklanmasındaki önemli sebeplerden biri olmuştur (Mardin, 2017: 121).

Zürcher (2019)'in belirttiği üzere siyasi pozisyonları ne olursa olsun tarikatların yaygın tekke ve türbe ağı, itaate dayalı şeyh mürit ilişkileri ve dış etkiye kapalı kültürel yapıları, onları modern merkezîyetçi bir ulus devletin kabul edemeyeceği kadar bağımsız kılmıştır (s. 226). Mardin (2017)'e göre ise Atatürk, geleneksel Doğulu cemaat hayatının “eblehliği” olarak adlandırılabilir sosyal yapıdan bireyleri kurtarmaya gayret etmiş (Mardin, 2017: 68); tarikatların ürettiği “boğucu *gemeinschaft*’a” karşı Batı kültürünün himayesinde bilimin topluma rehber olmasını arzulamıştır (Mardin, 2017: 74). Bu bağlamda Mardin (2017)'e göre laikleşmenin toplumsal anlamda tam olarak başarıya ulaşması tekke ve zaviyelerin kaldırılmasının yanı sıra onların bulunduğu mahallenin de düzenlenmesiyle yakından ilgili kabul edilmiştir. Mardin (2017), 1930’lu yılların Kemalist eliti için mahallenin geleneksel olanla özdeşleştirilen miskinliğin, cehaletin ve zevksizliğin mekânı olduğunu iddia eder. Ona göre Atatürk İsviçre Medeni Kanunu ile Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkı gibi yasal düzenlemelerle kadınlara yasalar önünde eşitlik sağlamanın ötesinde gelenek etkisiyle şekillenen “mahalle ethosu’nun boğucu ve karanlık” yönüyle mücadele etmek istemiştir (Mardin, 2017: 73) .

Özetle Cumhuriyetin erken dönemindeki tüm bu reform ve düzenlemelerin amacı Batılılaşma ve laikliktir. Bütün Atatürk ilkelerinin içerisinde laikliğin özel bir yeri vardır. Ahmet Taner Kışlalı (2018)'nin ifadesiyle farklı ideolojik görüşlere karşı hoşgörülü olan Mustafa Kemal’in ödün vermediği tek konu laikliktir (s. 29). Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmayı hedef koyan Kemalist modernleşmenin gayesi Türkiye’nin Batı dünyasıyla etkileşimini artırmak ve İslam dünyasıyla olan bağlarını zayıflatmaktır (Zürcher, 2019: 222). Ayrıca laiklikle ilgili vurgulanması gereken önemli husus Cumhuriyeti kuran kadroların devletin yanı sıra toplumu da laikleştirmeye çalışmalarıdır (Gözaydın, 2020: 241). Atatürk ve dönemin siyasi elitleri için laiklik yalnızca devletin siyasi dönüşümünü kapsamayıp kültürden eğitime gündelik yaşamın her alanında yeni bir düzen tesis edilmesini barındırır. Ulemanın bütün yetkilerinin elinden alınmasıyla ve tarikatların yasaklanmasıyla dinin toplumsal hayattaki iki büyük dayanağı fiilen tasfiye edilmiş (Mardin, 2017: 121); laiklik toplumu yeniden şekillendirmek için devreye sokulmuştur. Dini, temelde bir sosyal baskı aracı olarak gören Cumhuriyet eliti için laiklik yeni düzenin anahtarı kabul edilmiş ve Cumhuriyetin ideal vatandaş tiplemesinde Batılı modern değerleri

içselleştirmiş, mahalle dâhil olmak üzere geleneksel değer ve kurumlardan bağımsızlığını kazanmış bireyler öne çıkarılmıştır. Ancak aşağıda ele alınacağı üzere Cumhuriyet'in din politikaları bu tarz bir dini denetim altına alma, bazı geleneksel dini kurum ve anlayışları değiştirmenin yanı sıra rasyonel, hurafelerden arındırılmış yeni bir İslam yorumu ve DİB gibi yeni laik kurumlar üretmeyi de amaçlamaktadır. Bu açıdan erken Cumhuriyetin laiklik anlayışı ve politikalarının oldukça girift, bazen birbiriyle çelişiyor gibi görünen özellikler içerdiğini belirtmek yanlış olmayacaktır.

### **2.2.3 Makbul Bir Din Üretme Politikaları ve DİB**

Cumhuriyetin kurucu iradesi bir yandan yukarıda açıklandığı üzere laikliği en temel ilke olarak benimserken bir yandan da dini alanı kontrol, düzenleme ve “makbul bir din/İslam” ortaya koymakla kendini eşleştirmiştir. Ümit Cizre'ye göre Cumhuriyet elitleri için din politikasının iki yönlü bir temel izleği vardır: Kamusal alanı dinden arındırmak ve dini alanı yeniden düzenlemek. Dini alanı yeniden düzenlemek Cumhuriyet döneminin kilit kurumlarından biri olan DİB'in vazifesi olarak görülmüştür. Erken Cumhuriyet dönemi için DİB'den beklenen, yeni ulus devletin laik ve milliyetçi söylemiyle çelişmeyecek yeni bir din yorumu geliştirmektir (akt. Çam, 2021: 16).

Bu açıdan 3 Mart 1924'te Halifeliğin kaldırıldığı gün, Ankara'da Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır. Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması yeni rejimin İslam'ı yeniden tanımlamak ve onun üzerinde kontrol sahibi olmak iddiasını gösterir (Hanioglu, 2013: 42). Cumhuriyet idaresi için din bazı açılardan bir rakip (Gözaydın, 2020: 240) olarak görülmesinin yanı sıra Toprak (2019)'ın dikkat çektiği üzere aynı zamanda yadsınamaz kültürel ve sosyal etkileri dolayısıyla bir meşruiyet aracıdır (s. 11).

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren İslam'ın yeni düzende nasıl bir konumunun olacağı en temel tartışma konularından biri olmuştur. Dini alana müdahale etmenin adeta zaruret telakki edildiği bir anlayış oluşmuştur. Bu anlayış Türkiye'deki laiklik anlayışını da doğrudan şekillendirmiştir. Kaya (2018)'ya göre Türkiye'deki laikliğin ideolojik ilham kaynağı Fransa olmakla birlikte, Türkiye'deki laiklik uygulaması Fransız tecrübesinden farklıdır. Fransa'da bir asrı geçkin bir zamandır devlet dini

kurumları finanse etmeyi bırakmıştır. Türkiye’de ise devlet DİB’i finanse etmeyi sürdürmektedir (Kaya, 2018: 23).

Feroz Ahmad (2019)’in tezine göre Cumhuriyet’in kurucu kadroları Diyanet’i -yani kendi kontrolleri altında olan bir İslam anlayışını- kendi reform programlarına ve inkılaplarına meşruiyet sağlamak için kullanmışlardır (s. 84). Nitekim Diyanet teşkilatı da hemen her dönem kendisine biçilen role ve sınırlara uygun hareket ederek Müslümanlardan ziyade “devletin din işlerine bakan”, ve “halkın dini anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan” bir kurum olagelmıştır (Kara, 2005: 191). DİB kurulurken başlangıçta “din işleri” adıyla verilen yasa teklifi Zonguldak vekili Tunalı Hilmi’nin itirazıyla “diyanet işleri” olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklik basit bir isim değişikliğinin ötesinde kurumun görev alanını belirlemekle ilgilidir. “Din işleri” adıyla oluşturulacak bir kurum insan ilişkilerine ve hukuka dair her konuyu kapsayabileceği için sakıncalı bulunmuştur. Oysa “diyanet işleri” ismi kullanılarak oluşturulacak olan yeni kurumun yalnızca itikat ve ibadet alanlarıyla ilgileneceği zımnen de olsa vurgulanmış olmaktadır (Toprak, 2019: 84).

Bu yüzden rejim dini tamamen reddetmeyip olduğu gibi de benimsemeyerek reforma tabi tutmayı uygun görmüştür. Bir dönem Atatürk’ün iktisat müşavirliğini yapan Ahmet Hamdi Başer’in ifadesiyle “dini cemiyetin dışına atmak değil, inkılabın emrine vererek yaşatmak” gereklidir (akt. Toprak, 2019: 29).

Erken dönem Cumhuriyet’in laikliği üzerine çalışan Andrew Davison da bu açıdan çarpıcı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Davison (2020)’a göre Cumhuriyet rejiminin din siyasetinin esası “İslamlar” arasında ayırım yapmak, birini desteklerken ötekine aktif şekilde muhalefet etmeye dayalıdır (s. 242). Davison (2020)’a göre İslam’ı salt bir inanç meselesi olarak görenler makul kabul edilirken dinin siyasi yönünü vurgulayanlar “mürteci” olarak etiketlenip dışlanmıştır. Bu bağlamda DİB siyasetten arındırılmış ve devlet kontrolünde bir dini hayatın oluşturulması için DİB’e önemli bir rol atfedilmiştir.

Aşağıda bu çerçevede erken dönem Cumhuriyet’in makbul, doğru, geçerli, rejimin toplumsal ve politik reformlarıyla uyumlu olması ön görülen dini yaklaşımları rasyonel ve vicdani din, milli din projesi, dinde reformu sınırlayıp denetlemek için DİB alt başlıkları altında kısaca ele alınacaktır.

### 2.2.3.1 Rasyonel ve Vicdani Din

Dini alanın yeniden düzenlenmesi ve yeni bir İslam yorumunun üretilmesi bağlamında Kemalist dönemin dikkat çekici vurgularından biri, İslam’a “rasyonellik” ve “bilimsellik” atfı yapılmasıdır. Jön Türklerden itibaren görülmeye başlanan bu anlayış Cumhuriyet’in ilk döneminden itibaren Atatürk ve diğer siyasi elitler tarafından da paylaşılmıştır. Hiç kuşkusuz aklın yüceltildiği pozitivist bilim düşüncesi Türk modernleşmesinin en önemli düşünsel temellerinden biridir. Akılcılık ve modernleşme arasında kurulan varoluşsal ilişki dini alana da sirayet etmiştir. Atatürk’ün ifadesiyle “bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uyması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur” (akt. Vatandaş, 2016: 147).

Kara (2005) bu açıdan kurucu figürlerin DİB’den iki beklentisi olduğunu vurgular: Hurafelerden arındırılmış dini bilgi vermek ve dini inkılaplarla/cumhuriyet ideolojisiyle uzlaştırmaktır (s. 190). Dini reformlarla hedeflenen, akılcı ve bireysel bir din yorumunun geleneksel ve “hurafelerle dolu” bir din anlayışının yerine ikame edilmesi esas tutulmuştur. Bu akılcı ve bilimsel dini yorum aynı zamanda tekkeleri ve tarikatları kaldırmayı uygun görmüştür. Nitekim kurulan yeni rejim İslam’la değil, ona sonradan eklenen geleneksel tortularla mücadele ettiğini savunarak reformlara meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Atatürk’ün ifadesiyle: “Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi fakat bina, uzun asırlardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiştir. Aksine olarak, birçok yabancı unsur, binayı daha fazla hırpalamıştır.” (akt. Toprak, 2019: 36). Dolayısıyla Cumhuriyet idaresi tarikatlar, hurafe inançlar gibi bu “yabancı unsurları” temizlemeyi, tembellik, miskinlik ve sefaletle özdeşleştirdiği popüler dini yapıları ortadan kaldırmayı ve akıl ve vicdana dayalı bir din inşa etmeyi amaçlamıştır.

Rasyonel bir İslam vurgusu kadar Cumhuriyet döneminde dinin yalnızca bir vicdan meselesi olduğu tezinin sıklıkla altı çizilmiştir. Cumhuriyet Halk Fırkası 1931 yılında parti tüzüğüne laiklik ilkesinin desteklenmesine gerekçe olarak “dinin vicdani bir mesele” olmasını göstermiştir (akt. Mardin, 2017: 65). Laikliğin Anayasa’ya girdiği 1937 yılında yapılan Meclis görüşmelerinde hükümet adına söz alan Dâhiliye Vekili (sonrasında İçişleri Bakanı) Şükrü Kaya dinin vicdanlarda ve mabetlerde kalması

gerektiğini, maddi hayat ve dünya işlerine karışmaması gerektiğini savunmuştur (akt. Toprak, 2019: 93).

Atatürk'ün fikirleri de bu vicdan vurgusunu yansıtmaktadır. Atatürk: “Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası var ki din, Allah ile kul arasındaki bağlılıktır” demiştir (akt. Vatandaş, 2021: 148). Erken Cumhuriyet döneminin önde gelen siyasi figürlerinden olan ve uzun bir dönem CHP'nin genel sekreterliğini yapmış olan Recep Peker de 16 Ekim 1931 tarihinde “Bugün Türkiye’de dini görüş vatandaşları fert olarak ilgilendiren vicdani ve şahsi bir meseledir” şeklinde açıklama yapmıştır. Hem Atatürk'ün hem de dönemin önde gelen siyasetçilerinin yaptıkları açıklamalar temel alındığında Cumhuriyet idaresinin dinin toplumsal yönünü ikinci planda tutmayı benimsedikleri ifade edilebilir. Bu açıdan Mardin (2017)’e göre de Atatürk, dinin kişisel vicdani bir değer olduğunu, ulus devletin de bu tarz bir yurttaşlık dini ile desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 119). Türkiye’deki laiklik ideali de bu çerçevede İslam’ı devletten bağımsız bir pozisyona koymak yerine, dini vicdanla ve mabetle sınırlayarak devletin kontrol ve hizmetinde bir kurum haline getirmeyi amaçlamaktadır denilebilir.

### **2.2.3.2. Milli Din Projesi**

Cumhuriyet’in kurulması temel olarak milli bir devletin kurulması demek olduğu için dinin de millileştirilmesi şart görülmüştür. Cündioğlu (2017)’na göre kurucu kadro için asırlar boyunca imparatorluklar düzeyinde temsil edilen, çeşitli milletler arasında ortak bir bağ haline gelen ve cihanşümul iddiaları olan bir dinin millileştirilmesi yeni ulus devletin ayakta kalması için hayati öneme sahipti (s. 4). Atalay (2020) da benzer şekilde Cumhuriyet idaresinin ilk on yılında Türk İslamı veya Türkleşmiş İslam olarak isimlendirilebilecek bir dini programı hedeflediğini belirtmektedir (s. 75).

Milli bir din oluşturma hedefinin en önemli adımını ibadetlerin Türkçeleştirilmesi oluşturmuştur. Bu dönemde Atatürk için kullanılan lakaplardan biri “Lutheri Sani” yani ikinci Luther idi (Bora, 2017). Buradaki Luther atfı şüphesiz Kur’an’ı Türkçeleştirerek dini millileştirme siyaseti yanında rasyonel, dünyevi bir dini kültürün arzulanmasıyla ilgilidir (Bora, 2017: 150). İbadetleri milli dilde yapılmayan, kutsal kitabı milli dilde olmayan bir dinin milli din vasfına sahip olamayacağı düşünülmüştür (Cündioğlu, 2017). Bu noktada “milli dilde ibadet”, “dini metinlerin halkın

anlayabileceği lisanla yazılması” gibi hedeflerin altında dinin yeni yorumlara müsait hale getirilmesi ve geleneksel dini tasavvurun tasfiye edilmesi amaçları yatmaktaydı. Kur’an çevirileri yoluyla herkes Kur’an’ı “anlayabilecek” ve herkes Kur’an’ı yorumlama hakkına sahip olabilecekti (Cündioğlu, 2017: 100).

Türkçe Kur'an çevirisi ile ilgili girişimler 1924 yılında üç Kur'an çevirisinin yayınlanmasıyla netice verir. Ancak bu çeviriler hataları ve eksikleri sebebiyle çok fazla eleştiri alır ve Diyanet İşleri reisi ikisinin aleyhinde fetva yayınlayarak halkın bu çevirilere aldanmaması tavsiyesinde bulunur (Cündioğlu, 2017: 24-25). 1928’de Cemil Said’in Fransızcadan yaptığı Kur’an tercümesi de içerdiği tercüme hataları sebebiyle ciddi eleştiri alır. Bunun üzerine TBMM meal ve tefsir çalışmalarına resmiyet kazandırmak üzere harekete geçer ve 1926 yılında Kur’an-ı Kerim’in tercümesi için Mehmet Akif Ersoy, tefsiri için ise Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır görevlendirilir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi bu süreçte *Cumhuriyet* gazetesine verdiği beyanatta Kur’an’ın iyi bir tercümesi ile insanların dinini daha iyi öğreneceğini vurgular. Ancak yeni rejimin Kur’an’ı Türkçeye tercüme kararı birçok tartışmayı da beraberinde getirir. Bu tercümenin ibadetin Türkçeleştirilmesinin önünü açacak olmasından memnuniyet duyanlar olduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Geleneksel ulema başta olmak üzere bazı isimler bu uygulamanın yeni bir din yorumu ve Türkçe namaza yol açabileceğinden endişe duymuştur. Bu düşüncenin somutlaşması 1932 yılının Ramazan ayında Türkçe Kur’an okuma denemeleri ile başlar. Türkçe Kur’an bağlamında en büyük deneme aynı yılın Kadir gecesinde Ayasofya Cami’nde yapılır. 30 hafızın katıldığı, hoparlörlerle halka naklen duyurulan törende mevlid, kaside ve bazı Kur’an sureleri Türkçe okunur (Toprak, 2019: 130).

Milli din projesi bağlamında bir diğer uygulama ise Türkçe ezan olmuştur. Resmi olarak ilk kez 3 Şubat 1932’de, Ayasofya Cami’nde teravih namazı sonrası okunan Türkçe ezan, devam eden süreçte tüm ülkede uygulanmaya başlamıştır. Halk arasında büyük tepkiye sebep olan bu uygulama tek parti döneminde dine müdahalenin güçlü bir sembolü olarak hafızalara kazınır. 1950 yılında Demokrat Parti’nin iktidara gelmesinin ardından 16 Haziran 1950’de Arapça ezan yasağı CHP’nin de verdiği destekle kaldırılmıştır (Toprak, 2019: 135).



Türkçe hutbe tartışmaları ise Türkçe Kur'an tartışmaları gibi II. Meşrutiyet'in ilanından itibaren gündeme gelmiştir. Mustafa Kemal halkı "tenvir ve irşad edecek kıymetli hutbelerin" anlaşılmasını sağlamanın Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin en önemli vazifelerinden biri olduğuna vurgu yapar (Toprak, 2019: 139). 1920'lerdeki pek çok tartışmanın ardından Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi hutbelerin "zikrullah ve salat-ü selam" kısımlarının Arapça, hutbenin nasihat kısmının ise ayet ve hadislerle beraber Türkçe okunacağını açıklamıştır (Toprak, 2019). Bugün hutbelerin Türkçe okunması herhangi bir tartışma konusu olmamaktadır (Cündioğlu, 2017: 15). Bu açıdan Türkçe hutbenin Cumhuriyetin Türkçe ibadet projesinin en başarılı uygulaması olduğu öne sürülebilir.

Milli dilde ibadet hedefinin en tartışmalı ve sancılı uygulama sahası ise Türkçe namaz olmuştur. Türkçe Kur'an ve Türkçe hutbe büyük oranda kabul görürken Türkçe namaz projesi şiddetli bir muhalefetle karşılaşmıştır. 1 Nisan 1925'te Göztepe Cami imamı Cemaleddin Efendi *İçtihat* dergisinde Türkçe namaz kılınmasını savunmuş ve 19 Mart 1926'da bu görüşünü eyleme dönüştürmüştür (Toprak, 2019: 145). Ancak 23 Mart'ta Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi imzalı bir yazıyla Cemaleddin Efendi'yi görevden almıştır. Börekçi, bu yazısında Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle namaz kılınmayacağını ve herhangi bir tercümenin aslının yerine geçmeyeceğini vurgulayarak bu girişimi fitne ve ihtilaf sebebi olarak nitelendirmiştir (Toprak, 2019: 146). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Diyanet İşleri başkanı olan Rıfat Börekçi Türkçe ezana ve Türkçe hutbeye destek olmasına rağmen Türkçe namaza karşı çıkmış, Türkçe namaz konusundaki muhalefetini sürdürmüştür.

#### **2.2.4 Dinde Reformu Denetleyip Sınırlamak için DİB**

Cumhuriyet döneminde yukarıda açıklandığı üzere ara ara uygulanan radikal dini reformlar olmakla beraber, rejimin bir yandan da dini reformlarda "aşırıya kaçmamak" ve geleneksel ve süregelen dini/İslami inanç ve pratikleri devam ettirme politikası izlediğini belirtmek gerekir. Bu açıdan başından beri ikilemlerin arasında kalmış bir kurum olarak DİB'e bir yandan rasyonel İslam, din ve vicdan hürriyeti vurgusu gibi modernist reformist çizgide bir misyon atfedilse de bir yandan da reformları sınırlama ve denetleme rolü verilmiştir. Bu açıdan DİB'in erken dönem Cumhuriyet'te ve sonrasında devletin dini alanı, dini reformlar dâhil olmak üzere, belirleme, denetleme,

sınırlama aracı olarak kurulduğu vurgulanabilir. Nitekim Cumhuriyet'in 1930'lu yıllarda din politikasının ana karakterini ortaya koyan bir başka uygulama dinde reform talep eden bazı yayınların denetime tabi tutulup yasaklanmasıdır. Bununla ilgili örneklere değinmeden bu açıdan Cumhuriyet döneminin dinde reforma dair bazı uygulama ve görüşleri desteklemekle beraber kökten bazı değişim, reform taleplerine karşı olduğu ve bunları da sınırladığı ve DİB'in bu açıdan önemli bir rol üstlendiği vurgulanmalıdır. Örneğin H. Veli Yücebey'in *Müslümanlığın Beş Şartı Yahud İslam Dininde Yenilik* kitabı sakıncalı bulup yasaklanmış; F. Atatoprak'ın *Kainat Hakkın Hüviyetidir* isimli eseri ise dini yıkıcı fikirler öne sürdüğü ve halkı şaşırtmak gayesiyle yazıldığı gerekçesiyle Diyanet İşleri Reisliği'ne incelenmek üzere yollanmıştır (Toprak, 2019). Yeni rejim dinde reform anlayışının sınırını kendisinin çizeceğini kararlı ve net bir şekilde ortaya koymuştur denilebilir. Toprak (2019)'ın vurguladığı üzere İslam'ı tamamen reddedip yeni bir din teklif etmenin Cumhuriyet idaresi tarafından marjinal bir yaklaşım olarak görülüp önüne set çekildiği belirtilebilir.

İslam'ı yok saymak veya İslam'ın yerine başka bir din ikame etmek düşünülmemiştir. Bu konuda çok çarpıcı bir örnek 1930'lu yıllarda Romanya'da yaşayan ve Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyan Gagavuz Türkleri'nin Türkiye'ye göçünün kabul edilmemesidir. Gagavuz Türklerinin kabul edilmeme gerekçesi Hristiyan olmalarıdır. Ancak bu olaydan birkaç sene sonra Ankara Hükümeti Türkçe bilmeyen Müslüman Boşnakların Türkiye'ye gelmesine izin vermiştir (Çam, 2021: 23). Dolayısıyla görüldüğü üzere Cumhuriyet'in kurucu kadrosu için milli kimliğin oluşumunda din yadsınamaz bir öneme sahipti. Mehmet Talha Paşaoğlu (2019) dinin devlet ve toplum içindeki belirleyiciliğine son verilmekle beraber İslam'ın birleştirici ve teskin edici yönünün göz ardı edilmediğini savunur (s. 33). Paşaoğlu'na göre muasır medeniyetler seviyesine ulaşmış Batılı bir Türkiye hedefi doğrultusunda İslam bir akıl ve mantık dini olarak öne çıkarılmış, kimi zaman Kemalist devrimlere meşruiyet kaynağı olabilmektedir. Benzer şekilde Necdet Subaşı da rejimin uyguladığı devrimci reformların dinin geleneksel biçimini hedef aldığını, DİB'in tek parti rejiminin meşruiyetini sağlayan bir işlev gördüğünü ifade eder (Akt. Paşaoğlu, 2019: 34).

### 2.3 Sonuç

3 Mart 1924'te kurulan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin en eski kurumlarından biri olan DİB kurulduğu günden bu yana pek çok hararetli tartışmaya konu olmuştur. Yeni rejim özellikle halk arasında itibar gören geleneksel din anlayışını kendi kurduğu düzen için rakip ve tehdit olarak görmüştür. Ancak öte yandan dinin halk arasındaki gücü ve itibarı onun tamamen görmezden gelinememesine, hatta kimi zaman dinin meşruiyet aracı olarak araçsallaştırılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla dini alanın düzenlenmesi erken Cumhuriyet döneminden itibaren bir zaruret olarak kabul edilmiştir. Devletin dini alanı düzenleme noktasında en etkili kurumu DİB olmuştur.

Cumhuriyet idaresinin dini alanda uyguladığı reformların büyük kısmının Osmanlı modernleşmesinde izlerini bulmak mümkün olsa da Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet modernleşmesi arasında temel bir zihniyet farkı olduğunu söylenebilir. Perry Anderson Kemalizm'i Osmanlı modernleşmesiyle kıyaslayarak ele alır. Anderson'a göre Kemalist reformların toplumsal bölünmeye yol açması beklenen bir durumdur. Çünkü Osmanlı'da reformları yapan siyasi elitlerle popüler dindarlığı tecrübe eden kesimler arasında az veya çok benzerlikler vardır ve İslam'a olan bağlılık ortak paydalarıdır. Ancak Kemalist modernleşme süreci İslam'a olan bağlılık sürecini kopararak ve popüler dindarlık biçimlerine sert şekilde müdahale ederek kitlelerin tepkisini çekmiştir (akt. Gözaydın: 2020, 30).

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden geleneksel/popüler İslam anlayışı tehdit olarak görüldüğü için özellikle erken Cumhuriyet döneminde din siyasetinde bazı söylemler öne çıkmıştır. İslam'ın ümmete dayalı evrenselci doğası seküler bir ulus devlet kurma hedefini zorlaştırma potansiyeli taşımaktaydı. Dolayısıyla bunun reçetesi olarak Türkçe ibadet temeline dayanan milli bir din oluşturulması hedeflendi. Uzun yıllar ezan Türkçe ezan okundu, Türkçe namaz denendi ancak sert tepkiler sonucunda devamlılık arz etmedi. Öte yandan yeni rejim din siyasetinde hurafe ve batıl inançtan arındırılmış bir İslam söylemini de sıklıkla işlemekteydi. Burada ise hedef alınan unsur miskinlik, tembellik ve gericilikle özdeşleştirilen geleneksel İslam'ın en önemli toplumsal yansımaları olan tarikatları. Popüler İslam'ın keşf ve ilhama dayanan batını yapısına karşı İslam'ın rasyonel bir din olduğu, akla verdiği büyük önem sıklıkla işlendi. Bunlara ilave olarak erken Cumhuriyet döneminde diğer bir vurgu ise dinin bir vicdan meselesi olduğu yönündeydi. Burada ise amaç dinin hukuki, siyasi ve sosyal yönünün baskılanmasıydı. Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun geleneksel/popüler

İslam’a karşı kendi reform planı çerçevesinde oluşturduğu rasyonel ve milli bir İslam anlayışını rejim dâhilinde yaşatmayı hedeflediği öne sürülebilir.

Türkiye’deki hâkim laiklik anlayışı da Cumhuriyet’in ilk döneminden itibaren bu toplumsal mühendislik çabalarını destekleyecek şekilde işlemiştir. Davison (2020)’un ifadesiyle devlet dinden kurtulmuş, ancak din devletten kurtulamamıştır (s. 2015). Bu bağlamda Türkiye’deki laiklik tecrübesi din ve devlet ilişkilerinin ayrılmasından ziyade devletin dini alanı kontrol etmesi ve denetlemesi şeklinde gelişmiştir.

1940’lı yılların sonuna doğru Türkiye’de çok partili hayatın getirdiği atmosferin etkisiyle hem siyasi iklim hem de katı laiklik anlayışı yumuşamıştır. 1950’lerden itibaren ise DİB’in de katkısıyla dini söylem “komünizm tehdidine” karşı milli birlik vurgusuyla öne çıkmıştır. 1960 Darbesi sonucu hükümeti devralan askeri yönetimin tekrar Türkçe ezan ve ibadet tartışmasını başlatması dikkat çekicidir. Ancak buna dönemin Diyanet İşleri başkanı ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu karşı çıkmıştır. Türkçe namaz projesine karşı benzer bir muhalif tavrı Cumhuriyet’in ilk yıllarında ilk Diyanet İşleri başkanı Rifat Börekçi de göstermiştir. Bu örnekler DİB’in devletin kontrolünde bir kurum olsa da yerine göre resmi siyasete tavır alarak özerk davranabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Kurum, bu örneklerde görüldüğü gibi resmi siyasetle kimi zaman ters düşmüştür.

1980’li yıllar dinin yoğun şekilde araçsallaştırıldığı bir dönem olmuştur. Kenan Evren’in başında olduğu darbe yönetimi sosyal kaosa ve toplumsal gerilimlere karşı İslam’ı toplumsal ahlakın ve milli dayanışma duygusunun zemini olarak görmüştür. İslam’ın toplumdaki en büyük ortak kimlik olması bu noktada darbe yönetiminin dinin birleştirici gücünden faydalanmak istemesinin de gerekçesini oluşturur. Zorunlu din dersinin bu dönemde konması bu anlamda tesadüf değildir. Aynı askeri yönetim devlet kontrolünde olmayan bütün dini yapılara savaş açmıştır. Gayri resmi dini alan baskıyla sınırlanmış, resmi din siyaseti ise siyasi istikrarı sağlamak için kendisine daha geniş bir zemin bulma arayışında olmuştur.

Din, devlet, toplum ilişkilerinde en sert kırılmalardan biri 28 Şubat süreci olmuştur. Bu süreçte İslamcı RP yoğun baskı görmüş, askerin himayesinde laiklik inanç hürriyetini ihlal edecek şekilde uygulamaya konulmuştur. Bu sürecin de yarattığı toplumsal tahribat Erdoğan’ın başında olduğu Ak Parti hükümetinin 2002’de iktidara

gelmesinin yolunu açmıştır. Erdoğan hükümetleri ilk iki döneminde liberal/demokrat bir çizgiyle din özgürlüğü başta olmak üzere 28 Şubat'ın olumsuz etkilerini gidermiştir. Ancak Türkiye siyasetinin 2010 sonrası ürettiği Gezi Parkı Protestoları, 15 Temmuz Darbe Girişimi, artan terör eylemleri gibi büyük krizler Ak Parti'nin çizgisinin sert bir milliyetçi muhafazakâr çizgiye yönelmesine sebep olmuştur. Bu süreç DİB'in hükümete daha angaje olmasına yol açmış, DİB devletin bir kurumu olmanın ötesinde hükümetin siyasi gündeminin bir parçası haline gelmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DİNİ GRUP VE CEMAATLER VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Türkiye Cumhuriyeti kurulurken oluşturulan DİB ve onunla paralel izlenen din siyaseti önemli bir güç ve hâkimiyet mücadelesini, ideolojik kavgaları yansıtır. Yeni rejimin geleneksel din anlayışını ve onun kurumsal yansımaları olan tarikat ve medreseleri kendi ideolojisi için rakip olarak görmesi doğal olarak bir iktidar mücadelesi doğurmuştur. Cumhuriyet idaresi adına bu mücadelenin temsil edildiği ana kurum ise DİB olmuştur denilebilir. Cumhuriyet'in ilk döneminde tarikatların ve toplumsallaşmış dini yapıların doğrudan yasaklanması veya sıkı gözetim altında tutulması yeni rejimin kendi doğruları çerçevesinde din siyaseti uygulamasına imkân sağlamıştır. Tek Partili dönem boyunca uygulanan din politikası cılız sayılabilecek bir muhalefetle karşılaşmıştır. Ancak II. Dünya Savaşı'nın ardından çok partili hayata geçiş ve özellikle DP'nin 1950 seçimlerinde iktidara gelmesi birinci bölümde ifade edildiği üzere hem din siyasetinde hem de dini grupların etkisinde bariz bir değişime yol açmıştır. Tek partili yıllarda “öteki” olarak görülen ve “irtica” söylemiyle yaftalanan dini cemaatler çok partili hayata geçilmesinin ardından yumuşayan laiklik siyaseti ve demokratik zeminin güçlenmesi sayesinde etkilerini artırma imkânı bulmuştur (Akın, 2007: 3).

Bu bağlamda 1950'li yıllardan itibaren -darbe yönetimlerinin olduğu ara dönemler haricinde- dini cemaatler siyasete etki eden toplumsal aktörler haline gelmişlerdir (Akın, 2007: 8). Nitekim Süleyman Hilmi Tunahan'ın ardından kamuoyunda Süleymancılar olarak bilinen dini cemaatin başına geçen Kemal Kacar önce Osman Bölükbaşı'nın Millet Partisi (MP)'nden, daha sonra ise Süleyman Demirel'in Adalet Partisi (AP)'nden milletvekili olmuştur. Milli Görüş Hareketi'nin lideri ve eski Başbakan Necmettin Erbakan da İskender Paşa Cemaati'nin bir mensubu olarak o dönemde cemaatin lideri olan Mehmed Zahid Kotku'nun teşvikiyle siyasete girmiş ve MNP'yi kurmuştur. Siyasete etkilerinin yanında kırsaldan kente göçün başlamasıyla şehirlerde tutunmakta zorlanan ve kendisini şehrin değerlerine -bir anlamda modernleşmeye- yabancı hisseden insanlar da dini cemaatler ve dini sosyal yapılar sayesinde şehre uyum sağlayabilmiştir. 1950'li yıllardan itibaren modernleşmenin öznesi olma işlevi devletten topluma geçmiştir denilebilir. Modernleşmenin ana

aktörünün toplum olmasıyla beraber dini cemaatlere de alan açılmıştır. Dini cemaatler resmi ideolojinin pozitivizm temelli modernleşmesine karşı alternatif bir modernleşme imkânı sunmuştur (Akın, 2007: 15).

Bu çalışma kapsamında Türkiye’de mevcut çok sayıda cemaat ve dini gruba değinmek mümkün olmayacaktır. Ancak en azından üç farklı dini grup üzerinden Türkiye’de cemaatlerin, dini yapıların kurumsal ve bürokratik dini örgütlenmeyi teşkil eden DİB’e bakışı irdelenerek Türkiye’de din, devlet, toplum ilişkisi tartışılmaktadır.

### **3.1. Erenköy Cemaati, Altınoluk Dergisi ve DİB**

Bu kısımda *Altınoluk* dergisi, derginin bağlı olduğu tarikat ve son olarak ise dergide DİB ve devletin resmi din siyaseti bağlamında dergide yayımlanan yazılar ele alınacaktır. *Altınoluk* dergisi, kamuoyunda bilinen adıyla Erenköy Cemaati’nin dergisidir. Her ne kadar cemaat adıyla isimlendirilse de bu grup bir Nakşibendi tarikatının kolu olarak varlığını sürdürmektedir (Çakır, 2017: 59). Dolayısıyla *Altınoluk* dergisi ve onun temsil ettiği ekol geleneksel İslam anlayışının yansıması olarak görülebilir. Bu çalışmada incelenen dergilerden bir tarikatın dergisi olan sadece *Altınoluk*’tur. Bu yönüyle tarikat yapılarından ve Nakşibendilikten kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

#### **3.1.1. Nakşibendilik-Halidiyye Tarikatı ve Erenköy Cemaati**

Tarikat, İslam geleneği içinde tasavvuf düşüncesine dayalı ekollerin her biri için kullanılan bir ifadedir (Subaşı, 2017: 128). Sözlük anlamı olarak gidilecek yol, izlenecek usul anlamlarına gelen tarikat, şeyh veya mürşid adı verilen bir üstadın rehberliğinde mürit veya talib olarak adlandırılan kişinin Allah’a ulaşma, yani sürekli Allah’ı tefekkür bilincini kazanma noktasında izlediği usul veya metoda verilen isimdir. Tasavvuf ise içsel arınma ve temizliğe önem verip insan-Allah ilişkisinde mistik yaklaşımları öne çıkaran bir inanç sistemini ifade eder (Cebecioğlu, 1997: 687). Tasavvuf düşüncesi tarihsel olarak 3 dönemde ele alınmıştır. Bunlar sırasıyla zühd, tasavvuf ve tarikat dönemleridir. Zühd dönemi, Hz. Peygamber’in yaşadığı asırdan hicri ikinci yüzyılın sonuna kadar olan dönem olarak kabul edilir. Zühd hayatının en önemli göstergesi inzivaya çekilmektir; halvet, uzlet, sabır, tevekkül gibi kavramlar öne çıkar (Ermiş, 2018: 8). Zühd döneminin ardından 9. yy.da tasavvuf dönemi

başlamış ve 11. yy.a kadar sürmüştür. Bu dönemde tasavvuf sistemli hale gelmiş, zikir, çile, şeyh, halife, mürşit, mürit, biat, rabıta, icazet gibi kavramlar oluşmuştur. Sonraki dönemde ise tasavvuf kurumsallaşmış, dergâh, tekke, zaviye gibi tarikat merkezleri oluşmuştur. Tarikat dönemi kişiler arasındaki hiyerarşilerin olduğu bir dönem olmuştur (Subaşı, 2017: 128). Mustafa Kara (2003)'nın ifadesiyle tasavvuf bir sistem ve düşünme tarzıyken tarikat bir mektep ve ekoldür (s. 18).

Nakşibendilik bugün İslam dünyasının önde gelen tarikatlarından. Tarikatın ilk sistemli kurucusu 14. yy.da yaşamış olan Buharalı Muhammed Bahauddin Nakşibend olsa da Nakşibendiler kendilerini Hz. Peygamber'e dayandırmaktadır. Muhammed Bahauddin Nakşibendi'den önce yaşayan Yusuf Hamedâni ve Abdullah Gucduvâni ise tarikatın öncülü olarak görülebilecek iki önemli isimdir. Özellikle Abdulhalik Gucduvânî, Nakşibendilik'in temel özelliklerini tasavvufi ve uygulama biçimlerini açıklayan kişi olması bakımından önemlidir. Bahâuddin Nakşibendi'den önce zikir ritüeli sesli ve aleni (cehri) icra edilirken Bahâüddin'den sonra onun yaptığı değişikliklerle zikir hafi (gizli) bir forma dönüşmüştür. Bahâuddin Nakşibendi'ye gelinceye kadar tarikat farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Yusuf Hamedani ile birlikte tarikat, Hâcegân (hâcelerin yolu) ismiyle anılır (Algar: 2019).

Nakşibendiliğin Anadolu'ya gelişi 15. yy. sonundadır. Nakşibendilik, Osmanlı İmparatorluğu'na ilk kez Fatih Sultan Mehmet zamanında girmiştir (Algar, 2019: 34). İstanbul'u ziyaret eden Abdullah-ı İlâhi, Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünün ardından İstanbul'a gelip daha önceleri ilim tahsil ettiği Zeyrek Medresesi'ne yerleşmiştir. Böylece İstanbul'daki ilk Nakşibendî tekkesi 1490 yılında burada kurulmuştur. Abdullah İlâhi, Semerkant'a giderek Nakşibendi Şeyhi Ubeydullah Ahrar'ın yanında tasavvufi eğitimi almış, icazetini almasının ardından memleketi olan Kütahya Simav'a dönmüştür (Algar, 2019: 79). Şöhreti İstanbul'a ulaşan ve artık Molla İlâhi adıyla da anılan Abdullah-ı İlâhi daha sonra İstanbul'a taşınmıştır. Abdullah-ı İlâhi vefat ettikten sonra onun halifesi olan Emir/Şeyh Ahmed Buhari Fatih'ten sonra tahta geçen Sultan II. Bayezid'den büyük yardım görmüş ve tarikatı yaymayı sürdürmüştür. Türkçe ve Farsça şiirleri olan Buhari'nin müritleri, tarikatı Anadolu'nun çoğu şehrinde yaymıştır. Şeriat hükümlerine bağlı, Sünnilik vurgusu güçlü bir tarikat olan Nakşibendilik Osmanlı Devleti için uygun bir doktrin yapısına sahiptir; bu yüzden birçok Nakşibendi



tekkesine devlet ve yönetim tarafından mevkufat (vakfedilmiş mal) bağlanmıştır (Algar, 2019).

Anadolu'da Nakşibendilik'in, yaygın hale gelmesi, 19. yy.da Hâlidîyye kolu aracılığıyla olmuştur (Büyükkara, 2017: 119). Nakşibendilik'in Halidîyye kolunun kurucusu kabul edilen Mevlana Halid-el Bağdadi 1779 yılında Irak'ın kuzeyinde Süleymaniye'de doğmuştur. Medrese öğrenimi gören ve hocalığa yükselen Halid-el Bağdadi karşılaştığı Hindistanlı bir dervişin tavsiyesiyle Hindistan'a giderek Abdullah ed-Dihlevîyye'ye intisap etmiştir. Daha sonra Bağdat'a yerleşen Mevlana Halid burada bir zaviye açıp çok sayıda mürit yetiştirmiştir. Halidîyye Nakşibendiliği tarikatın önemli bir kolu olarak Anadolu, Balkanlar, Kafkasya, Suriye ve Irak coğrafyasında son iki asırda önemli oranda teveccüh görmüştür (Büyükkara, 2017: 120).

Altınoluk dergisi ve onun tarikat yapılanması olan Erenköy Cemaati de Nakşibendilik'in Halidîyye kolundan geldiği için Halidilik'in temel yaklaşımlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Halidîyye Nakşiliğinin ilk önemli özelliği şeriata olan kuvvetli vurgusudur. Bu geleneğe mensup şeyhler batını yönü yüksek vahdeti vücut gibi yaklaşımlara mesafeli olmuştur. Öyle ki Mevlana Halid el-Bağdadi vahdeti vücut öğretisinin işlendiği Muhyiddin İbn-i Arabî'nin *Futuhat* ve *Fusus* gibi eserlerini okumayı müritlerine yasaklamıştır (Büyükkara, 2017: 120). Nitekim Osmanlı yönetimi de Yeniçeri Ocağı'nı 1826'da lağvettikten sonra ocakla iç içe olan Bektaşî tekkelerini yasaklamış, Bektaşîlere ait tekkelerin birçoğunu Halidîyye Nakşiliğine tahsis etmiştir. Bu tercihin sebebi batını karakterli muhalif bir tarikattansa şariat temelli bir tarikatın devlet açısından daha güvenilir bulunmasıdır (Büyükkara, 2017). Ayrıca Halidîyye'nin bir başka özelliği hafî (gizli) zikir ve sohbettir. Bu anlamda bu gelenek Mevlevîlik gibi göz önünde ritüellere sahip değildir. Halidîyye Nakşiliği 19. yy. boyunca Osmanlı Devleti'ne sadakatiyle de ön planda olmuştur. Osmanlı'yı İslam'ın muhafızı olarak gören Halidiler bu anlamda devletin her zaman arkasında durmuşlardır. 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı esnasında Halidî Gümüşhanevî Dergâhının müritleri savaşa gönüllü katılım sağlamıştır. Halidîyye Nakşiliğinin son olarak bir başka önemli yönü Şii muhalifliğidir.

Osmanlı'nın son döneminde Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı esnasında tarikatlara İslam birliği siyasetinin uygulanması için önemli bir rol atfedilmiştir. Bu yüzden

birçok şeyhin Sultan II. Abdülhamid ile yakın ilişkide olduğu bilinmektedir. Sultanla yakın ilişki kuranlar arasında tarikat silsilesinde Mevlana Halid'le aralarında bir halka olan Ziyaeddin Gümüşhanevi de bulunmaktadır. Bu anlamda etki ve güç bakımından Osmanlı'nın son döneminde en önde gelen tarikat Nakşibendilik olmuştur. Nakşibendiler bu dönemde sadece İstanbul'da 60'dan fazla tekkeye sahiptir (Algar, 2019). Cumhuriyet döneminde gelindiğinde ise tarikatlar geleneksel İslam'ın yozlaşmış temsilcileri olarak görülerek Şeyh Sait İsyanı'nın ardından 1925 yılında yasaklanmıştır. Dolayısıyla tek parti döneminde Nakşibendilik ve diğer tarikat yapılarının içine kapandığını ve yeterli varlık gösteremediğini söylemek mümkündür. Ancak 1970'li yıllardan itibaren Halidi Nakşibendiliğin etkisi artmaya başlamıştır. Milli Görüş Lideri Necmettin Erbakan bir Nakşibendi şeyhi olan Mehmet Zahid Kotku'nun yönlendirmesiyle siyasete girmiş; Cumhurbaşkanlığı yapmış olan Turgut Özal da bir dönem Nakşibendi tarikatının İskenderpaşa grubuna bağlanmıştır (Büyükkara, 2017: 124). Dolayısıyla Nakşibendi Halidiyye ekolü 1970'lerden sonra siyasette belirgin bir etki alanı bulmuştur denilebilir.

Erenköy Dergâhı veya Erenköy Cemaati olarak bilinen grup Türkiye çapında etkili dört Nakşi Halidi tarikattan bir tanesidir. Tarikatın silsilesi Esad Erbili, Halidi Şeyhi Taha el Hariri ve Seyyid Taha Hakkari aracılığıyla Mevlana Halid-i Bağdadi'ye dayandırılmaktadır. Esad Erbili'nin silsilesi kendisinin de halifesi olan Mahmud Sami Ramazanoğlu tarafından devam ettirilmiştir. (Açık, 2020: 8). Mahmud Sami Ramazanoğlu 1892 yılında Adana'da doğmuş; Daru'l Fünun Hukuk Mektebini bitirmiş; tekke ve zaviyeleri kapatılınca Adana'ya geri dönmüştür. Adana'da vaazlar vermeye başlamış, 1951 senesinde tekrar İstanbul'a dönen Ramazanoğlu 1953'te 9 ay ikamet edeceği Şam'a yerleşmiş; ardından dergâhın başına geçmek için önce Beyazıt'a sonrasında ise hocası Esad Erbili'nin son yıllarını geçirdiği Erenköy semtine taşınmıştır. Erenköy Zihni Paşa Cami'nde irşad faaliyetlerini yürüten Ramazanoğlu burada her kesimden insana hitap etmeye başlamıştır (Çakır, 2017: 59). Kısaca cemaate Erenköy Cemaati isminin verilmesi de hocasının ve kendisinin burada faaliyet yürütmesi sebebiyledir. Varlıklı bir ailenin çocuğu olan Mahmud Sami Ramazanoğlu Tahtakale'de bir dönem bir şirketin muhasebesini tutmuştur. Bugün de cemaatin müntesipleri arasında azımsanmayacak sayıda esnaf ve iş adamı bulunduğu bilinmektedir (Çakır, 2017: 59).

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun ölümünün ardından Musa Topbaş cemaatin başına geçmiştir. Konya Kadınhanı'nda 1917'de doğan Topbaş tüccar bir aileden gelmektedir. Doğduğu sene ailesi İstanbul'a taşınan Musa Topbaş ilkokulu bitirdikten sonra Kadıköy'deki Fransız Mektebi'ne devam etmiş, daha sonra Nuruosmaniye'de İnkılâp Lisesi'nde iki yıl okuduktan sonra bu okulu bırakmıştır (Açık, 2020: 14). Dönemin önde gelen din âlimlerinden dersler almıştır. 1950'de tanışıp sohbetlerine iştirak ettiği Mahmut Sami Ramazanoğlu'na 1956'da bağlanmış, 1976'da hilâfet almıştır. Şeyhinin vefatının ardından onun vazifesini devralmıştır. Musa Topbaş 16 Temmuz 1999'da İstanbul'da vefat etmiştir (Açık, 2020: 14). Topbaş'ın vefatından sonra tarikatın şeyhi Osman Nuri Topbaş olmuştur. Osman Nuri Topbaş 1942'de İstanbul Erenköy'de doğmuştur. 1960 yılında İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndan mezun olmuştur. İmam-Hatip yıllarında Necip Fazıl'la tanışan Osman Nuri Topbaş, Büyük Doğu Dergisi'nin takipçisi olur. Çeşitli hayır faaliyetleri, yardımlaşma kurumları içerisinde yer alan Osman Nuri Topbaş halâ Hüdâyî Vakfı'nın onursal başkanıdır (Ermiş, 2018. 32-33).

### 3.1.2. Altınoluk Dergisi

*Altınoluk* dergisi bir tasavvufi tarikatın süreli yayın organı olarak kırk yıla yakın bir süredir yayımlanmaktadır. Dergi ait olduğu tarikat ekolü ve yaklaşımı bağlamında geleneksel İslam'ın bir temsilcisi olarak görülebilir. Türkiye'deki dört büyük Nakşibendi gruptan birinin dergisi olması hasebiyle de önemli bir yere sahiptir. *Altınoluk* Dergisi 1986 senesinin Mart ayında yayınlanmaya başlamıştır. 1986 yılından beri her ay aralıksız şekilde çıkan dergi, Erenköy Cemaati'nin siyasi ve dini meselelerdeki duruşunun anlaşılması bakımından önemli bir kaynak niteliği taşır. Her ay bir kapak konusuyla çıkan *Altınoluk* dergisi baskı kalitesine de önem vermektedir (Çakır, 2017: 60).

Derginin yazarlarının çoğu ilahiyat alanında uzman akademisyenlerden oluşmaktadır (Açık, 2020: 18). Ancak derginin başyazarı pozisyonunda hâlihazırda tarikatın şeyhliğini de yapan Osman Nuri Topbaş bulunmaktadır. Dini Tasavvufi ağırlıklı bir içeriğe sahip olan *Altınoluk* dergisinin son bölümünde Türkiye ve dünya gündemine ait haberlere ve değerlendirme yazılarına yer verilmektedir (Açık, 2020: 19). Derginin kuruluşundan itibaren önceleri haftalık, ilerleyen dönemde ise aylık toplanan yayın

kurulu görevi gören bir istişare heyeti bulunmaktadır. Ahmet Taşgetiren, İsmail Lütfi Çakan ve Hasan Kamil Yılmaz haftalık Salı buluşmaları yaparak, “Dünya Gündemi ve İslam” gibi başlıklarla gündemi belirlemiş, Anadolu’da yaptıkları konferansların önemli olduğunu dile getirmişlerdir. Yazı İşleri Müdürlüğü görevini, 1 ile 12 sayıları arasında R. Fatih Uğurlu, 13 ile 25 sayıları arasında Mustafa Eriş ve 26 ile 370 sayıları arasında Ahmet Taşgetiren üstlenmiştir. Ahmet Taşgetiren’den sonra derginin genel yayın yönetmenliği görevine Mehmet Lütfi Arslan gelmiştir. Genel yayın yönetmeninin değişmesiyle birlikte, Lütfi Arslan dergiye daha sade bir görünüm getirerek yazıları da çeşitlendirmeye özen göstermiştir (Açık, 2020: 20).

Altınoluk dergisi, çıkış amacını Allah’ı insanlara tanıtmak ve onları hayra ve iyiliğe çağırarak ifade etmektedir. Dergi, yayın politikası olarak, Kur’an’da geçen “vasat” (orta yol, ıttıl) ümmet ilkesini esas aldığını belirtmektedir (Altınoluk, 1986: 2). “Din nasihattir” hadisini ilke edinen dergi, İslami bir nizam kurmak adına radikal devrim gibi siyasi hamlelere ihtiyaç olmadığını, esas meselenin insan yetiştirmek ve insanı terbiye etmek olduğunu savunmaktadır. Bireylerin önce kendi nefislerini arındırmalarını daha sonra ise ümmete nasihat etmelerini önerir (Açık, 2020: 19). Bir diğer ifadeyle *Altınoluk*’un yayın politikası insanı merkez alan, tedrici bir değişimi öngören bir anlayışa sahiptir. Bu çerçevede Mehmet Ali Büyükkara (2017)’nın ifadesiyle Erenköy Cemaati ve *Altınoluk* dergisi kültürel ıslahatçı bir çizgide tanımlanabilir (s. 124).

Aşağıda tezin temel konusu kapsamında *Altınoluk* dergisinin DİB ve resmi din politikalarına dair görüş ve yaklaşımları ele alınacaktır.

### **3.1.3. Altınoluk Dergisinde DİB ve Resmi Din Politikası Tartışmaları**

*Altınoluk*, 1986’da yayına başlasa da 1992’ye kadar -yani ilk 6 yıl zarfında- DİB ile ilgili bir yazıya rastlanmamıştır. Ancak Haziran 1992’de “Eğitimde Laiklik Kısılacı” kapak konusu ile çıkan 76. sayı doğrudan DİB olmamakla beraber laiklik konusuna odaklanmıştır. Bu sayıda eğitim politikaları üzerinden ele alınan laiklik tartışması derginin resmi siyasetin din politikası konusundaki yaklaşımını da yansıtmaktadır. Bu sayıda dosya konusu ile bağlantılı olarak yayımlanan en dikkat çeken yazı Yusuf Selman Tan tarafından yazılan “Laik Ambargo Ne Zaman Bitecek?” başlıklı yazıdır. Yusuf Selman Tan’ın 1992’nin başından 2016 yılının sonuna kadar *Altınoluk*’ta 23

adet yazısı bulunmaktadır. Tan aynı zamanda Erenköy Cemaatinin yayınevi olan Erkam Yayınlarından çıkan bazı eserlerin de derleyicisi konumundadır.

### **3.1.3.1. Baskıcı Erken Dönem ve 1950 Sonrası Yumuşayan Din Politikaları**

Yusuf Selman Tan yazısına, Cumhuriyet'in ilanından sonra "sistemin alışlagelmişten tamamen farklı bir maceraya sokulduğunu" savunarak başlar (Tan, 1992: 13). Tan'a göre Tanzimat ile beraber başlayan Batılılaşma serüveni Cumhuriyet'le beraber tam bir uygulama alanı bulmuştur. Tan'ın anlatısı erken Cumhuriyet döneminin dine karşı baskılayıcı olduğunu vurgulayan dini politik söylemleri doğrudan barındırmaktadır. Tan, örneğin dört yüz kadar medresenin kapatılıp 1936 senesinde dini eğitimin tamamen devre dışı bırakıldığı ve "Allah demenin bile yasak olduğundan" bahsetmektedir (Tan, 1992: 13). Tan, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin dine karşı baskıcı ve yasakçı tavrına dikkat çekip bunu eleştirmektedir.

Yazının devamında Tan erken dönem Cumhuriyeti baskılayıcı 1950 sonrasını özgürlükçü niteleyen dini politik söylemlere benzer şekilde 1950'lerde başlayan görece özgürlük dönemine dikkat çekmektedir. Tan, 1949 yılını "kısmi hürriyet çığırının başlangıcı" olarak adlandırır. Tan (1992), 1949'da İmam Hatip kurslarının, 1951'de ise İmam Hatip Okulları'nın açılmasını "sistemin", yani devletin "gönülsüz" şekilde de olsa "kapıyı aralaması" olarak nitelemektedir (s.13). Yazara göre, açılan bu okullara toplum tarafından gösterilen büyük teveccüh halkın yüksek düzeydeki dini hassasiyetinin bir göstergesidir. Tan (1992) İmam Hatip okulları hakkında özellikle bu okulların ne kadar sayıda açılacağı ve müfredatının içeriğinin ne olacağı tartışmasının resmi siyasetin hep üzerinde durduğu bir konu olduğuna dikkat çeker (s. 13). Tan (1992), imam hatip okullarının devlet politikası açısından yükselen dini taleplerin toplumsal bir huzursuzluğa yol açmaması için açıldığını ve toplumsal sıkışmışlığın bu yolla giderileceği savıyla hareket edildiğini savunmaktadır. Buna göre devlet pragmatik ve işlevsel bir düşünceyle dini eğitimin önünü açmakla dini menşeli bir tehdidi de kontrol altına almış olmayı öngörmüştür. Tan'ın bu tespiti Cumhuriyet ideolojisinin dini alana ilişkin kontrol temelli siyasetinin askeri yönetimlerin olduğu ara dönemlerde etkin şekilde devam ettiğini ve *Altınoluk* dergisi özelinde Türkiye'deki İslami, Nakşi Halidi grup ve cemaatlerin devletin dini alana kontrollü ve denetimli izin verişinin en azından belirli boyutlarıyla farkında olduklarını yansıtmaktadır.

### 3.1.3.2. Her Açıdan Özerk Bir DİB

*Altınoluk* Dergisinin Tan'ın 76. Sayıda yayımlanan yazısından sonra DİB'le ilgili dikkat çekici ikinci yayını 74. sayısında Nisan 1992'de Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın kaleme aldığı "Diyanet, Dini Hürriyet, Baskı ve Hoşgörü Üzerine" başlıklı yazıdır. Karaman, Tan'dan farklı olarak devletin din politikalarından ziyade doğrudan DİB'e odaklanır ve DİB'in özerk olması gerektiğinin altını çizer. Karaman (1992) DİB'in hükümetlerden ve siyasetten tamamen bağımsız olması gerektiğini savunur. Karaman (1992)'a göre Diyanet ilmi, idari ve mali özerkliğe sahip olmalıdır. Diyanet'in mali özerkliği için önceden Diyanet'e ait olan vakıfların yeniden Diyanet'e tahsis edilmesini savunur (Karaman, 1992: 18). Türkiye'de her hükümet değişikliğinde Diyanet İşleri Başkanı'nın değiştiğinden, onunla beraber bakanlıktaki kadroların ve taşra teşkilatlarının da değiştiğinden yakınır (Karaman, 1992). İmamlar, vaizler ve Kur'an Kursu öğreticilerinin her iktidar değişikliğinde endişeye kapılıp sürülüp veya görevden alındığını ifade eder. Bu yüzden Diyanet'in siyasetten bağımsız bir kurum olarak işleminin önemini vurgular ve Diyanet İşleri Başkanı'nın seçimle gelmesini önerir (Karaman, 1992). Seçimle iş başına gelecek olan Diyanet İşleri Başkanı'nın kuruma bağlı kadroları seçerken ilgililerin rızasını alması gerektiğini de belirtir (Karaman, 1992: 18). Karaman seçim usulüne, seçim ve rızanın nasıl gerçekleştirileceğine değinmese bile bu önerisi oldukça çarpıcıdır.

Karaman'ın yazısı baskıcı veya araçsal din politikalarını eleştirmekten ziyade Türkiye'de dini alanın yönetim ve işleyişinde temel devlet kurumu olan DİB'in özerkliğinin altını çizmektedir. Karaman bu açıdan DİB'le ilgili sıklıkla gündeme gelen ekonomik boyutu, bütçesi ve siyasete angajmanı gibi sorunlar yerine çok boyutlu bir özerkliği vurgulayarak aslında DİB'in dini/ilmi, idari/kamusal, mali/finansal olarak Türk devlet ve toplum yapısında ait olduğu kompleksliği öne koymaktadır. Karaman'ın DİB'in mevcudiyetini sorgulaması veya DİB'in dini alan üzerinde bir denetim aracı olarak işlev görebileceğini vurgulamak yerine DİB'i bir devlet kurumu olarak gündelik, güncel politika ve siyasetin dışında tutma ve kurumu ve mensuplarını çok boyutlu bir özerklikle güçlendirme çabası dikkate değerdir.

Karaman'ın bu yazıda ortaya koyduğu perspektif temelde DİB'in bağımsız bir kurum olmasını hedeflemektedir. Karaman idari ve mali özerklik yanı sıra ilmi özerkliği de

belirterek adeta DİB'in aldığı karar ve/veya görüşlerde siyaset üstü bir dini tutum sergilemesini kast ediyor olabilir. Bu açıdan Karaman'ın siyasetin hegemonyası altındaki bir Diyanet'in sağlıklı işlemeyeceği ve bağımsızlığı olmayan bir Diyanet'in iktidar ilişkilerinin sarmalından çıkamayacağını düşündüğü belirtilebilir. Dolayısıyla Karaman'ın gerek imam hatip ve diğer dini kadrolar gerekse dini eğitim açısından özerklik ve dini alanın devlet içinde kendi otonomisi olmasını istediği belirtilebilir. Bunun da Erenköy Cemaati gibi bir Nakşi Halidi grubun genel tutumu ile örtüştüğü öne sürülebilir.

### **3.1.3.3. Çelişkili Ama Vazgeçilemez Bir Kurum: DİB**

*Altınoluk* dergisinin Kasım 1993'te çıkan 93. sayısı DİB açısından oldukça önemlidir çünkü bu sayının dosya konusu DİB ve kuruma ilişkin tartışmalara adanmıştır. Derginin kapağında seçilen başlık dikkat çekicidir: “Diyanet Bir Dokun Bin Ah İşt”. Bu başlık DİB'in geçmişten bugüne birçok tartışmanın odağında olduğunu göstermek için seçilmiş durmaktadır. Dergide takdim bölümünün ardından gelen ilk yazı “Diyanet'teki Sancı” başlığıyla Ahmet Taşgetiren tarafından kaleme alınmıştır. Taşgetiren yazısına başlığı açıklayarak başlar ve ona göre Diyanet'teki sancının sebebi “sistemin ona yüklediği misyonla, bizzat İslam'ın ve Müslümanların beklentileri arasındaki uzlaşmazlıktır” (Taşgetiren, 1993: 3). Taşgetiren, DİB'in “yeni sistemi oluşturan operasyonun bir parçası olarak” oluşturulduğunu savunur. Taşgetiren, Tan'ın yazısına benzer bir şekilde DİB'i sistem diye ifade ettikleri bir devlet veya Türkiye'de sosyopolitiğin organizasyonuna dair görüşleri kapsamında ele almaktadır. Taşgetiren de Tan gibi “sistemin,” Türkiye'deki laikliğin dini baskılayıcı yönüne dikkat çekmektedir. Öyle ki Taşgetiren (1993)'e göre Avrupa'daki laiklik tecrübesinden farklı olarak Türkiye'deki laikleşme tüm hayatı dini etkilerden arındırma maksadıyla yapıldığı için ortada bağımsız bir dini kurum bırakmamaya dikkat etmiştir (s. 3). Osmanlı'da ve Cumhuriyet döneminde devletin dine yaklaşımını kıyaslayan Taşgetiren (1993), ilkinin överken ikincisi için laiklikle iktidarın tanrıdan alınıp insana verildiğini dolayısıyla bu sistemde dinin en fazla araçsallaştırılarak sistemde tutulacağını iddia eder (s.3). Taşgetiren'in Türkiye'de uygulanan sert laiklik politikasının tüm dini alanı kontrol etmeye odaklı olmasını eleştirisi, dinin tehlike yaratan bir unsur olarak algılandığı görüşleri bağlamında Tan'ın yazısına benzerdir.

DİB'in anayasal çerçevede belirlenmiş görev tanımını belirten Taşgetiren, esas sorunun buradan doğduğunu da ifade etmektedir. Taşgetiren (1993)'e göre Anayasa Diyanet'e siyaset kısıtlaması ve laikliğe uyma şartı getirirken din bununla uzlaşmaz, çünkü "İslam külli (bütüncül) bir sistemdir"(s.3). Bu açıdan Taşgetiren'e göre, Karaman'ın yazısında bir çözüm olarak sunulan özerklik meselesinin aksine, DİB açısından çatışma ve onun yarattığı sancı kaçınılmazdır. Bir diğer ifadeyle her ne kadar DİB, devlet eliyle kurulmuş bir kurum da olsa Taşgetiren'e göre laik anayasa ile İslami bir DİB'in uyumu mümkün değildir. Ancak Taşgetiren (1993) Diyanet'in İslam dininin bütüncül yapısıyla uzlaşmasını imkânsız gördüğünü vurgulasa da bir yandan da devletin bu minvalde gelişen sancılı ilişkiyi düşünüp anlamaya çalışması gerektiğini vurgular. Ona göre aksi takdirde devlet ve halk arasındaki derin uçurum artacaktır. Bu açıdan Taşgetiren adeta devlete laiklik anlayışını değiştirmesini önerdiği gibi devlete vatandaşların devletle aynı çizgide bir din anlayışına sahip olacağını düşünmesinin yanıltıcı olacağını salık vererek halkın inançlarıyla DİB'in görüşleri arasındaki bağlantıyı kuvvetlendirmenin önemine dikkat çeker.

Taşgetiren'in DİB yazısının oldukça karışık ve bazen birbiriyle çatışan önermeler içerdiği belirtilebilir. Taşgetiren bir yandan DİB'i Cumhuriyet döneminde dinin araçsallaştırılması bağlamında ele alıp DİB'i devletin inançlarının temsilcisi olarak görerek DİB ve devleti halk inançlarından kopuklukla suçlayıp, bir yandan ise aslında ne olursa olsun laik bir anayasal sistemde DİB'i İslam'la uzlaşması mümkün olmayan bir kurum olarak değerlendirmektedir. Ancak bu anayasal kısıta rağmen Taşgetiren bir yandan da DİB'i devlet ve halkın inanç ve değerlerini birleştirme, dini kişi ve kurumlara gerekli itibarı sağlamak açısından önemli bir organizasyon olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan Taşgetiren DİB özelinde Türkiye'de devletin dini alanda kurumsallaşma biçimine dair farklı eleştirilerde bulunmakla beraber bir yandan da DİB'in Türkiye'de din devlet kurumsallaşması ve toplum ile resmi inançları bütünleştirmedeki önemini vurgulamaktadır.

Dolayısıyla DİB tüm çelişkilerine rağmen Taşgetiren için vazgeçilemez bir kurumdur. Bu açıdan DİB'in Tapu müdürlüğüyle eş tutulmasını çok sert eleştirip halkın devletten ve onun müesseselerinden -yani Diyanet'ten- vazgeçmemesini olumlu bulduğunun altını çizerek (Taşgetiren, 1993). Tan'a benzer şekilde baskıcı din politikalarını eleştiren Taşgetiren, bir yandan da devlete karşı toplumun inançlarını öne çıkarır ve halkın



isteğinin özünde İslam'dan başka bir şey olmadığını belirterek Diyanet'i "gerçek bir İslam müessesesi" yapmayı, camileri "asli ruhuna uygun bir yürekle" donatmayı savunur (Taşgetiren, 1993: 4).

Özetle Taşgetiren'in DİB'i değerlendirmesi birbiriyle çelişen unsurlar içeriyor gibi görülmekle beraber onun bir yandan Tan bir yandan Karaman'ın yukarıda açıklanan yazılarında olduğu gibi DİB'i kategorik olarak reddetmeyip ancak aynı zamanda kurumun ve Türkiye'de din siyaset, devlet ilişkisinin dönüşmesi gerektiğine dair İslamcı ve halk inançlarını savunan bir tutumu yansıttığı belirtilebilir.

#### **3.1.3.4. Cemaatlerin Yerini Alamayacağı Bir Kurum Olarak DİB**

Altınoluk'un bahsedilen 93. DİB özel sayısında dergi editörü Taşgetiren'in yazısı yanı sıra Diyanet ile alakalı röportajlar da yayımlanmıştır. Bu röportajlardan biri dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz ile yapılan röportajdır. Röportajda Ahmet Taşgetiren ve Lütfi Çakan birlikte dönemin Diyanet İşleri Başkanı'na sorular yöneltmiştir. İlk soru Taşgetiren'in kendi yazısında da dikkat çektiği üzere Diyanet üzerindeki siyasi etki ve bir devlet kurumu olarak Diyanet'in halkın beklentilerini ne kadar karşıladığı hakkındadır. M. Nuri Yılmaz yanıtına Taşgetiren ve bu alanda yazan başka pek çok kişi gibi Osmanlı ile bir karşılaştırma yaparak başlar. Osmanlı'da Şeyhülislamlık müessesinin her zaman devlet içinde üst bir mertebede yer aldığını ifade eden Yılmaz, Diyanet'in de aynı derecede olmasa bile bir devlet kurumu olarak önem arz ettiğini belirtir (Yılmaz, 1993). Yılmaz, gerek Karaman gerek Taşgetiren'in yazılarında dikkat çektikleri hususların aksine, kendisinden devletin çıkarlarıyla örtüşecek bir fetva talebi olmadığını, görevde olduğu müddet içerisinde Diyanet'in hiçbir siyasi müdahaleye maruz kalmadığını aktarır (Yılmaz, 1993: 9). Taşgetiren ve Çakan'ın bu yanıt ardından aksi bir duruma işaret edebilecek bir soru yöneltmemeleri ilginçtir. Bu bir açıdan DİB ile ilgili düşüncelerin ne kadar ampirik gerçeklikten uzak ve Türkiye'deki genel siyasi ve ideolojik tartışmaların parçası olduğunu göstermektedir. Yılmaz'ın beyanının doğru veya yanlışlığı ötesinde bununla ilgili algı DİB hakkındaki tavır ve tutumları belirlemektedir.

Bir başka soruda Yılmaz'a herhangi bir konuda tutum alırken kaygı hissedip hissetmediği sorulmuştur. Yılmaz (1993) Diyanet'in "hassas bir konuma" sahip olduğunu ve "fitne çıkarmamaya" özen gösterdiklerini beyan etmiştir (s. 9). Bu

sorunun cevabı içinde Yılmaz özellikle bu tezin konusu açısından önemli bir meseleye değinmiştir. Yılmaz, detaylı açıklamasa da DİB'in rolünün cemaatler tarafından karşılanamayacağını öne sürer. Yılmaz (1993) bazılarının Diyanet'in görevinin cemaatlere bırakılması gerektiğini savunduğunu, oysa dini cemaatlerin Diyanet'in yerini alabilecek bir alternatif üretemeyeceklerini belirtmiştir (s.9). Türkiye'de hem bir kısım dini cemaat mensubunun hem de laiklik yanlısı insanın Diyanet'in kalkması gerektiğine ilişkin söylemde birleştiğini ifade eden Yılmaz (1993) hem Diyanet'in kurumsal varlığını sürdürmesinin önemini hem de siyasete alet edilmemesi gerektiğini belirtir (s. 11). Yılmaz (1993) bir dini grubun yayın organıyla yaptığı bu röportajda dini cemaatlerin DİB'in yerini alamayacağını vurgulasa da bir yandan da özellikle "hayır faaliyetleri yürüten ve samimiyetle çalışan dini cemaatlerle" DİB arasındaki işbirliğinin önemine dikkat çeker (s. 10). Bu röportajda ifade edilen fikirler bağlamında DİB ve cemaatler arasındaki rekabet, çatışma veya iş birliği potansiyelleri, bunun farklı gruplarca nasıl algılandığını ve gerekçelendirildiğini çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Diyanet'in üstlendiği görevlerin başka bir yapıya bırakılamayacağını ancak kurumun "ıslah edilmesi" gerektiğini belirten Yılmaz (1993) bunun Diyanet personeline ek eğitimler vererek, "kafaları hurafelerden ve bid'atlerden temizlemeyerek" yapılması gerektiğini ifade eder (s.9). Bu açıdan Karaman'ın yazısındaki ilmi özerklik fikrinden farklı olarak Diyanet İşleri Başkanı olarak erken dönem Cumhuriyet'ten itibaren DİB'e atfedilen hurafelerden arındırma söylemini benimseyip kullanması dikkat çekicidir. Yılmaz her ne kadar bununla dinde reformu kastetmediğini vurgulasa da hem kurum içinde hem halk arasında mevcut batıl inançlarla mücadeleyi vurgulayarak aslında DİB'in Cumhuriyet'in ilk kuruluş dönemindeki amaçlarıyla devamlılığını yansıtmış olmaktadır.

Aynı sayıdaki bir diğer röportaj ise 13. Diyanet İşleri Başkanı olan Tayyar Altıkulaç ile yapılmıştır. Altıkulaç 1978 ile 1986 tarihleri arasında DİB yapmıştır. *Altınoluk* dergisindeki röportajda Altıkulaç, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz'a benzer şekilde DİB'in cemaatlardan üstünlüğüne dikkat çeker. Söz konusu röportajda Altıkulaç Diyanet'i dini cemaatlere bırakmanın sakıncalarından bahseder. Ona göre din hizmetini tamamen cemaatlere bırakmak "curcuna ve siyasi çekişmeye" sebebiyet vereceği için Diyanet'in varlığı önemlidir. Diyanet'in özerkliğinin önemini savunan

Altıkulaç bunun Diyanet'i cemaatlere bırakmaktan farklı olduğunu ifade eder (Altıkulaç, 1993: 20). Altıkulaç'ın bu röportajdaki görüşleri Gözaydın (2020)'ın ifade ettiği Altıkulaç'ın başkanlığı döneminde Diyanet ile Süleymancılar cemaati arasında gerilimin arttığı fikrini desteklemektedir (Gözaydın, 2020, s. 220).

Bunun yanı sıra Altıkulaç Diyanet'te otorite boşluğu olduğunu ifade eder. Bunun sebebi olarak Diyanet'in siyasi iktidarın emrinde olduğu izlenimini ve kimi gruplar tarafından bunun istismar edilmesini zikreder. Ona göre Diyanet'te değişmeyen problem kanunla Diyanet İşleri Başkanı'na verilen yetkilerin siyasi makamlar tarafından kullanılmak istenmesidir. Altıkulaç, böyle bir ortamda “onurlu bir şekilde” görev yürütmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir (Altıkulaç, 1993: 21). Bu yüzden DİB'in yeni bir statüye kavuşması gerektiğini, yasal bir düzenlemeyle Diyanet'in siyasi meselelerin etkisinden uzaklaştırılması gerekliliğinden bahseder. Bu teklifini daha önce Cumhurbaşkanı Kenan Evren'e ve Başbakan Turgut Özal'a mektup yoluyla ilettiğini ancak başarılı olamadığını belirtmiştir (Altıkulaç, 1993: 21).

Altıkulaç bu röportajda ayrıca “Avrupalı tarzda bir laiklik anlayışı içerisinde bir dini yönetim ve yetkileri ve sorumlulukları iyi belirlenmiş bir Diyanet modelinin” üzerinde durulması ve tartışılması gerektiğini belirtir (Altıkulaç, 1993: 21). Bu bağlamda diğer yazılardaki gibi baskıcı bir erken Cumhuriyet din politikası eleştirisinde bulunmaz. Aksine Altıkulaç, devletin dini hayatı kontrol etme arzusunu haklı ya da haksız bulmanın ötesinde doğal bir durum olarak niteler (Altıkulaç, 1993:20). Altıkulaç'ın DİB başkanlarının statüsünün değişmesi önerisi Karaman'ın özerklik fikrini hatırlatmaktadır. Bu açıdan DİB başkanlığı yapmış biri olarak Altıkulaç'ın baskıcı din politikaları veya DİB'in ikilemleri gibi konular yerine devletin dini alanı kontrolünü meşru gören, Avrupa tarzı bir laikliği ve daha bağımsız bir DİB'i savunduğu belirtilebilir.

Bu çerçevede Altınoluk'un DİB özel sayısındaki yazıların farklı temalara değinmekle beraber DİB'in sancıları, ikilemleri, çelişkileri ve bunlara dair sunulan çözüm önerileriyle kurumu, cemaatler dahil olmak üzere koruyan ve üst gören bir bakışı yansıttığı söylenebilir.

### **3.1.3.5. Güncel Konular Ekseninde DİB**

*Altınoluk*'ta birkaç yıl aradan sonra Haziran 2000'de çıkan 172. sayı da Diyanet ile ilgili yazılara tekrar yer verilir. Ancak önceki yıllardaki yazılardan farklı olarak bu yazı çok daha güncel ve konjonktürel bir konu olan Türkiye'nin AB'ye entegrasyonu bağlamında DİB'e odaklanır. Akif Vezir'in kaleme aldığı "Avrupalı Diyanet" başlıklı yazı, AB sürecinde DİB'in hedefi ve politikaları, dini arayışları, dinler arası ilişkileri ve bu bağlamda doğabilecek sorunların ele alındığı Avrupa Birliği Şurası'na değinmektedir. Yazara göre Şura'da iyi bir performans ortaya konmasına karşın alınan kararlar çoğu zaman uygulanmadığı için bunun bir anlamı kalmamaktadır.

Uzun bir aradan sonra 2008'de çıkan yazıda yine güncel bir konu ekseninde DİB'e değinmektedir. 28 Şubat sürecinde DİB veya laiklik ile ilgili yazılar yayınlamayan veya yayınlamayan *Altınoluk* dergisinin Mart 2008 sayısı tesettür konulu kapak ile çıkar. Bu sayıda derginin yazı işleri müdürü olan Ahmet Taşgetiren "Ana Sorun: Din ve Laiklik Yorumu" başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Taşgetiren'in yazısı dergide 1993 yılında yayımlanan, yukarıda ele alınan, DİB'in sancılarına değindiği yazıya oldukça benzerdir. Taşgetiren 2008'deki yazısında kapsamı biraz daha geliştirerek hem dünyada hem Türkiye'de laiklik yorumunun sorunlu olduğunu ifade ettikten sonra Türkiye'ye özgü şartlar nedeniyle Türkiye'deki laiklik anlayışının daha problemli olduğunu savunur. Ona göre Türkiye'deki laiklik tecrübesi daha çok "sınırlama" yönüyle işlemektedir ki bu da dini alanı daraltmaktadır. Laikliğin iki yönünün sürekli öne çıktığını söyleyen Taşgetiren, bunların herkesin inancını yaşama noktasındaki özgürlük ve dinin özel alana yani vicdana hapsedilmesi meselesi olduğunu söylemektedir. Yazar, bu iki meselenin bazen birbiriyle çatıştığını ve laikliğin kendi içinde çelişkiler üretebildiğini ima eder. Türkiye'de laikliğin Cumhuriyet'in başından itibaren kutsandığını söyleyen Taşgetiren, çerçevesi belli olmayan bir laiklik anlayışının egemen olduğunu iddia eder. Bu dönemde Anayasa Mahkemesi'nin Başörtüsü yasağına ilişkin kararına da değinen Taşgetiren, bu kararın kamusal alandan dini dışlayan bir uygulama olduğunu ve toplumsal problemleri büyüteceğini ileri sürer. Bu çerçevede Taşgetiren'in 2008'deki makalesi laikliği özellikle demokratik laikliği daha çok savunmakla beraber, 1993'tekine benzer şekilde baskıcı din politikaları ve dayatmacı laiklik uygulamalarını eleştirerek toplumun %75'inin başörtüsüne özgürlük talep ettiği bir ortamın "demokratik bir laiklik yorumu arayışı" olduğunu savunur. Yazar bu tarz yasakları uygulayanların mevcut dünyada kendilerini izah etmek

zorunda olduklarını söyleyerek yazısını sonlandırarak adeta 1993'te devleti halk inançlarıyla daha barışık bir DİB örgütlenmesine çağırdığı gibi 2008'de de başka ülkelerdeki gibi daha özgürlükçü, demokratik bir laiklik uygulamasına çağırmaktadır denilebilir. Bu yaklaşım da Altınoluk dergisinin genel çizgisiyle örtüşmektedir.

### 3.1.3.6. Türk Tipi Laiklik ve DİB

Altınoluk dergisinin Ağustos 1994'teki 102. sayısı “Laik Tahribata Karşı Yeniden Tevhid Şuuru” kapak başlığıyla okuyucuya sunulmuştur. Bu sayıda Türkiye’de tartışılabilen laiklik konusu ve din devlet ilişkilerine değinen yazılar mevcuttur. Bu sayıdaki ilk yazı “Hangi Laiklik” başlığıyla Ahmet Taşgetiren tarafından kaleme alınmıştır. Türkiye’deki bir kesimin laikliği inanç özgürlüğü bağlamında diğer bir kesimin ise onu din ve devlet işlerinin ayrılması bağlamında ele aldığını söyleyen Taşgetiren Türkiye’de din ve devlet ayrılığının tam olmamasına rağmen ikinci anlayışın baskın olduğunu savunur. Tam bu dönemde Anayasa Mahkemesi’nin başörtüsü yasağıyla ilgili gerekçeli kararına da değinen yazar gerekçeli kararı eleştirir. Gerekçeli kararda Cumhuriyet rejimin şeriatın karşısında olduğu, gelişmek ve ilerlemek için aklın ve bilimin rehberliğine ihtiyaç duyulduğu, laikliğe uymayan özgürlüğün kabul görmeyeceği ifade edilmiştir. Taşgetiren bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre Anayasa Mahkemesi tarafından dillendirilen bu söylemler insan aklını putlaştırmaktadır, dinin sınırsızca kısıtlanabileceğini ortaya koymaktadır. Yazar, bu tarz bir laikliğe karşı Müslümanları tavır almaya davet eder (Taşgetiren, 1994: 3-4).

Derginin aynı sayısında 1979’dan 1998’e kadar Türkiye Yazarlar Birliği başkanlığı yapmış olan D. Mehmet Doğan’ın “Merhaba Laiklik Dini!” başlıklı bir yazısı bulunmaktadır. Mehmet Doğan’ın 1990’lı yıllarda *Altınoluk*’un bazı sayılarında yazdığı görülmektedir. Doğan da yazısında Taşgetiren gibi Anayasa Mahkemesi’nin başörtüsü yasağı kararını açıkladığı ve laiklik üzerine izahat yaptığı gerekçeli kararı eleştirir. Doğan, gerekçeli kararda bahsedilen cumhuriyet, demokrasi ve laikliğin eleştirilemez ve kutsanan bir çerçevede ele alındığını iddia etmektedir. Yazar, Anayasa Mahkemesi’nin gerekçeli kararının dinsellik ihtiva ettiğini, bu dinin laisizm olduğunu, laisizm dini adına İslam karşıtlığı yapıldığını savunmaktadır. Türkiye’de “resmi din” laikliktir (Doğan, 1994: 12-13).

Ağustos 1994'deki 102. sayıda dergi adına Ahmet Taşgetiren'in imzasıyla DİB'in Din İşleri Yüksek Kurulu'na Anayasa Mahkemesi'nin Başörtüsü yasağı ile ilgili gerekçeli kararı sorulmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi gerekçeli kararda Cumhuriyet'in şeriat karşıtı olduğu, din bağının yerini Türk ulusçuluğunun aldığı, laiklik sayesinde bilimin dinin yerine ikame edildiği ve uygarlık yürüyüşünün hızlandırıldığı ifade edilmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin kararı dine biçtiği rol ve modernlik anlayışı açısından Cumhuriyet'in kurucusu felsefesinin yansıması olarak okunabilir. Burada *Altınoluk* dergisi adına Taşgetiren'in soruyu sorma biçimi de dikkat çekicidir. Taşgetiren, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Anayasa Mahkemesi ile polemige girmek istemeyeceğini düşünerek soruda Anayasa Mahkemesi ifadesini geçirmediklerini ifade etmektedir. Gerekçeli karar "herhangi bir çevrenin laiklik yorumu" olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'na sorulmuştur. Kurulun cevabı ise İslam dininin bireyin ötesinde toplumların sosyal, ekonomik, siyasi ve hukuki faaliyetleriyle de ilgili hükümler içerdiğini, bu anlamda dilekçede yer alan ifadelerin İslam ile bağdaşmasının mümkün olmadığı şeklinde olmuştur (Taşgetiren, 1994: 6).

Derginin Ekim 1994'te çıkan 104. sayısının kapak konusu ise "Ortak Payda İslam" başlıklıdır. Bu sayıda Ahmet Taşgetiren'in "Ortak Payda" başlıklı yazısı Türkiye'deki din siyasetine ve laiklik bahsine değinir. Taşgetiren, yetmiş senedir Türkiye'de İslam'ın geriletilip bunun yerine Batılı değerlerin üstünlüğünü hedefleyen bir devlet politikası uygulandığını söylemektedir. Ancak ona göre bu baskı temelli Batılılaştırma siyaseti halk katında tam anlamıyla başarıya ulaşamamış, halk ve devlet arasındaki gerilimli ilişki süregelmiştir. Taşgetiren'e göre rejim laiklik siyasetini uygulayarak İslam'ı sistemden çıkarıp bu gerilimi çözmeyi hedeflemişti. Burada Taşgetiren'in Lozan Antlaşması'na atıf yapması dikkat çekicidir. Lozan'daki Türk heyetinin toplantılarda sürekli olarak "Türkiye'de Müslüman azınlık yoktur" söylemini dillendirmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla Türkiye'deki yeni rejim vatandaşlık ve kimlik noktasında İslam'ı temel almıştı. Ancak Cumhuriyet'in ilanından sonraki süreçte İslam ortak değer olmaktan çıkarıldı (Taşgetiren, 1994: 3). Laikliğin yarattığı gerilim nedeniyle "sağlıklı bir toplum yapısı" oluşamamaktadır. Yazar "İslam kimliğinin" toplumun en büyük ortak paydası olması hasebiyle İslam'ın bütünüyle sistemden çıkarılmasının arıza oluşturacağını ifade eder (Taşgetiren, 1994: 4).

Ahmet Taşgetiren'in din ve devlet ilişkilerini laiklik özelinde ele aldığı bir başka yazısı ise Nisan 2000'deki 170. sayıda "Problemli Alan" başlığıyla yayımlanmıştır. Türkiye'nin nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümanlık sistemin laik bir demokrasi olması yönüyle sürekli sancılar yaşadığını ifade ederek yazıya başlamaktadır. Yazar dinin hayatın her alanında bağlayıcılığa sahip olmasına karşın laik bir sistemin bulunması nedeniyle Müslümanlar nezdinde ikilik doğduğunu söylemektedir. Bunun yanında demokrasinin toplumda var olan iyi ve kötü her şeyi sisteme yansıtması da Müslümanlar açısından sorun teşkil etmektedir. Taşgetiren, demokrasi ve laikliğin birbirini tamamladığı varsayımına karşın Müslüman halkın değerlerinin sisteme yansımalarının engellenmesini demokrasinin laiklik uğruna feda edilebildiğinin bir göstergesi olarak okunmaktadır (Taşgetiren, 2000: 3). Yazıda Türkiye'de uygulanagelen laik sistemin açmazlarını ortaya koyan yazar yazısının sonunda dikkat çekici şu soruyu sormaktadır: "Laik Türkiye'de halktan aldığı yetkiyle yönetim sorumluluğunu üstlenen siyasi kadro dinle ilişkisini hangi çerçevede tuttuğu takdirde, hem sistemin laik karakterini zorlamamış hem de kendi Müslüman kimliği ile tutarlılığını zedelememiş olur?" Buradaki açmaz sistemin ürettiği sancının sebebi olmaya devam etmektedir. Yazara göre Türkiye bu konuda mesafe kat edemezse laikliğin bu formu ayak bağı olmaya devam edecektir (Taşgetiren, 2000: 4).

Derginin Kasım 2011'deki 309. sayısında Fatih Okumuş'un "Türk Tipi Laiklik" başlıklı yazısı dikkat çekmektedir. Okumuş'un yazısı *Altınoluk*'ta alışlagelen yazılardan farklı olarak akademik referansları olan ve teorik tartışmalara değinen bir yazıdır. Yazısında akademik referanslardan faydalanan Okumuş derginin genel çizgisini yansıtacak şekilde Türkiye'deki hâkim laiklik anlayışını eleştirir. Okumuş yazısına Türkiye'nin AB ile ilişkileri ve gayri Müslimlerin statüsü bağlamında laikliğin daha yoğun tartışıldığını belirterek başlamaktadır. Okumuş temel hedefinin Türk tipi laiklik meselesine katkı sunmak olduğunu vurgular. Zürcher'e atıf yapan yazar, Türkiye'nin din üzerindeki devlet kontrolü nedeniyle laik bir devlet olmadığını savunur. Yine Zürcher'e atıf yapan Okumuş Türkiye devletinin din karşısında tarafsız bir tutum takınmadığını, bunun yerine devletin "iyi/makbul İslam" ve "kötü İslam" ayrımı yaparak ilkinin destekleyip ikincisini baskıladığını ifade eder. Bu yüzden yazar Umut Azak gibi kimi araştırmacıların da Türkiye'yi yarı laik olarak tanımladığını belirttikten sonra kendisi laikliği "eğreti laiklik" olarak tanımlar (Okumuş, 2011: 57).

Yazar Türk tipi laikliğin Fransız modelinden ilham aldığını, “dini dindarlara bırakmayacak kadar korumacı ve jakoben” olduğunu savunur. Bu yüzden Türk tipi laiklik tepeden inmecidir, halka dayanmaz. Okumuş, DİB’in Başbakanlığa bağlı olarak kurulmasını da bu bağlamda değerlendirir. Bu düzenleme ile din devlete müdahil olamazken devletin dini alana müdahalesi mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla laik devlet dini resmi olarak kontrol etmektedir. Yazar, din eğitiminin kısıtlanmasını ve devletin tekeline alınmasını da baskıcı ve korumacı laiklik siyasetiyle açıklar. Yazara göre Türk tipi laikliğin önemli bir başka özelliği ise takiyeciliktir. Okumuş, mevcut laiklik yorumunun halkta tam anlamıyla kabul görmemesinin ve baskıyla uygulanmasının laiklik siyasetinde takiyeciliğe yol açtığını ima eder. Okumuş’a göre Türk tipi laikliğin son önemli özelliği ise anayasada yer almasına karşın net bir çerçevesinin olmaması, muğlak bırakılmasıdır (Okumuş, 2011: 58). Bu muğlaklığın aynı zamanda laikliğin baskıcı yorumlarına ve uygulamalarına kapı araladığı söylenebilir.

*Altınoluk* dergisi Ağustos 2015’te çıkan 354. sayısında dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez ile yapılan bir röportaja yer vermiştir. Röportaj “Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez’den Hayati Uyarılar” başlığı ile yayınlanmıştır. Röportajı yapan kişi ise *Altınoluk* dergisinin kuruluşundan bu yana dönem dönem dergide yazıları yayımlanan ilahiyatçı akademisyen İrfan Gündüz’dür. Röportajın genelinde İslam dünyasındaki temel sorunları ele alan Mehmet Görmez mezheplerin din gibi telakki edilmesine, ibadetlerin şekle indirgenmesine, ilmin ve hikmetin terk edilmesine itiraz eder. Röportajın son kısmında kısaca başkanı olduğu DİB’den bahseden Mehmet Görmez Diyanet’in Türkiye’de dini anlatmak noktasında hala çok gerilerde olduğunu ifade etmektedir. Buna ilave olarak Görmez kurumun yurt dışındaki faaliyetlerinin öneminden bahseder. Bu açıdan Görmez ile yapılan röportajın önceki yazılardaki devletin din politikası eleştirisi, DİB ve halkın inançları arasındaki ayrışma, halkın Müslümanlığını savunma çizgisinden farklı olarak DİB’in dini alandaki başarısızlıklarına odaklanması dikkat çekicidir. Yazının 15 Temmuz akabinde yayımlanmasının bunda bir etken olup olmaması ayrıca irdelenebileceği gibi Görmez özelinde hurafe eleştirisinden farklı olarak DİB başkanının yeni bir dini söylemi öne çıkardığı da ifade edilebilir. Bu açıdan özellikle 2000 sonrası yayınlarda genel olarak her ne kadar erken dönem cumhuriyet ile benzer ana hatlar olsa da DİB



ve DİB üzerinden üretilen “doğru din” ve “ideal din-devlet ilişkileri” söylemlerinde önemli kırılmalar olduğu da vurgulanmalıdır. Bu açıdan aşağıda değinilecek son iki yazı da bu karakteri taşımaktadır.

*Altınoluk* dergisi Ağustos 2016’da yayınlanan sayısında tekrar Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez ile röportaj yapar. Bu kez röportajı yapan isim Ahmet Taşgetiren’dir. Röportaj “Ümmetin Meseleleri Üzerine Muhasebe” başlığıyla okuyucuya sunulur. Bu röportajın ilk kısmında din görevlileri ve adanmışlık, gönüllülük bahsine değinilir. Röportajın devamında ise İslam dünyasındaki eğitim ve ilim meselesi uzunca konuşulur (Altınoluk, 2016: 6-10).

Görmez ile yapılan röportajın ikinci kısmı Eylül 2017’de çıkan 367. sayıda yayınlanmıştır. Röportajın bu sayıda yayımlanan ikinci kısmında ise Görmez özellikle sabiteler başlığı altında Kur’an-ı Kerim ve sünnet temelli bir din anlayışının önemine vurgu yaparak salt Kur’an merkezli din anlayışını ve tarihselciliği eleştirir. Röportajın son kısmında dinin medyadaki temsillerini değerlendirir (Altınoluk, 2016: 15-19). Eylül 2017’de çıkan bu sayı “Bayrak ve İman” kapağıyla çıkar. 15 Temmuz sonrası sürecin sıcaklığı devam ettiği için bu sayıda böyle bir kapak konusu düşünülmüş olmalıdır. Giriş yazısında Ahmet Taşgetiren “15 Temmuz” başlığıyla darbe girişimini lanetleyen, darbeye direnen halkın kahramanlığını öven bir yazı yazmıştır.

Görüleceği üzere özerklik yerine gönüllülük vurgusu, hurafeler yerine tarihselcilik eleştirisi öne çıkarken yine 2000 sonrası diğer yayınlar gibi konjonktürel konular daha fazla ele alınarak 15 Temmuz’a değinilmiştir.

### **3.2 Ercümend Özkan ve İktibas Dergisi**

Ercümend Özkan’ın hayatı *İktibas* dergisi ile özdeşleştiği için onun hayatına ve fikirlerine değinmek yerinde olacaktır. 24 Ocak 1938’de Kırşehir’de doğan Ercümend Özkan 1959’da girdiği Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ni iki ders kalmışken bırakarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi’ne girmiştir. Aynı fakültede okuduğu Mukaddes Özkan ile evlenmiştir. İslamcı fikriyatla ilk teması 1960 yılında Hizbu’t Tahrir hareketiyle olan Ercümend Özkan 1963 yılında Hizbu’t Tahrir hareketinin Türkiye’deki lideri konumuna gelmiştir. Hibu’t Tahrir 1952’de kurulan Ürdün kökenli İslamcı bir harekettir. Bu yapının amacı Ürdün temelli olarak Suriye’yi

ve Irak'ı da içine alacak bir hilafet devleti kurmaktı. Hizbu't Tahrir'in Türkiye'deki faaliyetleri propaganda ile sınırlıydı (Atalar, 2021: 15-16). Özkan Hizbu't Tahrir üyeliği yüzünden 1967 ile 1970 arasında çeşitli hapis cezalarına çarptırılmıştır. 4 Nisan 1970'de tahliye olan Özkan, Basın Haber Ajansı adıyla kendi kurduğu ajansı vefatına kadar yönetmiştir (Atalar, 2021: 10-12).

Özkan, Ocak 1981'den vefat ettiği 24 Ocak 1995'e kadar *İktibas* dergisini çıkarmayı sürdürmüştür. Derginin Özkan hayattayken çıkmadığı tek dönem Özkan'ın sağlık sorunları nedeniyle 1987'nin Ağustos ayından 1989'un Kasım ayına kadar olan dönemdir. İlk dört senesinde 15 günde bir çıkan dergi devam eden süreçte aylık olarak çıkarılmıştır. Özkan, derginin her sayısında “Selam İle”, “Yorum”, “Kavramlar” ve “Okuyucu Mektuplarına Cevaplar” gibi bölümlerde kendi görüşlerini yazmıştır (Erkilet, 2017: 179).

Kendisini “radikal veya köktenci Müslüman” olarak tanımlamaktan çekinmeyen Özkan, geleneksel İslam'ı eleştirmiştir. Özkan'ın geleneksel İslam eleştirisinin odağında tasavvuf bulunmaktadır. Ona göre tasavvuf “kuzu kılığına girmiş bir kurttur.” Özkan tasavvufu, başka hiçbir batılın veya küfrün veremediği zararı tevhid inancına vermekle itham etmiştir. Özkan' a göre, tasavvuf Yunan felsefelerinin, uzak doğu inançlarının ve Türklerle Orta Asya'dan gelen inançların İslam'ın içine sokulduğu ayrı tür bir dindir. Özkan, İslam'da zahire göre tasavvufta ise batına göre hükmedildiğini, İslam'da kullukta ilerledikçe sakınılan şeylerin çoğaldığını tasavvufta ise mertebe kat ettikçe yükümlülüğün azaldığını hatta kalktığını ileri sürmektedir. Özkan, ayrıca dinde inzivaya çekilmenin de bulunmadığını gibi gerekçelerle itikadi olarak ve pratikler üzerinden tasavvufa karşı çıkar, tasavvufu İslam'dan ayrı bir din olarak görüp reddeder. (Özkan, 1996: 11-19-26).

Özkan'ın eleştirdiği geleneksel din algısını, ona göre tasavvufun yanı sıra besleyen ikinci kaynak fıkıh ve mezheplerdir. Özkan'a göre Müslümanlar bu iki alanı yanlış değerlendirmiştir. Ona göre, güncel olarak yazılan birçok fıkhi eser yüzlerce yıl öncesinin meselelerini çözmek için ortaya konmuştur. Bu tarz fıkıh eserlerinin artık anlam ve işlevini yitirdiğini vurgulayan Özkan bu eserlerin değer görmesini eleştirmektedir (Erkilet, 2017: 191). Mezheplerle ilgili olarak da Özkan mezhepsizliğin adeta kâfir olmakla eş değer tutulmasını ve mezheplerin din gibi

telakki edilmesini reddeder. Herhangi bir mezhebe bağlanmamanın doğal bir durum olduğunu söyleyen Özkan’a göre mezhepler kendi meşruiyet zeminlerini güçlendirmek için mezhepsizliği lanetlemişlerdir (Özkan, 1999: 223).

Özkan’ın tasavvuf, fıkıh, mezhepler ve diğer “geleneksel” olarak tanımladığı dini unsurlar yanı sıra hümanizm, sosyalizm ve laik demokratik görüşü de “laik ideolojiler” olarak niteleyip eleştirir. Özkan’a göre gerek geleneksel İslam anlayışının getirdiği gerekse laik ideolojiler tarafından dine sokulan anlayışlar dinden ayıklanmalıdır. Bu ayıklama yapıldığı takdirde Özkan’ın “arı duru İslam” dediği gerçek İslam ortaya çıkacaktır. Bu dini yorum Özkan’ın siyasi mücadelesinin de temelini oluşturmuştur (Erkilet, 2005: 688). Özkan’ın ifadesiyle “Köktenci İslam, İslam’ın köklerinden gelen İslam’dır ki, onun kökleri de Kitabullah ve Sünnet-i Resulullah’tır” (Özkan, 1985: 2). Bu bağlamda siyasi mücadelenin amacı İslam’ı hem sonradan eklenen geleneksel unsurlardan hem de güncel laik ideolojilerden korumaktır.

Özkan kendi dini görüşlerini ortaya koyarken aynı zamanda tarikatlar ve Nurculuk gibi farklı dini grup ve cemaatleri de Türkiye’deki laik demokratik rejimi desteklemekle suçlamıştır. Ona göre bu dini oluşumlar da “yanlış düzenin ortaklarıdır.” Özkan, Batının dayatmasıyla İslam coğrafyasında kök salan laik, demokratik ve sosyalist rejimlerin siyasal vurgusu güçlü bir devrimci İslam anlayışı ile aşılabileceğine inanmaktadır (Erkilet, 2017: 194).

Bu açıdan siyasi mücadeleyi kendine misyon edinen Özkan aktif çalışmalarda bulunmuştur. Siyasi mücadelenin temelini tebliğ, tebliğin en güçlü aracını ise parti olarak gören Özkan bu yüzden önce Hizbu’t Tahrir hareketinde yer almış, sonrasında ise cezaevinden çıktıktan sonra illegal bir parti olarak İslam Partisi’ni kurmuştur. Özkan’ın 1991 yılında İslam Partisi’ni legalleştirme çabaları başarısız olmuştur. Özkan Hizbu’t Tahrir’in içerisinde yer aldığı dönemden itibaren anti emperyalist bir tutum sergilemiştir. Komünizm tehdidi nedeniyle Amerika ile yakınlaşılmasına karşı durmuş, bu yüzden kimi zaman sağ muhafazakâr yazarlarca komünistlikle itham edilmiştir (Erkilet, 2005: 687).

Bu çerçevede Özkan’ın dini ve siyasi görüşlerinin “köklere” inmeyi hedefleyen köktenci (fundamentalist) bir dini ve siyasi radikal karaktere sahip olduğu belirtilebilir. Aşağıda ele alınacağı üzere bu görüşler İktibas dergisindeki yazılarda yansımaktadır.

### 3.2.1. İktibas Dergisinde Diyanet Tartışmaları

*İktibas* dergisinde DİB ile ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda birkaç müstakil yazı dışında kendi yazarlarının yeterince bu tartışmalara değinmediği görülmektedir. Dergide Diyanet ile ilgili ulaşılan sonuçlar incelendiğinde bunların neredeyse tamamının dönemin medyasında yer alan haberlerin veya köşe yazılarının dergide yayınlanmasından ibaret olduğu görülmektedir. Ancak paylaşılan haberler ve köşe yazıları derginin DİB hakkındaki bakış açısı hakkında fikir vermektedir.

#### 3.2.1.1. Güvenilmez Bir Kurum Olarak DİB

Derginin Mart 1992’de çıkan 159. sayısında yer verilen bir haber dikkat çekmektedir. Dönemin RP milletvekili Hasan Mezarcı Diyanet Vakfı’nı “soygun yapmakla” itham etmektedir. Mezarcı, Kenan Evren döneminde çıkarılan hac yönergesi ile normalde işi olmamasına rağmen hac tekeli verilen Diyanet Vakfı’nın hac organizasyonu kapsamında yolladığı din görevlilerine harcırahlarını vermediği ve bu yolla vurgun yaptığını iddia etmektedir. Meclis’in araştırması için soru önergesi vereceğini ifade eden Hasan Mezarcı hac organizasyonu esnasında kiralanan çadır ve evler için de haksız kazanç sağlandığını iddia etmektedir (Mezarcı, 1992: 47).

DİB ve Diyanet Vakfı’nı bu tarz bir maddi yolsuzlukla sert bir şekilde itham eden bu yazının yanı sıra *İktibas* aradan geçen neredeyse on yıl sonra DİB hakkında halkın güven ve itibarını yitirdiğini belirten bir yazıya yer vermiştir. *İktibas*’ın Nisan 2001 tarihli 268. sayısında “Diyanet’e Güven Yok” başlıklı bir haber mevcuttur. Haberin içeriği hem devletin yasama organı olarak TBMM hem de DİB’in itibarın gerilediğine ilişkin veri içermektedir. 01.03.2001 tarihli *Yeni Akit* gazetesinden alınan söz konusu haberde İzmir Sanayici ve İşadamları Derneği’nin düzenlediği etkinlikte konuşan Zülfü Livaneli ve araştırmacı Bülent Tanla’nın değindiği anket verilerine yer verilmiştir. Haberin ana fikri Türk halkının bir güven bunalımı yaşadığı yönündedir. Haberde verilen oranlara göre meclise duyulan güven 1999’da %33 iken 2001 yılında %13’e gerilemiş, milletvekillerine duyulan güven ise %29’dan %10’a düşmüştür. Ayrıca DİB’e duyulan güven de %36’dan %21’e düşmüştür (Livaneli ve Tanla, 2001). Devletin resmi kurumlarına ilişkin paylaşılan bu haber *İktibas* dergisinin genel siyasi ve düşünsel çizgisiyle örtüşmesi sebebiyle kayda değerdir. Derginin müesses nizama

ve onun ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettiği Diyanet kurumuna ilişkin eleştirel yaklaşımı bu haberi kendi sayfasına paylaşmasıyla teyit edilmektedir.

### **3.2.1.2. Kategorik Olarak Reddedilen DİB**

*İktibas* dergisinin Haziran 2002 tarihli 282. sayısında yukarıda değinilen alıntılardan farklı olarak Mehmet Durmuş tarafından kaleme alınan bir yazı vardır. “Diyanet Şurası: Devletin Güdümünde Din Konsili” başlıklı yazıda Durmuş DİB’in, İlahiyat Fakültelerinden yüzlerce akademisyeni çağırarak düzenlediği şuraya değinerek bu toplantıyı eleştirmiştir. Bu toplantıda güncel dini meseleler başlığı altında örtünme bahsinin olmaması Durmuş tarafından eleştirildiği gibi toplantının devletin bir kurumu olan Diyanet’in ev sahipliğinde yine resmi kurumlar olan İlahiyat fakültelerinin katılımıyla gerçekleşmesi nedeniyle “İslami bir şura” olarak nitelendirilmesi de Durmuş tarafından reddedilmiştir. Durmuş’a göre bu tarz toplantılar laik devlet hassasiyetinden taviz vermeksizin dini talepleri devletin talepleriyle uzlaştırma gayretinin bir yansımasıdır (Durmuş, 2002: 14-15). *Altınoluk*’ta ele alınan yazıların aksine bu gayret olumlu karşılanmayıp din devlet ilişkileri daha radikal bir şekilde sorgulanmaktadır.

DİB ile ilgili öne çıkan bir diğer yazı *İktibas*’ın Nisan 2005 tarihli 316. sayısında yayımlanan Etyen Mahçupyan’ın kendi gazetesinde yazdığı “Öteki Diyanet de Resmîleşiyor” başlıklı köşe yazısıdır. Mahçupyan yazısında Türkiye’deki laiklik tecrübesini “monolitik ve zorlayıcı” olarak tarif eder. Diyanet’in de bu doğrultuda şekil aldığını söyleyen Mahçupyan, devletin Diyanet vasıtasıyla sadece bu dünyanın değil öteki dünyanın da doğrularını belirlediğini ifade etmektedir (Mahçupyan, 2005: 79). Mahçupyan’ın devletin resmi bir din anlayışı belirlemesi ve bunu dayatması noktasındaki siyasetine yönelttiği eleştiri bu anlamda *İktibas* dergisi tarafından da paylaşıyor gözükmektedir.

Durmuş ve Mahçupyan’ın yazılarındaki Türk laiklik modeli ve DİB eleştirisi derginin 2000’lerin sonuna doğru olan farklı yazılarında da devam eder. Bunlar arasında özellikle *İktibas* dergisinin ve bu ekolün 2000’li yıllardaki önemli temsilcilerinden biri olan Atasoy Müftüoğlu’nun yazısı belirtilmelidir. *İktibas*’ın Mayıs 2008’de çıkan 353. sayıdaki “Yalanlar ve Yanılsamalar” başlıklı yazıda Müftüoğlu, Türkiye’deki laiklik tecrübesini militan laiklik olarak adlandırır ve laiklik adına Türkiye’de yaşayan

Müslümanlara psikolojik şiddet uygulandığını iddia eder (Müftüoğlu, 2008). Yazar, medyanın da bu noktada resmi politika ile iş birliği yaptığını savunur. Müftüoğlu, Avrupa merkezci kavramların ve sistemin hegemonyası karşısında Türkiye’deki İslami hareketlerin büyük kısmının “teslimiyetçi” bir çizgiye savrulduğunu, küresel sistemle ve seküler ideolojilerle uyum arayan Müslümanların dinden neşet eden ilkelerden vazgeçtiklerini öne sürer. Bu anlamda Müftüoğlu’nun çizgisi Özkan ile paralellik sergilemektedir. Müftüoğlu, laiklik eleştirisi kadar Türkiye’deki geleneksel İslam ve İslami grup ve Müslümanları da eleştirmektedir.

Mehmet Durmuş’un konuyla alakalı bir başka yazısı ise Kasım 2006’daki 335. sayıda “Laiklik Tanımsız mı?” başlığıyla yayımlanmıştır. Dönemin Yargıtay Başkanı’nın Adli Yıl Açılışında söylediği “Laiklik yeniden tanımlanmalıdır” sözü üzerinden laikliği tartışır. Yazara göre, devletin kuruluşundan bu yana Türkiye’de iki laik anlayış bulunur. Bunlardan ilki devletin resmi ideolojisini temsil eden jakoben laiklik yorumudur. Diğeri ise ılımlı veya reformist laiklik olarak tanımlanabilecek demokratik laiklik yorumudur. İlimli laiklik yorumunun evrensel bir hak ve demokrasi talebi olması kimi Müslümanlara cazip gelse de bu laiklik yorumu da yazara göre Müslümanların lehine bir yorum olmayacaktır. Laikliğin tüm yorumları “Müslümanların aleyhine cürüm” işlenmesine müsaittir (Durmuş, 2006: 16). Bununla beraber laikliğin hangi yorumu tatbik edilirse edilsin din, devlet ve toplum katında belirleyici bir etkiye sahip olamayacaktır. Ancak buna rağmen devlet hiçbir dönemde kendini dinden soyutlayamamış, İslam’ı siyasi amaçlar doğrultusunda kullanarak “din istismarı” yapmıştır (Durmuş, 2006: 18).

Yazara göre devlet idare edenler Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren dini bütünüyle ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını farkındaydı. Bu yüzden DİB kurularak hem halkın dini ihtiyaçlarını “kontrollü” şekilde giderilmiş hem de yeni rejimin dinle uzlaşma alanı genişletilmeye çalışılmıştır. Din ve DİB “itaat kültürünün” aşılması noktasında resmi siyaset tarafından kullanılmıştır (Durmuş, 2006: 18). Türkiye’nin AB sürecinde olması nedeniyle İmam Hatip Okulları, DİB gibi kurumların özerkliğinin tartışıldığını ifade eden yazar bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü Türkiye’nin laikliği “kendine özgüdür.” Mehmet Durmuş yazısını Müslümanların laikliğin hiçbir yorumundan medet ummamaları gerektiğini savunarak sonlandırır (Durmuş, 2006: 19).

### 3.2.1.3. Demokrasi ve Laikliğe Karşı Savunulan İslam

Ercümen Özkan'ın Temmuz 1990'da yayınlanan 139. sayıda "Laiklik ve Demokrasi" başlıklı bir yazısı bulunmaktadır. Bu yazıda antik dönemden bugüne demokrasinin gelişiminden bahseden Özkan laikliğin tarihsel seyrine de değinir. Yazar İslam'da ruhban sınıfı olmadığı için Hz. Peygamber'in kurduğu düzenin kesinlikle ne teokratik ne de laik olmadığı görüşündedir. Çünkü Özkan'a göre teokratik devlet "Allah'ın adamı olanların" devletidir. Ruhban sınıfının olmadığı İslami düzende kimse "Allah'ın adamı değildir". Yazar, İslam'da her insanın aracısız şekilde Allah'ın muhatabı olduğunu ifade eder (Özkan, 1990: 12). Özkan'ın bu görüşü aynı zamanda onun tasavvufa ve tarikatlara karşı olumsuz yaklaşımının sebeplerinden biridir. Yazısının ilerleyen bölümünde İslam ile demokrasi ve laikliğin uyuşmayacağını kesin bir dille ifade eden Özkan buna sebep olarak İslam'ın devlet yönetiminden bireyin özel alandaki davranışlarına kadar her alanı kapsayan bir din olmasını gösterir. Diğer bir vurgusu ise demokraside egemenliğin halkta, İslam'da ise egemenliğin Allah'ta olduğudur. Bu yüzden demokrasi ve İslam ona göre birbirine zıttır (Özkan, 1990: 13).

*İktibas*'ın Ekim 1995'te yayımlanan 202. sayısında ise derginin ismiyle "Anglo Sakson Laiklik Anlayışı ve Müslümanların Konumu" başlıklı editöryal bir yazı yayınlanmıştır. Yazı, İslam dışı sistemlerle Müslümanların uzlaşma arayışının her zaman Müslümanların aleyhine işlediğini ve bu arayışın İslam dışı nizamların kök salmasına sebep olduğu iddiasıyla başlar. Dönemin RP Genel Başkan Yardımcısı Abdullah Gül'ün partisinin Batılı anlamda demokratik olduğunu ve Amerikan (Anglo Sakson) laiklik anlayışını benimsediklerini söylemesi dergi tarafından eleştiri konusu yapılmaktadır (İktibas, 1995: 4). CHP'nin kurucu ideolojisi olan Kemalizm'in Cumhuriyet'in ilk döneminde "jakoben bir laiklik" uyguladığı ifade edilir. Çok partili hayata geçişin ardından merkez sağ partilerin sistem içinde yer bulmaya başladığına değinilir. MNP ile başlayan ve o dönemde RP ile devam eden Milli Görüş siyasetinin "marjinal unsurları kontrol altında tutma" misyonunu tamamladığı savunulur (İktibas, 1995: 5). Yazıda laiklik meselesinde hiçbir dinin laiklikle tanımlanamayacağı ifade edilmektedir. Çünkü dinin hayata bütüncül baktığı, laikliğin ise hayatı parçalara ayırdığı iddia edilmektedir. İslam'da kural koyanın Allah olduğu, demokratik laik düzende ise bunun olmadığı ortadadır. Bu anlamda demokrasi ve laikliğe dayalı siyasi düzenin "şirk" olduğu savunulur. Ancak buna rağmen RP gibi sağ partilerin "iki yüzlü,

yüzeysel” yaklaşımlarıyla “ılımlı bir laiklik” politikası arayışı olduğu ifade edilmektedir. (İktibas, 1995: 6). İktibas dergisinin temel görüşü rejim dâhilinde olduğu müddetçe İslami hassasiyeti olan partilerin dahi rejime entegre olacağı yönündedir. Bu anlamda İslami iddiası olan partiler de sert bir dille eleştirilir.

Derginin Şubat 2005’te yayımlanan 314. sayısında *İktibas*’ın yayın kurulu üyesi olan ve bu anlamda derginin önemli isimlerinden olan Mehmet Durmuş’un “Din Modernizmin ve Geleneğin Fevkindedir” başlıklı bir yazısı yayımlanmıştır. Meseleyi modernizmi ele alarak başlayan Durmuş, modernizmin dine ve kutsal değerlere meydan okumanın diğer adı olduğunu savunmaktadır. Onun tarafından modernizm dinin “yaman bir düşmanı” olarak tanımlanır. Modernizme yönelik eleştirilerinin dozunu artıran yazar modernizmi “tanrıyı öldürme iddiasında olan bir görüş” şeklinde ifade eder ve modernliğin insanı tanrılaştırdığını savunur. Ardından geleneği açıklayan Durmuş gelenek olgusuna da eleştirel yaklaşır. Geleneğin dini, siyasi, folklorik yorumları kutsadığını iddia eden yazar buna yönelik eleştirilere izin verilmediğini ifade eder. Mehmet Durmuş gelenek olarak görülen yoruma dayalı dini literatürün dinin özüyle aynı olmadığını ima etmektedir (Durmuş, 2005: 37). Yazar modernizmin ve geleneğin din üzerindeki tahribatına çözüm olarak Müslümanların “İslam’a talip olmalarını” sunar. Gerçek İslam’ın “Kur’an-ı Kerim ve bize doğru aksettirilen Sünnete dayalı” olması gerektiğine vurgu yapar. Dini iddiası olsa da Durmuş’a göre gelenek de dinin düşmanıdır. Geleneğe dayalı din anlayışı “dinin yozlaştırılması, manipüle edilmesi ve kişilere endekslenmesidir” (Durmuş, 2005: 38-40).

Derginin Şubat 2011’de yayımlanan 386. sayısında Ahya Aras’ın kaleme aldığı “Demokrasi İslam’ın Ne Yanına Düşer?” başlıklı yazı önem arz etmektedir. Ahya Aras *İktibas*’ın yayın kurulu üyesi ve çekirdek yazar ekibinden olmasa da önemli bir isimdir. Her sayıda olmamakla beraber Aras sıklıkla dergide yazmaktadır. Aras’ın yazısı İslam ile modern sistemlerin örtüşüp örtüşmemesine demokrasi ve laiklik ekseninde odaklanmaktadır. Yazara göre İslam’ı herhangi bir ideoloji ile kıyaslarken ilk önce onun sadece bireyin dini inançlarını gideren bir din mi olduğu yoksa bireyin ve toplumun hayatını düzenleyen bütüncül bir nizam mı olduğu meselesi netleştirilmelidir. Aras’a göre İslam insanın hayatını hem ferdi hem de toplumsal boyutta şekillendiren bir inanç manzumesidir. Yazara göre İslam’ın bu bütüncül bakışını görmeyenler onu vicdanlara ve mabede hapsetmektedir (Aras, 2011: 24).



Yazar İslam ile demokrasi kıyaslandığında en önemli farkın hâkimiyet meselesinde ortaya çıktığını söyler. Ona göre İslam dininde temel fıkıh kaidelerinin ve cezai kuralların ötesinde hâkimiyet Allah’a aittir. Dolayısıyla insan hayatının her anında Allah rızasına uygun hareket etmekle mükelleftir. Halk egemenliğine dayalı demokratik sistem için Allah’ın egemen olduğu bir sistem “totaliter” olarak addedilecektir (Aras, 2011: 24-25).

Aras yazısında Müftüoğlu’na benzer şekilde Türkiye’deki dindar Müslümanlara ilişkin de eleştirel bir yaklaşım sergiler. Bu çağda İslam’la yönetilmenin “mümkün olmadığını ve demokrasinin bir realite” olduğunu iddia eden bazı dindar insanlar bulunduğunu belirten Aras bu düşüncenin Cumhuriyet rejiminin 85 yıldır ulaşmayı hedeflediği gaye olduğunu söylemekte ve bu düşüncedeki dindar insanların laik rejimin çizgisinde hareket ettiğini ima etmektedir (Aras, 2011: 26). Aras’ın yazının başında toplumsal ve bütüncül yönü inkâr edilen bir İslam anlayışının mabede ve vicdana hapsedileceği vurgusu aynı zamanda buradaki Cumhuriyet eleştirisiyle de bire bir örtüşmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi dinin bir vicdan meselesi olduğu tezi Atatürk dâhil erken dönemde Cumhuriyet’in birçok siyasi eliti tarafından sıklıkla ifade edilmiştir. Yazar bu söylemleriyle laiklik ve seküler ideolojileri eleştirmektedir. Söz konusu ideolojilerin insan hayatına tepeden tırnağa müdahale etmesine izin verilirken İslam’ın insan hayatına yön vermesine müsaade edilmediğini vurgulamaktadır. Aras’a göre İslam ile demokrasi siyasi egemenlik anlayışının ötesinde de birbiriyle uzlaşamaz çünkü ona göre İslam Allah’a ibadet esaslarına aşkın bir değerler manzumesine dayanırken demokrasi hazcı, tensel ve dünyevidir (Aras, 2011: 27). Bu bağlamda Aras’ın yazısı doğrudan DİB’e değinmemekle beraber gerek Altınoluk gerekse İktibas’taki Türk tipi laiklik eleştirisi kadar sistematik olarak İslam ile modern devlet ve toplum öğelerinin uyuşmayacağı savına dayanmaktadır. Bu açıdan doğrudan DİB’i ele almamakla beraber yazarın kategorik olarak DİB’i reddeceği ve İslam ile örtüşük bulmayacağını düşünmek yanıltıcı olmayacaktır.

İktibas’ta Aras’ın yazısı yanı sıra demokrasi ve moderniteyi İslam karşısında eleştiren başka yazılarda mevcuttur. Bunların bir kısmı *İktibas*’ın Kasım 2010’da çıkan 383. sayısında dosya konusu tesettür ve başörtüsü meselesi olan sayıda yer almaktadır. Aşağıda doğrudan DİB ile ilgili olmamakla beraber İktibas’ın genel demokrasi, laiklik eleştirilerini yansıtmak açısından bunlardan birkaçına kısaca değinilecektir.

383. sayıda yer alan “Türban Sorunu ya da Siyasetsiz İslam Fitnesi” başlıklı Mehmet Durmuş’un kaleme aldığı yazıda yazar tesettürü kulluğun ve teslimiyetin bir sembolü olarak görür. Yazar Müslüman kadının örtüsünün modernizm noktasında engel olarak görüldüğünü ifade ettiği gibi İslami camiadaki bazı yazarların da başörtüsü ve tesettürü demokratik bir hak olarak görüp bunun kulluk vazifesi olduğunu unutturmalarını sert bir dille eleştirir, onların düzene hizmet ettiğini savunarak “kralın soytarılığını yapmakla” suçlar (Durmuş, 2010: 49). İslam’ın kamusal alanda var olma iddiasının hem Türkiye’de hem de küresel bazda en büyük korku olduğunu iddia eden Durmuş İslam’a karşı paranoyakça yaklaşıldığını öne sürer. Durmuş’un yazısı bu açıdan buradaki yaklaşımıyla Türkiye’deki hâkim laiklik anlayışını zımnen eleştirmiş olmaktadır.

Aynı sayıda yer alan diğer önemli bir yazı ise Özkan’ın eşi ve aynı zamanda İktibas dergisinin yayın kurulunda yer alan Mukaddes Özkan’a aittir. “Müslümanın Güvencesi Gerçekten Laiklik mi?” başlığını taşıyan yazıda Mukaddes Özkan dönemin Başbakanı’nın anayasal laikliğin dinsizlik olmayıp, laikliğin başını örten kadınlar için de temel güvence olduğu beyanından yola çıkarak konuyu ele almaktadır. Yazının ana eksenine demokrasi ve laiklik eleştirisini koyan Mukaddes Özkan başörtüsüne tanınacak bir özgürlüğün sistemi meşrulaştırmak için kullanılacağını öne sürer (Özkan, 2010: 41). Mukaddes Özkan laiklik ve demokrasi çerçevesinde bu sorunun çözümüne inanan insanların “Allah’a verecekleri cevaba hazır olmaları gerektiğini” ifade ederek sistem karşıtı bir eleştiri geliştirmektedir (Özkan, 2010: 40). Mukaddes Özkan başörtüsü konusunda tanınacak serbestliğin din temelli olmayacağını, bunun sistemin Müslümanlar nezdinde meşruiyet zeminini artırmak için araçsallaştırılacağını ifade etmektedir (Özkan, 2010: 40-41).

Bu tarz modern devlet, yönetim, demokrasi gibi araçları eleştiren yazılara sonraki yıllarda da rastlanmaktadır. *İktibas*’ın Mayıs 2012’de çıkan 401. sayısında Erdal Bayraktar imzalı “Din’in İktidarla İmtihanı” yazısı bu açıdan derginin çizgisini yansıtan bir başka önemli metindir. İslam inancında hayatın imtihanlarla dolu olduğunu ifade eden Bayraktar, Ak Parti iktidarını kast ederek muhafazakâr demokrat bir parti iktidarını Türkiye’deki muhafazakâr kesimlerin, Müslüman aydınların ve âlimlerin imtihanı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Din ve iktidar ilişkilerini İslam tarihinin geneli üzerinden değerlendiren yazar ilk kırılmanın Muaviye döneminde

hilafetin saltanata dönüşmesiyle yaşandığını, ikinci büyük kırılmanın ise ulus devlete geçişle olduğunu öne sürer (Bayraktar, 2012: 28). Bayraktar’a göre hem saltanat döneminde hem ulus devlet döneminde iktidarın alanı din aleyhine genişlemiştir. Ancak saltanat döneminde yöneticiler az da olsa dini referanslarla hareket ederken ulus devlet döneminde din tamamen belirleyici olmaktan çıkmıştır. Bayraktar ulus devletin doğası gereği tepeden inmece olduğunu, Türkiye’deki ulus devlet tecrübesinin de bundan bağımsız olmadığını iddia eder (Bayraktar, 2012: 28).

Bayraktar söz konusu yazıda ayrıca Özkan ve İktibas’ın genel çizgisine yakın bir biçimde erken Cumhuriyeti baskıcı bulmakla beraber sonraki siyasi dönüşümleri de yeterli bulmadığını aktarır. Bayraktar’a göre her şeyi tanımlamayı ve şekillendirmeyi kendisine vazife kabul eden yeni Cumhuriyet dini alanı da kendi kaygıları ve ideolojisi kapsamında şekillendirmiş; çok partili dönemden itibaren dine “bireysel ilmiyal” ve “din kültürü” bağlamında kısmen alan açılmış ise de Türkiye’de Müslümanların sahih dini öğrenme imkânları yoktur (Bayraktar, 2012). Bayraktar sahih din kavramını açıklamasa bile onun yaklaşımı Özkan’ın kökten, asli bir İslam’a yeniden ulaşmak görüşüne benzer durmaktadır. Dini hayatın tamamen devletin tekelinde olmasını eleştiren Bayraktar bunun Müslümanların lehine olumlu bir gelişme olamayacağını belirtip mevcut âlim, din adamı ve kanaat önderlerinin resmi din siyasetinin dışına çıkacak cesarete sahip gözükmediğini öne sürer (Bayraktar, 2012: 29-30). Bu açıdan Bayraktar her ne kadar resmi din siyasetini ve devletin dini alanı belirlemesini reddetse de dini/dindar hareket ve oluşumların da iktidara, devlete ulaşma çabasını da olumlu görmez. Aynı yazıda Bayraktar Milli Görüş hareketini salt rejimle/laik demokratik sistemle uzlaşma arayışı olarak sunar (Bayraktar, 2012: 30). Yukarıda ele alınan diğer yazılarda olduğu gibi bu tarz bir din ve modern devlet entegrasyonu modelini reddeder.

Son olarak İktibas’ın Haziran 2014’te 426. sayısında derginin 2008’ten itibaren sorumlu yazı işleri müdürü olan Hüseyin Bülbül tarafından kaleme alınan “Din’i Dışlayan Düşünceden Devletsiz Din Önerisi” başlıklı yazıdan bahsetmek yararlı olacaktır. Bülbül’ün yazısı bir yandan yukarıdaki yazılar gibi bir laiklik, modern devlet, Türkiye’de din devlet ilişkileri eleştirisi barındırmakla beraber bir yandan da Bayraktar ve diğer bazı yazarların yazısından farklı olarak dini oluşumların devlet ve iktidar alanından çekilmesi veya İslam’la modern devletin entegre olamayacağı görüşü yerine devletli bir din modelini öne sürmektedir. Her ne kadar Bülbül de modern

devleti eleştirse de temelde İslam’ın veya dinin devletsiz bir model olduğu fikrini öne sürmeleri sert şekilde eleştirip doğrudan ifade etmese de adeta devleti, belki modern devlet ve yönetimi, İslamlaştırmayı vaat eder. İslam’ın hayatın her alanına dair detaylı düzenlemeler yaptığını, ancak yeryüzünde “Allah’a ilahlık hakkı vermeyenlerin” İslam’da devlet iddiası olmadığını savunduklarını ifade eden Bülbul, bu tarz İslam’ın devlet ve siyasete ilişkin bir talebi olmadığı tezinin İngiliz ve Amerikan desteğiyle de medyada yayılarak halka kabul ettirilmeye çalışıldığını öne sürer (Bülbul, 2014). Yazar, Hz. Peygamberin insanları davete başladığı hakikat mücadelesinin nihai olarak devletle sonuçlandığını vurgulayarak yazısını sonlandırır (Bülbul, 2014: 15). Bu açıdan Bülbul’ün yazısı İktibas’taki pek çok demokrasi, laiklik, devlet eleştirisi ve reddi barındıran yazının aslında örtük bir İslam devleti talebi taşıdığı görüşünü öne sürmek için kullanılabilir. Bu bağlamda İktibas’ın “radikal” duruşunun DİB gibi belirli dini bürokratik kurumlardan daha çok daha bütüncül, genel bir din-devlet ilişkisi ve dinin temel referans alındığı bir devlet örgütlenmesi biçimini benimsediği belirtilebilir.

### **3.3. Nurculuk, Yeni Asya Grubu ve Köprü Dergisi**

#### **3.3.1. Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk**

Cumhuriyet döneminin önde gelen dini hareketlerinden olan Nurculuk veya Risale-i Nur Cemaati özellikle 1950 sonrası artan etkisi, farklı kolları ve siyasi ilişkileri ile Türkiye tarihinin önemli dini sosyal yapılarından biridir. Nurculuk geleneksel anlamda bir tarikat olmayıp dini cemaat kategorisinde ele alınmalıdır.

Cemaatin kurucusu hayatının ileriki yıllarında Bediüzzaman adıyla da anılacak olan Said Nursi’dir. Said Nursi 1878 yılında Bitlis’in Hizan ilçesinin Nurs köyünde doğmuştur. Kürt bir aileden gelen Said Nursi bu yüzden kimi zaman Kürdi lakabını da kullanmıştır. Hakkındaki hatıralarda üstün zekâ kabiliyeti ve hafızası sayesinde medrese eğitiminde kısa sürede birçok ilimde yüksek seviyeye eriştiği belirtilen Said Nursi Tağ (Hizan Bitlis) ve Norşin (Güroymak Bitlis) gibi Nakşibendi Halidi ekolünün medreselerinde de eğitim almıştır. Bu bağlamda Said Nursi genç yaşlarında tasavvufla tanışmıştır. Van valisi Tahir Paşa tarafından davet edilen Nursi paşanın konağında yaklaşık iki yıl kalıp buradaki kütüphaneden fen bilimlerine dair eserleri okuma imkânı elde etmiştir. Fen bilimlerini okudukça geleneksel medresenin yetersizliğini

fark eden Said Nursi fen bilimleri ile dini bilimlerin bir arada okutulduğu Medresetü'z Zehra adıyla yeni bir eğitim projesi ortaya koymuştur (Büyükkara, 2017: 140).

Nursi Medresetü'z Zehra'yı; Arapça, Türkçe ve Kürtçenin birlikte öğretildiği, ümmet bilincini canlandırmayı hedefleyen ve fen bilimleri ile dini ilimlerin bir arada okutulduğu bir eğitim kurumu olarak tasarlanmıştı. Medrese projesi için destek aramak üzere 1907 yılında İstanbul'a gelen Nursi Sultan II. Abdülhamid'in ilgisizliği nedeniyle hedefine ulaşamamıştır. Bu dönemde İttihatçı çevrelerle olan yakınlığı ve Sultan II. Abdülhamid'in uyguladığı baskı siyasetine karşı çıkan Nursi sultana muhalif bir siyasi pozisyon benimsemiştir. Bu dönemde Nursi imanla özgürlük, meşruti yönetimle İslam'ın ilk dönemindeki siyasi yönetim arasında benzerlik olduğu şeklindeki görüşlerini ortaya koymuştur (Karabaşoğlu, 2005: 271). Genç Said Nursi meşrutiyet fikrini sahiplendiği için II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Selanik'te Hürriyet Meydanı'nda istibdadı eleştirip hürriyeti öven coşkulu bir konuşma yapmıştır. Ancak Meşrutiyet'in ilanından sonraki süreçte İttihatçılarla arası açılan Nursi İslami siyaset hedefiyle İttihadi Muhammediye Fırkası'nın kurucuları arasında yer almıştır. Yine bu dönemde Derviş Vahdeti tarafından çıkarılan *Volkan* gazetesinde yazılar yazmaya başlamıştır. 31 Mart Vakası'na karıştığı gerekçesiyle yargılanan Nursi bu yargılamadan beraat etmiştir (Çakır, 2017: 85).

Serbest kaldıktan sonra memleketine dönen Nursi dönemin padişahı Sultan Reşad'ın Rumeli seyahatine eşlik etmiş; gezinin ardından Sultan Reşad'dan aldığı destekle Medresetü'z Zehra'nın temelini Van Gölü kenarında atmıştır. Ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla proje yarım kalmıştır. I. Dünya Savaşı'na katılan Nursi burada milis kuvvetleri komutanı olarak Ruslarla savaşmış; 1916'da Erzurum Pasinler'de Rus ordusuna esir düşmüştür. Rusya'da 1917'deki Bolşevik Devrimi'nin yarattığı kargaşa ortamından faydalanan Nursi esir kampından firar edip 1918 yılının Haziran ayında İstanbul'a ulaşmıştır (Çakır, 2017: 85). I. Dünya Savaşı'nın ardından Anadolu'da başlayan işgallere karşı Nursi fetva ve yazılarıyla Milli Mücadele'yi desteklemiştir. 1920'de Ankara'da toplanan meclise davet edilen Nursi burada milletvekillerinin dini yeterince yaşamadıklarını görünce hayal kırıklığına uğramış; 1923'te Van'a dönmüştür (Çakır, 2017: 85).

1923'te Van'a dönmesi Bediüzzaman'ın hayatında yeni bir dönemin başlangıcını temsil eder. Siyasetin içinde yer aldığı 1923'e kadar olan hayatını Eski Said olarak adlandıran Nursi kendisini ilme ve yazmaya adanmış bundan sonraki hayatını ise Yeni Said dönemi olarak adlandırır. Bu dönemden itibaren ürettiği eserlerle toplumu eğitim yoluyla dönüştürmeyi hedefleyen Nursi aynı zamanda Nurculuk hareketinin temel yöntemini de bu şekilde belirlemiş olmuştur. 1925 yılında Şeyh Said İsyanı başlayınca Nursi'nin Van'daki inziva hayatı kesintiye uğramıştır. Kendisi de bir Nakşibendi olan Şeyh Said isyana katılması için Nursi'den destek talep etmiş; ancak Nursi isyanın Türk Kürt mücadelesine döneceğini, bunun İslam düşmanlarını memnun edeceğini, bunun ise şeriatın gayesiyle uyuşmayacağını söyleyerek isyana destek olmamıştır. Ancak Nursi isyana destek vermediği halde isyanla irtibatlı olduğu gerekçesiyle önce Burdur'a, ardından ise Isparta Barla'ya sürgüne gönderilmiştir. Barla'da 1926 yılından itibaren 8 yıl göz hapsinde tutulan Nursi Risale-i Nur Külliyyatı olarak bilinen eserlerinin büyük kısmını burada yazmıştır (Büyükkara, 2017: 140-141).

Nursi'nin hayatı 1935 yılından sonra büyük oranda mahkemelerde, hapishanelerde ve sürgün cezalarıyla geçmiştir. Hapishane yıllarında Nursi eserlerinin yazımına devam etmiş; kendi hatıralarında belirttiği üzere kağıt bulunmadığı durumlarda kibrit kurularına ve kese kağıtlarına yazarak eserlerini ortaya koymuştur. Nursi bu faaliyetlerini Kur'an-ı Kerim'deki Hz. Yusuf kıssasından hareketle "medrese-i Yusufiyye" benzetmesiyle aktarır (Büyükkara, 2017: 141). Üçüncü Said olarak adlandırdığı 1950 ile 1960 arasındaki Demokrat Parti döneminde sınırlı da olsa anayasa, meclis, meşveret gibi konuları baz alarak siyasi söylemler ortaya koyan Nursi bu dönemde eserlerini daha rahat yazıp yayınlama imkânı bulmuştur (Yavuz, 2005: 268). Demokrat Parti devrinde nispeten daha rahat bir hayat süren Nursi kendi isteğiyle 23 Mart 1960'ta gittiği Şanlıurfa'da bir otel odasında vefat etmiştir. 27 Mayıs 1960 darbesinin ardından hükümet emriyle Nursi'nin mezarı açılıp cenazesi darbe yönetimi tarafından bilinmeyen bir yere nakledilmiştir (Büyükkara, 2017: 142).

### **3.3.2. Said Nursi'nin Temel Eserleri ve Görüşleri**

Said Nursi'nin eserleri Risale-i Nur Külliyyatı adıyla anılmaktadır. Külliyyat; "Sözler", "Mektubat", "Lem'alar" ve "Şualar" olmak üzere dört ana bölümden ve 130 parça eserden oluşmaktadır. Nursi, bu eserlerin okunmasına, çoğaltılıp yayılmasına özel bir

önem vermiştir. Kardeşlerim diye hitap ettiği Nur talebeleri Nurculuk Hareketi için risaleler kadar önemlidir (Çakır, 2017: 90). Risale-i Nur Külliyyatı, Nursi'nin talebeleri tarafından Kur'an'ın çağdaş bir tefsiri olarak kabul edilmektedir. Ancak bu tefsir klasik anlamda surelerin sırayla ele alındığı bir tefsir çalışması değildir. Nursi'ye göre bu eserlerde gençlerin etkilendiği çağdaş ideolojilerden kaynaklanan iman esaslı problemlere cevap verilmektedir. Nursi özellikle materyalizm ve pozitivizm gibi Batı merkezli din karşıtı anlayışlara karşı eserlerinde pozitif bilimlerden de faydalanarak cevap geliştirmeye çalıştığını belirtir. Bu anlamda Büyükkara (2017)'ya göre Nursi'nin eserleri ibadetlerin ve inancın şeklinden ziyade manası ve hikmeti üzerinde durmaktadır (s.143).

Yavuz (2005)'a göre Nursi Kemalist modernleşme anlayışına karşı alternatif bir modernleşme anlayışı üretmiş, Batılılaşmadan modernleşebilmenin mümkün olduğunu ve İslam ile bilimin uzlaşabildiğinin göstermeye çalışmıştır. Kemalist modernleşme anlayışının geleneksel bir toplum yerine Batılılaşmış, modern seküler bir toplum kurma hedefine karşı Nursi “ferdi şuurun korunması yoluyla” mücadele etmiştir. Ona göre bu yolla kamusal alandaki Batıcı modern anlayış başarısız olacaktı. Bu bağlamda modern düşüncenin dine karşı geliştirdiği argümanlara karşı eleştirel düşünceye önem veren Nursi, imanı tahkiki ve taklidi iman olarak ikiye ayırır. Ona göre geleneksel, kulaktan dolma, sık bir imanı temsil eden taklidi imanın materyalizm ve pozitivizm gibi modern ideolojilere karşı cevap üretme şansı yoktur. Ancak tefekküre dayalı tahkiki iman insanın kendisini ve hayatı anlamlandırmasını sağlar ve tahkiki imanı elde etmek her Müslümanın vazifesidir. Bu açıdan Yavuz (2005)'a göre Nursi'nin sunduğu alternatif modernleşme anlayışı dinle özgürlüğü ve dinle bilimi uzlaştırma gayretiyle modernleşme sürecinde bocalayan şehirli ve eğitimli gençler için etkileyici bir anlam dünyası sunmaktadır (Yavuz, 2005: 270).

Şerif Mardin (2017) Nursi'nin yeni Cumhuriyet'in toplumsal örgütlenmede ve düşünsel faaliyette İslam'ı bir kenara bırakmasının yaratacağı zararın toplumu çözmesinden endişe ettiğini ifade eder (s.63). Mardin'e göre diğer dini cemaatlerden daha açık iletişim sistemine sahip olan Nurculuğun önemli bir katkısı Kur'an'ı geniş toplum kesimlerine açıklamak olmuştur. Nursi halkın dil engelini aşabilmek için kendisini Kur'an'ı Türkçe açıklamak zorunda görmüştü. Karizmatik bir lider olması Nursi'nin mesajının etkisini artırmıştır. Nursi'nin sunduğu perspektif taşradan gelerek

şehirde yeni bir dünya anlayışı edinmeye çalışan insanlara cazip gelmiştir (Mardin, 2017: 64-65).

Nursi'nin düşüncesinde hürriyet önemli bir yer tutmaktadır. Siyasetin ötesinde Nursi'ye göre özgürlük insan için olmazsa olmazdır ve imanın bir gereğidir. Ona göre insan Allah'ı en iyi şekilde tanıyacak bir istidatta yaratılmıştır. Bu istidatın ortaya çıkması için ise irade özgürlüğü gerekir. Nitekim dinin bir teklif ve imtihan olması da insanın irade özgürlüğü ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Nursi'ye göre yaratıcının verdiği bu irade özgürlüğüne kimsenin ipotek koymaya hakkı yoktur. Zaten irade özgürlüğünün olduğu yerde “hakikat doğru bir şekilde takdim edilirse imani açılımlar da yaşanacaktır” (Karabaşoğlu, 2005: 284). Bu bağlamda Nursi için iman ve özgürlük yakından ilişkilidir. Özgürlük yoksa hakiki manada bir iman da olmayacaktır.

Bu açıdan Nursi saltanat yönetimlerindense halkın özgür iradesiyle tercihlerde bulunduğu rejimler daha olumludur. 1911'de kaleme aldığı *Münazarat* adlı eserinde “ruhu meşrutiyet şeriattandır” diyen Nursi saltanatı eleştirir. Eserlerinde meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi gibi kavramlar arasında net bir ayrım yapmamakla birlikte Nursi için ideal bir siyasi düzende halkın özgür iradesinin yanı sıra karar alma mekanizmalarında meşveret ve hukuk devletin temelinde adalet esas alınmalıdır. Nursi'ye göre bu özelliklere sahip bir siyasi sistem meşru bir rejimdir. Nursi'nin dini kimliğiyle ön plana çıkmasına rağmen Sultan II. Abdülhamid'e muhalif bir pozisyon olması onun bu yönüyle ilgilidir. Sultanın meşrutiyet idaresine sıcak bakmaması Bediüzzaman'ın ona muhalif bir tavır takınmasına sebep olmuştur. Benzer bir tavır çok partili hayata geçildiği dönemde de gösteren Nursi, devletçiliği ve otoriterliği temsil ettiğini düşündüğü CHP'ye karşı DP'yi desteklemiştir. Hatta Nursi din referansı güçlü partilerle iktidarı ele geçirmeyi planlayan siyasi anlayışı dahi tasvip etmemiştir (Karabaşoğlu, 2005: 283-287).

Nursi'nin düşünceleri modern siyasi düşünceden kuvvetli izler taşımaktadır. Halkın tercihlerine bu denli vurgu yapması, dinin bilimle çatışmak zorunda olmadığını savunması, pozitif bilimlerden sıklıkla faydalanması ve özgürlük temelli bir din anlayışına sahip olması Nursi'yi 20. yy.ın özgün dini önderlerinden biri yaptığı gibi düşüncesinin geleneksel unsurlardan ayrılıp modern İslami hareketlerle benzerliği de daha fazla araştırılması gereken bir konudur. Nursi gençlik yıllarında tasavvufi eğitim



alsa da Nurculuk hareketinin bir tarikat olmaması bu hareketin modern siyasi fikirlere daha açık olmasını sağlamış olmalıdır. Nursi'nin eleştirel bakışı ve bilimsel referanslarla güçlendirdiği perspektifi onun ve cemaatinin geleneksel tarikat yapılarının din ve siyaset anlayışından farklılaşmasını sağlamıştır.

### **3.3.3. Yeni Asya Grubu ve Köprü Dergisi**

Nursi'nin 1960 yılındaki vefatının ardından hareketin doğal ve karizmatik ikinci bir isme sahip olmaması, risalelerin farklı yorumlara açık metinler olması cemaatin bölünmesine ve farklı grupların doğmasına yol açmıştır. Bu gruplar arasında etkili olanlardan bir tanesi Yeni Asya grubudur.

Gruba adını veren *Yeni Asya* gazetesi 21 Şubat 1970 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Gazete, Nursi'nin önde gelen talebelerinden olan Zübeyir Gündüzalp önderliğinde çıkarılmıştır. Gündüzalp gazetenin başına Mehmet Kutluları getirmiştir. Nurculuğun Hekimoğlu İsmail, Ahmet Şahin, Necmettin Şahiner gibi isimleri *Yeni Asya*'da yazmaya başlamıştır. Gazetenin prensipleri arasında istişareye önem verilmesi, demokrasinin her hal ve şart altında savunulması, dinsizliğin ve komünizmin mahiyetini ortaya koyan yayınlar yapılması, insanların hak ve hakikate çağırılırken ikna yolunun benimsenmesi yer almaktadır (Arslan, 2011: 53). Zübeyir Gündüzalp'in 2 Nisan 1971'deki vefatının ardından gazetenin başına Mehmet Kutlular geçmiştir. İlerleyen dönemde Yeni Asya içinden kopmaların olmasıyla Mehmet Kutlular grubun tek lideri olmuştur (Arslan, 2011: 52-53).

Yeni Asya grubunun en belirgin özelliği siyasetle yakından bağlantılı olmasıdır. Bu grup DP, AP ve DYP eksenli merkez sağ siyasi partileri alenen desteklemiştir. 1960'lı yılların sonunda “yaklaşan komünizm tehdidine” karşı askerlerden medet uman Nurcular'ın bu kolu 1980 Darbesi'ne kadar güçlü şekilde Süleyman Demirel'i ve onun partisi olan AP'yi desteklemiştir. Darbe sürecinde tüm yayın organları kapatılan Yeni Asya grubu darbe yönetiminin ülkeyi idare ettiği dönemde önce *Yeni Nesil* gazetesini çıkarmış; bu gazete kapatılınca *Tasvir* gazetesini yayımlamıştır. 1 Ekim 1983'te o da kapatılmış; ancak birkaç ay sonra 5 Kasım 1983'te *Yeni Nesil* gazetesi tekrar yayına başlamıştır (Çakır, 2017: 95).

12 Eylül 1980 Darbesi sonrası Süleyman Demirel'e verilen desteği eleştiren Mehmet Kırkinci Ankara çevresindeki Nurcu bazı isimlerle birlikte Yeni Asya grubundan ayrılmıştır. Kırkinci hoca olarak anılan Mehmet Kırkinci ve grubu 12 Eylül askeri yönetimini ve devamında Turgut Özal'ı ve partisi ANAP'ı güçlü şekilde desteklemiştir. Yeni Asya grubu ise 1987'den sonra Demirel'i ve onun partisi olan DYP'yi desteklemeye devam etmiştir (Çakır, 2017: 99). Yeni Asya grubunun kanaat önderlerinden sayılabilecek bir isim olan Safa Mürsel 1987 yılının Mayıs ayında Nokta dergisine verdiği röportajda “günümüz toplumlarının ya demokratik ya despotik olduğunu”, “DP, AP, DYP çizgisinin alternatifinin despotizm olduğunu” savunmuş; grubun dergisi *Köprü*, sıklıkla Demirel ile röportaj yapmıştır (Çakır, 2017: 101). Merkez sağ siyasete verilen destek Yeni Asya grubu tarafından demokrasiye sahip çıkmak olarak değerlendirilmiştir.

Yeni Asya grubunun dergisi olan *Köprü*, 1977 yılının Nisan ayında *İlme İrfana Umrana Köprü* adıyla ilk sayısını çıkarmıştır. Köprü'nün ilk sayısında Muhsin Demirel'in “İlme İrfana Umrana Köprü” başlıklı yazısı derginin amacını şu sözlerle açıklamıştır:

Öncelikle tarih, ilim ve irfanla atılan bağları yeniden tesis etmek, mümkün olduğu ölçüde ince ve dikkatli çalışarak bir köprü kurabilmek esas hedeftir. Bununla birlikte o ilim, irfan ve düşünce bakımından bugün ile tarih arasında cihanşümul bir bağ kurmayı, müesseselerin ve temel değerlerin iyi kavranması, bu değerler üzerinde kabiliyet ve bilgilerin imkânlar ölçüsünde yükseltilebilmesini de istemektedir. Bu amaç çerçevesinde aydınların temel vazifesi ciddi, dört başı mamur ve yıkılmaz direkler arasında köprü kurmaya çalışmaktır. Köprü'yü çıkaranların dikkate aldıkları birinci husus budur. (Demirel, 1977: 1)

12 Eylül 1980 Darbesinin ardından Nurcular arasındaki bölünmenin sonrasında dergi 1980'nin Eylül ayındaki 42. sayısını Mehmet Kağan adına çıkarmıştır. Ekim 1980'de 43. sayısından itibaren Yeni Asya Yayınevi adına çıkarılan dergi yayınını bu şekilde devam ettirmektedir. Ocak-Şubat 1990'dan itibaren çıkan *Köprü* Dergisi ise Yeni Asya Gazetecilik, Matbaacılık Yayıncılık Sanayi ve Ticaret A. Ş. adına çıkarılmaktadır. *Köprü* Dergisi'nin sahibi Sentez Bilim, Araştırma, Organizasyon Limited Şirketi adına Cengiz Çelebi'dir (<http://www.koprudergisi.com.tr/kunye/>). Yayın hayatına aylık bir dergi olarak başlayan Köprü Dergisi Bahar 1994'teki 46. sayısından itibaren üç aylık bir dergi olarak çıkmaya başlamıştır (Arslan, 2011: 77). Derginin her sayısı bir kapak konusu ile çıkmaktadır. Bazı dosya konularına bakmak

gerekirse *Köprü*; Bahar 1995'te Din ve Siyaset, Yaz 1995'te Laiklik ve Sekülerizm, Güz 1995'te Milliyetçilik, Güz 1996'da Ordu, Devlet ve Demokratikleşme, Bahar 1997'de Devlet ve İktidar, Güz 1998'de Hürriyet, Meşruiyet ve Cumhuriyet, Bahar 2000'de Bediüzzaman Özel Sayısı, Güz 2000'de İslâm'ın Siyasallaşması Sorunu, Yaz 2008'de Meşrutiyet'in 100. Yılında Türkiye Demokrasisi, Güz 2008'de ise Türkiye'nin Demokrasi Süreci başlıklı dosya konuları ile okuyucunun karşısına çıkmıştır (Arslan, 2011: 78).

### **3.3.4. Köprü Dergisinde DİB Tartışmaları**

Köprü dergisinin arşivi online olarak derginin Ocak-Haziran 2014'te çıkan 150. sayısına kadar kendi sitesinde bulunmaktadır. Buradaki arşiv tarandığında var olan sayılarda DİB'i ele alan doğrudan bir yazı bulunmaktadır. Derginin Bahar 1994'te çıkarılan 46. sayısında Kazım Güleçyüz tarafından "Meşihattan Diyanet'e" başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır.

#### **3.3.4.1. Vazgeçilmez Kurumlar Olarak Din ve DİB**

Kazım Güleçyüz Yeni Asya Yayın Grubunun önde gelen isimleri arasındadır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitiren Güleçyüz 1984-1992 yılları arasında Köprü dergisinin editörlüğünü yapmış olup 1992'den 2019 yılına kadar Yeni Asya gazetesinin genel yayın yönetmenliğini ve başyazarlığını yapmıştır. Güleçyüz, yazısında 1-5 Kasım 1993 tarihinde toplanan Din Şurası'nın sonuç bildirgesi üzerinden Nursi'nin görüşleri ışığında DİB'i tartışmıştır. Diyanet'in devlet içindeki konumu, idari ve mali özerkliği gibi diğer dergilerde de sıklıkla tartışılan konular bu yazıda da ele alınmıştır. Güleçyüz, yazısına kendi deyimiyle "bazı sosyolojik tespitlerle" başlamaktadır. Ona göre, tarih Müslümanlar'ın dinlerine bağlandıkça gelişip ilerlediğini, ne zaman bu konuda zaafa düşmüşlerse geriye gittiklerini göstermektedir. Güleçyüz'e göre diğer dinlerde durumun bunun tam tersidir. Yazarın ikinci tespiti ise peygamberlerin çoğunun şark alemine geldiği ve bundan dolayı doğu insanının hislerine din unsurunun egemen olduğudur. Güleçyüz, İslam dünyasının ayağa kalkması için bu din hissinin uyandırılması gerektiğini öne sürmektedir. Yazarın son iddiası da benzer şekilde İslam devleti olan Osmanlı Devleti'ni de karşı karşıya kaldığı "onca öldürücü darbeye rağmen uzun süre ayakta tutan yegane faktörün din hissi olduğudur (Güleçyüz, 1994). Tüm bu tarihsel konumlandırmadan sonra

Güleçyüz, Türkiye'ye yönelik "içeriden ve dışarıdan yürütülen asli misyonundan uzaklaştırma" hedefinin başarısız olması ve Türkiye'nin "tarihi misyonuna" yönelmesi için de din hissiyatının kaçınılmaz ve vazgeçilmez olduğu şeklindeki bu sosyolojik iddiasının kabul edilmesi gerekliliğine dikkat çeker.

Dinin toplumsal ve tarihsel olarak özellikle Doğu toplumları ve İslam toplumları için vazgeçilmez rolüne dikkat çektikten sonra yazar yazının sonlarına doğru konuyu daha somut olarak DİB'e bağlamaktadır. Güleçyüz, din hissinin bu kadar önem arz ettiği bir ortamda din hizmetlerinin organizasyonunun ve laik devlet sistemi içerisinde bunun nasıl yürütüleceğinin önem kazandığını ifade etmektedir (Güleçyüz, 1994). Güleçyüz, din hissiyatını toplumsal bir olgu olarak görmenin yanı sıra özcü bir yaklaşımla dini Türkiye'ye yüklediği tarihsel rolde makro bir itici kuvvet olarak görmektedir.

Güleçyüz görüşlerini Nursi'ye dayalı olarak delillendirmeyi ihmal etmez. Nursi'nin *Münazarat* adlı eserinin 53. Sayfasında geçen "şu hükûmet ki, kendisi İslâm, millet-i hakimesi İslam, ussül-esasa-ı siyaseti de şu düsturdur: Bu devletin dini, din-i İslam'dır. Şu esası vikaye etmek (muhafaza etmek) vazifemizdir. Çünkü milletimizin maye-i hayatiyesidir" ifadeleri için Güleçyüz, Nursi'nin bu cümleleri II. Meşrutiyet'ten sonra kurulan hükümet için kurduğunu ancak söz konusu ifadelerin laik Cumhuriyet için de geçerli olduğunu belirtir. Güleçyüz yine Nursi'nin 1930'lu yıllarda *Tarihçe-i Hayat* isimli eserinde, "Ben hükûmet-i cumhuriyeyi, ilcaat-ı zamana (zamanın gereklilikleri) göre bir kısım kanunu medenîyi kabul etmiş ve vatan ve millete zarar veren dinsizlik cereyanlarına meydan vermeyen bir hükûmet-i İslamiye biliyorum" cümlelerinde erken dönem Cumhuriyet rejimi ile çatışmasına rağmen Nursi'nin ondan İslami hükümet olarak bahsetmesinin çarpıcılığını vurgular. Bu açıdan Güleçyüz'ün Türkiye'de din devlet ilişkilerinin yorumlarken Nursi'nin daha önceki yıllarda yazdığı eserlerdeki görüşlerini baz aldığı ve dinin toplumsal yapıdaki rolü ve hükümetin de bu açıdan laik karakterine rağmen aslında bir İslami hükümet olarak işlev görmesi talebini aktardığı belirtilebilir.

Son olarak DİB cemaatlere bırakılmalı mı tartışmasına değinen Güleçyüz, Müslüman bir ülkede devletin dini alandan tamamen çekilmesinin yanlış olacağını belirtir. Demokratik bir ülkede devlete düşen, dini alandan tamamen çekilmek değil, aksine tüm imkânlarıyla dine hizmet etmektir; zira sahip olduğu güç itibarıyla din ve vicdan

hürriyetini ancak devlet sağlayabilir. Bu açıdan Güleçyüz’e göre manevi ihtiyaçları da yine en iyi devlet karşılayabilir. Bununla beraber Güleçyüz Diyanet’in mevcut statüsünden çıkarılması gerektiğini, özerk bir yapıya kavuşturulması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır (Güleçyüz, 1994). Yazara göre, devlet dini alanı boş bırakmamalı ama Diyanet üstünde baskı da kurmamalıdır.

Nursi’den mülhem yazarın diğer bir önerisi Diyanet’in gelirinin vakıflar aracılığıyla sağlanmasıdır. Nursi’nin Osmanlı’nın son döneminde Meşihat için düşündüğü formülü Güleçyüz Diyanet için uygun bulur. Yazarın son teklifi ise, Diyanet’e kendi ifadesiyle “su işlerini” andıran biri isim yerine daha şümüllü bir isim bulunmasıdır (Güleçyüz, 1994).

Bu açıdan Güleçyüz’ün yazısının temel olarak İktibas’tan neredeyse tamamen farklı olarak Altınoluk’ta ifade edilen görüşlere oldukça yakın olduğu belirtilebilir. Nursi’nin ve cemaatinin geleneksel tasavvuf anlayışından farklılığının DİB yorumlarına çok etki etmediği aksine bu çerçevede Altınoluk gibi Sufi bir grubun yayın organında aktarılan görüşlere benzer fikir ve duruşların savunulduğu ifade edilebilir.

*Köprü* dergisinin 1990 yılından 2016 yılına kadar gelen sayıları incelendiğinde dergide DİB’i doğrudan el alan başka bir yazı bulunmadığı görülmektedir. Ancak dergide DİB ve Türkiye’nin din siyasetini ilgilendiren din siyaset ilişkileri, laiklik meselesi ve demokratik düzen tasavvuru üzerine yazılar bulunmaktadır. Bunlardan öne çıkan bazılarını aşağıda değinilecektir.

#### **3.3.4.2. Demokratik Laiklik ve Devlet Zoruyla Olmayan Din Savunusu**

Derginin Güz 2008’deki sayısında Nuri Çakır’ın kaleme aldığı “Demokratik ve Laik Devlet Dine Şeaire Nasıl Bakar?” başlıklı yazı din devlet ilişkilerini ele alan önemli bir yazıdır. Çakır anti demokratik tutum içeren bir laiklik anlayışının İslam gibi sosyal yönü kuvvetli bir din karşısında din düşmanlığı olarak algılandığını ve bunun büyük oranda doğru bir algı olduğunu iddia etmektedir. Ancak yazara göre demokratik laiklik çizgisindeki bir devlet dini baskılamaz, dini özgürlüklere alan açar. Demokratik devlet aynı zamanda bireyselleşmeyi de destekleyerek dindar olmanın ya da dinden uzaklaşmanın da hakkını vatandaşlara sunmuş olur. Çakır, demokrasinin herhangi bir

fikri veya ideolojiyi baskı unsuru olarak halka dayatamayacağını, farklı fikirleri ve inançlara özgürlük tanınmasının demokrasinin en önemli şartı olduğunu vurgulamaktadır (Çakır, 2008).

Çakır yazının devamında, bazı dini grupların demokratik bir düzende her kesime tanınan dini özgürlüğün “dini görünürlüğü” azaltması sebebiyle demokratik laikliğe karşı çıktığını belirterek bu yaklaşımı eleştirir. Çakır’a göre baskı uygulayarak inanca müdahale etmek dinin özüne aykırıdır. Din bu anlamda nasihat ve teklif ile insanları inanca davet ederken bunu kabul etmeyen bazı ideolojik ve dini gruplar kendi inançlarını ve yaşam tarzlarını tüm topluma dayatmak istemektedir. Bu ise demokratik bir sistemin ve demokratik bir toplum tasavvurunun önünde engel teşkil etmektedir. Çakır, bir yandan da demokratik bir düzen kuruldukça toplumda Batı tarzı sınırsız bir özgürlük anlayışına kapılan insanların sayısının artabileceğini belirtir. Bu durumun toplumun ahlaki ve kültürel kodlarında bir çözülmeye yol açabileceğini ifade eden Çakır çözüm olarak “toplumsal iç dinamiklerle” mücadele etmeyi önerir (Çakır, 2008).

Çakır, devletin herhangi bir kültürü veya bir kültür unsuru olarak dini hayatı muhafazasını suni ve faydasız bulmaktadır. Buna delil olarak ise İslam’ın ilk dönemindeki Mekke ve Medine tecrübelerini örnek verir. Müslümanların mağdur olduğu ve iktidar gücünü elinde bulundurmadığı dönemde münafıklık yok denecek durumdayken Medine’de Müslümanların devletleşmesi ile ganimete erişmek veya statü sahibi olmak için kimi insanlar münafıklık yapmıştır. Nursi’ye de atıfta bulunan yazar devlet gücüyle insanların dine yönelmeyeceğini tekrar vurgular (Çakır, 2008). Nursi’nin Lemalar eserine atıf yaparak argümanını savunan Çakır Nurculuğun tabandan gerçekleşecek bir ihya hareketini savunmasını hatırlatacak şekilde demokratik bir sistemin kurulmasını, bunun üreteceği arızalarının ise yine demokrasinin alan açtığı sivil toplum ve davet usulü ile giderilmesini önerir. Ona göre böyle olmadığı takdirde çıkar odaklı dine yönelen insanların engellenmesi mümkün olmayacaktır (Çakır, 2008). Çakır’ın yazısının temel görüşünün demokratik laiklik ve devlet zorlaması olmadan özgür bir din savunusu olduğu belirtilebilir. Bu açıdan Çakır’ın yazısı İktibas’taki yazılara biraz daha yakın olmakla beraber temel duruşunun liberal, demokratik bir din devlet ilişkisi savunusu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede doğrudan DİB’i ele almayan yazarın Diyanet’i dini özgürlükleri desteklediği ölçüde

savunacağı ancak devlet eliyle bir din modelinin diktesi olacak ise buna karşı daha mesafeli ve eleştirel duracağı varsayılabilir.

### 3.3.4.3. İslam’la Uyumlu Devlet ve Laiklik

*Köprü* dergisi Kış 2009’da çıkan 105. sayısında Demokrat Anayasa Arayışları başlıklı kapak konusu ile okuyucunun karşısına çıkmıştır. Çakır’ın bu sayıda da “Bediüzzaman’a Göre İslam Devleti ve Anayasasının Yeri-Zamanı – Modern Zamanlarda Devletin Dinle İlişkisi” başlıklı bir makalesi yayınlanmıştır. Bu makalede Çakır Nursi’nin İslam devleti, İslam anayasası, laiklik gibi kavramlara bakışını incelemiştir.

Çakır’a göre Nursi devletin ve iktidar gücünün sadece güce dayanırsa maddi varlığa hükmedeceğini, vahye dayanması halinde ise kalbe ve vicdana hitap edeceğini öne sürer. Bu anlamda Nursi’nin idealinin vahye dayanan olduğunu ifade eder. Çakır, Bediüzzaman’ın Osmanlı Devleti’ni hilafet ve yönetim olarak İslam devleti saydığını ifade eder. 1876’da I. Meşrutiyet’in ilanı ile beraber Osmanlı Devleti anayasal bir monarşi olmuş; özellikle azınlık hakları iyileştirilmiştir. Nursi bunu olumlu bir gelişme olarak değerlendirir; tüm halkın Müslüman gayri müslim fark etmeksizin eşitliği noktasında önemli bir adım atılmıştır. Bediüzzaman gayrimüslimlerin Müslümanlarla kanun önünde eşit olmasının yanlış olmadığını, ayrıca anayasacılığın İslam ile çelişmediğini öne sürer. Ona göre Osmanlı modelindeki hata, Batı’dan “hüküm” alırken dini hükümlerin görmezden gelinmesidir. Ancak Anayasa özü itibarıyla İslam temelli olduğu müddetçe, bu yasanın biçiminin ve ifadelerinin Batı tarzı olmasında bir sakınca yoktur (akt. Çakır, 2009). Çakır Nursi’nin görüşlerini özetlerken aslında 2008’de bir önceki yazısında ele alınan fikirlere benzer görüşler ortaya koymaktadır. İslam ile anayasacılığın çatışmadığını ve şeklen Batı tarzı bir anayasaca geliştirilebileceğini vurgularken yine demokratik laiklik gibi anayasal demokratik bir İslam modelini savunmaktadır.

Çakır, Nursi’nin Cumhuriyet dönemi din devlet ilişkileri analizine gelince ise Nursi’nin tek parti devrinde CHP iktidarı tarafından laikliğin din karşıtlığı olarak algılandığını düşündüğünü ifade eder. Ona göre ilerlemeye ve Batılılaşmaya engel görüldüğü için din toplumsal hayattan uzaklaştırılmaya çalışılmış, şair denilen toplumsal dini motifler kaldırılmaya veya değiştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Çakır’a

göre Nursi bu dönemde devlet adına gerçekleştirilen dine muhalif siyasete rağmen “devlet düşmanı” olmamış, devleti ve hükümeti birbirinden ayırmıştır. Öyle ki ona göre Nursi toplumun “şeaîri muhafaza eden ve bid’alara direnme istidadına sahip” olan bir Müslüman toplum olmasından ötürü devleti yine “devlet-i İslamiye” olarak isimlendirmiştir. Bediüzzaman devletin dine karşı tavrının olumlu yönde değişmesi adına demokrasiyi savunmuş, “müspet hareket” kavramını vurgulamıştır. Temel meselenin toplumun içine düştüğü iman zaafı olduğunu öne sürüp, imanı kuvvetlendirmenin en önemli hizmet olduğunu savunmuştur (Çakır, 2009).

Çakır’a göre baskıcı bir laikliği eleştirdiği kadar Nursi devleti dini tebliğ ve baskı aracı olarak kullanmayı da eleştirmiş; din hizmetinin irşat ve nasihate dayalı olarak sivil yapılar ve cemaatler tarafından yapılmasını savunmuştur. Ancak devletten de dindarlara müdahale etmemesini ve halkın din ihtiyacının giderilmesi noktasında dindarların önünü açmasını talep etmiştir (Çakır, 2009). Bu bağlamda Çakır’ın bu yazısının özgürlükçü bir devlet ve laiklik anlayışı ile dini alanı sınırlamayan ancak aynı zamanda dini baskı aracına da dönüşmeyen bir devlet yapılanmasını savunduğu belirtilebilir. Bu çerçevede yine Altınoluk’a benzer bir yaklaşımın yazılara yansıdığı ancak aynı zamanda yazarların çoğu görüşlerini Nursi’nin Meşruiyet ve erken dönem din politikaları analizine dayanarak ifade ettiklerinin altı çizilmelidir. Bu açıdan her ne kadar bir tasavvufi oluşum olmadığı iddiasında olsalar bile Nurculuk hareketine ait bu dergide yayımlanan yazıların Altınoluk gibi bir tarikat dergisinden bile bazen daha ağırlıklı olarak bir kişinin görüşleri etrafında şekillendiğini vurgulamak gerekir.

#### **3.3.4.4. Devlet ve Dini Alanın Ayrışması Savunusu**

Derginin Güz 2012’de çıkan 120. sayısında ise Ömer Ergün tarafından “Laiklik İlkesinin Yeniden Düzenlenmesi ve Uygulamadaki Problemler” başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır. Hukuk alanında akademisyen olan ve 2010 sonrasında Köprü’nün bazı sayılarında yazan Ergün’ün bu yazısı akademik bir üslupla yazılmıştır. Ergün önce laikliğin etimolojisi ve tarihi seyrini anlatarak yazısına başlar. Yazar laiklik kavramının Türk siyasi tarihine ve hukuk sistemine II. Meşrutiyet yıllarında girdiğini ve bu dönemde “ladini” (din dışı, dini olmayan) olarak çevrildiğini ifade eder. Hristiyanlıktan farklı olarak İslam dininde ruhban sınıfının olmadığını vurgulayan



yazar bu yüzden laiklik kavramının doğuşuna sebep olan faktörlerin İslam inancı için geçerli olmadığını savunur (Ergün, 2012: 113).

Ergün yazısında birbirine yakın üç kavramdan bahseder. Bunlar laiklik, laisizm ve laikçiliktir. Yazar laiklik kavramının bir ilke, laisizmin kişinin kendi hayatında laiklik ilkesine göre hareket etmesi, laikçiliğin ise toplumu ve devleti kendi ideolojisi doğrultusunda değiştirmeyi amaçlayan baskıcı bir ideoloji olduğunu düşünmektedir. Ergün Türkiye özelinde laikliğin İslam’a karşı bir ideolojiye dönüştüğünü, yani “laikçilik” olarak uygulandığını ve bunun yanlış olduğunu öne sürmektedir. Yazar, bireyin, toplumun ve hatta devletin dini değerlere göre yaşamasını laikliğe aykırı bulmaz. Ona göre laikliğe aykırı olan durum dini bir yapının devleti ve toplumu esir almasıdır. Ergün, devlet tüm dinlere mesafeli olup seküler dünya görüşünü öne çıkarttığında bunun devletin tarafsızlığının ihlali olacağını savunur. Çünkü seküler dünya görüşünün devlet tarafından resmi siyaset kabul edilmesi devletin dinin ve dindarların aleyhine bir tavır benimsenmesi demektir. Bu sebeple dinin vicdana hapsedilmesine veya reddedilmesine gerek yoktur. Ergün’e göre dinin reddedilip onun yerine, seküler bir ideolojinin veya anlayışın baskın olması “laiklik yanlısamasıdır.” (Ergün, 2012: 117). Ergün, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişle beraber dine dayalı bir toplumdan pozitivist temele dayalı ulus devlete geçildiğini söyler. Yazar din ve devlet işlerinin ayrılması, devletin tüm dinlere karşı tarafsız olması, dinin kurumsal ve anayasal şekilde kontrolü için DİB’in kurulduğunu söyler. Ergün’e göre Cumhuriyet elitlerince din ve devlet işlerinin ayrılması için dini faaliyetler kontrol altına alınırsa dinin siyasallaşmasının engelleneceği ve dinin bireysel inanç seviyesinde kalacağı düşünülmüştür. Ancak bunun böyle olmadığı ilerleyen süreçte ortaya çıkmıştır.

Ergün yazının son kısmında kendi önerilerinden bahseder. Yazarın en dikkat çekici önerisi devletin din karşısında, dinin de devlet karşısında özerk olması gereğidir. Bunun gerekçesi olarak devletin din konusunda uzman olmayıp tüm inançları özgür bırakması gerektiğini sunar. DİB’in devletin kontrolünde bir kurum olması “laik devlet anlayışına aykırıdır.” Batı’da kilisenin özerk olduğunu ve demokrasi içinde bir baskı grubu olduğunu söyleyen yazar benzer bir din devlet ilişkisi modelinin Türkiye’de de uygulanması gerektiğini savunmaktadır (Ergün, 2012: 122). Bunlara ilave olarak din eğitimi ve ibadetlerin yerine getirilmesi gibi meselelerde Ergün devletin tamamıyla tarafsız olması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre dini cemaatler din eğitimlerini

kendileri düzenlemelidir. Devlet sadece denetleme kısmıyla sorumlu olmalıdır (Ergün, 2012: 121).

Yazarın dikkat çekici diğer bir önerisi ise laiklik kelimesinin kullanımına ilişkindir. Türkiye, Tunus gibi ülkelerde laiklik adına dinle mücadele edildiğini ve dinin vicdanlara hapsedilmek istendiğini ifade eden yazar bu yüzden laiklik kelimesinin Müslüman ülkelerde ve hususen dindar insanlar nezdinde olumsuz bir çağrışımı olduğunu ifade etmektedir. Buna çözüm olarak ise din ve vicdan özgürlüğünü önceleyecek şekilde yeni bir tanım “insanlık değeri ilkesi” ismiyle yeni bir ilke önermektedir (Ergün, 2012: 122).

*Köprü*’nün Yaz 2015’te çıkan 131. Sayısında yine Ömer Ergün’ün “Din Siyaset ve Din Devlet İlişkisi Üzerine Bir Deneme” başlıklı bir yazısı bulunmaktadır. Yazısına din iktidar ilişkisi ile başlayan yazar iki bakış açısı olduğunu söyler. İlki kişinin dini hayatını, imanını ve güzel ahlakı önceleyen, iktidar talebini en önde tutmayan düşüncedir. Diğer bakış açısında ise öncelik devlet kurulması veya devletin dönüştürülmesi, bu yolla din temelli bir sistem kurulmasıdır. Bir din olarak İslam’ın ve onun kutsal kitabı Kur’an’ın imanı, ibadeti ve ahlakı öncelediğini söyleyen Ergün ilk bakış açısına destek vermektedir. Ona göre iman, ahlak ve adalet gibi değerlerin zayıf olduğu bir toplumda iktidar gücüyle dinin tebliğ edilmesi ve yayılması riyakârlığa sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu durum dinin suistimaline ve çıkar odaklı kullanılmasına sebep olur (Ergün, 2015: 118-119). Ergün’ün doğrudan Nursi’ye atıf yapmasa bile bu görüşlerinin onun özgürlük, imani hizmeti vurgulama gibi bazı fikirleriyle benzerliği dikkat çekmektedir.

Benzer şekilde Ergün dinin siyaset üzerinden algılandığı en önemli anlayışın Türkiye özelinde “siyasal İslam” olduğunu savunarak bu anlayışı detaylıca eleştirir. Siyasal İslam’ın en önemli yönünün dinin salt siyaset üzerinden anlaşılıp her konunun siyasi alanda değerlendirilmesi olduğunu vurgulayan Ergün bu yaklaşıma kısmen yine Nursi’ye benzer bir şekilde karşı çıkar. Ona göre siyasal İslam kendisiyle aynı siyasi görüşten olmayanları dışlar, güç odaklıdır, “fetihçi ve yayılmacıdır” (Ergün, 2015: 121). Siyasal İslamcılık’ın gücü kaybetmemek adına her yolu mübah gördüğünü düşünen Ergün bir anlamda bu yaklaşımı Makyavelizm’le itham ettiği gibi Kemalizm ile de eş görür. Ona göre her iki yaklaşım da “jakoben, tepeden inme, elitçi ve

faşisttir” (Ergün, 2015: 122). Yazar siyasal İslamcılığın demokrasiyi küfür olarak gördüğünü ve bireyin hakkını devlet için feda edebileceğini söyleyip her iki tavrı da şiddetle reddeder (Ergün, 2015: 122).

Siyasal İslamcılık eleştirisine paralel olarak Ergün, devletin dine de seküler ideolojilere de müdahale etmemesi gerektiğini vurgular. Böyle bir müdahale olduğu takdirde din ve vicdan hürriyetinin ihlal edilmiş olacağını; devletin dine karışması ve onun üzerinde belirleyici olması durumunda dinin sekülerleşip asıl işlevini kaybedeceğini öne sürer. Ergün bu noktada çözüm olarak devletin “bütün dinlerle masaya oturup onları anayasal güvence altında tanımasını” ve dini hayat konusunda sadece hakemlik yapmasını önerir. Din ve devlet ilişkilerinin demokratik bir zeminde “suhuletle” çözülmesinin yolu Ergün’e göre bu şekilde mümkündür (Ergün, 2015: 125).

Ergün Türkiye’deki laiklik anlayışının toplumu tepeden inme yöntemlerle şekillendirmeyi amaçlayan bir toplumsal mühendislik anlayışı olarak işlediğini ima eder. Bu anlayışı laikçilik olarak belirtir ve eleştirir. Dini alanın devlet karşısında özerk olması gerektiğini ifade eden Ergün bu anlamda DİB’in mevcut resmi pozisyonu ve rolüyle demokratik bir anlayışa engel olduğunu ifade eder. Devletin DİB üzerinden dini alanı kontrol etmesinin din, devlet ve toplum ilişkilerinin sağlıklı işleminin önünde engel oluşturduğunu savunur. Sonraki yazısında siyasi baskıyla topluma nizam verme çabası bağlamında Kemalizm’le benzer gördüğü siyasal İslamcılık’ı eleştiren Ergün’ün görüşleri Nurcu hareketin ve Yeni Asya grubunun kültürel ıslahatçı ve demokrasi vurgulu düşünsel çizgisiyle uyum gösterir.

### **3.4. Sonuç**

Üç derginin DİB’e ve din devlet ilişkilerine yaklaşımında hem farklılıklar hem ortaklıklar bulunmaktadır. *Altınoluk* dergisinin özellikle 1990’lı yıllarda DİB’i eleştirel yaklaşarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu dönemde mevcut laiklik anlayışının din devlet ilişkilerine zarar verdiği ve bunun dönüşmesi gerektiği fikri dergi yazarlarınca sıklıkla dillendirilmiştir. 1990’lı yıllar bu anlamda *Altınoluk* için DİB’in ve laikliğin çokça eleştirildiği bir dönem olmuştur. *Altınoluk*’ta 28 Şubat Süreci gibi din, devlet ve toplum ilişkilerini doğrudan etkileyen bir dönemde DİB veya laiklik meselesi hakkında herhangi bir yazı yayınlamaması dikkat çekicidir. Temsil ettiği

düşünce dünyası göz önüne alındığında *Altınoluk* dergisinin 28 Şubat süreci aleyhine yayın yapması beklenirken bu süreç hakkında herhangi bir yazının bulunmayışı derginin resmi idare tarafından doğrudan hedef alınmak istememesiyle ilgili olmalıdır.

Derginin 2000’li yıllarda da uzun bir müddet DİB veya Türkiye’de din ve devlet ilişkilerine dair bir içeriğe yer vermemesi kayda değerdir. 2000 yılından sonra DİB veya laiklik temalı ilk yazılar sırasıyla 2008 ve 2011 yıllarında yayınlanmıştır. Bu dönemde 1990’lardan farklı olarak *Altınoluk*’un DİB ve resmi din siyasetine ilişkin sessizliği Ak Parti iktidarı ve onun ilk dönemlerinde dini alanda sağladığı rahatlama ile ilgili olmalıdır. 2015’te ve 2016’da dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez ile yapılan röportajlarda neredeyse hiçbir siyasi konunun gündeme gelmemesi, röportajların ilmi meseleler ve DİB’in kendi iç meseleleri ekseninde gitmesi kayda değerdir. 2000 sonrasında *Altınoluk* dergisindeki bu yaklaşım farklılığı derginin 1990’larda DİB’e ve resmi din siyasetine yaptığı eleştirilerin en azından kısmen Ak Parti iktidarı tarafından giderildiği izlenimi yaratmaktadır. *Altınoluk*’un Diyanet İşleri başkanları ile hem 1990’larda hem de 2010’larda çok kez röportaj yapmış olması da kurumun dergi nezdindeki itibarını ve önemini ortaya koymaktadır.

*İktibas* dergisi ise DİB’e ve resmi din siyasetine yönelik sert muhalif yayın çizgisini 1990’lardan 2000’li yıllara kadar her daim korumuştur. Bütün Cumhuriyet dönemini laikliğe ve demokrasiye dayanması nedeniyle İslam’ın anti tezi ve karşıtı olarak okuyan dergi DİB’i de bu doğrultuda ele almıştır. Devletin dini alanda verdiği her hizmet *İktibas* yazarlarınca devletin meşruiyet zeminini genişletmek için dini kullanması/istismarı olarak algılanmıştır. Ak Parti’nin muhafazakâr kimlikli bir parti olarak iktidara gelmesi ve dini alanda sağladığı özgürlükler de *İktibas*’ın DİB ve din siyasetine ilişkin çizgisini değiştirmemiştir. *İktibas* yazarları demokratik ve laik sisteme dâhil olunduğu müddetçe İslam’ın kurumsal olarak hakkıyla temsil edilemeyeceğini ve dinin özünün kaybedeceğini savunmuşlardır.

*Köprü* dergisinde ise *Altınoluk* dergisini anımsatır biçimde DİB’in bazı eleştiriler dâhilinde kabul gördüğü söylenebilir. Ancak *Köprü*’deki yazılarda DİB’in özerkliği meselesi çokça vurgulanmıştır. Mevcut devlet sisteminde ve hakim laiklik yorumuyla DİB’in verimli çalışamayacağı, bunu sağlamanın yolunun DİB’e mali ve idari özerklik verilmesi olduğu dergideki bir çok yazıda savunulmuştur. *Köprü* yazarları

Bediüzzaman Said Nursi'nin çizgisini yansıtacak şekilde din ve devlet ilişkilerinin sağlıklı bir zeminde oluşması için demokrasinin önemini çok kez vurgulamışlardır. Bu demokratik zeminin oluşması laiklik yorumunun da demokratikleşmesiyle bağlantılı görülmüştür. Bu bağlamda DİB'e özerklik sağlandığı takdirde din ve devlet ilişkilerinin rayına oturacağı kabul edilmiştir.

Dergi içeriklerinde bu üç derginin birbirine karşı yaklaşımı bazı yazılarda öne çıkmaktadır. *Altınoluk* dergisinde herhangi bir dini grubu aleni şekilde eleştiren veya kınayan bir yazıya rastlanmamıştır. Ancak *İktibas* ve *Köprü* dergilerinde durum farklıdır. *İktibas* yazarları isim vererek Nurculuk, Milli Görüş gibi dini ve siyasi hareketleri sert bir dille eleştirmiş, din dışı ve hatta din karşıtı gördükleri bir sistemin meşruiyet arayışına katkı sundukları gerekçesiyle bu yapıları suçlamışlardır. *İktibas* dergisi ekol olarak Ercümen Özkân'dan mülhem tasavvuf anlayışına da her zaman muhalif olmuştur. Ancak *İktibas* özellikle Nurcu hareketi Amerikan merkezli liberal sistemin bir parçası olarak lanse etmiş, bu noktada Nurcu harekete ağır ithamlarda bulunmuştur. Buna mukabil Nurcu hareketin önemli bir dergisi olan *Köprü* de doğrudan *İktibas* dergisinin ismini anmasa da bu ekolün temsil ettiği anlayış olarak gördüğü siyasal İslam anlayışını yermiştir. *Köprü*'nün siyasal İslamcılığı demokrasi düşmanlığı, özgürlük karşıtlığı ve siyasal alanı devlet eliyle düzenleme hevesi olarak görerek eleştirmesi zımnen *İktibas* dergisine yönelik eleştiriler olarak da okunabilir. Dolayısıyla bu grupların DİB'e ilişkin yaklaşımlarındaki farklılıkların dini yorumlama biçimlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Üç derginin de ortak söyleminde Türkiye'deki laiklik tecrübesinin baskıcılıkla, otoriterlikle özdeşleştirilmesi bulunmaktadır. Bu dergilerin DİB'e ilişkin farklı yaklaşımlar sergileseler de bu konuda aynı söylemde buluşmaları dikkat çekicidir. *Altınoluk* dergisindeki yazılarda Türk laikliği veya Türk tipi laiklik olarak ifade edilen laiklik eleştirisinin kaynağı Cumhuriyet dönemindeki devrimler ve sonraki yasal düzenlemelerle devletin din eğitimi, başörtüsü yasağı gibi politikaları uygulamasıdır. Laikliğin din ve vicdan hürriyeti ilkesinden ziyade kamusal alanı ve toplumu dinden arındırmak şeklinde işlediği savı *Altınoluk* yazarlarınca dile getirilmiştir. Bu politikalar devletin bazen DİB bazen hukuk kanalıyla dini alana müdahalesine sebep olmuş, dini alan baskıyla şekillendirilmiştir. *İktibas* ise modern seküler ulus devletle ilişkili olarak laikliği ele alır. Modern ulus devletin ve onun laiklik siyasetinin doğası

gereği baskıcı olduğu, modern seküler bir devlette dinin vicdanla sınırlandığı ifade edilir. Dolayısıyla *İktibas* yazarları İslam gibi toplumsal alana da hitap eden bir dinin vicdan meselesi olarak kabul edilmesinin laikliğin uygulanma biçimini baskıcı kıldığını ima ederler. *Köprü* dergisinin Türkiye’deki laiklik siyasetini baskıyla anma sebebi ise tek parti devrinde laiklik adına din karşıtlığı yapıldığı iddiasıdır. Cumhuriyet idaresinin dini alanı her daim kontrol altında tutma ve şekillendirme isteği Nurcular tarafından demokrasiye aykırı görülmüştür. Bununla beraber *Köprü*’nün Türkiye’de uygulanagelen laikliği baskıyla anmasının bir başka sebebi Nursi’nin tek parti devrinde laikliğe muhalif bir din adamı olarak algılanıp sürgün, hapis gibi cezalara çarptırılması olmalıdır.

Üç derginin bir başka dikkat çeken ortak noktası hepsinde devletin dini alana ilişkin müdahalesine itiraz edilmesidir. Özellikle *Altınoluk* ve *Köprü* dergilerinde sıklıkla Türk tipi laiklik eleştirilerinin yer alması bir başka laiklik anlayışının var olabileceğini ve bunun çözüm olabileceğini ima etmektedir. *Köprü* dergisinde zaten demokratik bir laiklik anlayışı aleni olarak savunulurken *Altınoluk* dergisinde bu daha muğlak ifadelerle yer alır. *Altınoluk* dergisinin şariat esaslı bir tarikatın yayın organı olması nedeniyle demokratik bir laikliği baskıcı bir laikliğe karşı temelde ehveni şer olarak görüp desteklediği düşünülebilir. Bu anlamda dini özgürlük alanının genişlemesi için *Altınoluk* da alternatif laiklik yorumlarını araçsallaştırmayı tercih etmiş olmalıdır. *İktibas* ise hiçbir laiklik yorumunu benimsemez ve dini alana ilişkin devlet denetimi ve kontrolünü devletin laik karakteri nedeniyle sorunlu bulur.

Üç dergide içeriğinde de ortak olan DİB’e ilişkin önemli bir başka mesele konunun neredeyse tamamen soyut ve ideolojik bazlı laiklik tartışmaları dâhilinde ele alınmasıdır. 1924 yılından beri din hizmeti sağlayan bir kurum olan DİB’in somut anlamda bunu ne ölçüde yapabildiği, başarılı olup olmadığı hiçbir yazıda ele alınmamıştır. DİB, on binlerce camiden ve Kur’an Kursundan, yüz binin üzerinde personelin yönetiminden sorumlu bir kurumdur. Ancak her üç dergideki yazılara bakıldığında DİB’in din hizmetini vermede ne kadar başarılı olduğu, Diyanet personelinin yeterliliği ve eğitimi, camilerin durumu gibi somut meselelere hiç değinilmemiştir. Bu anlamda sadece *Altınoluk*’ta dönemin Diyanet İşleri Başkanı Görmez’le yapılan röportajda kurumun yurtdışı temsilciliklerinden, halka nasıl daha etkin ulaşabileceği meselesinden bahsedilmiştir.

Üç derginin de bakış açısında DİB'in resmi siyasetin ve devletin din yorumunun parçası olduğu, bu anlamda kurumun özerkleştirilmesi gerektiği veya siyasetten ayrı tutulması gerektiği fikri açık veya örtük biçimde bulunmaktadır. DİB'in tarihi düşünüldüğünde kurumun erken Cumhuriyet döneminde rasyonel ve vicdani bir din inşası için, 1950'lerde ve özellikle 1980'lerde komünizme karşı milli dayanışmayı sağlamak için, Ak Parti döneminde ise güncel tartışmalar bağlamında milli birliği vurgulayarak siyasi iktidarlara yakından ilişkili bir söylem geliştirdiği görülmektedir. Ancak bu durum her zaman aynı şekilde cereyan etmemiştir. Kimi durumlarda DİB resmi siyasetin din yorumuyla tam anlamıyla uyumlu hareket etmemiştir. Daha önce ifade edildiği üzere İkinci Diyanet İşleri Başkanı M. Şerafettin Yaltkaya'nın Türkçe Namaz konusundaki muhalefeti, 1960 Darbesi döneminde kısa bir dönem DİB yapan Ömer Nasuhi Bilmen'in Türkçe ibadete karşı olumsuz yaklaşımı ve DİB'in başörtüsü konusunda tam anlamıyla yasakçı tavrın doğrultusunda fetva vermemiş olması kayda değerdir. Bu anlamda kurum Cumhuriyet tarihinin belli dönemlerinde kısmen özerk bir tavır takınmış, siyasi idareyle ters düşmeyi göze almıştır.

## SONUÇ

Türkiye’de din ve siyaset arasındaki ilişki Cumhuriyet’in kuruluşundan beri yoğun şekilde tartışmalara konu olmuştur. Bu anlamda en sık tartışılan kurumun DİB olduğunu söylemek mümkündür. Kurulduğu günden bu yana DİB dönem dönem artan şekilde siyasetin konusu haline gelmektedir.

Cumhuriyet’in kendisine tehdit olarak gördüğü geleneksel din anlayışının varlığı karşısında DİB adeta rejimin din üzerindeki gözetim ve denetim aracıydı. Önceleri hurafelerden arındırılmış, akılcı bir dini bilgi üretmekle vazifelendirilen Diyanet, Soğuk Savaş’ın başlamasıyla birlikte dinsizlik cereyanına ve komünizm “tehlikesine” karşı yeni bir anlayışa bürünür. Cumhuriyet’in kurulduğu dönemde muhafazakar/İslami camia ve dini gruplarla genellikle çatışan DİB, Soğuk Savaş ile beraber daha önce çatıştığı kesimlerle ortak bir söylem zemininde buluşur.

Diyanet ile ilgili en çok tartışılan mesele onun devletle ilişkisi ve özerkliği olagelmıştır. Diyanet’in devlet kontrolünden çıkmasının sorun yaratacağını düşünenler olduğu gibi Diyanet’in özerk olmasının çalışma anlamında onu rahatlatacağını savunanlar da olmuştur. Devletin kontrol ettiği Diyanet kurumunun görüş ve anlayış olarak her zaman her kesimi memnun etmediği bilinmektedir. Bu anlamda farklı dini gruplar farklı dini söylemler üretmekte, bazen devletle uyumlu bazen ise çatışan anlayışlar doğmaktadır. Türkiye’de geniş bir etki alanı olan Nakşibendilik geleneksel ve şeriatı önceleyen dini anlayışıyla ön plandadır. Radikal İslamcılık olarak tanımlanabilecek olan *İktibas* çevresi ise hem dinin geleneksel yorumlarını hem de devletin resmi ideolojisini eleştirmektedir. Yeni Asya grubu ise Bediüzzaman’ın Demokrat Parti’ye verdiği desteği anımsatan biçimde merkez sağla ve Demirel’le yakın ilişki kuran, eğitim ve yayıncılık faaliyetleriyle kendisine alan açmaya çalışan, modern siyasi değerleri daha fazla içselleştirmiş bir gruptur.

Dolayısıyla bu üç farklı anlayışın Diyanet’e farklı yaklaşması olağandır. *Altınoluk* dergisi ele alındığında derginin geleneksel İslam anlayışının ve şeriat temelli bir tasavvuf anlayışının yansıması olarak Cumhuriyet’in erken dönemine eleştirel yaklaştığı görülmektedir. Cumhuriyet’in hurafelerden arındırılmış ve rasyonellik vurgusu yüksek İslam tasavvurunun popüler İslamı/tarikatları hedef alması nedeniyle *Altınoluk*’un temsil ettiği çizgi Cumhuriyet rejimiyle fikirsel bir çatışma halinde



olmuştur. *Altınoluk*'un farklı yazarları farklı dönemlerde Türkiye'deki laiklik anlayışına eleştiriler yöneltmiş, devletin kurucu ideolojisiyle çerçevesinde oluşan laiklik anlayışı baskıcılıkla itham edilmiştir. Ancak *Altınoluk* DİB'e karşı hiçbir zaman toptan reddiyeci bir yaklaşım sergilememiştir. *Altınoluk*'ta yer alan yazılarda sıklıkla Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışı eleştiri konusu olmuş, halkın büyük kısmının benimsemediği bir laiklik anlayışı sebebiyle din devlet ilişkilerinin çatışmalı ve problemli olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda *Altınoluk*'ta din ve devlet ilişkilerine dair sorunları tespit eden ancak temelde sistemle uyumu istenen bir din, devlet ilişkisi tahayyülü bulunmaktadır. Nitekim bu tez kapsamında incelenen dergiler arasında Diyanet İşleri başkanlarıyla çok defa röportaj yapan tek dergi *Altınoluk* olmuştur. *Altınoluk*'un siyasi sisteme ve Diyanet'e ilişkin itirazları olsa da bu röportajlar derginin Diyanet'e her zaman bir açıdan olumlu yaklaştığını göstermektedir. *Altınoluk* açısından dönüştürülmesi gereken bir Diyanet kurumu ve laiklik anlayışı vardır.

Benzer şekilde *Köprü* dergisi de hiçbir zaman Diyanet'i tümünden yok sayan bir yaklaşımda olmamıştır. DİB'in mali ve siyasi özerkliğinin olması gerektiği *Köprü*'deki çeşitli yazılarda ifade edilmiştir. Said Nursi'nin demokrasi ve özgürlük temalı din yorumunu takip eden *Köprü* dergisinde de Türkiye'deki laikliğin tarihsel süreç boyunca uygulanma biçimi eleştirilmiş, özgürlükçü ve demokratik bir düzenin önemine sıkça vurgu yapılmıştır. Mevcut laiklik anlayışıyla DİB'in sağlıklı işleyemeyeceği ifade edilmiştir. Buna ilave olarak *Köprü* dergisinin diğer iki dergiden farklı olarak daha fazla akademik yönelimli olduğu söylenebilir. Ancak bu akademik ağırlığa rağmen *Köprü*'deki yazıların önemli bir kısmı Bediüzzaman Said Nursi'nin düşünsel mirasının dışına çıkmamaktadır. Bir tarikat dergisinden beklenebilecek bu durumun modern siyasi fikirlere daha açık olmasıyla bilinen bir hareketin dergisinde görülmesi şaşırtıcıdır. *Köprü*'deki içeriğin büyük oranda anayasacılık, demokrasi ve özgürlük temaları etrafında süreklilik göstermesi de Nursi'nin bu konulardaki vurgusuyla ilgili olmalıdır.

*İktibas* dergisinde ise diğer iki dergiden farklı olarak DİB'e ve resmi din siyasetine karşı keskin bir olumsuz tavır vardır. *İktibas*'ta din ve devlet ilişkilerini ele alan neredeyse bütün yazılarda kuvvetli bir demokrasi ve laiklik karşıtlığı bulunur. *İktibas*'taki yazarlar kendilerinin temsil ettiği İslam anlayışının modern demokrasi ve

laikliğin hiçbir biçimi ile barışamayacağını sıklıkla vurgulayarak sistemle her türlü uzlaşma arayışını reddederler. Öyle ki sistemle uzlaşma arayışının kendisi bile İslam'a muhalefet olarak sunulur. Modern demokrasi ve laiklik çizgisinde olmanın batıl bir yol olduğu ifade edilir. *Altınoluk* gibi *İktibas*'ta da Türkiye'deki laiklik tecrübesi militanlıkla, baskıcılıkla anılır. Ancak *İktibas*'ın sistemle ve sistemin parçası olarak dinin devlet tarafından araçsallaştırılmasının aracı olarak gördüğü DİB'e karşı hiçbir olumlu yaklaşımı söz konusu değildir. Öyle ki *İktibas* yerine göre Diyanet'in düzenlediği din şurasını Hristiyan konsiline benzetmekten dahi geri durmamıştır. *İktibas*'ta doğrudan DİB'i ele alan yazı sayısının az olması da bununla ilgili olmalıdır. Çünkü Diyanet'in ötesinde *İktibas*'ın muhalefeti Diyanet'in de parçası olduğu siyasal düzenedir.

Üç dergi bir arada düşünüldüğünde üç derginin de uzlaştığı tek konunun Türkiye'deki laiklik tecrübesi olduğu söylenebilir. Hem *Altınoluk* hem *İktibas* hem *Köprü* Türkiye'deki laiklik tecrübesini jakobenlik, militanlık ve baskıcılık gibi kavramlarla ifade eder. Üç dergiyi ortak zeminde buluşturan bu durumun sebebi Cumhuriyet'in erken döneminde ve askeri yönetimlerin bulunduğu ara dönemlerde uygulanan resmi siyaset olmalıdır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki milli din siyaseti, rasyonel bir din inşası hedefiyle tarikatların yasaklanması ve “din bir vicdan meselesidir” ilkesiyle kamusal alanın dinden arındırılması dini grupların/cemaatlerin kolektif hafızasında nesilden nesile aktarılmıştır. 28 Şubat Süreci bu hafızayı tekrar diriltmiş, RP üzerinden İslami/dini toplum kesimleri siyasi sistemle karşı karşıya gelmiştir. Bu yüzden birçok konuda ayrışabilen ve üç farklı ekolden gelen dini gruplar resmi ideolojinin din yorumuna ve din siyasetine muhalefet zemininde buluşabilmiştir.

Üç derginin DİB'e ve devletin din siyasetine ilişkin yaklaşımları incelendiğinde bir başka ortak noktaları da konuyu neredeyse her dönemde soyut siyasi tartışmalar üzerinden tartışmalarıdır. Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen ideolojik temelli laiklik ve din ve devlet ilişkileri tartışmaları dergilerdeki yazıların da içeriğini şekillendirmiştir. DİB'in verdiği din hizmetlerinin yeterliliği ve DİB personelinin durumu gibi somut konulara üç dergide de yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla DİB'in somut anlamda topluma ne ölçüde ulaştığı veya ne ölçüde başarılı olduğu gibi meselelerin bu dergiler tarafından sorun olarak ele alınmadığı söylenebilir.

Türkiye’de bundan sonraki süreçte de din, devlet ve toplum ilişkileri bağlamında hem DİB hem de dini cemaatler tartışılmaya devam edecek görünmektedir. Bu çalışmada 3 farklı dini grubun süreli yayınları bağlamında din ve devlet ilişkilerinin ve DİB’in nasıl algılandığı incelenmiştir. Ancak bu çalışmada yer almayan diğer dini grupların da devletin din siyasetiyle ve DİB’le ilişkileri farklı tez çalışmaları tarafından ele alınmalıdır. Bu ilişki biçimleri tespit ve tahlil edilmelidir. Bu yönde yapılacak yeni çalışmalar sloganların ve kalıp yargıların etkisini kırarak din, devlet ve toplum ilişkilerinin sağlıklı bir zeminde işlemesine zemin hazırlayacaktır. Hem DİB hem farklı dini gruplar bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da aynı ülkenin çatısı altında olmaya devam edeceklerdir. Türkiye’nin 15 Temmuz 2016’da yaşadığı acı tecrübe göz önüne alındığında olması gereken hem DİB’in hem de farklı dini ekollerin şeffaf ve denetlenebilir biçimde hareket etmeleridir. DİB veya dini gruplar/tarikatlar söz konusu olduğunda tek çözüm olarak yasaklamayı sunanların toplumsal gerçekliği ıskaladıkları ortadadır. Gerçeğe dayanmayan her analizin veya önerinin sorunu büyüteceği açıktır. Görüş farklılıkları olsa bile şeffaflığın olduğu ve bir kurum ya da grubun diğerleri üzerinde tahakküm kurmadığı bir düzlemde kimse zarar görmeyecektir.

## KAYNAKÇA

Açık, H. (2020). *Günümüzde Dinî Bir Akım Olarak Erenköy Cemaati ve Dinî Görüşleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir.

Ahmad, F. (2019). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akın, M. H. (2007). Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 7(1), 1-24.

Aksoy, M. (1998). *Şeyhülislamıktan Bugüne: Şeyhülislamıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş*. Köln: Önel Yayınevi.

Akyıldız, A. (2010). Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti. *DİA* içerisinde. (Cilt. 39, 7-8). Diyanet İslam Ansiklopedisi.

Algar, H. (2019). *Nakşibendilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Arslan, H. (2011). *Dini Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Arslan, H. (2021). *Milli Görüş Hareketi: Siyasal ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: İlem Yayınları.

Atalar, K. (2021). *Ercümen Özkân: Entelektüel Bir Portre*. İstanbul: İlem Yayınları.

Atalay, O. (2020). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bal, H. (2016). *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri: Uygulamalı Örnekli*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Birand, M. A. ve Yıldız, R. (2012). *Son Darbe 28 Şubat*. İstanbul: Doğan Kitap.

Bora, T. (1999). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

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

Boyacıoğlu, R. (1992). *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Büyükkara, M. A. (2017). *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

Cündioğlu, D. (2017). *Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Cündioğlu, D. (2020). *Anlam'ın Tarihi: Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Çakır, R. (2017). *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, R., & Bozan, İ. (2005). *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün Mü?* İstanbul: TESEV Yayınları.

Çam, E. (2021). *The Directorate of Religious Affairs as a political instrument in Turkish politics: 1980- 2016* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

Çiftçi, F. (2020). *İslamcı Dergilerin Ak Parti'ye Bakışları: İktibas, Haksöz, Umran, Bilgi ve Düşünce Dergileri (2001-2007)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin.

Davison, A. (2020). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dursun, D. (1992). *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Erkilet, A. (2005). Ercümen Özkan. T. Bora, & M. Gültekingil (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt 6). İstanbul: İletişim Yayınları.

Erkilet, A. (2017). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Ermış, B. (2018). *Günümüz Dini Grupların Siyasetle İlişkisi (Altınoluk/Erenköy Cemaati)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Gözaydın, İ. (2020). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hanioğlu, M. Ş. (2013). Kemalizm'in Tarihî Kökenleri. A. T. Kuru, & A. Stepan içinde, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik* (s. 31-57). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Heper, M. (2006). *Türkiye Sözlüğü*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

İnan, A. (2020). *Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kara, İ. (2005). Diyanet İşleri Başkanlığı. T. Bora, & M. Gültekingil (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt 6). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İ. (2012). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1.Cilt*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2019). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, M. (2003). *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Karabaşoğlu, M. (2005). Said Nursi. Y. Aktay, M. Gültekingil, & T. Bora (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (Cilt 6). İstanbul: İletişim Yayınları.

Karadeniz, E. (2021). *1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Devlet Tartışmaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Karaman, Y. V. (2020). *İslamcı Dergilerde Kapitalizm Tartışmaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul.

Karpat, K. (2002). *Studies on Turkish Politics and Society*. Leiden: Brill.

Karpat, K. (2021). *Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kaya, E. (2018). *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy Making and the Diyanet*. London: I.B. Tauris.

Kenar, C. (2011). *Bargaining Between Islam and Kemalism: An Investigation of Official Islam Through Friday Sermons* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Kentel, F. (2004). 1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri. İstanbul: İletişim.

Kılıç, M. A. (2016). *İslamcı Hafızada Emek Sorunu: Türkiye'de 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sosyal Adalet Söylemi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Kışlalı, A. T. (2018). *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Koçak, C. (2011). *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kölebalaban, H. (2011). *Turkish Foreign Policy: Islam, Nationalism and Globalization*. New York: Palgrave Macmillian.

Mardin, Ş. (2017). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2017). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Maviş, N. (2017). *Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasi Dili: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler*. Hacettepe Üniversitesi. Ankara.

- Özkan, E. (1985). Selam İle. *İktibas*, 104, 2,.
- Özkan, E. (1996). *Tasavvuf ve İslam*. Ankara: Anlam Yayınları.
- Özkan, E. (1999). *İnanmak ve Yaşamak-III*. Ankara: Anlam Yayınları.
- Paşaoğlu, M. T. (2019). *Din, Devlet, Millet: Diyanet İşleri'nin 95 Yıllık Hikayesi*. İstanbul: Libra Kitap.
- Subaşı, N. (2017). *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Subaşı, N. (2017). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- Sunar, L. (Dü.). (2019). *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Şah, U. (2020). Eleştirel Söylem Analizi: Temel Yaklaşımlar. *Kültür Araştırmaları Dergisi*(7), 210-231.
- Şimşek, Ş. (2019). *Resmî Dinî Alanın Yeniden Düzenlenmesi: 12 Eylül Ara Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı (1980-1983)*. Selçuk Üniversitesi. Konya
- Toprak, H. K. (2019). *Mihrap, Minber ve Devlet Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt.
- Vatandaş, C. (2016). *Cumhuriyet'in Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2005). Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk. Y. Aktay, M. Gültekingil, & T. Bora (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (Cilt 6). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yavuzer, H. (2006). *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Yiğit, E. (2020). *1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadının Dini Politik Dönüşümü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum.



Zürcher, E. J. (2019). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

## SÜRELİ YAYINLAR

Altıkulaç, T. (1993). 13. Diyanet İşleri Başkanı Dr. Tayyar Altıkulaç'ın Görüşleri. *Altınoluk*, 93, 16-19.

Anglo Sakson Laiklik Anlayışı ve Müslümanların Konumu. *İktibas*, 202, (1995) 4-9.

Aras, A. (2011). Demokrasi İslam'ın Ne Yanına Düşer?. *İktibas*, 386, 24-28.

Bayraktar, E. (2012). Din'in İktidarla İmtihani. *İktibas*, 401, 27-31.

Bülbül, H. (2014). Dini Dışlayan Düşünceden Devletsiz Din Önerisi. *İktibas*, 426, 13-16.

Çakır, N. (2008). Demokratik ve Laik Devlet Dine Şeaire Nasıl Bakar?. *İktibas*, 104, .

Çakır, N. (2009). Bediüzzaman'a Göre İslam Devleti ve Anayasasının Yeri Zamanı- Modern Zamanlarda Devletin Dinle İlişkisi. *İktibas*, 105, .

Demirel, M. (1977). İlme İrfana Umrana Köprü. *Köprü Dergisi*, 1, .

Doğan, M. (1994). Merhaba Laiklik Dini. *Altınoluk*, 102, 12-13.

Durmuş, M. (2002). Diyanet Şurası: Devletin Güdümünde Din Konsili. *İktibas*, 282, 13-18.

Durmuş, M. (2006). Laiklik Tanımsız Mı?. *İktibas*, 335, 13-18.

Durmuş, M. (2005). Din Modernizmin ve Geleneğin Fevkindedir. *İktibas*, 314, 37-40.

Durmuş, M. (2010). Türban Sorunu ya da Siyasetsiz İslam Fitnesi. *İktibas*, 383, 46-49.

Ergün, Ö. (2015). Din Siyaset ve Din Devlet İlişkisi Üzerine Bir Deneme. *İktibas*, 131, .

Ergün, Ö. (2012). Laiklik İlkesinin Yeniden Düzenlenmesi ve Uygulamadaki Problemler. *İktibas*, 120, .

Güleçyüz, K. (1994). Meşihattan Diyanet'e. *İktibas*, 46, .

Gündüz, İ. (2015). Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez'den Hayati Uyarılar. *Altınoluk*, 354, 6-11.

Karaman, H. (1992). Diyanet, Dini Hürriyet, Baskı ve Hoşgörü Üzerine. *Altınoluk*, 74, 17-19.

Livaneli, Z. ve Tanla, B. (2001). Diyanet'e Güven Yok. *İktibas*, 268, .

Mezarcı, H. (1992). Diyanet Vakfı Soygun Yapıyor. *İktibas*, 159, 47-48.

Mutluer, N. (2008). Diyanet's Role in Building the 'Yeni (New) Milli' in the Ak Parti Era. *European Journal of Turkish Studies*, 27, 1-24.

Okumuş, F. (2011). Türk Tipi Laiklik. *Altınoluk*, 309, 57-58.

Özkan, E. (1990). Laiklik ve Demokrasi. *İktibas*, 139, 10-12.

Özkan, M. (2010). Müslüman'ın Güvencesi Gerçekten Laiklik mi?. *İktibas*, 383, 38-40.

Tan, Y.S. (1992). Laik Ambargo Ne Zaman Bitecek. *Altınoluk*, 76, 13-14.

Taşgetirin, A. (1993). Diyanet'teki Sancı. *Altınoluk*, 93, 3.

Taşgetiren, A. (2008). Ana Sorun Din ve Laiklik Yorumu. *Altınoluk*, 265, 4-5.

Taşgetiren, A. (1994). Hangi Laiklik. *Altınoluk*, 102, 3-4.

Taşgetiren, A. (1994). Diyanet'in Laiklik Fetvası. *Altınoluk*, 102, 4.

Taşgetiren, A. (1994). Ortak Payda İslam. *Altınoluk*, 104, 3-4.

Taşgetiren, A. (2000). Problemler Alan. *Altınoluk*, 170, 3-4.

Taşgetiren, A. (2016). Ümmetin Meseleleri Üzerine Muhasebe. *Altınoluk*, 366, 5-10.

Yılmaz, M. N. (1993). Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz. *Altınoluk*, 93, 9-11.