



# HISTORY STUDIES

INTERNATIONAL JOURNAL OF HISTORY

ISSN: 1309 4173 (Online) 1309 - 4688 (Print)

Volume 11 Issue 3, June 2019

DOI Number: 10.9737/hist.2019.754

Araştırma Makalesi

Makalenin Geliş Tarihi: 05.03.2019 Kabul Tarihi: 30.04.2019

Atıf Künyesi: Uğur Serçe- Fahriye Dinçer, "Türkiye'de Modernleşmeci Muhafazakarların Din Olgusuna Yaklaşımları", *History Studies*, 11/3, Haziran 2019, s. 1075-1091.

## Türkiye'de Modernleşmeci Muhafazakarların Din Olgusuna Yaklaşımları<sup>1</sup>

### Religious Approaches of the Conservative Modernists in Turkey

Öğr. Gör. Uğur Serçe – Dr. Fahriye Dinçer

ORCID No: 0000-0002-0915-5661 / 0000-0002-0148-8349

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi - Yıldız Teknik Üniversitesi



HISTORY  
STUDIES  
INTERNATIONAL JOURNAL OF HISTORY

Volume 11  
Issue 3  
June  
2019

**Öz:** Din olgusu, muhafazakar dünya görüşü içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Muhafazakar düşünce açısından dinin önemi, bireyler için taşıdığı manevi anlamın yanı sıra, toplumsal düzenin devamlılığı için gördüğü işlevden de kaynaklanır. Türkiye’de muhafazakar modernleşme yanlısı düşünürler de benzer bir bakış açısından hareketle dinin toplumsal hayat için taşıdığı önem üzerinde daima hassasiyetle durmuşlardır. Modernleşmeci muhafazakarların din meselesine ilişkin değerlendirmelerinde karşımıza çıkan ana vurgu, dinin toplum için olmazsa olmaz bir kurum olduğudur. Türkiye’deki din politikaları ile ilişkili olarak iki konu daha, Türk muhafazakarlarının dine ilişkin değerlendirmelerinde güçlü bir biçimde kendisine yer bulmuştur. Bunlardan biri, dinin bilim ile uyumlu olduğu ve ilerlemeye engel teşkil etmeyeceği; diğeri ise laikliğin doğru anlaşılmasından ötürü Türkiye’de din hürriyetinin ihlal edildiğidir. Bu çalışmada modernleşmeci muhafazakarların din meselesine ilişkin yaklaşımları, bu çevrenin, dini, belirtilen üç konu etrafında ele alış biçimlerinden hareketle değerlendirilecektir. Bu yapılırken, modernleşmeci muhafazakarların dine yaklaşımlarının, erken Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin ve ideologlarınınkinden hangi noktalarda farklılaştığı veya hangi noktalarda benzerliklerin karşımıza çıktığı soruları da hatırdta tutulacak ve bu sorular etrafındaki bazı tespitler de çalışma içerisinde yer bulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhafazakar modernleşme; din; toplumsal düzen; bilim; laiklik.

**Abstract:** Religion is a phenomenon which has an important position in the conservative ethos. The importance of the religion for the conservative thought not only stems from its moral content, but also from its function for the social order. Based on a similar perspective, the conservative modernist thinkers in Turkey also has always dwelled sensitively on the importance of the religion for the social life. The main emphasis in the evaluation of the conservative modernists about the religion is its essentiality for the society. Another two issues regarding the politics of religion in Turkey have also found place in the evaluation of the Turkish conservatives on religion. One of those is the argument which suggests that religion is compatible with science and therefore won't constitute an impediment for progress; and the other is the claim that the freedom of religion in Turkey has been violated because of the misunderstanding of secularism. In this study, the conservative modernists' understanding of religion will be evaluated with reference to their approach towards aforesaid issues. There will also be some observations in the study about the similarities and the differences between the

<sup>1</sup> Bu çalışma yazarın hazırlamakta olduğu doktora tezinden üretilmiştir.

conservative modernists’ perception of religion and that of the governors and the ideologists of the early Republican era.

**Keywords:** Conservative modernism; religion; social order; science; secularism.

## **Giriş**

Din kavramı, Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi’ne bir tepki olarak 18. yüzyılda ortaya çıkan muhafazakar dünya görüşü içerisinde her zaman oldukça önemli bir yer teşkil etmiştir. Muhafazakarlar, dine, toplumsal düzenin devamlılığı açısından daima ciddi bir rol biçmişler; tıpkı bireyler için önemli bir kılavuz olma anlamı taşıdığını ileri sürdükleri gelenekler gibi din kurumunun da toplumlar için çok önemli bir vazife gördüğünü, bu bakımdan vazgeçilemez olduğunu savunmuşlardır. Türkiye’de Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile ortaya çıkan fikirlerden ciddi anlamda beslenmiş bir kadro tarafından kurulmuş olan Cumhuriyet’in ilk yıllarında takip edilen, dinin toplumsal hayat içerisindeki etkisinin kırılması yönündeki politikalar da Avrupa’dakine benzer bir tepkiyi beraberinde getirmiştir. Dini duyguların kaybolmasının bireylerin hayatında ve toplumsal düzen üzerinde ne gibi etkiler yaratacağına ilişkin tartışmalar, çok partili hayata geçişle birlikte “muhafazakar modernleşme” yanlılarının değerlendirmeleri içerisinde de önemli yer tutmaya başlamıştır. Bu çevrelerin konuya ilişkin değerlendirmelerinin şekillenmesinde, Türkiye’nin iç dinamiklerinden kaynaklanan birtakım meseleler de etkili olmuş; din olgusu, toplumsal düzen için taşıdığı önemin yanı sıra, bilim ve ilerleme ile ilişkisi bağlamında ve ayrıca laiklik ilkesinden kaynaklanan uygulamalar çerçevesinde de ele alınmıştır.

## **1. Modernleşmeci Muhafazakarlar**

Türkiye’de, Cumhuriyet’in ilk yıllarında, esas olarak Tanzimat’tan bu yana sürdürülmekte olan Batılılaşma politikalarının uygulanmasına devam edilmiş; ancak Cumhuriyet kadroları, daha önce izlenen modernleşme siyasetine kıyasla daha radikal bir Batılılaşma politikasını benimsemiştir. 1839’dan beri süregelen “utangaç modernite projesi”nin yerini “köktenci modernite projesi”nin almış durumda olduğu bu dönem,<sup>2</sup> mevcut toplumsal yapının devamlılığından yana olanlarda veya tedrici bir değişimi savunularda rahatsızlık yaratmış, keskin Batılılaşma politikalarına olan tepkinin güçlü bir biçimde kendini göstermesi ise çok partili hayatın başlamasının ardından gerçekleşebilmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren takip edilen Batılılaşma politikalarından rahatsızlık duyan kesimleri tek bir çatı altında toplamak ya da muhalefet çevresini yekpare bir düşünce grubu olarak ele almak mümkün değildir. Bununla beraber, “muhafazakar modernleşmeci” olarak adlandırılabilir bir düşünce çevresi, henüz 1930’lu yıllardan itibaren öne çıkacak ve ilerleyen yıllarda da Türkiye’deki düşünce hayatında üzerinde etkili olacaktır. Taner Demirel’in işaret ettiği üzere, bünyesinde farklı renkleri barındıran, izlenmekte olan Batılılaşma pratiğini eleştirmekle birlikte İslamcı veya otoriter muhafazakar denilemeyecek bir nitelik taşıyan, milli devlet ve laiklik uygulamaları ile uzlaşmaz bir karşıtlık içerisinde bulunmayan, Cumhuriyetçi modernleşme politikalarına yönelik esas eleştirisi, bu politikaların sosyal mühendislikçi tarafına yönelik olan “muhafazakar modernlik”,<sup>3</sup> söz konusu çevreye ilişkin önemli çalışmalar yürütmüş olan Nazım İrem’e göre ise, 1940’lı yılların ortalarından sonra Türk modernleşmesi üzerinde belirleyici bir

<sup>2</sup> İlhan Tekeli ve Selim İlkin, “Cumhuriyetin Harcı” adlı çalışmalarında Türkiye’nin yaşadığı modernite projesini ayrımlarken 1839-1923 arasındaki dönemden “utangaç modernite projesi”, 1923-1950 arasındaki dönemden ise “köktenci modernite projesi” olarak söz etmektedir. İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Cumhuriyetin Harcı, Kökten Modernitenin Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s.XI.

<sup>3</sup> Taner Demirel, “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C.3, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.217-218.

konuma gelmiş, Türk modernleşmesi bu yıllardan itibaren “sağ modernizmin siyasal yürütücülerinin ‘muhafazakar modernlik’ tahayyülüne uygun olarak ilerletilmiştir.”<sup>4</sup>

Bu noktada, çalışmamızın hemen başında, son derece önemli bulduğumuz bir ayrıma dair birtakım bilgiler sunmak da yerinde olacaktır. Özellikle erken Cumhuriyet dönemindeki kültürel politikalara karşı tutumları hesaba katıldığında Türkiye’de muhafazakarlık ile İslamcılık arasında ciddi anlamda bir yakınlığın olduğu ileri sürülebilir. Bundan hareketle, pek çok araştırmada bu iki dünya görüşünün iç içe geçmiş bir vaziyette ele alındığı da bilinmektedir. Ancak çalışmamızda, devamlılığı ve tedrici bir değişimi esas alan muhafazakar düşünce ile siyasal ve toplumsal hayatın İslam’ın kılavuzluğunda kapsamlı bir dönüşüme tabi tutulmasını öngören İslamcılığın farklı dünya görüşlerini temsil ettiği kabulünden hareket edilmektedir. Türkiye’de İslamcılık düşüncesi hakkında önemli çalışmalara sahip olan İsmail Kara’nın göstermiş olduğu gibi İslamcılıkta Selçuklu ve Osmanlı döneminin de oldukça sınırlı bir biçimde yer bulduğu, İslam tarihinin asr-ı saadet devrine indirildiği, kopuk ve irtibatsızlaştırılmış bir tarih anlayışı egemendir.<sup>5</sup> Bu bakımdan İslamcılığın gelecek tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici olan, hoşnut olunmayan “bugün” değil, uzakta kalmış olsa da değişen koşullar çerçevesinde yeniden canlandırılması olanaklı görülen geçmiştir. Buna karşılık muhafazakarlıkta ise maziye ait fikirleri yeniden canlandırmanın peşine düşülmesi söz konusu değildir. Özellikle ülkemizde hakim olduğu şekliyle, modernleşmeci karakteriyle muhafazakarlık, tarihsel birikime ve geçmişten gelen değerlere büyük önem vermekle birlikte, esas olarak tarihin belli bir dönemine ya da geleceğe değil, sürekliliğe odaklanmış vaziyettedir. Süleyman Seyfi Ögün’ün işaret ettiği üzere muhafazakar düşünce sahipleri “geçmiş ve geleneklerin ihtişamını vurgulayan reaksiyoner nostaljiden hoşlansalar, hatta kendilerini tutamayıp bu nostaljik tezleri zaman zaman sahiplenseler bile”, esas hassasiyetlerini, devamlılığın sağlanması konusunda sergilemişlerdir.<sup>6</sup> Muhafazakarlık, seçicilikten uzak bir tavırla, tarihsel birikimin “bugün”e taşıdığı neredeyse her türlü kurumu ve geleneği kabul etme eğilimindedir. Bu nedenle muhafazakarlar, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında keskin bir ayrım yapmaktan da uzak durmuşlardır. Bu konuya çarpıcı bir örnek olarak, zamanın “mazi”, “hal” ve “istikbal” şeklinde ayrılmasını yapay bulan Yahya Kemal Beyatlı gösterilebilir. Beyatlı için sözü edilen ayrım doğal değildir, zira “hal” yarından sonra “mazi” olacak, “istikbal” de zaman yürürken “hal”e, sonrasında maziye karışacaktır. Dolayısıyla Beyatlı’ya göre aslında ortada geçmiş, şimdi ve gelecek değil, kendisinin “imtidad” olarak ifade ettiği bir süreklilik durumu mevcuttur.<sup>7</sup> İslamcılık için ise geçmiş, şimdi ve gelecek birbirinden keskin bir biçimde ayrılmış vaziyettedir. İlâveten, İslamcılık için içinde bulunulan hal oldukça problemlidir; bu nedenle vakit kaybetmeksizin “bugün” ün ıslahına girişilmelidir.<sup>8</sup>

İslamcılık ile muhafazakarlık arasındaki ayrıma ilişkin bu geniş parantezi kapatıp yeniden modernleşmeci muhafazakarlık bahsine döndüğümüzde karşımıza çıkan dikkat çekici bir nokta, Türk muhafazakarlığının modernleşmeci karakterini ortaya çıktığı ilk yıllardan itibaren kazanmış olduğu gerçeğidir. Modernleşmeye karşı duran bazı çevreleri de bünyesinde

<sup>4</sup> Nazım İrem, “Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve ‘Diğer Batı’ Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C.57, S.2, 2002, s.45-46.

<sup>5</sup> İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem De Müslüman Kalalım” *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Tazimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinçil, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.249-250.

<sup>6</sup> Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakar Yanılgısı”, *Toplum ve Bilim*, S.74, 1997, s.109

<sup>7</sup> Yahya Kemal Beyatlı, *Aziz İstanbul*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1992, s. 64-65.

<sup>8</sup> Muhafazakarlığa farklı bir perspektiften bakmanın yanı sıra İslamcılık ile muhafazakarlık arasındaki ayrıma ilişkin önemli tespitler sunan bir çalışma için bkz. Fırat Mollaer, *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.

barındırsa da, Türk muhafazakarlığına rengini veren, en başından beri modernleşmeci kanat olmuş; ilerleyen yıllarda da Türkiye'deki muhafazakar düşüncenin temel vurguları, bu kanadın sahip olduğu fikirler çerçevesinde şekillenmiştir. Mollaer'in de işaret ettiği üzere Türk muhafazakarlığı, "serüvenine reaksiyoner değil modernleşmeci bir muhtevayla" başlamış, muhafazakar aydınlar erken Cumhuriyet döneminden itibaren bir yandan Kemalizme eklenmeye gayret gösterirken bir yandan da onu kontrol altına almaya çabalamışlardır.<sup>9</sup> Kemalizmin radikal modernleşme anlayışına karşı ılımlı bir modernleşmeyi savunan muhafazakarlar, "tarihsel süreklilik içerisinde ilerleme" anlayışı çerçevesinde kopuşçu tezlerle karşı bir duruş sergilemiş, kontrollü bir modernleşme siyasetinin savunucusu olmuşlardır.<sup>10</sup> Çalışmamızda, bu yaklaşımın en önemli temsilcileri arasında yer aldığını düşündüğümüz Ali Fuad Başgil, Peyami Safa, Mümtaz Turhan, Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun din konusunu ele alış biçimi incelenerek, Türkiye'de modernleşmeci muhafazakarlık içerisinde bu olguya nasıl yaklaşıldığı ortaya konmaya çalışılacaktır.<sup>11</sup> Ancak öncesinde, modernleşmeci muhafazakarların konuya yaklaşımı üzerinde de ciddi etkileri olduğundan, erken Cumhuriyet döneminde dinin nasıl bir konumda olduğuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

## 2. Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Din Politikaları

Cumhuriyet'in ilk yıllarına dair konumuzla ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, bu dönemde milletleşme eksenli bir modernleşme projesinin yürürlükte olmasıdır. Bu proje çerçevesinde milli kimliğin Osmanlı geçmişini yok sayan bir biçimde inşası, dinin milli kimlik içerisindeki pozisyonu üzerinde de negatif bir etki yaratmıştır. Farklı etnik grupların bir arada yürüttüğü Milli Mücadele esnasında kitlelerin seferber edilmesinde önemli bir sosyopolitik meşruiyet kaynağı olma vazifesi gören İslami milliyetçilik, savaş sonrasında terk edilmiş; yeni rejim, etnisist (Türkçü) ve seküler yan ağır basan bir kimlik oluşturma çabasına içerisine girmiştir.<sup>12</sup> Özellikle 1930'lu yıllarda daha da görünür hale gelen ve Türk milletini insanlık tarihinin başlangıcından bu yana milli şuuruyla var olan bir varlık olarak tarih-üstü bir konuma yerleştiren özcu yaklaşım<sup>13</sup> çerçevesinde din, milli kimliğin olmazsa olmaz bir bileşeni olmaktan çıkmıştır.<sup>14</sup> Böylece, daha önce araçsal bir biçimde de olsa kimliğin önemli bir

<sup>9</sup> Mollaer, *age*, s.173.

<sup>10</sup> *age*, s.218-219.

<sup>11</sup> "Muhafazakar modernleşme"den yana duran düşünürlerin tespiti yapılırken, Hilmi Ziya Ülken'in tarifleriyle "çağdaş düşünce ile silahlanmış bir İslamîlik" savunusunu yapan ve kurtuluşu modernleşmede gören Şemsettin Günaltay'ın ismine bu listede niçin yer verilmediği sorusu akla gelebilir. Bu, her şeyden önce, daha önce de ifade etmiş olduğumuz üzere, muhafazakarlığı İslamcılıktan ayrı bir dünya görüşü olarak kavramamızla alakalıdır. Günaltay, her ne kadar diğer İslamcı düşünürler gibi İslam tarihinin asr-ı saadet devrine indirmediği bir tarih anlayışını savunmuş olmasa da, düşüncelerinin merkezine İslamlaşmayı yerleştirmiş, dolayısıyla dini toplumsal düzen açısından önemli bulmakla birlikte ona kurucu bir rol atfetmeyen muhafazakarlardan ayrı düşmüştür. Hilmi Ziya Ülken'in gösterdiği üzere Gökalp'in etkisi altında "kurtuluş yolu"nu "İslamlaşmak, çağdaş olmak, Türkleşmek" fikirlerinde bulan Günaltay için çağdaşlaşma ve millet olmanın temelinde İslamîlik vardır; İslamlaşma gerçekleştirilemediği müddetçe diğer iki hedefe ulaşılması mümkün olmayacaktır. Ülken'in Günaltay hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1999, s.395-398.

<sup>12</sup> Ahmet Yıldız, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene" *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s.144-145.

<sup>13</sup> Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul 1998, s.34.

<sup>14</sup> Bu ifadeden dinin ulusal kimlik içerisinde hiçbir biçimde yer bulamadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bilindiği gibi 30 Ocak 1923 tarihli "Yunan ve Türk Uluslarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme" çerçevesinde mübadeleye tabi tutulacak nüfusu belirlemede temel kriter olarak din kullanılmış, bunun neticesinde örneğin Türkçe yazan ve dua eden Karamanlı Ortodoks nüfus, dini aidiyetlerinden dolayı Ortodoks Yunan kategorisine alınıp mübadeleye tabi tutulurken, Rumeli ve Girit'te yaşayan Müslüman halk etnik kimliklerine bakılmaksızın Türk vatandaşlığına kabul edilmişlerdir. Bu süreçte yönetenler açısından din, ulusal kimliğin oluşturulmasına kadar geçecek zaman zarfında araçsallaştırılarak kullanılacak bir unsur olarak görülmüştür. Ancak her ne kadar ulusal kimlikteki etnik vurgu ciddi

boyutunu oluşturan din, bu özelliğini tamamen kaybetmiş olmasa da, rejim nezdinde eski konumunu yitirmiştir.

Din konusuna yaklaşımda meydana gelen bu dönüşüm, söz konusu olgunun tamamen yok sayılması gibi bir durumu ise beraberinde getirmemiştir. Tam aksine, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren din meselesi, rejimin üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan birini teşkil etmiştir. İslamiyetin ilerlemeye engel olduğu düşüncesini benimsemiş olan Cumhuriyetçi seçkinler, din konusunda iki yoldan birini tercih etmek durumunda kalmışlardır. Bu yollardan birincisi, Batı'da gerçekleşen Lutherci reformasyon modeli takip edilerek, kutsal kitabın ulusal dile çevrilmesidir. İkinci yol ise SSCB'de olduğu gibi açıkça dine karşı çıkılmasıdır. Bu modellerden ilki benimsenerek "İslamiyeti Türkleştirme" hareketlerine girilmiştir. Bu amaç doğrultusunda 1920'li yıllardan itibaren Türkçe namaz kılma denemeleri, ibadette Arapça metin yerine Kuran'ın Türkçesinin kullanılması, Türkçe ezan gibi uygulamalara rastlanmıştır. Diğerlerinden kısa zamanda vazgeçilirken, Türkçe ezan Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950 yılına değin devam etmiştir. Sayılanlara ilaveten, secde etmeye alternatif olarak camilere oturulacak sıralar konulması, camilerde müzikli ayinler yapılması türünden ibadet düzeninin değiştirilmesine yönelik öneriler de gündeme gelmiştir.<sup>15</sup> Dolayısıyla bu yıllarda İslam, her ne kadar ilerlemeye bir engel olarak görülüyor olsa da modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak değerlendirilmiş, dine, tümünden işlevsiz veya zarar verici bir faktör olarak bakılmamıştır. Söz konusu dönemde modernleşmenin temel dinamiği milletleşme olduğundan, millileştirilmiş bir proje halinde, bir anlamda Türklüğe yardımcı bir unsur olarak Kemalist modernleşmeye eşlik etme rolü biçilen din, aynı zamanda hurafelerden arındırılmış haliyle toplumsal ahlakı ve vicdanları düzenleme vazifesi görebilecek, rejim için işlevsel bir kurum olarak kabul edilmiştir.<sup>16</sup>

Öte yandan, bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, toplumsal düzen açısından birtakım fonksiyonellikleri kabul edilmiş olsa da, kurucu kadronun benimsemiş olduğu pozitivist dünya görüşünden mütevellit, erken Cumhuriyet döneminde dinin, bireyler üzerindeki etkisi azaltılması gereken bir olgu olarak görülmüş olmasıdır. Din, tıpkı geleneksel kültür gibi, toplumsal geriliklerin esas sebebi olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet idarecileri, Osmanlı İmparatorluğu'nun teknolojiye Batı'nın gerisinde kalmasının sebeplerinden biri olarak dini görmüştür. Bu bakış açısı çerçevesinde dinin ve geleneksel kültürün yarattığı bir tehlike de öte dünyacı, kaderci ve pasif bir zihniyetin topluma egemen olmasının önünü açmasıdır. Bu, akılcılığı, bilimselliği, dinamik bir zihniyeti esas alan Cumhuriyet kadroları için kabul edilemez bir durumdur.<sup>17</sup>

### 3. Modernleşmeci Muhafazakarlar ve Din

oranda artmış olsa da dinin 1930'larda da benzer bir pragmatizm çerçevesinde kimlik politikalarındaki yerini korumaya devam ettiği de görülmektedir. Bunun en somut örneklerinden biri, özellikle Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Bükreş elçiliği dönemindeki yoğun gayretlerine rağmen, Türkçe konuşan ve kendilerini Türk olarak nitelendiren Gagavuz Türklerinin Türkiye'ye göç etmelerinin rejim tarafından onaylanmamasına karşılık, Türkçe bilmeyen ve farklı etnik kökenlere sahip Boşnakların ve Bulgar Pomaklarının Osmanlı Müslümanları oldukları için göç etmelerine izin verilmesidir. Ahmet Yıldız'ın işaret ettiği üzere Kemalizm doktriner olmaktan ziyade pragmatik bir karakter taşımaktadır ve Kemalist ulus inşa pratiğinde din, "doğru zaman ve zemin" söz konusu olduğunda, ulusal amaçları pekiştirmek için devreye sokulmaktan kaçınılmamış bir unsurdur Yıldız, *age*, s.132-135.

<sup>15</sup> Mete Tunçay, "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.95-96. 1926 yılında gündeme gelen Türkçe namaz kılınması önerisi de ibadet düzenine yönelik bir başka önemli değişiklik girişimidir. Dönemin Diyanet İşleri Reisi Mehmet Rifat Börekçi'nin karşı çıkmasıyla askıya alınan bu ve benzeri girişimler 1920'li yıllarda bu konuda bir tür "nabız yoklama" ve sınırları tespit etme çabasının mevcut olduğunu göstermektedir. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015, s.164

<sup>16</sup> Bora, *age*, s.117-119.

<sup>17</sup> Selçuk Akşin Somel, "'Gericilik', 'İlericilik' ve Aydınlar", *Doğu Batı*, S.3, Mayıs-Haziran-Temmuz 1998, s.47.

1945 yılında çok partili hayata geçiş ile birlikte CHP din politikalarını yeniden gözden geçirmek durumunda kalmış, laiklik ilkesini geçmişte olduğundan daha farklı bir biçimde ele almaya başlamıştır. Konuya ilişkin olarak 1947 yılına ait iki önemli gelişme, CHP'deki yaklaşım değişikliğini ortaya koymasından önemlidir. Bunlardan birincisi, Parti'nin 17 Kasım 1947 tarihli 7. kurultayında, din anlayışının her türlü müdahaleden korunması gerektiğine ve vatandaşların ibadetlerinde ve ayinlerinde serbest bırakılacağına dair, parti programının laiklik ile ilgili maddesine eklenen fıkradır. İkincisi ise yine aynı kurultayın ardından alınan kararlar çerçevesinde din eğitime ilişkin kanun tekliflerinin TBMM'ye sunulmasıdır.<sup>18</sup> Yine bu yıllarda gerçekleşen, Hac ziyareti gerçekleştirecek olanlara döviz tahsis edilmesi, ilkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarına seçmeli din dersleri konulması, Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulması gibi gelişmeler de din konusunda benimsenen yeni yaklaşımın dikkat çekici sonuçları arasındadır.<sup>19</sup> Muhafazakar kesimin din ile ilgili değerlendirmeleri, böyle bir siyasal atmosfer içerisinde şekillenmiş; modernleşmeci muhafazakarların, özellikle bilim-din tartışmalarına ve laiklik prensibine ilişkin değerlendirmelerinde, çok partili hayata geçişin beraberinde getirmiş olduğu görece serbestliğin de ciddi anlamda belirleyiciliği söz konusu olmuştur.

Modernleşmeci muhafazakarların din konusunda yapmış olduğu değerlendirmelerde ortak olarak üç ana vurgunun öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, toplumsal düzen açısından dinin gerekliliğidir. Buna göre tarih boyunca her topluluğun bir dine sahip olduğu görülmüş, din bütün toplumların hayatında kritik bir vazife görmüştür. Bu bakış açısı çerçevesinde muhafazakar düşünce insanların zaman zaman ahlakı da doğrudan din ile ilişkili bir biçimde ele aldıkları ve din olmadan bir ahlak anlayışının ortaya çıkmasının çok zor olduğunu öne sürdükleri görülmüştür. Din konusunda muhafazakar modernleşme yanlılarında görülen ikinci ortak özellik, bilim ile dinin alanlarını ayrı bir biçimde tarif etmeleri, aynı zamanda bu ikisinin, özellikle de İslam dini özelinde birbirleri ile çatışma içerisinde olmadıklarını vurgulamalarıdır. Bu anlayış doğrultusunda, dinin ilerlemeye engel olduğu yönündeki değerlendirmeler muhafazakarlar tarafından eleştirilmiş, zaman zaman bu tip yorumların tam aksinin iddia edildiğine de şahit olunmuştur. Türkiye'de yanlış yorumlanmış bir laiklik anlayışından hareketle din hürriyetinin ihlal edildiği, devletin dini hayata ilişkin olarak, başta din eğitimi olmak üzere halkın kendisinden beklediği çeşitli uygulamaları devreye sokmaktan kaçındığı şeklindeki değerlendirmeler de modernleşmeci muhafazakarların din konusuna yönelik yorumlarında ortaya çıkan üçüncü vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi bu üç ortak vurgunun her birine tek tek daha yakından bakabiliriz.

### **3.1. Din ve Toplumsal Düzen**

Muhafazakar dünya görüşünde dinin önemi, bu kurumun esas olarak toplumsal istikrar için taşıdığı önemden kaynaklanır. Muhafazakarlar açısından din, yalnızca bireyleri ilgilendiren bir manevi tecrübe değil, aynı zamanda toplum içindeki bağları pekiştiren bir sosyal birleştiricidir.<sup>20</sup> Özipek'in işaret ettiği üzere din, "toplumu bir arada tuttuğu, sıradan insanı bile iyi davranışa ikna ettiği ve aidiyet bilinci sağladığı ölçüde ateist muhafazakarlar için bile vazgeçilmez bir toplumsal kurum olarak saygıyı hak etmektedir."<sup>21</sup> İnsanı, doğası gereği kusurlu ve eksik bir varlık olarak kabul eden, ayrıca onun psikolojik anlamda sınırlı ve bağımlı bir yapıya sahip olduğunu öne süren muhafazakarlık açısından yaşamı öngörülebilir ve istikrarlı hale getiren bir düzenin varlığı insanlık için son derece önemlidir.<sup>22</sup> Bu durumda din

<sup>18</sup> Taner Timur, *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.62.

<sup>19</sup> İhtar Gözaydın, *Diyanet-Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.29.

<sup>20</sup> Mustafa Erdoğan, "Muhafazakarlık: Ana Temalar", *Liberal Düşünce*, S.34, Bahar 2004, s.5.

<sup>21</sup> Bekir Berat Özipek, *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara 2005, s.79.

<sup>22</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Çev: Levent Köker, BB101 Yayınları, Ankara 2018), s.96.

kurumu, uzun bir geçmişe dayanan varlığıyla, muhafazakarlar açısından bu tür bir düzenin şekillenmesinde oldukça kritik bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Çalışmamızda görüşlerine yer verdiğimiz, muhafazakar modernleşme yaklaşımı içerisindeki düşünürler de dine benzer bir anlayış çerçevesinde yaklaşmış, din kurumunun bireysel ve toplumsal hayattaki kritik rolüne dikkat çekmişlerdir. Örneğin Mümtaz Turhan, dini, gerek toplumsal düzen, gerekse de bireylerin davranışları üzerinde çok önemli etkilere sahip bir faktör olarak ele almıştır. Turhan'a göre insanlık tarihinin her devrinde, ilkel kavimlerden en gelişmiş toplumlara kadar her toplulukta rastlanılan dinin, insanların "çok esaslı ve asli bir ihtiyacından doğduğunu", din tarihi, sosyoloji, sosyal antropoloji ve etnoloji bilimlerini açık bir biçimde göstermiştir. Bireylerin yaşantılarına ilişkin oldukça kapsayıcı bir sistem olma özelliğini taşımakta olan dinin yerini, kendisine dayanmadıkça ne kanun, ne ahlak, ne de felsefe alabilmektedir.<sup>23</sup>

Turhan, bireylerin ahlaklı bir yaşantı sürmelerini temin edecek bir kılavuz olarak gördüğü ve toplumsal düzen açısından büyük önem taşıdığını belirttiği dinin, toplumdaki bütün bireyler için gerekli olduğu yönünde bir yargıya ise sahip değildir. Turhan'a göre bir toplum içerisinde "yüksek bir fikir ve karakter terbiyesi, manevi kıymetlere karşı derin bir bağlılık ve olgunlaşma sayesinde" dinin yardımına ihtiyaç duymadan da ahlaklı davranışlar sergileyen kişiler mevcut olabilir. Turhan, bu kişilerin, cezalardan kaçınmak veya mükafatlardan faydalanmak için dindar veya ahlaklı olma ihtiyacı duymadıklarını belirtmektedir. Ancak, kişisel hiçbir çıkar doğrultusunda hareket etmeyen bu kişilerin varlığı, her ne kadar bir toplumda ahlaklı davranışların ortaya çıkması için dinin mutlaka gerekli olmayacağı yönünde bir düşünceye yol açmaktaysa da "bunların sayılarının daima mahdut kalmağa mahkum bulunması, bu fikrin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır."<sup>24</sup>

Bir diğer modernleşmeci muhafazakar düşünür, Ali Fuad Başgil'de ise dini hemen hemen bütün toplumsal kurumların ve insanlığa dair pek çok eserin temelini yerleştirmek gibi bir eğilim söz konusudur. Vicdanı ile baş başa kalıp düşünen her insanın kendisine "nereden ve niçin geldik, nereye gidiyoruz" sorusunu sorduğunu belirten Başgil'e göre, bu meselenin en tatmin edici izahı ve şaşmaz cevabı, "din"dir. Din, Başgil açısından bu yönüyle, şüphe içerisinde bunalmış vaziyette olan insan ruhunun ışığıdır.<sup>25</sup> Yine din, insanlığa dair birçok kurumun ve eserin ortaya çıkışında da etkili olmuştur. "İlk medeniyet eserleri, medeni duygular ve düşünceler" in dini inançlardan doğmuş olduğunu belirten Başgil, "hukuk, ahlak ve siyaset, hatta teknik ve sanat" ın da din sayesinde ortaya çıktığını ve geliştiğini savunur. Bilimlerin de gelişiminin yine birçok bakımdan din sayesinde gerçekleştiğini öne süren Başgil, din ile vücut bulduklarını ve uzunca bir zaman boyunca onunla ilerlediklerini belirttiği bu kurumların dinden ayrılmasının tarihinin ise oldukça yakın olduğunu belirtir.<sup>26</sup> Bu durumda, toplumsal hayata ilişkin pek çok unsurun merkezinde yer alan dini zayıflatacak her türlü gelişmenin Başgil açısından şüpheyle karşılanacağı da kuşkusuzdur.

Ahlak sahibi olmayı dindarlık koşuluna bağlayan ve toplumun çoğunluğu için en etkili ahlaklı yaptırımın Allah korkusu olduğunu öne süren Peyami Safa'nın<sup>27</sup> düşünce içerisinde de din, toplumsal düzenle ilişkili bir biçimde yer bulmuştur. Safa'ya göre ahlak konusu, henüz

<sup>23</sup> Mümtaz Turhan, "İçtimai veya Milli Terbiye - Ahlak, Din ve Estetik Terbiye ", *Bilgi*, S.67, Kasım 1952, s.6. Turhan, bilim ile dinin çatışma içerisinde olmadığını savunmanın yanı sıra, bu iki kavramın alanlarını birbirinden ayırma eğilimine de sahiptir. Bu bakımdan, "insanın en asli ihtiyaçlarından birini" karşılamakta olan dinin yerini bilimin alması Turhan'a göre imkan dahilinde değildir. Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Altınordu Yayınları, Ankara 2015, s.126.

<sup>24</sup> Turhan, *agm*, s.6.

<sup>25</sup> Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2007, s.67-70.

<sup>26</sup> *age*, 30.

<sup>27</sup> Peyami Safa, *Peyami Safa'dan Seçmeler*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1976, s.116-117.

felsefenin bir meselesi haline gelmeden önce, dinler tarafından ele alınmıştır.<sup>28</sup> Ahlak, 18. yüzyıla gelinceye değin, oldukça uzun bir süre ilahiyatçı görüşlere dayanmış, daima dini bir içeriğe sahip olmuştur. Fransız Devrimi'nin ardından ise laik ahlak anlayışı ortaya çıkmış, bu anlayış dini ahlakın yerini almaya çalışmışsa da insanlara “ebedilik imanı” verecek bir cazibe taşımadığından, her buhranda dini ahlaka veya milli ahlaka tutunmak zorunda kalmıştır. Safa'ya göre laik ahlakın bu zaafı, Avrupa'daki ve ABD'de ahlakça soysuzlaşmanın da sebebini teşkil etmiştir.<sup>29</sup> Dini ve manevi duyguların ortadan kalkmasının toplumlara zarar verdiğini düşünen ve ahlakı doğrudan dinle ilişkili bir kavram olarak ele alan Safa, bir kişinin hem dinsiz hem de ahlaklı olmasının ise ancak “ruh köklerinde atalardan kalma veya çevreden, çocukluk terbiyesinden aldığı dini tesirler”le mümkün olacağı düşüncesindedir. Safa'ya göre bu, psikanalizin de ortaya koymuş olduğu bir gerçekliktir.<sup>30</sup>

Din meselesi üzerinde önemle duran bir diğer muhafazakar düşünür, Mustafa Şekip Tunç olmuştur. Tunç'ta din, öncelikli olarak, toplumsal düzenin sağlanmasında hayati bir role sahip olan ve yerini başka herhangi bir kurumun tutamayacağı bir değer olarak karşımıza çıkar. Tunç'un düşüncesi içerisinde, iradesini çelen türlü güdülerle çevrili olan, sürekli bir biçimde şeytani ayartmalara kapılan insanlar, kendilerini otokontrole sevk eden dine bir anlamda muhtaçtır. Tunç'a göre din, insanlara insanlık duyguları ile ve insanca yaşamalarını, burada geçirdikleri hayatlarına dair bir gün hesap vereceklerini bildirerek, kendilerine ahlaki ve insani bir amaçları olduğunu haber vermekte, bu şekilde insan varlığının hikmetine de işaret etmektedir. Din, aynı zamanda ahlak ve adalet duygularına da sarsılmaz bir temel atmakta, bu da onun ne denli önemli “bir kıymetler koruyucusu” olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>31</sup>

Bu kısımda son olarak ele alacağımız isim olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ise dinin toplumun var edici kuvvetleri arasında en önde gelen kuvvet olduğu ve dinsiz bir milletin olamayacağı şeklindeki görüşleriyle,<sup>32</sup> dinin toplumlar için olmazsa olmaz bir kurum olduğu yönündeki genel muhafazakar bakış açısını paylaşırsa da, dinde reform düşüncesi ile döneminin diğer muhafazakar modernleşme taraftarı düşünürlerinden ayrılmaktadır. Baltacıoğlu için din, toplumsal düzen açısından son derece kritik, bu bakımdan da politik hayata sızması gereken bir faktördür. “Kansız yaşanmadığı gibi dinsiz de yaşanmaz” şeklindeki ifadesiyle, dini birey ve toplum için vazgeçilmez bir konuma yerleştiren klasik muhafazakarlık anlayışı ile uyumlu bir duruş sergileyen İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na göre bu konudaki kritik nokta, kanın damarda durması gereği gibi dinin de kendi yatağından çıkmaması gerektiğidir. Bu yüzden Baltacıoğlu, dinin siyaset üzerine belirleyici olmaması konusunda hassasiyetle durmaktadır. Aksi takdirde, nasıl kanın dışarı akması ölüm demekse, dinin de politika topraklarına girmesi kıyametin kopması anlamına gelecektir.<sup>33</sup> Dinde reformun gereği ise, Baltacıoğlu'na göre, esas olarak, takip edilen Batı ülkelerinin de benzer bir aşamadan geçmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dini, diğer toplumsal kurumlarda yaşanan gelişimler çerçevesinde dönüşüm gösteren bir toplumsal kurum olarak gören Baltacıoğlu, Batı'daki uluslaşma sürecinde olduğu gibi Türkiye'de de milli kimliğin oluşması için kutsal kitabın ve ibadetlerin Türkçeleşmesi gerektiğini savunmuş, uluslaşmanın kutsal kitabın ana dile çevrilmesi ile başladığını iddia etmiş, bizzat kendisi Kuran-ı Kerim'i tercüme etme işine girişmiştir.<sup>34</sup> Ancak

<sup>28</sup> Peyami Safa, *Din, İnkılap, İrtica*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978, s.37.

<sup>29</sup> Peyami Safa, *Millet ve İnsan*, Akbaba Yayını, İstanbul 1943, s.47.

<sup>30</sup> Safa, 1978, s.37-38.

<sup>31</sup> Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1959, s.25-26.

<sup>32</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s.109.

<sup>33</sup> *İ. Hakkı Baltacıoğlu: Yaşamı ve Hizmetleri*, Haz: A. Ferhan Oğuzkan, Yağmur Yayınları, Ankara 1996, s.26.

<sup>34</sup> Nuray Mert, “Muhafazakarlık ve Laiklik”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.5, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.316-317.



Baltacıoğlu'nun söz konusu girişimleri, umduğu neticeleri vermemiş, düşünürün fikirleri, 1950'li yılların kültürel hayatı üzerinde etki yaratmamıştır.

### 3.2. Din ve Bilim

Bilindiği gibi din ile bilim arasındaki ilişki konusunda, özellikle Aydınlanma'dan itibaren önemli tartışmalar yürütülmüş; söz konusu devirden başlayarak, bilim ile dinin alanlarının ayrı olduğu, bunların uzlaştırılmasının mümkün olmadığı yönündeki düşünceler güç kazanmıştır. Ülkemizde bu konuda çalışmalar yürütmüş ender isimlerden biri olan A. Adnan Adıvar da belirtilen yönde bir bakış ortaya koymuş,<sup>35</sup> 19. ve 20. yüzyıllarda bilimde yaşanan gelişmelerin ardından dinin “güreş meydanını pozitif bilimlere bırakarak” kenara çekildiğini savunmuştur.<sup>36</sup>

Türkiye’de muhafazakar bir modernleşmeden yana pozisyon almış olan düşünürler de bilim ile din arasındaki ilişki üzerinde hassasiyete durmuşlardır. Bu konuda modernleşmeci muhafazakarların genel yaklaşımı, bilim ile dinin, özelde de İslam’ın, karşıtlık içerisinde olmadığıdır. Bunun neticesi olarak modernleşmeci muhafazakarlar, dinin ilerleme önünde bir engel teşkil ettiği yönündeki görüşlere de karşı durmuş; modernleşmenin, dini değerlerin ve kurumların varlığını sürdürdüğü bir toplumsal yapı içerisinde de gerçekleştirilebileceğini savunmuşlardır.

Bilim ile din arasında keskin bir ayrım olduğu şeklindeki görüşleri geçersiz ve anlamsız bulan ve içinde bulunulan dönemde<sup>37</sup> Voltaire’in ve onun gibi düşünen Aydınlanmacıların görüşlerini takip eden tek bir yüksek bilim insanının veya filozofun bulunmadığını öne süren Ali Fuad Başgil, bilimin ilerlemesiyle beraber dinlerin tamamen ortadan kalkacağı şeklindeki görüşlerin de yanlışlanmış vaziyette olduğunu savunmuştur.<sup>38</sup> Bilimin sahasının aslında sanıldığı kadar geniş olmadığına yakın zamanlarda görüldüğünü belirten Başgil’e göre 17., 18., 19. asırların bilim anlayışları, epeyce değişikliğe uğramış bir haldedir. Zekanın sonsuz bir keşif gücü olarak görüldüğü dönemlerde, dinin, bilimin tecavüz sahasından uzak durmak, onunla karşılaşmamak için kendisine bir kale oluşturup onun içerisine sığınma gayreti içerisine girmiş olduğunu belirten Başgil, “mutlak gerçek”<sup>39</sup> diye bir şeyin olmadığını anlaşılmış olduğu mevcut durumda artık dinin bilime karşı savunmada kalmasının gereği olmadığını ifade eder.<sup>40</sup> Bu aşamada yapılması gereken ise “akıl ile nakli ve ilim ile dini barıştırmaktır.”<sup>41</sup> Başgil’in bilim ile dini barıştırma konusundaki önerileri ise, içinde yaşanan dönemin şartlarını ve gelişmelerini esas olmak suretiyle, akıl ile varılan hükümleri, pek çok konuda dini hükümlerin karşısında öncelikli bir konuma yerleştirmesi bakımından dikkat çekicidir. İslam dininde<sup>42</sup> bilim-din ve akıl-nakil arasında bir uyuşmazlık bulunmadığından, bu tip bir

<sup>35</sup> Adıvar’ın din ile bilim arasındaki ilişkiye bakış açısını ortaya koyması bakımından şu ifadeleri kayda değerdir: “İbn-ür-Rüşd, dinin birtakım mantıksal önermelere ve dogmatik sistemlere bağlanabilecek bir bilgi dalı olmadığını, belki kişisel ve içsel olup deneysel bilimden tümüyle ayrı bir erkten ibaret olduğunu söyleyerek bilimle dinin birbirine karıştırılmasından hem bilim hem de dinin zarar göreceğini ve bu suretle felsefe ve bilimle din arasında yalancı bir düşmanlığın süreceğini ve dinin de içine zorla sokulan uydurma bilgilerle bozulacağını savunurdu. İbn-ür-Rüşd’ün o zaman için çok güçlü olan bu sözleri gerçekten bağımsız düşüncenin güzel bir savıdır.” A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1959, s.86-87.

<sup>36</sup> *age*, s.478.

<sup>37</sup> Başgil’in yukarıdaki değerlendirmelerinin yer aldığı *Din ve Laiklik* adlı kitabının ilk baskısı, 1954 yılına aittir. Dolayısıyla burada kastedilen dönem, 1950’li yıllardır.

<sup>38</sup> Başgil, *age*, s.33-34.

<sup>39</sup> Bu ifade, metinde “sabit hakikat” şeklinde yer almaktadır.

<sup>40</sup> *age*, s.249-250.

<sup>41</sup> *age*, s.243.

<sup>42</sup> Başgil, İncil’in rivayet dayanan bir kitap olmasından dolayı Hristiyanlığın bilim karşısında zor durumda kalmış bir din olduğunu belirtirken Müslümanlık için böyle bir durumun söz konusu olmadığını zira Kuran-ı Kerim’in mevcut kutsal kitaplar içerisindeki en sahil ve sağlam kitap olduğunu savunur. *age*, s.228.

barıştırmaya çabasının başarıya ulaşmasının mümkün olduğunu savunan Başgil'e göre, haklarındaki hüküm açık olan "amel mes'eleleri" haricindeki bütün konularda "tev'il ve içtihat yolu" açık olduğundan, bu konularda din ile aklın karşı karşıya gelme durumu söz konusu olduğunda akla uygun karar alınabilecektir.<sup>43</sup>

Din ile bilim arasında herhangi bir uyumsuzluk olmadığı yönündeki muhafazakar vurgu, modernleşmeci muhafazakarlardan Peyami Safa'da da mevcuttur. Bilim ile din arasında bir çatışma olduğu yönündeki fikirlere karşı çıkan ve en büyük otoriteye sahip olan bilim insanlarının dahi bu tür bir ayrışmanın varlığını kabul etmediğini savunan Safa'ya göre Newton, Cuvier, Faraday gibi bilginlerin dindar olması, Kopernik'in çalışmasını Papa'ya ithaf etmesi, Descartes'in Kilise ile arasının daima iyi olması gibi gerçekler, bu tür çatışma iddiaların asılsızlığının göstergeleridir. Safa, ayrı planda iki gerçeklik sahası olduğunu söylediği din ile bilim arasında bir anlaşmazlık olmadığını belirtmenin yanı sıra, bunlar arasında bir anlamda tamamlayıcı bir ilişkiden de söz etmiştir. Bu bakış açısı çerçevesinde, olaylara dair bilgi veren ve isteklerimizi gerçekleştirmenin araçlarını yaratan bilime karşılık olarak din, değerleri bildirmekte ve bilim tarafından geliştirilen araçların kullanımına ilişkin tercih hükümlerini vermektedir.<sup>44</sup> Bu nedenle de Safa açısından dinin rolü, özellikle, herhangi bir ahlaki hedefi olmadığını belirttiği pozitif bilimlere ait keşiflerin kullanımı söz konusu olduğunda büyük önem kazanmaktadır. Örneğin atom fiziğinin, bu alandaki keşiflerin ahlaki neticelerinden sorumlu olmadığını belirten Safa, atom bombasının olumlu yönde de olumsuz yönde de kullanılabilir bir araç olduğunu ifade eder. Safa'ya göre böylesi bir amaç yokluğunda insana hedefini gösteren, dindir. Bunun nedeni ise bize yalnızca "olan"ın bilgisini sunan bilime karşılık, dinin "olması gereken" ile ilgilenmekte oluşudur. Öte yandan, Safa açısından dinin bilim için taşıdığı önem kadar bilim de din için önemlidir. Safa'ya göre bilimin din açısından taşıdığı önem, dinin, hedef için hangi araçlara başvurulması gerektiğini bilimden öğrenmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>45</sup> Dolayısıyla Safa'nın bakış açısı çerçevesinde din ile bilim arasında tek taraflı değil, birbirlerini tamamlayıcı bir ilişkisi söz konudur.<sup>46</sup>

Safa, ayrı sahalarda yer aldıklarını ifade ettiği bilim ve dinin sahalalarının karıştırılmasının, dinin ilerlemeye engel olduğu yönündeki hatalı görüşlere de kaynaklık ettiğini belirtir. Bilimin gerçekliğinin, dinin ise değer hükümlerinin sahası olduğunu belirten Safa'ya göre bilim ile dinin sahalalarını ayırmış olan Batı'da bu mesele çoktan halledilmiş durumdadır. Türkiye'de ülkenin içinde bulunduğu geri kalmışlığı dine bağlamak, hatta Rusya'nın teknik ve endüstri alanlarındaki gelişmişliğini dinsizliğe bağlamak gibi yaklaşımların söz konusu olduğunu belirten Safa, bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını ifade eder. Dünyanın en dindar milleti olduğunu belirttiği Amerikalıların, laik olmayan İngilizlerin ve Almanların bilim, teknik ve endüstri alanlarındaki gelişmişliğinin bu tip iddiaların yanlışlığını ortaya koyduğunu savunan Safa'ya göre medeniyetlerin tarihi de dinin ilerlemeye bir engel teşkil etmediğini açık bir biçimde göstermektedir.<sup>47</sup>

Bilim ile din arasında uyumsuzluk olduğu yönündeki iddialara karşı duran muhafazakar düşünürlerden biri de, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur. Özellikle 1950'li yıllarda kaleme aldığı yazılarda toplumsal ilerleme ile din arasında da kuvvetli bir bağ kurmuş olan Baltacıoğlu, bu çerçevede ilerleme için din eğitiminin önemine işaret etmekten de geri durmamıştır. Baltacıoğlu açısından bu yıllarda din eğitimi konusunda kafa yorulması gereken, bu eğitimin, İslamı yanlış yorumlayarak skolastik ve dogmatik bir görünüme büründüren, modern bilim ile

<sup>43</sup> *age*, s.243-244.

<sup>44</sup> Safa, 1976, s.113-114.

<sup>45</sup> *age*, s.111.

<sup>46</sup> Safa bu düşüncesini Einstein'dan yaptığı "dinsiz ilim topal, ilimsiz din kördür" alıntısı ile ifade eder.

<sup>47</sup> *age*, s.108-109.

din arasında ikili bir karşıtlık olduğu izlenimine sebebiyet veren softalara göre mi yoksa dini gerçekten anlamış olan aydınlara göre mi verileceği meselesidir.<sup>48</sup> “Din, diyanet, din kültürü, din bilimi ile ilintili olan soruların cevabını” verecek, bu konulara ilişkin gerekli tavsiyelerde ve uyarılarda bulunacak bir büronun gerekliliğini de savunan Baltacıoğlu, Kültür Bakanlığı içerisinde kurulacak böylesi bir büronun “halkı her türlü inanç yamukluğundan” kurtarabileceğini ifade etmiştir.<sup>49</sup>

Baltacıoğlu'nun konuya ilişkin değerlendirmelerinde, din kurumunu bilimle birlikte ele alma eğiliminin yanı sıra, dini, ilerlemeyi sağlayacak bir faktör olarak değerlendirme yaklaşımı da mevcuttur. Baltacıoğlu'na göre kalkınma, dini reddetmekle değil, tam aksine din ile gerçekleşecek bir şeydir.<sup>50</sup> Bu hedef doğrultusunda ihtiyaç duyulan şeylerden biri, ülkenin kalkınması çerçevesinde din konusuna bilimsel bir bakış açısı içerisinde yaklaşan, dogmatiklikten uzak dergilerdir. Keza din adamları arasından oluşturulan ve ülke genelinde din-milliyet, din-ahlak, din-bilim, din-demokrasi konularında halka konferanslar verecek heyetlerin kurulması da Baltacıoğlu'nun konuya ilişkin önerileri arasındadır.<sup>51</sup>

Dinin bilimle zıtlık içerisinde ele alınmasını doğru bulmayan bir diğer muhafazakar modernleşmeci düşünür olan Mustafa Şekip Tunç ise konuyla ilişkili değerlendirmelerinde dinin mevcut bilim anlayışı çerçevesinde yeniden ele alınması gerektiği üzerinde de durmuş, bilim konusundaki yeni yaklaşımların din alanında da yeni düzenlemeleri beraberinde getirmesi gerektiğini öne sürmüştür.<sup>52</sup> 1948 yılında kaleme aldığı bir makalesinde, fikirlerin içinde bulunulan toplumsal şartlara göre şekillendiğini ve yakın zamanda bilim anlayışında önemli değişimler meydana gelmiş olduğunu belirten Tunç, yeni şartların, dini kültürün tazelenmesini ve eğitim yoluyla tekrar düzenlenmesini gerektirdiğini savunur. Tunç'a göre üç asırdır egemenliğini sürdüren mekanik dünya görüşü, görecelik kuramının geliştirilmesiyle ve dalga fiziğindeki yeni keşiflerin ardından tutunamaz hale gelerek iflas etmiş, bu çöküş fizik bilimlerinin dışında başka alanlarda da etkisini göstermiştir. Dünyayı mekanik ve matematiksel bir aklıleştirme çerçevesinde ele alma çabalarının zaaflarının ortaya çıkmış durumda olduğunu savunan Tunç, nesnel olduğu iddia edilen mekanik görüşün esasen subjektif ve aynı zamanda suni bir görüşten ibaret olduğunu da anlaşıldığını belirterek, psikoloji bilminde de benzer bir paradigma farklılaşmasının meydana geldiğinden söz eder. Buna göre klasik psikolojinin açık ve seçik olarak kabul ettiği fikirler, insan ruhunun derinliklerine kadar inen ve önceleri inceleme konusu olmayan pek çok ruhsal durumu aydınlatan psikanaliz çalışmaları ile yanlışlanmış, klasik psikolojiye ait tahlillerin aslında son derece suni ve akli olduğu ortaya çıkmıştır. Tunç, pek çok alanda meydana gelmiş olan bu ve benzeri keşiflerin din hayatına da

<sup>48</sup> İsmail Güllü, “Durkheim’cı Bir Sosyolog: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Din ve Toplum Görüşleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, S.62, Bahar 2004, s.215.

<sup>49</sup> Baltacıoğlu, *age*, s.110-111.

<sup>50</sup> Mert, *agm*, s.316-317.

<sup>51</sup> Baltacıoğlu, *age*, s.107-109.

<sup>52</sup> Tunç’un üzerinde belki de en kuvvetli etkiye sahip olan düşünür, anti-pozitivist yaklaşımı ile dikkat çeken ve 20. yüzyılın ortalarına doğru gelişim kazanacak olan akla karşı başkaldırının öncü isimleri arasında yer alan Henri Bergson’dur. Tunç, Ülken’in ifadeleriyle “Bergson felsefesine bütün varlığı ile bağlanmıştır.” Bütün hayati fonksiyonlarımızın kaynağını akla ve şuura değil hislere dayandıran Tunç’a göre akli mantık amacına tahlil ve teati ile ulaşırken, hissi mantık değerlendirmelerini sempati, nefret, güven veya güvensizlik gibi ani bir “hads” ile yapmaktadır. Bu bakımdan, Tunç açısından hayatı, özellikle de ahlak, siyaset, din ve sanat gibi karmaşık alanları ancak hissiyat mantığı ile ve “hads” yardımıyla kavramak mümkündür. Ülken, *age*, s. 377; Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010, s.143.

etki etmesi gerektiğini düşünmekte, “din hayatının da bu genişliyerek derinleşmiş bilgilerimize uygun olarak yeniden aydınlanıp derinleşmesi”nin icap ettiğini savunmaktadır.<sup>53</sup>

Bilim ile din arasında bir uyumsuzluk olmadığı ve dinin ilerlemeye engel teşkil etmediğini öne süren Mümtaz Turhan ise Türkiye’de modernleşmeye ilişkin tartışmalardaki yaygın bir yorum olduğunu belirttiği, Müslümanlığın Batılılaşmanın yolunda önemli bir engel teşkil ettiği yönündeki iddianın da, bilimsel bir dayanaktan yoksun, temelsiz bir görüş olduğunu savunmuştur. İslam’ın, bir zamanlar dünya üzerindeki en gelişmiş medeniyeti ortaya çıkarmış, “terakkiye mani olmadığına dair imtihanı çoktan geçirmiş” bir din olduğunu ifade eden<sup>54</sup> Turhan’a göre, İslam dininin önemli bir başka özelliği de diğer dinlere kıyasla daha rasyonel olması, bu bakımdan bilimsel düşünceye uygunluk taşımasıdır.<sup>55</sup> Öte yandan, bir zamanlar dünyadaki en yüksek medeniyet olduğunu söylediği İslam medeniyetinin mensuplarının, içinde bulunulan dönemde dogmatik, bağınaz ve hoşgörüsüz bir tutum içerisinde olduklarını da ifade eden Turhan,<sup>56</sup> bu soruna yönelik çözüm önerilerini de, dini bilimle doğrudan ilişkili bir biçimde ele alarak sunmaktadır. Turhan’a göre, sözünü ettiği olumsuz şartların düzeltilmesi için yapılması gereken, dinin, bilim zihniyeti ile yetişmiş ehil ellere geçmesidir. Turhan, modern bir toplumda her kurumun ıslah edilmesinin gereklilik haline geldiğini, bunun din için de söz konusu olduğunu, modernleşme sürecinde dinin de alanında yetişmiş uzmanlar vasıtasıyla olumsuz etkilerden korunması gerektiğini düşünmektedir. Bunun için de her şeyden önce din adamı yetiştiren kurumların daima bilim zihniyetinin sınırları içerisinde hareket etmeleri, “yüksek bir bilgi ve fikir seviyesine erişmiş olmaları şarttır.”<sup>57</sup>

### 3.3. Din ve Laiklik

Bilindiği gibi Cumhuriyet’in ilk önemli yenilikleri arasında laiklik ile ilgili olanlar önemli bir yer tutmuştur. Yeni rejimin temellerinden birini teşkil eden laiklik, 1937 yılında Anayasa’da da yer bulmuştur. Laiklik ilkesi, özellikle aydınlar arasında geniş kabul görmesine karşın, toplumun genelinde ise umulan etkiyi yaratamamış, köylerde ve küçük şehirlerde yaşayan halk, din esaslı adetlerini ve geleneklerini korumaya devam etmiştir.<sup>58</sup>

Türkiye’de modernleşmeci muhafazakarlar, Cumhuriyet’in laiklik prensibine karşı bir duruş sergilememiş; ancak bu prensipten hareketle gerçekleştirilen ve laiklikle uyuşmadığını ileri sürdükleri uygulamalara yönelik itirazlarını, özellikle çok partili hayatın başlamasının ardından güçlü bir biçimde dile getirmişlerdir. Muhafazakar düşünürlerin laiklik tartışmaları içerisindeki değerlendirmelerinde karşımıza çıkan önemli bir ortak vurgu, Türkiye’de laikliğin yanlış yorumlanmasından ötürü, dindar kitlenin çeşitli haksızlıklara maruz bırakılmış olmasıdır. Örneğin, laikliğin, devletin din hayatını ve dini ahlakı yasaklayabileceği, dine düşman bir tutum içine girebileceği anlamına gelmediğini savunan Peyami Safa’ya göre bu prensip, esas olarak, dinin siyasi bir otoritenin kontrolünden çıkması, bir manevi değerler düzeni şeklinde kalması anlamını taşımaktadır. ABD’de ve Avrupa ülkelerinde din kurumunun oldukça kuvvetli olduğunu belirten Safa, Türkiye’de ise laikliğin Türk kanunlarına da uymayan “aşırı solcu” bir bakış açısı ile anlaşıldığını savunur. Bu bakış açısı çerçevesinde, laikliğin, din ile

<sup>53</sup> Mustafa Şekip Tunç, “Zamanımız Nasıl Bir Din Kültürüne Muhtaçtır?”, *Cumhuriyet*, 30 Mayıs 1948. Tunç, bu yazıyı kaleme aldığı tarihlerde açılacağı yönünde karar alınan İlahiyat Fakültesi’nde işlenecek olan “din kültürü” ve “din felsefesi” derslerinin de Ortaçağ anlayışına veya çökmüş olan mekanist dünya görüşüne göre şekillendirilmemesine dikkat edilmesi çağrısı yapar. Ayrıca, Tunç’a göre bu fakültede görev alacak olan profesörlerin “zamanımız kültürünü hazmetmiş şahsiyetler” olmaları da önemlidir.

<sup>54</sup> Turhan, 2015, s.23.

<sup>55</sup> *age*, s.30-31.

<sup>56</sup> Turhan, 1965, s.72.

<sup>57</sup> Turhan, 1952, s.6.

<sup>58</sup> Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s.349-350.

dünya arasında her türlü ilişkinin kesilmesi anlamına geldiği düşünülmektedir. Safa, “çarpık ve dar” olarak adlandırdığı bu laiklik anlayışının başka ülkelerde bir benzerinin olmadığını da öne sürer. Safa’ya göre Avrupa’nın en laik ülkesi olan Fransa’da bile bizdeki gibi katı bir laiklik anlayışı mevcut olmamıştır. Keza, örneğin ABD’de uygulanmakta olan laiklik, laik olmayan ülkeleri dahi gıpta ettirecek bir dindarlık zihniyeti ile uygulanmaktadır.<sup>59</sup> Dini hayata ilişkin 1950’lerden itibaren yaşanan kuvvetlenmeyi ise, önceki dönemlerde laiklik adına uygulanmış olan baskı politikalarının doğal bir sonucu olarak gören Safa, dine yönelik bağlılığın irticai bir şahlanış olduğu yönündeki yorumları doğru bulmamakta, “yüksek manevi ve ahlaki değerlere samimi bir bağlılık” olarak değerlendirilmesi gereken bu gelişmenin yanlış bir biçimde yorumlandığını savunmaktadır.<sup>60</sup>

Konuyla ilişkili olarak Safa ile benzer düşünceler paylaşan Başgil de laiklik prensibinin Türkiye’de yanlış anlaşıldığını ve uygulandığını savunmuştur. Medeni Batı ülkelerinde laikliğin, devletin mevcut dinlere karşı tarafsız bir turum takınması ve dinlerin iç düzenlerine, ibadet esaslarına müdahale edilmemesi anlamı taşıdığını belirten Başgil’e göre Türkiye’de ise din, bütün teşkilatı ve politikaları ile birlikte, kendisine düşman politikacıların kontrolü altına girmiştir.<sup>61</sup> Başgil, bu durumun ortaya çıkmasında, laikliğin anayasada açıkça tarif edilmemiş olmasının da önemli bir sebep olduğu fikrindedir. Esasen “din ile devlet kuvvetlerinin bir elde toplanmasını men eden” ve “bu iki kuvvet arasında herhangi bir rekabet ve düşmanlığı” da yasaklayan laiklik fikrinin bizde bu şekilde anlaşılmasında, Başgil’e göre söz konusu belirsizliğin etkisi büyüktür.<sup>62</sup> Türkiye’de, 1924 tarihli anayasada yer almasına karşın, din ve vicdan hürriyetinin de ihlal edildiğini savunan Başgil, memleket çoğunluğunun uzunca bir zaman “öz vatanında, mazlum bir müstemleke halkı gibi, üzgün ve küskün” bir yaşam sürdüğünü ifade etmiş, yerine getirdikleri çeşitli dini pratiklerden dolayı pek çok kişinin sürgüne yollanma, hapse atılma gibi yaptırımlarla karşılaştığını öne sürmüştür.<sup>63</sup>

Tek Parti döneminde laiklik adına gerçekleştirilen birtakım uygulamaları özellikle 1950’li yıllarda çokça eleştiren İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da din hayatında tam bir özgürlüğün olması gerektiğini ifade ederek, CHP’nin iktidarı kaybetmesinde, laikliği hatalı bir biçimde yorumlamasının büyük payı olduğunu ileri sürmüştür. Dinin devlet işlerine bulaştırılmaması gerektiği gibi devletin de din işlerine karışmaması gerektiğini savunan Baltacıoğlu’na göre bu bakımdan örneğin Arapça ezanın kaldırılması, doğru bir uygulama değildir. Baltacıoğlu, benzer bir şekilde, birer “din akademisi” olarak değerlendirdiği tarikatların yasaklanmasını ve “İslam ve Türk kültürü veren ocaklar” olarak kabul ettiği tekkelerin kapatılması gibi gelişmeleri de eleştirmiş, toplumda din bilincinin korunmasının önemini yazılarında ve çeşitli konuşmalarında dile getirmiştir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Safa, 1978, s.150-153. Öte yandan, Safa, Batı Almanya, İngiltere, İsveç, Norveç, İspanya, Portekiz, Yunanistan gibi pek çok Avrupa ülkesinin laik olmadığını işaret ederek bu ülkelerin hepsinde din partileri kurmanın da serbest olduğunu belirtir. *age*, s.150.

<sup>60</sup> *age*, s.169.

<sup>61</sup> Başgil, 2007, s.14-15.

<sup>62</sup> Ali Fuad Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2006, s.157. Başgil, bu nedenle, konuya ilişkin yazısını kaleme aldığı 1960 yılında, hazırlanmakta olan yeni anayasaya laikliğin bu kez kelime olarak değil sınırları net bir biçimde ortaya konacak bir tarif olarak girmesini önermektedir.

<sup>63</sup> *age*, s.146-147.

<sup>64</sup> Ömer Obuz, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Düşünce Dünyası* (Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir 2015, s.110-111. Bu noktada şunu da ilave etmek gerekir ki, Baltacıoğlu, 1950’li yıllarda dahi Tek Parti dönemine ilişkin eleştirilerinde yumuşak denilebilecek bir ton kullanmış, söz konusu dönemde yaşanan uygulamaları çoğunlukla devrin şartlarına bağlama eğilimi içerisinde olmuştur.

Muhafazakar modernleşmeci düşünürlerde genel olarak karşımıza çıkan, Türkiye’de laikliği doğru anlaşılmadığı yönündeki yargıyı paylaşan bir isim de Mümtaz Turhan’dır. Laiklikten anlaşılması gerekenin yalnızca din ile devlet, dünya ile ahiret işlerinin ayrı tutulması olmadığını savunan Turhan, bu prensibin, vicdan hürriyetini ve farklı inanç ve kanaatlere karşı hoşgörüyü de içerdiğini belirtir. Laikliğin, Avrupa’da bilim ve fikir sahasında 300 yıldan fazla süren gelişmeler ve mücadeleler neticesinde ortaya çıkan bir düzen olduğuna da dikkat çeken Turhan, bu bakımdan laiklik düşüncesinin sırf kanun yolu ile toplumda genel kabul görmesini beklemenin gerçekçi olmadığı kanaatindedir. Avrupa’da laikliğin bir düzen şeklinde ortaya çıkmasını, birkaç asır süren bir birikimin ve trajik olayların, insanların dünya görüşlerinde meydana getirmiş olduğu değişmelere dayandıran Turhan’a göre, toplumdan bu tür bir dönüşümü yasal düzenlemeler aracılığıyla beklemekte olanlar, kanuna adeta “mistik” bir güç yüklemektedir.<sup>65</sup> Turhan, laikliğin anlamının tahrif edilmesi sonucunda ortaya çıkan uygulamaların ise dini, dini kurumları ve bu kurumların mensuplarını hedef alarak mağduriyetlere sebep olduğunu savunmuştur. Turhan’a göre Türkiye’de yaşamakta olan insanların büyük bir kısmını bir arada tutan en güçlü bağın din olduğunu çok iyi bilen “malum ve mahut bir zümrenin” ön ayak olduğu bu girişimler, “manası tahrif edilmiş bir laiklik namı ve perdesi altında” gerçekleştirilmekte ve toplumdaki dindar kesimi zayıflatma amacını gütmektedir.<sup>66</sup>

Devletin din ile ilgili konularda aktif bir rol içinde olması gerektiğini savunan Mustafa Şekip Tunç da laiklik meselesine ilişkin olarak Tek Parti dönemine hakim olan yaklaşımdan farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. 1948 yılında kaleme aldığı bir yazısında, “inkılab yıllarında ihmale uğramış din kültürünün bu halde bırakılmayarak bugünkü kültür seviyemize göre tazelenmesi”ne yönelik tedbirlerin alınması gerektiğini savunan Tunç’a göre bu noktada devlete düşen vazifeler, din adamı yetiştirilmesi, din eğitimi verilmesi gibi dini hayatı düzene sokacak ve din kültürünü yaygınlaştıracak faaliyetlerdir.<sup>67</sup> Devletlerin önceleri yalnızca iç ve dış güvenliği sağlama vazifesini üstlenmişken, değişen şartların neticesi olarak içerisinde bulunulan dönemde hemen hemen her şeye müdahale etmek durumunda kaldığını belirten Tunç, devletin dini hayata karışmasını da, içinde yaşanılan çağın kaçınılmaz gerekliliklerinden biri olarak görmektedir. Tunç’a göre bu durum, laiklikle de çelişmemektedir. Bu noktada laiklik ile tezat oluşturabilecek bir durum, ancak devletin din hayatı ile dünya işlerinin iç içe geçtiği bir din politikacılığı takip etmesi durumunda söz konusu olabilecektir. Tunç, bu tip bir siyasetin takibinin ise Türk inkılabının ortaya çıkarmış olduğu devlet ve toplum yapısı içerisinde mümkün olmadığı fikrindedir. Böylesi bir çaba içerisinde girmeye çalışacak olanları “hükümünü savmış, arta kalmış bir gayretin meczubları” olarak tarif eden Tunç, Türkiye’de Tanzimat’tan bu yana dünya işlerinin tamamen din adamlarının dışındaki bir zümrenin kontrolüne geçmiş vaziyette olduğunu belirtir. Bu nedenle de devlet tarafından din hayatına yönelik olarak devreye sokulacak uygulamalar, Tunç’a göre ne laiklik ve inkılapçılık prensipleri açısından bir tezat teşkil edecek, ne de irtica ihtimalinin ortaya çıkmasına yol açacaktır.<sup>68</sup>

### **Sonuç**

Türkiye’de tek partili dönemde din, her ne kadar tek tek bireylerin yaşamında ve toplumsal hayattaki etkisi azaltılması gereken bir faktör, ilerlemenin önündeki büyük bir engel olarak görülmüşse de; aynı zamanda, modernleştirilmesi koşuluyla toplumsal düzen açısından faydalı

<sup>65</sup> Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, Şehir Matbaası, İstanbul 1965, s.25-27.

<sup>66</sup> *age*, s.31.

<sup>67</sup> Mustafa Şekip Tunç, “Din Meselesinin Uyanması”, *Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1948.

<sup>68</sup> Tunç, *agm*.

olabilecek bir unsur olarak da kabul edilmiştir. Çok partili hayata geçişin ardından Türk düşünce hayatı içerisinde oldukça etkili bir çevre haline gelen muhafazakar modernleşme yanlısı düşünürlerde de din, esasen bireylere kılavuzluk edecek, ayrıca toplumsal düzenin devamlılığına katkı sunacak bir kurum olarak ele alınmış, dinin toplumun büyük bir kesimi için en geçerli rehber olduğu savunulmuştur. Muhafazakar modernleşmeciler, dinin bilimle çeliştiği ve ilerlemeye engel olduğu yönündeki değerlendirmelere de karşı çıkmış; ayrıca, Türkiye’de laiklik kavramının yanlış yorumlandığını, bu hatalı yorumlama biçiminden ötürü toplumdaki dindar kesimlerin ciddi mağduriyetler yaşadığını savunmuşlardır. Klasik muhafazakarlığın insan doğasına duyduğu güvensizlikten ve toplumların kanun yoluyla arzu edilen yöne sevk edilemeyeceğine yönelik muhafazakar kabulden önemli izler taşıyan bu yaklaşım çerçevesinde, hem bireylerin din vasıtasıyla toplumsal düzene uygun bir biçimde şekillendirilmeleri amaçlanmış, hem de dini pratiklerin kanunlar yoluyla sınırlanmasına yönelik uygulamalar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Muhafazakar modernleşme taraftarlarının din konusuna yaklaşımında dikkat çekici bir husus da, laiklik ilkesi çerçevesindeki pek çok uygulamadan rahatsızlık duymalarına karşın, devletin din alanında etkin olmasını beklemeleri, özellikle de devlet okullarında din eğitimi verilmesi konusunda yoğun bir hassasiyet sergilemeleridir. Bu bakımdan, Cumhuriyet’in ilk yıllarında takip edilen din politikalarının “ıslahını” hedefleyen muhafazakar modernleşme taraftarlarının, din konusunu, tıpkı çeşitli yönlerden eleştirdikleri Kemalist modernleşme projesinin taşıyıcıları gibi araçsal bir yaklaşım içerisinde ele aldıkları ileri sürülebilir.

#### Kaynakça

- ADIVAR, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1959.
- BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2007.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2006.
- BORA, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul 1998.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1992.
- DEMİREL, Taner, “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değinmeler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.3, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.218-239.
- ERDOĞAN, Mustafa, “Muhafazakarlık: Ana Temalar”, *Liberal Düşünce*, S.34, Bahar 2004, s.5-9.
- GÖZAYDIN, İhtar, *Diyanet-Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- GÜLLÜ, İsmail, “Durkheim’cı Bir Sosyolog: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Din ve Toplum Görüşleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, S.62, Bahar 2004, s.205-228.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, Çev: Levent Köker, BB101 Yayınları, Ankara 2018.
- İ. Hakkı Baltacıoğlu: *Yaşamı ve Hizmetleri*, Haz: A. Ferhan Oğuzkan, Yağmur Yayınları, Ankara 1996.

- İREM, Nazım, “Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve ‘Diğer Batı’ Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C.57, S.2, 2002, s.41-60.
- KARA, İsmail, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem De Müslüman Kalalım” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.234-264.
- KARPAT, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- MERT, Nuray, “Muhafazakarlık ve Laiklik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.5, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.314-345.
- MOLLAER, Fırat, *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.
- OBUZ, Ömer, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Düşünce Dünyası* (Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir 2015.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, “Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakar Yanılgısı”, *Toplum ve Bilim*, S.74, 1997, s.102-154.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara 2005.
- SAFA, Peyami, *Din, İnkılap, İrtica*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978.
- SAFA, Peyami, *Millet ve İnsan*, Akbaba Yayını, İstanbul 1943.
- SAFA, Peyami, *Peyami Safa’dan Seçmeler*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1976.
- SOMEL, Selçuk Akşin “‘Gericilik’, ‘İlericilik’ ve Aydınlar”, *Doğu Batı*, S.3, Mayıs-Haziran-Temmuz 1998, s.43-50.
- TEKELİ, İlhan - İLKİN, Selim, *Cumhuriyetin Harcı, Kökten Modernitenin Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.
- TİMUR, Taner, *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1959.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, “Din Meselesinin Uyanması”, *Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1948.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, “Zamanımız Nasıl Bir Din Kültürüne Muhtaçtır?”, *Cumhuriyet*, 30 Mayıs 1948.
- TUNÇAY, Mete, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.92-96.
- TUNÇAY, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015.
- TURHAN, Mümtaz, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, Şehir Matbaası, İstanbul 1965.
- TURHAN, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Altınordu Yayınları, Ankara 2015
- TURHAN, Mümtaz, “İçtimai veya Milli Terbiye - Ahlak, Din ve Estetik Terbiye”, *Bilgi*, S.67, Kasım 1952, s.5-6.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1999.



YILDIZ, Ahmet, “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*” *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

YILDIZ, Yakup, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.



HISTORY  
STUDIES

1091

Volume 11  
Issue 3  
June  
2019