

Verasetin İntikali; Türkiye’de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fıkhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi

İlbey C. N. Özdemirci, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

ORCID: 0000-0002-5869-512X

E-Posta: ilbeycnozdemirci@gmail.com

Özet

Türk Siyasal Hayatı literatürü açısından modernleşme, oldukça yaygın biçimde kullanılan anahtar kavramlardan birisine tekabül etmektedir. Bilhassa 18. yüzyıldan bugüne getirilebilecek bir tarihsel aralığı işaretleyen bu mefhum çerçevesinde oldukça kapsamlı bir külliyat ortaya çıkmıştır. Sekülerlik kavramı literatürde yaygın olarak tarihsel ilerlemeci bir perspektifle modernleşmenin bir nihai varış noktası olarak öne çıkmakta ve incelenmektedir. Bu çalışma Türkiye’nin sekülerlik deneyimlerinin, modernleşme döneminin geneli içinde incelenmeye daha uygun olduğu savından yola çıkmaktadır. Bu doğrultuda mevcut literatürde yaygın olan bakış açısına nazaran daha bütüncül bir okuma yapmayı önermektedir. Zira bu çalışmada, bürokratik açıdan merkezi bir düzen ihdas edebilmek adına ifta ve kaza fonksiyonlarının kurumsal yapılarını değişime uğratan siyasal mücadelelere tanıklık edildiği ve sekülerleşmenin bu süreçlerle bağlantılı biçimde ortaya çıktığı iddia edilmektedir.

Bu çalışmada sekülerlik, kavrama özcü ve evrensel bir çerçeve dayatan yaklaşımlara eleştirel bir tavır geliştirilmek suretiyle ele alınmaktadır. Bu noktadan hareketle kavramın, din-devlet arası politik gerilimlere sıkıştırılmış dikotomik bir anlam dairesi içinde incelenmesinin doğru olmadığı savunulmuştur. Bunun yerine tüm modernleşme sürecine yayılmış biçimde siyasal iktidarın merkezileştirilmesi yönündeki Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi bürokratik düzenlemelerinin önemli bir bileşeni olarak, merkezdeki politik iktidarların toplum nezdinde meşruiyetlerini tesis edebilmek için dini olanla kurdukları ilişkiler sorunsallaştırılmıştır. Bu doğrultuda dini otoritelerin devletin idari aygıtlarınca konsolide edilmesi ve dini bilgi üretiminin merkezi iktidarların uhdesine geçirilmesi yönündeki kimi teşebbüs ve politikalar incelenerek, sekülerliğin toplumsal dönüşümü tesis edebilmek için dinin epistemolojik iktidarını ele geçirmeye yönelik bir güç mücadelesi içinde zuhur ettiği savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Sekülerlik, Geç Osmanlı İmparatorluğu, Kemalizm, İfta-Kaza.

Appropriation of Inheritance; Analysis of the Formation of Secularism in Turkey through Modernisation in the Fiqh Tradition

Abstract

Modernization corresponds to one of the most widely used key concepts in the literature on Turkish political life. In particular, a comprehensive corpus has emerged within the framework of this notion, which marks a historical interval that can be brought from the 18th century to the present day. The concept of secularism has been widely studied in the literature from a historical progressivist perspective as a final destination of modernization. This study starts from the argument that Turkey's experiences of secularism are better suited to be examined within the broader context of the modernization period. Accordingly, it proposes a more holistic reading than the perspective prevalent in the existing literature. According to this study's claim, modernization has witnessed political struggles that changed the institutional structures of fatwa and kada functions to establish a bureaucratic central order, and secularization emerged in connection with these processes.

This study discusses secularism by developing a critical attitude towards approaches that impose an essentialist and universal framework on the concept. From this point of view, it has been argued that it is not correct to analyze the concept within a dichotomous semantic field compressed into political tensions between religion and state. Instead, the relations that the central political powers established with the religious to establish their legitimacy in the eyes of the society were problematized as a critical component of the bureaucratic arrangements of the Late Ottoman and Early Republican Periods towards the centralization of political power throughout the entire modernization process. In this direction, attempts and policies to consolidate the religious authorities by the state's administrative apparatus and to transfer the production of religious knowledge to the responsibility of the central powers have been examined. In this context, it has been argued that secularism emerged in a power struggle to seize the epistemological power of religion in order to establish social transformation.

Keywords: Modernization, Secularization, Late Ottoman Empire, Kemalism, Fatwa-Kada.

Giriş

Türk siyasal hayatı bağlamında modernleşme kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemini kapsayan biçimde geç 18. yüzyıldan günümüze uzanan bir süreç içinde ele alınabilir (Salzman, 2004). Türkiye'nin modernleşme

süreçlerine yönelik tartışmalar, sekülerlik kavramı merkezinde gelişmiş olan bir literatür ekseninde şekillenir. Bu kavram, Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokratik-merkeziyetçi eğilim gösteren idari yapısından Kemalist Cumhuriyet rejiminin inşasına uzanan tarihsel çerçevenin her evresinde farklı veçheleriyle öne çıkar. Ancak Kemalist yönetici kadrolar tarafından Cumhuriyet deneyiminin meşruiyetini tesis etme gayesiyle oluşturulan tarihsel kopuş anlatısının giderek akademik mecrada da destek bulmasıyla sekülerlik, Cumhuriyet deneyimine içkin bir kavram olarak incelenir hale gelmiştir (Gülalp, 2005: 351).¹ Günümüz literatürüne yön vermeye devam eden Ahmad (2015), Berkes (2003) ve Lewis (2011) gibi yazarlar tarafından kaleme alınmış kanonik metinler olarak görülebilecek modernleşme sahasındaki öncü çalışmalarda Cumhuriyet döneminin, İmparatorluğun geri kalmışlığına karşı akla ve bilime dolayısıyla da – sıklıkla birbiriyle iç içe girerek neredeyse eş anlamlı hale gelen - çağdaşlık ve sekülerliğe dayalı yönetim mantığının kaçınılmaz zaferi olarak yüceltildiği erekselci bir hâkim bakış açısından söz etmek mümkündür.² Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarını Cumhuriyet rejimi ile bağlantılı düşünen bu tip yaklaşımlar (Berkes, 2003; Heper, 2010; Tunaya, 1999), Cumhuriyet'i bir tarihsel kırılma uğrağı olarak imleyerek İmparatorluk bakiyesinden ayırt etme eğilimi taşır. Bu bakış açısına göre (Ahmad, 2015; Lewis, 2011) Cumhuriyet Dönemi'nde ortaya çıktığı kabul edilen sekülerlik, modernleşme sürecinin nihai aşamasına tekabül etmekte olup yeni rejimin alamet-i farikası olarak öne çıkarılır. Literatürün şekillenmesinde büyük tesiri olan bu erken örneklerin pozitivist bir yaklaşımla sekülerleşmeyi Kemalizm ve Cumhuriyet ile bitişik düşünme eğiliminde oldukları söylenebilir (Peker, 2020: 302). Günümüzde sekülerleşmeyi Cumhuriyet'e has bir kazanım olarak 1923 sonrasına atıfla Kemalizm'e hasrederek yücelten bu yaklaşımların hala belli bir etkisi bulunmakla beraber bilhassa 1980'lerden itibaren gelişen eleştirel bir yazın alanı da mevcuttur. Ancak Türkiye'nin sekülerleşme deneyimlerinde yaşanan kimi aksaklıklara değinen bu literatür de (Göle, 1997; Kadioğlu, 1999, Keyman, 1999) ekseriyetle siyasal bakiyenin yegâne müsebbibi olarak Kemalizm'i mahkûm eden bir bakışa dayanır. Dolayısıyla günümüz yerli literatürü sekülerlik tartışmaları bağlamında incelendiğinde olumlu ve olumsuz yaklaşımların temelde Cumhuriyet dönemi ekseninde ve Kemalizm'e atıfla inşa edildiği söylenebilir. Bu genel görünümü itibarıyla söz konusu eleştirel yaklaşımları Aytürk'ün (2015) post-Kemalizm eleştirisi kapsamında düşünmek mümkündür. Bu açıdan Türk Siyasal Hayatı literatürünün ağırlıklı olarak kavramları, olguları ve süreçleri bağlamlarından koparan bir hâkim yaklaşım ekseninde Erken Cumhuriyet Dönemi'ne sıkışmış bir halde olduğu savunulabilir (Aytürk, 2015: 39-42). Elbette sekülerlik de bu durumdan muzdarip bir halde, tedavüle sokulma biçimleri açısından zamanla aşınmış, laiklik ile birlikte karmaşık ve çelişkili bir kavram zinciri içinde

düşünülmeye başlanmış ve ifade ettiği anlam dairesi sarahatini büyük ölçüde yitirmiş bir kavram olarak dolaşımdadır.

Bu çalışmada sekülerlik, Geç Osmanlı'nın merkezileşme ve bürokratikleşme süreçleri ile entelektüel çevrelerde oluşan düşünsel birikimin Türkiye'de sekülerliğin teşekkülünde önemli tesirleri olduğu tespitinden hareketle, Cumhuriyet Dönemi'ne hasredilmeksizin, modernleşme sürecine mündemiç bir olgu olarak bir tür veraset ilişkisi çerçevesinde, daha geniş bir tarihsel bağlam içinde ele alınıyor. Bunun yanı sıra elinizdeki makale sekülerlik kavramını, Batılı anlamda bir toplumsal düzenin tesisinin Cumhuriyet Türkiye'si için anahtarı olarak konumlandırılan kanonik metinlerin, Batı-merkezci yeknesak bir sekülerlik anlayışını varsaydığını öne sürerek bu tip özcü yaklaşımlara alternatif bir sekülerlik okuması yapma gereğine dikkat çekiyor. Asad (1986), Casanova (1994), Veer ve Lehmann (1999) ile Masuzawa (2005)'nin ufuk açıcı eserlerinde ikna edici biçimde ortaya konulduğu üzere sekülerleşme ve modernleşmeyi evrenselleştirilebilir verili tanımlar ışığında düşünmek, Batı-merkezci hegemonik yaklaşımların ürünleridir. Bu doğrultuda bu makalede sekülerliğin ancak belirli bir bağlam içinde ve söz konusu bağlamın koşulları doğrultusunda incelenebileceği savunulmaktadır. Buna uygun olarak sekülerliğin, Türkiye modernleşmesi çerçevesinde Geç Osmanlı İmparatorluğu'ndan Erken Cumhuriyet Dönemi'ne uzanan bir tarihsel süreklilik içinde merkezi iktidarların politikalarının incelenmesiyle ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu çalışma din-devlet ilişkilerinin, devlet tarafından merkezden düzenlenmesine yönelik sekülerleşme girişimlerini Geç Osmanlı – Erken Cumhuriyet bağlamında inceliyor. Bu nedenle inceleme alanını merkezi iktidar politikalarının incelenmesi ile sınırlandırıyor.³

Çalışmanın temel iddiası, sekülerliğin Türkiye modernleşmesi bağlamında ele alınabilecek bir olgu olarak, Cumhuriyet Dönemi'ne hasredilemeyecek bir tarihsel birikim içerdiği ve bu doğrultuda modernleşme süreci içinde farklı iktidar dönemlerinde ortaya çıkmış politikaların sekülerleşme deneyimine olan etkilerinin tarihsel bir bütünlük içinde düşünülmesi gerektiğidir. Buradan hareketle sekülerlik kavramının ele alınmasına yönelik alternatif bir yaklaşım sunulması amaçlanmaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Aydınlanma felsefesinden mülhem bir anlayış doğrultusunda dinin gerileyişi ve dinin hususileşmesi şeklindeki iki ana varsayımın 20. yüzyılın ortalarından itibaren Batılı literatürde kabul görerek egemen hale gelmesi sonucunda sekülerlik, ilerleme-gerileme anlatsının gelişimine rezerv sağlayan yegâne kavramsal cephaneliği teşkil etmiştir. Sıfır toplamlı bir toplumsal düzen

tasavvuruna dayalı olarak modern dünyada dinin giderek gerileyeceği ve onun boşalttığı alanlara sekülerliğin yerleşeceği fikrine dayanan Bryan Wilson (1966) ve Peter Berger (1969) gibi akademisyenlerce geliştirilen 'gerileyiş tezi' ile bireylerin inançlarını giderek kendi dünyalarında ve bireysel şekilde ifa etmeye yönelmekte olduğu şeklindeki Thomas Luckmann (1967) ve Steve Bruce'un (1992) çalışmalarıyla serpilen 'hususileşme savı' günümüze kadar uzanan süreçte sekülerlik kavramına dair düşünsel repertuarın ana hatlarını belirlemiştir. Bu yaklaşımlar, modern dünyada dinin etkisini giderek yitireceğini ve toplumsal yaşamı dünyevi referans setlerinin belirleme kapasitesinin giderek artacağını öngören varsayımlara dayanır. Söz konusu ön kabuller, Türk Siyasal Hayatı literatürünün kanonik metinlerini teşkil eden eserler dolayısıyla günümüzde Türkiye'nin sekülerleşme deneyimini sorunsallaştıran çalışmalara yaygın biçimde tesir etmektedir.

Modernleşmeyi kaçınılmaz gören ve karşısında durulmasını abesle iştigal bulan Berkes (2003) ve Lewis'in (2011) çalışmaları gibi erekselci bakışa sahip kanonik eserler, Batı, modernite, sekülerlik gibi kavramları genel geçer olgular olarak ele alıp evrenselleştirmeye ve dolayısıyla Türkiye'nin politik - tarihsel geçmişini bu verili kavram setlerine uyumluluk süreçleri bağlamında anlamlandırmaya yönelik bir özcülük kapsamında düşünme mantığına dayanırlar. Bu özcü ve erekselci hâkim yaklaşım doğrultusunda, sekülerlik de güncel literatürde verili bir kavram seti dâhilinde düşünölmeye yatkın biçimde dolaşıma girmiş ve eski rejim ile yeni rejim arasında kurulan dikotomik karşıtlık anlatısı içerisinde dini olanın ikamesi ve bir tür antitezi olarak anlamlandırılır hale gelmiştir. Bunun sonucunda da sekülerlik kavramının, daha önce Davison (2006: 234-255, 279-281) tarafından dikkat çekilmiş olduğu üzere Göle (1997), Kadioğlu (2010), Keyder (2014) gibi yazarlarca devletin dini alanı kontrol etmesine dönük politikalara eşitlenerek Cumhuriyet Dönemi'yle sınırlı bir tarihsel perspektif içinde ele alındığı söylenebilir. Bu doğrultuda sekülerlik, anlam bakımından laiklik ile iç içe girerek kabaca devlet ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasındaki ilişkilerin, birbiriyle çelişki içinde eyleyen, monolitik sabiteleri temsil ettiği varsayımına dayalı biçimde konumlandırıldığı (Gözaydın, 2008: 160-161, 166; Kadioğlu, 2010: 492-493) bir alana sıkışmış gözükmektedir. Bu tarihsel arka plan dâhilinde sekülerlik, modernleşme süreci içinde bir sıçrama merhalesinin yegâne simgesi olarak öne çıkarılmış ve eski rejim ile Cumhuriyet arasındaki en belirgin biçimsel farkı temsil eder hale getirilerek dikotomik bir anlatının nesnesine dönüştürölmüştür.

Ancak kavrama dair yegâne literatür bundan ibaret değil. 20. yüzyılda hegemonik hale gelen yaygın sekülerlik kavramsallaştırmasına karşı bilhassa özcülük üzerinden geliştirilen ilk eleştirinin sahibi David Martin (1969) olmuş ve

Gracie Davie (1990) de evrensel bir sekülerlik tanımı yapmaya girişmek yerine, kavramı mevcut toplumsal koşullar ve ilişkisellikler ekseninde düşünmenin önünü açan fikirler geliştirmiştir. Bu eleştirel yaklaşımlar doğrultusunda sekülerliği her koşulda aynı anlam ve işlevi içeren evrensel bir mefhum şeklinde ele alan ve bu bağlamda kavramı, dünyanın büyüden arınması ile ilişkili olarak dinselliğe karşı bir tür alternatif olarak konumlandırılan pozitivist, özcü ve erekselci yaklaşımlara karşı antropolojik perspektif taşıyan bir sekülerlik teorisi ortaya çıkmıştır. Dinin, ona zamanı aşan bir öz atfedilmesine dayalı biçimde yorumlanmasına karşı çıkan Asad (2009: 2-3; 2015: 44) bu olguya, tarihsel bir bağlam içerisinde belirli toplumsal koşullar ve ilişkilerle bağlantılı şekilde tecrübe edilme biçimleri üzerinden yaklaşılması gerektiğini savunur. Dinin belirli deneyimler doğrultusunda kurulan bir ilişki biçimi olduğu fikrine yaslanan bu sav, bağlantılı biçimde sekülerliğin de tarihsel bir öz ihtiva edemeyeceği ve bu cihetle evrensel bir sekülerlik formülü bulunmadığı düşüncesini temellendirir (Asad, 2007: 38). Zira dinin tek ve belirli bir görünümü ve pratiği olmadığı gibi sekülerliğin de değişmez, sabit bir deneyimlenme biçimi olmayacaktır. O halde dinsel ile sekülerliği birbirinin ikamesi yahut antitezi olarak konumlandırılan, bunu yaparken bir yandan da toplumsal yaşamı bir tür tahterevallı biçiminde tahayyül etmek suretiyle dinsel olan ile seküler olanı sıfır toplamı bir alanın iki kutbu olarak birbirlerine karşıtlık içinde ele alan dikotomik yaklaşımlara karşı eleştirel bir tutum takınmak mümkündür. Ayrıca Taylor'ın (2014: 43) işaret ettiği üzere dinsel ile sekülerlik arasında bir karşıtlık değil ilişkisellik söz konusudur. Din ile iktidar arasında yapısal bir ayrım olduğunu varsaymak, Asad'ın (2015: 43) belirttiği gibi "modern Batılı bir normdur". Bu açıdan ne dinsel ne de sekülerlik üst belirlenime açık, edilgen özlere ibaret görülebilir. Keza dinsel olan ile siyasal olan birbirinden ayrıştırılabilir özlere indirgenemez. Aksine onlar daima iç içedir ve bu anlamda bitevi bir ilişkisellik ekseninde düşünölmeye uygundur (Parlak, 2020: 16) Tam da bu nedenle sekülerlik, din ile siyasal olan arasında analitik bir ayrımı ifade etmekten ziyade bu olgular zemininde gerçekleşen güç mücadelesini ifade eder (Asad, 2009). Daha açık bir ifadeyle, belirli bir politik iktidarın, meşruiyetini tesis edebilmek için dini olanın etkinliğini kendi lehine çevirebilmek amacıyla sergilediği çabalar, sekülerleşme politikaları bağlamında incelenmeye elverişlidir. Dolayısıyla dinin varlığı, sekülerliği imha etmediği gibi, sekülerlik de dinin gerilemesi ya da hususileşmesi gibi gelişmelere mahkûm olmadan varlığını sürdürebilir (Casanova, 2007). O halde sekülerlik, herhangi bir öze dayalı biçimde yahut kendini kaçınılmaz olarak toplumsal hayata dışarıdan dayatan içkin bir amaçla değil bilakis toplumsal hayattaki ilişkisellikler ve güç mücadeleleri bağlamında şekillenen olumsal ve ilişkiyel bir olgu olarak tasavvur edilebilir (Gorski, 2003; Gorski, 2005; Peker; 2020). Bu açıdan sekülerlik, dinselliğin sahasını daraltan

ve onu kamusal alandan kovmaya yönelmiş bir kuvvet olarak düşünölmekten ziyade toplumsal yaşamın düzenlenmesinde etkin olan yapıcı bir güç olarak ele alınmaya daha uygun görünmektedir (Dole, 2015: 27). Başka bir ifadeyle sekülerlik, Türkiye modernleşmesinde iktidar ilişkilerinin belirlenmesinde oynadığı rol açısından üretken bir kapasiteye sahiptir. Baumann'ın (2003: 297) tahakküm ilişkilerini açıklarken toplumsal bir ilişki içinde mümkün olan hakikati, bilgi üzerinde yetke kurma mücadelesi bağlamında düşünmesinin sebebi bu üretken kapasiteyle bağlantılandırılabilir. Keza Foucault da (2011: 83) bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırırken hakikati, doğru ile yanlış arasında iktidar mücadelelerini referans alan bir ayırım doğrultusunda inşa edilen bir olgu olarak ele alır. Bu açıdan toplumsal hayatı düzenleyen kaynak olarak bilgiyi 'doğru' ve 'geçerli' hale getirebilme yönündeki gayretleri iktidar ilişkileri bağlamında düşünmek mümkündür. Bu çalışma Türkiye'de modernleşmenin, dini bilginin toplumsal ilişkiler üzerindeki düzenleyici ve dönüştürücü etkilerini seferber etme kapasitesi bağlamında sekülerliğin, bir tür epistemolojik iktidar dolayımı içinde düşünölebileceği savından hareket ediyor. Dine dair bilginin üretile ve seferber edilme biçimleri üzerinde kurulabilecek tahakkümün, iktidar ilişkilerinin önemli veçhelerinden birine tekabül ettiğini ve modernleşme süreçlerinin söz konusu mütehakkim ilişkisellikte bağlantılı şekilde incelenmeye uygun olduğunu savunuyor.

Dolayısıyla Geç Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'in teşekkölüne uzanan tarihsel süreçte merkezi iktidarların dini alanı düzenlemeye dönük girişimleri, dinsel açıdan doğru bilginin kaynağı olarak merkezi idareyi ayrıcalıklandırabilme yönündeki girişimlerle ilişkili biçimde düşünölebilir. Bu açıdan dini alana yönelik müdahaleler, literatürde yaygın şekilde kabul edildiği haliyle siyasal iktidarların; dini alanı sınırlandırıp, kontrol altında tutmaya çalışmalarından ziyade, toplumsal ilişkileri düzenleyen ve kitleleri seferber edici potansiyeli bulunan dinin epistemolojik gücünü, kendi uhdelere geçirerek nüfuz alanlarını genişletebilme niyetleri açısından değerlendirilebilir.⁴ Bu bakımdan modernleşme dönemine yayılan görünümü itibariyle sekülerliğin, siyasal iktidarı elinde bulunduran zümrelerin dini alanı kendi ideolojik görüşleri doğrultusunda düzenleyerek, toplumsal hayatta dine dair hâkim bir yaklaşım biçimini yerleşik hale getirmeye dönük girişimler yoluyla tecessüm ettiği söylenebilir (Massicard, 2013: 5-6; Zürcher, 2015: 367). Dolayısıyla sekülerlik, dinin içerdiği epistemolojik iktidarı, kitleleri hâkim ideolojik çerçeve etrafında seferber edebilmek maksadıyla tahkim eden icracı ve üretken bir politik fonksiyon ile ilişkili bir görünüme sahiptir (Massicard, 2017: 46; Turner ve Zengin Arslan, 2013: 221-222). Aşağıda 18. yüzyıl sonundan Cumhuriyet'in teşekkölüne uzanan süreçte farklı politik iktidarların dini alana dair hakikat söyleminin üreticisi olarak dinin söz konusu epistemolojik

iktidarından yararlanmaya dönük uygulamaları incelenerek, sekülerliğin güç mücadeleleri bağlamında konumlandırıldığı etkin pozisyonu ortaya konulacak olup dinin epistemolojik otoritesinin içeriğini netleştirmek üzere Osmanlı İmparatorluğu'ndaki fihki düzen ile bu kapsamda ifta ve kaza kavramlarının kurumsal görünümüleri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda merkezi iktidarlarca geliştirilmiş olan, dini bilgi üretme teknikleri ve dini yaşam üzerinde nüfuz kurma yönündeki girişimler sorunsallaştırılarak ifta ve kaza fonksiyonlarının kurumsal yapılarının değişimi yönündeki iktidar politikaları üzerinde durulacak olup bu suretle sekülerliğin modernleşme dönemine nüfuz eden tarihselliğine dikkat çekilecektir. Bu eksende kazai alan, laiklik kavramıyla bağlantılı bir anlam dairesi içinde değerlendirilirken, iftai fonksiyon sekülerleşmenin konusu edilerek incelenecek ve bu iki kavram arasında bir ayırım yapılarak, çalışmanın kapsam ve mahiyeti doğrultusunda modernleşme sürecinde sekülerleşmenin sorunsallaştırılacak olmasından hareketle, siyasi otoritelerin ifta mekanizması üzerindeki dönüştürücü politikaları tarihsel açıdan bütünlük içinde ele alınacaktır. Kavramların kullanım biçimlerini netleştirmek maksadıyla sekülerliğin içeriği, ifta ve kaza kurumlarının tarihsel görünümüleri ile bağlantılı şekilde incelenirken, metin içerisinde devletin idari yapısındaki düzenlemeleri karşılamak üzere laiklik kavramına gönderme yapılmış, toplumsal yaşama dönük olarak dinin epistemolojik iktidarının ele geçirilmesi hedefini karşılayan teşebbüsleri ifade etmek için ise sekülerlik kavramına başvurulmuştur. Bu ayırım yapılırken, laikliği pozitif hukuk bağlamında devlet düzeninin işlemesiyle bağlantılı biçimde ve sekülerliği ise bireylerin deneyimledikleri toplumsal yaşam ve sahip oldukları dünya algıları bağlamında tanımlayan Charles Taylor'ın (2015: 23) fikirlerinden mülhem bir anlayış geliştirilmiştir. Bu doğrultuda ifta ve kaza kavramlarının içerikleri ve tarihsel arka planları sunulduktan sonra, 19. yüzyılda öne çıkan iki önemli düzenleme olarak Meclis-i Meşayih ve Huffaz Meclisi incelenerek, bir yandan dini örgütlenmelerin merkezi idareye tabi kılınmasını hedefleyen diğer taraftan da dini olana dair bilgi üretme tekeli siyasi otoritelerin uhdesine geçirmeye dönük şekilde işleyen politikalar ortaya konulacaktır. Bir sonraki başlık altında ise, Geç Osmanlı Dönemi'nde merkezi iktidarlar tarafından yapılandırılan bu tip kurumların ve sahip oldukları misyonların Erken Cumhuriyet Dönemi'nde de Kemalist iktidar politikalarında benzer karşılıkları bulunduğunu göstermek üzere devletin dini alanı düzenlemeye yönelik girişimlerinin belli bir devamlılık gösterdiği savunulacaktır. Böylelikle literatürde yer alan hâkim konumdaki sekülerlik ile cumhuriyeti özdeşleştiren anlatıların hilafına, ifta ve kaza fonksiyonları arasında İmparatorluk döneminde modern ve seküler saiklerin etkisiyle kurulan ayırımın, Cumhuriyet Dönemi'ne devreden güçlü bir miras olarak etkinliğini nasıl sürdürdüğü yani verasetin nasıl intikal ettiği üzerinde durulacak ve bu bağlamda sekülerliğin erekselci mantıkla Kemalist

rejime eşitlenerek ele alınması fikrine karşı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş süreci üzerinden Tek Parti Dönemi din politikalarının, Geç Osmanlı Modernleşmesinin iftai kurumlarının sekülerleştirilmesi ile bağlantılı bir tarihsel bütünlük içinde düşünülmesi gerekliliği yönündeki yaklaşım temellendirilerek çalışma tamamlanacaktır.

İfta ve Kaza Kavramlarının Çerçevesi ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Görünümleri

Belhaj (2014: 50) İslam'a ilişkin hukuki görüş alanını ifade eden iftanın, görüş ayrılığı, istişare ve tartışmadan oluşan bir bilimsel faaliyet olarak geliştiğini belirterek, ifta fonksiyonunu, hukuki meselelerinin müzakere yoluyla çözüme kavuşturulduğu kolektif yöntemlere dayalı disiplin olarak ele alır. İncanın gündelik hayatta tecrübe edilmesi itibarıyla ise ifta, fetva verme edimini ifade eder. Fetva, üzerinde ihtilaf oluşan hukuki bir konunun, dini kaynaklara dayalı biçimde uzman bir kişi tarafından karara bağlanması anlamına gelmektedir (Coulson, 1964: 236; Uzunçarşılı, 1988: 173). Bir tür icazet usulü olarak düşünülebilecek olan bu edim için yegâne ön şart dini bilgiye sahip olan bir ehil kişi tarafından hüküm verilmesidir. İftayı uygulayan ve fetva veren kişi; özgün hukuki düşünceye sahip ve İslam hukukunun kaynaklarından türetilmiş kendi muhakemesine dayanarak fetva veren bir müçtehit ya da bu ölçüde nitelikli olmayan, ancak önceki müçtehitlerin analizlerini iyi bilen ve bu nedenle fetvası için kaynaklara atıfta bulunması gereken bir kişi olabilir (Brinkley, 1995: 10). Fetva vermek, ailevi meseleler, siyasi konular yahut dini pratiklerle ilgili olabilecek şekilde çeşitli hususlarda bir tür hukuki danışmanlığa tekabül eder ve ilgili olduğu konuyu, İslami referanslar vasıtasıyla açıklığa kavuşturma niteliği taşır (Ahmad, 2014: 35). Dolayısıyla ifta teşkilatının; toplumsal yaşamda cereyan eden durumların, İslam inancına uygun şekilde düzenlenmesine yönelik olarak dini kaynaklara dayalı bilgi üretme fonksiyonu anlamına geldiği söylenebilir.

Kaza ise hukuki işleri, şer'î esaslar doğrultusunda yürüterek nihai ve kesin şekilde karara bağlamak anlamına gelir (Atar, 1997: 308; Ahmad, 2014: 34). Kazai işlemin, belirli bir mesele özelinde tezahür etmiş olan anlaşmazlık ya da usulsüzlük gibi herhangi bir problemi aşma, düzenleme niteliği söz konusudur. İslami gelenek içerisinde, kamu işlerinin gözetim ve denetimi, arabuluculuk, küçüklerin ve yetimlerin vesayeti gibi işlerin yanı sıra şeriata konu olan kazai faaliyetleri yürüten yargıçlar, kadı unvanını taşır (Hallaq, 2009: 175-176). Fıkhi gelenek doğrultusunda 'fetva', genel durumlara ilişkin dini hükmün açıklanmasını ifade ederken 'kaza', belirli bir durum ya da olay karşısında dini açıdan yapılması gerekeni, ilgili tarafları bağlayıcı şekilde ortaya koyma iradesine karşılık gelir (Beyaz, 2019: 25-26). Bu doğrultuda, üstlendikleri sorumluluk bakımından mukayese edildiğinde, müçtehidin kendisine danışılan

mesele hakkında bağlayıcı olmayan yani dini anlamda tavsiye içeren genel nitelikli bir hüküm verdiği söylenebilirken kadının, doğrudan kendisine başvuran kişi ya da başvuru hadiseye yönelik olarak bağlayıcı bir yaptırım gücü taşıdığı belirtilebilir (Hallaq, 2009: 173). Bu açıdan fetva umumi, kaza ise hususi niteliktedir (Atar, 1985: 39). Bu yapısı itibariyle ifta, ulaştırıldığı kişiler üzerinde bağlayıcı bir etkisi bulunmayan, onları haberdar etmekle iktifa eden bir görünüme sahiptir (Ahmad, 2014: 34; Kesgin, 2013: 377). Kaza ise hukuki bir meseleyi çözüme kavuşturma iradesi taşıdığından, bu iradeyi somutlaştıracak meşru bir otoriteye dayalı biçimde yürütülebilir. Bu bağlamda kazai hükümde bulunma yetkisinin kaynağı da doğrudan devlet otoritesidir. Yani kadı, onu atayan devlet başkanının kendisine verdiği yetkiye dayanarak işlemde bulunur (Ortaylı, 1994: 13). Öte yandan fetva vermek için gereken yegâne unsur, kişinin dini bilgiye hâkim olmasıdır (Atar, 1985: 40). Bu anlamda ifta için dışarıdan bir otoritenin onayı yahut yetki vermesi ihtiyacı söz konusu değildir. Zira ifta kurumunun, kendinde bir epistemolojik iktidar ihtiva ettiği söylenebilir. İslam hukuk geleneği açısından kadılığın aksine bir kimsenin fetva verme salahiyetine sahip olmak için resmi ve meşru bir otorite tarafından atanması yahut icazet alması gerekmemektedir.

Pratikte toplumsal hayata yönelik etkileri itibariyle ifta bireysel alanın, kaza ise kamusal alanın konusu olarak işler. Söz konusu ayrımın fıkıh içerisindeki karşılığı 'diyanat' ve 'muamelat' kavramları ile izah edilmektedir. Diyanat ya da günümüzde kullanılan haliyle diyanet, bireysel uzamda, vicdani olarak (iç) yapılan şer'i işleri yani ibadetleri ifade ederken, muamelat ise ibadet dışında kalan tüm alanı (dış) içermekte olup, dinin taşıdığı ekonomik ve toplumsal boyutları kapsar (Aybakan, 2005: 318; Bilmen, 1964: 56). Bu doğrultuda İslam hukuku açısından ifta teşkilatının, bireyin mümin olmaktan doğan vicdani hükümlülüklerini içeren diyani meseleleri konu edindiğini ve kazai alanın da dinin toplumsal yaşama yönelik etkilerine ilişkin hükümleri yani muamelatı içerdiği söylenebilir. Ancak fıkıhın bu iki mekanizması yaşamın farklı alanlarına sirayet etse de şeriat çatısı içinde aralarında doğal bir ayrım söz konusu olmayıp, birbirinden ayrı iki kompartıman olarak kurumsallaşmaları tarihsel ve siyasal süreçlerin ürünüdür. Zira bu meselenin seyri İslam tarihi içerisinde ele alındığında ilk etapta ifta ve kaza fonksiyonlarının bir arada yürütüldüğü görülür. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak üzere, Hazreti Muhammed'in, bir yandan sahabenin dini ibadete ilişkin olarak kendisine yönelttiği soruları yanıtlarken diğer taraftan da Müslüman cemaati içindeki uyuşmazlıkları şer'i ahkâmı göz önünde tutarak çözüme kavuşturmak suretiyle hem müftülük hem de kadılık görevlerini aynı anda üstlenmiş olduğu belirtilebilir (Atar, 1985: 41-42).

İslam'ın erken dönemlerinde kadılık, iftai faaliyetlere nazaran devlet otoritesiyle

daha bağlantılı işlese de henüz tam zamanlı bir meslek değildir. Zira kadılar, iktidarlar tarafından atanıp, hükümdarlarca ödüllendirilen hukukçular olmakla beraber 11. ve 12. yüzyıla kadar bir yandan başka ticari işlerle de uğraşan tacir ya da zanaatkârlar olarak kazai faaliyetleri yarı zamanlı gerçekleştirmekteydiler (Hallaq, 2009: 13). Fetva veren âlimler ise bu faaliyetlerini, İslam'ın erken dönemlerinde kurumsal boyutu olan bir meslek biçiminde icra etmemiş ve sahip oldukları bilginin gördüğü saygınlık doğrultusunda görüş bildirmiş, devlet otoritesine tabi olmayan uzmanlar görünümündeydiler (Ahmad, 2014: 35). İftai hükmü verenin 'müftü' olarak idari bir makam sahibi biçiminde konumlanması bu tarihlerden sonra ve ilk olarak bir istisna biçiminde Osmanlılar'da gözlemlenmeye başlamış olup bu makamın giderek siyasallaşması sonucunda müftüler, padişahların atayıp, görevden aldığı memurlar haline gelmişlerdir (Dallal, 1995: 13).⁵ Bu siyasi dönüşümler sonucunda fetva verme yetkisine sahip kişi, idari olarak müftü adını alır hale gelmiştir ve bir kişinin fetva verme yetkisine sahip olmasını sağlayan ilmi güvenilirliğinin meşruiyeti böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda kurumsallaştığı haliyle siyasal iktidarın uhdesine geçmiştir (Hallaq, 2009: 13). İftanın epistemolojik gücünün devlet çatısı altında yeniden düzenlendiği bu süreçleri inceleyebilmek ve konunun sekülerlikle olan bağına temellendirmek amacıyla Cumhuriyet'e devreden kurumsal bakiyeyi de teşkil eden Osmanlı İmparatorluğu'nda ifta ve kaza fonksiyonlarının yapısı üzerinde durulabilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda İfta ve Kaza

Osmanlı İmparatorluğu henüz kuruluş aşamasındayken, merkezi yönetim yapısı içerisinde ifta ve kaza işlerinin birbirinden ayrılarak yürütüldüğü görülmektedir. Kurucu padişah olarak kabul edilen Osman Bey'in ifta işleri için Şeyh Edebalı'yi ve kazai işler için de Dursun Fakih'i görevlendirdiği bilinmektedir (Atar, 1995: 490). Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu söz konusu edildiğinde en başından beri hem fetva hem de hüküm verme yetkisinin merkezi otorite ile ilişkili biçimde düzenlendiği söylenebilir.

İmparatorlukta kaza teşkilatlanmasının kurumsal hale gelişi 14.yüzyılın ikinci yarısında başlamış olup 16. yüzyıl ortalarına kadar olan dönemde dini usule yönelik işlemlerin düzenlenmesi için belirli yetkililer tayin edip onların görevlerini düzenleyen bir tür bürokratik yapı olarak kazaskerlik teşkilatı bulunmaktadır (Uzunçarşılı, 1988: 151). İzleyen yaklaşık iki yüz yıllık süreçte İmparatorluk bünyesinde kadı ve müderris atamalarını yürüten bu kurum, fıkıh açısından kazai sorumlulukların yerine getirilmesini üstlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda denk düştüğü biçimiyle kazai faaliyetler, yerleşim birimlerinde kadılar tarafından yürütülen evlilik, miras, cinayet, tapu işlemleri gibi adli ve idari görevler olup bu işlerin düzenlenmesinde esas alınan dini usul

en başından itibaren hanefi fıkhi idi (Ortaylı, 1994: 27-29; Uzunçarşılı, 1988: 108-109; Zubaida, 2008: 76). Müderris ve kadıların yetiştirildiği medreselerdeki hâkim yaklaşımı da hanefi mezhebinin öğretileri oluşturuyordu (Kaya, 2017: 104-105; Uzunçarşılı, 1988: 173). Ancak merkezi otoritenin kontrolünde yürütülen bu süreçler, şer'î referansların devlet politikalarıyla uzlaştırıldığı bir görünüm arz eder. Örneğin Zubaida (2008: 174-175) 16. yüzyıl Osmanlı hukukunda Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin içtihatıyla borçların faizlendirilmesine yönelik düzenleme yapılmasını ele alarak, bu hamlenin dini olmaktan çok ekonomik ve toplumsal koşullara göre belirlenmiş bir uygulama olduğuna dikkat çekerek ve şeriatın kapsamının genişletildiğini savunur. Aslında bu örnek, kazai alanın içeriğinin dönemin toplumsal ve siyasal koşulları bağlamında şekillenen esnek bir yapıya sahip olduğunu gösterir ve merkezi iktidarın, şer'î hukukun icrasında sahip olduğu etkinliğe dair fikir verir.

İfta teşkilatı ise Hazreti Muhammed ile başladıktan sonra onun ashabı içerisinde, Kur'an ve sünnet hükümleri konusunda yetkin olanların fetva vermeyi sürdürmesi ile devam etmiştir. Dini ahkâma dair bilgi sahibi olanların fetva vermeye muktedir olması sebebiyle uzun yıllar boyunca müftülük resmi bir pozisyon olmamıştır (Atar, 1995: 489). Bu durumun bir tür istisnası olarak değerlendirilebilecek Osmanlı İmparatorluğu'nda ise ifta teşkilatı en başından itibaren merkezi idare ile ilişkili olmuş ve 16. yüzyıla gelindiğinde şeyhülislam başında bulunduğu Meşihat Dairesi çatısı altında yekpare bir kurumsal yapıya ulaşmıştır (Ortaylı, 1994: 12; Uzunçarşılı, 1988: 87, 98). Bu dönem itibarıyla padişah/halife tarafından atanan bir tür baş müftü konumundaki şeyhülislam ifta teşkilatının başında olup, tüm ulema sınıfının da hiyerarşik olarak tepesinde kabul ediliyordu ve kazai faaliyetleri yerine getiren kadıların tayin, azil ve atama işlemleri de kazaskerliğin yetkisinden alınarak şeyhülislamın uhdesine geçirilmişti (Uzunçarşılı, 1988: 103-104).⁶ 16. yüzyılın başında bazı vakıfların gelirlerinin buraya aktarılması için teşkilatlandırılan Şeyhülislam Evkaf Nezareti vasıtasıyla Meşihat Dairesi ekonomik anlamda da özerk bir yapıya eriştirilmişti (Yurdakul, 2008: 46-47).

Medreselerde hanefi fıkhiinin esasları doğrultusunda yetiştirilen müftülerin üstlendikleri görevler, kendilerine danışılan dini meseleler hakkında, hanefi fıkhiına göre fetva vermektir (Uzunçarşılı, 1988: 174; Yakut, 2014: 33). Dolayısıyla İmparatorluk düzeninde müftüler de merkezden atanan, ilmi yetkinliği yine merkezi teşkilatlanmalar vasıtasıyla onaylanan bir denetim ilişkisi içinde iftai fonksiyonları yerine getirmekteydi. Buna paralel olarak 16. yüzyıl itibarıyla merkezi dini teşkilatlanma olan Meşihat Dairesi tarafından taşraya müftüler tayin edilmeye başlanmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 174). Böylelikle doğası itibarıyla herhangi bir siyasal otoritenin onayına ihtiyaç duymayan ifta mekanizmasının

pratikte devletin idari yapısına bağlı şekilde işletilen bir görünüme büründüğü anlaşılmaktadır. Vilayet, sancak ve kazalarda, Şeyhülislamın iftai temsilcisi olarak merkezden tayin edilen ve halkın dini konular hakkındaki sorularına dair fetvalar vermekle görevli olan bu müftüler vasıtasıyla, ifta teşkilatı İmparatorluk genelinde devletin idari otoritesine tâbi hale gelmeye başlamıştı.

Bu tabloya bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ifta ve kaza kurumlarının idari açıdan, Şeyhülislamın tepesinde yer aldığı Meşihat Dairesi çatısı altında ve bir arada olduğu, mft ve kadıların aynı merkezi eğitim kurumlarında benzer öğretiler çerçevesinde yetiştirildikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda 'klasik dönem' itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nda idari açıdan ifta ve kaza teşkilatları arasında, işbölümüne dayalı olan, yapısal değil fonksiyonel bir ayırım söz konusudur.

Kaza Fonksiyonunun Laisizasyonu

Osmanlı devlet geleneğinin pragmatizme dayalı biçimde teşekkül etmesi doğrultusunda merkezi düzenlemelerin Şeriata uygunluğunun biçimsel bir boyut taşıdığı ve devlet menfaatinin tesisi doğrultusunda Şer'i hukukun, rfi yasaya uyarlanabildiği esnek bir yorumun hâkim konumda olduğu söylenebilir (Zubaida, 2008: 181-183). Devletin bu dini kaygılardan ziyade pratik ihtiyaçlar bağlamında düzenlenen hukuki-kurumsal yapısının, geç dönemde laisizasyonu olanaklı kılan zemini teşkil ettiği ne sürülebilir. Zira İmparatorluk merkezinde devletin askeri ve idari yapısını değiştirme zarureti duyulmasına bağlı olarak ortaya çıkan modernleşme süreçleriyle birlikte, hlihazırda merkezi idarenin içinde yer alan iftai ve kazai faaliyetler birbirini takip eden iktidarlarca yeniden düzenlenerek sınırlandırılmaya ve seklerize edilmeye dönük şekilde ele alınmıştır (Azak, 2010: 4). Söz konusu süreç, bu fonksiyonların en başından beri merkezi idare ile bağlantılı olmalarından ötürü, seklerleşmeci politikaların uygulanabilirliğini desteklemiştir.

Bu doğrultuda II. Mahmud'un tahtta olduğu dönemde devletin özgül bir kurumsal yapıya sahip olması amacına dönük şekilde dinin merkezi bürokratik düzen üzerindeki tesirini sınırlandırıcı uygulamalara gidilmesi mümkün olmuş ve Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulması gibi hamlelerle Şer'i düzene tabi olmayan hukuki ve yönetimsel bir alanın tesisi olanaklı hale gelmiştir (Mardin, 1992: 171; Zubaida, 2008: 199, 205). Mardin (1992: 182) bu sürecin, Osmanlı bürokratik geleneğinin la-dini yasalar ve uygulamalardan oluşan birikime sahip olması doğrultusunda Tanzimat Dönemi'ne zemin hazırladığına işaret eder. Ortaylı (1997) da, Osmanlıların hukuk sisteminin 19. yüzyılda "Romanizasyona ve laikleşmeye" uğradığını işaret etmektedir.⁷ Bilhassa bu çağda mmet eksenli millet sistemine dayanan idari yapının, daha eşitlikçi bir perspektifte çok dinli tebaa yaklaşımına evrilmesi yönündeki zaruri süreçler olarak Tanzimat ve

Islahat Fermanları öne çıkar. Özel (1989: 260), devleti değişime ayak uydurma motivasyonu ile harekete geçiren 19. yüzyıldaki bu pragmatik deneyimi “kurumsal laikleşme” olarak ifade eder. Bilhassa hukukun kurumsal görünümü itibarıyla devletin idari açıdan laikleşme süreci, 1850’de oldukça dünyevi bir içerik taşıyan Fransız Ticaret Kanunu’nun alınması ile başlatılabilir (Ortaylı, 1997: 1205). Söz konusu düzenlemenin bir dönüm noktası olarak imlenmesinin temel sebebi, bu çalışma kapsamında kazai faaliyetleri, İslami normlara referansla uygulamakta olan kadıların hüküm verdiği adli vakalarda köklü bir değişimin ortaya çıkmasıdır. Zira Fransız Ticaret Kanunu’nun uyarlanarak yürürlüğe sokulmasını müteakip ticari uyuşmazlıklardan doğan davalara kadılar değil laik eğitim almaya başlamış hukukçular ile mahalli tüccarlardan oluşan heyetler bakmaya başlamıştır (Ortaylı, 1986: 165). İmparatorluk düzeninin sekülerleşmesini tetikleyen, tebaanın dini aidiyetini baz alan kimlik siyasetindeki dönüşüm, modernleşme ve batılılaşma paradigmasını tamamlayıcı ve hatta teşvik edici mahiyet taşıması sebebiyle I. ve II. Meşrutiyet deneyimlerinde de sürmüştür. Laik ve dini referansların bir arada varlığı bakımından ikili bir yapının hâkim olduğu bu dönemin devamında, II. Meşrutiyet rejimi çerçevesinde hukukun laikleştirilmesine dönük politikaların ağırlığı artmıştır. Bu doğrultuda kazai fonksiyonun, laik bir kurumsallaşma ile ikame edilmesine dönük açık bir örnek olarak 1916 yılında Şeyhülislamlık kontrolündeki şeriat mahkemelerinin Adalet Bakanlığı’na devredilmesine işaret edilebilir (Berkes, 2003: 459). Bu gelişmeler ışığında devletin yönetim kademesindeki modernleşme arayışları bağlamında somutlaşan bu laikleştirme politikalarına bağlı olarak dini teşkilatlanmanın kazai fonksiyonunun ciddi ölçüde daraldığı ve laik mahkemelerin faaliyete geçmesiyle, iftai olan ile kazai olan arasında kurulan ayırımın da giderek kurumsallaştığı söylenebilir (Bein, 2013: 71). Bu doğrultuda kazai fonksiyon kapsamına giren faaliyet alanlarının devletin kontrolüne geçirilerek laisize edildiği ve iftai sahadaki faaliyetlerin de tamamen devlet denetimi altında işleyen bürokrasi içine konumlandırılmış bir din görevliliği formuna büründürülerek sekülerleştirildiği savunulabilir. Bu açıdan Osmanlı İmparatorluğu’nda ifta ve kaza kurumları üzerinden en başından beri süregelen İslami devlet geleneği açısından fıkhi teamülden farklı bir merkezi yetke bulunması, modernleşme süreçlerinde idari dönüşüme yönelik politika ve uygulamaların da tepeden işletilebilmesini mümkün kılmış görünür.

İfta Fonksiyonunun Sekülerleşmesinde Kurumsal ve Düşünsel Etkiler

Geç Osmanlı Dönemi’nde dini bilginin üretimi üzerindeki otoritenin merkezi iktidarın uhdesine aktarımı yönündeki teşebbüsler modernleşme süreçleri kapsamında devletin idari yapısını yeniden düzenleme gayesi doğrultusunda yoğunluk kazanır. Buna yönelik şekilde o döneme kadar merkezi idarenin İmparatorluk sathına yayılan ifta fonksiyonunu yürütmek üzere konumlandırılmış olan ifta teşkilatı çatısında Şeyhülislam’a bağlı şekilde fetva

üreten müftüler dışında kalan, meşruiyeti kendinden menkul müçtehitlerin yani merkezi bürokrasi ile organik bağı bulunmayan dini âlim ve otoritelerin de merkezi denetim kapsamına alınabilmesi adına iktidar politikaları üretilir. Bu minvalde ilk somut adım III. Selim'in direktifiyle İstanbul'da bir şeyhler meclisinin kurulması suretiyle tekkelerin denetlenmeye başlanmasıdır (Durmuş, 2016: 16). Söz konusu meclisin, tekkeler ve dini yaşam üzerindeki etkisini anlaşılır kılmak için ilgili dönem itibariyle İmparatorlukta yerleşik durumda olan tekke ve tarikat geleneğine değinilebilir. Selçuklulardan itibaren Anadolu'da, her tarikat, kendi öğretisine dayalı tekkeler kurmak suretiyle yaygınlaşmış olup, tarikat şeyhinin (postnişin) başında bulunduğu yere merkez tekke veya asitane ismi verilmekteydi (Kara, 2011: 369; Durmuş, 2016: 20). Osmanlı İmparatorluğu'na bu biçimde intikal eden tekke ve tarikat düzeni, vakıf sistemi doğrultusunda bu kurumların ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilmesine elverişli bir zemin sunarken, tekkelerin yönetimi, kimin şeyh olarak seçileceği gibi unsurlar da tarikatların kendi inisiyatiflerinde gerçekleşiyordu (Kara, 2011: 369). Şeyhin yaklaşımı doğrultusunda belli bir dini eğitimin de uygulandığı bu tekke ve zaviyeler, İmparatorluğun dört bir yanına yayılmış, itikadi olarak kimi açılardan birbirinden farklılaşan teşekküllerdi. Bu dini kurumlarda yetişen kişiler muhitlerinde dini otorite olarak görülüyor ve kendi itikatlarınca dini bilgi üretiyorlardı (Mardin, 1992: 292).

Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi iktidarlar ile tarikat çevreleri arasındaki ilişkiler genel biçimde incelendiğinde kuruluşun 16. yüzyıla kadar iktidarlarca ayrık ya da heretik sayılabilecek görüşleri benimsememiş, Sünni karakterli yapıların bir tehdit olarak görülmedikleri ve bu tip dini kurumların belli bir denetim altında faaliyetlerini sürdürdükleri söylenebilir (Ocak, 2013: 145-148). Ocak (2013: 148, 152) bu tablonun oluşumunu, sufi çevrelerin sahip oldukları maddi ve manevi imtiyazları korumak maksadıyla merkezi iktidarlarla olumlu ilişkiler kurma gayreti içinde olmalarıyla açıklar ve Melamilik ve Halvetiye gibi ilmiye açısından sapkın bulunan yorumlara sapanlar dışındaki tarikatların herhangi bir iktidar baskısı altında olmadıklarına işaret eder. Ancak 16. yüzyıldan itibaren ifta kurumunun merkezi bürokrasi içindeki temsilcisi olan şeyhülislamın yetkilerinin de genişletilmeye başlanmasına paralel biçimde bu görünüm değişmiştir (Beyazıt, 2009: 431). 16. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle, ulema sınıfının yetiştiği medreselerin denetimi, buralarda ders vermekte olan müderrislerin azil ve tayinleri ile buralardan yetişerek merkezde ve taşrada dini meseleler üzerinde hüküm beyan eden kadı ve müftülerin azil ve tayinlerinin Meşihat Dairesi'nin uhdesine geçmesinden sonra, tekkelerin sahip olduğu bu özerk konum, sahip oldukları alternatif bilgi üretme kapasitesi dolayısıyla merkezi iktidar açısından bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır (Kara, 2017: 30). Dini alanın merkezi iktidar adına denetimi bağlamında şeyhülislamın

görev ve yetkilerinin genişlemesi 17. ve 18. yüzyıllarda da devam etmiştir ve bu dönemlerde şeyhülislamlık makamı ilmiye bürokrasisinin en tepesinde yer alır (Beyazıt, 2009: 433, 435). 18.yüzyıl sonunda III. Selim iktidardayken, merkezdeki ulema zümresinin parçası olmayan tarikat üyelerini, yeterince güçlenmiş ve merkezi iktidarın parçası haline gelmiş olan Meşihat Dairesi çatısı altında kontrol ederek merkezi denetime tabi kılmaya yönelik uygulamaların başladığı görülür. Bu doğrultuda dini bilgi üretimini tekelleştirebilmek adına bir tür ilk adım olarak değerlendirilebilecek şeyhler meclisi kurulur. 1793'te faaliyete geçirilen şeyhler meclisinin üstlendiği işlevler incelendiğinde, devletin merkezi olarak görülen İstanbul ve yakın çevresindeki tekkelerin kapsamlı bir biçimde denetiminin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Zira Yakut'un (2014: 63) aktardığı şekilde bu meclis;

Şeyhler ve müritleri arasında itikadı bozuk, dalalet ve fesat sahibi kimseleri saraya bildirmekle, izinsiz tekke açanları ihbar ve men etmekle, tekke açmak ve ayın yapmak isteyen İstanbul ve Bilad-ı Selase'deki tüm şeyhlerin, takva sahibi ve kabul görmüş meşayihin iznini almasını sağlamakla görevliydi.

Bu uygulama ile merkezi idarenin, dini meseleler hakkında kanaat belirten ilmi bir otorite gibi davrandığı ve itikadi açıdan doğru ile yanlış arasında bir ayırım yaptığı görülmektedir. Bu suretle tekke ve tarikatların salahiyeti, dini değil politik referanslara dayalı olarak yani siyasal iktidarın perspektifine göre değerlendirilmeye başlanmıştır. İktidarın dini alan üzerindeki denetimini perçinleyen bir sonraki hamle, II. Mahmud'un tahtta olduğu dönemde, tekkelere ait vakıfların kontrolünün Evkaf-ı Hümayun'a devredilmesi ile bu yapıların mali imkânlarının kısıtlanması oldu (Durmuş, 2016: 16). 1839 yılında İmparatorluk genelindeki vakıfların gelirlerinin devlet adına merkezi bir teşkilatlanma tarafından tek bir çatı altında toplanarak, kontrol altına alınması maksadıyla Evkaf-ı Hümayun Nezareti kuruldu (Yurdakul, 2008: 54). Merkezi bürokrasinin batılılaşma perspektifile kurumsallaştırılmaya çalışıldığı bu dönemde önce Meşihat Dairesi kalıcı bir yerleşkeye taşındı (1827), ardından aynı binaya Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri ile İstanbul kadısı da yerleştirilerek (1836) iftai ve kazai bürokrasi tek çatı altında toplanmış oldu (Yakut, 2014: 56; Yurdakul, 2008: 95). Bu dönemde Yeniçeri teşkilatının kapatılmasıyla ilişkili olarak Bektaşî tekkeleri ilga edildi ve bu tarikatın denetimi iktidara yakın bir itikadi çizgide bulunan Nakşibendi şeyh ve dervişlerin murakabesine geçti (Durmuş, 2016: 23). 19. yüzyılın ilk yarısında görülen bu devlet politikaları, dini sahayı, ifta fonksiyonunun icrası bağlamında, homojen hale getirecek biçimde iktidarın denetim ve kontrolü altına almaya dönük bir eğilim içermekteydi. Bu suretle önce merkezdeki Meşihat Dairesi'nin idari ve mali özerkliği kısıtlanırken, bir yandan da merkezi düzenin dışında kalan diğer dini ve ilmi teşkilatlanmaların

denetimi sağlanmaya çalışılıyordu. Şeyhler meclisinin teşekkülü ile baş gösteren söz konusu eğilim doğrultusunda, tekkelerin denetimi kapsamında 1860lı yıllarda daha kurumsal bir girişim ile Meşihat Dairesi bünyesinde Meclis-i Meşayih adlı bir organ teşkil edilmiş ve devletin dini yapılar üzerindeki denetim sahasının geliştirilmesi hedeflenmiştir.

i) Denetimin İhdasında Meclis-i Meşayih'in Rolü

1860 yılından itibaren Şeyhülislamlığın talebiyle, İstanbul'daki tekkelere girip çıkan herkesin listelenerek denetlendiği resmi kayıt defterleri tutulmaya başlanmıştır (Durmuş, 2016: 25; Yurdakul, 2008: 211). İzleyen birkaç sene içerisindeyse, geçmişte şeyhler meclisi olarak faaliyette bulunan yapının bir tür gelişmiş modeli olarak Meclis-i Meşayih'in tamamen kurumsallaştığı görülmektedir. 1866 yılında yayınlanan ve on yedi maddeden oluşan Meclis-i Meşayih Nizamnamesi'nde, tekkelerin yöneticileri olan şeyhlerin belirlenmesi (madde 3, 4, 5 ve 7), tekkelerde yapılacak ibadetlerin düzenlenmesi (madde 7), tekkelerde vuku bulan olayların takibatı ve denetimi (madde 9) ile tekkelere dair bu tip idari işlemleri uygulama yetkisinin Meşihat Dairesi'nde olduğu (madde 8, 11 ve 14) gibi meseleler düzenlenmiştir.⁹ Bu kararlar, bazı tadilatlar yapılarak 1891 yılında yirmi iki maddeden oluşan bir nizamname ile genişletilmiştir. Meclis-i Meşayih'in bu ikinci nizamnamesinde artık sadece merkezde bulunanlar değil İmparatorluk bünyesindeki tüm tekkeler denetim kapsamına alınıyor (madde 2), tekkelerde yaşanabilecek aykırı durumlara yönelik yaptırımlar genişletiliyor (madde 5, 9 ve 13) ve şeyhlerin tekkelere atanma kriterleri netleştirilerek merkezden yapılacak sınav usulü getiriliyordu (madde 11).⁹ Bu nizamnameler ışığında Şeyhülislamlık adına tekke ve tarikatları düzenleyen bir kurum olarak Meclis-i Meşayih'in faaliyet sahasının, tüm İmparatorluk sathına genişletildiği söylenebilir. Bu doğrultuda 19. yüzyılın ikinci yarısında merkezi iktidarın, ülke çapındaki dini oluşumları, Şeyhülislamlık vasıtasıyla denetim altına almaya çalıştığı ve bunu yaparken de bu tip teşkilatlanmaların dayanağı olması gereken belirli bir dini anlayış geliştirerek bunu empoze etme amacı güttüğü savunulabilir. Ancak bu süreci anlaşılır hale getirebilmek için öncelikle ifta teşkilatının merkezi iktidarın yetkisi dâhilinde bir aygıtı evrilşi üzerinde durmak gerekir.

III. Selim'in iktidar yıllarında tarikatların devlet tarafından sistematik biçimde denetim altına alınmaya çalışılması, daha önce karşılaşılmamış olan ve İmparatorluktaki tekke yapılanmalarının mevcut varlığına tezat oluşturan bir girişimdi (Varol, 2010: 41). Bu merkezi denetim eğiliminin, II. Mahmud döneminde daha katılaşarak, Bektaşilik örneği göz önünde tutulduğunda bilhassa iktidarın itikadi çizgisi dışında kalan dini teşkilatlanmaları baskı altına alan bir şekle büründüğü görülür (Varol, 2010: 40). Sonuç olarak 19. yüzyılda merkezi iktidarın, Meclis-i Meşayih vasıtasıyla, vakıflar üzerindeki denetimi

sıkılaştırmak suretiyle iktisadi açıdan ve şeyh atamalarını da Meşihat Dairesi'nin yetkisine vererek idari olarak tekkeleri denetim ve kontrol altına almaya çalıştığı söylenebilir (Kara, 2011: 370). Buna ilaveten, bu dönemde Saray tarafından yetkileri kısıtlanıp, faaliyetleri yeniden düzenlenen tek odak bu yapılar olmayıp, hazırlanan nizamnameler ve yenilenen vakıf düzenlemeleri vasıtasıyla devletin merkezi dini teşkilatı statüsündeki Meşihat Dairesi'nin hareket alanının da daraldığı görülmektedir. Şeyhülislamlığın yürütmekte olduğu iftai işlerin bu şekilde devlet kontrolüne girmesi ve Meşihat Makamı dışında özerk birtakım dini bilgi üreten yapıların kısıtlanması bir arada düşünüldüğünde İmparatorluğun son döneminde merkezi iktidarın, ifta mekanizmasını devlet denetiminde bir idari vasıta haline getirme arzusunda olduğu savunulabilir. İfta teşkilatının devletin idari işleyiş düzeninin bir parçası haline getirilmesi, ifta mekanizmasının, ilmi otoriteye dayalı olması sebebiyle herhangi bir dış onay yahut denetime gerek duymayan doğal yapısı hatırlandığında, beraberinde getirdiği politik sonuçlar bakımından ilgi çekicidir. Sonuç olarak iktidarın, modernleşme anlayışı bağlamında devletin idari teşkilatlanmasını yeniden düzenleyerek, merkezi bir bürokratik sistem kurma yönündeki eğilimi, kazai ve iftai görevler üstlenen teşkilatların etkinliklerinin azalmasını beraberinde getirmiş olup 20. yüzyıla gelindiğinde siyasal iktidar karşısında, meşihatın da kazaskerliğin de alanları daralmış ve bu kurumlar merkezi yönetim sistemi içerisinde sınırlı birer birime dönüşmüşlerdi (Bein, 2013: 14). Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun ifta ve kaza fonksiyonları açısından sahip olduğu bürokratik bakiye ve modernleşme süreçlerine paralel şekilde devletin idari yapısında tecrübe edilen süreçler bu şekilde özetlenebilir. Sonraki başlıkta dini bilginin üretimi meselesi sorunsallaştırılarak İmparatorluk döneminde dini bilginin merkezi denetime tabi kılınma süreçlerine odaklanılıyor.

ii) Dini Bilgi Üretimi

18. yüzyıla kadar baskı tekniklerinin yeterince gelişmemiş olması nedeniyle merkezi otorite tarafından üstlenilmiş kitap basım ya da denetim faaliyetleri söz konusu değildi. Bu dönemde el yazması dini eserler dolaşımda kalmış olup, matbaanın kurumsallaşmamış olması nedeniyle alternatif dini yaklaşımlar içeren eserlerin dolaşıma girebilmeleri ve kendilerine alan bulmaları da daha mümkündü. Anderson (2015: 71) toplumsal yapıda dini örgütlenme ile modern ulus-devlet bünyesinde matbaanın yerleşik hale gelmesi arasındaki ilişkiyi bu bağlamda düşünerek, bu tip modern yayıncılık olanaklarına erişilmeden evvel hayali dinsel cemaatler yaratabilmenin çok daha meşakkatli olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan matbaanın kitleleri seferber edebilecek belli bir hakikat rejiminin dayatılma tekniklerini içerdiği ölçüde iktidarın denetim araçlarından birine dönüşebileceği düşünülebilir. İmparatorluğun Müslüman tebaasının kullanımına ancak 18. yüzyılda erişebildiği matbaa, dönemin şeyhülislamı

olan Abdullah Efendi tarafından yazılan fetva ile yalnızca dini olmayan eserler basmaya yetkili kılındı (İpşirli, 1988: 101). Bu durum, merkezi otoritenin her şartta bilgi üretme erkini ve ondan doğan imtiyazlarını koruma eğilimi içinde hareket etmeye gayret gösterdiğine dair dikkat çekici bir örnektir. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde artık dini eserlerin basımı bir zaruret haline gelmişti. Hem el yazması Kur'an-ı Kerim'lerin hazırlanması çok zahmetli ve dolayısıyla fiyatı çok pahalı hale gelmişti, hem de bu dönemde İmparatorluk dışında basılmış olan matbu Kur'an-ı Kerim'ler bir şekilde dolaşıma girebiliyordu (Gündüz, 1973: 35-37). Ancak daha da önemlisi, politik iktidarın varlığını meşrulaştıracak önemli bir dayanak olan halkın seferber edilmesine duyulan ihtiyacı karşılamak üzere dini bilginin üretilip, dolaşıma sokulması siyasal bir ihtiyaca dönüşmeye başlamıştı.

Denetimsiz olarak piyasaya giren dini eserlerin önünü alabilmenin yolu olarak merkezi otorite kontrolünde matbu basıma geçildi. Gündüz (1973: 37) İstanbul'da yapılan ilk matbu Kur'an baskısının tarihini 1871 olarak vermekte olup bunu takip eden baskının da Ahmet Cevdet Paşa'nın denetiminde 1874'te gerçekleştirildiğini belirtmektedir. İzleyen süreçte İstanbul'da bulunan Meşihat Dairesi bünyesinde bir Huffaz Meclisi kurulmuş, Kur'an-ı Kerim ve dini eserlerin basımının denetimi için bu kurum görevlendirilmiştir (Arslanpay, 1973: 69).¹⁰ 1889 yılında Meşihat Dairesi'ne bağlı olarak dini eserlerin "tedkik, tashih ve kontrolü"nü yapmak üzere Meclis-i Teftiş-i Mesahif-i Şerife ve Müellefat-ı Şeriyeye adlı bir birim oluşturulup, Huffaz Meclisi de bu birime dâhil edilmiştir (Arslanpay, 1973: 69). İmparatorluğun son döneminde dini eserlerin denetimi bu şekilde merkezi olarak Şeyhülislamlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle dini bilginin üretim sürecinin merkezileştirilmesiyle beraber, toplumsal hayatın denetlenip düzenlenmesini olanaklı kılacak politik bir enstrüman elde edilmiş oluyordu. Kamusal alanda bilhassa aydınlar tarafından dinin epistemolojik iktidarının, siyasal otorite nezaretinde seferber edilebilmesini mümkün kılan düşüncelerin yaygınlık kazanarak taraftar toplamasıyla bu aparatın etkinliği daha da artacaktı.

iii) Geç Osmanlı Döneminin Düşünsel Birikimi

20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde, bir önceki asrın merkezi bürokratik düzeni içinde kurumsal olarak birbirinden ayrılmaya başlamış olan iftai ve kazai fonksiyonların tamamen bağımsız kompartımanlar olarak tahayyül edilmesini mümkün kılan düşünsel bir birikim oluşmaya başlar. Modernleşme sürecinde tecrübe edilmiş olan devletin idari yapısına dair fıkhi geleneğin dünyevi bir bakış açısıyla ihdas edilmesine yönelik girişimlere meşruiyet kazandıracak bu yöndeki fikirler kamusal alanda yaygınlaşır. Bu suretle İttihat ve Terakki iktidarı döneminde kimi tanınmış fikir adamlarının önderliğinde ifta ve kaza

fonksiyonlarının yapısal biçimde birbirlerinden ayrılmalarını destekleyen görüşler baskın hale gelmiş ve laik bir idari düzen ile seküler toplumsal yaşamın inşa edilebilmesini teşvik edecek 'politik' referans ağı ortaya çıkmıştır.

İmparatorluğun son yıllarında, İttihat ve Terakki iktidarına yakın düşünce çevrelerinde, dini yaşam ile politik yönetim arasında bir ayrıma gitme fikri sıklıkla dillendirilmeye başlanmıştı. Kimi noktalarda birbirinden farklılaşan görüşlere sahip olmakla beraber ifta – kaza ayırımının yapılaşması ekseninde fikir üreten Ziya Gökalp, Halim Sabit, Abdullah Cevdet, İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler, bu meselenin kamusal alanda önemli bir gündem konusu haline gelmesine yol açmıştır. Bilhassa II. Meşrutiyet yıllarının yayın çevrelerinde bu mevzuya yoğunlaşan makale ve eserlerin arttığı görülür. Bu doğrultuda Hanefi fıkhına dayalı klasik öğretinin, ifta ve kaza kavramları bağlamında yeniden yorumlanması yönünde girişimler içeren tartışmaların öne çıkan örnekleri ilk olarak Halim Sabit tarafından hazırlanan *İslam Mecmuası* adlı dergide görülmektedir. 1914-18 yılları arasında, İttihat ve Terakki iktidarının mali desteğiyle faaliyet gösteren bu dergide İslam'ın güncel koşullarla bağlantılı olarak yeniden yorumlanmasını konu edinen pek çok yazıyla karşılaşmak mümkündür (Birinci ve Çavdar Karatepe, 1997: 337). Derginin ikinci sayısında Ziya Gökalp tarafından kaleme alınmış olan *Fıkıh ve İctima'ıyyat* adlı makalenin neşredilmesiyle kamuoyunda fıkıhın modernleşme bağlamında yeniden ele alınması meselesi tartışmaya açılmıştır. Bu konu hakkında İslam Mecmuası'nın izleyen sayılarında yine Ziya Gökalp imzasıyla *İctima-i Usul-i Fıkıh, Diyânet ve Kazâ* gibi yazılar yayınlanmış ve yazarın ifta ve kaza teşkilatlarının idari düzende birbirlerinden net biçimde ayrılmaları gerektiği yönündeki fikirlerine geniş yer verilmiştir (1915: 758-760);

Diyanetle kaza birbirinden o kadar ayırdır ki diyanete caiz olmayan birçok işlerin kazaen cari olduğu kesretle görülür... Mademki diyanî hükümler ile kazaî hükümler arasında bu kadar derin uçurumlar mevcuttur, bir kimsenin aynı zamanda böyle gayr-ı kâbil-i te'lif iki nev'i hükmün îtâsıyla vazifedar olması katıyen gayr-ı caizdir. Bir işin diyanî ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, itilafkârlık, hilecilik gibi dünyevî tedbirler giremez. Bir işin kazaî ciheti ise iktisadî, sıhhî, fennî ve birçok dünyevî icabata tâbi olmak mecburiyetindedir. Bizim mübalât-ı diniyye hususunda sair milletlerden geri olmamızın sebebi şudur ki diyanetimizin esasları son derece âlî olduğu halde kazamızdaki kaideler ve usuller gayet nakisalıdır. Kaza ile diyanet birbirine karıştırıldığı içindir ki kaza işlerinden müşteki olan kimseler dine karşı da mübalâtsiz oluyorlar. Diyanet ve kaza birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur. Çünkü bunların esasları ayrı ayrı gayeleri matuftur. Fakat müftüler yalnız diyanî hükümleri îtâ, kadılar yalnız kazaî vazifeleri icra ettiği zaman ikisi

de vazifelerinin saffet ve tamamiyetin muhafaza edebilir.

İslam Mecmuası'nın aynı sayısında yer alan Halim Sabit imzalı *Dişinaslar ve Fakiher* adlı makalede de (1915c: 761) Gökalp'in görüşleri savunularak ifta ve kaza ayrımı ekseninde işbölümüne gidilerek her vazifenin kendi gereksinimlerine uygun şekilde uzmanının yetiştirilmesi gerektiğinin altı çizilerek ifta ile kaza arasında olması arzu edilen yapısal ayrıma işaret edildiği görülmektedir. Halim Sabit bu görüşlerine paralel olarak başka bir makalesinde (1915a: 630) devlet yönetimine dair söz konusu ilişki çerçevesinde Tanzimat Devri'nin bir tür milat olduğunu savunarak ifta ile kaza arasındaki ayrımı, inanç ile hukukun, dini olan ile dünyevi olanın birbirinden ayrılması şeklinde değerlendirmektedir. Gökalp ve Sabit'in ifta ile kaza arasında keskin bir ayrımı vaaz eden görüşlerinin temelinde dünyevi gereksinimler ile dini kaideler arasında yaşanabilecek uzlaşmazlıklar yer almaktadır (Halim Sabit, 1915b: 663);

Birçok işler kazâen câiz olduğu halde diyâneten gayr-ı câizdir. Kazâî ahkâm dünyevî ve mâddî işlere taalluk ettiği cihetle diyânî ahkâm derecesinde ulviyet-i ahlâkiyeyi mutezamın olamaz ve diyânî işler kazâî işlere karışınca kudsîyet ve ulviyetini kaybederek karışır.

İslam Mecmuası yazarlarına göre bu ayrım doğal ve bir o kadar da kaçınılmazdır zira dini olan, dünyevi olan ile temas ederek kirletilemeyecek kadar mukaddestir. Öte yandan Ziya Gökalp, ifta alanının konusunu teşkil eden diyani meseleleri, Durkheim'dan mülhem geliştirdiği kolektif vicdan yaklaşımı ekseninde ele alarak, kazai olanı kamusal (dış), iftai olanı bireysel (iç) alana konumlandırmaktadır.

Her ne kadar pratikte ifta ve kaza teşkilatlarının işleyişi bağlamında Gökalp ve Sabit tarafından savunulan keskin ayrıma dayalı yaklaşıma mesafeli dursa da, İzmirli İsmail Hakkı'nın (1918: 159) fihki yorumları, söz konusu ayrımı şer'i delillerle destekleyecek görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk olarak, muamelat-ibadet ayrımını ele alan İsmail Hakkı, ibadet anlamına gelen 'diyanat' kavramının, kazai anlamdaki muamelatın dışında kalan bir alan olduğu görüşünü ortaya koyar. Böylece iftai ve kazai alanlar arasında ayrım olduğu fikrini kabul eden yazar bu iki alan arasındaki farklar hakkında da, karar mekanizmasının işleyişi bakımından müftünün ilgili kişinin niyetini dikkate almasına karşın kadının somut delillere dayalı olarak hüküm vermekte oluşuna dikkat çeker (1918: 160). İsmail Hakkı'nın bu yaklaşımı, ifta teşkilatının bireyin vicdanına bağlı bir alana hitap ettiği görüşünü destekleyen bir sonuca yol açacaktır.

İfta-kaza ayrımının fonksiyonel olmaktan çıkartılarak yapısal biçimde ele alınmasında olduğu gibi, II. Meşrutiyet döneminde *İslam Mecmuası*'nda konu edinilmiş olup yansımalarını yeni rejim kurulurken göreceğimiz fikirlerden bir diğeri de İslam'ın ana akım dışı kabul edilen tasavvufi biçimlerine yönelik

katı tutumdur. Bu eleştirel tutum, bahsi geçen dergi çevresinde öne çıkan muhafazakâr modernleşmeci düşünürlerin, devletin yetki alanı dışında kısmen özerk konumda bulunan dini yapılar karşısında durmak suretiyle somutlaşmakta olup söz konusu eğilimin en açık örneği olarak 1915 yılında Şemsettin (Günaltay) tarafından kaleme alınan *İslam'da İnhitat ve İntibah I* başlıklı yazıdan bir kesit aktarılabilir (1915: 711-712):

Müslüman dünyasının her tarafında velilik, şeyhlik pek ziyade revaç buldu. Mezarlara perestij edilmek âdeti türedi. Müzeyyen türbelerin, zengin tekkelerin mazhar oldukları rağbet, hayatî müesseseleri söndürdü. Bütün kutsiyet ölümlere tahsis edildi. Şeyhlere karşı gösterilen teslimiyet mefkûreleri dondurdu. Herkes Kur'ân'ı unutarak, dedelerin kerametiyle meşgul oldu. Meczupların, abdalların gayr-i iradî hareketlerinden ahkâm çıkarılmaya başlandı. Kutsiyet mezarlara, elbiselere kadar teşmil edildi. Mefkûreler ölmüş bir adamın külâhından şifa ve şefaât bekleyecek kadar dumura uğradı. Türbelere kurbanlar nezir etmek, kabirlerden hacetler dilenmek levâzım-ı imandan sayıldı. Halk, mezar parmaklıklarına sürünmeyi vesile-i gufrân addedecek bir hale indi. Âlem-i İslâm'da mazi perestlik, bütün manasıyla din yerine kaim oldu. Eski bir zamanda gelmiş olmaktan başka meziyetleri olmayan bir takım adamların sözleri, nass-ı Kur'ân veya hadîs-i Resûl derecesinde hürmet ve itaate şayan görülmeye başlandı.

İfta-kaza mekanizmaları bürokratik yapının işleyişindeki düzenlemeler ekseninde 19. yüzyılın ikinci yarısında kurumsal olarak ayrılmış haldeydi (Şakar, 2021: 169-173). 20. yüzyılın ilk yılları itibariyle iktidar çevresindeki entelektüel ortamlarda ayırımın düşünsel zemini de somutlaştı. Bu ayırım sonucunda kazai meselelerin, beşeri ilişkiler ve ihtiyaçlarla bağlantılı bir alana tekabül ettiklerinden ötürü 'dünyevi' esaslar doğrultusunda ele alınmaları yani başka bir ifadeyle hukukun laiszasyonu fikri kuvvet kazanmıştır. İftai alana dair olan hususlar ise mukaddes görülmekte ve ameli, vicdani olan gibi bireyselliğe göndermeler yapan, bu anlamda içe yani kamusal sahanın dışındaki özel alana konumlandırılan kavram setleri ekseninde tartışılıyordu. Söz konusu kutsiyetin korunması adına inancın tecrübe edilme biçimleri, dünyevi hesap ve kaygılardan mümkün olduğu kadar uzakta yani bireyin vicdanında ve kendi özel alanında vuku bulacak şekilde tasarlanıyordu. Ancak bununla çelişecek şekilde bireysel biçimde deneyimlenmesi beklenen inancın çerçevesi, Günaltay'ın işaret ettiği üzere olumsuz tesir ve yorumlardan korunma ihtiyacı doğrultusunda bir dış otorite tarafından düzenlenip tanımlanabilir hale getiriliyordu ki bu düzlem, sekülerliğin, dinin epistemolojik iktidarını soğurabilir biçimde işleyen bir politik unsur olarak somutlaşmasının temel düşünsel zeminiydi. Bu bağlamda II. Meşrutiyet Dönemi'nde, İslami fıkıh geleneğinden ayrışarak kuruluşundan

itibaren İmparatorluğun bürokratik yapısı içinde kurumsallaşmış olan ifta ve kaza fonksiyonlarının içerikleri, modernleşme ve sekülerleşme eğilimleri kapsamında sınırlandırılmış ve hukuki düzen, eğitim politikaları gibi süreçler dini otoritenin kontrolünden çıkarılarak merkezi idarenin denetimine girmiştir (Azak, 2010: 4).

Cumhuriyet Döneminde Sekülerliğin Durumu

Cumhuriyet Türkiye'sinin hem entelektüel birikim hem de devletin kurumsal bakiyesi bakımından fıkhi geleneğin modern ve seküler biçimde yorumlanarak yeniden düzenlendiği bir mirası devraldığı söylenebilir. Söz konusu mirasın ne tür bir devamlılık arz ederek Cumhuriyet Dönemi'ne tevarüs ettiğini ortaya koyabilmek adına bu başlık altında ilk olarak, Cumhuriyet Dönemi'nde dini kurumların lağvedilmesi ve bu suretle dini otoritenin Diyanet İşleri Riyaseti (bundan sonra DİR şeklinde kısaltılacaktır) dolayısıyla merkezi iktidara aktarımı ve ikinci olarak da bu süreçle bağlantılı biçimde gelişmiş olan dini bilginin merkezi iktidar eliyle üretilmesi yönündeki uygulamalar İmparatorluk döneminden intikal eden birikim ve bakiye ile bağlantılı biçimde ele alınacaktır.

Riyasetin Adını Diyanet Koymak

Cumhuriyet'in ilanından çok kısa bir süre sonra kurulan DİR, kurumun eski rejimden devraldığı kurumsal ve düşünsel miras bakımından teknik olarak ifta ile kaza arasında katı ve net bir ayırım olduğu fikrine dayalı biçimde yapılandırılmış bir devlet aygıtı olarak düşünölmeye elverişlidir. Bu dönemde artık hukuki uygulamalar kazai fonksiyon içinde değil devletin laik mahkemeleri eliyle icra edilir hale gelmiş ve iftai saha da DİR dolayısıyla merkezi devletin kontrolüne tabi kılınmaya çalışılarak tek tip bir bilgi üretiminin konusu edilerek dinin epistemolojik iktidarının yeni rejimin tesisini meşrulaştırabilmek amacıyla ele geçirilmesi yönündeki sekülerleşme politikaları sürdürölmüştür. İftai alanın sekülerleşmesine odaklanılarak aşağıda DİR'in üstlendiği bu kritik konum iki boyutlu biçimde ele alınarak ilk etapta kurumun adlandırılma süreci üzerinde Cumhuriyet rejiminin DİR'e çizdiği faaliyet sahası üzerinde durulacaktır. İkinci aşamada ise bu kurum dolayısıyla toplumsal yaşama nüfuz eden dini örgütlenmelerin etkinliklerinin ilga edilmesi ve toplum nezdinde sahip oldukları dini otoritelerinin Kemalist iktidar tarafından ele geçirilmesine yönelik gayret ortaya koyularak cumhuriyet döneminde dinin epistemolojik iktidarının yeni rejimin bünyesinde konumlandırılması incelenecektir.

i) İftai Alanın Siyasal Otoriteye Tabiiyetinin Devamlılığı

3 Mart 1924 günü Büyük Millet Meclisi'nde Şeriye ve Evkaf Vekâleti yerine yeni bir idari birimin kurulması konusunda yapılan görüşmelerde, kurulacak olan teşkilatın adı etrafında gelişen tartışmalar, yeni rejimin bu teşkilata dair

çizdiği çerçeve ve belirlediği rol hakkında oldukça açık ipuçları verir. Meclise sunulan ilgili kanun tasarısında oluşturulacak olan yeni kurumun adı “umur-u diyanie” şeklinde geçmektedir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1970: 22). Tartışmalar bu ismin değiştirilmesi gerektiği yönünde bir karar verilmesiyle başlamış ve “umur-u diniye” lafzının kullanılması önerilmiştir. Kelime anlamı dine ait işler şeklinde izah edilebilecek bu kullanım, kimi itirazlara yol açmış ve bu suretle söz alan Zonguldak Mebusu Tunalı Hilmi Bey meclis kürsüsünden; “Diyaret işleri (demek) varken umur-u diniye ne oluyor?” diye sormuştur (TBMM Zabıt Ceridesi, 1970: 22). Bu suale cevaben söz alan Konya Mebusu Mustafa Fevzi Bey, kelime tercihine ilişkin dilbilgisi kapsamında bir izahatta bulunduktan sonra; “...Umur-u diniye demek de zaten bir beis yoktur” diyerek fikrini beyan etmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1970: 23). Kurulacak teşkilatın isminin ne olacağı yönündeki bu biçimsel tartışmalara noktayı koyan ise Biga Mebusu Samih Rifat Bey olmuş ve kurumun isminin, üstleneceği görev çerçevesinde ne şekilde düzenlenmesi gerektiğine dair kürsüde şu konuşmayı yapmıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, 1970: 23-24);

Efendim Arapça ile fıkıh ile ve ulum-u hukukiye ile iştilal etmiş olan zevatça malumdur ki din ile diyanet arasında fıkhi bir fark vardır. Din kazai, iftai, muamelat-ı nasa dair olan her şeyi; ibadati, ahkâmı ve itikadati camidir. Hâlbuki kazaya dâhil olmayan ahkâm-ı iftayı, ibadati, itikadati kendi mana ve mefhumu altında cem eden bir tabir-i fıkhi vardır ki o diyanettir. Efendim, bütün kütüb-i fıkhiye ve İslamiyyede “Kazaen ve Diyaneten” tabiri müstameldir. İmaret ve hükümet manasını cem eden [din] kelime[sin]de iktisadiyat, ictimaiyat, inzibat, tedrisat[in] cümlesi dâhildir. Bunların her biri hükümetin münkasım olduğu şübata [şubelere] taksim edilmiştir. Meydanda kalan yalnız ibadat, itikadat, iftaya ait olan ahkâmdır ki Umur-ı Diyanie Riyaseti’ne aittir ve diyanet kelimesi tamamiyle bu manaya mevzudur...

Samih Rifat’ın bu konuşmasından sonra teşkilatın isminin evvela umur-u diniye olması kararlaştırılmış, Tunalı Hilmi Bey’in önerisiyle bu ifade Türkçeleştirilerek Diyanet İşleri şeklinde olması oylanarak kabul edilmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1970: 24). Mecliste yaşanan bu tartışma ve sonucunda kabul edilen yaklaşım doğrultusunda Cumhuriyet rejimi tesis edilirken kurulan DİR’in, iftai ve kazai fonksiyonların ayırımına dayalı fıkıh yorumu çerçevesinde teşkilatlandırıldığı ve kurumun görev sahasının da bu suretle iftai alan olarak bireyin vicdanına işaret eden biçimde ve Geç Osmanlı Dönemi’nde kurumsal ve düşünsel çerçevesi somutlaşmış hâkim yaklaşım ekseninde belirlendiği söylenebilir.

ii) Dini Otoritenin ve Epistemolojik İktidarın Soğurulması

DİR yalnızca iftai sahada ve doğrudan merkezi iktidara bağlı biçimde faaliyet göstermek üzere teşekkül etmiş bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Kemalist

iktidarın bu kuruma biçtiği temel rollerden birisi bu bağlamda devlet kontrolünde bulunmayan dini örgütler ve onların halk nezdinde sahip oldukları etkiyi devşirmek biçiminde ifade edilebilir. Bu doğrultuda iktidar, dini sahada DİR'i yegâne yetkili mercii olarak konumlandırmış ve resmi olarak devlet çatısı altında bulunmayan diğer tüm dini örgütlenmeleri berhava ederek, dini olana dair devletin yetkesi dışında hiçbir varoluşa müsaade etmemiş, böylelikle dinin toplumsal yaşam üzerindeki tesir ve gücünü, kendi uhdesine geçirmeye yönelik bir sekülerlik politikası izlemiştir. DİR, yeni iktidarın, ülkenin idaresini tek elde toplayarak, siyasi gücünü konsolide etmeye giriştiği bir sürece tekabül eden Ankara'daki meclisin ikinci döneminde yapılan düzenlemelerden birisi olarak Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin ilga edilmesi ile resmiyet kazanmıştır. İlgili kanunun ilk maddesinde DİR'in kuruluşu şöyle ifade edilmektedir (Düstur, 1948: 320);

Türkiye Cumhuriyetinde muamelâtı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (Bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir.

Bu kanun maddesi, idari anlamda yetki paylaşımına dair içerdiği katmanlı yapısı dolayısıyla DİR'e çizilmiş olan çerçeveye dönük olarak incelendiğinde, iktidarın, dinsel alanı ne yönde belirlemek istediği anlaşılabilir. Bu doğrultuda ilk olarak kanun maddesinin başlangıcında yer alan 'muamelat-ı nas' kavramı incelendiğinde, İslam Hukuku kapsamında ibadetin dışında kalan tüm hükümlerin ifade edildiği söylenebilir (Aybakan, 2005: 318). Kavram, bu açıdan rutin olan ibadetlerin uygulanma biçimleri dışında kalan yaşamı genel itibarıyla dini usule uygun biçimde sürdürmeye dair bilgi ve yöntemi ihtiva eden tüm epistemolojik alanı kapsamaktadır. Bu anlamda kurucu iktidarın muamelat-ı nas'a dair yetkiyi meclise vermek suretiyle, dini teşkilatlanmanın alanını daraltmakla işe başladığını söylemek mümkün gözükmemektedir. İktidarın içinde bulunduğu şartlar dâhilinde öncelikli olarak dinselliğe dair daha esaslı ontolojik bir ayırım tesis etmeye giriştiği söylenebilir. Zira kavramın taşıdığı anlam itibarıyla dinin, yaşamsal olana dair tüm hükümleri içermesi anlamında muamelat-ı nas'a dair esasların bütününe tekabül ettiği düşünülürse öncelikle dinsel olan içerisinde bir tür ayrıştırmaya gidildiği belirtilebilir (Coşkun, 2016: 32). Buna göre iktidar, DİR'i kurarken, din ile diyanet arasında bir ayırım tesis etmektedir. Bu anlamda kaza (hüküm) ve ifta (fetva) alanlarını bir arada ifade eden kapsamlı haliyle 'din'i; ritüel olarak ibadeti düzenlemek ile sınırlı, kazanın dışındaki hükümleri ifade eden 'diyanet'ten ayırarak, DİR'i yalnızca bu ikinci alana dair faaliyetlerde bulunacak şekilde kurumsallaştırmıştır (Coşkun, 2016: 32). Başka bir ifadeyle Kemalist iktidarın, Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme bağlamında

ortaya çıkan bürokratik yapısı içinde birbirlerinden ayrılmış olan ifta ve kaza fonksiyonları arasındaki kopuşu sürdüren ve yeni rejimde de garanti altına alan bir yaklaşım getirdiği söylenebilir.

Bu girişimlerin üst-yapısal anlamda vücut bulduğu uğrak olarak DİR, özü itibarıyla toplumsal hayatın dünyevileştirilmesinden ziyade iktidarın, dini otoritenin etkisinden arındırılması suretiyle, gücün Kemalist iktidar lehine yeniden bölüştürülebilmesi bağlamında oldukça seküler ve pratik bir fonksiyon taşımaktadır. Bu durumu ortaya koyan önemli bir detay, DİR'in kurulduğu günkü diğer bir hukuki düzenlemede kendini gösterir. 3 Mart 1924 tarihli 431 sayılı kanunun ilk maddesine göre hilafetin kaldırılma gerekçesi şöyle izah edilmiştir (Resmi Gazete, 06.03.1924, Sayı: 63); "Hilafet Hükümet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan Hilafet makamı mülğadır." Yani resmi tarih anlatısında sıklıkla karşılaşılmakta olduğu şeklin tersine, kanun maddesinden anlaşıldığı üzere hilafet; Cumhuriyet'e aykırı olduğu için değil, bilakis Cumhuriyet tarafından kapsamakta olduğundan dolayı yeni rejimde atıl hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle Kemalist iktidarın tesis etmekte olduğu seküler cumhuriyet rejimi, hilafet makamınca içerilmekte olan dini ve siyasal otoritenin, yeniden düzenlenerek sekülerleştirilmesine talip olan alternatif bir hareket olarak düşünülebilir.

Bu bağlamda bir başka örnek ise merkezi iktidarla doğrudan bağlantılı olmayan ve dini otoriteye sahip bulunan tüm yapıların yasaklanması olmuştur. DİR'in kuruluş kanununun beşinci maddesinde ülke sathındaki tüm dini kurum ve görevliler DİR'e bağlanmış dolayısıyla devletin yetkesi altına girmişti. Ancak 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun mucibince ülke genelindeki 'alternatif' tüm dini yapılanmalar, DİR'e bağlanmalarından bir buçuk yıl sonra tamamen yasaklanmışlardır (Resmi Gazete, 13.12.1925, Sayı: 243). Bu kanunla tüm dini faaliyetlerin düzenlenmesi DİR kontrolünde gerçekleştirilebilecek bir forma kavuşturulmuştur. Dolayısıyla bu yasal düzenleme uyarınca Kemalist rejimin bir fail olarak dinsel alanı yeniden düzenlemeye yönelik bir teşebbüste bulunarak, yalnızca DİR'i yetkilendirerek dinin yeni ulusun inşasına uygun belli bir formunu kabul ettiği ve bu anlamda dini olanın içeriğini ve işleyiş biçimini belirleyen, üretken bir sekülerlik anlayışına sahip olduğu düşünülebilir. Dini olanın sahip olduğu epistemolojik iktidar ve meşruiyet yetkesini, yeni rejimin hizmetine sunmak şeklinde işleyen bu sekülerleşme deneyiminin tezahür ettiği bir diğer boyut ise dini bilginin doğrudan merkezi iktidar tarafından üretilip denetlenmesidir.

Cumhuriyet Döneminde Dini Bilginin Üretimi

Cumhuriyet'in ilanından birkaç ay sonra dini bilginin dolaşıma girme

şeklini denetleyip düzenleyerek, dinin epistemolojik iktidarını yeni rejimin meşruiyetini tesis edecek şekilde seferber etmek amacıyla DİR'in kuruluşunun hemen ardından bu kez Büyük Millet Meclisi'nin gündemine Sünni İslam inancının hegemonik referanslarını içeren kaynakların Türkçeye tercüme edilmesi meselesi gelmiştir. Mecliste alınan karar doğrultusunda Kur'an meali hazırlanması, Kur'an ayetlerinin izah ve yorumlarını içeren bir tefsir kitabı yazılması ve ehl-i sünnet geleneğinin oluşmasına tesir eden ve bu boyutuyla Sünni mezhebi açısından sahih kabul edilen hadis-i şerif derlemelerinden birinin yazarı olan İmam Buhari'nin hadislerinin derleneceği bir eserin basılmasına karar verilmiştir (Yavuz, 1992: 372; Wilson, 2009: 428). Bu girişimleri doğrultusunda Kemalist iktidarın, yasama erki dolayısıyla dini bilgi üretimi üzerinde tekel yaratmaya çalıştığı ve dinin yeni rejimle uyumlu ideal bir yorumunu meşru hale getirmeyi hedeflediği söylenebilir. Bu doğrultuda Geç Osmanlı Dönemi'nde Huffaz Meclisi ile başlayan dini bilgi üretiminin merkezi kontrolünü tesis etmek için geliştirilen bürokratik aygıtlardan faydalanmak açısından da bir süreklilik söz konusu olmuş gözükmektedir. Zira Meşihat Dairesi bünyesinde dini eserlerin basım süreçlerini denetleyen Huffaz Meclisi, 1892 yılında Teftiş-i Mesahif-i Şerife adını almış, 1903'te Kütüb-ü Diniyye Şer'iyye Tetkik Heyeti adı altında Maarif Vekâletine bağlanmış ve 1920'de Şeriye ve Evkaf Vekâleti adını alan idari birim bünyesinde Mushafları Tetkik Heyeti ismiyle siyasal iktidarın dini bilgi üzerindeki denetimini sağlayan bürokratik yapıyı sürdürmüştür (Bulut, 2019: 31). Mushafları Tetkik Heyeti'nin 1924 yılında bu bakanlığın ilgasından sonra resmi olarak DİR'e devrolduğuna dair herhangi bir resmi kaynak bulunmamaktadır. Ancak merkez ve taşrada Meşihat'tan kalan birim ve personel kadrolarının büyük oranda önce Evkaf Vekâletine sonra da Diyanet İşleri Reisliğine aktarıldığı bilinmekte olup İstanbul Müftülüğü bünyesinde dini eserlerin denetimine dair çalışmaların herhangi bir kesintiye uğramadan devam ettiğini gösteren bulgular söz konusudur (Bulut, 2019: 32).¹¹ Buna ilave olarak 1927 tarihinden itibaren resmi kayıtlarda dini bilgi üretimine dair söz konusu denetim rejiminin sürdüğünü gösteren bilgiler yer almaktadır. 1924 yılından 1927'ye kadarki boşluğun sebebi DİR'in idari yapısını gösteren bir düzenlemeye ilk defa 1927'deki Bütçe Kanunu içerisinde yer verilmiş olmasıdır. Teşkilat şemasına ulaşmanın mümkün olduğu bu ilk düzenlemeye göre DİR'in merkezi yapısı iki temel birimden oluşmaktadır; Heyet-i Müşavere ve Tetkik-i Mesahif Heyeti Reisliği (Coşkun, 2016: 117). Bu birimlerden ilki, temelde kurumun iftai fonksiyonunu yerine getirmekle mükellef olan fetva dairesine tekabül ederken ikinci heyetin görevi de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren faaliyet gösteren yapının bir tür devamı olarak Kur'an-ı Kerim ve dini eserlerin denetlenmesi şeklindedir. O esnada DİR'in merkez teşkilatının yalnızca bu iki birimden oluşmakta olduğu düşünüldüğünde, kurumun dini eserleri denetleme

görevinin ne denli asli bir faaliyet alanına tekabül ettiği daha açık hale gelir. 1929 yılında çıkarılan ve devlet memurlarının maaşlarını düzenleyen kanun, DİR'in maaşlı ve daimi memur kadrolarını da içerdiğinden kurumun teşkilat kanunu olma niteliğine sahiptir ve bu cetvelde Tetkik-i Mesahif Heyeti Reisliğinin adı Mushafları Tetkik Heyeti olarak değiştirilmiştir (Coşkun, 2016: 119). 1939 yılında ise başka bir kanun değişikliği ile Mushafları Tetkik Heyeti'nin ismi Mushaflar ve Dini Eserler Tetkik Heyeti Reisliği olmuştur (Coşkun, 2016: 124). 1950 yılının başında DİR'in teşkilat ve vazifelerini düzenleyen kanunda yapılan değişikliklerle Müşavere Heyetinin adı Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu olurken, Mushaflar ve Dini Eserler Tetkik Heyeti Reisliğinin adı da Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı haline getirilmiştir (Coşkun, 2016: 126). Diyanet teşkilatı bünyesinde, dini eserlerin denetimi meselesinin, CHP iktidarını kapsayan 1923-1950 dönemi içindeki seyri bu şekilde özetlenebilir.

Dinin Epistemolojik İktidarının Rejim Adına Seferber Edilmesi

18. yüzyıldan itibaren Türkiye'de modernleşme, yönetici gruplar tarafından toplumsal yaşamın batılı, modern ve seküler değerler doğrultusunda ihdasını hedefleyen bir proje olarak gelişmiş olup, bilhassa II. Meşrutiyet dönemiyle beraber Türk kimliği merkezinde bir ulus-devletin inşa edilmeye çalışıldığı bir sürece tekabül etmektedir (Açıkel, 2002: 118; Deringil, 2013: 13; Özkırmı, 2013: 118). Özellikle Cumhuriyet'in ilanını takip eden dönemde yaşamın her alanına nüfuz etmesi tasarlanan topyekûn bir toplumsal dönüşüm fikrinin varlığından söz edilebilir (Kasaba, 2005: 12-13). Bu doğrultuda dini alan da ulus-devletin üzerinde yükseleceği toplumsal öz arayışına istinaden bir tür ön milliyetçilik evresine karşılık gelecek şekilde uluslaştırılmış ve yurttaşların inşa edileceği düşünsel zemini teşkil edecek mahiyette iktidarın modernleşme projesinin kapsamına giren sahalardan birini oluşturmuştur. Dinin, inşa edilmesi arzulanan yurttaş profiline uygun biçimde modern ve milli bir değerler bütününe tekabül edecek biçimde yorumlanması yönünde teşebbüslerde bulunan yönetici kadrolar, yeni rejimin önemli bir meşrutiyet aracı olarak İslam'ın toplum nezdinde sahip olduğu kitleleri seferber edici etkisinden faydalanmışlardır. DİR'in kurulduğu hafta 5 ve 6 Mart 1924 tarihli iki kararname ile hutbelerde halka eski rejimi anımsatabilecek hiçbir ismin geçirilmeyerek millet ve cumhuriyetin saadet ve selametine dua edilmesi kararlaştırılmıştır (BCA, 030-18-01-01-09-15-13; BCA, 051-V08-2-4-7). 7 Mart 1924'te ise artık hilafet makamının kaldırılması dolayısıyla hutbelerde halife adına dua edilmeyip yalnızca millet ve cumhuriyet için dua edilmesi kararı tekrar belirtilmiştir (BCA, 051-V05-2-1-30). 4 Haziran 1925'te doğrudan devlet kontrolünde bir hutbe mecmuası yazılmasına karar verilmiş, 10 Temmuz 1926'da ise merkezden yazılan hutbelerin tüm camilere dağıtılarak okutulması emredilmiştir (BCA, 051-V08-2-6-1; BCA, 051-V22-3-19-7). Ardından, hükümetin kararı ve Diyanet'in tatbikiyle o güne dek tamamen

Arapça okunan hutbelerin zikir ve salat-u selam kısımları dışında kalan bölümleri 1926'da ve hutbelerin tamamı 1933'te Türkçeleştirilmiştir (Cündioğlu, 1999: 236).¹² 1932 yılında ise ezan Türkçeleştirilerek İslam'ın milli bir formda icrasına yönelik düzenlemeler sürdürülmüştür (Cumhuriyet, 31.01.1932). Buna ilaveten 1934'te daha sonra DİR'in başkanlığını da yürütecek olan Şerafettin Yaltkaya'dan namazın tamamen Türkçe ifa edilebileceğine dair bir fetva alınmıştır (Cündioğlu, 1999: 264). Bu gelişmeler ışığında iktidarın talepleri doğrultusunda ibadetin şekli daha 'modern' ve 'milli' bir hale getirilmiştir. Bu suretle, dinin toplum nezdinde sahip olduğu seferber edici kapasitesi yeni rejimin sekülerleşme politikaları ile uyumlu şekilde işletilerek merkezi iktidarın kontrolünde bir dini ibadet çerçevesi çizilmiştir.

İktidarın yurttaş inşası adına dini bilginin gücünden yararlandığı sahalardan bir diğeri eğitim meselesidir. DİR'in kurulmasıyla aynı gün alınan bir kararla eğitimin birleştirilmesi planlanmış ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu doğrultusunda ulusal eğitimin içeriği tek tipleştirilirken müfredat içinde yer alan dini bilgi alanı da 'makbul vatandaş'lar yetiştirebilme gayesi doğrultusunda yeniden düzenlenmiştir (Üstel, 2008). 1920'lerde Medreselerin kapatılması sonrasında okullarda dini eğitim, hurafeyle mücadele eksenli hale getirilmiş (Maarif Vekâleti, 1926), İslam'ın özü itibarıyla cumhuriyet değerleriyle örtüşen bir din olduğuna ve iyi bir dindar olmanın vazifelerini layıkıyla yerine getiren vatanına bağlı yurttaşlar olmaktan geçtiğine vurgu yapan ders kitapları hazırlanmıştır.¹³ Eğitim alanında yürütülen bu tip iktidar politikalarıyla dine dair resmi bilgi üretimi tesis edilerek dinsel olana dair referanslar devlet tekeline alınmıştır. Cumhuriyetin bu erken dönem iktidar politikaları, Kemalist hükümetlerin halka ulaşmak için dini araçları nasıl kullandığını gösteren en erken örneklerdir. Bu süreç elinizdeki çalışmada dinin epistemolojik iktidarının sekülerleşme süreçleri kapsamında siyasal iktidarın kontrolünde işler hale getirilmesi biçiminde açıklanmakta olup kökenleri Geç Osmanlı'ya uzanan bir sekülerleşme sürecine işaret etmektedir.

Sonuç

Toplumsal hayatı etkileyen tüm sahaların bilhassa Batılı değerlerle ilintili şekilde yeniden düzenlenmesi doğrultusunda Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin idari yapısının merkezileştirilmesine dönük biçimde tecessüm eden girişimler, 18. yüzyıldan günümüze uzanan bir tarihsel süreç içinde ve modernleşme kavramı dâhilinde düşünölmeye uygundur. Dini alanın kurumsal yapısındaki değişimler de bu modernleşme sürecinin veçhelerinden önemli birine tekabül etmektedir. Ancak dini sahayı konu alan tartışmalar bağlamında bu dönem sıklıkla, tarihsel açıdan kendi içinde bir tür ereksel ilerlemeci süreç olarak tahayyül edilmiş ve bu suretle sekülerleşme kavramı, modernleşme amacının nihai aşaması olarak Cumhuriyet dönemiyle bağlantılı biçimde öne çıkarılmıştır. Bu hâkim

perspektif sonucunda sekülerleşme olgusu, eski rejim ile cumhuriyet devri arasında keskin bir kopuş olduğu fikrini destekleyen anahtar bir kavram olarak konumlandırılmıştır. Dini olan ile siyasal olan arasında doğal bir ayırım olması gerekliliğini ima eden bu anlayış sonucunda sekülerlik, genellikle dikotomik bir gerilimin nesnesi olarak dolaşıma girmektedir. Buna ek olarak uluslaşma sürecinin ihtiva ettiği karmaşık ilişkisellikler bütünü tekdüze bir karşıtlık fikrine indirgeyerek analiz eden bu tip yaklaşımlar sonucunda sekülerleşmenin cumhuriyet öncesine uzanan tarihsel geçmişi, literatürde silik hale gelmiştir.

Bu doğrultuda elinizdeki çalışmada sekülerliğin, modernleşme içinde bir kırılma anına tekabül edecek biçimde cumhuriyet rejimiyle beraber zuhur etmiş yüce bir aşama olarak, Kemalist iktidarın dini kamusal alandan tasfiye etme girişimine eşitlenmiş indirgemeci bir model içinde düşünölmeye uygun bir anlam dairesine sıkıştırılamayacağı savunulmuştur. Bu yaklaşımı temellendirmek maksadıyla sekülerliğin modernleşme sürecinin geneline hasredilebilecek bir tarihsel birikim içinde düşünölmelerini olanaklı kılabacak şekilde Geç Osmanlı Dönemi'nde fıkhî alanın merkezi bürokratik sistem içindeki kurumsal yapısı incelenmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak fıkhın hukukî boyutunu oluşturan kazai fonksiyonun laikleştirilerek, devletin yasal düzeninin 'modern' değerler etrafında yeniden tasarlandığını ortaya koyan gelişmelere dikkat çekilmiştir. İkinci olarak ise iftai alan, merkezi iktidarın failliğinin meşru dayanağını tesis edebilmek adına dinin epistemolojik iktidarının, siyasal otoritenin kullanımına uygun hale getirilmesine yönelik girişimler çerçevesinde ele alınmıştır. Modernleşme öncesinde merkezi idare bünyesinde bulunan ifta mekanizmasına, modernleşme dönemindeki idari düzenlemeler vasıtasıyla tekke ve tarikatlarla bağlantılı müçtehitler ve şeyhler gibi Saray iktidarının kontrolünde olmayan dini otoritelerin de eklenmesi ile bütün dini bilgi üretiminin devletin denetimine alınması hedeflenmiştir. Bu bağlamda merkezi iktidarın gözetimi dışında faaliyette bulunan dini örgütlenmelerin denetim altına alınması gayesiyle 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşturulan Meclis-i Meşayih ile dini sahada bilgi üretilmesine dönük bir tür siyasal tekel yaratma hedefi içeren Huffaz Meclisi'nin varlıklarına işaret edilmiştir. Buna bağlı olarak, İmparatorluk sathında dini alanda devletin otoritesi dışında bir hareket alanının var olduğu yegâne dini bilgi üretilen mekânlar olarak tekkelerin denetim altına alınmaya çalışılması, devletin, ifta teşkilatının ihtiva ettiği epistemolojik iktidarı ele geçirmeye yönelik somut bir girişimi biçiminde yorumlanmış ve bu sürecin Cumhuriyet dönemine uzanan etkileri takip edilmiştir.

Fıkhî açıdan sahip olduğu nitelik itibariyle herhangi bir siyasal otoritenin onayına ihtiyaç duymaksızın var olabilen ancak İmparatorluğun kuruluşundan itibaren istisnai şekilde merkezi otorite ile ilişkili biçimde işleyen iftai

fonksiyonun, modernleşme süreci bağlamında dinin epistemolojik iktidarının, merkezi idarenin uhdesine geçirilmesi doğrultusunda geçirdiği kurumsal dönüşümler incelenmiştir. Bu suretle sekülerleşme süreçleri kapsamında iftai yetkenin siyasal iktidarın enstrümanlarından biri halinde seferber edilmesinin Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bütünlük arz eden biçimde soğurulduğu ortaya konularak, sekülerleşme kavramının bu bağlamda tasavvur edilmesi önerilmiştir. Bu doğrultuda sekülerlik, dinin toplumsal hayat nazarında ihtiva ettiği epistemolojik iktidarın, merkezi siyasal otoritenin tesisini meşrulaştıran bir dayanak olarak seferber edilmesini mümkün kılan politik girişimleri ifade eden bir anlam çerçevesi içinde ele alınmıştır. Cumhuriyet döneminde sekülerliğin merkezi iktidarların dini bilgi üzerinde tahakküm kurarak toplumsal hayatı düzenlemeye gayret etmesi ile bağlantılı biçimde geliştiği öne sürülmüştür. Bu açıdan Cumhuriyet rejiminin tesisi ve Diyanet İşleri Riyasetinin teşekkülü, modernleşme döneminde fıkhi alanda ortaya çıkan kurumsal ve düşünsel bakiyenin tevarüsü ekseninde ele alınarak, sekülerleşme kavramına dair bütüncül bir yaklaşım geliştirebilmek hedeflenmiştir.

Geç Osmanlı'dan başlayarak devletin fetva verme yetkisi üzerinde bir resmi otorite ihdas etmesi ile taşradaki dini otoritesi kendinden menkul şeyhlerin denetim altına alınarak sahip oldukları epistemolojik iktidarın, merkezi otoritenin güdümüne aktarılması hedeflenmiştir. Dolayısıyla geç Osmanlı döneminde sekülerlik, dini bilgi üretimi üzerindeki devlet tekelinin tesisi anlamında kurumsallaşmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde de merkezi iktidarın dini bilgi üretimini yetkilendiren bir düzenleyici rol üstlenip, dini bilgi üretimi anlamında ifta teşkilatını devletin kurumsal-bürokratik mekanizması içinde tutan uygulamalar üstlenmesi (diyanet gibi) ve taşrada bu resmi otoritenin dışında faaliyette bulunan herkesi illegal konumlandırarak dini bilgi üretimi üzerindeki tekeli kurmaya dönük politikalar izlemesi, cumhuriyet döneminde de sekülerliğin, dinin epistemolojik iktidarını merkezi iktidar bünyesinde konsolide etme eğilimi taşıma açısından önemli bir süreklilik bulunduğunu gösterir.

Bu perspektif doğrultusunda Türk Siyasal Hayatı tarih yazımı açısından sekülerliğin Kemalizm'e hasredilemeyeceği savunulmuş ve tarihsel bakımdan kavramın daha bütünlüklü biçimde modernleşme bağlamında düşünülmesi tercih edilmiştir. Modernleşme deneyimi içinde teşekkül ettiği form itibarıyla sekülerliğin; dini olanı tasfiye etmekten ziyade, onu dönüştürerek kendi yetkesine dâhil etmeye dönük olan, başka bir ifadeyle dinin sahip olduğu epistemolojik iktidarı ortadan kaldırmaktan ziyade kendi yararına işleyecek şekilde ihdas etmek anlamına gelen bir siyasal iktidar aparatı olarak konumlandırıldığı öne sürülmüştür. Sekülerliğin bu konumu itibarıyla, Osmanlı İmparatorluğu ile

Cumhuriyet arasında bir tür veraset ilişkisine konu olduğu sonucuna ulaşılarak, söz konusu süreklilik arz eden merkezi iktidar girişimlerinin, merkezi otoritenin dini alanı düzenleme eğiliminin kökenlerinde yer aldığı öne sürülmüştür.

Sonnotlar

1 Bu resmi anlatının temel referans kaynağı olarak Mustafa Kemal tarafından 1927’de kaleme alınan Nutuk eserine işaret edilebilir.

2 Berkes’in 1964 yılında *The Development of Secularism in Turkey* başlığıyla yayınlanan eserinin Türkçeye *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adıyla çevrilmiş olması söz konusu iç içeliğın bir tezahürü olarak görülebilir.

3 Ayrı bir çalışma hasredilmesine ihtiyaç duyan kapsamlı bir mesele olarak merkezi iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında dini alanda yaşanan tepkiler ve ortaya çıkan güç mücadelelerini bilhassa Erken Cumhuriyet Dönemi çerçevesinde incelediğim bir çalışma için bkz: Özdemirci, 2022.

4 Bilhassa Cumhuriyet dönemine odaklanarak laiklik ve sekülerlik kavramlarını Kemalist iktidarın dini alanı kontrol etme eğilimi bağlamında değerlendiren dikkat çekici çalışmalar için bkz: Davison, 2006: 222; Göle, 1997: 48-49; Gülağp, 2005: 357; Kadioğlu, 2010: 493; Keyder, 2014: 113.

5 İftanın müftülük makamı çatısı altında merkezi bürokrasinin parçası haline gelmesinin başlangıcı olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun istisnai konumu hakkında bkz: Hallaq, 2009.

6 1574 yılında yapılan bir düzenleme ile ulema teşkilatı içinde yer alan müftülüklerin yanı sıra üst rütbeli kadılık ve müderrislik görevleri için yapılacak tayin ve azil işlemlerinde Şeyhülislam yetkili kılınmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 179). Murat Akgündüz de (2002: 108) Sultan Süleyman iktidarında 1545-1574 yılları arasında şeyhülislamlık görevinde bulunan Ebussuud Efendi zamanında “şeyhülislamın tam manasıyla ilmiye sınıfının reisi” olduğunu belirterek aynı tarihsel döneme işaret etmektedir.

7 Bu dönemde hukukun laikleştiğı tezini eleştiren alternatif bir yaklaşım için bkz: Miller, 2013.

8 Nizamnamenin orjinal metni için bkz: Varol, 2010: 60-63.

9 Nizamnamenin orjinal metni için bkz: Varol, 2010: 64-68.

854 Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye’de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fıkhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861.

10 Aynı dönemde yine Şeyhülislamlığa bağlı olarak Kur'an öğretimi yapılan Dar-ül Huffaz'ların varlığı, bu meclisle bir arada düşünüldüğünde merkezi iktidarın dini bilgiyi üreten ve öğreten kurum olarak kendini hakikatin temsilcisi biçiminde konumlandırmaya çalıştığı söylenebilir.

11 Bu dönemde taşra teşkilatlarındaki müftü, vaiz ve imamların da çoğunlukla görevlerinde herhangi bir değişiklik olmadan çalışmalarını sürdürdüklerini ortaya koyan bir inceleme olarak şu iki esere bakılabilir: Sarıkoyuncu, 1995; Sarıkoyuncu, 1997.

12 1926'da zikir ve selat-u selam kısımlarının Türkçe okunmasının caiz olmadığını belirten DİR'in başkanı Rifat (Böreği), 1933'de bir tamim yayınlarak camilerdeki ahengi bozmamak adına hutbelerin tamamen Türkçe irat edilmesi yönünde direktif verir (Milliyet, 15.03.1933).

13 Bu tip ders kitaplarına örnek olarak bkz: Yusuf Ziya, 1928; İbrahim Hilmi, 1928; Muallim Abdülbaki 1928-1929.

Kaynakça

Açikel F (2002). Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi. İçinde: Bora T (der), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 4: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 117-139.

Ahmad I D (2014). Shuratic Ifta: The Challenge of Fatwa Collectivization. İçinde: Shah Z A (der), *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*. Londra: The International Institute of Islamic Thought, 33-48.

Ahmad F (2015). Modern Türkiye'nin Oluşumu. Çev. Y Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Akgündüz M (2002). Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık. İstanbul: Beyan Yayınları.

Anderson B (2015). Hayali Cemaatler. Çev. İ Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Arslanpay N (1973). Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Asad T (1986). The Idea of An Anthropology of Islam. Center For Contemporary Arab Studies. Washington, Georgetown University.

Asad T (2007). Sekülerliğin Biçimleri. Çev. F B Aydar, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Asad T (2009). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), 1–30.

Asad T (2015). Dinin Soykütükleri. Çev. A A Tekin, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Atar F (1985). İfta Teşkilatının Ortaya Çıkışı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(40), 19-48.

Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye'de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fikhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861. 855

- Atar F (1995). Fetva. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 12, İstanbul: İSAM Yayınları, 486-496.
- Atar F (1997). Hüküm. İçinde: İ K Dönmez (der), *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul: İFAV.
- Aybakan B (2005). Muamelat. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 30, İstanbul: İSAM Yayınları, 318-319.
- Aytürk, İ (2015). Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken. *Birikim*, 319, 34-48.
- Azak U (2010). *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation-State*. London: I.B. Tauris.
- Bauman Z (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İ Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bein A (2013). *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*. Çev. B Üçpunar, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Belhaj A (2014). *Minority Fiqh as Deliberative İjtihad: Legal Theory and Practice*. İçinde: Shah Z A (der), *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, Londra: The International Institute of Islamic Thought, 49-72.
- Berger L P (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berkes N (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beyaz S (2019). II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarında Diyanet ve Kaza Kavramları. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi.
- Beyazıt Y (2009). Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar). *Bellekten*, 73(), 423-442.
- Bilmen Ö N (1964). Ahkâm-ı Şeriyye ve Ahkâm-ı Fıkhiyye. *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 55-72.
- Birinci A ve Çavdar Karatepe T (1997). Halim Sabit Şibay. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 15, İstanbul: İSAM Yayınları, 336-337.
- Brinkley M (1995). Fatwa: Process and Function. İçinde: J Esposito (der), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford, NY: Oxford University Press, 10-13.
- Bruce S (1992). *Religion and Modernization*. Oxford: Clarendon Press.
- Bulut M (2019). Kelâm-ı Kadîmin Hatasız Basımını Gaye Edinmiş Bir Müessese: Mushaflar Tetkik Heyeti-3. *Diyanet Aylık Dergi*, 342, 30-33.
- Casanova J (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- 856 Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye'de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fikhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861.

- Casanova J (2007). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. İçinde: Beyer P ve Beaman L G (der), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden: Brill, 101-120.
- Coşkun E (2016). Diyanet İşleri Başkanlığının Kurumsal Statüsüne İlişkin Hukuki Düzenlemeler. (Diyanet İşleri Uzmanlık Tezi). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Coulson N J (1964). A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cündioğlu D (1999). Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet – I, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Dallal A S (1995). Fatwas: Modern Usage. İçinde: J Esposito (der), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Davie G (1990). Believing Without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain. *Social Compass*, 37, 455-469.
- Davison A (2006). Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik. Çev. T Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deringil S (2013). Simgeden Millete. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dole C (2015). Seküler Yaşam ve Şifacılık. Çev. B Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Durmuş M (2016). Meclis-i Meşayih’in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamit Dönemi Faaliyetleri. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Foucault M (2011). “Hakikat ve İktidar”. İçinde: *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar–I*, Çev. O Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 59-85.
- Gorski P (2003). Historicizing the Secularization Debate. İçinde: Dillon M (der), *Handbook for the Sociology of Religion*, New York: Cambridge University Press, 110–22.
- Gorski P (2005). The Return of the Repressed: Religion and the Political Unconscious of Historical Sociology. İçinde: Adams J, Clemens E S, and Orloff A S (der), *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*, Durham: Duke University Press, 161–189.
- Gökalp Z (1915). Diyanet ve Kaza. *İslam Mecmuası*, 3(35), 756-760.
- Göle N (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal*, 51(1), 46-58.
- Gözaydin İ (2008). Religion, Politics, and the Politics of Religion in Turkey. İçinde: Jung D, Raudvere C (der), *Religion, Politics, and Turkey’s EU Accession*, New York: Palgrave Macmillan, 159-176.
- Gülalp H (2005). Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey, *Middle Eastern Studies*, 41:3, 351-372.
- Gündüz M (1973). İlk Kur’an-ı Kerim Basmaları. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 22(1-2), 34-40.
- Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye’de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fikhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861. 857

- Halim Sabit (1915a). Osmanlılar ve Teşri Salahiyeti. *İslam Mecmuası*, 3(27), 628-632.
- Halim Sabit (1915b). Meşihat-ı İslâmiye Teşkilatı. *İslam Mecmuası*, 3(29), 662-664.
- Halim Sabit (1915c). Dinşinaslar ve Fakihler, *İslam Mecmuası*, 3(35), 760-767.
- Hallaq W B (2009). An Introduction to Islamic Law. New York: Cambridge University Press.
- Heper M (2010). Türkiye’de Devlet Geleneği. Çev. N Soyarık, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- İpşirli M (1988). Abdullah Efendi, Yenişehirli. TDV İslam Ansiklopedisi, C.1, İstanbul: İSAM Yayınları, 100-101.
- İsmail Hakkı (1918). Diyanet ve Kaza. *Sebilürreşad*, 15(373), 159-161.
- Kadioğlu, A (1999) Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadioğlu A (2010). The Pathologies of Turkish Republican Laicism, *Philosophy & Social Criticism*, 36(3-4), 489-504.
- Kara M (2011). Tekke. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 40, İstanbul: İSAM Yayınları, 368-370.
- Kara M (2017). Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kasaba R (2005). Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernlik. İçinde: Bozdoğan S ve Kasaba R (der), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 12-28.
- Kaya S (2017). Akifzade’nin Mecelletü’l-Mehakim İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı’da Fetva-Kaza İlişkisi. İçinde: Kaya S (der), *Osmanlı’da Fıkıh ve Hukuk*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 103-112.
- Kesgin H (2013). Nevazil Kavramı ve Fetva, Kaza İlişkisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 365-388.
- Keyder Ç (2014). Türkiye’de Devlet ve Sınıflar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman F (1999) Türkiye ve Radikal Demokrasi: Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lewis B (2011). Modern Türkiye’nin Doğuşu. Çev. B Tuna, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Luckmann T (1967). The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, New York: Palgrave MacMillan.
- Maclure J ve Taylor C (2015). Laiklik ve İnanç Özgürlüğü. Çev. İ Güllü, İstanbul: İskenderiye Kitap.
- Mardin Ş (1992). Bediüzzaman Said Nursi Olayı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- 858 Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye’de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fikhi Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861.

- Martin D (1969). *The Religious and the Secular*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Massicard E (2013). Aleviler: Cumhuriyet Tarihyazımında Unutulmuş Özneler?. İçinde: B Bilmez (der), *Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 140-150.
- Massicard E (2017). *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Masuzawa T (2005). *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller R (2013). Fıkıhtan Faşizme Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç, Çev. H Çilingir, İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Ocak A Y (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ortaylı İ (1986). Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine. İçinde: E Kalaycıoğlu ve A Y Sarıbay (der), *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu.
- Ortaylı İ (1994). *Osmanlı Devletinde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ortaylı İ (1997). Osmanlı Devletinde Laiklik ve Hukukun Romanizasyonu. *Erdem Dergisi*, 9(27), 1201-1208.
- Özdemirci İ C N (2022) *Fötr Şapkaklı Şih*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özel O (1989). Osmanlı İmparatorluğu'nda Laik Düşünceye Doğru. Ercüment Kuran'a Armağan, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 28(1-2).
- Özkırmılı U ve Sofos S A (2013). Tarihin Cenderesinde. Çev. S T Özsakinç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Parlak D (2020). *Laikleşme Sürecinde Camiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peker E (2020). Beyond Positivism: Building Turkish Laiklik in the Transition from the Empire to the Republic (1908–38). *Social Science History*, 44, 301–327.
- Salzman A (2004). *Tocqueville in Ottoman Empire*. Leiden: Brill.
- Sarıkoynucu, A (1995). *Milli Mücadele'de Din Adamları I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sarıkoynucu A (1997). *Milli Mücadele'de Din Adamları II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şakar M (20021). *Kadıdan Hakime*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şemseddin (1915). İslam'da İnhitat ve İntibah I. *İslam Mecmuası* 3(32), 708-715.
- Taylor C (2014). *Seküler Çağ*. Çev. D Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tunaya T Z (1999). Batılılaşma Hareketleri II. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basım ve Yayıncılık.

Turner B ve Arslan B Z (2013). State And Turkish Secularism: The Case of Diyanet. İçinde: B S Turner (der), *Religious and the Political A Comperative Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 206-224.

Uzunçarşılı İ H (1988). Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Üstel F (2008). Makbul Vatandaşın Peşinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Van der Veer P ve Lehmann H (der) (1999). Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia. Princeton: Princeton University Press.

Varol M (2010). Osmanlı Devleti'nin Tarikatları Denetleme Siyaseti ve Meclis-i Meşayih'in Bilinen Ancak Bulunamayan İki Nizamnamesi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 23, 39-68.

Wilson B (1966). Religion in Secular Society. Michigan: Penguin Books.

Wilson B (2009). The First Translations of the Quran in Modern Turkey (1924–38). *International Journal of Middle East Studies*, 41, 419–435.

Yakut E (2014). Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yavuz Y S (1992). İmam Buhari, Akaide Dair Görüşleri. TDV İslam Ansiklopedisi, C. 6. İstanbul: İSAM Yayınları, 372-374.

Yurdakul İ (2008). Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zubaida S (2008). İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar. Çev. B K Birinci ve H Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Zürcher E J (2015). Bir Ulusun İnşası. Çev. L Yalçın, Ankara: Akılçelen Kitaplar.

Resmi Kaynaklar ve Arşiv Belgeleri

Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun, Resmi Gazete, 06.03.2924, Sayı: 63.

Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Resmi Gazete, 13.12.1925, Sayı: 243.

Düstur. III. Tertip, Cilt: 5, (1948), 320-321.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (1970). Devre II, Cilt 7, Ankara: TBM Meclisi Matbaası.

860 Özdemirci İ C N (2023). Verasetin İntikali Türkiye'de Sekülerliğin Teşekkülünün İmparatorluktan Cumhuriyete Fıkhî Geleneğin Modernleşmesi Üzerinden Analizi. *Mülkiye Dergisi*, 47 (3), 823-861.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Diyanet İşleri Kataloğu.

Müfredat Programları ve Ders Kitapları

Maarif Vekâleti, (1926), İlk Mekteplerin Müfredat Programı, İstanbul: Milli Matbaa.

Abdülbaki, (Gölpınarlı) (1928-1929), Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri (İlkmektep 5. Sınıf), İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi.

İbrahim Hilmi, (1928), Türk Çocuğunun Din Kitabı (4. Sınıflar İçin), İstanbul: Hilmi Kitapevi.

Yusuf Ziya, (1928), Dinimiz (Köy Mektepleri İçin), İstanbul: Fütüat Kitaphanesi.

Gazeteler

Cumhuriyet Gazetesi

Milliyet Gazetesi