İslâmiyât III (2000), sayı 3, s. 37-49

Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı

YASİN AKTAY
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

İstismar olgusunu dosya konusu edinen bir derginin ilk yüzyüze gelmesi gereken sorun, herhalde, bizzat bu istismar denilen şeyin ne olduğuyla ilgili belirsizliktir. Çünkü istismar üzerine gelişen söylemlere bakıldığında, bu sözcük kadar istismar edilen başka bir şey olmadığı izlenimi doğabilmektedir. Bu, belki de gerici bir durumdur veya belki de dilin, her çeşit niyete aynı anda servis veren araçsal tabiatının bir sonucudur. Ama her hâlükârda, istismar sözcüğünün, taşıdığı fazladan içerimler dolayısıyla ayrı bir kullanıma sahip olduğu bir gerçektir. Bu yazıda, Türkiye Cumhuriyeti boyunca din ve laiklik politikalarının ayrıntılı bir tarihsel kronolojisini vermeyi düşünmedik. Esasen bu konuda yazılmış birçok kitap ve makale bu ihtiyacı fazlasıyla karşılayabilecek durumdadır. Burada yapmaya çalıştığımız, sadece, dilimiz döndüğünce bütün bu tarihi 'istismar' kavramının çağrıştırdıkları eşliğinde toparlamak olacaktır.

Kârlı Bir Sembolik Yatırım: İstismar Siyaseti

Dilin tamamına teşmil edilebilen metaforik tabiat, kuşkusuz bazı sözcüklere fazladan bir yük bindirir. Bu yükün altında ezilen sözcükler, gerçek anlamda bir iletişim imkanının ağırlığını taşıyamaz hâle gelir. Bu alan giderek bir uylaşım ve iletişim istencinden ziyade, bir çatışma ve temellük istencinin alanı hâline gelir. Kimsenin söylediği sözün, dolayısıyla neyi kastettiğinin hiçbir önemi kalmaz, kimin hangi sözleri söyleyebildiği, söyleme imtiyazına sahip olduğu sözler dolayısıyla ne tür iktidar ve mülkiyet mevzileri kazandığı önemli hâle gelir. Açıkçası, istismar sözcüğü; ilericilik, gericilik, devlet düşmanı, halk düşmanı, vatan haini, zındık gibi sözcüklerle aynı türden bir mekanizmayla, belli bir toplumsal tabakalaşma düzeyinde, bir tabakanın sembolik sermayesi hâline gelince, sözcüğün hiçbir temsil edici rolü kalmaz; bütün metafizik göndergeleriyle birlikte bir politik kâr kaynağı hâline gelir. Çok daha basit bir ifadeyle, sonuçta kimin temellük edip bölüşebildiği, dolayısıyla ve buna paralel olarak kimin tanımlayabilme iktidarına sahip olabildiğiyle alakalı bir sorunla yüz-

yüzeyiz. Bu sorunlarla yüklü bir kavramın işaret ettiğine hükmedebildiğimiz karşılıklarını Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren din politikalarında bulmaya çalışacağız.

Basit bir sorudan ilerlersek, kimin neyi istismar ettiğine nasıl hükmediliyor? Bir eylemin istismar olduğuna dair, elde mevcut nesnel bir bir ölçüt var mıdır? Bir ölçüt varsa, bu nasıl geliştirilebilir? Gerçekten de elimizde böyle ölçüt yoksa, istismar yaftasının her yapıştırılışı yoğun bir istismarın konusu olmak durumundadır. Bugün istismar addedilen eylemlere bakıldığında bu durumun nasıl bir karışıklığa yol açtığı görülebilir. Örneğin, bugün kim neyin savunusunu, kavgasını veriyorsa, hemen bir istismar töhmetine maruz kalabiliyor. Bir insan dinî değerleri savunduğunda veya bu istikamette bir yol tutturduğunda, bir dinî değerler istismarcısı sayılabiliyor. Bir insan millî değerleri savunduğunda ve milliyetçi bir hayat çizgisi tutturduğunda, kolaylıkla millî değreleri istismarla suçlanabiliyor. Bir başkası sosyalist değerleri savunup bunları siyasal ve toplumsal pratiğin merkezine yerleştirdiğinde ona karşı koymanın, onun iddialarını savuşturmanın en geçerli ve kolay yolu onu sosyalist değerler istismarcısı addetmek olabiliyor.

Bütün bu örneklerde, çoğunlukla asıl istismarın, bizzat istismar sözcüğünün kullanım şekli dolayısıyla gerçekleştiğini görmek zor değildir. Bir değeri savunmayı imkansız veya riskli hâle getiren böyle bir karşılanma biçimi her zaman kuvvetle muhtemeldir. Bu tabir o kadar yoğun bir biçimde kullanılıyor ki, gerçekten de bir değeri savunmayı, belli bir tavır veya tutum takınmayı bu ithama maruz kalmadan kullanmanın yolunun ne olduğunu merak ediyor insan... Oysa belli bir inancı, değeri veya tavır ve tutumu bütün içtenliğiyle savunabilir bir insan. Bu tavır ve tutum, dünyevi bir kazanca yol açabilip açmayabileceği gibi, bazı kayıplara da sebep olabilir veya olmayabilir. Bir tutumun istismar sayılıp sayılmayacağını, bunu ölçüt alarak tespit edebilir miyiz?

Kuşkusuz, belli bir tavır ve tutumun sistematik bir dünyevi kazanca yol açması, o tavır ve tutumda bulunan insanların o tutumla ilişkilerinin istismara dayandığını düşünmeyi haklı olarak kolaylaştıran bir şeydir. Esasen Kur'an-ı Kerîm'de 34. Yâsîn suresinde hikayesi anlatılan üç tebliğciyi, şehrin derinlerinden gelen bir bilirkişi, bu ölçütü baz alarak test ediyor ve onların doğru sözlü olduklarını tespit ediyor: (mealen) "Anlattıkları dolayısıyla sizden hiçbir ücret/çıkar/rant talep etmeyenleri neden dinlemiyorsunuz?" (34. Yâsîn, 21).

Savunusu yapılan değerlerin yükselişi dolayısıyla menfaatlenmemek mümkün müdür? Bir tercih olarak, yükselen değerlerin açtığı ekonomik ve siyasi alanlardaki kazanımlardan uzak durmak, elbette ki her zaman mümkündür. Bunu yapmak, kuşkusuz her zaman erdemli sayılabilecek bir tutum olur. Ancak, her aksi durumun bir istismar sayılıp sayılmayacağı, yine bizi istismar kavramının kullanışıyla ilgili subjektif yaratıcılık potansiyeli sorunuyla başbaşa bırakıyor. Gerçekte, her çeşit siyasal tutumun sonunda, bir geçimlik ekonominin oluşması neredeyse kaçınılmaz bir şeydir. En radikal ve en içten karizma-

tik motivasyonlarla harekete geçirilmiş insanlar bile, bir cemaat dayanışması veya asgari bir yatay toplumsal ilişkiler ağı içerisinde bu ekonomiyi yaratırlar. Bu durum, kuşkusuz bir değeri geçindirmek ile bir değerden geçinmek arasında, istismar addedilebilecek sınırı giderek daha da inceltir. Bu sınır inceldikçe, istismar etrafında oluşan lügatçe, tam bir istismara konu olur. Bununla birlikte, istismar yaftasını yapıştırabilmek, her zaman üzerinde yoğun bir siyasi iktidar kavgası yürütülen bir imtiyaz alanı hâline gelir. Doğallıkla, neyin gerçekten de istismar sayılacağı konusunda bilimsel bir ölçüt geliştirilebilse bile, kendine özgü sembolik sermaye boyutu dolayısıyla, kavram, ancak mukabil siyasi ve ekonomik hegemonyalara paralel bir temellük düzenine tâbi olur.

Örneğin, toplumsal tabakalaşma düzeninin fakirler aleyhine ezici bir şekilde kurulduğunu gündeme getirerek, toplumsal eşitsizliği giderici bir program önerdiğinizde, hasbelkader siyasi arenada kendinizi kabul ettiremediğiniz sürece, ne kadar samimi ve haklı olsanız da, fakirlerin duygularını istismar töhmetinden kurtulamazsınız. Ülkenin etnik yapısıyla ilgili bir çarpıklığı dile getirdiğinizde de, bunu kabul ettirecek siyasi kanallar üzerinde bir etkinlik kuramadığınız sürece, insanların etnik duygularını istismar töhmetinden kurtulamazsınız. Keza, belli bir dine inanmışsanız ve o dinin insanlığa çağrısının insanlık için faydasına inanıyor ve insanları da buna inandırmaya çalışıyorsanız, fakat kültürel, toplumsal ve siyasi hegemonyadan fazla bir nasibiniz oluşmamışsa, yine din istismarı töhmetinden kurtulamazsınız. Görünen o ki, istismar kavramının belli bir bilimsel ölçütü geliştirilebilse bile, bunun, siyasi hegemonyayla ilgili nihai kullanım imtiyazı söz konusudur.

Kuşkusuz, buna rağmen, istismarın siyasi hegemonyayla olan bu münasebeti de, diğer bir yandan, siyaset bilimi analizlerinin konusu olur. Burada, bir siyasi erkin istismar üzerindeki tekeli kadar, istismar kavramının içini doldurup boşaltma işlevi de değerlendirilebilir. Belki de, güç kullanma tekeli diye tanımlanan devlet, biraz da istismar kavramı üzerinde bir tekel kurabilme imkanıyla nitelenebilir. Aslında, sadece istismar kavramı üzerinde değil, genel olarak bütün dışlayıcı ve özdeşleştirici kavramların çalışma düzeni üzerinde siyasi iktidarın her zaman görece bir hegemonik belirleyiciliği söz konusudur. Bu vasfı olmazsa, zaten siyasi iktidar olmaz.

Denilebilir ki, Cumhuriyet döneminde din istismarıyla ilgili en göze çarpan gelişme, siyasi erkin istismar kavramı etrafında işleme soktuğu yoğun bir söylem olmuştur. Din istismarının, halk iradesi istismarının, hatta yer yer özgürlüklerin istismarının sıkça dile getirildiği bu dönemde, istismar kavramı, bariz bir biçimde yürütülen bütün siyasi tasfiye operasyonlarının önemli bir popüler kültür aracı olmuştur. Dolayısıyla, bu dönemde en fazla istismar edilen şey, bizzat kullanım değeri son derece yüksek olan istismar kavramının kendisi olmuştur. Etimolojisi gereği, semeresi bol, kullanım değeri ve kârı yüksek bir kavramsal yatırım ve sermaye olarak, bütün kamu malları üzerinde olduğu gibi, 'istismar' üzerinde bir tekel kurmak da, devletin her zaman tabiatındandır.

Siyasi hegemonyanın istismar kavramı üzerindeki bütün hegemonik belirleyiciliğine rağmen, kavram, yine de bilimsel bir analize ve tanımlamaya konu olmaktan kurtulamaz. Örneğin, Alman faşizmi veya Sovyet Rusyası kadar, kavramlar ve hatta bilim ve sanatlar üzerinde bir hegemonya tesisinde ileri gitmiş bir güç olmadığı düşünülür. Oysa bugün, bu hegemonya biçimininin hangi teknolojilerle işlediği, bütün hatlarıyla resmedilebilmektedir. İstismar kavramının, etimolojisi gereği, pek tarafsız ve masum bir kavram olduğunu bilmemiz gerekir. 'Semere'den gelen kökü itibarıyla bir yatırım, kâr ve sermaye olarak görülebilen her şey istismarın konusudur. Bu da, aslında insanın araçsallık boyutunun bir işlevinden başka bir şey değildir. Oysa insanı tanımlamanın bir yolu, zaten onun 'âlet yapan' yanına vurgu yapmaktan geçer.

İnsanın araçsal ilişki içine girdiği her şeyi bir çeşit istismar olarak düşünmek, istismar sözcüğünün gündelik dildeki istisnailiğini bozar. Bir ilişki biçiminin istismar sayılabilmesi için, o ilişkide, kullanma, kâr etme, yatırım yapma veya semere alma'dan öte bir boyutun devrede olması gerekmiyor mu?

Modernizme ve aydınlanma felsefesine yöneltilen eleştiriler, kullanma ve her çeşit araçsal ilişki içinde, masum olmayan ve doğrudan iktidar ilişkilerine denk düşen bir taraf bulmuşlardır. Bu eleştirilere, asırlarca "âlet yapan hayvan" olarak tanımlanan insanın, kullandığı âletle belli dönemlerde farklı ilişkiler kurmuş olduğunun da keşfi eşlik etmiştir. İnsanın, kendisini, kullandığı âletten ayırt etmediği, onu kendi varlığıyla birlikte anlamlandırdığı ve kendi dünyasında ona anlamlı bir yer verdiği ve kendisiyle hemhâl olduğu bir kullanım biçimiyle, kullandıktan sonra onu ancak bir çöp veya bir atık olarak algıladığı bir araçsallık ilişkisi arasında bir fark olduğu söylenebilir. Birincisinde özne-nesne ayırımının bütün Kartezyen içerimleriyle birlikte henüz yapılmadığı, bir ontolojik bütünlük söz konusu olduğu için, bu tür araç kullanımında hiçbir iktidar ilişkisi görülmeyebilir. İnsanın, kendisini, varlığın bütünlüğünden Kartezyen bir ayrılık içinde düşünmediği bir düzeyde, araç da, sermaye de, semere de insanın toplam varlığına ait, o dünyanın bütünlüğünden koparılamayacak unsurlardır. Oysa Aydınlanmacı tasarımda, araç ile aracı kullanan özne arasında, araçsalcılık olarak nitelenerek eleştirilecek olan Kartezyen bir ilişki biçimi tesis olunmuştur. Burada araç, belli bir amaca ulaşılınca kendisiyle ilişki sona eren, o andan itibaren de hiçbir varlığı kalmayan bir nesne olarak tasarımlanır.

Kuşkusuz, bu ilişki biçiminde, varlığın insan merkezli bir kurgusunun derin izleri vardır. İnsanın dışında varlığın geri kalanıyla her türlü vefalı ilişkinin giderildiği bu durumda, araç-amaç ilişkisinin tarafsız kurulması elbetteki imkansızdır. Bu anlamda kullanılan her şey, aynı zamanda kelimenin gündelik kullanımının çağrıştırdığı her şey itibarıyla, özellikle yine kelimenin etimolojik kökeninin gerektirdiği sömürme anlamı itibarıyla, istismar da ediliyordur.

Söz konusu olan din istisman olduğunda, belli bir amaca ulaşabilmek için, dinle herhangi bir hemhâllik kurmaksızın, onunla ontolojik bir dünyayı paylaşmaksızın onu kullanmak, onu o amaç doğrultusunda sömürmek, ondan bir se-

Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları

Cumhuriyet döneminde din politikalarını, bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet'in kendi meşruiyetini sağlamak için din unsurunu nasıl kullanmış olduğunu belirlemek için, istismar kavramının bu denli felsefi mülahazalarına başvurmak gerekiyor muydu? Aslında dinin veya benzer başka değerlerin istismarının son derece âmiyane işlediği bir vasatta, istismar olayını bu kadar ince bir felsefi hatta izlemek gerekir miydi? Bu çerçevede, en azından iki sebepten dolayı, bu yoldan dolanmamız gerekti. Birincisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin, Aydınlanma'nın Türkiye'deki siyasi tezahürünün en önemli safhasını; dünyaya bakışı itibarıyla, Aydınlanmacı akidelere sımsıkı bağlı bir projenin uygulamasını oluşturmasıdır. İkincisi ise, özellikle dinin veya bir değerin ifadesi söz konusu olduğunda, bunu ifade edenle o değer arasındaki ilişkinin bir istismar ilişkisini mi, yoksa o değer veya inancın ifadesi ne kadar kötü ve tutarsız olursa olsun bir bütünlüğün parçasını mı teşkil ettiğini ayırt etmenin, aslında bu kadar ince bir mülahaza gerektirmesidir.

Türkiye Cumhuriyeti, sayısız benzerleri gibi, bir ulus inşâ-projesinin uygulaması olmuştur. Bir projenin uygulaması teknik bir süreçtir ve projenin uygulamasında kullanılacak malzemelerin özenle seçilip ayırt edilmesi; yoksa, bunun özenle üretilmesi gerekir. Projenin tabiatı gereği, ulus-kurma, var olan belli malzemelerin ustaca kullanılmasıyla başarılan bir iş olduğu hâlde, işe, ortaya çıkacak ürüne ezelî ve ebedî bir nitelik atfetmekle başlanır. Sosyolojik olarak bugün çokça telaffuz edilen "Ulus mu devleti devlet mi ulusu kurar?" (Gellner, 1993) sorusunun, projenin kotarılması sürecinde hiçbir faydası olmadığı gibi, ulusun devleti kurduğu yönünde bir bilinç, aksi, akıldan bile geçirilmeyecek şekilde işlenir. Bu da, ürünün sağlamlığını pekiştiren en önemli araçlardan biri olarak telakki edilir.

Projelerin özneleri ile uygulayıcıları veya nesneleri arasında veya üreticileri ile tüketicileri arasında çoğu kez var olan ayırım, ortaya çıkan ürünü her taşıyanın söz konusu teknik istemin sömürücüsü olmama ihtimalini ardına kadar açık bırakır. Bunu gündelik hayatta da sıradan bir biçimde sıkça yaşarız. İnanç sahte bir inanç da olsa, onu üretenlerle onu tüketenler arasındaki sıradan ayırımdır bu. Peki, bizzat üreticilerin veya üretici gibi gözükenlerin bu süreçte samimi olma ihtimalleri yok mudur? Aydınlanma gibi küresel bir projenin yerel tüketicileri, kendi yerel sınırları içinde teknik bir refleksle mi hareket etmek zorundadırlar yoksa projenin dindarca tüketicileri ve uygulamacıları olabilirler mi?

Kuşkusuz bunun cevabını sosyolojik olarak vermek her zaman zordur. Çünkü sorun bir otantisite sorunudur ve sosyolojik bir mütalaa, belli bir eylem biçiminin veya bir varoluş tarzının otantikliğine veya inotantikliğine karar veremez. İstismar kavramının da yine bir otantisite ekonomisiyle alakalı olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Ancak metafizik alanlara girme konusunda görece daha desturlu bir konumda olan felsefi mülahazalarla, teknik bir istem içindeki istismar ögeleri ortaya konulabilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve laiklik, dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmî tanıma bağlanmışsa da, devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin en merkezî kavşağını dinî bir toplumdan seküler bir topluma geçiş oluşturduğu için, din her zaman gerilimli bir alan oluşturmuştur. Bu gerilim, aslında bütün Cumhuriyet devrimlerinin kaynağını da oluşturmuştur. Soyadı kanunu ve tartı ve ölçü ayarları gibi ilgisiz görünen devrimlerden, kılık-kıyafet ve harf devrimine kadar bütün politikalar, devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplum yaratma amacını güdüyordu. Çünkü gerçekten de kılık kıyafetiyle, ölçüsüyle, tartısıyla, zaman ve mekan algısıyla, mensubiyet duygularıyla, yazısı ve sembolik dünyasıyla her an dinî bir dünyaya atıfta bulunan bir gündelik hayat üzerinde, laik bir devletin oturtulmasının mümkün olamayacağı varsayılmıştır. Tekke, zaviye, cemaat ve küçük bâtını grupların parçalamış olduğu bir toplumu, merkezîliğiyle temayüz eden ve sanayi toplumunun gerektirdiği bütün işlevlerini merkezî niteliğine borçlu bir ulus-devletin politikaları kabul edemezdi. Bu heterojenliği gidermenin yolunun da, toplumu sekülerleştirecek mekanizmaları devreye sokmaktan, bilinen biçimleriyle Cumhuriyet devrimlerini yapmaktan geçiyor olduğu düşünüldü. Kuşkusuz, bu toplumun neye benzeyeceği ve nasıl bir bileşime kavuşturulacağının bütün hesapları teknik ve araçsal bir projenin aşamalarına tekabül ediyordu. Projeyi uygulayanla proje malzemeleri arasındaki ilişki de, araçsal bir ilişkiden başkası olamazdı.

Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirlerine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de, en azından iki sebepten dolayı dini tamamen gözardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcudiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkansızlığı... İkincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanılışlı işlevinin keşfi... Bunun için, Tanıl Bora'nın da kaydettiği gibi, ulusçuluğun ihtiyaç duyduğu lügatçenin büyük ölçüde İslam dininden devşirilmiş olduğu, söylenebilir (Bora, 1998: 118 vd.). İslam ile Türk milliyetçiliği arasındaki münasebetler, bu istihdam esnasında iyice pekişmiştir. Aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin başarmaya çalıştığı şey, modernleşmenin ta kendisiydi ve bir ulus inşâi da bu modernleşmenin en önemli safhasını oluşturuyordu. Bu safhada dinin veya özelde İslam'ın tamamen yok edilmesinden ziyade, onun da modernleştirilerek, oluşturulacak millî kimlik harcında çok 'faydalı' bir hâle getirilmesi bile söz konusu olabilirdi. Kuşkusuz, bunun için İslam'ın, uygulanan toplumsal laikleşme işleminde güçlü bir direnç gösteren veya göstermeye meyyal versiyonları değildi 'faydalı' kılınacak olan... Burada dinin kimyasal bir operasyona tâbi tutulması, başlıbaşına bir yenilik veya modern bir tutum olarak devreye girmiş ve İslam içinde 'işe yarar' unsurların seçilmesini; yoksa, geliştirilmesini sağlamıştır.

Ernest Gellner, İslam dünyasında milletlerin oluşmasında İslam'ın sağladığı zengin kültürel malzemenin önemli bir rol oynamış olduğuna dikkat çekmiştir (Gellner, 1981). Gellner'in İslam ile milliyetçilik arasındaki uyum konusunda işaret ettiği durumlar, onun, İslam'ın modernleşmeyle muhtemel bir uyumsuzluğunu giderme imkanına sahip olduğu tezini tamamlamaktadır. Kuşkusuz bu imkan, Cumhuriyet döneminde, İslam'dan Türk millî kimliği ve vatandaşlık kültürü türetmek üzere zorlanan imkanlardan farklı bir imkana işaret ediyor. İkinci durumda, İslam'ın modernleşmeye uyumu, kendisinden feragat etmesi pahasına gerçekleşen ve kendi kaderi içinde bir uyumdan ziyade başka bir projenin malzemesi kılınarak sağlanan bir uyumdur. Buna rağmen, ta Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren sıkça başvurulan 'İslam ve gelişme', 'İslam ve modernleşme' veya 'İslam ve terakki' arasındaki münasebete verilen olumlu cevap, bu sefer İslam'ı neredeyse yeniden kuracak ve inşâ edecek şekilde işleyerek tekrarlanmıştır. Bu istihdam edici olumlu cevap, aslında mevcut hâliyle yetinmemiş, aksine İslam'ı Hıristiyanlığa benzeterek, İslam içinde radikal bir reforma tevessül etmiş, İslam'ı yeniden inşâ etmiştir. Bu reformun bir parçası, camilere kiliselerdeki gibi sıraların konması, camilere ayakkabılarla girilebilmesine imkan verilmesi, duaların, ezanın ve Kur'an'ın Türkçe okunması ve bildiğimiz namaz yerine yine Hıristiyanlardaki gibi ilahi okunarak dinî ritüellerin ifa edilmesini kapsıyordu.

Kuşkusuz bu reform teşebbüsleri güçlü tepkilerle karşılaştığı için sonuna kadar hayata geçirilememiştir; ancak, bu reform teşebbüsünün arkasındaki teknik istem, "işe yarar bir din" arayışından hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, dindar insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, devletin, ideolojik anlamda son derece münbit sayılan dinî alandaki bir agentası işlevini görmeyi öncelemiştir. Başkanlık, aslında Althusser'in meşhur deyimiyle, bir çeşit devletin ideolojik aygıtı olarak çalışmıştır (Althusser, 1979). Hem teşkilatın gerektiğinde seferber edebildiği veya devletin elinin altında hazır bulundurulan imkanları açısından hem de bizzat kendisinin temsil ettiği din anlayışı itibarıyla ideoloji, üretim ve tüketim mekanizmasının en işlevsel aygıtlarından birini oluşturmuştur. Özellikle okuma yazma oranının son derece düşük olduğu, tamamen dinsel ve cemaatsel olarak kurulmuş bir yapıdan modern bir toplumsal yapıya geçiş için gerekli ideolojik zeminin hazırlanmasında Diyanet İşleri'ne bağlı kuruluşların büyük bir önemi olmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın dinî beslenme kaynağı olarak yalnızca Diyanet İşleri'nin bırakılmış olması, onu kuşkusuz daha da önemli kılmıştır. Diyanet'in bu yapısı, tek devlet, tek millet, tek dil, tek parti ritminde giden yeni ulus-devletin tekçi yapısının ruhuna da çok uygundu. Hatta bu tekçilik, Türk milletine yaraşır bir dinin ne olduğuna da karar verme konusunda kurucu iradeyi iyice cesaretlendirmiştir.

Bu cesaret, kuşkusuz Aydınlanmacı bir ruhtan besleniyordu ve Türk halkına yaraşır dinin de tek olması gerektiğine, bunun ise İslam dini ve bu dinin

Sünni-Hanefi mezhebi olması gerektiğine de hükmetmişti. Çünkü bu mezhebî yorumuyla bu din "akla en uygun din idi; onun içindir ki, son din olmuştu". Kuşkusuz bu ifadede mezhebî bir vurgu yoktur; ancak, bu ifadenin işleyişi, sonuçta Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikasında Sünnilik'ten yana, pek tabii ki, yeniden tanımlanmış, kurulmuş ve ıslah edilmiş bir Sünnilik'ten yana bir tercih ağırlıklı olmuştur. Bunun paradoksal bir yanı vardır; çünkü Cumhuriyet devrimlerinin, özellikle laiklikle ilgili olanları en çok Alevi kesimin desteğine dayanmışken, din örgütlenmesi itibarıyla tercih Sünnilik'ten yana olmuştur. Kuşkusuz bunun değişik sebepleri vardır. İlk akla gelen ve en makul görünen sebep, Aleviliğin, mensuplarının bütün yatkınlıklarına rağmen, laik bir devletle uyumlu, fakat dinsiz de olmayı göze almayan bir millî devlet iradesinin din arayışına yeterli karşılık verebilecek bir donanıma sahip olmamasıdır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından dolayı laiklik politikalarından doğrudan ve olumsuz etkilendikleri hâlde, Aleviler, Cumhuriyet devrimleriyle genelde sorun çıkarmayan uyumları esnasında, kendilerine özgü de olsa, devletin arayışı içinde olduğu dinin ihtiyacını karşılayacak bir dinî boyut korumaya veya geliştirmeye yönelmediler (Aktay, 1999). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sadece Sünnilere hizmet veriyor olması, sanıldığı gibi Alevilere yönelik bir ihmalden değil, aksine Alevilerin ilk etapta kontrol edilmeyi gerektiren bir taleplerinin veya milli kimlik inşâında kullanılabilecek 'Türk dini' arayışına karşılık verebilecek bir dinî görüş servislerinin bulunmamasından veya böyle bir servis kabiliyetinin kendilerinde görülmemesinden ileri gelmiştir. Son zamanlarda, yükselen Alevi dindarlığının önemli bir kısmı, tam da devletin bu talebine karşılık verebileceği yönündeki bir istekliliği ifade etse de, talep ettiği Diyanet hizmetinin, kuşkusuz şu âna kadar Sünnilere arz edilmiş hizmetten çok farklı olmasını da en azından bir refleks olarak gözetmektedir. Bu fark Alevilerin Türkiye'de karar organlarıyla, cemaat yapısıyla bağımsız bir dinî grup olarak yapılanmalarından kaynaklanmaktadır ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cumhuriyet dönemindeki bütün işlevi, zaten Sünnilik'ten gelmesi muhtemel böylesi bir talebi bastırmak, kontrol etmek ve bunun dinsel meşruiyet zeminini oluşturmaktan başka bir şey olmamıştı.

Kuşkusuz, Başkanlık, varlığıyla, toplumun tamamen laikleşmesinin bir türlü gerçekleşmemişliğinin yeterli göstergesi olmuştur. Çünkü kurulduğu günden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün faaliyetleri dindar halkın dinî taleplerinden önce, devletin izin verdiği ölçüler dahilinde devletin taleplerini gözeterek çalışmıştır. İslam için devlet tarafından tayin edilen yeni tanımın ve pratiğin sınırları içinde, İslam'ı bir millî unsur olarak istihdam siyasetine uygun bir biçimde örgütlenmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 3 Mart 1924 yılında kabul edilen 429 sayılı kanuna göre

> "1. Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair olan ahkamın teşrii ve infazı TBMM ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikadât ve ibadâta dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiş; 2. Şer'iye ve Evkaf Ve-

> kaleti mülga (olmuş); 3. Diyanet İşleri Reisi, Başvekilin inhası üzerinde Reisicumhur tarafından nasb (olunması kabul edilmiş); 4. Diyanet İşleri Reisliği, Başvekalete merbut; bütçesi Başvekalet bütçesine mülhak (kılınmış); teşkilatı hakkında da bir nizamname tanzim edil(mesine" karar verilmiştir. Müteakip maddeyle de) Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekâyâ ve zevâyânın idaresine, imam-hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memur kılınmıştır (Şeriye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun, No: 429, 3 Mart 1340 (1924), Düstur, III. Tertip, C. V, s. 665'ten nakleden Kaya, 1998: 115).

Bu kanunla birlikte dinî alanın idaresi, Başbakanlığa bağlı bir devlet organı hâline getirilmiş; bu alanda hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde tam bir merkezîleşmeye gidilmiştir. Başkanlık uhdesinde merkezîleşmesi hedeflenen din olgusunun sonuçta Başbakanın kontrolü altında olması, onun kendine ait telosunun, modernleşmeyi ve güç istihkamını hedefleyen devlet öznesinin telosunun hizmetine alınmasını sağlamıştır. Yukarıdaki kanunla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapsamına giren hizmetler, müftü, imam, vaiz ve müezzinlerin göreceği hizmetlerdi. Bunlar cami cemaatine, vakit, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, vaaz verilmesi, cemaatin dinî konularda bilgilendirilmesi, cenaze işlemlerinin yürütülmesi, Cuma ve bayram hutbelerinin okunması ve Kur'an kursları aracılığıyla isteyene Kur'an okumanın öğretilmesidir.

Bu hizmetleri yürüten Başkanlık, bir yandan çok önemli bir ideolojik iletişim kanalını kontrol altında tutarken, bir yandan da bağışlar ve hayır faaliyetleriyle önemli bir para ve imkanlar trafiğine de hükmetmek durumundaydı. Bir defa, tabiatının verdiği imkanlarla bu alan, halkın devletle veya devletin halkla en kolay temas kurabildiği bir alandır. Dinin popüler tabiatı ve kurumsallaşma yaygınlığı dolayısıyla, hiçbir eğitim, statü ve sınıf tabakalaşması engeli tanımayan iletişim kanalları, devlet politikalarının meşrulaştırılabileceği, halka belli konularda istenilen yönde istenilen yönlendirmenin yapılabileceği geniş bir siyasal imkanlar alanı söz konusudur. Tek sorun, din adamlarının –çoğu kez– kendilerini aynı zamanda sorumlu hissettikleri dinî metinlerin istenilen politikalara uyumlu yorumu konusunda ikna edilmeleri olmuştur. Cumhuriyet döneminde devlet politikaları ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu yöndeki sorumluluğu arasında zaman zaman çok küçük de olsa bazı zorluklar yaşanmış olsa da, genel hatlarıyla bir uyumdan söz edilebilir. Açıkçası, dinsel alan –gözetiminden sorumlu din adamlarının uyumlu çalışmaları sonucu, devletin ideolojik aygıtı olarak– sistemin işleyişine ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluk çerçevesine giren bütün görev ve kadrolar, her zaman için devletin siyasal iradesinin 'elinin-altında', 'göreve-hazır', 'kullanılabilir' olarak görülmüştür. Ufak tefek aksamalar dışında, bu yönde ciddi sir sıkıntı yaşanmamıştır.

Cuma Hutbeleri: Dinî Medyanın İletişim Kanalı

Bütün bu görevler arasında kuşkusuz hutbeler, sahip oldukları iletişim özellikleri dolayısıyla başlıbaşına incelenmeye değerdirler. Aslında bu çalışmanın daha başlangıç tasarımı, Cumhuriyet Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın her hafta camilere gönderdiği Cuma hutbelerinin söylem analizi olarak düşünülmüştü. Bu hutbelere ulaşmak üzere Başkanlığa yapılan müracaatta bu hutbelerin arşivinin tutulmamış olduğu üzüntüyle öğrenildi. Oysa böyle bir arşiv, gelecek nesiller için Türkiye'de sadece konumuz açısından değil, aynı zamanda birçok konuda yapılabilecek araştırmalar açısından da çok önemli görülmelidir. Bir sosyal hâdise olarak Cuma namazı ve Cuma hutbeleri, Türkiye'de sosyolojik olarak en fazla önemsenecek ender konulardan biridir. Erkek nüfusun muhtemelen en azından yarısını her hafta toplayan bir ibadet olan Cuma namazından önce namazın bir şartı olarak okunan hutbelerin içeriği ve insanların bu hutbelerden etkilenme biçimleri arasındaki ilişki, sosyolojik olarak da, tarihsel olarak da, kanaatimizce, son derece önemli bir konudur.

Örneğin, nüfus planlaması konusunda Cumhuriyetin 1964'e kadar nüfus teşvik politikaları uyguladığını, buna mukabil tam da aynı yıl hiçbir ara dönem yaşanmadan nüfus planlaması dönemine girildiğini görüyoruz. Birinci dönemde, tıp söylemleri, sosyolojik söylemler, iktisatçı söylemler kadar dinî söylemlerin de nüfus teşvik kampanyasına önemli katkılarda bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Bu konuda yola 'ümmetin çoğalması' temasından girilmiş, "geçim kaygısıyla çocukların öldürülmemesi" yönünde caydırıcı buyruklardan çıkılmıştır. Bu konuyu ele alan birçok dinî metne rastlanabilir. Ancak, hutbelerin bu yönde nasıl bir işlev görmüş olduğu yönünde elimizde ciddi bir kayıt bulunmamaktadır. 1964'te ise yine nüfus planlaması konusunda başlatılan kampanyalarla, tıbbi, psikiyatrik, jinekolojik ve sosyolojik söylemlere dinî söylem de katılmakta gecikilmemiş, nüfus planlamasını teşvik edecek doğrudan dinî referanslar bulamamışsa bile en azından 'azil' yapmanın dinen sakıncalı olduğu yönündeki yaygın endişeyi giderecek fetvayı işlemeye yönelinmiştir. Bu konuda *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde en azından bir-iki makalenin, daha bu kampanyanın ilk dönemlerinde bu kampanya lehine yayımlandığını biliyoruz (Ateş, 1970; Atay, 1972). Ancak yine hutbelerde bu konunun nasıl ele alındığı yönündeki kayıtlara ulaşamıyoruz.

Bununla birlikte, hutbelerde orman haftası, anneler günü, millî gün ve bayramların anlam ve önemi, millî birlik ve beraberlik, savurganlığın dinî sakıncaları ve sair konularda siyasal konjonktürün gerektirdiği çerçevede cuma hutbesi duymayanımız yok gibidir. Açıkçası, hutbelere, bir iletişim imkanı olarak başka hiçbir sürprize veya bir başka inisiyatife terkedilemeyecek bir araçsallıkla yaklaşılmıştır. Ancak, bu araçsal doz, hutbelerin iletişimsel işlevselliklerinin keşfedildiği oranda artmış veya biçim değiştirmiştir. Muhtemelen, daha önceleri sadece 'uygun hatib'in belirlendiği hutbeler, daha sonra konu tahdidine

maruz kalmışlardır. Konu da, zaten millî birlik ve beraberlik gerçeğinin tam ortasındaki imamın güvenilen seçimine bırakılıyordu. Atatürk'ün meşhur Balıkesir Hutbesi (Atatürk, 1985: 103-107), tamamen günün en siyasi ve askerî konularına yaklaşımın dinî esaslarda işlendiği bir muhtevaya sahiptir. Ancak, vatan kurtulduktan sonra dine siyasetin herhangi bir şekilde bulaşmasına karşı duyarlı hâle gelen siyasi irade, hutbelerin hatiplerini belirledikten sonra konularını da belirlemeye başlamış, arkasından daha ileri bir aşama olarak hutbe muhtevasını, metni merkezden göndermek suretiyle de belirlemeye yönelmiştir. Bu bile her türlü sürpriz ihtimalini yeterince bertaraf etmemiş olmalı ki, şimdilerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü çabalarla, hutbelerin tek bir merkezden okunmasının teknik donanımının bütün camilere kurulmasına çalışılmaktadır. İlk etapta, 1997 yılında Ankara'da deneme kabilinden uygulamaya konulan bu merkezîleşme, teknolojinin, bilimin ve hatta küreselleşmenin gelişiminden bizim payımıza düşenin ne olduğu konusunda garip bir manzara koyuyor ortaya... İnsani iletişim faktörünü tamamen devre dışı bırakılan, mekanik bir işleme indirgenen, cemaatin hiçbir farklılık ihtimalini gözetmeyen, imam ve cemaat arasındaki ilişkiye hiçbir diyalojik pay bırakmayan bu hutbe tarzının, dinî cemaat kavramının yapısında da kökten değişikliklere yol açtığı/açacağı muhakkak görünüyor. Bu değişikliğin ne kadarı hedeflenmiştir bilemeyiz; ancak, ortada olan durum, Cuma hutbelerinin, Türkiye'deki diğer tüm dinî alanlar gibi, bir 'elde mevcut' araçsal imkan olarak görüldüğüdür. Cuma hutbesini okuyan ve ona muhatap olan kişinin bu hutbeyle kurdukları dinsel veya ontolojik ve hermeneutik anlamın, bu irade açısından, ancak bu araçsallığı/kullanışlılığı ölçüsünde bir önemi ve anlamı vardır.

Din eğitimi alanında da aynı bakış açısı söz konusu olmuştur. Zaman zaman din eğitiminin serbest bırakılmış olması ve hatta teşvik edilmiş olması ile zaman zaman engellenmeye çalışılmış olması arasında, bu açıdan kategorik bir fark olmamıştır. Her ikisinde de, doğası gereği çağrıda bulunan, insanı kulak vermeye, görmeye ve değişmeye davet eden bir davet olan dinsel alan, tam bir teknikler ve imkanlar haznesi olarak görülmüş, ihtiyaç fazlası atılmış, ihtiyaç duyluduğunda üretilmesi yönünde kararlar alınmıştır. Bu bağlamda unutmamak gerekir ki, 1947'de İmam-Hatip okulları ile İlahiyat Fakültesi'nin kurulması düşüncesini ilk değerlendiren, yine onları daha önce kökten bir biçimde kapatmış ve yeri geldiğinde miktarı fazla bularak yine radikal bir biçimde tekrar kapatılmasını önerecek olan Cumhuriyet Halk Fırkası olmuştur. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1947'deki olağan kongresinde yapılan tartışmalarda, Fırka'nın dinle münasebetleri, siyasal iktidarı elde tutma, yani meşruiyet imkanları açısından değerlendirilmiş ve sonuçta, bir miktar da olsa 'aydın din adamı' yetiştirme ihtiyacı, halk arasında dolaşan ve kontrol edilemeyen dincilerin (Lewis, 1970: 414), devlet destekli ve kontrollü din eğitiminin yokluğunun yarattığı boşluğu 'kullanarak' hareket alanı bulabildikleri gerekçesine dayandırılmıştır (Aktay, 1993).

Aslında kökeni daha öncelere dayanan 'aydın din adamı' motifi, o gün bugün bütün din eğitimi politikasının altında yatan yegane konsept olmuştur. Aynı konsept genellikle dinî ihtiyaçlarını devletten beklemeyip kendi başına görmek isteyen her çeşit eylem tarzını tanımlayan 'din istismarı' yan-konseptiyle beraber işletilmiştir. İstismar kavramı üzerinde yukarıda tasvir ettiğimiz çerçevede kurulan kontrol, başlıbaşına büyük bir imkanlar ve sermayeler ağı üzerinde kurulan kontrole eşitti. Çünkü istismar kavramı, dinî alanı, dinî kuruluşları ve dinî davranışları kontrol etmeye yarayan bir suç ve normal davranış tarzını tanımlayan son derece kullanılışlı ve zengin bir sembolik sermaye birikimini temsil ediyordu. 'Aydın din adamı'na karşı 'din istismarcısı' motifi, ilkokul kitaplarından başlayarak, askerlikte verilen vatandaşlık bilgilerine, yazılı ve görsel medyalara kadar değişik tekniklerle sürekli yeniden üretildi ve bu yolla bütün davranışları kodlanmış ideal Türk vatandaş standartlarına uygun dinî inanç ve davranışların sınırları çizildi.

Sonuç olarak, din politikalarının dinle olan ilişkisi sadece politik bir çerçeveye sığdırılabildiği ölçüde, din siyasetin bir aracı olmaktan kurtulamayacaktır. Dinle olan ilişkisi ayrı dünyalara veya zamanlara ait iki varlığın ilişkisi olduğu hâlde, dindar insanın davranışlarını istismar diye değerlendirmeye girişmek açıkça istismar kavramının istismarından başka bir şey değildir.

Kaynaklar

AKTAY, Yasin (1993), *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge*, Ankara: ODTÜ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi.

AKTAY, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ALTHUSSER, Louis (1979), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Murat Belge, İstanbul: İletişim.

ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal (1985), *Din Politikası Üzerine Konuşmalar*, derleyen, Kemal Aytaç, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

ATAY, Hüseyin (1972), Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması, *AÜİFD*, cilt XVII.

ATEŞ, Süleyman (1970), Azl veya Doğum Tahdidi, *AÜİFD*, cilt XVI.

BORA, Tanıl (1998), *Türk Sağının İç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları.

GELLNER, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge, University Press.

GELLNER, Ernest (1993), *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı-Behar, İstanbul: İnsan Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İngilizce'ye çev. William Lovitt, New York: Harper & Row.

HEIDEGGER, Martin (1990), *Nedir Bu Felsefe?*, Almanca'dan çev. D. Tunç, İstanbul: Logos.

LEWIS, Bernard (1991), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

MARQUAIRRE, John (1992), *Heidegger ve Tanrı Kavramı*, çev. Mustafa Özel, *Dergah*, sayı 33.