

Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler

AHMET ARSLAN*

Laiklik, Sekülerizm ve Türk Laikleşmesi Üzerine Kavramsal Bir Öndeğerlendirme

Türk toplumunun hayatında son iki yüzyılda gerçekleştirilen önemli değişiklikleri ifade etmek için çoğu zaman birbirinin eşanlamlısı olarak kullanılan iki kavram var: Batılılaşma ve çağdaşlaşma. Bu kavramlara hemen hemen dayanılmaz bir çağrışımla çoğu kez bir başka kavram da eşlik ettirilmektedir: Bu kavram da, laikleşme veya bu olgunun Türk toplumunda geleneksel olarak iktidarı elinde tutan gruplar tarafından halka biraz da zorla kabul ettirilen bir uygulama olduğu fikrini ima eden bir kavram olarak laikleştirmedir. Son kavramın çoğu kez diğer ikisiyle birlikte zikredilmesinin nedeni ise, batılılaşma veya çağdaşlaşmanın ana unsurunu veya temelini laikleştirmenin teşkil ettiğine ilişkin gizli bir postüla veya kabuldür.

Çok partili demokratik hayata geçilmesinden bu yana, siyasi iktidarlarca, laiklik alanında verildiği ileri sürülen tavizler, bu son kavramı daha önemli ve güncel kılmış ve tartışmalar veya kavgalar bu kavram etrafında vermeye başlamıştır. Bu tartışma ve kavgalar içinde, laikliği, Türk halkının tarihsel-dinsel geleneği ve tecrübesinde yeri olmayan bir kavram veya kurum olarak devleti

veya siyasi iktidarı elinde tutanlar tarafından, Türk halkına zorla uygulattırılmaya çalışılan yabancı bir unsur olarak yorumlayan bazı görüşler ön plana çıkmıştır. Bu görüşü savunanların, bu görüşe uygun olarak kehanetleri, normal demokratik siyasi hayata geçildikten sonraki siyasi ve sosyal kuvvet dengelerinin zamanla bu yabancı unsuru Türk insanının hayatından uzaklaştıracağıdır. İlginç olan, bu tür bir sonucu asla arzu etmeyen bazı laik çevrelerin de, durum böyle giderse, aynı sonucun ortaya çıkacağına ilişkin tahminleri veya konuları veya bu kehanetleri paylaşmalarıdır.

Acaba durum gerçekten böyle midir? XX. yüzyılın demokratik çoğulcu Türkiye'sinde laiklik gerçekten böyle ciddi bir tehdit altında mıdır? Laiklik, gerçekten, Türk toplumunun tarihsel-dinsel tecrübesine tamamen aykırı ve yabancı bir unsur olarak, modern Türk cumhuriyetinde siyasi iktidarı elinde tutan insanlar tarafından halka zorla empoze edilen bir kurum ve uygulama mı olmuştur ve çok partili siyasi hayata geçildikten sonra onu gerçekten böyle bir tehlike mi beklemektedir? Özellikle son on yılda bütün İslam dünyasını kaplar gibi görünen **revivalist** ve **fundamentalist** cereyanların korktuğu Batı ve Türk dünyası, Türk laikliğinin geleceğinden korkmakta mıdır? Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk dönem laiklik tasavvurlarının ve uygulamalarının modern bilinç karşısındaki durumu nedir? Bu dönemde yapılan uygulamaların ve tasarrufların, laikliğin geleceğini karartması mümkün vahim yanlışları olmuş

* Prof. Dr. Ahmet ARSLAN, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Başkanı

mudur veya bu laiklik programı, ana hatlarıyla doğru ve geleceği olan bir doğru teşhis ve programa sahip midir? Bu konulara ilişkin olarak bazı gözlem ve düşüncelerimizi ifade etmek istiyoruz.

Önce laiklik üzerinde birkaç söz söylemek istiyoruz. Laikliğe karşılık olmak üzere Batı dillerinde kullanılan iki kavram var. Bizim de laiklik kelimesini kendisinden aldığı Fransızca *laïque*, *laïcité*, *laïcisme* ve türevleri ve gerek Fransızcada, gerek diğer batı dillerinde kullanılan *sécularisme* ve türevleri. Çoğu kez eşanlamlı olarak kullanılan bu iki kavram, esas olarak "toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması" olgusuna işaret etmektedir (Berger, 162). Ancak bu kavramla ilgilenen birçoklarının haklı olarak işaret ettikleri gibi, laiklikte, genellikle, siyaset ve hukuk alanlarının dindışılaştırılması veya dünyevileştirilmesi olgusuna bir vurgu olmasına karşılık, sekülerizmde, bundan daha geniş olarak insanın genel olarak tüm hayatının, yani aynı zamanda ekonomik, sosyal, ahlaksal, kültürel alanın da dinsel kurumlar veya sembollerin egemenliğinden çıkarılması veya kurtarılması olgusunun vurgulanması söz konusudur. Berkes'in haklı olarak işaret ettiği gibi, laiklik veya sekülerizm, yalnızca kilise kurumu ile devlet kurumu arasında bir ayrılma sorunundan ibaret değildir. Devletin kiliseden ayrılması olayı bir toplumda laikleşme olgusunun yalnızca bir parçasıdır. Aynı ölçüde önemli olan; ekonomik, toplumsal ve kültürel organizasyonların da dinsel ölçütlerden ayrılması, hatta bunlarla birlikte giden bilim, felsefe, sanat ve edebiyat, halkın alışılmış davranışları gibi alanlarda dinsel görüş açısının terkedilmesidir (Berkes 2; Berger 162).

O halde, yalnızca siyasi kurumların, hukuki düzenlemelerin dindışı bir tasavvurdan veya bakış açısından hareketle inşa edilmesi ve böylece, devlet veya siyasetle din arasındaki ilişkilerin koparılması anlamında, dar anlamda, dünyevileştirme değil, örneğin ekonomik faaliyetler ve süreçlere din-dışı bir değerlendirme ve kural koyma modelinden hareketle bakılması, ahlak değerlerinin veya normlarının dine dayanmayan bir perspektiften hareketle oluşturulması veya haklı çıkarılması veya inşa edilmesi geniş anlamda dünyevileştirme programının parçaları arasında sayılabilir (Arslan, 69 vd.). Bu anlamda, laikliğin karşıtı teokrasi değil, belki teosantrizmdir. Bu anlamda olmak üzere, Ortaçağ'da gerek Batı Hristiyan,

gerek Doğu İslam dünyasının dünya görüşünü teokratik olmaktan çok teosantrik olarak nitelendirmek daha uygundur. Yine bu anlamda olmak üzere, teosantrik dünya görüşünün karşıtı olarak hümanizm kelimesini kullanmakta hiçbir mahzur yoktur. Bu terimle kastedilen ise, çoğu kez yanlış anlaşıldığı gibi insanseverlik (*humanitarisme*) değil, örneğin İlkçağ'da Protagoras'ın veya daha yakın zamanlarda Rönesans düşünürlerinin kabul ettiği gibi insanı "herşeyin ölçüsü" olarak kabul etmek veya daha açık olarak insani ilgileri, ihtiyaçları, arzuları, idealleri insani değerlerin ve kurumların açıklayıcı ve haklı çıkarıcı unsurları olarak görmektir. Bu anlamda laikliğin veya sekülerizmin veya hümanizmin temel amacı, gerek insanın objektif kültür alanının; yani siyasal, sosyal, kültürel, ahlaksal vb. kurum ve değerler alanının, gerekse onun subjektif bilinç alanının; yani öznenin bireysel düşünce, bilinç ve değerler alanının insanileştirilmesi ve dünyevileştirilmesidir (Berger 160 vd.).

Dar anlamda laiklik ile geniş anlamda dünyevileşme veya hümanizm arasında bu ayrımı yapmamızın bir nedeni de, Cumhuriyet'le birlikte gerçekleştirilmesine teşebbüs edilmiş olan çağdaş Türk laikleştirmesinin somut olarak, öncelikle, siyaset veya devletle din arasındaki ilişkileri koparmak gibi resmi bir hedefe sahip olmasına karşılık, bundan daha geniş bir anlamda Türk insanın objektif kültür dünyasıyla subjektif bilinç dünyasını da dinsel perspektifin etkisinden koparmayı istemek ve belki hatta ikincisini birincisiyle güven altına almak gibi bir büyük projeden hareket eder gibi görünmesidir. Bu total projedir ki, bu büyük teşebbüste bulunanları, bugün, topyekün bir gayri-dinileştirme veya gayri-İslâmileştirme programının temsilcileri olarak, gerek dinsel çevrelerin, gerekse bu konularla ilgili daha büyük bir donatıma sahip olduğunu düşünen din-dışı liberal çevrelerin eleştiri oklarının hedefi haline getirmektedir. Yine bu geniş kapsamlı büyük projedir ki, bugün onun gerisinde yatan modernist bilimci, pozitivist ve aydınlanmacı öncülerin hala doğru, değerli ve geçerli olduğuna inanan insanların onu ateşli bir biçimde savunmaya ve korumaya yönelik çabalarının duygusal-düşünsel motivasyonunu sağlamaktadır.

Bugün birbirleriyle elele veren liberal demokratik ve post-modernist çevreler, böyle bir laikleştirme-dünyevileştirme-insanileştirme projesinin artık modası

geçmiş, eskimiş bir dünya görüşünün, aydınlanmacı, pozitivist, bilimci bir tarih ve sosyolojinin öncüllerine veya kabullerine dayandığını söylemektedirler. Teolojik-tarihsel bir İslam anlayışına dayanan İslami çevreler ise, yukardaki eleştirilerden de güç alarak ancak ana argümanlarını İslam hakkındaki totalci bir anlayışa oturtarak böyle bir laikleştirme-dünyevi-leştirme-insanileştirme anlayışının, müslüman Türk toplumu için başarısız, başarılması da gerekmeyen haksız bir teşebbüs olduğunu söyleyerek, aynı projeye karşı çıkmaktadırlar. Cumhuriyetçi-laik çevreler ise, gerek birincilerin, gerekse ikincilerin argüman ve tasavvurlarını, dünya görüşlerini reddederek biraz da duygusal bir bağlılıkla Cumhuriyet döneminin temel dünya görüşünü ve uygulamalarını savunmaya devam etmektedirler.

Bu yüzyılın başlarında Batı'da hüküm süren genel zihin dünyasına bir göz atarsak, gerçekten de genel olarak dinle modernleşme arasında ters bir ilişki olduğuna ilişkin ana bir varsayımın, entellektüel çevrelerde geniş olarak paylaşılan bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Durkheim ve Weberci klasik sosyolojik görüş, sekülerizasyonu modern endüstri toplumunun kalkmasıyla birlikte dinin otoritesinin kaçınılmaz olarak ortadan kalkması süreci olarak tasvir etmektedir (Mert 88). Yine bu dönemde, aydınların dünyasına karşı konulamaz bir cazibe ile girmeye başlayan Marksizm, dini, kitlelerin bir afyonu olarak görmekte ve uyanan emekçi kitlelerin dünyayı değiştirme programlarının başına Hıristiyanlıkla ve tabii, diğer teşkilatlanmış dinlerle ölümüne bir mücadeleyi yerleştirmektedir. XX. yüzyılın diğer bir önemli cereyanı olan pozitivism, insanlık tarihini birbirini izleyen teolojik, metafizik ve pozitif zihin çağlarına ayırmakta ve bugün içinde bulunduğu kabul edilen üçüncü aşamada ancak yeni bir dinin, bilime ve pozitif zihniyete dayanan bir toplum dini, bir insanlık dininin var olabileceğini ilan etmekte ve bu yeni dinin ilmihalini yazmaktadır. Pozitivizmle akraba bir diğer felsefi akım, bilimcilik akımı (scientisme), E. Renan gibi temsilcileri aracılığıyla insanlığın geleceğinde bütün sosyal ve kültürel kurumların ve değerlerin bilime dayanılarak inşa edilebileceğini bir dönemi müjdelemektedir. O halde, deyim yerindeyse, bütün bu din felsefeleri veya sosyolojilerinin ortak görüşü, dinin insanlığın geçmişine ait bir kurum olduğu ve modernleşme ile birlikte ortadan kalkacağı veya etkisini büyük ölçüde yitireceği görüşüdür.

Bu görüşler, böylece akademik çevrelerde tartışılan ve bilimsel-felsefi kanıtlarla desteklenen görüşler olarak kalmamakta, aynı zamanda, özellikle Fransız ihtilalinin sonra bu ihtilalin büyük fikirlerinin etkilediği Avrupa'da "ilerici" çevreler tarafından bir eylem planı haline de dönüştürülmektedir. Özellikle, Fransa'da ihtilalle birlikte kilisenin devlet içinde nüfuzunu kırmaya yönelik çabalar XIX. yüzyıl boyunca onun toplum ve özellikle eğitim alanında etkisini ortadan kaldırmayı hedefleyen sosyalist-politik girişimlerle desteklenerek devam etmiş ve bilindiği gibi 1905 yılında laikliğin anayasal bir kurum olarak tesis edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu arada, yine Batı dünyasında geri kalmış ülkelerin, özellikle Batı coğrafyasına mücavir bir alanda yaşayan müslüman toplumların geri kalmışlığına ilişkin Avrupa-merkezci (eurocentrique) kuramlar da ortaya çıkmıştır. Bu kuramlar içinde en yaygın kabul göreni de, İslam ülkelerinin geri kalmışlığını mensup oldukları dinin özelliği ile açıklayan kuram olmuştur. Bu kuramı en açık bir şekilde ortaya koyanın E. Renan olduğu ve onun bu görüşüne İslam dünyasında bir Afgani ve N. Kemal'in şahsında şiddetli karşı çıkışlar olduğu bilinmektedir.

Modern Türk cumhuriyetini kuran insanların bilim adamları veya filozoflar olmadıkları bilinmektedir. Onların Batı dünyasının yukarda sözünü ettiğimiz bilimsel ve felsefi akımlarından ne kadar ciddi ölçüde haberdar oldukları şüphesiz tartışılabilir. Ancak Batı dünyasına en yakın bir coğrafyada bulunan ve onlarla ilişkileri XIX. yüzyıl içinde başka herhangi bir Batı-dışı ülkeye nazaran çok daha sık olmuş olduğu bilinen Osmanlı dünyasının aydınlarının bu düşüncelerden ana hatlarıyla haberdar olduklarını gösteren çok sayıda veri vardır. O halde, genel bir doğru olarak son dönem Osmanlı aydın ve yöneticilerinin dinle modernleşme arasındaki ilişkiler hakkındaki Batı dünyasının geliştirdiği bu düşüncelere hiç de yabancı olmadıklarını ve zamanın ruhunu temsil eden bu görüşlerden büyük ölçüde etkilenme durumunda olduklarını söyleyebiliriz. Düşüncelerin nispeten serbestçe ifade edildiği ikinci Meşrutiyet sonrası Osmanlı aydınlarının düşüncelerinin üstünkörü bir gözden geçirilmesi bile, bu Batı dünyasının zihin atmosferinin Osmanlı aydınlarınca tanınması ve benimsenmesi olgusunu desteklemektedir.

Ancak, hiç şüphesiz, tek başına bu olgu Cumhuriyet dönemi çağdaşlaşma projesi ve bu projenin bel kemiğini teşkil ettiği görülen resmi laikleştirme programı ve uygulamalarını açıklayamaz. Böyle bir program ve uygulamaların nasıl tasarlanıp gerçekleştirildiğini anlayabilmek için, aynı zamanda, bizzat Osmanlı devlet ve toplum düzeninde var olan bir takım olgu ve şartlara ve özellikle Osmanlıların en uzun yüzyılında, yani XIX. yüzyılda bu alanlarda gerçekleştirilmiş olan bazı önemli zihinsel-kuramsal değişikliklere veya düzenlemelere bakmak gerekir. Bu yüzyılda Osmanlı devlet sisteminde ve toplum hayatında gerçekleştirilen bu irili ufaklı önemli değişiklikler ve düzenlemelerdir ki, XX. yüzyılın başlarına geldiğimizde, Cumhuriyet'in radikal olarak adlandırılan büyük çağdaşlaşma projesini ve bu proje içinde yer alan, başta laikleştirme olmak üzere, diğer önemli bazı "inkılaplar"ı hazırlamış veya onları mümkün kılmıştır.

Laikliğin Tarihçesi Çerçevesinde İslamiyet ve Laiklik İlişkisine Yeni Bir Bakış

Hristiyanlık ve İslam'ın modernleşme ve modern toplumsal koşullar karşısındaki durumu ile ilgili olarak, her türlü konuşmanın adeta hareket noktasını oluşturan ve tartışılmaksızın kabul edilen temel bir varsayım vardır. Deyim yerindeyse klişe halini almış olan bu varsayıma göre, Hristiyanlık ta başlangıcından beri ilke olarak dinsel ve dünyevi alanlar arasında bir ayrım yapar ve böylece, zamanımızda bütün modern Batı devletlerinde izlenen din ve devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması olarak kabaca tanımlanan laiklik düşüncesini ta başlangıcından itibaren içinde barındırır. Buna karşılık, bu görüşe göre, İslam bütün insan hayatını veya hayatın bütün alanlarını kapsamak ve düzenlemek iddiasına sahip totalci bir öğreti veya ideoloji olarak kesinlikle böyle bir ayrıma izin vermez. Bu ana varsayımın destekleyici alt unsurları olarak da şu noktalara dikkat çekilir: Hristiyanlık siyasi bakımdan örgütlenmiş merkezi bir devlet içinde ortaya çıkmış ve bu dünya içinde uzunca bir süre kendisini sadece bir dinsel cemat olarak konumlamak zorunda kalmıştır. Buna karşılık İslam, siyasi bakımdan örgütlenmemiş bir toplum içinde ortaya çıkmış ve özellikle Medine döneminden itibaren, kendisini, aynı zamanda bir dinsel cemaat ve siyasi devlet olarak tanımlama imkanını bulmuştur. İsa'nın kendisini

sadece bir peygamber ve din kurucusu olarak takdim etmesine karşılık, Muhammed aynı zamanda bir devlet başkanı, bir kanun koyucu (Şari') ve uygulayıcısı (baş yargıç) olmuştur. İncil'de "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" şeklinde din ve devlet, dinsel cemaat ile siyasi topluluk arasında temel bir ayrıma imkan veren hükümler olmasına karşılık, Kur'an'da bu tür bir ayrıma imkan verecek herhangi bir unsur mevcut değildir. Bundan ötürü, Hristiyanlığın siyasi, hukuki, toplumsal yaşamı belirleme gibi bir iddiası veya imkanı olmamasına karşılık İslam, toplumun ve kültürün farklı alanlarının birbirinden ayrılmasına ve farklılaşmasına izin vermeyen teolojik-doktriner ve empirik-tarihsel bir birlik ve bütünsellik içinde var olmuştur.

Sayıları pek fazla olmayan bazı araştırmacılarla birlikte biz de o düşüncedeyiz ki, bu varsayım, en azından Hristiyan ve Müslüman toplumların geçmişteki empirik-tarihsel tecrübelerinde karşılığını bulmayan, gereğinden fazla basit, hatta bazı noktalarda düpedüz yanlış bir varsayımdır.

Önce Hristiyanlık ile ilgili olarak bu varsayım üzerine bazı değerlendirmelerde bulunalım: Hristiyanlığın kutsal metninde "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" hükmünün yanında "Hiç kimse iki efendiye kulluk etmez" (Matta, 6/24) şeklinde buna tamamen aykırı hükümler de vardır (Mert, 91).

Sonra, eğer Hristiyanlık da, İncillerden itibaren din ile devlet, toplumsal hayat ile siyasi yönetim arasında bu kadar açık ve ilkesel ayrım yapmışsa ve onların alanlarını karşılıklı olarak bu kadar net bir biçimde birbirinden ayırmışsa, "laiklik" kavramının kendisi ve onun altında zikredilen olaylar neden dolayı Batı Hristiyan dünyasında ancak son iki yüzyılda ve bilinen uzun doktriner tartışmalar ve hatta kanlı mücadeleler sonucunda ortaya çıkmıştır?

Sonra, eğer Hristiyan dini ve onun temsilcisi olan Kilitse'nin dünyevi toplumsal-siyasal iktisatları veya iddiaları mevcut olmamış ise, bugün Papalık, neden kendisini başka siyasi örgütlenmeler veya devletlerle aynı statüde konumlayan bir devlet statüsündedir? Kısaca Vatikan neden bir devlettir?

Daha önemlisi, her üçü de aynı semavi veya tektarıncı dinler geleneği içinde yer alan üç din arasında zaman bakımından birincisi ile sonuncusunun (yani Yahudilik ile Müslümanlığın) siyasete, toplumsal hayata, toplumsal-siyasi hayatın ne şekilde düzenleneceğine ilişkin olarak normlar koydukları, yazarlar vaz ettikleri kabul edilirken diğerinin, yani Hristiyanlığın bundan istisna edilmesinin nedeni nedir? Çünkü bu üç din de temelde aynı dünya görüşünü, aynı dinsel-ideolojik dünya tasavvurunu paylaşmaktadırlar. Her üçü de, mutlak bilgeliği ve kudretiyle dünyayı ve üzerinde yaşayan bütün varlıkları, bu arada, özel olarak insanı muayyen bir amaç veya projeye yaratmış olan bir Tanrı kavramına ve bu Tanrı'nın insanlara ve projesini peygamber(ler) aracılığıyla ilettiği (vahiy) görüşüne dayanmaktadır. Bu Tanrı, insanlardan onlar için öngörmüş olduğu projeye veya değerler sistemine göre yaşamalarını istemekte ve bütün hayatlarını onlara vahyetmiş olduğu bu anlam ve erekler sistemine göre düzenlemelerini talep etmektedir. Bu düzenlemeler içinde yalnızca Tanrı'ya ne şekilde ibadet edeceklerini, birbirlerine kişisel-ahlaksal planda nasıl davranacaklarını belirten emirlerin olmayacağı, onların, aynı zamanda, ne tür bir siyasi-hukuki bir sistem içinde yaşamalarının gerektiğini emreden hükümlerin alacağı da tabiidir. Daha önce kullandığımız bir kavramla, bu her üç din de özü itibarıyla bir teosantrizmdir. O halde, Yahudi peygamberlerin, örneğin Davud ve Süleyman'ın, aynı zamanda, hükümdar ve baş yargıç olmaları, bunların ve onları takip eden diğerlerinin devletlerinin aynı zamanda bir din devleti olması, Yahudiliğin kutsal kitabında müminlerin hangi yiyecekleri hangi şartlarda yiyeceklerine kadar varan gündelik hayata ait ayrıntılı düzenlemelerin olması ve bunların aynı şekilde İslam'da da bulunmasına karşılık, Hristiyanlığın kutsal kitabında siyasi-hukuki hayata ilişkin ayrıntılı düzenlemelerin bulunmaması temsil ettikleri din merkezli dünya görüşünün kendisinde temelde bir farklılık meydana getirmez. Kaldı ki, birazdan göreceğimiz gibi, İslam'ın kutsal kitabının kendisinde de siyasi hayatın nasıl düzenleneceğine ilişkin herhangi bir somut pratik bir öneri olmadığı gibi, yine zannedildiğinin tersine, müslüman'ın gündelik hayatının kendisine göre düzenleneceği hukuki hükümler bakımından da gerek Kur'an, gerekse Sünnet hiç de zengin değildir.

Tek bir örnek, Katolik kilisesinin evlenme ve boşanma-

ya, doğum kontrolü ve çocuk aldırma ile ilgili tutumu, bir yandan din ve dünya işleri şeklinde yapılan ayırımın pek kolay bir ayırım olmadığı, öte yandan, Hristiyanlığın hiç olmazsa Katolik yorumunun dünya işlerine veya Sezar'ın alanına karışmak istemediği şeklindeki görüşü, hiç de gerçekçi bir görüş olmadığını gösterebilir. Şimdi evlenmek ve boşanmak ne tür bir olaydır? Hiç şüphesiz, iki özel kişi arasında gerçekleşen salt kişisel ve ahlaki bir olay değildir. O, özel-moral ve kişisel bir olay olmakla birlikte, aynı zamanda ve öncelikle, hukuki bir özelliği olan kamusal-dünyevi bir olaydır. Katolik kilisesi de, bu kamu hukukuna ait olayı, öncelikle, dinsel değerlendirme yetkisi içinde görmekte, evlenmenin Tanrı huzurunda, Kilise'de olmasını istediği gibi, ölüm veya başka mücbir sebepler olmadıkça da boşanmayı kesinlikle reddetmektedir. Nitekim, Ortaçağ'da Kilisenin, hükümdarların boşanmasını kabul etmeyerek onlara yaptırım uyguladığı bilinmektedir. Bu durumda, Hristiyan dininin sosyal-hukuki yaşama karışmadığı, onlara ilişkin düzenlemeler getirmediği iddiası ne kadar devam ettirilebilir? O halde, olsa olsa söylenebilecek şey, her ikisi de tüm insan hayatını bütün boyutları ile kurumları ile dinsel bir bakış açısından değerlendirmek ve inşa etmek bakımından aynı özelliği taşımasına karşılık, İslam'da toplumsal ve siyasal hayata ait daha fazla sayıda metinsel hükümlerin olduğudur. Haklı olarak, işaret edilmiş olduğu gibi "Hristiyanlık ve İslam'ın aralarındaki teolojik tartışmalara rağmen, birer dünya görüşü olarak aralarındaki uzaklık, her ikisinin de modern dünya görüşüne uzaklıklarına oranla ihmal edilebilir bir niteliktedir" (Mert 91).

İslam'a gelelim. İslam'ın tektarıncı semavi bir kutsal kitap dini olarak teosantrik bir dünya görüşüne sahip olduğu aşikardır. Bu özelliği ile, onun da, siyasi ve hukuki kurumlar da içinde olmak üzere, tüm toplumsal yaşamı ve kültür alanlarını dinsel bakış açısından belirlemek ve düzenlemek isteyeceği de tabiidir. Daha somut olarak söylemek gerekirse, o da gerek siyaset, gerek hukuk, gerek ekonomi, gerek ahlak alanlarına ilişkin dinsel normlar koyacak, dinsel kurumlar yaratmak isteyecek ve dinsel uygulamalar talep edecektir. O halde İslam'dan da dine dayanan bir siyaset, dine dayanan bir hukuk, tanrısal hukuk, şeriat, dine dayanan bir ahlak, teolojik ahlak, dine dayanan bir ekonomi, örneğin faiz yasağı çıkacaktır.

Bununla birlikte, bu tablo ideal bir tablodur. Bunun ideal bir tablo olmasının ve empirik-tarihsel gerçeklikte karşılığını bulamamasının birçok nedeni vardır. Bunlar arasında esas olarak a) İslam'da böyle bir ideal projenin gerçekleştirilmesini üstlenecek güçlü bir sosyal grubun var olmaması b) İslam'ın bizzat kendisinin doktriner kaynaklarda (Kur'an ve Sünnet) böyle bir projeyi gerçekleştirebilecek teorik malzemenin eksiksiz bir biçimde bulunmaması ve nihayet c) böyle bir projenin gerçekleştirilmesine engel olan bazı empirik-tarihsel olayların oraya çıkışını gösterebiliriz.

Birinciyle kastettiğimiz, herkesin kabul ettiği gibi, İslam'da Hristiyanlıkta olduğu gibi hiyerarşik bir biçimde teşkilatlanmış güçlü bir ruhban sınıfının olmayışıdır. Herhangi bir büyük çaplı sosyal proje, bu projenin gerçekleştirilmesini üstlenecek güçlü bir sosyal grubun varlığını gerektirir. Ancak, İslam'da çeşitli doktriner ve tarihsel nedelerin sonucu olarak, böyle bir güçlü din adamları grubu ortaya çıkmamıştır. Peygamber'in ölümünden sonra yaratılan halifelik kurumu, halife seçimleri ile ilgili tartışmaların yarattığı kargaşa ve güvensizlik ortamı içinde kısa bir süre sonra dinsel konularda otorite olma vasfını kaybetmiştir. Emevilerle birlikte, İbni Haldun'un işaret ettiği gibi, halifelik kurumu tamamen dünyevi bir siyasi yönetim şekline bürünmüş, Abbasilerin hükümdarlığının ortalarına doğru ise, bu vasfını da kaybederek İslam coğrafyası içinde ortaya çıkan beyliklere ve sultanlıklara muayyen bir dinsel meşruiyet sağlamaktan öteye geçemeyen tamamen güçsüz bir şekli otoriteden ibaret olmuştur.

Dinsel konularda doğru görüş belirlemek ve toplum hayatını İslam'ın normlarına ve değerlerine uydurmak ihtiyacını karşılamak üzere, erken tarihlerden itibaren İslam'da birtakım hukuk okulları, teoloji okulları teşekkül etmiş, müminler bu okul kurucularının ortaya koymuş oldukları ilkelere ve yöntemlere göre geliştirilen sistemler içinde zihinsel ve pratik hatalarını düzenlemeye koyulmuşlardır. Gerek bu hukuk okullarının, gerekse teoloji okullarının çokluğu ve birbirleriyle rekabet ve çekişme içinde olduğu bilinmektedir. IX. yüzyılın sonuna doğru özellikle hukuk alanında muayyen bir durulma meydana gelmiş ve bu alanda "içtihat kapılarının kapatılması" olgusu ortaya çıkmıştır Teoloji alanında ise çalkalanma bir süre daha devam etmiş, X. yüzyıldan itibaren

hiç olmazsa Sünni İslam dünyasında Eş'ari okulu hakim bir duruma geçmiştir. Ancak İslam'ın bu farklı okullarda da olsa, esas itibarıyla, bir hukuk ve bir teoloji olarak anlaşılma ve yorumlanma biçimi de rakipsiz kalmamış, yani birey insanla Tanrı arasında özel-kişisel mahrem ve sıcak bir ilişkinin tesis edilmesini hedefleyen bir aşk öğretisi ve ahlaki olarak yorumu, geniş halk kitlelerinde taraftar bularak tarikatlerde büyük bir sosyal gerçeklik kazanmıştır.

O halde, özet olarak, İslam'da teşkilatlanmış güçlü bir din adamları sınıfının olmayışı, İslam'ın hem hukuk, teoloji veya sosyal hayat anlayışı olarak farklı farklı şekillerde yorumlanmasına ve yaşanmasına imkan vermiş, hem de bu alanların her birinde farklı okulların ve anlayışların ortaya çıkmasını doğurmuştur.

Öte yandan, dinle siyaset arasındaki ilişkiler problemi bakımından konuya bakarsak, ortada bu tür güçlü bir ruhban sınıfının olmayışı, siyasetin dinselendirilmesi görevinin veya projesinin ta başlangıcında akim kalmasına yol açmıştır. İbni Haldun'un sık sık işaret ettiği gibi, İslam devleti Emevilerden itibaren açıkça bir mülk devleti, hanedan devleti (dynastie), bir çıplak güç devleti (power-state) olmuş ve yönetimin ilkeleri dinden değil, insani ihtiyaçlardan, özellikle yöneticinin çıkarlarından hareketle oluşturulmuştur (İbni Haldun Emevilerden itibaren kurulan bütün İslam devletlerini aklı siyasete dayanan devletler olarak görür). Yine, İbni Haldun hakkı olarak, bu gelişmenin sosyal görüntüsünü din adamlarının veya genel kurul ulemanın toplum içinde statü ve gelir kaybında da bulunmaktadır.

O halde, İslam'ın ta başlangıçlarından itibaren dinle siyaset arasındaki ilişkiler kopuktur. Siyasetin dinselendirilmesi veya dinsel ilkelere göre düzenlenmesi diye bir program mevcut değildir veya dinsel bilinci temsil edenler arasında böyle bir proje veya program varsa da gerçekleştirilememiştir. Siyaset veya siyasi iktidar, kendi ilkelerine göre gerçekleşmiş, kendi mantığına ve kurallarına uygun olarak ortaya çıkmıştır. İslam'da ulemanın Batı'daki meslektaşları gibi hükümdar atamaları veya görevden almaları şöyle dursun, onların kendileri hükümdarlar tarafından atanan veya görevlerinden alınan memurlar statüsüne sahip olmuşlardır. İslam toplumunda siyasi iktidarı ellerinde tutanlar, yine ne Batı'da

olduğu gibi feodal beylerin yetki paylaşımı talepleri ile karşılaşmışlardır, ne de din adamlarının ciddi bir muhalefetiyle.

Nitekim, çağdaş İslamcı yazarların veya düşünürlerin büyük bir bölümü, tarihsel İslam devletlerinin bu özelliğini ve bu devletlerde siyaset ile dinin bu ayrılmasını bir olgu olarak kabul etmektedirler. Siyasal İslam talebiyle ortaya çıkanlar, ancak, bu durumu siyasi iktidarların yetki gaspıyla veya onların İslam ruhuna aykırı davranmasıyla açıklamakta ve bu olgunun İslam'ın Peygamber'inin kendisi ve ilk dört halife dönemindeki İslam'ın ruhuna ve uygulamalarına aykırı olduğunu söylemektedirler. İslam fundementalistlerinin, temelden (fundement) kastettikleri, bu "altın çağ", İslam revivalistlerinin, yeniden canlandırmaya çalıştıkları bu ilk dönemdir. Onların radikal tutumlarının gerisinde bulunan gerçekten devrimci unsur da burada yatmaktadır. Ancak, öte yandan bu onların bütün İslam tarihini ve bu tarihte gerçekleşen uygulamaların çoğunluğunu gayri-İslami olarak nitelendirerek reddetmek gibi pratik olarak işe yarayacağı şüpheli bir hareket noktasına sahip olmaları sonucunu yaratmaktadır. Çünkü, eğer geçmişteki bütün İslam devletleri İslam devletleri değilse, bu devletlerin yönetimi altında yaşamış olan müslümanların da gerçek birer müslüman olmadıklarını, hiç olmazsa, günahkâr müslüman olduklarını kabul etmek gerekecektir. Geçmişteki müslümanların veya onların bugün devamı olan sıradan insanların kendileri hakkında bu ağır nitelemeyi ve hayat tarzları hakkındaki bu inkârcı değerlendirmeyi kolayca kabul etmeyecekleri ve en azından, öz savunma duygusuyla kendilerine teklif edilen yeni radikal İslamlaştırma projesine bundan dolayı direnç göstereceklerini kabul etmek makul olacaktır.

Öte yandan acaba İslam'ın Kutsal Kitabı, Peygamber'in hayatı ve uygulamaları, ilk dört halife zamanının pratikleri gerçekten İslam'ın bir siyaset olarak yaratılması (veya yeniden yaratılması) ve varlığı ileri sürülen din ile siyaset arasındaki ilişkilerin tesisi (veya yeniden tesisi) için yeterli bir temel oluşturmakta mıdır? Başka bir deyişle, İslam'ın kendisi gerçekten böyle bir teşebbüs için gerekli olan teorik malzemeyi yeterli ölçüde ihtiva etmekte midir?

İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'e bakarsak böyle bir malzemenin mevcut olmadığını söylemek zorunda kalırız. Birçokları tarafından işaret edildiği gibi, Kur'an'da işlenmiş bir anayasa veya teşkilat hukukuna ilişkin unsurlar hemen hemen yok denecek kadar azdır (Taner Timur, 56). Onda Tanrı'nın insanlar, Peygamber'in müminler üzerine hakimiyetine veya hükmüne ilişkin farklı şekillerde de yorumlanmasının mümkün olduğu ayetler dışında "Aranızda iktidar sahibi olanlara itaat ediniz" veya "işlerinizde birbirinize danışınız", "Emaneti ehline veriniz" tarzına gelen tavsiyelerden ileri giden herhangi bir siyasal öğreti unsurlarına rastlanmamaktadır.

Aynı şekilde, Peygamberin sünnetinde, yani pratiğinde ve sözlerinde, muayyen bir siyasal örgütlenme türüne atıfta bulunan, siyasi iktidarın nasıl teşekkül edeceği, nasıl el değiştireceği, hangi kurumlarla ve nasıl çalışacağı şeklindeki sorulara temel teşkil edebilecek olan vazih unsurlara rastlanmamaktadır. Son zamanlarda İslamcı çevrelerde kendisine sık sık atıfta bulunulan Medine sözleşmesi, bizzat Peygamber tarafından yürürlükten kaldırılmış olduğu gibi, bu sözleşmenin, İslam devletini ve toplumunu nasıl şekillendireceği de açık değildir. Öte yandan, Peygamber'in uygulamalarına şahit olmuş, onun en yakınında bulunmuş olan müslümanların (Sahabe), Peygamber'in ölümünden hemen sonra İslam devletinin ve toplumunun ne tür bir siyasal yönetim altında ne şekilde gerçekleşeceği konusunda görüş birliği içinde olmadıkları bilinmektedir. Peygamber'in ölümünden hemen sonra onun yerine geçeceği, ne tür bir yöntemle geçeceği, görev alanının ne olacağı konusunda görüş ayrılığı içinde bulunulduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, bir halifeden diğerine seçim usulünün değişmesini (aday gösterme, şura), önerilen seçim usulünün Peygamber'in en yakınında bulunan Müslümanlar tarafından bile genel kabul görmemesini, ilk dört halifeden üçünün ölümü sıcak yataklarında bulmamasını nasıl açıklayabiliriz?

Yine bu dönemi örnek alarak İslam'ı yeniden siyasallaştırmak isteyen çeşitli çağdaş İslam yazarlarının, teorisyenlerinin bugün de bu projenin fiiliyata geçirilmesinin esasları ilgili olarak kendi aralarında görüş birliği içinde olmadıklarını görmekteyiz. Nihayet çağımızda İslam devletini kurdukları iddiasında olan farklı müslüman ül-

kelerinin, örneğin İran'ın, Sudan'ın, Suudi Arabistan'ın birbirinden farklı anayasalar ve farklı siyasal sistemler ve uygulamalar içinde oldukları da gözden uzak kaçmamaktadır.

İslam'ın teosantrik bir dünya görüşü olarak totalci bir ideoloji olduğu şüphesizdir. Muhammed'in, şahsında birbirinden ayrılmaz bir şekilde peygamber, devlet adamı, kanun koyucu, baş yargıç ve baş müftü, yani dini yorumlayan en yetkili kişi özelliklerini birleştirdiğini söylemek de doğrudur. Buna paralel olarak, onun kendi zihninde bu tür ayrımların mevcut bile olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Şüphesiz O, modern bir insan için çok anlaşılır olan din ile siyaset, siyaset ile ahlak, ahlak ile hukuk arasında bir ayrım yapmayı düşünmemiştir. Ancak Muhammed'in şahsı ve deneyi biriciktir. Ondan sonra gelenlerin Peygamber'in sahip olduğu bütün bu nitelikleri kendi şahıslarında birleştirdikleri iddiasına sahip olamayacakları ve böyle bir iddiaya sahip olsalar bile, bunun müslümanlar tarafından kabul görmeyeceği de açıktır. Bundan dolayı, ondan sonra gelen halifelerinin (halifelerin) şahsına bu özelliklerden bazısının hiç olmayacağı (örneğin peygamberlik), bazılarının da ayrışacağı açıktır. Bu ayrışacak nitelikler siyasi yöneticilik, baş yargıçlık, baş dinsel yorumlayıcılık olacaktır. Nitekim, ilk prestijli halifeler döneminde çok açık olmasa bile, kısa bir süre sonra halifelerin şahsında bu niteliklerin ayrıştığı bilinmektedir. Bu ise, siyasi iktidarı temsil eden siyasetçi ile dinsel yorumlayıcılık (müftü, baş müftü, şeyhülislam) ve dinsel yargıçlık (kadı, kadılar kadısı) görevinin birbirinden ayrılmasına sebep olarak siyasetle din arasında belli bir çözülmeye ve ayrışmaya gidebilecek yolu açabilecektir. Nitekim, böyle de olmuştur ve İslam'da siyasetle din arasındaki ilişkilerin ayrışmasında bu tür bir süreç yaşanmıştır.

Öte yandan, bizzat Muhammed'in şahsında bütün müslümanlar tarafından kabul edilen önemli bir ikilik de vardır. Bu onun nebevi şahsı ile insani-beşeri şahsı arasında yapılan ayrımın meydana getirdiği bir ikiliktir. Hiç şüphesiz müslümanlar Muhammed'in yaptığı her fiil, söylediği her sözün nebevi şahsiyetinden doğan ilahi bir niteliğe sahip olduğunu düşünmemektedirler. Hatta onun bu insani-beşeri yanı ile söylediği şeylerde, yaptığı fiillerde hata yapabileceğini de kabul etmekteydiler. Bu noktaya Kur'an'ın kendisi işaret etmiş olduğu gibi, biz-

zat Muhammed'in kendisi de bunu kabul ve ifade etmekteydi. Örneğin, onun tarım, sağlık veya tıp, hatta askerlik stratejisi alanında bazı önerilerinin bu tür bir özelliğe sahip olduğunun Muhammed'in kendi zamanında, gerek onun kendisi, gerekse yakınında olan diğerleri tarafından kabul edildiği bilinmektedir. Şimdi bu bakış açısını biraz daha ileri götürürsek İslam'ın genel olarak bir siyaset olma iddiası veya talebi ile Muhammed'in özel bazı siyasi tasarrufları ve uygulamaları arasında da bu tür bir ayrımın yapılabileceği açıktır. Örneğin, birçokları Muhammed'in nisbeten uzun sürmüş olan siyasi hayatı içinde yapmış olduğu bazı tasarruflarını, örneğin Medine sözleşmesi etrafında gelişen uygulamalarını bu tasarrufları cümlesinden görmektedirler. Bu ayrım yapıldığı takdirde, Peygamber'in siyasi alandaki tasarruflarının hiç olmazsa bir kısmının belirli bir dünyevilik özelliğini kazanması ve bu alanının belli bir dindışlaştırılmasına ve özerkleştirilmesine götürebilecek yolun açılması mümkündür. Bu ayrımın bu tür bir bakış açısından hareketle, teorik planda yapılıp yapılmadığı ve böylece siyaset alanının belli bir ölçüde dindışlaştırılarak özerkleştirilip özerkleştirilmediği ve İslam'da daha sonra gelen ve siyasal yönetimi elinde tutan insanların siyasal yönetimi alanına ait tasarruflarını bu şekilde meşrulaştırıp meşrulaştırmadıkları belli değildir. Ama Muhammed'in Medine döneminde gösterdiği başarılı siyasi hayatının ve başarılı siyasi tasarruflarının etrafındaki ve daha sonraki müslümanlar, özellikle müslüman yöneticiler tarafından bu tür bir siyasi basiret ve bilgelik örnekleri olarak algılanmaması da mümkün değil gibi görünmektedir. Siyasetin veya hiç olmazsa somut siyasi yöntem ve uygulamaların İslam'ın erken tarihinden itibaren sekülerizasyonunun temelinde bu tür bir yorumlamanın da bulunması ihtimali yok değildir.

İslam'ı bir siyaset kuramı, bir devlet kuramı olarak okumanın güçlükleri, birçoklarını İslami devleti, İslam şeriatini uygulayan devlet anlayışına götürmüştür. Geçmişteki İslam devletlerinin özelliği bu olduğu gibi günümüzde İslami devlet talebi ile ortaya çıkanların da bu devletten kastettikleri genelde budur. Ancak geçmişteki çeşitli müslüman devletlerin İslam şeriatini veya dinsel hukukunu uygulamak bakımından ideal bir özelliğe sahip olmadıklarını belirtmek de yerinde olur. Bunun başlıca nedeni İslam şeriatı veya hukuk sistemi denen şeyin, bütün karmaşıklığı içinde sosyal hayatı dü-

zenleyebilmek açısından zannedildiği kadar zengin olmamasıdır. Yine İslam'ın, doktriner kaynaklarına bakacak olursak, Kur'an'da bulunan ve salt olarak hukuk alanına ilişkin normlar koyan ayetlerin sayısı pek fazla değildir. Bunlar bilindiği gibi ceza hukukuna (zina yapmanın taşlanarak öldürülmesi, hırsızlık yapmanın kolunun kesilmesi, haramilik yapanların ve cinayet işleyenlerin öldürülmesi veya kısas uygulanması), medeni hukuka (dört kadınla evlenmeye müsaade, boşanmaya ilişkin hükümler), miras hukukuna (kadınlara erkeğe düşen mirasın yarısının verilmesi) ait belirli sayıdaki ayetlerdir. Aynı durum Peygamber'in Sünnet'i için de, söz konusudur. Bu Sünnet içinde de zaman içinde büyüyen ve değişen, karmaşıklaşan İslam toplumunun hukuk alanındaki ihtiyacı karşılayacak idari, mali, ticari vb. alanlarla ilgili hükümlerin ayrıntılı bir şekilde düzenlenmesine ilişkin hüküm ve uygulamaların bulunmaması çok tabiidir. Nitekim, çok kısa süre içinde büyüyen İslami sosyal, siyasal, ticari hayatın ihtiyaçlarını karşılamak gerektiği görülünce bu kaynaklara icma ve kişisel görüş(rey) diye adlandırılan iki ilkeyi veya kaynağı eklemek ihtiyacı duyulduğu da bilinmektedir.

İslam dünyasında birçokları tarafından haklı olarak İslam uygarlığının en parlak başarılarından biri olarak takdim edilen gelişmiş bir hukuk sisteminin yaratılmış olduğu doğrudur. Ancak bu hukuk sistemi, hiç şüphesiz temelini Kur'an'da ve Peygamber'in Sünnet'inde bulan birtakım ilkelere dayanmakla birlikte, esasta, rasyonel olarak düzenlenmiş bir sistem olarak fıkıhçıların bireysel akılsal yorumlarının ürünüdür. Bu hukuk sistemi içine fethedilen bölgelerin eski düzenlerinden veya uygulamalarından birçok unsur alınmış olduğu gibi o bir bütün olarak sistemci İslam aklının ürünüdür. Bu sonuncu özelliği bakımından da dar anlamda tanrısal hukuk olarak adlandırılmaktan çok, yasa koyma alanında Tanrı'nın pozitif emirlerini yorumlayarak genişleten insan aklının eseridir.

Türk Laikliğinin Şekillenmesinde Osmanlı Tarihsel - Empirik Tecrübesi

Bu genel bilgilerden ve yorumlardan sonra, asıl konumuza teşkil eden Cumhuriyet döneminde girilmiş Türk resmi laikleştirme programı üzerine düşünce ve değerlendirmelerimiz açısından daha büyük bir önem arzeden

Osmanlı tarihsel-empirik tecrübesine geçebiliriz. Çünkü Osmanlı siyasi-sosyal tecrübesi, bazı bakımlardan daha öncesi İslam devletleri ve toplumlarının tecrübeleri ile benzerlikler göstermekle birlikte, başka bazı bakımlardan, özellikle Cumhuriyet dönemi laiklik programlarının ve uygulamalarının değerlendirilmesi açısından kendine has bazı şartlar ve özellikler göstermektedir.

Osmanlı devletini ve toplumunu da laiklikle ilgili gelişmelerin yorumlanması ve değerlendirilmesi açısından iki farklı dönemde incelemenin uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, kuruluşundan XIX. yüzyıla kadarki dönem, diğeri de, Osmanlıların batılılaşması veya modernleşmesi tarihinde en büyük belirleyici değişmelerin cereyan ettiği en uzun yüzyıl olan XIX. yüzyıl dönemidir.

Yukarda İslam'da siyasetin dinselleştirilmesi, devletin teokratik esaslar üzerinde şekillendirilmesi açısından önem taşıyan bağımsız bir ruhban sınıfının mevcut olmadığını söyledik. Bu, Osmanlı devleti için daha da doğru olan bir tesbittir. Osmanlıların geleneksel siyaset ve devlet felsefesini anlamak için, Osmanlı devletinin klasik kurumlarının ortaya çıktığı, klasik şekil aldığı ve bunların düşünce ve teorilerde ifade edildiği XVI-XVII. yüzyıllara bakmak en iyi olacaktır. Daha önceki yüzyılları bir hazırlık dönemi, bu yüzyıllarda yaşamış, örneğin, bir Tursun Beğ'in düşüncelerini de bu hazırlık dönemine ait düşünceler olarak almak doğru olacaktır. XVI-XVII. yüzyıllar, Osmanlı klasik devlet ve siyaset felsefesi literatürünün önemli temsilcileri olarak da karşımıza Kınalızade Ali Çelebi (öl. 1572), Nişancı Mustafa (öl. 1567), Gelibolulu (Mustafa Ali efendi (öl. 1600), Hasan Kafi (öl. 1616), Koçi Bey (XVII. yüzyıl), Kitab-ı Müstetab'ın adı bilinmeyen yazarı (XVII. yüzyıl) ve Katip Çelebi (öl. 1650) çıkmaktadır.

Bütün bu Osmanlı yazarlarında ve kuramcılarında karşılaştığımız ana kavram, "adalet dairesi" kavramıdır. Bu kavramın ilk defa kimin tarafından formüle edildiği bilinmemektedir. Ona en eski olarak N. Tusi'de, sonra İbni Haldun'da, Devvani'de; Osmanlılarda ise, Kınalızade Ali Çelebi'de, Nişancı Mustafa'da, Hasan Kafi'de, Katip Çelebi'de rastlanmaktadır. Bu kavramın birbirinden farklı ifade edilmiş biçimleri vardır. Ancak hepsinde müşterek olan ana fikir şudur: Devlet askere dayanır.

Asker reayaya. Parayı reaya sağlar. Adalet de reayanın varlığını teminat altına alır. Böylece daire kapanır ve tekrar başa dönülür. Başka bir şekilde ifade edersek, bu kavrama göre, adalet olmazsa reayanın varlığı tehlikeye düşer. Reaya olmazsa devleti işletecek mali kaynaklar kurur. Mali kaynaklar, para olmazsa, asker, yani yönetici sınıf ayakta duramaz. Asker veya yönetici sınıf olmazsa da devlet ortadan kalkar. Devletin kendisi olmadığı takdirde ise adalet olmaz. Görüldüğü gibi burada mahkeme salonlarında bulunan "adalet mülkün temelidir" görüşünden çok, mülk, yani devlet adaletin temelidir görüşü vardır. Ancak, hiç şüphesiz, adalet olmazsa veya devlet adaleti sağlamazsa reaya çözülür. Bu ise, zincirleme olarak diğer olumsuz gelişmelere yol açar ve böylece sonunda, devletin kendisi çözülür. Bu çerçevede, adaletin de mülkün temeli olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür (Arslan, Geleneksel Osmanlı, 103 vd.).

Hangi yorum daha doğru olursa olsun, Osmanlı siyaset ve devlet felsefecilerinin adalet ile devlet arasında sıkı bir ilişki kurdukları açıktır. Öte yandan, bu adalet fikri Osmanlı'da Kanun'da tecessüm etmektedir. Kanun, Osmanlılar üzerinde çalışma yapan birçok araştırmacının haklı olarak işaret ettiği gibi Şeriat'ten farklı bir şeydir. Şeriat, tanrısal kanundur. Kanun ise, insani-beşeri şeriat'tir. Fatih'in, I. Süleyman'ın kanunnameleri vardır. Nitekim, bundan dolayı ikinciye Kanunu Süleyman denmektedir. Kanunlar veya kanunnameler mülk sahibi, yani devleti temsil edenler tarafından çıkarılan beşeri düzenlemelerdir. Kanunlar, şeriaten ayrı olarak, evrensel-toplumsal adalet anlayışını temsil ederler. Yine hiç şüphesiz kanunlar, teorik olarak Şeriate aykırı düşmezler. Onlar, Şeriatin düzenlenmesini yapmadığı bir alanın düzenlenmesini yapmak amacındadırlar (Bu, yukarıda İslam şeriatinin siyasal-toplumsal hayatın bütün alanlarını kapsama imkânına sahip olmadığı, onun eksik veya boş bıraktığı alanların veya olayların insani irade tarafından düzenlenmesi gerektiği teşhisinin doğru olduğunu gösteren önemli bir örnektir). Ancak pratik olarak onun zaman zaman şeriate aykırı düştüğü de bilinmeyen bir şey değildir (Özellikle Osmanlı kanunnamelerinde, İslam ceza hukukuna aykırı hükümlerin olduğu konuyla ilgili uzmanlar tarafından sık sık hatırlatılmaktadır. Bunlar içinde en açık örnek olarak, Fatih kanunnamelerinde tahta tehdit teşkil edecek hanedanın erkek üyelerinin

katledilmesi hükmüne işaret edilebilir). Osmanlı devletine düzenini veren kamusal mekanizma Şeriat değil, kanundur ve onun esas işlevi de, yönetimi ideolojik-ahlaki planda meşrulaştırmaktır. Adalet dairesi, hanedan tarafından vaz edilmiş, teorik olarak Şeriat'ı destekler gibi görünen veya hiç olmazsa ona aykırı olmayan, ama işlevsel olarak ondan ayrı olan bu kanun sisteminin ortaya konmasının rasyonel gerekçesini sağlar ve onu meşrulaştırmaya hizmet eder (Arslan, Geleneksel Osmanlı, 103).

Osmanlı geleneğinde hükümdarın bu kanun koyma ve böylece siyasal-toplumsal hayatı belirleme veya düzenleme yetkisi, ilerde XIX. yüzyılda yine siyasal-toplumsal alanda yapılacak birtakım yeni düzenlemelerin, örneğin padişahın ferman çıkararak gerçekleştirmeye çalışacağı Tanzimat düzenlemelerinin kaynağını teşkil edecektir.

Osmanlı geleneğinde, daha önceki İslam devletlerinden farklı olarak, hükümdarın bizzat kendisinin kanun yapma yetkisine sahip olması, Abbasilerden sonra siyasal-dinsel alanın birbirinden gitgide ayrılmasına yol açan tarihsel gelişmelerin sonucudur. Abbasi döneminde, İslam dünyasında aynı zamanda farklı bölgelerde hüküm süren birden fazla halifenin ortaya çıktığı bilinmektedir (Bağdat'ta hüküm süren Abbasi halifesinin yanında İspanya'da hüküm süren Emevi halifesi). Hatta İslam tarihinde, aynı zamanda birbirlerinden ayrı bölgelerde hüküm süren üç tane halifeye de rastlanmaktadır (Bu iki halifeye ek olarak Mısır'da hüküm süren Fatimi halifeleri). Türklerin İslam dünyasında iktidarı ellerine geçirmeleri ve Abbasi halifelerine siyasal iktidarını onaylatmaları ortaya daha da yeni olan bir durum çıkarmıştır: Bu, dinsel iktidarının sürdürülmesine izin vermesi şartıyla, halifenin siyasal iktidarın bir başkasının elinde olmasına rıza göstermesi olgusudur. Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'le bu geleneğin başladığı bilinmektedir. Bütün bunlar, dinsel iktidara siyasal iktidarın birbirinden gitgide ayrılması olayının kilometre taşlarıdır.

Osmanlılar ise, devletlerini kurmak ve geliştirmek için böyle bir resmi meşruiyete bile ihtiyaç duymamışlardır. Osmanlı devleti kurulduğu sırada halifeliğin resmi olarak Kahire'de hüküm süren Memluk hanedanına ait olduğu bilinmektedir. Yavuz'un Mısır'ı alıncaya ve son Memlûk halifesini ortadan kaldırıncaya kadar, o halde,

Osmanlı hükümdarları, dinsel bir ünvan taşımaksızın devletlerini kurmuş, işletmiş ve geliştirmişlerdir. Yavuz'la birlikte, Osmanlı hükümdarlarının sıfatının yanına aynı zamanda halifeliği eklemeleri, pratikte onların geleneksel meşruiyet iddialarına herhangi bir katkıda bulunmamıştır. Osmanlıların halifelik ünvanlarının siyasi kullanımına Kaynarca anlaşmasına gelinceye kadar başvurmayı düşünmemiş olmaları da çok öğreticidir.

Romalılar gibi kanun yapıcı ve kurum yaratıcı bir deha-ya sahip oldukları anlaşılan Osmanlılar, din adamları ve dinsel kurumlar ile ilgili olarak da yeni bir takım uygulamalara gitmişlerdir. Aslında bu uygulamalarında kaynağı da daha eskilere, ta Selçuklular'a kadar gitmektedir. Selçuklular döneminde, ilk kez kadılar ve yüksek düzeydeki din adamlarını yetiştiren bir kurum olarak medreseler devlet tarafından örgütlenmiştir. Yine bu dönemde, yukarıda işaret edildiği gibi, ilk kez siyasi-idari iktidarı kullanan hükümdarın gücü resmen halifenin üzerinde yer almıştır. Yine bu dönemde, İslam'ın ilk dönemlerinde dini bir faaliyet alanı olarak ortaya çıkan adliye hizmetleri, şer'i ve örfi diye ikiye ayrılarak örgütlenmiştir. Şer'i davalara bakan kadıların atamaları, siyasi iktidarı elinde tutan Sultan'ın görevi ve yetki alanı içinde bulunan bir kamu işi olarak ortaya çıkmıştır ki, bu da, halifelik kurumu açısından bir gerilemeyi temsil etmektedir (Davut Dursun 82).

Osmanlılarda daha önceki Selçuklu-Türk devletinde ortaya çıkan bu tür eğilimlerin daha kurumsallaştığı görülmektedir. Klasik Osmanlı yönetim sisteminde veya örgütlenmesinde, dini hizmetlerin ulema veya ilmiye denen grubun yetki ve görev alanında olduğu bilinmektedir. Bu grubun görev başlıca alanları olarak, yargı veya adalet, eğitim ve dini ibadet veya hizmetler alanını zikredebilir. Yargı alanında kadılar, naipiler ve benzerleri, eğitim alanında müderrisler, müdler ve diğer görevliler, dini ibadetlerin uygulanması veya dini hizmetlerin yerine getirilmesi alanında müftüler, imamlar, müezzinler vb. yer alırlar. Bütün bu sistemin tepesinde ise şeyhülislamlık bulunur (Davut Dursun, III. Bölüm). Şimdi ulema (veya din bürokrasisi diye de) adlandırılan bu kurum veya örgütlenme ile ilgili olarak söylenmesi gereken en önemli şey, bunun Batı devletlerindeki Kilise örgütleri gibi özerk bir statüde olmadığı ve faaliyetlerinin siyasi otorite tarafından denetlendiğidir. Başka deyişle

dinsel, yargısal ve bilimsel örgütleri bünyesinde toplan bu teşkilat, Osmanlı siyasi örgütlenmesinde siyasi iktidara bağlı bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Başında Şeyhülislam'ın bulunduğu bütün bu çeşitli kuruluşlarda görev alan din görevlileri, esas itibarıyla devletten ücret alan kamu görevlileridir. Ayrıca, şeyhülislam dahil bütün bu din görevlileri, siyasi iktidar tarafından göreve atanmakta veya onun tarafından görevden alınmaktadır. Osmanlı tarihinde hükümdar tarafından katledilen üç tane şeyhülislam vardır.

Osmanlı devleti klasik döneminde geliştirdiği veya en gelişmiş şekillerini verdiği kurumlarla ne tür bir devlettir? Buna genellikle verilen cevaplar, onun bir teokrazi veya yarı teokrazi olduğu yönündedir. Eğer teokrasiden devletin yönetiminde, başında Tanrı veya yarı-Tanrı olduğuna inanılan bir insanın bulunduğu bir din adamları veya rahipler teşkilatı tarafından yönetilen ve devletin temel siyasi, idari, hukuki yasalar veya düzenlemelerinin din kaynaklı olduğuna inanılan bir yönetim biçimi anlaşılıyorsa, Osmanlı devletinin bir teokrazi olmadığı açıktır. Çünkü, Osmanlı devletinin yönetici sınıfının böyle bir niteliği olmadığı gibi, Osmanlı devletinin siyasi, idari ve hukuki yasa ve düzenlemeleri de özüt itibarıyla dinden kaynaklandığı kabul edilen yasa ve düzenlemeler değildir. Eğer yarı-teokrasiden din adamlarının yönetiminde görev aldıkları, yasaların ve düzenlemelerin dine uygun oldukları, dinin siyasal yönetime belli bir meşruiyet sağladığı bir yönetim şekli kastediliyorsa, bu anlamda da onun bir yarı-teokrazi olduğu bile söylenemez. Ancak şüphesiz, onun din ile devlet ve siyaset işlerinin kesin hatlarla birbirlerinden ayrılmış oldukları modern Batı devletlerinde görülen "laik" devlet türünde bir devlet olmadığı da açık olduğundan, elde bulunan en iyi bir kavram olarak ve yukarıda işaret edilen kayıt ve şartlar altında onun bir yarı-teokrazi olduğunu söylemekte bir mahzur yoktur.

Tanzimat'ın ilan edildiği tarihten (1839), Türkiye cumhuriyetinin kurulduğu tarihe (1923) kadar geçen aşağı yukarı bir yüzyıllık dönem, Türkiye'nin çağdaşlaşması tarihi bakımından hayati önem taşımaktadır. Tabii bu dönem, çağdaşlaşma veya batılılaşma ile laikleşme arasındaki sıkı ilişkiler bulunduğu için laikleşmenin tarihi bakımından da önemlidir.

Yukarıda Osmanlı yönetim sisteminde, ilmiye sınıfının

görev alanının esas itibariyle yargı, eğitim ve dini hizmetler alanları olduğundan söz ettik. XIX. yüzyıl, bütün reform veya yeniden düzenleme teşebbüsleri ile, sonuç olarak, bu alanlardan ilk ikisinin yavaş yavaş ilmiye sınıfının yetki ve görev alanından çıkarılmaya doğru gittiği yüzyıl olmuştur. Bu, bu yüzyıllık dönemde bu her iki alanda yeni kurumların yaratılması ve bunların başlangıçta bu iki alandaki eski kurumlarla birlikte yanyana yaşaması şeklinde olmuştur. Ancak zamanla bu iki alanda yaratılan yeni kurumların yetki alanlarının genişletilmesi, öyle ki sonunda Cumhuriyetle birlikte eski kurumların tamamen ortadan kaldırılması olayı ortaya çıkmıştır.

Bu olayın bir diğer önemli görüntüsü, bu iki alanda, yani yargı ve eğitim alanında yeni yaratılan kurumların içinde görev alan insanların, eski ilmiye sınıfına mensup olmayan yeni insanlardan meydana gelmesidir. Bu yeni insanlar, yeni sivil bürokrasi varlıklarını gitgide güçlendirerek sonunda Cumhuriyet'le birlikte Yeni Türkiye'nin temellerini atmışlardır.

Tanzimat, I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet dönemlerinde Osmanlı siyasi, idari, hukuki sistemlerde gerçekleştirilen yenilikleri, yaratılan yeni kurumları teker teker saymaya gerek yoktur. Konumuz açısından önemli olan, yargı alanında yeni mahkemelerin ve yeni kanunların kabul edilmesi, eğitim alanında yeni okulların, yeni yüksek okulların açılması, bu iki alandaki gelişmelere paralel olarak, idari alanda da dini bürokrasinin yetki alanının gitgide azalmasıdır. Denilebilir ki, bütün bu gelişmeler sonucunda, bu yüzyılın başına doğru din adamları sınıfının gerçekten kendilerine ait olarak tanımlayabilecekleri bir görev ve yetki alanı olarak, yalnızca dini ibadet ve hizmetlerin düzenlenmesi alanı kalmıştır. Bu ise, bugün Cumhuriyet Türkiye'sinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki alanı içinde bulunan şeylerin aşağı yukarı aynıdır.

Cumhuriyet Dönemi Resmi Laikleşme Programı ve Uygulamaları

Şimdi eğer buraya kadar yaptığımız tahlil ve değerlendirmeler dikkatle takip edildiyse, Cumhuriyet dönemi laiklik program ve uygulamalarına ne tür bir perspektiften bakacağımız ve onu nasıl değerlendireceğimiz aşağı

yukarı ortaya çıkacaktır. Ancak bu konuya geçmeden önce, günümüz İslamcı Türk aydınlarının İslam ve Osmanlı tarihinin dinle devlet arası ilişkiler tarihini nasıl gördükleri üzerine de genel bir tesbitte bulunmayı gerekli görüyoruz. Bu aydınları bu sorunla ilgili olarak iki grupta toplamak mümkün görünmektedir: Bir grup, Tanzimat'la birlikte başlayan yenileşme hareketleriyle Cumhuriyet'te gerçekleştirilen devrimleri ve laikleşme hareketini birbiriyle yakından ilişkili ve birbirini diğerinin devamı ve mantıksal sonucu olarak gördükleri için, Cumhuriyet dönemi Türk devletinin ve toplumunun yeni biçimine yönelttiği eleştirileri, Tanzimat'ın kendisine de yönelterek Tanzimat'ı da mahkum etmek yoluna gitmektedir. Bunlara göre, Türk-İslam sosyal ve kültürel hayatında varlığı zamanımıza kadar devam eden bozulmanın başlangıcı, Tanzimat ve Batılılaşma hareketi, zirve noktası ise, Cumhuriyet ve Kemalist devrimlerdir. Bu gruba ait aydınlar, Tanzimat öncesi Osmanlı dönemini ise, esasta İslam ruhundan önemli bir sapma olarak görmemekte, onda varlığını gördüğümüz din ile devlet arası ilişkiler, devlette dinin ve din adamlarının yeri konularına önemli bir itirazda bulunmamaktadırlar. Tersine, onlara göre bu dönem Türk insanının ruhuna da uygun olarak dinle devletin, din adamları veya ulema ile devlet veya siyaset adamlarının mümkün olan en mükemmel birleşmesini temsil etmektedir. (Bu aydınların, Osmanlı dönemi din ve devlet ilişkilerine dair bu satırların yazarcınca paylaşılmayan farklı tahlil ve açıklamaları da olduğu şüphesizdir).

Başka ve daha radikal bir grup İslamcı aydınlar ise, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, gerek Osmanlı, gerekse daha önceki diğer İslam devletleride din ve devlet ilişkilerini tasvir ettiğimiz şekildeki empirik tarihini gerek İslam öğretisinin doğru bir okuması adına, gerekse bu okumanın fiilen pratiğe geçirildiğini düşündükleri daha kısa ömürlü bir tarihsel tecrübe adına reddetmeyi tercih etmektedirler. Onlara göre, gerçekten de Emevilerden itibaren bütün İslam toplumlarının tarihi, Kur'an ve Sünnet'e ve Peygamber ve ilk dört halife zamanının uygulamalarına geri dönülerek İslam'ın gerçek ruhunun yeniden canlandırılmasını arzu ve talep etmektedirler.

Cumhuriyet dönemi resmi laikleştirme programının belli başlı adımları hangileridir? Halifelik'in ilgası, Şeriye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılarak din işleriyle ilgili ba-

kanlığın başkanlığına bağlı bir reisliğe, Diyanet İşleri Re-
isliği'ne dönüştürülmesi; ceza ve medeni hukuk alanla-
rında batı yasalarının kabulü; tekke ve zaviyelerin kapa-
tılması, dini okulların kapatılarak eğitim birliğinin
(tevhid-i tedrisat) kabulü; nihayet 1928 yılında anayasa-
dan devletin dininin İslam olduğuna dair maddenin çı-
karılması, 1931 yılında dönemin tek partisi olan C.H.P.
programına laikliğin ilke olarak konulması ve 1937'de
laiklik ile ilgili maddenin anayasaya girmesi.

Laiklik ile doğrudan ilgili bu uygulamaların yanında,
onunla dolaylı olarak ilgili gelişmeler olarak da, Arap
harflerinin kaldırılarak yerine latin alfabesinin alınması,
kılık kıyafette değişiklik yapılarak sarık, fes gibi başlıkların
kaldırılarak yerine şapka, kasket gibi yeni başlıkların
konulmasını, ağırlık, uzunluk ölçülerinin, takvimde de-
ğişiklik yapılarak yeni sisteme geçilmesini vb. zikredebiliriz.

Şimdi bütün bu değişikliklerin arkasında yatan amaç
nedir? Bu değişiklikleri yapanlar kimlerdir ve bu de-
ğişiklikleri ne adına yapmaktadırlar?

Bu büyük değişiklikleri yapanların, Tanzimat'ın açmış
olduğu yeni okullarda (Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye)
okumuş olan ve Tanzimat aydınları tarafından başlatılan
Batılılaşma, modernleşme hareketini devam ettirmek
isteyen yeni askeri-sivil bürokrasiyi oluşturan insanlar
oldukları bilinmektedir. Onların bir bütün olarak
amaçları, yeni bir ulus devlet yaratmak ve bu ulus-
devleti çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırmaktır. Laiklik
onlara, bu çağdaş ulus devletin yaratılması, ülkenin mo-
dernleştirilmesi için zorunlu bir olay olarak görünmüş-
tür.

Onların kafasında, bu yüzyılın başında Avrupalı aydının
zihnine hakim olan dinin modası geçmiş bir kurum ol-
duğu, modernleşme ile birlikte ortadan kalkacağı veya
zayıflayacağı, insanlığın geçmişinde aşılmış olan bir
zihnin kategorisini temsil ettiği şeklindeki görüşlerden
birşeylerin bulunduğu kesindir. Bir Atatürk veya arka-
daşları şüphesiz, tarihi materyalizmin felsefi tezleri,
Durkheim veya Weber sosyolojisinin ana varsayımları
veya St. Simon-Comte pozitivizminin ana iddiaları hak-
kında derinlemesine bir bilgiye sahip değillerdi. Ancak
onlar, gene de Batı'yı biliyorlardı, onun içinde kısa ve

uzun süre bulunmuşlardı ve bu sırada, Batı dünyasının
aydınlarının büyük bir kısmının Hristiyanlık ve özel ola-
rak İslam hakkında geliştirdiği tezlerden haberleri vardı.

Ancak, onların programlarının gerisinde yatan asıl itici
güç, kendi tecrübelerinden, içinde çıkmış oldukları
okullardaki eğitmeden ve onların gerisinde bulunan ye-
nilikçi ruhtan ileri geliyordu. Kim ne derse desin, Cum-
huriyetçi devrimler, Tanzimatçı yenileştirici ruhun re-
formlarının daha cesur ve daha radikal bir devamı gibi
görünmektedirler.

Öte yandan, bu devrimlerin laiklikle ilgili olanlarının
hedefinin, dinle devleti birbirinden ayırmak, devlet işle-
rine dinsel mülahazaları karıştırmamak gibi basit bir
amaçla sınırlı kalmadığını söylemek maküldür. Konu-
nun güçlüğü şuradan ileri gelmektedir ki, daha önce
söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi, ortalıkta din işle-
rinin kendisine bırakılabileceği bir örgütlenmiş dinsel
cemaat yoktu. XIX. yüzyılda, bu alanda ortaya çıkan ge-
leşmelerde, dini işlerin alanının gitgide daha dar, dini
ibadetlerin ve hizmetlerin yerine getirilmesi alanına sı-
kıştırılması olgusu yanında, din görevlileri sınıfının dev-
letin bürokrasisinin bir parçası olarak iş gördüğünü gör-
müştük. Bütün bunlardan dolayı, dini, devlet içinden
çıkarmak pratik olarak mümkün değildi. Ortada dini iş-
lerin kendisine havale edilebileceği örgütlenmiş bir din-
sel cemaat veya cemaatler yoktu.

İkinci olarak, ortada böyle örgütlenme olsaydı bile, yeni
yönetimin din gibi önemli sosyal-ideolojik bir kurumu
kendi vesayet ve kontrol alanından çıkarmak istemeye-
ceğini düşünebiliriz. Bunu destekleyecek çeşitli veriler
bulunmaktadır. Örneğin, ulema sınıfının, devletin için-
de ve devlete bağlı olarak teşkilatlanmasına karşılık, Os-
manlı toplumunda Bektaşilik, Mevlevilik, Nakşibendilik
gibi çeşitli tarikatlerin, özellikle de Aleviliğin, devletin
dışında tekke, zaviye vb.de teşkilatlandığı bilinmektedir.
Yeni yönetim, miskinlik yuvaları, çağın ruhuna uyma-
yan iptidai kurumlar olarak bunları da kapatmıştır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Cumhuriyet'in yönetici sınıfı,
dinin siyasete şu veya bu biçimde müdahale etmesini
önlemenin dışında, onun bizzat kendisini içinden de-
ğiştirmek, dinin kendisini de modernleştirmek istemek gibi
bir amaç peşinde koşmuştur. Başka deyişle, onların he-
defi, sadece, dini devletin veya siyasetin dışında tutarak

devleti ve toplumu modernleştirmek değildir. Bizzat dinin kendisini de modernleştirerek, bu topyekün modernleşme sürecini kalıcı ve istikrarlı kılmaktır. Din hizmetleriyle görevli insanlar, çok uzun bir süreden beridir devletin bünyesinde yaşamış ve ondan bağımsız bir varlığa sahip olmamış oldukları için dinle ilgili işleri devletin bünyesinden uzaklaştırmak mümkün olmadığı gibi, dinle ilgili gerçekleştirilmesi hedeflenen bu reform veya modernleşme hareketinin başarılması için de dinin devletin bünyesi ve kontrolü içinde kalması gerekmektedir.

Aslında böyle bir proje veya amaç, cumhuriyetçi ideolojinin, hatta daha genel olarak, dinle devlet arasındaki ilişkilerin modernleşmesi tarihinde önemli bir geleneğin ruhunda bulunmaktadır. Bu gelenekle kastettiğimiz, Machiavelli-Hobbes-Rousseau'cu gelenektir. Çağdaş devletin doğuşuna tanıklık eden ve onun kuramını yapan bu siyasi gelenek, bilindiği gibi, dinin siyasal-sosyal değerini bilir ve yöneticiye, dinden devletin amacına ve hedefine uygun olarak yararlanmasını ister. Bunun için milli bir dinin taraftarlığını yapar ve din adamları sınıfından devletin içinde ve ona tabi bir moral-meşrulaştırıcı bir kurum olarak ödev yapmasını ister. Örneğin, dinin toplumsal-moral bir kurum olarak öneminin bilincinde olan, ancak öte yandan, halkın iradesinin ifadesi olarak, devletin dışında hiç bir özel iradeye yer vermek istemeyen Rousseau, devlete tabi bir din adamları sınıfından ve ilkeleri son tahlilde halk iradesine veya bu iradenin ifadesi olan devlete sağlamlık ve istikrar kazandırmak olan bir halk dininden söz eder.

Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin, cumhuriyetçi ideolojinin bu kuramsal ilkelerini veya Rousseau'nun halk dinine ilişkin projesini bilip bilmediklerini bilmiyoruz. Ancak onların, 1930'lara doğru, dini içinden reforme etmek veya çağdaşlaştırmak yönünde ciddi bir teşebbüste buldukları bilinmektedir. 1928 yılı Haziran'ında Fuat Köprülü başkanlığında kurulan bir komisyonun, böyle bir işi gerçekleştirmek için bir rapor hazırladığını biliyoruz. Bu komisyon, ana amacını "dinin çağdaş Türk demokrasisinde muhtaç olduğu hayatiyet ve ilerlemeyi gerçekleştirmek için" bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmesi olarak tanımlar. Komisyonun hükümete sunduğu öneriler arasında ibadet şeklinin, ibadet dini-

nin, ibadetin niteliğinin ve son olarak ibadetin düşünsel yanının yeniden düzenlenmesi vardır. Bu cümleden olmak üzere, komisyon, oturacak sıraları, gardrobları olacak temiz ve düzenli camilerden ibarete okunacak Türkçe dualardan, müminleri ibadete çağıran Türkçe ezandan, camilerde çalınacak olan müzik aletlerinden söz eder.

Komisyonun bu önerilerinden ezanın Türkçeleştirilmesi dışında hiçbir tatbik kabiliyeti bulamaz. Üzerinde ısrar edilen duaların ve ibaret dilinin Türkçeleştirilmesi şiddetli muhalefetle karşılaştığı için bir süre uygulandıktan sonra terkedilir. Camilere konacak sıralar, çalınacak müzik aletleri ise, bir fantezi olarak kalır. Ezanın Türkçe okunması uygulamasına ise, Demokrat Parti iktidara geldikten kısa bir süre sonra son verilir. Bernard Lewis'in haklı olarak işaret ettiği gibi, İslam'ın mesleki temsilcilerini çağdaş ve ulusal bir devletin işleyişinden uzaklaştırmakla, bizzat İslam'ın kendisini çağdaşlaştırmak veya ulusallaştırmak birbirinden farklı şeylerdi (Lewis, 408). Bundan dolayı, birincinin, çok ciddi bir muhalefetle karşılaşmaksızın uygulamaya sokulması ile, ikincinin aynı ölçüde rahatlıkla toplumun geleneksel dinsel hayatı içinde gerçekleştirilmesi aynı şeyler olmayacaktı.

Komisyonun getirdiği önerilerin tatbik kabiliyeti olmadığı düşünüldüğünden veya bir süre uygulandıktan sonra ciddi muhalefetle karşılandığı görüldüğünden dolayı uygulamaya konulmaması şüphesiz ilginçtir. Ancak daha ilginç olanı, Cumhuriyet yöneticilerinin dinle ilgili tasarılarının veya planlarının ve laiklikte ilgili programların bu genişliğidir.

Çok partili siyasi hayata geçildikten sonra orta ve yüksek öğretim düzeyinde din öğretimine önem verilmesi, İmam Hatip ortaokul ve liselerinin, ilahiyat fakültelerinin, yüksek İslam enstitülerinin açılması, bir bakıma, aydın din adamları yetiştirme hedefinin bir ifadesi olarak Cumhuriyet döneminde girilmiş olan İslam'ın yeniden yorumlanması, onun reforme edilmesi ve günün ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesi programının bir devamı olarak düşünülebilir. Ancak bu olayı, çok partili demokratik hayata geçildikten sonra toplumda ortaya çıkan gelişmelere, sosyal taleplere bağlamak daha gerçekçi olacaktır.

Gerçekten de, kabul etmek gerekir ki, Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarında, bir yandan, geniş kapsamlı bir sekularizasyon programı, toplumun ve kültürün hemen hemen her alanından dinsel değerlerin, normların, dinsel bakış açısının etkilerinin silinmeye çalışıldığı bir sekularizasyon programı uygulanırken öbür yandan, dinin kendisini içinden ıslah etmeye, çağdaş denilen hayatın ihtiyaçlarına uydurmaya, kısaca, dinin kendisini de çağdaştırmaya yönelen ciddi bir çaba içinde bulunulmuştur. Ancak, bu çabaların, diğer büyük inkılaplar hamlelerinde olduğundan çok daha büyük bir toplumsal muhalefetle karşılaştığı görülünce, bundan vazgeçilmiş ve yerleştirilmeye çalışılan modern hayatın gelişmesi ve kökleşmesiyle dinin etkisinin zaman içinde ortadan kalkacağı ümit edilmiştir.

Cumhuriyet dönemi içinde camilerin kapatıldığı, insanların Kur'an okumalarına veya ibadetlerini yapmalarına izin verilmediği şüphesiz bir safsatadan ibarettir. Ancak gerek halk İslamı, gerek resmi İslam'ın yaşandığı ve öğretildiği kurumların, yani tekke ve zaviyelerin ve medreselerin kapatılmış olduğu bir gerçektir. Bunların yerine orta ve yüksek öğretim düzeyinde öğretim verecek yeni okulların açılmaması din adamları yetiştiren kurumlara hiçbir önem verilmemesi ve önemsiz Kur'an okuma okulları dışında resmi din öğretiminin tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Burada yine, Cumhuriyet dönemi aydınlarının, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, zamanın geçmesi ve modern hayatın kurumlarının gelişmesiyle toplumun dine ve din adamlarına karşı ihtiyacının azaldığı varsayımından veya ümidinden hareket ettiği söylenebilir.

Demokrasiye Geçişten Sonra Türk Laikliği, Onun Gerçeği ve Onu Bekleyen Muhtemel Tehlikeler Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Çok partili siyasi hayata geçildikten sonra, Cumhuriyet döneminin bu geniş kapsamlı ve devrimci laikleştirme programına ve uygulamalarına çeşitli eleştirilerin yapılmış olması normaldir. Bu eleştirileri, din-dışı liberal çevrelerden gelen eleştirilerle dinsel çevrelerden gelen eleştiriler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Ancak, bu, bazan her iki grubun da farklı nedenlerle veya amaçlarla olsa da, aynı eleştirileri seslendirmelerine bir engel olmamaktadır.

Liberal demokrat çevrelerden yöneltilen temel eleştiri, önce, bu uygulamanın, devrimci bir yöntemle siyasi ve askeri gücü elinde tutan yöneticiler tarafından yukardan aşağıya topluma zorla kabul ettirilen bir uygulama olması gerçeğine yöneltilmektedir. İkinci olarak, devletin dinle siyaset arasındaki her türlü teması ortadan kaldırmak iddiası ile ortaya çıkarken, dini, kendi içinde ve kendine bağımlı bir konumda tutmak istemesi laikliğin evrensel standardına uymayan bir uygulama olarak eleştirilmektedir. Üçüncü olarak, devletin hiç üzerinde vazife olmadığı halde, bizzat kendisinin dini içerden değiştirmek, reforme etmek, yeni bir din yaratmak iddiası ve hakkı sorgulanmaktadır. Nihayet yine, siyasi iktidarı ellerinde tutanların, uzunca bir süre insanların dine ve din adamlarına olan ihtiyaçlarını gözönüne almayıp, vatandaşlarının iradelerine aykırı veya hiç olmazsa onları dikkate almayan bir kayıtsızlık içinde davrandığı eleştirisi dile getirilmektedir.

Dinsel aydın çevrelerinden gelen eleştirilere ise daha önce ana hatlarıyla temas etmiştik. Bu, esas itibarıyla, böyle bir laikleştirme olayının İslam'ın ruhuna aykırı olduğu, dolayısıyla hem yanlış, hem haksız, hem de başarısızlıkla sonuçlanması mukadder bir uygulama olduğudur. Ancak bu çevreler, bu temel eleştirilerini yöneltirken liberallerin eleştirilerinden ve kavramlarından zaman zaman yararlanmıyorlar da değildirlere.

1950'lerden bu yana laikleşme alanında ortaya çıkan bazı gelişmelere de kısaca değinmekte yarar vardır. Çok partili siyasi hayata geçildikten sonra, halktan gelen ciddi talepler sonunda özellikle din eğitimi konusunda devlet önemli adımlar atmak zorunda kalmıştır. Bir yandan kendisi orta ve yüksek öğretim düzeyinde din okulları açmak zorunda kalırken, öbür yandan, daha basit din öğretimi veren Kur'an kurslarının açılması veya yayılmasına izin vermek ihtiyacını duymuştur. Zamanla bu okullardan mezun olanları müftü, imam, hatip olarak görevlendirme yoluna gitmiş ve böylece, sayıları aşağı yukarı yüz bine varan bir din görevlileri topluluğunu Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde istihdam etmiştir. 1980'lerden sonra din öğretimi, laik devlet okullarında da mecburi ders olarak okutulmaya başlanmıştır.

Türk laikliğini değerlendirmek için önce laiklik üzerinde birkaç söz söylemek lazımdır. Herşeyden önce bil-

mek gerekir ki, laiklik zor bir olaydır. Yalnız Türkiye için değil, uzun mücadelelerden ve çeşitli safhalardan geçerek bugüne ulaşan Fransa gibi çağdaş bir Batı ülkesi için bile, laiklik, zor bir olaydır. Bir baş örtüsü meselesinin Fransa'da sosyalistlerle liberalleri, sosyalistler içinde bir milli eğitim bakanı ile partinin diğer yetkililerini, nihayet parlamento temsilcileri ve yerel yöneticilerle yüksek mahkemeyi nasıl karşı karşıya getirdiğini gördük.

İkinci olarak, laikliğin, bir defada ve bütün zamanlar için çözülmesi mümkün bir problem olmadığını bilmek gerekir. Laiklik, olmuş bitmiş tarihsel bir olay, kavramsal içeriği tam olarak belirlenmiş ve herkes tarafından uzlaşılan bir tanımla yapılmış siyasi, hukuki ve felsefi bir sorun değildir. Toplumların değişmesi ile birlikte, onun kavramının ve tanımının da değişeceğini; yeni tanımların ve belirlemelerin yapılacağını; daha önce içinde bulunmayan bir takım unsurların veya uygulamaların onun içine sokulması veya daha önce onun içeriği içinde bulunan başka bir takım unsurların ve pratiklerin onun dışına çıkarılmasının mümkün olabileceğini kabul etmek gerekir.

Üçüncü olarak, farklı tarihsel tecrübelerden gelen farklı toplumların laiklik tecrübelerinin ve uygulamalarının da muayyen bir ölçüde farklı olacağını kabul etmek gerekir. Laiklikle ilgili tartışmalarda, bir Amerikan ve Fransız modelinden bahsedildiği çok duyulmuş şeydir. Bazı ülkelerin anayasalarında, laikliğin devletin bir niteliği olarak zikredilmesine karşılık, bazılarında, bunun bir ilke olarak yer almadığı da bilinmektedir. Aslına bakılırsa, laik olduğundan şüphe edilmeyen birçok Batı ülkesinin ilk ve orta öğretim programlarında, din ve ahlak derslerine yer verildiği de bilinmeyen bir şey değildir. Aynı durum, din ve devlet ilişkilerinin tarihi ile ilgili olarak, tamamen kedinin mahsus şartlara ve kurumlara sahip olan Türkiye için de haydi haydi söz konusu olacaktır. Şüphesiz, demokrasi için olduğu gibi, laiklik için de asgari veya olmazsa olmaz bazı şartlar ileri sürülebilir veya bazı özellikler aranabilir. Demokrasi ile ilgili olarak bu şartlar veya özellikler, nasıl ki, örneğin, çok partili siyasi hayat, herkesin kanun önünde eşitliği, iktidarın serbest seçimlerle el değiştirmesi vb. olarak tanımlanıyorsa, aynı şekilde, laiklik ile ilgili olarak da bu tür standartlar tesbit edilebilir. Ancak bu genel ve temel şartlar, bu olmazsa olmaz özellikler tesbit edildikten sonra farklı dinsel

tecrübelere ve kurumlara sahip toplumların bu şartları ve özellikleri hangi kurumsal, idari düzenlemelerle gerçekleştirdikleri türünden sorunlara ikinci dereceden bir önem tanımak gerekir.

Laikliği toplum ve kültür hayatının tüm kurumlarını, normlarını ve pratiklerini dinsel bakış açısının etkisinden kurtarmak gerek toplum hayatında, gerek bireysel düşünce ve bilinç alanında dünyevi hümanist bir bakış açısını hakim kılmak gibi çok geniş ve iddialı bir şekilde tanımlamayıp, daha basit ve yumuşak bir şekilde, din ve devlet işlerinin veya özel-kişisel alanla kamu alanının birbirinden ayırt edilmesi ve toplumun siyasi, idari ve hukuki alanda üzerine dayandığı ilkelerin ve kurumların da herhangi bir dinin özel bakış açısı ve değerlendirme sisteminden hareket edilmemesinden ibaret olan çağdaş bir siyasal kurum olarak tanımlarsak, Türk laikliğinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz.

Erken dönem Cumhuriyet laikliğinin, Türk insanının bütün toplumsal ve kültürel hayatından dinsel görüş açısının varlığını silmeye yönelik militan bir dünyevileştirme programı olarak tasarlandığı kabul edilebilir. Ancak, özellikle, çok partili siyasi hayata, demokrasiye geçildikten sonra, onun bu çok iddialı hedeflerinden vazgeçtiği ve kendisini yalnızca toplumun anayasal kurumlarını ve normlarını dine dayanan bir bakış açılarından hareketle meşrulaştırıp düzenlememek şeklinde tanımlanabilecek bir hareket programıyla sınırlandırdığını belirtmek mümkündür. Bu, bu laikliği mevcut çağdaş batı laikliğinin en temel özelliğine yaklaştıran önemli bir husustur.

Sonra, yine Cumhuriyet'in ilk döneminde yukarıda belirttiğimiz mütevazı ve sınırlı hedefi aşan, bizzat dini kendi içinde düzeltmeye, yenileştirmeye, yeni bir din, bir aydın dini, bir devlet dini yaratmaya yönelik teşebbüslerin olduğu gerçektir. Bu teşebbüs, ilk ortaya çıktığı zaman bile ciddi bir muhalefetle karşılaştığı için terk edilmek zorunda kalmıştır. Demokratik hayata geçildikten sonra ise, böyle bir hevesle ortaya çıkan kimse olmamıştır. Bugün din alanında gerçekleşmesi ümit edilen olumlu değişiklikler, dinin modernleştirilmesi, bizzat dini bilinci temsil eden kişilerin ve kurumların kendilerine bırakılmıştır. Bunlar üzerinde, siyasi iktidarın

zaman zaman bazı yönlendirme teşebbüslerine girişmesi, kurumsal olarak mümkün olsa ve zaman zaman fiilen görülsün bile, gelişen ve düşünsel alanda gitgide özerkleşir gibi görünen dinsel bilinci temsil eden kuruluşlarda ve zümrelerde, bu yönlendirmelerin etkisinin zamanla önemsizleşeceği bir noktaya doğru gidildiği makul bir tesbit olarak ileri sürülebilir. Bu da, yine zamanla, Türk laikliğini bu yönde de Batı standartlarına yaklaştıracak bir sürecin içinde bulunduğu görüş veya ümidimizi doğrulayabilir. Dinle ilgili görevlerde bulunan kişilerin siyasi iktidarın veya idarenin bir parçası olması veya idare içinde yer alması, siyasi idarenin bizzat kendisinin hedefler gibi görüldüğü, dinin bizzat din adamlarının kendileri tarafından ve gelişen dinsel bilinç ve düşünce evrenine uygun olarak çağdaşlaştırılmasına imkan vermesi eğilimi karşısında fazla önem taşımayan bir özel durum olarak değerlendirilebilir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana geçen 70 yıllık süre içinde, laikliğin yukarıda tanımlamaya çalıştığımız daha basit ve daha idari-yasal-hukuki biçimine karşı ciddi bir muhalefetin olduğunu gösteren çok ciddi olaylar yoktur. Bizzat 1920'lerde, ne saltanatın kaldırılmasına, ne hilafetin lağvedilmesine toplumda ciddi bir itiraz olmuştur. Yine bu dönemde bile, gerek ceza kanununda, gerek medeni kanunda, daha önemlisi yargılama sisteminin kendisinde yapılan değişiklikler, ciddi bir itirazla karşılaşmış görünmemektedir. Bunda şüphesiz, bu tür değişikliklerin daha Tanzimat'tan itibaren, oldukça uzun bir süreden beri, belli ölçülerde uygulanmaya konulmuş olmasıyla (Tanzimatta ceza hukuku, medeni hukuk, arazi hukuku alanında önemli değişikliklerin gerçekleştirildiği bilinmektedir), daha Osmanlılar döneminde bu alanlarda şeriatın sert hükümlerinde bazı yumuşatılmaların başarılı olması (örneğin ta Fatih döneminden bu yana hırsızların kollarının kesilmesi yerine, onlara para cezalarının verilmeye başladığı, bütün Osmanlı tarihinde tek bir taşu tutarak öldürme (recm) cezasının infaz edildiği bilinmektedir) rol oynamıştır. Nedeni ne olursa olsun, 1950'lerden sonra geçilen çok partili demokratik özgürlük rejimi içinde geçmiş, yani Cumhuriyet öncesi Türkiye'sini anayasal ve yasal alanda restore etmek yönünde önemli hiçbir teşebbüste bulunulmamıştır. Başka ve daha basit deyişle, tektük bir kaç ses veya hareket dışında, ne kimse, saltanatın geri getirilmesini, ne halifeliğin tekrar tesis edilmesini, ne medeni kanun veya ceza

kanunun değiştirilmesini istemiştir. Demokrat partinin daha önceki laiklik uygulamaları içinde yer alan hususlarda yaptığı tek restorasyon, ezanın yeniden Arapça okunmasına izin vermesi olmuştur. Ankara İlahiyat Fakültesinin açılması bile daha önceki C.H.P. iktidarı döneminde olmuştur. Kaldı ki, laiklik devriminin gerçekleştirildiği en ateşli zamanda da ilahiyat fakültesi zaten kapatılmış değildir. Yine bu dönemde, halkın özgür iradesini temsil eden hiçbir önemli siyasi parti Batı'dan alınan bu yeni kurumları, yeni yasaları değiştirmek, onların yerine eski yasaları, eski kurumları ikame etmek yönünde herhangi bir programla ortaya çıkmamıştır. Demokratik hayata geçildikten sonraki uygulamalar içinde, hükümetlerin imam-hatip, okulları, yüksek İslam enstitüleri, ilahiyat fakülteleri vb. açmaları olayın da devletin dinle ilgili hizmetleri yerine getirme görevini daha kararlı bir şekilde üstlendikten sonra, onun doğal görev alanı içine giren normal uygulamalar olarak anlamak, bu anlamda Cumhuriyet döneminde girilmiş olan büyük laikleştirme programına hiç olmazsa teoride kesinlikle aykırı düşmemek gerekir.

Cumhuriyet'in veya cumhuriyetçi yönetimin dine karşı tutumunda, birbirleriyle arzu edilebileceği kadar tam olarak uyandırılması mümkün olmayan birden fazla görüş veya amaç yer almış görünmektedir. Bunlardan birincisi, genel olarak dini, özel olarak İslam'ı zamanla ortadan kalkacak modası geçmiş bir dünya görüşü ve değerler sistemi olarak gören modernist-aydınlanmacı görüştür. Bu görüşün sert şekli, dinle militan bir kavga tutuşmayı ve devletin bütün imkanlarıyla dini en kısa zamanda ortadan kaldırılmasını tavsiye eder. Yumuşak şekli ise, modernleşme ile birlikte zaten kendiliğinden ortadan kalkacak olan dinle doğrudan ve cepheden bir savaşa girişmeyi gereksiz görür ve eğitim sayesinde barışçıl yollarla bu işin başarılmasını ister. Cumhuriyetin din politikasını, esas olarak, bu ikinci görüşü savunanlar belirlemiş görünmektedir.

Ayrıca, Cumhuriyet döneminde, dinle ilgili bu görüşün yanında, ikinci ve daha gerçekçi diyebileceğimiz bir görüş de her zaman var olmuş görünmektedir. Bu görüş, dinin insan hayatında, özellikle sıradan insanın, halkın hayatında her zaman önemli bir rol oynayacağını düşünen görüştür. Bu görüşü savunanlar, o halde, toplumun din ihtiyacının doğru, yani modern bir tarzda, moderni-

teye zarar vermeyecek bir tarzda devlet tarafından karşılanması gerektiği sonucuna varmışlardır. Dinin modernleştirilmesi projesi de, esas olarak, bunların bu görüşlerinin sonucu olmuştur. Dinden, İslam'dan madem ki kaçınılamayacaktır; o halde, onun yüzünün gözünün düzeltilmesi, insan içine çıkarılabilir, konu komşuya gösterilebilir bir hale getirilmesi gerekir.

Bu ikinci görüşün de iki versiyonu olduğunu söylemek mümkündür. Daha az Makyavelci, daha az realpolitikçi, din hakkında daha sahici ve daha hayırhah ikinci versiyona göre din, İslam gerçekten önemli, gerçekten değerli bir sosyal-ahlaksal kurumdur. Ancak, İslam dünyasının genel gerilemesinin ve cehaletinin bir uzantısı olarak, İslam dini de ilkel, geri kafalı bir takım insanların elinde kalmış, ilkel, cahil, geri kalmış bir takım yorum ve uygulamaların alanı haline gelmiştir. İyi eğitim görmüş, çağdaş zihniyetli, modern hayatın içinde yaşayan ve onun değerlerinin bilincinde olan yeni bir aydın din adamları zümresinin yetiştirilmesi mümkün olursa, bu yeni aydın din adamlarının modern aydın bir yorumuna dayanan modern aydın bir İslam mümkün olabilir. Cumhuriyet dönemi programı, daha sonraki demokratik hayat tecrübesi ve uygulamaları ile birlikte alınır, sonuçta ağır basanın, bu son tutum veya görüş, yani devletin vesayeti ve kontrolü altında bulundurulmuş çağdaş eğitim almış aydın din adamları zümresiyle dinin modernleştirilmesi görüşü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak bu din adamları veya dini hizmetliler grubunun gitgide artan bir sayıda devlete bağlı bir teşkilat içinde yer almaları ve dini eğitim veren orta eğitim kurumlarının da Milli Eğitim Bakanlığı içindeki yerinin gitgide genişlemesi, birtakım problemlere yol açmayacak gibi de görünmemektedir. Cumhuriyetin kurucuları tarafından tesis edilen uygulamanın gerisinde yatan düşünce; dinin ve dinsel eğitimin, din adamlarının kontrol altında tutulması ve çağdaş Türk cumhuriyetine zararlı olabilecek dinsel hareketlerin önlenmesiydi. Ancak şimdi tersine bir süreç başlamış gibi görünmektedir. Sayısı yüzbine varan bir din hizmetlileri ordusu ve yine sayıları yüzbinlere varan İmam Hatip okulları, İlahiyat fakülteleri öğrencisi, öğretim elemanı ve mezunları kitlesi şu veya bu şekilde devletin içinde bulunmaktadır. Şüphesiz, bu insanların hepsinin, belki hatta çoğunluğunun bir şeriat

devleti peşinde koşacaklarını veya siyaseti, idareyi, hukuku dini ilke ve kurallara göre yeniden şekillendirmek amacını güdeceklerini düşünmek peşin hükümlülük olacaktır. Ancak öte yandan, bütün hayatları, bütün eğitimleri boyunca dini kavramlar, değerler ve normlar tarafından yönetilmiş olan bu insanların, hem demokratik hayatın getirdiği imkanlardan, hem bürokraside yer almanın getirdiği avantajlardan yararlanarak, şu ana kadar dine siyasette kendilerine verilen yerden veya rolden daha fazlasını isteyebileceklerini düşünmek de gerçekçi bir tahmin olacaktır. Kısaca, son on yıllardaki gelişmeler, devletin dini kontrol altında tutmak isterken, gitgide daha fazla onun kontrolüne girmesi yönünde bazı gelişmelerin ortaya çıktığını göstermektedir. İlerde devletin dinleşmesinden kaçınmak istenirken, dinin devletleşmesi yönünde bir tehlikenin ortaya çıkması ihtimali mevcuttur.

Demokratik hayatın doğal oyun kuralları, laiklik uygulaması bakımından biraz daha ciddi bir tehdit teşkil etmesi mümkün olan bir siyasi oluşuma, Refah partisine imkan vermiştir. Refah Partisi veya ondan önce Türk siyasi hayatında yer almış olan Refah partisi kadrolarının kurmuş oldukları diğer partiler, şimdiye kadar siyasi iktidara hiç bir zaman yalnız başlarına sahip olmamışlardır. Yerel düzeydeki iktidarları da, merkezi iktidarın yerel yönetimler üzerinde sahip oldukları geniş kontrol yetkilerinden dolayı, bu partinin mensuplarının gerçekten ne istedikleri konusunda fikir vermek için yeterli olmamıştır. Bu partinin şu ana kadar verdiği izlenim, genellikle demokrasi oyununu kurallarına göre oynamakta istekli olduğu yönündedir. Cumhuriyetin özellikle laiklikle ilgili temel ilke ve uygulamalarından bazı şikayetleri olduğu bilinmekteyse de, bu şikayetlerin nereye kadar gittiği ve iktidara geldikleri takdirde bu konuda ne tür değişiklikler yapmak istedikleri de pek sarıh olarak anlaşılmamaktadır. Ancak Refah partisi deneyinde açık olan ve hiç olmazsa Türkiye'de şimdiye kadar örneklerini gördüğümüz diğer İslamcı hareketlerden farklı olan bir yön vardır: Bu parti, siyasetin dine uygun olması veya yöneticilerin dine karşı daha duyarlı, daha hayırhah davranması taleplerinden daha fazla bir şeyi seslendiriyorlar gibi görünmektedir. Bu, dinin, bizzat iktidar olması talebidir. Ancak, öte yandan yine bu parti, dinin iktidarını meşru demokratik yöntemlerle gerçekleştirmek istiyor gibidir. Hiç olmazsa şimdiye kadarki uygulamaları, bu

konuda aksi yönde bir yargıda bulunmak için yeterli değildir.

Dini ideolojiye dayanan bir siyasi parti olarak Refah'ın, iktidarı, seçimlerle ve halkın kendisine yetki vermesiyle istemesi olayında iki bakımdan bir tür bahis var görünmektedir. Refah karşıtı laik güçler arasından bu bahis, Cumhuriyet'in temel ilke ve değerlerinin, bu arada laikliğin demokratik yolla halk oyuna sunulması ve sınaması bahsidir. Ancak öte yandan bu bahis veya sınav, aynı zamanda, Refah ve onun dine dayanan toplumsal-siyasal yeniden düzenlenmesi projesi için de bir sınav olmaktadır. Refah'ın dinin, daha açık olarak, İslam'ın, modern dünyada ve modern bir toplumda yerinin ne olması gerektiğine ilişkin bu projesi, bu projeye gösterilen veya gösterilmeyen halk ilgisi aracılığıyla, modernleşmenin Türk toplumunda hangi safhada bulunduğu anlamış olması için değerli bir test ödevi görmektedir. Refah'ın seçimlerde aldığı oy miktarını, dinin, modern Türk toplumunda alması gereken yerine ilişkin teklif ettiği farklı projesine toplumca duyulan ilginin veya verilen onayın ölçüsü olarak takdim etmesi ne kadar haklı ise, rakip partilerin de Refah'ın almadığı oyların toplamı onun bu projesinin toplum tarafından ne kadar büyük ölçüde tasvip edilmediğinin ve modern toplumda dinin yerine ilişkin yorumunun ne kadar büyük ölçüde reddedildiğinin bir ölçüsü olarak almaları ve yorumlamaları da o kadar haklıdır. Refah'ı doğuran veya onun ortaya çıkmasına imkân veren hiç şüphesiz demokrasi olmuştur. Refah'ın kendisi de, belki bu gerçeklerin görülmesi, bu büyük sosyal testlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunması anlamında demokrasiye katkıda bulunmaktadır.

Çok partili demokratik hayata geçildikten sonra, din ve devlet arasındaki ilişkiler sorunu, başka birtakım problemleri de doğurmuştur. Bunlardan biri, demokratik bir toplumda geniş halk kitleleri tarafından dile getirilen dinsel taleplerin aydınlar üzerinde yarattığı büyük gerilimdir. Çok partili siyasi hayatta partiler, iktidarı elde etmek için birbirleriyle rekabet içindedirler. Bu rekabette, siyasi partiler, doğal olarak seçmenlerinin oylarını kazanmak için onlar arzu ve taleplerine uygun program geliştirmek veya vaatlerde bulunmak ihtiyacını duymaktadırlar. Şimdi halkın veya onun önemli bir kısmının dindar olduğu ve iktidarlardan dinle ilgili olarak, yeni bir takım düzenlemeler veya hizmetler vermesini istediği

de açıktır. Örneğin köyüne, kasabasına su getirilmesini veya fabrika açılmasını istediği gibi, çocuğuna dini eğitim verilmesini, dini eğitim veren okulların açılmasını, cami yaptırılmasını veya kendi yaptırdığı camiine imam atanmasını istemektedir. Bu arada, dinle ilgili işlerle hayatını kazanan dikkate değer çok sayıda insanın olduğu da bir gerçektir. Şimdi bu durumda, siyasi partilere dinle ilgili vaatlerde bulunmama larını veya din konusunda birbirleriyle yarışmama larını istemek eşyanın tabiatına aykırıdır. Hem demokrasinin olmasını istemek, hem de, siyasi partilerin bu konularda birbirleriyle rekabet içinde olmamasını talep etmek imkansızdır. Öte yandan, İslam dünyasında son yirmi yüzyıl içinde ortaya çıkan dini radikalizm hareketleri, çağdaş hayat tarzını ve batı değer ve normlarını ravunan aydınlar için sonucu daha da dramatikleştirmektedir. Özellikle Cezayir'de İslamcı partinin demokratik yolla iktidara gelme şansı, Türk demokrasisi için de tehlike çanlarının çaldığı şekilde yorumlanmaktadır. Bu, halkın veya çoğunluğun iradesinin herşey demek olup olmadığı yönünde hayati bir tartışmayı başlatmıştır. Ancak yine de, halkın iradesi yerine konabilecek bir başka demokrasi teorisi geliştirilmenin güçlükleri de ortadadır. Eğer halk gerçekten, örneğin, şeriatın geri getirilmesini isterse demokratik ilkeler adına bu kabul edilecek midir? Bu ölümcül soru, Türkiye'de (ve Batı'da) uzun bir süreden beri zihinleri meşgul etmektedir. Acaba demokratik hoşgörü, bu hoşgörünün ortadan kaldırılmasına yönelik hareketlere hoşgörü göstermek hakkına sahip midir? Radikal İslamcı taleplerin artması ile birlikte, bu soru, gitgide daha yakıcı olarak Türkiye'nin gündeminde bulunmaktadır.

Laiklik ile ilgili olarak, yukarıda belirttiğimiz genel düşünce ve tespitlerimize paralel şekilde bu tür soruların da a priori olarak doğru cevaplarının olmadığını kabul etmek gerektiğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Yani demokrasiye karşı laiklik veya laikliğe karşı demokrasi savunmasının doğru olduğunu gösteren a priori bir doğru şeması yoktur. Laikliğin mi demokrasinin teminatı olduğunu, yoksa, demokrasinin mi laikliği mümkün kılacağını önceden kestirmek mümkün değildir. İslamcı devlet taleplerinin ve uygulamalarının gerçekleştiği söz konusu müslüman toplumlarının geçmişinde, ne gerçek anlamda laikliğin, ne de demokrasinin var olmamış olduğunu göz önünde tutmak da yerinde olacaktır.

Sonra bu sorular, teorik olarak tutarlı ve tatmin edici bir sistematik içinde işlenip cevaplandırılabilirse bile, bu cevapların sosyal gerçekliği etkileme şansının fazla olmadığı kabul edilmelidir. Toplumlar, teorik olarak tutarlı, akademik olarak başarılı çözümlere göre yaşamamaktadırlar. Din devlet ilişkilerinin aklı başında herkes tarafından görülmesi mümkün veya görülmesi gerekli bir doğruluk formu olduğu için, insanlar veya toplumlar, laik olmamışlardır. İnsanlar ve toplumlar sosyal hayatları, gündelik hayatları için yararlı sonuçlar verdiğini gördükleri ve vereceğini düşündükleri için laik olmuşlardır. Laiklik ve demokrasi, Batı toplumlarınca bilimsel bakımdan doğru bir kuram olduğu için yaratılmamıştır. Devletlerin, toplumların, insanların hayatlarında ortaya çıkan yeni bir takım durumlar ve şartlar karşısında öyle olmayan eski düzen ve uygulamalara göre daha yararlı, empirik olarak daha başarılı sonuçlar verdiği görüldüğü için benimsenen tedbirler olmuşlardır.

Bu sözlerimiz, şüphesiz, aydınların din ve devlet veya siyaset arasındaki ilişkiler sorununda teslimiyet içinde, elleri kolları bağlı bir şekilde olayları seyretmeleri ve olumsuz gördükleri bazı gelişmelerden şikayet etmemelerini tavsiye etmek anlamında alınmamalıdır. Şikayet ettikleri hususlarda, toplumsal gerçekliğin gelişim şartlarını dikkate alarak, bu şikayet ettikleri hususların ortadan kaldırılmasını sağlayabilecek daha ileri, daha kapsayıcı somut olarak daha başarılı ve daha işe yarar projeler geliştirmeleri gerektiğini hatırlatmak anlamına alınmalıdır. Zihinsel hijyen, akademik tutarlılık, teorik pürüzlülük, karmaşık somut toplumsal gerçekliği anlamak ve şekillendirmek konusunda yararlı olmayan tutumlardır.

Acaba bütün bu gelişmeler içinde ve bu gelişmeler üzerinde halk ne düşünmektedir? Halkın veya daha basit olarak sokaktaki insanın, sıradan insanın ne düşündüğünü anlamak için elimizde esas olarak iki ölçütün olduğunu söyleyebiliriz: Bunlar, halkın iradesinin en doğru ve dolaysız bir biçimde kendini gösterdiğini kabul edebileceğimiz genel seçimler ve halkın dini konulardaki gelişmeler üzerine tutumunu tesbit etmek için yapılan bilimsel çalışmalar veya kamu oyu yoklamalarıdır.

Çok partili demokratik siyasi hayata geçildiğinden bu yana yapılan genel seçim sonuçlarına bakarsak, laiklik

konusundaki mevcut düzene ve uygulamalara halkın genel olarak ciddi bir itirazının olmadığını söylemek mümkün görünmektedir. 1970'lerden bu yana dinsel söyleme dayanarak siyaset yapan ve iktidar olmak isteyen Milli Selamet Partisi ve onun devamı olduğunu bildiğimiz Refah partisinin aldığı oy miktarı, yüzde on ile yirmiler arasında dolaşmaktadır. O halde, bu süre zarfında, halkın aşağı yukarı yüzde seksen gibi büyük çoğunluğunu teşkil eden bölümünün rejimin üzerinde durduğu genel esaslara, bu arada laiklik konusundaki ilkelere ciddi bir itirazının olmadığını düşünmek mümkündür. Kaldı ki, söz konusu yüzde yirmi oylar içinde, ne kadarının Refah partisinin dine dayanan siyaset iddiasına veya talebine olumlu bir karşılık olarak yorumlanabileceği de açık değildir. Refah Partisinin 1994 mahalli seçimlerinde gerçekleştirdiği oy patlamasının hemen arkasından yapılan anketlerde, bu partiye oy verdiğini beyan eden seçmenler arasında, bu partiye İslami bir Şeriat devletini gerçekleştirme amacına sahip bir parti olarak gördükleri için oy verdiklerini belirten seçmenlerin sayısının ancak yüzde yirmilerde olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye'de İslamcı akımlarla ilgili tutum ölçme araştırmalarından biri, 1986 yılında Onur Kumbaracıbaşı başkanlığında bir ekip tarafından yapılan ve yetişkin nüfus içinde Kur'an kursları, tarikatlar ile ilgili tutumları ortaya çıkarmaya yönelik bir araştırma, Şeriat düzeni ile ilgili olarak olumlu tutum takınanların sayısının yüzde yedi gibi oldukça küçük bir oranda bulunduğunu göstermiştir (Gencay Şaylan, 78 vd.). Daha açık bir ifadeyle, bu araştırmaya göre, toplumda, şeriat düzeninden yana olanların oranı yüzde yedi olup, toplumun büyük bir bölümü, yüzde yetmiş dokuzu açıkça siyasal sistemin İslami kurallara göre düzenlenmesi ve işlenmesine karşı olduklarını belirtmişlerdir. Bu bulgu, bu konuda görüşleri sorulan insanların, yüzde elli civarında bir bölümünün Kur'an kurslarına, yüzde on dört civarında bir bölümünün de tarikatlarla karşı olumlu tavır takındıkları gerçeğiyle bir arada alınınca daha da aydınlatıcı olmaktadır. 1986'dan bu yana, bu oranların büyük ölçüde değiştiğini düşünmemiz için de ortada ciddi bir neden yoktur.

Öte yandan, halkın din ve devlet, din ve siyaset ilişkileri, laiklik konusundaki tutumunu incelerken, Türk toplumu içinde farklı iki tarihsel-doktriner gelenekten

gelen Sünnilerle Aleviler arasında da bir ayırım yapmak gerekir. Sayılarının ne olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, önemli bir nüfus oranını teşkil ettiği kabul edilen Alevilerin, Cumhuriyet döneminde laiklik ile ilgili olarak gerçekleştirdikleri kurumsal düzenlemelere olumlu bir gözle baktıkları herkesin malumudur. Alevi müslümanların, Osmanlı tarihi boyunca ideolojik bakımdan Sünni devletin ve çoğunluğu oluşturan Sünni müslüman topluluğun baskısı veya hiç olmazsa murakebeci tutumundan rahatsız olduklarını, Cumhuriyet'le birlikte getirilen devletin din konusundaki tarafsız tutumundan son derece hoşnut olduklarını gösteren her türlü işaret fazlasıyla mevcuttur. Son zamanlarda, Alevi aydınlarının ve örgütlerinin daha sık ve daha atak bir şekilde, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sünni İslamcı örgütlenmeye ve uygulamalarına karşı yönelttikleri eleştiriler, süphesiz, laiklik kurumunun kendisine ciddi bir itiraz olarak alınmamak durumundadır. Tersine, Alevi çevreler tarafından dile getirilen şikayetler, devletce veya iktidarca, Cumhuriyet tarafından gerçekleştirilen laiklik sisteminin ve uygulamalarının ruhundan ve pratiklerinden uzaklaşılması yönündeki eğilimlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır.

Sünni İslam kesimine gelince, bu kesimde de, belki devletin bünyesinde yer alan resmi İslam uleması sınıfıyla, kurumsal olarak devletin dışında bulunan çağdaş İslamcı entelijensiya ve nihayet bu her iki grubun da dışında bulunan halk arasında bir ayırım yapmak gerekir. Resmî İslamı temsil eden ilmiye grubu içinde, laikliğin mevcut kurumsal şekline ve uygulamalarına ciddi bir itirazın varlığını gösteren önemli bir gelişme mevcut değildir. Hatta bu grup için en büyük korkuyu, devletin dinden elini çekmesi ve din işlerini cemaatlara tevdi etmesi ihtimalinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Böylesi bir durum, diyanet işleri teşkilatının lağvedilmesi, imam-hatip okullarının kaldırılması, okullardaki zorunlu din derslerinin kaldırılması, resmi iletişim araçlarındaki dini programların iptal edilmesi, belki de bu kesimde bulunan insanlar için en önemlisi maaş ve ücretlerinin, özlük ve sosyal haklarının, emekliliklerinin tehlikeye düşmesi demektir. Öte yandan bu grup içinde önemli bir kesim, din işlerinin veya hizmetlerinin cemaatlara bırakılmasının, dini alanda büyük bir karmaşaya yol açmasından ve cemaatlerin birbirlerine düşmesinden ciddi olarak korkmaktadır (Yazıcıoğlu 198 vd).

İslam'ın siyasallaşması ve topyekün bir ideolojiye dönüştürülmesi projesinin en fazla ve en ateşli taraftarlarını, yeni ortaya çıkan ve resmi İslam teşkilatlanmasının dışında yer alan yeni İslamcı aydınlar veya entelijensiya içinde bulunduğu söylemek mümkündür. Ancak bu aydınlar şimdilik, hem İslamcı kesim içinde en küçük bir yüzdeyi oluşturmakta, hem de bu İslamcı topyekün ideolojinin nasıl yaratılabileceği ve nasıl hayata geçirilebileceği konusunda birbirleriyle çoğu kez çatışma içinde bulunan kuramlar, çözümler teklif etmektedirler (Çakır, 140 vd. Zubaida.) Öte yandan, bunların tarihsel-tecrübi İslamı çoğu kez reddeden veya gözardı eden tutumları, gerek resmi İslam uleması içinde, gerekse geniş halk tabakaları arasında ciddi yankılar bulan bir sosyal harekete dönüşmelerini engellemektedir.

Laiklik konusunda, halk katlarında ciddi bir tutum değişikliğine yol açma şansına sahip en etkili gruplar veya örgütlenmeler olarak, bazısının kökleri geçmişte bulunan, bazısı çağdaş Türk tarihinde ortaya çıkmış olan tarikatler ve benzeri oluşumlar zikredilebilir. Bu tarikatler veya oluşumlar içinde bazılarının radikal denebilecek siyasal veya ideolojik İslamcı projeleri ve programları olmasına karşılık (örneğin Nakşibendiler), başka bazılarının hiç olmazsa bu tür iddialardan ve taleplerden şimdilik uzak gibi durdukları, ilgilerini daha ziyade, sosyal ahlâki hayatın ve kültürel hayatın İslamleştirilmesine yönelttikleri görülmektedir (örneğin çeşitli dalları içinde Nurcular, özellikle Fethullah Hocacı kanat).

Kaldı ki, resmi İslam, ulema İslam'ı dışında örgütlenmiş en güçlü İslamcı sosyal gruplar olmakla birlikte, tarikatler ve benzeri oluşumların halk İslamı'nın bütün üyelerini içine aldığı söylemek de gerçekçi değildir. Gerek tarikatler İslam'ının, gerekse tarikatlerin dışında yaşayan diğer geleneksel İslam'ın din konusundaki tutumu, siyasetçi veya dar anlamda hukukçu-siyasetçi yoruma dayanan İslam'ı yeniden yaratmaktan veya ona dönmekten çok, tarihsel, sosyal, kültürel, gündelik hayat İslam'ını bütün işaret ve sembolleri ile yeniden bulmak veya yeniden yaşamak arzusu olarak tanımlanabilir. Bu tarihsel, sosyal, kültürel İslam'dan ne kastettiklerini sözü edilen bu gruplara ait müslümanlar, çeşitli yollarla, bu arada, siyasi tercihleriyle de belirtmekten uzak durmamaktadırlar. Bu, örneğin, ezanın Arapça okunması, hacca gidişlere izin verilmesi, dini eğitim veren kurumların yeniden

açılması, kutsal günlerde, kandillerde radyo ve televizyonlardan mevlit yayınlarının yapılması, devlet başkanı veya yöneticilerin İslam topluluğuna ve değerlerine mensubiyetlerini gösteren davranışlarda bulunmaları vb. türünden işaret, sembol ve uygulamalardan meydana gelen İslam'dır.

Kemalizmin veya Cumhuriyet ideolojisinin "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon göstermediği için bir rakip ideoloji rolünü oynamamış olduğunu" (Mardin 109) söylemek belki abartılıdır. Ancak onun, hiç olmazsa Kemalist eğitimin kendisine ulaşmadığı toplum katlarında, küçük şehir ve kasabalarda, köylerde yaşayan yoksul halk tabakalarında "modern" diye adlandırdığı yeni insan tipini gerçekleştiremediği kabul edilmelidir. Kaldı ki, modernizm, yalnız bu tür insanların dünyasına yabancı değildir. Bizzat modernizmin yarattığı yeni dünya içinde yer alan insanlar için de, modernizmin, ciddi kişilik ve kimlik sorunları yarattığı bilinmektedir. Modernizmin insan hayatının geleneksel anlam ve değerler dünyasında yarattığı parçalayıcı, çözüştürücü etkilerin, modernizmin yarattığı yeni süreçler ve kurumlar içinde yer almayan ve onunla şu veya bu biçimde uyumlu ilişkiler kurmak için gerekli eğitimsel-ideolojik donatımları olmayan geleneksel halk tabakalarında ne kadar daha ciddi sorunlar yaratabileceğini düşünmek zor alması gerektir.

Ümmetten ulusa, cemaatten bireye, Tanrı'dan devlete, ahlaktan hukuka, duygudan akla geçmek Batı dünyasında beşyüz yıldan fazla bir zaman dilimi içinde yer alan uzun ve zahmetli bir değişim süreci içinde mümkün olabilmiştir. Yahya Kemal'in etkileyici bir biçimde ifade ettiği gibi "doğarken kulaklarına ezan okunan, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gören, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinde okunan Kur'an'ın sesini işeten, bir raf üzerinde duran Tann'nın kitabını indiren ve küçücük elleri ile onu açan, gülyâğı gibi bir ruh olan sarı sayfaları koklayan, kandil günlerinin kandilleri yanarken, Ramazan bayramlarının topları atılırken sevinen" (Mardin 64) ve bütün bunların arasında zevkli, ahenkli bir müslüman rüyasını yaşayan insanların bu rüyanın seslerinin, renklerinin hoyrat bir şekilde silindiği sembolsüz, işaretsiz yeni ve sert bir dünyaya kolayca ısınamayacakları açıktır. Yine, Çakır'ın güzel bir

şekilde dile getirdiği gibi "bireysel çaresizlik anında (sevilen birinin ölmesi, önemli başarısızlıklar sonrası, önemli sınavlar öncesi) gerek Kur'an okuyarak, gerekse doğrudan doğruya Allah'la konuşarak kendine geniş bir ontolojik güven alanı açan, bir camide cemaatle namaz kılarak, bir tekkede müridlerle zikrederek, bir şeyhin elini öperek bir topluluğa ait olma ihtiyacını gideren, kırgın olduğu birisiyle bir bayramı vesile ederek rahatça konuşan, hiç tanımadığı insanlarla Allah'ın selamını vererek diyalog kurabilen insanlar için" (Çakır, 278) dinin sosyal, ahlaksal, estetik yönü vazgeçilmez bir değere sahiptir.

Biri, bir uygarlık olarak Osmanlı İslam'ını yorumlamış ve bu uygarlığın estetik boyutlarına şiirleri ile katkıda bulunmuş klasik bir yazar, diğeri çağdaş Türkiye'de tarihat oluşumları üzerine değerli çalışmalar yapmış bir gazeteci-yazar olan iki kişinin, İslam'ın Müslüman-Türk insanı için ifade ettiği anlamı ile ilgili olarak benzeri şeyler söylemeleri veya İslam'ın Müslüman-Türk insanı için anlamı üzerinde dururken benzeri unsurlar üzerinde ısrar etmeleri manidardır. Bu İslam, görüldüğü gibi ses, renk, koku, müzik İslam'dır; ezan, kadil, mahya, mevlit, namaz, oruç İslam'dır. Tek kelime ile, Müslüman insanın gündelik hayatını teşkil eden doğum, ölüm, evlenme, aile, bayram gibi önemli anlar ve olaylarLa ilgil olarak ona anlamlar sunan İslam'dır. Modern İslamcı entellektüel ideolojilerin çoğu, bu İslam'la yetinmemekte, hatta düpedüz onu küçümsemekte, pısrıklık ve korkaklıkla itham etmekte, bu gündelik hayat İslam'ını, kültür İslam'ını politik İslam'a, ideolojik İslam'a, dünyayı kökünden değiştirici radikal ihtilalci bir projeye dönüştürmek istemektedir. Ancak İslam'ın geçmişinde böyle bir şeyin olduğu şüpheli olduğu gibi, onun gelecekte de böyle bir role uygun düşeceği yine çok şüphelidir.

Son bir örnek olarak, Suudi Arabistan'da tutuklu bulunan Türk uyrukluların kafaları uçurularak idam edilmeleri olayında Türk kamuoyunun gösterdiği tepki, Türk halkının İslam'ı bir şeriat, bir siyaset ilkesi olarak yorumlama çabalarına karşı gösterdiği bir tepki olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi, bu olayda, aralarında İslam'ı bir şeriat, bir siyaset olarak yorumlama amacı güden sert, devrimci İslamcı entellenjiasının birçok üyesi de olmak üzere hiç kimse bu uygulamaları İslam adına üstlenmek ve savunmak cesaretini gösterememiş-

tir. Gerçi bu fırsattan yararlanarak Refah partisini İslam'la, İslam'ı şeriatle, şeriatı kol ve bacak, kafa kesmekle özdeşleştirmeye çalışan ve böylece İslam'ı savunmanın veya Refah partisine oy vermenin, bu vahşice uygulamaların yanında olmayı gerektirdiğini ileri süren laikçi kesimin basiretsiz hücumlarının ve propagandasının etkisi altında bulunan İslami kesimlerde, zamanla, sırf İslam'ı (veya Refah partisine oy verenler bakımından Refah'ı) korumak için, gerekirse bu vahşice uygulamayı savunmak yönünde bazı ufak tefek seslerin yükselmesine yol açmışsa da genel olarak İslami kamuoyu İslam'la bu uygulamaları birbirinden ayırmak ihtiyacını duymuştur. Bu önemli sonuç da Türk kamuoyu tarafından İslam'ın ne kadar "yumuşak" bir şekilde yorumlandığını gösteren son önemli işaret olmuştur.

Sonuç

O halde, bu yazının başlangıcında sorduğumuz sorulara dönerek onları şöylece cevaplandırabiliriz. Bize göre, III. binin eşliğinde olan çağdaş Türk toplumunda laiklik ciddi bir tehdit altında bulunmamaktadır. Yine bizce, laiklik, genelde Türk toplumunun tarihsel-dinsel tecrübesine aykırı, yabancı bir unsur olarak, zorla Türk insanının hayatına sokulan bir kurum olmamıştır. Cumhuriyet dönemi laikliği, Osmanlılar ve özellikle Tanzimat döneminde gerçekleştirilen irili ufaklı önemli yasal, kurumsal, sosyal modern veya modernleştirici adımların, gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz, erken Cumhuriyet dönemi laiklik projesinde ve programında modern bilince aykırı düşen bazı sertlikler, hatalı uygulamalar olmamış değildir. Bunların başında, daha önce işaret ettiğimiz gibi, felsefi-ahlaki bakımdan haklı çıkarılamaz, sosyal-kültürel bakımdan da başarı şansı şüpheli olan geniş kapsamlı dünyevileştirmedindinleştirme projesi gelmektedir. Felsefi-kültürel bakımdan şüpheli birtakım öncüllerden veya kabullerden hareket eden bu projenin uygulamadaki sonucu, bazan dine karşı militan-ateist diyebileceğimiz bir tutum, bazan da dine karşı kabul edilemez bir kayıtsızlık tutumu olarak kendini göstermiştir. Ancak bu tutum, Cumhuriyet'in daha hakim bir tutumu olarak nitelendirileceğimiz siyasi pragmatizmi ve gerçekçiliği ile kısa bir süre sonra dengelenmiştir. Demokratik siyasi çoğulculuk, başka alanlarda olduğu gibi, bu alanda da hayırlı sonuçlarını göstermiş ve çok partili siyasi hayata geçil-

dikten sonra bu alanda da daha normal, daha barışçı ve uzlaşmacı bir sürece girilmiştir. Türk laikliği kendine has şartları içinde genel olarak doğru yoldadır. Onun gelecekte basiretli yöneticiler, basiretli siyasal partiler, basiretli kamu önderleri tarafından daha da zenginleştirilerek çağdaş Türk toplumunun hayatında kalıcı bir şekilde varlığını devam ettirmemesi için hiçbir ciddi engel yoktur. Ancak, bütün bunlardan da önemli olmak üzere, laikliğin, Türk toplumundaki geleceğini emniyetli kılan en önemli unsur, bizce müslüman, Türk insanının her zaman kendini kanıtlamış olan basiretidir. ■

Bibliyografya

- Ahmet Arslan, İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma, **Türkiye Günlüğü**, Temmuz-Ağustos, 1994, s. 29.
- Ahmet Arslan, Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat, **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyum Bildirileri** içinde İzmir 1992, s. 15-29. Makale, ayrıca, yazarın Liberal Düşünce Topluluğu tarafından basılan "İslam, Demokrasi ve Türkiye" adlı eserinde 93-112. sayfalar arasında yer almaktadır.
- Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam**, III. Cilt, (Altıncı Basım) Remzi Ktb. İstanbul 1979.
- Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev. Ali Coşkun, İnsan yay. İstanbul 1993.
- Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, (Beşinci Basım) Metis yay. İstanbul 1992.
- Davut Dursun, **Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, (İkinci Baskı), İşaret Yay. İstanbul 1992.
- Orhan Koloğlu, **İslam'da Değişim**, Gür yay. İstanbul 1993.
- Bernard Levis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Doç. Dr. Metin Kıratlı, T.T.K. yay. Ankara 1970.
- Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İletişim yay. İstanbul 1983.
- Nuray Mert, **Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam**, **Cogito Sayı 1** Yaz 1994 içinde, İstanbul 1994.
- Gencay Şaylan, **İslamiyet ve Siyaset**, V yay. Ankara 1987.
- Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, İstanbul 1986.
- Nur Vergin, **Açılış Tebliği, Din Devlet Demokrasi** içinde, Yay. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı, İstanbul 1985.
- Hulusi Yazıcıoğlu, **Bir Din Politikası Olarak Laiklik**, İstanbul 1993
- Sami Zubaida, **İslam Halk ve Devlet**, Çev. Sami Oğuz, İletişim yay. İstanbul 1994.