

İSLÂM ve LAİKLİK

Prof. Dr. ETHEM RUHİ FİĞLALİ *

İslâm ve laiklik, son yıllarda, gazetelerin, dergilerin, televizyonların, ulusal ve hattâ uluslararası siyasetin gündeminde daima üst sıralarda yer alan ve hakkında pek çok şey söylenen konuların başında gelmektedir.

Bunun elbette olumlu ve olumsuz yanları vardır. Olumlu yanı bugüne kadar çoğunlukla son derece yüzeysel bir biçimde, sâdece "dinle devletin ayrılması" ya da "din işleriyle devlet işlerinin ayrılması" yahut "din ve vicdan özgürlüğü" olarak takdim edilen laiklik ve insanı süreklilik arzeden bir inanç ve ahlâk çizgisinde tutmak isteyen, değişme ve dinamizmin biza-tihî kaynağı olan bir dinin tartışma konusu yapılarak özü itibariyle daha iyi tanınması ve öğrenilmesine ortam hazırlamıştır.

İşin olumsuz yanı ise, özellikle İslâm açısından söz konusudur; çünkü maalesef bu din, dünya dinleri arasında halâ en az bilinen, yanlış anlaşılan ve son derece yanlış tanıtılan bir din durumundadır. Buna, bir ölçüde, ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde görülen sağlıksız dinî –daha doğrusu dinî görüntülü– tezahürlerin sebep olduğu aşikârdır. Öyle ki, İslâm, son zamanlarda bu dine kökten bağlı olduklarını söyleyenler ve kendilerini bu dinin Allah adına savunucuları olarak takdim edenler tarafından en yavan, en katı, en sağlıksız, en uzaklaştırıcı ve dolayısıyla de yabancılaştırıcı, en akılsız, en tutarsız ve en bilgisiz bir biçimde ortaya konmakta; İslâm'ın yönetim veya dünya ve toplumun işleyişi ile ilgili görüşleri "İslâm devleti" kaftanına büründürülerek ve ülkemiz açısından en tehlikeli olanı da bazı çevreler tarafından Türk milletinin dini ve tarihi geçmişinde hiç bir izi ve temeli bulunmayan arap ve acem kaynaklı ideolojik ve militarist görüşlere dayanan bir "ithal müslümanlık" anlayışından oluşan propaganda ve slogan edebiyatından medet umulmaktadır.

Öte yandan kendilerini "laik aydın" olarak gören ve tartışmasız

* Muğla Üniversitesi Rektörü.

Ortaçağ zihniyetinin tipik anlayışını yansıtırçasına "İslâm'ın gerici ve çağdışı bir din olduğunu" ileri süren bir kısım okur-yazar takımı, din aleyhine en yüzeysel, en bilgisizce, en kışkırtıcı, en önyargılı ve hatta provakatif bağırma-çağırılmalarla uğraşmakta ve sonuçta inananlar-inanmayanlar, ilericiler-gericiler veya laikler-antilaikler şeklinde kutuplaşmaların doğmasına sebep olmaktadır. Bu durum da, inanan geniş halk kitlelerinde laiklik ile devletin bu konudaki uygulamaları hakkında şüpheler doğurmakta ve en önemlisi inkılâplarla ilgili birtakım yersiz ve haksız spekülasyonların yapılmasına vesile kılınmaktadır.

Oysa laiklik, din ve devlet konularına tarihi ve bilimsel gerçekliği içinde yaklaşılacak olursa, aralarında uzlaşmazlıktan ya da karşı oluştan kolay kolay söz edilemez; ama aralarında birtakım sorunların var olduğu da görmezlikten gelinemez. Nitekim bir örnek olmak üzere, Türkiye Cumhuriyeti'nde, laikliğin ve dini hayatın durumunu belirlemek amacıyla din sosyolojisi açısından anket yoluyla yapılmış iki bilimsel araştırmanın, sadece "sonuç" bölümleri, herhangi bir yoruma tabi tutulmaksızın, bu çalışmanın sonunda Ek. 1 ve Ek. 2 şeklinde verilecektir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşundan bu yana 72 yıl geçmiş olmasına rağmen laiklik, "nedense her zaman tartışma konusu olmuştur ve halen tartışma konusu olmakta devam etmektedir. Ancak pozitif bir değer olmasına rağmen, laikliğin bugüne dek bir tanımı yapılamadığından, tartışmaların birçoğu pek fazla işe yaramamış, dolayısıyla bu kavramın ne olduğu, kapsamı ve sınırlarının neden ibaret bulunduğu konusu yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır"¹.

Ülkemizde yapılmış olan çalışmalarda laiklik, ana hatlarıyla ya din işleriyle devlet işlerinin ayrılması olarak², ya Devlet'in ülkede maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı, herhangi bir din ve mezhebin iç düzenine, ibadet, ahkâm ve erkânına müdahale etmemesi olarak³ yahut da devletin bütün vatandaşların din akidelerine izin vermesi, fakat hiçbir dini diğer dinlere tercih etmemesi, her dine karşı aynı muameleyi yapması, din ve inanç alanını kişilerin özel işi telâkki ettiği için dini zümrelerin din işlerine karışmaması, hiçbiri dini yasaklamadığı gibi hiçbir dine hiçbir şekilde yardım

1 Zeki Hafizoğulları, "Laiklik", *Erdem*, 7/20 (Ocak 1991), s. 349-350.

2 T.C. Anayasası, Başlangıç.

3 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1962, s. 14.

etmemesi, dinlere karşı tarafsız kalması olarak⁴ tanımlanmaktadır. Ancak bu ve benzeri tanımlar, Zeki Hafızoğulları'nın isabetli tesbitiyle, "laikliğin esasında ne olduğu değil, olsa olsa kapsam ve sınırlarının neden ibaret olduğunu veya olması gerektiğini açıklamaktadır"⁵.

O halde işe "laik" kelimesi ile başlamak gerekir; çünkü kelimeler, kendilerine yüklenen anlamlara göre biçim kazanır ve değişir.

Laik kelimesi, dilimize Fransızcadan geçmişse de aslında bu kelime Latince **laicus**'dan, o da Grekçe **laikos** sıfatından gelmektedir⁶. Grekçede **laos** halk; **laikos** din adamlığı sıfat ve yetkisini taşımayan ya da dinle ilgili olmayan, halkla ilgili olan anlamlarında kullanılmıştır. Buna göre **laik** kimse, halktan olan, ruhban sınıfına mensup olmayan kimse demektir⁷.

Ortaçağdan bu yana Fransızların **laic** veya **laique** şeklinde yazdıkları ve hem sıfat hem de isim olarak kullandıkları bu kelimenin İngilizcedeki karşılığı **lay** ve **secular**'dır. İngilizcede **lay** bir meslekte uzman olmayan kimseyi göstermek için de kullanılır. **Seçular** tabirini ise dilimize asrî, dünyevî, cismânî diye tercüme edebiliriz.

Fransızca'da, isim olarak, hıristiyan toplumunun, yani dini düzene tabi bir toplumda o toplumun ruhban olmayan üyesini ifade eden "laik" kelimesi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar da sadece bu anlamı ifade etmiştir. Nitekim hıristiyanlıkta kilise adamlarına **clerici**, bunun dışındaki mü'minler topluluğuna da **laici** denmiştir. Aynı duruma yahudilikte de rastlanı⁸. Buna göre **laicus** kelimesinin karşıtı olarak, rahip, din adamı ve ruhban sınıfını anlatan kelimeler de yani **clericus/claricatus**, Fransızcada **clere/clerge**'dir. Böylece hıristiyan dünyasında **laicus/clericus** yani **halk/ruhban** ayrımı ortaya çıkmıştır. Oysa İslâm'da Allah adına hareket eden ve O'nun yetkileri ile donatılmış bir ruhban sınıfı yoktur.

Sıfat olarak ise "laik" kelimesi, devletin, bireyin ya da varlıkların ve beşeri ilişkilerin dini normlara bağlı olmayan niteliklerini belirtmektedir ve sözcük bu anlamda ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır⁹. "Laik okul", "laik toplum", "laik devlet" gibi.

4 S.M. Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 83.

5 Zeki Hafızoğulları, *a.g.e.*, s. 350, n. 8.

6 S. Sinanoğlu, "Lâyik Kelimesinin Etymomu ve Anımları", *Laiklik I*, İstanbul 1954, s. 1.

7 Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Lâyiklik*, Ankara 1955, s. 3.

8 S. Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 2.

9 H. Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul 1993, s. 150.

"Laik" kelimesinin etimolojisi hakkındaki bu kısa açıklama da aslında bu kelimenin dinsizlik, din aleyhdarlığı ve din düşmanlığı ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını; tam tersine isim olarak dini düzene tâbi bir toplumda, sâdece din adamları dışında kalan kimseleri anlatmak için kullanıldığını göstermektedir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, özellikle Fransa'da hıristiyan mü'minler topluluğu ile kilisenin karşılıklı tutumunu belirlemek için kullanılan bu kelime, o tarihten itibaren iktidar olgusuna dayalı olarak toplumun ve devletin niteliğini gösteren bir felsefi, siyasi ve hukuki kavrama dönüşmüştür. Şüphesiz bunda, bütünüyle, Fransız tarihinde yaşanmış olan ruhbanların yönetimindeki katolik kilisesi ile devlet arasında siyasi iktidarın kaynağı, kullanılması ve düzenlenmesinden doğan çatışma etkili olmuştur. Artık yirminci yüzyıl başlarında pozitif hukuk kurallarına bağlanan bir hukuki statünün adı haline gelen "laiklik", bu statüyü benimseyen toplumların yapılarına ve değer yargılarına göre gelişme kaydetmiş ve anlam kazanmıştır.

Ancak yirminci yüzyıl başlarında pozitif hukuk kurallarına bağlandığını ve bir hukuki statünün adı haline geldiğini söylediğimiz laikliğin ne olduğu, içeriği ve kapsamı hakkında tâ baştan itibaren herkesçe benimsenen ortak bir anlayışa varmak, bugüne kadar mümkün olamamıştır. Laiklik teriminin tarifinde karşılaşılan güçlüklerin önemli bir kısmı, bu konudaki yazarların kavramın belirli bir noktasını ya da eğilimlerini tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim Aguste Comte, Durkheim ve Marx gibi düşünürlerin hararetle savundukları anlayışa göre laiklik, "insana, insan aklına, beşerin ebedi tekâmülüne iman"¹⁰ etme dinidir. Bu türlü laiklik telâkkisinin ışığında devlet, dinde hiçbir hakikat payı bulamaz ve insanla birlikte devleti ve toplumu da dinden soyutlamaya ve uzaklaştırmaya çalışır. "Lâik olan devlet kilişeye karşıdır. Bu iki değer birbirlerine zıt bir kutuptur. Bu şekilde lâiklik anlayışını benimseyip kabul edenler olduğu gibi lâikliğe aynı manâyı verip dinsizlik olarak vasıflandıranlar da vardır. Bunlara göre devletin dine karşı oluşu ile bitaraf oluşu arasında bir fark yoktur ve hepsi dinsizlik demektir"¹¹. Hıristiyanlıkta ruhban sınıfı arasında da laikliğin din aleyhdarlığı felsefesinden başka birşey olmadığı görüşü, hatâ etmeden denebilir ki, yay-

10 Bülent Daver, a.g.e., s. 5.

11 Çetin Özek, *Türkiye'de Lâiklik*, İstanbul 1962, s. 2.

gın bir fikir olarak yaşamaktadır. Hatta laik kanunların ulûhiyetin kanunlarına aykırı olduğu, Allahsızlığa özendiren laik kanunların Allah yerine hürriyet, uhuvvet, akıl, ilim gibi putları koyduğu bir "Ruhaniler Meclisi Beyanname"nde de ileri sürülmüştür.

Hemen şunu ifade etmek gerekir ki, laikliği din aleyhdarlığı olarak gören görüşler, meseleyi hukukî yönden değil, ideolojik ve dar felsefî açıdan kavramaktadır. Bunun sonucu olarak da laiklik ve laisizm terimleri birbiriy-le karıştırılmaktadır.

Fransızcaya 1842'de giren laisizm teriminin iki anlamı vardır. Birinci ve eski anlamı, kilise hükümetlerinde laiklere yer verme eğilimini yansıtan bir anlayıştır. Yeni ve çağdaş anlamında ise, devletin kurumların kesinlikle laikleştirilmesini savunma, yani dinin bütünüyle hayattan ve toplumdaki uzaklaştırılması anlayışı vardır. Başka bir ifadeyle "laisizm, bireyin, toplumun ve devletin tüm faaliyet alanlarını her türlü dini etkiden arındırmaktan din düşmanlığına kadar uzanan bir fikir"¹² ve siyasî akımdır. Laiklik ise doğrudan egemenliğin kaynağı ile ilgili bir kavramdır,¹³ ve "bir toplumun siyasal örgütlenmesinin ifadesi Devlet'in temel unsuru olan iktidarın / devlet kudretinin / egemenliğin kaynağının beşeri irade olmasıdır"¹⁴. Bu anlayış sonucu devlet için lâiklik, dinlerin yerini alacak yeni bir dogmalar sistemi, vatandaşlar için kabulü zorunlu bir iman sistemi olamaz, olmalıdır da. Laik devletin resmi bir dini bulunmadığı gibi, benimseyeceği ve yayacağı felsefî bir akidesi de yoktur. Ancak devletin, benimsediği laiklik anlayışı gereği, ülke içinde yurttaşların vicdan, din ve ibadet özgürlüğünü sağlama ve koruma sorumluluğu vardır; çünkü "egemenliğin kaynağının beşerî irade olmasının zorunlu bir sonucu, kanun önünde eşitlik... Kanun önünde eşitlik, her şeyden önce din ve vicdan hürriyetini zorunlu kılmaktadır"¹⁵.

Buna göre laiklik, ortak bir tanımla ve egemenliğin kaynağının beşeri irade oluşundan hareketle, dini ve dünyevi otoritelerin birbirinden tamamen ayrılmasını; devletin ülkede mevcut maruf ve müesses dinleri tanımamasını; bunlara ve mensuplarına karşı tamamen tarafsız olmasını; kamu düzenine, genel âdâb ve erkâna aykırı olmamak kaydıyla her dine mensup kişilerin

12 H.Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 151.

13 Toktamış Ateş, *Laiklik-Dünyada ve Türkiye'de*, Ankara 1994, s. 33.

14 Zeki Hafızoğulları, a.g.e., s. 354.

15 Zeki Hafızoğulları, a.g.e., s. 363-64.

kendi dinlerini serbestçe öğrenmelerini, yaymalarını, ibâdet ve ahkâmını yerine getirmelerini, böylece din hürriyetinin sağlanmasını; buna karşılık ülkedeki maruf ve müesses dinlerin, bu dinlerin teşkilâtlarının, inanış ve yaşayış biçimlerinin de hiçbir şekilde devlet ve dünya işlerine, siyasete karışmalarını ve karıştırılmamalarını; teokratik devlet eğilimlerine yer verilmemesini gerektiren bir kuraldır.

Bu anlayışın gerçekleştirdiği toplumlarda, hem laik devlet hem de müesses din kendi sınırlarını çok iyi bilmektedir. Bundan dolayı da bu toplumlarda laiklik veya din ihlâllerine artık rastlanmamakta, başka bir ifadeyle ne devlet maruf ve müesses dinlere karşı düşman olmakta ve onları yok etmeye çalışmakta, ne de dini otorite devlete siyaseten egemen olmaya uğraşmaktadır; Ne "beşeri irade ilâhî iradeyi" ne de "ilâhi irade beşeri iradeyi" ortadan kaldırmaktadır.

Ancak bu noktada bir hususu belirtmek gerekir. Devlet, ülkedeki maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızdır derken, burada kullanılan tarafsızlığın anlamı ve sınırları üzerinde iyice anlaşmak gerekir. Bir kere laik düzende, devletin kamu hukukunu ve dini düzenlemek gibi temel bir hakkı vardır. Elbette bu düzenleme, ülkelerin tarihi, siyasi ve ictimai tecrübeleriyle yakından ve hatta doğrudan bağlantılıdır. Bu icraatın en çarpıcı örneğini de ülkemiz sergilemektedir.

Nitekim Türkiye'de Devlet, ülkede bilinen yaygın dinleri tanımaktadır, ancak bunların, antlaşmalardan doğan yükümlülükler hariç, müessesleşmesine, yani cemaatlara bırakılarak kamusal kazanmalarına izin vermemektedir. Fertler, kamu düzenine aykırı olmadığı sürece "ferdi-toplumsal bir kurum" olarak dinlerinin emirlerini serbestçe icrâ edebilmektedirler. Din hizmetleri, dinin eğitim, öğretim ve benzeri işleri, bir kamu hizmeti olarak devlet eliyle yürütülmektedir. Din ve vicdan hürriyeti, Anayasa'ya göre, temel hak ve hürriyetler arasında sayılmıştır.

Esasen kamu düzenine ve kanunlara uygun biçimde bir dine inanma veya inanmama ve onun gereklerini yerine getirme hakkı, din hürriyetinin en temel şartıdır. Laik devletin temel haklar kataloğunda yer verdiği din hürriyeti ise iki unsurdan ibarettir. Vicdan hürriyeti ve bunu tamamlayan ibâdet (âyin) hürriyeti.

1. Vicdan Hürriyeti: Her ferdin bir dine inanmak veya inanmamak husu-

sunda sahip olduğu hürriyettir.

2. İbâdet Hürriyeti: Bu hürriyet vicdan hürriyetinin tabii bir neticesi olup, dinini ve kanaatini bir takım merasimlerle açıklamak veya açıklamamak hususunda ferdin sahip bulunduğu hakkı gösterir.

İlâve edelim ki, din hürriyetini geniş manada tarif etmek icabettiği takdirde, vicdan ve ibadet hürriyetine dini dernek kurmak, dini öğrenim – öğretim ve dini yayında bulunma haklarını da eklemek lazım gelecektir.

Din hürriyeti, insanlığın uğrunda asırlar boyunca mücadele ettiği ve tarifsiz zulüm ve kısımlardan sonra nihayet lâik devletle birlikte gerçekleştirdiği temel bir hak olmuştur.

İlâve edelim ki, din hürriyetini geniş manada tarif etmek icab ettiği takdirde, vicdan ve ibadet hürriyetini dinî dernek kurmak, dini öğrenim-öğretim ve dini yayında bulunma haklarını da eklemek lâzım gelecektir.

Din hürriyeti, insanlığın uğrunda asırlar boyunca mücadele ettiği ve tarifsiz zulüm ve kısımlardan sonra nihayet lâik devletle birlikte gerçekleştirdiği temel bir hak olmuştur.

Din hürriyeti, insanlık için vazgeçilemeyecek tâbii hakların başında gelir. Bununla beraber, Türk inkılâbı, hurafelere ve bâtil itikatlara dayanan, asırlarca dar kalıplar içinde bunalmış bir ortaçağ toplumundan, hayata bakan, hakikati arayan, ışığa koşan modern bir Türk toplumu yaratabilmek için, din hürriyetine bazı noktalarda sınırlamalar getirmek zorunda kalmıştır. Bu mecburiyeti derinden hissetmiştir. Bunu inkâr edemeyiz, etmemeliyiz. Fakat şurası da ayrıca muhakkaktır ki, eğer bu sınırlamalar getirilmemiş olsaydı Atatürk'ün deyişiyle, "eğer bir takım zararlı, köhnemiş telakkilerin, çağdaş devlet içerisinde yaşamasına imkân verilmiş olsaydı, akla, hakikate, ilme, tecrübeye, hürriyete dayanan yeni bir Türk devlet ve toplum sistemi" kurmak ve yaşatmak imkânsız olurdu. Türkiye'de din hürriyetinin sınırlarını çizen inkılâp kanunları, herşeyden evvel bu hayati zarurete dayanır. İşaret edilmesi lazım gelen diğer bir önemli husus da şudur. İnkılâp kanunlarımızın hemen hiç birisi inanmaya ve inanmamaya, ibadet etmeye veya etmemeye, kısacası din hürriyetinin aslına, cevherine, özüne dokunan yasaklar getirilmemiştir. Bu itibarla bazı din düşmanı memleketlerde takip bulunan din aleyhdarı, din düşmanı bir politikaya ve dini kökünden kazımak isteyen kaba, materyalist bir akıma Atatürk İnkılâbı yer vermemiştir. Atatürk'e göre lâiklik,

ilmi olmaktır. Dini, devlet işlerine ve siyasete karıştırmamaktır. Dinin birtakım siyasetçiler veya softalar ve din simsarları elinde bir çıkar aracı olmasına kesinlikle engel olmaktır. Kimseyi inançlarından dolayı kınamamaktır. Kimseyi inanmaya ve ibadete zorlamamaktır. "Umumi âdâb ve ah-lâka mugâyir" olmamak şartıyla, kimsenin ibâdetini engellemek ve yasaklamamaktır. Nitekim Atatürk der ki: "Laiklik asla dinsizlik olmadığı gibi, sahte dindarlık ve büyücülükle mücadele kapısını açtığı için hakiki dindarlığın gelişmesi imkânını temin etmiştir. Laikliği dinsizlikle karıştırmak isteyenler, terakkinin ve canlılığın düşmanları ile gözlerinden perde kalkmamış şark kavimlerinin fanatiklerinden başka kimse olamaz.¹⁶ Din hürriyetinin sınırlarının çizilmesinde, o zaman için, laiklik prensibine hukuki yönden aykırı görünen bazı tedbirlere başvurulmuşsa (arapça ezan yasağı gibi), bu tedbirlerin alınmasına daha ziyade milli kaynaklardan gelen ve yabancı bir kültür, özellikle dil hakimiyetine isyan eden bir düşünce tarzı etkili olmuştur. Bir gün Türk toplumu her manası ile ileri demokratik bir topluluk haline geldiği anda bu yasakların ve müeyyidelerin çoğuna lüzum kalmayacaktır.

Esasen Türkiye'de Devletin laikliği, dinin devlet hayatında siyasi bir fonksiyon ifa etmesine kesin olarak son verme şeklinde belirlemiştir. Buna mukabil Devlet, inkılâpların icapettirdiği fevkalade bir kamu düzeni tedbiri olarak din işlerini bir kamu hizmeti saymakta devam etmiştir. Yani devlet sistemimiz, bu hali ile, tam laik değil, yarı laik bir mahiyet arz etmektedir. Zeki Hafizoğulları, çok isabetli bir yaklaşımla, ülkemizde uygulanan laikliği "yaygın dini tanıyan hukuk düzeni" olarak değerlendirmektedir. Gerçekten Anayasamız "Laikliği devletin bir niteliği olarak görmekte (Md. 2), egemenliği millete izafe etmekte (Md. 6), herkesin kanun önünde eşit olduğunu (Md. 10), din ve vicdan hürriyetine sahip bulunduğunu (Md. 24) kabul etmektedir. Ancak bu düzende, tüm kurum ve kuruluşlarıyla örgün din kaldırılmış, dinin siyasete karıştırılması engellenmiş (Md. 68), laik devlet düzenini din adına yıkarak teokratik devlet düzenini getirmeye matuf fiiller yasaklanmıştır (Md. 163). Buna rağmen, Anayasa, antlaşmalardan doğan yükümlülükler hariç, yaygın dini tanımaktadır. Dini ferdi-toplumsal bir kurum olarak alan Anayasa din hizmetlerini, dinin eğitim-öğretimini (Md. 24/2...) vs., bir kamu hizmeti saymakta (Md. 136), dolayısıyla hizmetin gerektirdiği

16 Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, İstanbul 1962, s. 82.

bir örgütlenmeye yer vermektedir. Tabii, bu örgütlenme, ülkedeki maruf ve müesses bir dinin devlet eliyle örgünleştirilmesi değildir, sadece bir kamu hizmetinin kamu hukuku ilkeleri esas olmak üzere teşkilatlandırılmasıdır¹⁷. Türk kanun koyucusunu lâiklik konusunda bu şekilde bir çözüme götüren, buna zorlayan etken, dinin devlet hayatına müdahale edebilme imkânına son vermek arzusudur. Tam bir laiklik prensibi karşısında müdafaa edilemeyecek olan bu çözüm tarzı, Türkiye'nin sosyal şartları ve din adına oluşturulan gelenekler nazarı itibare alındığı takdirde, bir zaruret olarak kabul edilecektir; zira Türkiye, dini siyasete karıştıran devlet sisteminin ıstıraplarını her milletten çok çekmiştir. Bir daha çekmek istememektedir. Esasen şiflik dışında İslâm'ın itikadî ve idari yapısı, din işlerinin cemaatler eliyle yürütülmesine müsait değildir; çünkü İslâm'da Hıristiyanlıktaki gibi bir kili-se teşkilâtı ve *din adamları* sınıfı mevcut değildir, olamaz da. Her fert, Allah karşısında aynı hak ve aynı yetkilere sahiptir. *Din görevlilerinin*, din hizmetlerini yürütme ve halkı din bilgileri açısından aydınlatmanın dışında, din adına bağlayıcı ve emredici hiçbir yetkileri yoktur. Bu bakımdan Türkiye'de, Batılı laik ülkelerdeki gibi, tam ayrılık sistemine gidilmesi, din ve devlet hayatında telâfisi imkânsız bir kaos yaratmaktan başka bir sonuç doğurmaz ve üstelik inkılâplarla kurulmuş nizamı altüst eder. Türkiye'nin ise, bu sürat ve hareket çağında kaybedecek bir dakikası yoktur. Mustafa Kemal Atatürk'ün deyişi ile "Türkiye'de sosyal şartlar yeter bir olgunluğa ulaşıncaya, din hakkındaki bilgi her türlü hurafelerden, bâtil itikatlardan uzak, saf bir sezîşe, insan gönlünü dolduran ince bir anlayışa varıncaya kadar" olağanüstü bir kamu düzeni tedbiri olarak devlet din işlerini düzenleyecektir.

Bu bakımdan bir kamu hizmeti kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Devletin bünyesinde yer alması son derece tabii ve gereklidir. Esasen yukarıda da ifade edildiği üzere, İslâm'da din adamları, yeni bir ruhban sınıfı mevcut olmadığından din işlerinin cemaate bırakılması söz konusu edilemez; çünkü, özellikle Kur'an'a göre her fert, başlı başına bir cemaattir. Bu sebepten eğer Türkiye'de Fransa'daki gibi tam laiklik uygulanmak ve din işleri devletin denetim ve gözetiminden dışarıda tutulmak isteniyorsa, ülkemizin mezhep açısından tıpkı İran gibi şifleştirilmesi icap edecektir. Ancak o zaman Ayetullahların başını çektiği bir din adamları sınıfı, başka bir ifa-

17 Zeki Hafızoğulları, a.g.e., s. 371-372.

deyle Allah'ın Gaib İmamı adına insanların din işlerini yönetecek ve insanların da kendilerine mutlaka uyacakları, taklid edecekleri bir ruhban sınıfı vücut bulacağından, din işlerinin Devlettten bütünüyle koparılarak cemaatlere bırakılması söz konusu olabilir. Bu durum ise ne Kur'an'ın mesajına ne de Sünnet'in ruhuna uygundur.

Bu noktayı böylece belirttikten sonra, şu da eklenmelidir ki, mademki Türk kanun koyucusu dinin bir kamu hizmeti sayılmasını zaruri görmüştür; şu halde, onun bu maksadına uyan bir hukuki formül kabul edilmeli idi. Yani Anayasa dahil – kanunlarda din ve devlet münasebetlerinin açık şekilde belirtilmesi gerekirdi. **Halbuki 1937 ve 1961'de Anayasa'ya mücerret şekilde laik kelimesi konmuş ve bu hal itirazlara yol açmıştır.** Hukuk tekniği bakımından takip edilen yolun hatalı olduğunu zannediyoruz. Zira tarifi yapılmadan Anayasa'ya konulan bu terimin tatbikatta çok büyük güçlükler sebebiyet verdiği görülmektedir. Ayrıca hukuk bilimi bakımından da tutulan yolun müdafaa edilemeyeceğini zannediyoruz, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, laikliğin Batılı, liberal laik devletlerde ortak bir anlaşılış şekli vardır. Esasa ait olan bu anlayış, dinin, devlete müdahale etmemesi, devletin de dini, bir kamu hizmeti saymaması ve kamu intizamını bozmadıkları müddetçe dinlere karışmaması şeklinde ifade olunabilir. Şu halde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın durumunun kaçınılmaz bazı itirazları dâvet etmesi için yapılacak şey, Anayasal düzenimizi buna göre kurmak yâni Anayasa'da laikliğin, kamu hukuku açısından açık bir tanımını yapmak, kapsamı ve sınırlarını belirlemek olmalıdır. Geçmişte böyle yapılmamıştır ve yapılmaması, fikrimizce, hatalı olmuştur. Esasen bu nokta, hukukçularımızın da dikkatini çekmekte ve haklı olarak tenkitlere maruz kalmaktadır.

Kaldı ki, laiklik ortak bir tanımla, dini ve dünyevi otoritelerin birbirinden tamamen ayrılmasını, din işlerinin ferdi ve özel bir mesele sayılarak düzenlenmesinin cemaatlere terkedilmesini, devletin diğer dinler karşısında tarafsız kalmasını ve muhtelif dinlere bağlı olanlar arasında hiçbir ayırım yapmamasını, onlara karşı hoşgörülü ve saygılı olmasını ve böylece de din ve vicdan hürriyetini sağlamasını; buna karşılık dini otorite ve esaslarını ve inançların da hiçbir şekilde devlet ve dünya işlerine, siyasete karışmamasını ve karıştırılmamasını gerektiren bir kural olduğuna; İslâm mesajı da özü itibariyle bir öğüt, bir tebliğden ibaret olup "dinde ikrah", yani sıkıntıya sokarak, hattâ "ikrah" kelimesine daha uygun düşen "nefret ettirerek kabule zor-

lama" eylemi bulunmadığına ve üstelik kuralları itibariyle çağdaş yorumlamaya her zaman açık olduğuna göre, laiklik ile din ve devlet pekalâ birarada uzlaşma içinde bulunabilir.

Burada bir hususa açıklık getirmekte yarar vardır. Devlet ve din, karşılıklı birbirlerine karışmayacak ve saygılı olacaklardır ve devlet din esaslarına dayandırılmayacaktır; ama devletin de laik hukuk ve laik ahlâk anlayışını koruma zorunluluğunun yanında vatandaşlarının da her türlü hak ve hürriyetlerini teminat altına alma ve onların tarihi, sosyal ve kültürel birikim ve değerlerine saygılı ve hoşgörülü olma ve hatta bu ihtiyaçlarına cevap verme zorunluluğu da vardır. Özellikle Türkiye Cumhuriyeti, baştan itibaren tarihi, siyasi, sosyal ve kültürel şartları açısından, Batıdaki gibi tam değil yarı laik bir sistemi benimsemiştir. Bu açıdan Atatürk'ün laikliği ilmilik; dini devlet işlerine ve siyasete karıştırmamak, dinin birtakım siyasetçiler veya softalar elinde bir çıkar aracı olmasına kesinlikle engel olmak; kimseyi inançlarından dolayı kınamamak, kimseyi ibâdete zorlamamak, "umumi âdâb ve ahlâka mugâyir" olmamak şartıyla kimsenin ibâdetini engellemek ve yasaklamamak; ama her ferdi de din ve diyâneti açısından eğitmek ve öğretmek şeklinde tarif edilebilir.

Esasen devlet olarak ülkemizin tarihi, sosyal ve kültürel şartları açısından bir hususa daha dikkat edilmelidir. Bilindiği gibi Atatürk Milliyetçiliği, derin ve köklü bir tarih şuuruna, kültür birliğine, güçlü gelenek ve göreneklere dayanır. Bu durumda Türk tarihini, Atatürk'ün çizdiği hedefler içinde, olayları, destanları, yükseliş ve alçalış dönemlerindeki seyri ile tanımak, hissetmek ve benimsemek, ancak Türk milletinden olmakla ve onun hamâsi ve manevi dünyasını anlayıp yaşamakla mümkün olur. Söz gelişi, "Gâzi" ve "Şehid" gibi iki önemli İslâmi kavramın mahiyetini bilmeyen kimseye, bu kavramlardaki yüce anlamı hissettirmek ve en önemlisi, bu milletin Atatürk'e neden gönülden ve resmen "Gâzi" unvanını verdiğini anlatabilmek ve duyurabilmek mümkün değildir. Aynı şekilde Türk insanına tarih, edebiyat, adab-ı muâşeret, gelenek ve görenek ve benzeri bilgilerin lâyıık-ı vechile verilebilmesi için de İslâm dini hakkında yeterli bilgilerin öğretilmesi gerekir. Şöyle ki, İslâmiyeti belli ölçüde bilmeyen birinin Yunus Emre'yi Hacı Bektaş Veli'yi, Mevlânâ'yı, Bâkî'yi, İtri'yi, Dede Efendi'yi, Yahya Ke-mal'i, Mehmet Akif'i, Kaygusuz Abdal'ı ve hatta Âşık Veysel'i ve benzerlerini kavrayabilmesi, iç dünyalarını, tarihimiz, kültürümüz ve

millî bütünlüğümüz için taşıdıkları emsalsiz değeri tanıyabilmesi mümkün değildir. Durum, asırlar boyu İslâm kültürü ile yoğurulmuş töreler ve geleneklerimiz için de aynıdır. Bu durumda devletin, yasama organlarının milletin paylaştığı değerleri, çağdaş bir anlayış ve yorumla kullanması, dinin devlete müdahalesi, ya da laikliğin terkedilmesi anlamına gelmez, gelmemelidir; çünkü endüstrileşmiş toplumlarda, soyut toplumlarda toplumsal bütünlük ve kaynaşma, yerini ferdin yalnızlığına bırakmış; bu durum da sosyalleşme hadisesini zaafa uğratar hale gelmiştir. İşte bu durumda dinler ve dini değerler, sosyalleşmeye daha çok katkıda bulunmak üzere hayata dahil olmaktadırlar.

Kaldı ki hangi toplumda olursa olsun, her fert içinde yaşadığı toplumun aynasıdır. Dili, dini, gelenek ve görenekleriyle toplumumuzun özelliklerini yansıtır. Dine karşı ne kadar kayıtsız, hatta karşı olursa olsun, din bir kültür unsuru olarak ferde sinmiş ve onunla bünyeleşmiştir. Fert, doğumundan ölümüne kadar, farkında olsun-olmasın, günlük hayatında şu ya da bu şekilde dinle ilgilidir veya en azından uzağında değildir. Bu durum da, özellikle ülkemiz açısından, laikliğin uygulamasında mutlaka gözönünde bulundurulması gereken hususlardandır.

İşte bu noktada din, yani İslâm ile laikliğin ne derece uzlaşabileceği ya da bağdaşıp- bağdaşmayacağı konusu gündeme gelir.

Şu hususu açıkca belirtmek gerekir ki, hangi din olursa olsun içinde bütünüyle laiklik ilkesini bulmak pek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle laikliğin özünü ve kaynağını bir dinin içinde aramak ve bulmak oldukça güçtür. Galiba bir dinin, özellikle İslâm gibi doğrudan insan hayatıyla diğer dinlere göre çok daha fazla ilgili olan¹⁸ ve bünyesinde evrensel ilkelere çok daha fazla yer veren bir dinin, başkalarına ve diğer dinlere ve mensuplarına karşı son derece hoşgörülü olması veya insanları inanıp - inanmama, yapıp - yapmama vb. konularda zorlamaması, inanma ve amel etme hususlarını onların hür iradelerine bırakmış olması, laiklik ilkesiyle karıştırılmaktadır¹⁹. Maamafih şu hususu da kuvvetle vurgulamak gerekir ki, eğer laiklik teokrasiye yani Tanrı'yı iktidarın ve egemenliğin meşru kaynağı olarak gören ve Tanrı adına iş gördüğü inancıyla bunu paylaşmaya yanaşmayan bir ruhban sınıfına karşı millî iradenin mümessilliğini üstleniyorsa, ki öyledir

18 Krş.; Fazlurrahman, İslâm, İstanbul 1981, s. 206.

19 Krş.; Yümmi Sezen, Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İstanbul 1993, s. 33.

ve öyle olmalıdır, o halde İslâm, *laik zihniyete* en yakın, hatta doğrudan sahiptir denebilecek derecede yakındır.

Nitekim İslâm'a tarihi gerçekliği içinde yaklaşılacak olursa, onun insan hayatını, dünyayı ve toplumun işleyişini düzenlemek için bir takım hukuki kurallar getirmiş olmasına rağmen, bu kuralların İslâm'ın sosyal hedefleri doğrultusunda daima yorumlanabilir oldukları ve dolayısıyla onun din ve devlet işlerinin ayrılmazlığına farklı bir bakış açısı getirmiş olduğu da açıkça görülecektir.

"Şeriat devleti" veya dün de bugün de hiç var olmamış "İslâmî devlet" kavramı, aslında iktidar olgusunu ve yönetim biçimini sorgulayan ya da ardına sığınan bir kavramdır. Geri plândaki kavramı ise "halîfelik"tir. Öyle ki halîfelik, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ve o günden bu güne İslâm toplumlarının "İslâm devleti" veya "şeriat devleti" iddialarının adı konmamış en önemli meselesidir.

Hz. Peygamber, müslümanların komutanlığını, dinî ve dünyevi işlerini yürütecek bir kimseyi kendisine halef tayin etmeden vefat etmişti. Esasen Hz. Muhammed, bütün faaliyetlerinde kendisinin yenilikçi olmadığını ısrarla belirtmişti. Hatta dini bile yeni baştan icad edilmiş değildi; çünkü ona göre İslâm, daima varolmuştu ve Hz. İbrahim ile başlayan önceki peygamberlerin dininden farkı yoktu. O sadece, daha önce gönderilen dinlerin bozulan kısımlarını düzeltiyor ve Allah'ın dinini yine O'nun esaslarına göre var kılıyordu. Hz. Muhammed ile en mükemmel şekline kavuşmuş olan İslâm, ona bağlananlar ve bütün insanlık için refah, adalet, kurtuluş, barış ve esenlik vaad ediyordu. "İnsani değerler sözkonusu olunca bu elbette bir yenilik değildi... Hz. Peygamber'in gerçek yeniliği bu değerleri, her türlü faaliyetinde ümmetin bütün fertleri arasında en sıkı ve ciddi şekilde uygulanır hale sokmuş olmasıdır. Peygamber Muhammed olarak her hususta ve herkes için dayanışma ve yardımlaşmayı kucaklayan bir din kurdu. Önder olarak da, bütün insani münasebetlerde dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı bir toplum oluşturdu. Bu içtimai yapıda tabîi olarak yeni bir şey yoktu. Yapı kesinlikle Araptı; Arap geleneklerine dayanmış ve Arap esaslarına göre biçimlenmişti. Gerçek yenilik, aslında Hz. Muhammed'in teşkilâtçı dehasında yatar"²⁰.

20 M.A. Shaban, *İslamic History: A New Interpretation I*, Cambridge 1971, s. 15.

Kaldı ki İslâm, bir "ruhban", yani Tanrı adına O'nun gücünü ve iktidarını paylaşacak bir sınıfı kabul etmediği için, iktidarın "din" adına paylaşılması da söz konusu değildir.

Onun içindir ki Hz. Peygamber, kendisinden sonra ümmetin nasıl devam edeceği ve yerine kimin geçeceği, kısaca İslâm devletinin yönetim biçimine dair herhangi bir söz söylememiş veya işaretle bulunmamıştır. Öyle görünüyor ki o, müslümanların halife meselesini kendi başlarına çözmelerini düşünmüştür. Aslında bu anlayış, onun devrinin anlayış ve geleneğine son derece uygundu. Üstelik kendisinden sonra bir peygamber gelmeyecekti. O halde o, Arap geleneğine uygun olarak yeni bir önderin seçimi için kapıyı açık bıraktı. Nitekim sahabe bu konudaki uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebubekir'i Hz. Peygamber'in yerine onun halifesi olarak seçti²¹. Aslında "Halifetu Resûlillah" unvanı, ilk defa Hz. Ebubekir tarafından "peygamber ile sona erdiğine inanılan risâlet vazifesi hariç, onun bütün selâhiyet ve faaliyetlerinin yerine getirilmesini tazammun eder"²². Bu arada, unvana **dinî** bir mahiyet yüklemek maksadıyla "Halifetullah" da kullanılmak istenmişse de Hz. Ebubekir şiddetle itiraz etmiş ve kendisinin ancak Allah'ın elçisinin halifesi olduğunu söylemiştir²³. Ancak Halife Osman hakkında kullanılmaya başlanan bu ünvan, özellikle Emeviler döneminde yaygın bir şekil kazanmıştır. Bunun amacı Emevilerin kendilerini Allah tarafından tayin edilmiş idareci veya vekil oldukları iddiasıyla dinî bir meşruiyyet iddiasıdır. Maamafih Abbassiler de buna benzer şekilde, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi ünvanlarla, bu iddiayı devam ettirmişlerdir. Üstelik, kelimenin aslında bulunmadığı halde, "Allah'a, Resûle ve ulu'l-emre itaat edin" (4. Nisâ, 59) âyetini halifeye yükleyerek, halifenin görevine ilâhi bir kutsallık verildi. Oysa Hz. Ömer, kelimenin ruhuna sâdik kalarak, "halifetu-halifeti resulullah" (Resulullah'ın halifesinin halifesi) unvanını kullanmış ise de bu çok uzun olduğu için daha sonra "emiru'l-mu'minin" unvanı tercih edilmiştir.

Aslında "halife" kelimesi, Kuran'da iki yerde geçer: 2. Bakara, 30 ve 38. Sâd. 26. âyetlerdedir. "Halâif ve hulefâ" şeklindeki çoğul hali ise top-

21 Hz. Ebu Bekir'in halife seçimi ve tartışmalar hk. bkz.: Ethem Ruhi Fiğlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, İstanbul 1995 (7. baskı), s. 27 vd.; aynı yazar, **İmamîyye Şîası**, İstanbul 1984, s. 22 vd.

22 A. Bülent Ünal, **Semantik Açısından Kur'an'da Hilâfet Kavramı**, İzmir 1990 (Y. Lisans Tezi), s. 7-8.

23 Bkz.: İbn Sa'd, **et-Tabakatu'l-Kubrâ**, Beyrut, trz., C. III, s. 183; W.M. Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 102.

lam yedi yerde geçmiştir ve halefler anlamındadır²⁴. Kuran'daki halife sözünün Hz. Muhammed'in halife olduğuna dair hiçbir işaret taşımasına rağmen, bu iki âyet de hilâfet teorisinin gelişiminde önemli sayılmıştır.

"Halîfetu Resulillah" tabiri, Hz. Peygamber'in hukukî ve dünyevi görevinin vekili anlamındadır; çünkü onun peygamberlik görevi onunla son bulmuştur. Ümmetin manevi rehberliği bir bütün olarak ümmet tarafından üstlenilmiştir. Onun için halife dini nasslara yeni eklemeler ve yorumlar getirmeye yetkili değildir. Onun görevi, sadece eski doktrini muhafazadır ve şeriatın korunması ve tatbiki hususunda bir otorite temsilidir²⁵. Ümmetin önderi olarak halife hakkındaki siyasi doktrinler, halifenin görevine dair kelami ve fıkhi doktrinlerden kolayca ayırdedilemez. Nitekim ilk dönemde bu hususta vuku bulan gelişmeler, ihtilâflar, tartışmalar oldukça dikkat çekicidir. Aslında kısaca sünni siyaset teorisi, ümmetin tarihinin rasyonelizasyonundan ibarettir.

İşin aslına bakılacak olursa, İslâm müslümanların işlerinin şurâ yani karşılıklı danışma yoluyla yürütülmesini emreder. Halifenin, genişlemiş ve muhtelif ırklar, kültürler ve coğrafyadan oluşan bir imparatorluk haline gelmiş bir yapının, mahiyeti gereği tek başına üstesinden gelmesi ve bu sistemin Kura'nın istediği barış ve düzen içinde bir topluluk oluşturması beklene- mezdi. Nitekim Hz. Ömer, çok açık bir biçimde bu problemi görmüştü. Özellikle kendi döneminde İslâm devletinin çok çabuk büyümesi, olayların cereyanını da hızlandırıyordu. Fetihler sonucu yeni yerlere yerleşen kabile mensupları, fethedilen bu yerleri sanki özel mülkiyetleri gibi görme eğiliminde idiler. Valiler kontrol edilemez durumda idi. Sosyal tansiyon alabildiğine yükselmişti. Medine'de kurulmuş olan hilâfet rejimi, tabiatı gereği, imparatorluk politikasının çarkını kontrol için uygun değildi. Bunun içindir ki o, kendi yerine Hz. Ebubekir'in yaptığı gibi birini vasiyet etmeyip, alabildiğine büyümüş ve teşkilatlı hale gelmiş idare işini, ümmetin sorumluluğuna bırakmanın uygun olacağını düşünerek, işi şurâyaya havale etmiştir. Esasen kendi döneminde de işlerin şumulü karşısında, daima bir müşavirler kadrosu bulundurmıştı. Kaldı ki, İslâm'ın şurâ emri dikkate alındığında, devlet başkanına halkın iradesini temsil eden bir yasama meclisinin yardımcı

24 Kullanışlar için bkz.: A.Bülent Ünal, a.g.e., s. 13 vd.

25 Geniş bilgi için bkz. W. Madelung, "İmama", *Encyclopeddia of Islam* (2 nd. ed.); Lambton, "Khalifa", E12.

olması, son derece tabiidir;²⁶ çünkü İslâm'da devlet kurumu, vekâletnamesini halktan alır ve bu yüzden de zorunlu olarak demokratiktir. Burada gerekli olan halkın hakiki destekve amaçlarının neler olduğunun belirlenmesidir. Bu hususta en önemli hedefler, İslâm'a göre, devletin güvenlik bütünlüğünün korunması, hukuk ve düzenin korunup ülkenin ve ülkedeki bütün bireylerin her türlü yeteneklerinden tam olarak yararlanılabileceği ve bütünü refahına katkıda bulunabileceği şekilde geliştirilmesidir.

Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, "halife" kavramının Hz. Peygamber'in vefat ettiği 632 tarihinden Hz. Ömer'in vefat ettiği 644 tarihine kadar sahip olduğu anlamın, bu tarihten sonra ciddi bir anlam değişikliğine uğratılarak inanç esaslarıyla ilgili dini bir muhtevaya büründürülmesi ve dolayısıyla kutsallık kazandırılması, hem İslâm, hem dini düşünce tarihi, hem de İslâm ülkeleri için daima olumsuz bir tablo oluşturmuştur.

Esasen bu olumsuz tablonun arka plânındaki gerçek, İslâm mesajının özünün ne olduğunun unutulmuş ya da ihmal edilmiş olduğu vâkasıdır.

Şurası muhakkak ki, Kur'an-ı Kerim'in inzâli ve İslâm toplumunun oluşumu, 610 yılında başlayan tarihi bir ortamda cereyan etmiştir ve o dönemin sosyal, kültürel, ahlâkî ve dinî olguları içinde ve karşısında oluşmuştur. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim, doğrudan bu duruma bir cevaptır ve hattâ merhum Fazlur Rahman'ın ifadeleriyle, "çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir"²⁷.

O tarihlerden bu yana ondört asır geçmiştir. Günümüzün tarihî, siyasî, ekonomik ve sosyal yapısındaki şartlar, önemli bazı açılardan Hz. Peygamber'in zamanındaki duruma hiçbir şekilde benzememektedir. En azından toplum yapısı değişmiş ve değişmeye devam etmektedir. Meselâ Hz. Peygamber zamanındaki toplum yapısı bütünüyle kabile esasına istinad ediyordu. Günümüzde ise sanayi ve hatta sanayi ötesi toplum yapısının şartları içinde yaşıyoruz.

Hâl böyle iken, "Hz. Peygamber'den bu yana insanlık esas itibariyle değişmemiştir. Elbette muhtelif değişmeler vuku bulmuştur; ancak bunlar hep

26 Bu hususlarda bkz.: Fazlur Rahman, "İslâm'da Devlet İdaresi", *Değişim Sürecinde İslâm*, ed., W. Esposito-W. Donohue, İstanbul, s. 276 vd.

27 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev.: A. Açıkgöç - M.H. Kıraçoğlu, Ankara 1990, s. 74.

aşağıya doğru olumsuz değişimlerdir. Aslında insan karakterinde herhangi bir gelişme ve ilerleme olduğu söylenemez" şeklinde özetlenebilecek dar ve katı geleneksel anlayışı savunanlar için yeni problemlerin varlığından söz edilmemelidir; çünkü İslâm şeriatinde açıklanmış ve ulemâ tarafından belirlenmiş kaideler ve esaslar nihâi çözümlerdir.

Bu görüşleri savunarak gayet belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi görmezlikten gelip, asırlardır şu veya bu yolla oluşturulmuş bulunan bir kültürü görünüşteki mânası ve şekli ile uygulamakta ısrar etmek, dinî tefekkür ve duygunun dumûra uğradığının endişe verici bir tezahürüdür; herşeyden önce de Kur'an-ı Kerim'in toplumsal ve ahlâkî gaye ve hedeflerini bir kenara koymak demektir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an, Hz. Peygamber'in zamanındaki ahlâkî ve içtimâî problemlere ve özellikle o dönemde ticaretle uğraşan Mekke toplumunun meselelerine ilâhî bir cevaptır. O halde "değişim" veya "değişme" dediğimiz hâdisenin temellerini ve özelliklerini, kendi tarihi toplumunda ve arka plânında çok yönlü sosyal, kültürel, ahlâkî ve ekonomik boyutları içinde yakalamalıyız.

Şüphesiz çağdaş bir araştırmacı, Kur'an'a eğilmesi durumunda, daha ilk âyetlerden itibaren onların tarihi ortamını ve çözüm getirdiği meseleyi iyice araştırarak taşıdığı önemi ve anlamını kavramaya çalışmak zorundadır. Onun için de önce Kur'an'ın nâzil olduğu çevreden daha geniş çevreleri, toplum, din, âdet ve kurumları tanımalı ve değerlendirmelidir.

Kur'an-ı Kerim'in ilk inen âyetleri ve sûreleri, açıkça toplumun hayatî meselelerinin şirk (puta tapma), fakirlerin sömürülmesi, ticari ve toplumsal ahlâksızlık ve topluma karşı sorumsuz davranışlar olduğunu gösterir. İslâm'ın beş temel şartı bile sosyal adâleti ve insanların eşitliğine dayalı bir toplum kurmayı hedeflediğinin özetidir.

Bu toplum nerede ve nasıl kurulacaktır? Elbette Kur'an'ın nâzil olduğu tarihi toplumda. O halde bu toplumun yapısını her açıdan değerlendirmek, Kur'an'ın mesajındaki arka plânı görebilmek için şarttır. Bir kere o günkü Arap toplumu, kabile esasına dayalıdır. İster yerleşik, ister bedevi olsun, temel yapı budur. Ancak Kur'an, kabileci toplumun vazgeçemediği değerler olan asâlet, soy, neseb ve şerefin ölçü kılındığı bir toplum değil, insanların eşit görüldüğü, fakirlerin sömürülüp yağmalanmadığı, tek ve herşeye hakim

olan Allah'a imanın ve takvânın üstünlüğünü yaşayan, bilen ve araştıran, şirk ve ahlâksızlıktan arınmış bir toplumun oluşmasını istemiştir.

Onun bu talebi, esas itibariyle, Hz. Peygamber'in önderliğinde ve otoritesi altında yirmiüç yıl gibi kısa ve başdöndürücü bir hızla ve toplumdaki ihtiyaç ve gelişmelere muvâzi olarak ortaya konmuştur. Neticede de, birkaç yüzyıl içinde, tam anlamıyla model bir iman, ahlâk ve ilim toplumu oluşturulmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, ilk halifeler ve ilk İslâm cemâati döneminde, Kur'an ve "Nebevî Sünnet" in yorumları, Kur'an'ın dinamik mesajına uygundur. Ancak ilk iki halifeden sonra başlayan talihsiz iç savaşların doğurduğu bezginlik, umutsuzluk, hayal kırıklıkları ve bana göre galiba en kötüsü, düzensizliğin dini yok edeceği korkusu, Hz. Peygamber'in sünneti de dahil sahâbe tarafından yapılmış yorumlardan örülü bir kültürün resmen yanılmazlık ve hatasızlık inancına dönüşmesini intâc etmişti. Esasen o günkü toplumun, Kur'an'ı hukukî ve siyâsî yapının temeli olarak görme iddiasına geliş anlamında sünneti, daha sonraları Kur'an'ın önüne geçirmelerinin sebebini anlamak pek zor olmasa gerektir. Bir kere Arabın bedevi hayat tecrübesi, hayatın değişmezliğini sonderece önemli bir mevkie yükseltir. Bu durum, herşeyden önce güven ve emniyetin, düzen ve huzurun ancak ecdâdın sünnetini takip ile mümkün olabileceği anlayışından doğmuştur. Şüphesiz Arap göçebelere ve kabilelere, değişimin farkında idiler. Bir kere kabileler gelişmiş, sayıca çoğalmışlardı. Bahtları veya bahtsızlıkları yaşamışlar ve bazen de müştereken kaybolmuşlardı. Ancak bu nevi değişiklikler, hayatın esasta değiştiği anlamına gelmiyordu. Bu bakımdan "babaların", "ataların" daima yaptıkları gibi yapmak ve onların izinden ayrılmamak daha iyi idi; çünkü bu, pekçok durumda, tatminkâr sonuçlar vermişti. Dahası Arabın yaşadığı coğrafyası ve iklimi belirsizliklerle dolu idi. Çöl hayatının muhtemel sonuçları önceden tahmin edilemezdi. O kadar ki, göçebe titiz planlar yaparak felâketten kaçınmazdı. Kader ne yazmışsa onu kabule hazır olmalıydı. Böyle bir durum, sünneti takip etmeyi en sağlam tercih kılıyordu. Şimdi de Kur'an'ın göz kamaştırıcı parlak mesajının üzerinden çok zaman geçmeden doğan düzensizlikler karşısında, tekrar sünnete sarılmayı yeğ tutmuştu. "Fitne ateşten beterdir" anlayışı, oluşmuş bulunan sünnet kültüründeki dinin özü ile doğrudan tarihi olan meseleleri birbirinden ayırmaya gerek görmeden, tamamı kutsallaştırılarak itikadî alana sokuldu. Bu ise, tarihin kutsal-

laştırılması ve dokunulmazlık zırhına büründürülmesi demektir. Bu durum, daha sonra ortaya çıkmış ve çıkacak itikadi ve hukuki gelişmelerin, inancın bir parçası haline getirilmesi gibi, ciddi bir mahzuru ortaya çıkardı.

Oysa İslâm tarihinin ilk dönemlerinde gerek sahabe gerek tabiün dönemlerinde cereyan etmiş hadiselerde, tarihin dokunulmazlık zırhına rastlanmaz. Hattâ onlar Kur'an'ın nasıl bir insan, nasıl bir toplum istediğini derinden kavramış olduklarından ve galiba en önemlisi de inzâl olduğu dönemin tarihi mirasını bizzat müşahede ettikleri için, kendilerini oldukça rahat ve güvende hissetmişlerdir. Onun için de Kur'an'ın buyruklarını kendi dönemlerinin şartlarına uygun bir biçimde serbestçe yorumladılar ve bundan dolayı da İslâm mesajının engin feyz ve bereketini gördüler, gösterdiler. Bu yorumları yaparken, onlar ne "dini tahrif" ediyor ne de "kalıplaşmış bir sünnet" fikrine demir atıyorlardı.

Meselâ Kur'an'da zekât vermeyenler için bir "had" tayin edilmiş değildir. Buna rağmen ilk halife Hz. Ebû Bekir, zekât vermek istemeyen kabilelere karşı, sahâbenin bir kısmı karşı çıkmış ise de "dine dönmelerine" yani tekrar zekât vermeyi kabul etmelerine kadar savaştı; çünkü zekât, ona göre, sadece şahsî değil toplumu doğrudan ilgilendiren bir ibâbetti. Yine meselâ Hz. Ömer'in, Kur'an'da hırsızlık suçu için emredilen "el kesme" işini, kıtlık yılında uygulamaması; "müellef'e-i kulûb"a verilen hisseleri lağvetmesi; fatihlere fethedilen arazinin dağıtılması ile ilgili uygulamaları ve daha nice kararı, onun re'sen Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in sünnetinin özüne dayalı olarak yaptığı serbest yorumlardır. Meselâ Hz. Osman'ın Hac esnasında Mina'da seleflerinin aksine namazı iki yerine dört rek'at kıldırışı ve yine seleflerinin icraatıyla uzlaştırılmayacak pekçok uygulaması, içinde bulunduğu şartların zorladığı yorumlardır. Hz. Ali'nin de Cemel sonrası ganimetlerin taksimi ile ilgili uygulamasına, seleflerinin ve Hz. Peygamber'in sünnetlerinde yer bulmak mümkün değildir; ama icraatı Kur'an'ın ve Nebvi Sünnet'in ruhuna ve özüne uygundur.

Bu hususlarda sayısız denebilecek zenginlikle örnekler vermek mümkündür. Onlar bu nevi uygulamaları, eğer şartlar gerekli kılınmışsa kaldırmışlar ve bunu yaparkende dinin özüne uygun davrandıklarına inanmışlardır. Acaba bugün de, onların zengin tarihi mirası da değerlendirilerek Kur'an'ın özüne giden yolları izlenemez mi? Ve yine Kur'an yeniden keşfedilerek içinde bu-

lunduğumuz şartlara göre cesaretle ve serbestçe yorumlanamaz mı?²⁸

Elbette yorumlanabilir ve yorumlanmıştır da. Nitekim Osmanlı idaresi de pekçok meselede aynı yolu uygulamaya çalışmış; örfü çoğu zaman "nass"ın önüne geçirmenin örneklerini vermiştir.

Esasen bir Müslüman için herşeyin Kur'an hükümlerine göre tanzim edilmesini istemek en tabii hakkıdır. Ancak etrafında bunca gürültü kopartılan toplumun işleyişinin Kur'an'a göre tanzim edilmesini gerçekleştirecek hüküm âyetlerinin toplamı en fazla 50 civarında bile değildir. Giyim-kuşam, miras ve benzeri hususlardaki Kur'an hükümleri, İlâhi mesajın tarihi toplum içindeki yatay boyutudur ve dolayısıyla konjonktürelidir. Bu sebeple mutlaka yorumlanmayı, ama âyetlerin lafzıyla değil ruhuyla anlaşılması gerektiğinin bir göstergesidir. İlk İslâm halifeleri dönemindeki uygulama bütünüyle bu anlayışın izlerini taşır; müşahhas örneklerini sergiler. Önemli olan tarihi macerayı kutsallaştırmadan Kur'an'ın özüne yaklaşmaktır. Bu yapıldığı takdirde, daha önce de ifade edildiği gibi, laikliğin dinsizlikle özdeşleştirilemeyeceği, zıddı bir ifade ile laikliğin İslâm'la pekâlâ belli ölçülerde uzlaştırılabileceği hususu apaçık ortaya çıkar; çünkü İslâm, *laik zihniyete* sahip ve açık bir dindir.

Madem ki laikliğin amaçlarından biri dinin siyasete alet edilmemesi ve onun lâyük olduğu önemle ele alınarak hakettiği müsbet bir anlayış, yorum ve fikir üretimi ile donatılmasıdır; o halde İslâm'ın bünyesinde zaten var olan "*değişim*" ve "*dinamizm*" ile uyuşma halindedir. Ve yine madem ki "dîn ile devletin ayrılma prensibi, devlet ve hükümetin dinsizliği tervici manasını tazammun etmemelidir. Din ve Devlet işlerinin birbirinden ayrılması, dinlerin, devleti idare edenlerle edecekler elinde bir âlet olmaktan kurtuluş teminatıdır..."²⁹; o halde tarihin kutsallaştırılmasından arındırılmış İslâm'ın özü ve mesajı ile "*laik zihniyet*" pekâlâ dayanışma içinde olabilir.

28 Bu hususlarda bkz.: Ethem Ruhi Fığlalı, "*Değişim Sürecinde İslam*", *İslâmi Araştırmalar*, c. VI, s. 4, ss. 222 vd.

29 *Zabıt Ceridesi*, Devre. III., s. 3'den.: Çetin Özek, *Türkiye'de Lâiklik*, İstanbul 1962, s. 40.

EK - 1

Yrd.Doç. Dr. Emin Köktaş, **İzmir'in Çeşitli Sosyo-Kültürel Çevrelerinde Dini Hayat Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, İzmir 1990 (Doktora Tezi) **Türkiye'de Dini Hayat - İzmir Örneği**; İstanbul; İşaret yay., 1993.

(Bir alan çalışması olan bu araştırmanın konusu, Türkiye'nin üçüncü büyük kenti kabul edilen İzmir Büyükşehir sınırları içinde çeşitli çevrelerde yaşayan insanların dini zihniyet, tutum ve davranışlarını sosyolojik olarak araştırmıştır. Araştırmanın amacı ise, sanayileşme sürecindeki Türk toplumunda yaşanan dini hayatı ortaya çıkarma çalışmalarına bir katkıda bulunmak, gelişen ve değişen toplumumuzda dinden ne anlaşıldığını tesbit etmeye çalışmak, dinin hangi alanlarda etkisini sürdürdüğünü açıklamak ve nihayet din sosyolojisi literatürüne bir katkıda bulunmaktır. Bu araştırmada dinin tanımı değil, dindarlığın araştırılması önemli olmuştur. Dindarlığın operasyonelleştirilebilecek bir tanımı benimsenmiştir. Dindarlık, Amerikalı din sosyoloğu Charles Y. Glock'u takiben, çok boyutlu bir fenomen olarak kabul edilmiştir.

"Dini hayat (dindarlık)" anketi Temmuz-Ekim 1989 tarihleri arasında İzmir'in çeşitli çevrelerinden tesadüfi örnekleme tekniğiyle seçilen 20 yaşın üstünde 1100 kişiye uygulanmış; bunlardan çeşitli eksiklikler taşıyanlar elendikten sonra 680 anket formu değerlendirmeye alınmıştır. Her gruptan insanın örneklemede temsil edilmesine özen gösterilmiştir.)

SONUÇ

Bir alan araştırması olan bu çalışma, İzmir Büyük Şehir sınırları içinde tesadüfi örnekleme tekniğiyle seçilen bir örneklem grubuyla sınırlandırılmıştır. Çok boyutlu bir fenomen olarak kabul edilen dindarlığın, sosyo-kültürel çevre, eğitim, yaş gibi değişkenlerle ilişki içinde ele alınarak günümüz Türk toplumunda ve insan hayatında hangi yönleriyle ve ne derece etkili olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada elde edilen sonuçlar, dindarlığın farklı boyutları ve kullanılan değişkenler açısından dini hayatta ortaya çıkan değişmeler bakımından olmak üzere iki yönden değerlendirilebilir.

İnanç boyutu ile ilgili bulgular topluca değerlendirildiğinde, en yüksek değerler Allah'a inanca verildiği ve örneklemede yer alan kişilerin büyük çoğunluğunun Allah'a inandığı; ancak, az da olsa inanmayanların da bulun-

duğu anlaşılmaktadır. Yine çoğunluk tarafından kabul edilen diğer inanç ilkeleri ile ilgili bulgularda deneklerin tutumları arasında bir benzerliğin olduğu ve inanma bakımından bu ilkeler arasında belirgin bir farklılığın olmadığı görülmektedir. İnanma bakımından Allah'a inanç ile diğer inanç ilkelerine inanma arasında az da olsa farklılık bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Allah'a inananların tümü, aynı oranda diğer ilkelere de inanmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Allah'a inananların tümü, aynı oranda diğer ilkelere de inanmamaktadır. Bunlar arasında en fazla kuşku duyulan ise, Kur'an'ın muhtevasının bütünüyle doğru olduğudur.

İnanç boyutu içinde ayrı bir kısım olarak ele aldığımız partikülarizmin pek fazla yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sonuç, denekler arasında başka dinler hakkında bir hoşgörünün giderek yaygınlaşmakta olduğunun bir işareti olarak görülebilir.

İbadet boyutu ile ilgili bulgular değerlendirildiğinde, farz ibadetler içinde en fazla yerine getirilen ibadetin oruç tutma olduğu anlaşılmaktadır. Hac ve zekat, ekonomik duruma bağlı birer ibadet olduklarından, bunları yerine getirme oranı düşüktür. Fakat bunlar hakkında olumlu bir tutum denekler arasında yaygındır. Ancak zekat konusundaki olumlu tutum, hacca göre biraz daha yaygın görünmektedir. Bunda da hacca gitmenin başka bir ülkeye ekonomik yardım olacağı şeklindeki bazı telkinlerin etkisi olsa gerektir. Namaz kılma ile ilgili davranışlar içinde daha çok ara sıra kılma ve erkekler için ayrıca cuma kılma şeklindeki davranış yaygın görünmektedir. Hiç namaz kılmayanların oranı ise % 23.5 olarak tesbit edilmiştir.

İbadet boyutu içinde incelenen dua ile ilgili tutum ve davranışlar deneklerin büyük çoğunluğu arasında çeşitli düzeylerde yaygınlık göstermektedir. İbadet amacıyla dini metinleri okuma pek fazla yaygın değildir. Bunun ise Kur'an'ı arapça olarak okumasını bilmeme ile yakından ilgisi olabilir.

Çeşitli dini tecrübelerin denekler arasında farklı düzeylerde yaşandığı anlaşılmakta ve dinin hayata bir anlam ve gaye verdiği, insana güven duygusu kazandırdığı görüşü de büyük çoğunluk tarafından kabul görmektedir.

Dini bilgi boyutu ile ilgili bulgular tahlil edildiğinde, deneklerin dini bilgi bakımından yeterli olduklarını söylemek oldukça zor görünmektedir. Örneklemenin ancak % 68.8'i İslamın şartlarını doğru olarak bilmekte, yarısı Kur'an okumasını hiç bilmemektedir. Çeşitli isimler arasından seçilmesi is-

tenen peygamber isimlerini doğru olarak bilenlerin oranı ise yaklaşık dörtte bire düşmekte; bunun yanısıra Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir'i peygamber olarak görenlerin oranı % 21'i bulmaktadır. Bununla birlikte, kendilerine dini bilgi düzeyleri sorulduğunda, dini bilgilerini orta derecede bulanların oranı diğer kategorilerden daha fazladır. Nitekim konuyla ilgili olarak yapılan diğer araştırmalar da benzer sonuçlar vermiş olduğundan dini bilgi ayrı bir boyut olarak kabul edilmiştir.

Dindarlığın bu boyutları subjektif dindarlık veya dindarlığın bireysel yönü olarak düşünülürse, dindarlığın bir de toplumsal yönü, yani toplumsal tutum ve davranışlara veya seküler alanlara etkisi sözkonusu olacaktır. Araştırmamızda dindarlığın bu yönde alanlara göre farklı etkilerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, dindarlık, genel olarak toplumsal tutum ve davranışlar alanında bireysel alanda olduğu kadar etkin görünmemektedir. Çeşitli faktörlerin etkisiyle farklılaşmış bir toplumsal yapıda bunun normal karşılanması gerekir.

Bu çerçeve içinde dindarlığın en fazla etkide bulunduğu alanlar ailenin kuruluşu, aile içi ilişkiler ve eğitim alanı olarak tesbit edilmiştir. Deneklerin büyük çoğunluğu medeni nikahla yetinmeyip dini nikah da yaptırmaya devam etmektedir. Yine çoğunluk çocuklarının din eğitimi almalarını gerekli görmekte, ancak bütün öğretmenlerin dindar olmasını gerekli görmemektedir. Kurum olarak aileye verilen önem devam etmektedir. Doğum kontrolü çoğunluk tarafından kabul edilmekle birlikte, buna karşı olanların ileri sürdükleri en önemli gerekçe, bunun dinen sakıncalı olduğu şeklindedir.

Din ile bilim arasında bir çatışma görülmemekte, bilimsel faaliyetlere olumlu olarak bakılmaktadır. İslamın gelişme ve kalkınmaya engel olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmemektedir.

Din, kişiler arası ilişkilerde yer almasına rağmen pek fazla etkili değildir; özellikle arkadaşların dindar olması gerektiği anlayışı fazla önemsenmemektedir. Komşuluk ilişkilerinde de dindarlık belirleyici bir rol oynamamaktadır.

Dindarlığın en az etkide bulunduğu alan olarak din-devlet ve dinsel-siyasal davranış ilişkileri alanı tesbit edilmiştir. Bu sonuç Türkiye'nin yapısal sekülerizminin, yani laikliğin daha fazla kabul gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte devletin bazı etkin görevlere yapabileceği

atamalarda dindarlık bir tercih nedeni olarak kabul edilmektedir.

Dindarlığın az etkide bulunduğu diğer bir alan da ekonomik davranışlar alanıdır. Gerçi çoğunlukla olumlu olarak değerlendirilen zenginliğin elde edilmesinde sadece çalışmanın yeterli olmadığı, Allah'ın da onu nasip etmesi gerektiği düşüncesi genel olarak kabul görmektedir, fakat pratik ekonomik davranışlarda dindarlık aynı oranda etkili görünmemektedir. Örneğin dindar insanın ticari hayatta dindar olmayana göre daha dürüst ve güvenilir olduğu fikri pek fazla taraftar bulamamaktadır. Bu tutumun yaygınlaşmasında **günlük hayatta yaşanan bazı olumsuz** olayların önemli etkisinin olduğu düşünülebilir.

Araştırmanın bulguları diğer bir yönden, dindarlıkla, araştırmada kullanılan bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişki yönüyle değerlendirildiğinde, bazı değişkenler bakımından Batı'da yapılan araştırmalardan farklı sonuçların çıktığı görülmektedir.

Çeşitli batı ülkelerinde yapılan empirik araştırmalar, sanayileşme, kentleşme ve benzeri süreçler sonucunda çağdaş Batı toplumlarında özellikle pratikleri yerine getirme, kiliseye gitme gibi hususlarda önemli bir azalmanın olduğunu (A.B.D. hariç) ortaya koymuştur. Bununla birlikte dini davranışlarda bulunanlar farklı değişkenler bakımından tahlil edildiğinde ortaya çıkan sonuçlarla bu araştırmada elde edilen sonuçlar bazı değişkenler bakımından benzerlik gösterirken, bazıları bakımından benzerlik göstermemektedir³⁰

Yapılan çeşitli araştırmalar yaşla birlikte dindarlık bakımından bir artış olduğunu göstermektedir ki, bu araştırmada da bu tesbit doğrulanmış, yaşla birlikte dini hayatta genel bir artış olduğu gözlenmiştir. Ancak, 61 ve sonrası yaş grubu bu artışın istisnası olarak ortaya çıkmaktadır. yani yaş ilerledikçe dini tutum ve davranışlarda bir artış görülürken, bu grupta çoğunlukla bir düşüş olmaktadır. Bunun nedenini sosyolojik olarak değerlendirecek olursak, bu yaş grubunda bulunanların Cumhuriyet'in ilk nesli olduklarını, dolayısıyla çocukluk veya ilk gençlik dönemlerini dini eğitimin çok sıkı denetim altında bulunan, hatta yasak olan bir devirde geçirmiş olduk-

30 Konu ile ilgili olarak çeşitli Batı ülkelerinde yapılan empirik araştırmaların topluca gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi için bkz.: G. Kehrer, *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters*, s. 7-48; Ü. Günay, "Modern Sanayi Toplumunda Din: II" *Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Kayseri 1987, s. 29-58.

larını, bu nedenle yeterli dini eğitim alamamış olduklarını söyleyebiliriz. Dindarlığın en yoğun olarak yaşandığı yaş grubu 51-60 yaş grubu olarak tesbit edilmiştir.

Konuya cinsiyet açısından bakılacak olursa, yapılan araştırmalar özellikle dini duygu boyutu ve bazı dini pratikleri yerine getirme bakımından kadınların erkeklere oranla dine daha fazla ilgi duyduklarını göstermektedir. Bu araştırmada ise dindarlık bakımından erkeklerle kadınlar arasında belirgin bir farklılık tesbit edilememiştir. Örneklemi oluşturan denekler arasında kadınların erkeklere oranla daha çok ilk yaş gruplarında bulunmaları ve daha çok üniversite öğrencisi olmaları bunun nedeni olabilir.

Dindarlık, sosyo-ekonomik düzey bakımından tahlil edilecek olursa, sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe dindarlıkta belirgin bir azalmanın olduğu görülmektedir. Batı'da yapılan araştırmalar ise bunun tam karşıtı sonuçlar vermekte; dini pratikleri yerine getirme ve kilise faaliyetlerine katılma gibi davranışlar sosyo-ekonomik düzeyle birlikte artış göstermekte; dine karşı ilginin en düşük olduğu sosyal tabakanın işçi sınıfı olduğu görülmektedir. Bu konu ile ilgili verileri tahlil eden G. Kehrer "çeşitli sosyal tabakaların dini pratiklerini gözden geçirdiğimizde, Fransa, Belçika, Hollanda ve Almanya'da işçilerin dini pratikler bakımından görece en düşük konumda bulduklarını söyleyebiliriz"³¹ diyor. Bunun nedenleri ayrı bir tartışma konusudur. Bizim araştırmamızda ise dini hayatın en canlı olduğu tabakalar alt ve ortanın altı tabakalar olarak görülmektedir.

Eğitim düzeyi bakımından da durum sosyo-ekonomik statü ile ilgili bulgularla benzerlik göstermekte; Batı ülkelerinden farklı olarak eğitim düzeyi yükseldikçe dini hayatın çeşitli yönlerinde belirgin bir azalma ortaya çıkmaktadır. Batı toplumlarında eğitim-öğretim ve kültür faktörü dindarlık lehine bir işlev gösterirken, örneklemimizde bunun aksine bir durum söz konusudur. Bu iki değişkenle ilgili bulgularımız Ü. Günay'ın bulgularıyla da benzerlik göstermektedir.

Ülkemize özgü gibi görünen bu durumun sebebi ne olabilir? Kanaatimizce, sosyo-ekonomik bir değişim geçirmiş olan ülkemizde yeni araçların bunda önemli bir rolü vardır. Din, gericilik-ilericilik bağlamından alınınca, basın-yayın organlarında dindar insan olumsuz bir tip olarak çizilince ve bu anlayış

31 G. Kehrer, a.g.e., s. 47.

uzun süre eğitim sistemi içinde gençlere bir değer olarak empoze edilmeye çalışılınca, buna bağlı olarak eğitim düzeyi yükseldikçe din hakkındaki olumsuz tutumlar doğal olarak artış gösterecektir. Ülkemizde dindar olmak elit sınıf bakımından olumsuz bir özellik olarak algılanmaktadır. Oysa Batı toplumlarında dindarlık veya bir kiliseye mensubiyet çoğu zaman toplumsal prestij göstergesi olarak kabul edilebilmektedir.

Netice itibariyle örneklemimizde dindarlık, farklı boyutlarda ve farklı değişkenlere göre bir takım değişiklikler göstermesine rağmen halâ önemini korumakta; bireysel düzeyde kimlik ve kişiliği şekillendirmede etkin bir işlev görmektedir. Belli bir örneklem grubuyla sınırlı olan bu tesbitleri ülkenin bütününe genellemek gerekir. Türk toplumunun bütününe içine alacak yorum ve değerlendirmelerin yapılabilmesi için G. Le Bras'ın ifadeyle ülkenin "dini haritası (carte religieuse)"nın çıkarılması gerekmektedir.

EK - 2

Doç. Dr. Yümni Sezen, **Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı (Ankete Dayalı Bir İnceleme)**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul 1993.

(Bu anketin amacı, Türkiye'de laikliğin nasıl anlaşıldığını, laiklik konusunda ne düşünüldüğünü, beklentilerin neler olduğunu, tenkitlerin hangi noktalarda toplandığını tespit ve tahlil ederek, dini-siyâsî hayatın din sosyolojisi açısından durumunu takip etmek, geniş çerçevede din-devlet ilişkisinin Cumhuriyet Türkiye'sinde hangi boyutlar kazandığını bir defa da halka başvurarak anlamaya çalışmaktır... Araştırma sahası olarak İstanbul ili seçilmiştir... İstanbul'un ilçe nüfuslarına uygun olarak 4.000 anket kitapçığı dağıtılmış; 3281 adedi toplanabilmiş ve değerlendirilmiştir. Nüfusa oranla temsil 1/2058'dir. Gerçekleşen anket oranı da % 82'dir. Bunun 1805'i erkek (% 55), 1476'sı kadın (% 45)'dir.) [Yümni Sezen, a.g.e., s. 49, 55]

SONUÇ

Dinin tarihi, insanoğlunun tarihiyle başlar. İnsan, her çeşit ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneldiği gibi, aynı süreç içerisinde sürekli Allah'ı arayış içinde de bulunmuştur. Dini tecrübe daima hakim bir rol oynamıştır. İnsanın ödevleri iki grupta toplanmıştır. Allah'a karşı, hem cinslerine karşı. Bunlar birbirini tamamlamış, ikisinden de vazgeçilmemiştir. Dinsiz (Ateist)

doğrultuda gelişmeler, hayali humanizmaları, insanı ve onun hürriyetini putlaştırmayı, ilmi ve düşünceyi tanrılaştırmayı, çeşitli ütopyaları, dini hayat gerçeğinin yerine geçirmesine yetmemiştir. Yaygın olmamakla beraber Türkiye de dinsizlik akımından nasibini almış, fakat hem dinsizin, hem din-darın taassubunu artırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bütün ömrünü, dinin "yalan denen yedi başlı canavar"³² olduğunu ispatlamaya çalışmakla geçirenler, kimi uydurma, kimi münakaşalı, kimi yoruma muhtaç, daha önemlisi de dinini özüne ait olmayan belgelerle, dinin yalnız asılsız değil, zararlı olduğunu iddiaya çalışmışlar, dinin özü ve hedefi ile örflere ve sosyal alışkanlıklara karışmış şeklini birbirinden ayıramamış-lardır. Bir kısım Batılı yazarların asırlardır dine, özel maksatla da İslâma karşı yürüttükleri "çirkin gösterme" faaliyetlerinin kötü bir kopyası durumunda olan Türkiye dinsizlerinin tarihi materyalizme bir katkıda bulduklarını söylemek bile mümkün görünmüyor. Çünkü daha orijinal yaklaşımlar, Marksist felsefe ve diğerlerince bol bol dile getirilmiştir. Dinlerin birbirlerine tesirlerine (kendilerine göre kopya çektiklerini) anlatırken, bunu bir dinin aleyhinde kullanmak isterken, dinin her haliyle evrenselliğinden kaynaklandığı anlamı, sapsular ve yamalar da olsa kaynak beraberliğini farkedememişlerdir. Din binasını incelemeye, onun tuvalet kısmından, yatak odasından, çöplüğe ait kurallarından, yani en aşağısından başlamayı tercih etmişler ama bir türlü yukarısına çıkmayı denememişlerdir. Basit ve kısır mantık yargılarıyla yaklaşmışlardır. Zaruretlere, kültür ve alışkanlık duvarlarına çarpan taraflarını dinin kendisi zannetmişlerdir.

Din, insan olarak yaşamış olmak bakımından her şekilde devam etmektedir. Din, Eliade'in dediği gibi, insanlığın bir devamı, insan olma özelliğinin bir parçası, tarihi olarak da insan olmanın bir sürecidir. Modern insan da sırf maddi bir dünyada yaşamıyor.

Din, bir taraftan Marksizmle, diğer taraftan liberal sistemlerin sosyal-ve siyasî inkılap istekleriyle mücadele ederek törpülenmiştir. Laikleştirici güçlerle de bazan işbirliği yaparak mücadelesine devam etmiştir. Ayrıca son asırda (özellikle Max Weber'in incelemeleri başlatmasıyla) sosyolojik olarak önemini ön plana çıkarmış, dini olanın sosyal önemini ispatlama gayreti, onu ilim çabasında yeni bir istasyona getirmiştir.

Her ne şekilde olursa olsun, her hal ve şart altında din devam ediyor ve

32 İlhan Arsel'in, "Turan Dursun, Din Bu 1. İstanbul - 1993'e yazdığı önsöz, s. 15.

temel muhtevasını koruyor. Türkiye'de de durum aynıdır, tarihi ve özel şartlarından ötürü de diğer toplumlardan daha güçlü şekilde kendini korumaktadır. Ancak gerek Batı dünyasının genel çerçevede dünyevileşme ve laikleşme temayülünün tesiriyle, gerek Türkiye'de laikliğin uygulanış biçimiyle, gerek din adamı ve din uzmanlarının yetersizlikleri ve daha çeşitli diğer sebeplerle, yeni meseleler, zamanla bir yenisi katılmak üzere ortaya çıkmıştır.

Önemle ve üzerinde durarak belirtmeliyim ki "olması gereken"i değil, "olan"ı incelediğimiz ve anketle anlamaya çalıştığımız duruma ait şu sonuçlardan söz etmek mümkündür.

1. Türkiye'de dinsizlik henüz azınlıktadır. Fakat artma istidadı gösterebilir.
2. Öğrenim durumu arttıkça din duygusu zayıflamaktadır.
3. Gelir durumu yükseldikçe din duygusu zayıflamaktadır.
4. Köy menşeliler ilçeden, ilçe köyden din konusunda daha hassastır.
5. Kadınların dinsizlik eğilimi erkeklerinkinden biraz fazladır. Yine az bir farkla da olsa laikliğe daha fazla sempati duymaktadırlar.
6. Din duygusunda ve dini kurallara saygıda kritik yaşlar tesbit edilebilmiştir. Erkeklerde 30-39, kadınlarda 24-29 yaşlar, tipik bir durum arz etmektedir.
7. Laikliği en çok münakaşa edenler öğrenci ve eğitim-öğretim elemanlarıdır.
8. Üniformalı devlet memurları sivil olandan daha fazla dine bağlı görünüyor.
9. Zannedildiğinin aksine genç nesil, özellikle okuyan gençlik, dine karşı olumludur.
10. Halkın mühim bir kesimi, laikliğin bizdeki tarihine ait acı hatıralara sahiptir.
11. Hukuk, sonra sağlık mesleği mensupları, dine bağlılıkta, diğerlerine göre daha az bir oran vermiş, İslam'a daha sıcak bakan gruplar ise sırasıyla tarım kesimi, ev kadını, işsiz, hizmetli, asker-polis, teknik meslek sahipleri ve serbest elemanlar olmuştur.

12. Dine saygılı olanlar dahil, önemli bir oran, dini hakimiyet düzeni kurulursa, katı kurallar, baskı ve yasaklar uygulanmasından korkmaktadır.

13. Dinin istismarından da, laikliğin istismarından da şikâyet edilmektedir.

14. Laikliğin iki başlı bir etkisi olduğu, hem dini hayatı zayıflattığı, İslâma yabancılaştırdığı, hem bağınaz ve hoşgörüsüz bir dini anlayışa sebep olduğu üzerinde durulmuştur.

15. Laikliği benimseme temayülünde olanlarla benimseyenler oranı birbirine yakındır. Benimseyenler biraz fazladır. Fakat her iki temayül içinde de ısrarlı ve özel tip teşkil edenlerin oranı düşüktür. Laikliği benimseyenlerde de uygulamadan doğan şikâyetler çoğunluktadır.

16. Türkiye yönetiminin ve seçkininin taklitçi zihniyet taşıdığı kanaatinin hemen hemen toplumumuza mal olmuş olduğu anlaşılmaktadır.

17. Laikliğin sosyal gelişme sebebi olduğu fikrine pek rağbet edilmiştir.

18. Laikliğin, kadın haklarının korunması için bir güvence olduğu düşüncesinde olanlar, ancak bir azınlık grup oluşturmaktadır.

19. Toplumumuzun, yeni hayat tarzı içinde, siyasi parti işlerinde olmak üzere din ile siyaseti birlikte düşünmeye alışık olmadığı, henüz güven duygusu oluşmadığı anlaşılmaktadır.

Önemli sonuçlardan biri, devlet laikliğinin halkın birliğini bozmuş olmasıdır. Çoğunluk, canbazın ipinde gibi dengede durmaya çalışıyor ama sınırlara doğru bölünme iyice barizleşmiştir. Bölünme devlet ve seçkinler kademesinde de söz konusudur.

Türkiye'de toplum, genel olarak müslüman olmakla beraber, katı dincilerle köktenci dinsizler arasında kalmış, çoğunluk, iki aşırı grubun hayat şekli, tavır ve gösterdikleri hedeflerden ürkmüş görünüyor. Türkiye, uçlar arasında düğümün çözüleceği bir yer konumundadır. Sorularımız sınırlılığı yüzünden gerçek düşüncelerini yeterince ifade edemediklerini söyleyen vatandaşlarımızın nazarında biz müslüman toplumuz, devletimiz de dışardan herşeye rağmen müslüman bir devlet olarak tanınmaktadır. İslâmi kuralları, İslâmi hayatı, hukuki yaşayış ve kurallar bütününden soyutlayamayız. Ama hür de olmalıyız. Toplumumuzun en büyük beklentisi, çağdaş din adamına

kavuşmaktır. Gel görelim ki Türkiye'de işler yolunda gitmemiş, devlet haksızlıklar yapmıştır. Bunu ilimden azami derecede faydalanma, çağdaşlık, medenileşme, ilerleme, refaha ulaşma, cehaleti yenme gayesi gibi iyi niyetlerle de yapsa, tarihi olana bir tepki hareketi gibi de alınsa, haksızlık ve baskılar, bu iyi niyeti ve tepki mazeretini umursatmayacak bir sorumluluğu devlete yüklemiştir. Şimdiye dek, inanmaktan ziyade inanmamanın hak ve hukukunu korumayı amaç edinen bir hukuk literatürünün gelişmesi de bunun bir delilidir. Devrimlerin ve bununla ilgili kanunların amacı, ne dini, ne gelenekleri, ne ahlâkı, hatta ne millî olan herhangi birşeyi, belki devrimin anlamı ve mantığı icabı, korumak olmamış, sadece devrimlerin kendisini güvence altına almak olmuştur. Çünkü inanılıyordu ki çağdaş medeniyeti kendimize uyduramayız, biz o medeniyetin icaplarına uymak zorundayız. Fakat neticede, en iyimser şekliyle, vahiy dini yerine kültür dini sınırlarına ancak izin verilmiş, bunun dahi gerekleri yerine getirilmemiştir. İlk merhalede bizat devlet ve seçkinler, İslâmı bir gerilik sebebi saydığı için, toplumu ıslah ve modernleştirmek gayesiyle İslâma, İslâm müesseselerine ve din adamlarına savaş açmış gibiydi. Giderek bu durum azalmakla ve devlet bu işle doğrudan meşgul olmaz görünmekle beraber, yine onun koruyucu şemsiyesi altında bir kısım insanlar ve kuruluşlar, savaşı sürdürmektedirler. Devlet zaman zaman "devlet İslâmlığı" yaratma denemelerine girişmiştir.

İslâm sosyal hayattan, yani eğitim, hukuk, iktisat, siyaset, idare ve hatta ahlak sahnesinden devletçe çekilmeye çalışılırken, yaratılan anaför içinde çeşitli tepkiler, temayüller ortaya çıktı. Fakat din, devlet seviyesinden ve müessese tecrübesinden tecrit edilmişti, çağa ait bilgi ve tecrübeden mahrum kalmıştı ve çağa uygun uzmanlar yetişmemişti. İslâmi hayat, iktidarların zaman zaman devlet laikliğinden kaçamak yapmasıyla, giderek artan demokratik anlayış ve hürriyetlerden istifadeyle, ilâve emek gerekirse, ciddiyetsizlikten, laçkalıktan, otorite boşluğundan ve kanunların lafta kalmasından beslenen rüşvet, iltimas, fuhuş, mafya işleri gibi olumsuzluklara tanınan serbestliklerin arkasına sığınmakla kendine yol bulmuş, el yordamıyla bir yerlere gelmiştir. Müslüman aydın da bu ortamın mahsulüdür.

Din öğretiminde devlet, dinin bir kısmının öğretilmesiyle hem dine hem laikliğe uygun hareket ettiği inancındadır. Laikliğe aykırı düşmemek için "dinin dünyevi olmayan, sadece dini bulunan hükümlerinin öğretilmesinin

laikliğe aykırı olmadığı³³ neticesine varılmıştır.

Türkiye'ye has tipik bir özellik, hem dini temelden reddedip, hemde sahte, cahil, istismarcı din adamı yerine aydın din adamından bahsedenlerin bulunmasıdır. Dini lüzumsuz ve zararlı saydıktan sonra, din adamının cahil veya aydın olmasının, din ile ilgili olmak üzere, ne farkı olacağı anlaşılmamaktadır. Aydın din adamından maksat, dinin dışında hareket eden ise, din kavramı burada lüzumsuz veya artıniyetle kullanılmış demektir. Gerçekten din inkâr edildikten ve bu yolda gereğinin yapılması istendikten sonra, laikliğin de bir manâsı kalmamaktadır. **Bu takdirde laikliğin dinsizlik siyaseti şekline girmesiyle ancak bir tutarlılıktan sözedilebilir.**

Batıda, Türkiye'de ve diğer yerlerde, tarafsız bir gözleme başvurulduğunda, dindar nazarındaki bütün olumsuzlukların ortaya çıkışı, zaruri bir oluşum muydu ve olanlar gerçekten olumsuzluk mudur ve ümit kırıcı mıdır? diye sormak normaldir. Uzmanların bir kısmı kötümserdir. Bunlarca, modernleşme sonucu din geriye çekiliyor, dünyevileşiyor, sonu tehlikelidir. Birçok uzman ise iyimserdir. Bunlara göre din, sivil din, özelleştirilen din şeklinde devam ediyor, kendine yer buluyor. İnsanın ve cemiyetin tabiatı, dini kovma istikametinde değildir.

Gerçekten toplum, ne J.J. Rousseau'nun dediği gibi sadece bir içtimai mukavele tedbiri, ne Thomas Hobbes'ın dediği gibi himaye tedbiri, ne Adam Smith'in dediği gibi sadece iktisadi tedbir değil, tabiat kanunları gibi, yaratıcının koyduğu kanunlarla vukubulan bir müşahhas gerçektir. Bu gerçeğin içinde din apayrı bir öneme haizdir. Toplum, fert, din, gelenek, siyasi güç, bütün bunlar arasında organik bir bağ vardır. Bu bakımdan, Luckman'ın belirttiği gibi din yalnız bir dogma ve inanç konusu değil, aynı zamanda sosyal bir olgudur. Bu sebepten dinin toplumsal hayattan kovulması demek olan dünyevileşme sonuna kadar gidemez. Peki bu olumsuzluklar nedir? Sosyal olayların sebebi yine sosyal olaylardır ve tekâmül veya çöküşler düz bir çizgi halinde gitmez. Olumlu görünen süreç olumsuzlukları, olumsuzluklar da olumlulukları kendinde gizleyebilir. Kilise, yüksek bir imanı, Roma putperestliğini yıkarak bayraklaştırırken, diğer taraftan giderek dünya çapında iki büyük günahın sorumlusu durumuna düştü. Biri, dini ve dünyevî sahada, doğrunun, hakikatin anlaşılmasına engel olmaya başlamış olmasıydı.

33 Cumhuriyet Gazetesi'nde bir makaleden, Laiklik, Ekler, s. 183.

İkincisi, birincinin neticesi olarak, önce Batı'yı, sonra onu taklit eden dünyanın önemli bir kısmını dinden soğutmuş, din düşmanlığına sebep olmuştur. Bugün dünya çapında din düşmanlığının altında yatan sebepte, kilisenin önemli bir payı vardır. Kiliseden gelen tesirler, sanavileşme, kapitalizm, üç felsefenin gelişmesi (materyalizm, pozitivizm, pragmatizm = maddecilik, görgüncülük, faydacılık) ve ferdileşme ile birleşince başta Batıda, din zaafa uğrama sürecine girdi. Bugün kilise, devlet siyasetleriyle, insanlık propagandalarıyla, çocukları sevindiren Noel Babalarla, reklamlarla ayakta durmaya çalışıyor ve tabiatıyla kendini yenileme gayreti gösteriyor. Fakat miras bıraktığı dine karşı soğukluk, yer yer düşmanlık, taklitçi toplumlara da bulaşmış olarak devam ediyor. Yine büyük ölçüde kilisenin sebep olduğu laiklik, belli bir sınırlar ve şartlar içinde haklılık kazanmıştır. Halbuki laiklik de yeni bir dinsizlik hareketinin yeni bir sebebi olmaktadır.

İçinde birçok sorumluluğu ihtiva eden sosyal değişmelerin neticeleri, elbette her alanda kendini hissettirecek niteliktedir. Kültürel faaliyet, Hans Freyer'in dediği gibi, ileri derecede ihtisaslaşmış, ihtisaslaşma sonunda kültür kolları, kültür bütününden uzaklaştıkları gibi dinden de ayrılmaya³⁴ başlamışlardır. Aklileşme, dünyevileşme, dini hakimiyetin azalması, modern sanayi kültürlerinde bir süreci ifade eder hale gelmiştir.

Daha genel anlamda toplumların gelişmesi, özgün (orijinal) inançları siliyor veya yıpratıyor. Yıpranmadan tektanrılı inançlar da yakasını kurtaramamıştır. Ama yeri boş kalmıyor, çeşitli şekiller boşlukları dolduruyor.

Wilhelm Schmidt'e göre ilk din tek tanrıdır. Pygmeler üzerinde yaptığı araştırmalar onu böyle bir tesbite götürmüştür. İnsan toplumlarının sonraki gelişmesi, birçok şekiller içinde bu özgün inançları bozmuştur. Bütün akıldışı unsurlar ilk dinin bozulmasına bağlı olarak ilerlemiştir³⁵. Bugün de Schmidt'in söylediği şeyler yürürlüktedir. Sanayi dönemi gelişmesi, dini inançları ve birçok özgür kültür unsurlarını bir kabukla kapatır gibi kapatıyor. Yerine birçok itikat ve temayüller yaratıyor. Bunlar daha çok akıldışı unsurlarla kaplıdır ve sosyal gelişmenin mantığına da terstir. Esasen bunlar ekseriya tepki hareketleridir. ABD'nde, Avrupa'da topluca intihar eden bilimem ne tarikatları, falan mezhebin dernekleri, çeşit çeşit putlaştırmalar,

34 Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s. 76-78.

35 Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s. 26-27.

günlük örneklerdir. Akıldışı unsurlar, özgün dinin bozulmasına bağlı olmuştur. Laik sistemler, bunların kendi meselesi olmadığını ilan etmesine rağmen, sistemi devlet temsil ettiği için, ister istemez devletin sorumluluk sahası içinde bulunmuş, fakat çözüm daima dinin aleyhindeki yönde kullanılmıştır.

Laiklik, bugün aşamayacağı, daha doğrusu açmaza düştüğü meselelerle karşı karşıya kalmış görünüyor. Ülkemizde bunları açık şekilde görmek mümkün olmaktadır. Bunların birisi, insan şahsiyetinin parçalanması tehlikesidir. Laiklik, Batıda belli bir zorunluluklar zincirinden doğmuş olsa da insanı ikiyüzlülüğe alıştırın sosyal bir hastalık haline gelmiştir. Şu dinidir, bu dünyevidir, şunu devlet emrediyor, bunu din emrediyor, şu nakle dayanır, bu akla dayanır, şu gelenekseldir, bu moderndir gibi, doğru–yanlış ikilemine benzemeyen, onun için çıkmaza sokabilen, sistemin kendisidir. Toplumun bir kesimi dine sarılıp devlete ve diğer laik zihniyetlere karşı çıkmakla, bir kısmı ise dini reddetmekle çıkmazdan kurtulmaya çalışıyor. Bunlar toplumun sınırlarına doğru kayıyor. Ama toplumun daha fazla bölünme tehlikesi de vakidir ki bu sonuç yaptığımız anketten de anlaşıldı. Dini cemaatlerin suni olarak çoğalması ve bunun arka planında laik sistemin bulunması, toplumuzun tecrübeleri arasındadır.

İkincisi laiklik–demokrasi çıkmazıdır. Başlangıçta laiklikle demokrasi arasında haklı olarak müsbet bir bağ kurulmuştur. Fakat bugün durum tersine dönmüştür. Çoğunluğu azınlığa mahkum etmek gibi çağın çoğulculuk anlayışına uymayan bir anlayış gelişmiş, azınlıkta olan başka din veya din-sizlerin hürriyeti için çoğunluğun istediği istikamette gitmesi gerekirken, her ikisi de terkedilmiş, hatta bazan azınlığı çoğunluktan fazla koruma sözü konulmuştur. Bütün bunların mazeretleri, neredeyse doğma haline gelen iddia, çoğunluğun cahil ve gerici olduğu iddiasıdır. Gerçekte aşılması güç olmayan fakat aynı meseleden olmak üzere, laiklik uygulaması, siyasi partilerin faaliyetlerini kısıtlayarak, çağın demokratik anlayışına uymamaktadır. Batı'da bu konuda rahatlık var. Mesela Hıristiyan Demokrat Parti diye bir parti çıkabiliyor. Bizde bunu yapamıyorsunuz. Kendi haline bırakılırsa, devletin laikliği ne zamana kadar koruyacağı meçhul görünüyor. Belki toplum tamamen dünyevileşinceye ve yeni bir kültür yapısına ulaşuncaya kadar hep korunma devresinde kalacaktır. Bu ise bir kimlik meselesini ve bunalımını önümüze getirecektir.

Üçüncü mesele, geldiğimiz noktadan anlaşılacağı üzere, kültür ve kimlik

çıkamazdır. Bilindiği gibi, dinin ideoloji ve kültür yönleri birlikte yürür. Dil ile birlikte toplumun kültürünün merkezinde oturan din, toplumun üyelerine ad koymadan, aralarındaki ilişkilere, düğün derneğinden ölülerine yaptığı muamele biçimine kadar kültürleşmiş, gelenekleşmiştir. Fikri olan, canlı ve mücadele eden tarafı, yani ideoloji tarafıyla beraber bu kültür, laiklik ile ihmal edilmektedir. Gelecek nesillere dinden arınmış bir kültür aktarılması, kültürün bir kısmının nakledilmesi, bir kısmının nakledilmemesi nasıl olur? Çağımızın yeni bir mücadele şekli olan kültür mücadelelerinde (buna savaş demek dahi mümkündür) toplumun zayıf düşürülmesi bu yolla mukadderdir.

Dördüncü mesele, geleceğe ait mücadele gücünün kırılması tehlikesidir. Bu gerek fert planında hakikat ve ahlakilik mücadelesinin kırılması, gerek devletin manevi güç kaynaklarının zayıflatılması şeklinde olabilir. Çünkü laiklik, insanı ahlaki çabada pasif hale getirmiştir. Dünyevileşme ve faydacı felsefenin (pragmatizmin) sonuna kadar götürülerek zararlı hale dönüşmesine sebep olabiliriz. Kesin olarak biliyoruz ki yeryüzünde laik bir ahlak yoktur. Laik ahlak müeyyidesizdir. O bir ahlak olmaktan ziyade ahlak dışılıklara geçit veren bir zihniyet ifade edebilir. Laik ahlak olamayacağı gibi, ahlak işlevinin bulunmadığı bir hukuk, yani laik hukuk da tartışılabilir durumdadır.

Öte yandan artık, laikliğin, kalkınma, refaha ulaşma, teknik imkanlar vb. ile birlikte düşünülmesi ya laiklik ve ilerleme, ya din ve gerilik gibi tercih dayatmasına boyun eğilmesi devri geçmiş gibidir. Böyle bir tercihin gerçeğe uymadığı, bir telkin biçimi olduğu anlaşılır haldedir. Bugün büyük ve modern bir klan niteliğinden başka birşey olmayan Japon toplumu, Batı dediğimiz Avrupa ve Amerika teknolojisine ve refahına yetişmiş, bazı noktalarda onu geçmiştir.

Herşeye rağmen Türkiye'de devlet laikliği devam edecek görünüyor. Bundan böyle laikliğin devam sebeplerinden en başta gelen Şerif Mardin'in belirttiği gibi "seçkinlerin ve yöneticilerin menfaatinin olması"³⁶ dır. Fakat Türkiye'de laiklik bu haliyle kalmayacak, yeni anlayış şekillerine kavuşarak devam edecektir. Yeni oluşumlar, yalnızca seçkinlere veya halkın temayüllerine değil, din cephesinde kendisine çeki düzen vermesine, olgunlaşmasına, dinin özünü temsil edebilecek ilmi ve fikri seviyeyi kazanmasına bağlıdır.

³⁶ Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler-3, İstanbul 1991, s. 131.