Çetin Özek / DEVLET ve DİN



Çetin Özek

DEVLET ve DİN



ADA YAYINLARI

DEVLET
ve
DİN

Çetin Özek

DEVLET ve DİN

ADA YAYINLARI
İstiklâl Cad. 475/479, Kat 3 Beyoğlu-İstanbul

ÖNDEYİŞ

Siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, tüm çağlar boyunca toplumsal, siyasal yaşam içinde etken olan ve tarihin değişik dönemlerinde o dönemin toplumsal yapısına göre değişik biçimlerde oluşan bir nitelik taşımaktadır. Din ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiler, özellikle, Türkiye'nin cumhuriyet tarihi gelişimi içinde önemli ve dinamik bir yer tutmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun «teokratik» yapısının, Cumhuriyet döneminde «laik» bir yapıya ulaştırılması ve «laiklik» ilkesinin yeni Türkiye'nin en temel ilkesi olarak kabul edilip «Atatürk devrimleri» diye adlandırılan değişimlerin ana öğesi sayılması, siyasal iktidar-din ilişkilerinin ülkemiz yönünden önemini belirlemektedir. Laiklik, anayasal bir kural ve «cumhuriyetin temel niteliği» olarak kabul edilmiştir. 1961 Anayasasında varılan bu sonuç, belirli tarihsel gelişimin sonucudur Cumhuriyet döneminde, laik siyasal yapıya yönelen gelişim, teokratik bir yapının içinde uzun yıllar yaşamış toplumun tepkisini de birlikte getirmiştir. Tepkinin nedeni, niteliği ve görünüş biçimi de, değişen koşullar içinde değişik biçimlerde oluşmuştur.

Daha önce kaleme aldığımız «Türkiye'de Laiklik» adlı kitabımızda, Türkiye'de laikliğin tarihsel ve siyasal yapı açısından gelişimine değinmiştik. Bu kitabımızın büyük bir bölümünü ise, laikliği koruyucu ceza hukuku kurallarının açıklaması kaplamaktaydı. İnceleme, genel olarak «laiklik kavramı»na değindikten sonra, söz konusu kavramın Türkiye açısından ele alınması ile yetiniyordu. Kaldı ki, konunun toplumsal olaylar içinde ele alınışı, yorumlanışı ve gelişiminin izlenilmesi de kitabın yazıldığı dönemin koşulları ve koşullarımız açısından belirli bir sınırlılık içinde kalıyordu. Bu sınırlılık herhangi bir dış sınırlılık olarak anlaşılmayıp, Türkiye'de sosyal bilimin o günkü vardığı noktaların ve kişisel olarak o noktalar açısından sorunlara bakışımızın yarattığı sınırlar biçiminde yorumlanmalıdır Türk devrimi, Atatürkçülük, laiklik gibi konulara yaklaşım, toptan toplumsal bilim konuları olarak belirmektedir; toplumbilim ölçülerinin ve bu ölçüleri kişinin kullanışının belirli süreçler içinde değişime uğraması da doğaldır. Bu açıdandır ki, 1961 yılında, sorunlara yaklaşım biçimi, kavrayış ve yorumlayış ölçüleri, elbette ki bunca yıl sonra aynı olmayacaktır. Belirtilen nedenledir ki, tükenmiş bulunan «Türkiye'de Laiklik» kitabımıza yeniden eğildiğimizde, kitabın özünü oluşturan «laiklik» konusundaki temel bakış açımızın tümden yenileştiğini ve soruna daha başka

bir yaklaşımın söz konusu olduğunu, hiç de şaşırmadan saptamış bulunuyoruz. Bu başkalaşma, belirli bir süreç içinde bir toplumbilimcinin, başkalaşan toplumsal anlayış paralelinde sorunları ele alışının da zorunlu olarak başkalaşmasının doğal sonucudur. Bu açıdandır ki, şimdi kaleme aldığımız yapıt, hiç bir açıdan «Türkiye'de Laiklik» kitabımızın ikinci baskısı olarak kabul edilemez.

«Din», tarihin en ilkel toplumlarında bile varlığını saptayaiklik» kitabımızın ikinci baskısı olarak kabul edilmemesinin bir başka nedeni de, soruna salt «laiklik» kavramı açısından yaklaşılmamasıdır.

Gerçekten, «teokrasi», «laiklik» gibi kavramlar, dinsel nitelikte kavramlar değildir. Bu kavramlar, gerçekte, toplumdaki siyasal iktidar yapısının niteliklerini belirleyen, siyasal kavramlardır. Başka bir deyişle, bir siyasal iktidar düzeninin «teokratik» ya da «laik» nitelikte oluşu, dinsel inanç bütünü ile siyasal iktidar düzeni arasındaki ilişkiyi sistemleştiren, siyasal yapı kurallarını belirlemektedir. Bu nedenle de, belirtilen kavramlar, siyasal iktidar düzeninin, dinsel iktidar ya da yapı ile ilişkileri açısından adlandırılması anlamına gelmekte, böylece siyasal yapı kavramları olduğu görülmektedir.

«Din», tarihin en ilkel toplumlarında bile varlığını saptayabildiğimiz bir olgudur. «Din» olgusunun, tarihsel gelişim içinde değişik niteliklere ulaştığı, yığınların dinsel kavrayış biçimlerinin de aynı ölçüde başkalaştığı ve bu değişimlerin toplumsal yapı içindeki ilişkilerin başkalaşmasıyla kesin bir paralellik içinde bulunduğu gerçektir, tarihsel olgularla kanıtlanmıştır. Başka bir deyişle, «din», insan ilişkilerinin ve onun oluşturduğu toplumsal yapıların dışında soyut bir olgu ya da kavram olarak kabullenilemez. Toplumsal yapı ve bu yapı içindeki insan ilişkileri başkalaştıkça, nasıl «din»in kavranış ve oluşum biçimleri de başkalayorsa, siyasal iktidar ile dinsel öğeler ve iktidar arasındaki ilişkiler düzeni de değişik yapılara ulaşmaktadır. Bu ilişkilerin değişik biçimleri, değişik siyasal iktidar düzenlerinin oluşmasına yol açıyor. Doğal olarak, siyasal iktidar düzenindeki, dinsel öğelerle ilişkiler açısından oluşan değişik biçimler, düşünsel ve kuramsal alanda da temellerini buluyor. Böylece, düşünce alanında da, din ile siyasal iktidar arasındaki ilişkileri kuramsal olarak belirlemeye çalışan değişik düşünce akımları kendini gösteriyor.

Tarihsel kökeni açısından, siyasal iktidarın toplumlarda be-

lirgin niteliğini henüz ortaya koymadığı, topluma yaygın nitelik taşıdığı dönemlerde, siyasal iktidar-din ilişkileri de, doğal olarak, açık ve berrak bir biçimde belirmiyor ve bir sorun olarak ortaya çıkmıyor. İlkel toplumlarda, tüm toplumsal yaşama egemen olan belli başlı güç «din» olduğu için, gerçekte siyasal iktidar ile dinsel yapı iç içe, kaynaşmış, tek bir bütün olarak beliriyor. Ancak, ilkel toplumlar giderek tarihsel varlıklarını yitirip, daha büyük, daha örgütlü toplumsal modeller oluştuğunda, siyasal iktidar, dinsel iktidarın dışında belirginleşmeye, oluşmaya başlıyor. Bu olgudan sonradır ki, toplumda, gittikçe birbirinden ayrılan iki iktidar arasındaki ilişkilerin ne olması gerektiği sorunu beliriyor ve bir sorun olarak, değişik ölçüler ve nitelikler içinde, günümüze değin geliyor. Ancak şunu hemen belirlemek gerekiyor ki, dinsel öğelerin siyasal iktidar ile ilişki biçimi ne olursa olsun, din, tüm toplumsal yapı üzerinde etken ve toplumun siyasal yaşamı açısından göz önünde tutulması gereken niteliğini de sürdürüyor.

Özellikle, siyasal iktidarın ve onun kural koyma yetkisiyle oluşturduğu yasal düzenlemelerin geçerliliğinin «dinsel» kaynaklara dayanması olduğu görüşünün ve inancının giderek inandırıcı olmaması, iki iktidar arasındaki ilişkilerin tümden sorun biçimine girmesiyle sonuçlanıyor. İlkel toplumlarda, belirttiğimiz kaynaşma, toplumun yönetiminde egemen olan ve kural koyan güçlerin tümden dinsel nitelikte görülmesi ve doğaüstü, insan bilincinde yer etmiş kavramların toplum yönetimine «yasallık» sağlaması sonucunu doğuruyor. Siyasal iktidar ile dinsel iktidarın birbirinden ayrılması süreci içinde de, dinsel öğeler, doğaüstü gizemli güçler, yine yasal düzenlemelerin ve siyasal iktidarın geçerliliğini sağlayan kaynak oluyor. Şu bilinen bir gerçektir ki, her siyasal iktidar, yasak koyma, kural koyma ve yaptırım uygulama, kısacası yönetme erkini, belirli bir kaynağa dayandırmak ve böylece iktidara geçerlilik (meşruiyet) sağlamak gereksinimini duyar. Yönetilen yığınların, yönetenin koyduğu kurallara uygun davranmalarını, iktidarın belirtilen erkine yasallık ve geçerlilik sağlayacak bir kaynağın varlığını gerçekleştirecektir. Böyle bir kaynağa dayanılmadığında, yönetilenlerin, yönetenin iradesine uygun davranması nedeni ve mantığı da ortadan kalkmaktadır.

Bu neden ve mantık, yüzyıllar boyunca «din» olarak kabul edilmiştir. Şu ya da bu biçimde, siyasal iktidarın kaynağı doğaüstü, Tanrısal, dinsel temellere dayandırılmış ve siyasal ikti-

dar ile dinsel iktidar birbirinden ayrı da olsalar, tüm siyasal yapı içinde birlikte var olmuş, böylece «teokratik» bir yapıyı oluşturmuşlardır. Öyle ki, uzun zaman «suç-günah» kavramları birbirinden ayrılmamış, iktidara «itaat» dinsel bir gereklilik sayılmıştır.

Buna karşın, tarihsel süreç içinde, giderek, siyasal iktidarın kaynağını, Tanrısal olmayan kaynaklara dayandırma yönelimleri belirmiş ve yeni kaynak «millet» olmuştur. Gerçekte, millet, o milleti oluşturan kişiler dışında bir olgu olarak kavranınca, Tanrısal nitelikte olmayan yeni bir soyutluk, insan bilincinden doğan yeni bir kavram yaratılmıştır. Bir açıdan «millet» de Tanrısal olmayan ve ama aynı gizemli niteliği taşıyan, dinsel örgütlerden bağımsız, kendine özgü «dinsel» bir kavramdır. Siyasal iktidarın, geçerliliğini ve yasallığını «millet» kavramında buluşuyla, dinsel bütün, siyasal iktidar dışında kalan bir iktidar niteliğine girmiştir. Böylece siyasal iktidar ile dinsel iktidarın tümden ayrılığı, yani, «laiklik» sistemi oluşmuş, siyasal iktidarın niteliği, geçerliliği, yasallığı, bunlara bağımlı olarak, biçimleri de değişmiştir.

Görülüyor ki, dinsel öğelerin, siyasal iktidar yapısı ve biçimlenişi ile ilişkileri, çağlar içinde değişen, «siyasal iktidar kuramı» ve uygulanışı açısından belirlenen değişik siyasal biçimlenmelere neden oluyor. Değişmeyen ise, siyasal iktidar yapısı açısından, dinsel öğelerin kesinlikle göz önünde bulundurulması gerekliliği ve bu öğelerin insan ilişkileri ve bunun yarattığı toplumsal ve siyasal yapı dışında, soyut, kendine özgü bir biçimde ele alınamayacağı gerçeğidir.

Tarihsel gelişim içinde, siyasal iktidarlar geçerliliklerini değişen ve ona yasallık kazandıran kaynaklara dayandırırken, bu dayandırış biçiminin de değiştiği görülüyor. Örneğin, monarşilerin iktidarı kimi zaman doğrudan Tanrı'dan aldıkları kabul edilirken, kimi zaman da Tanrı adına Kilisenin verdiği öngörülüyor. Ayrıca, siyasal ve dinsel iktidarın üstünlüğü konusunda da değişik kuramlar ve bunlara bağımlı siyasal biçimlenmeler gözükü yor. Aynı, olguyu, dinsel - siyasal iktidar ayrımı temeline dayanan siyasal biçimlenmeler için de söylemek olanağı var. Kısa bir deyişle, tek bir «teokratik» ya da «laik» siyasal biçimden söz edilemiyor. Bu iç biçimlenmeler de, tarihsel süreç içinde kendini gösteriyor.

Siyasal iktidarın, kendine geçerlilik sağlamak gereksiniminin, tarih içinde siyasal erke yasallığı ve böylece geçerliliği sağ-

layıcı değişik ve çoğu kez soyut «temel, ana iktidar kaynağı» olarak kabul edilen bir gücü yarattığı saptanırken, bu «gücün» yalnızca bir görüntü olduğuna değinmek de yerinde olur. Siyasal iktidara gerçek gücü, tarihin o anında toplumsal yapıdaki ilişkiler içinde, belirli bir sınıfa «yönetmek» olanağını sağlayan maddi koşullar ve üretim güçleri sağlıyor. Bu güce dayanan ve bu gücü elinde bulunduranların sahip çıktığı siyasal iktidara yığınların inancını ve kurallara uygun hareket etmesini sağlayıcı bir «güç»ün varlığı, hem gerçek gücü saklamak, hem de soyut ve insan bilincinde oluşacak «iktidar» kavramını yaratmak açısından zorunlu oluyor. Bu nedenle de, iktidarın kaynağı, çoğu kez soyut insan bilincinde yaratılmış bir «kavram» olarak beliriyor. Bu «kavram» da, gerçek iktidar gücünün, yani toplumdaki insan ilişkilerine dayanan maddi üretim koşullarının değişimine paralel olarak değişme durumunda kalıyor. Örneğin, feodal dönemdeki ilişkiler «teokratik» bir yapıya neden olurken, burjuvazi düzenini kurduğunda «laik» bir siyasal biçimlenmenin oluşması kendiliğinden gerçekleşiyor.

Belirtilen durumda, siyasal iktidar-din ilişkilerinin, tarihin belirli dönemlerinde şu ya da bu biçimde oluşması, yalnızca birer rastlantı ya da tarih içinde gerçekleşen herhangi bir olgu olarak yorumlanamaz. Siyasal iktidar-dinsel iktidar ilişkileri açısından belirlenen siyasal modeller ve bunların belirli süreçler içinde değişimi, temelde toplum içindeki maddi koşulların ve üretim güçleri ilişkilerinin değişiminin doğal sonucu olmaktadır. Belirli bir siyasal model içi biçimsel değişimleri de, toplumsal yapıdaki güçlerin ilişkilerindeki başkalaşmaların yarattığını gözlemek olanağı var. Örneğin, feodal yapıdan, giderek siyasal iktidarın tekelleştiği güçlü «monarşik» siyasal yapılara geçiş, üretim güçleri arasındaki ilişkilerin değişiminin sonucu olarak yeni siyasal biçim değişimi içinde teokratik ilke ve biçimlenmelerin de değişimine yol açıyor. Aynı biçimde, liberal burjuva demokratik düzenlerinde, siyasal iktidar-din ilişkileri «laik» nitelikte belirirken, faşist düzenlerde siyasal iktidarın dinsel iktidara yaklaşım biçimi değişik oluyor; temelde ise, «demokratik» ve «faşist» siyasal biçimlerin temelindeki üretim ilişkileri birbirinden başka nitelik taşımıyor.

Belirtilen durumda, siyasal iktidar - dinsel iktidar ilişkileri, belirli biçimlenmelere ulaşırken, bu biçimlenmeler salt yasal kuralların ürünü olmuyor. Yasal kuralların, maddi ilişkiler düzeninin ürünü olup, ancak onun gereksinimlerine cevap verdiğinde geçerlilik kazandığı kuralına uygun olarak, siyasal iktidar-din

ilişkileri açısından siyasal biçimi düzenleyici yasal kurallar da, ancak maddi güçler ilişkisi düzenine uygunluğu oranında geçerlilik kazanabiliyor. Bunun en somut tarihsel kanıtını ise ülkemizde görmek olanağı var. Siyasal biçimin niteliklerini saptayan yasal kuralların, din ile ilişkiler açısından «laiklik» ilkesini benimsemesi, laikliğin uygulama olarak gerçekleşmesini sağlayamıyor. Bu gerçeği gözleyememek ya da görmezlikten gelmek ise, laikliği yasal kurallarla kurmak ve tepkileri ceza kuralları ile önlemek yanlışına düşülmesi sonucunu yaratıyor. Aynı biçimde, Fransız devrimi ardından, yasayla din yaratma çabaları da boşa çıkıyor.

Yukarıda kısaca belirlemeye çalıştığımız ilkeler ışığında, siyasal iktidar-din ilişkilerini tarihsel gelişimi içinde incelemek istiyoruz. Çağımızın demokratik düzenlerinde ve ülkemizde benimsenen biçim «laiklik» olduğundan, önce «laiklik» kavramı üzerinde duracağız. Laiklik kavramına varan tarihsel gelişimi uygulama ve kuram açısından gözledikten sonra, çağımızın burjuva düzenlerinde Kilisenin tutumu ve siyasal iktidar-din ilişkilerinin değişik siyasal biçimlerde gerçekleşiş durumunu incelemeye çalışacağız. Böylece, demokratik ve faşist düzenlerin dinsel öğelere yaklaşım biçimini görmüş olacağız. Çağımızın sosyalist ülkelerindeki dinsel öğelere karşı tutumun ne olduğunu incelemek de, dünyanın büyük bir bölümündeki eğilimi, sosyalist kuramın din anlayışı ve dinin siyasal yapı içindeki yerini yorumlayışını bilmek gerekliliği olduğundan, bu gerekliliği yerine getirmeye çalışacağız.

İslam devlet anlayışı kendine özgü bir nitelik taşımakta ve dinsel-siyasal iktidar kaynaşması kuramsal olarak kabul edilmektedir. Bu nedenledir ki, Müslüman ülkeler açısından sorun özel bir içerik ve nitelik kazanmaktadır. Bu nedenle, İslam iktidar kuramının ana kurallarını belirlemek ve bu kurallar ışığında günümüzün Müslüman ülkelerindeki uygulamaya değinmek zorunluluğu vardır. Türkiye'deki gelişimi de, İslam'ın devlet anlayışı içinde değerlendirmek ve ele almak, gelişimi izlemenin başlangıç noktası olmaktadır. Bu başlangıç noktasından, laiklik ilkesinin Türkiye'deki siyasal gelişimler, uygulama ve düşünce alanlarındaki serüvenine varılacaktır. Özellikle, laiklik ilkesinin düşünce alanında değerlendirilmesiyle, siyasal değişimler arasındaki paralelliğin laikliğe tepkilerin ve laikliği savunan görüşlerin, 1960 öncesi ile sonrasındaki değişik nitelik ve içeriklerini görmek ve saptamak gerçekten ilginç olacaktır.

SİYASAL İKTİDAR DİN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Laiklik Kavramı

Türkiye'nin siyasal yapısının laik bir biçime dönüşmesinden sonra, «laiklik» çok kullanılan sözcüklerden biri durumuna girdi. «Laik» sözcüğü, dilimize Fransızca «laique» sözcüğünden gelmiştir. Bu sözcüğün aslı ise Yunanca «laikos» sıfatıdır. «Laikos» sıfatı «laca» isminden türemiştir. «Laca», Yunancada «halk, kalabalık, yığın» anlamına gelmektedir. Bu durumda «laikos», «halka, kalabalığa, yığına ait» anlamında sıfattır.

«Laikos», belirtilen genel anlamı dışında, din adamı niteliğinde bulunmayan kişileri tanımlamak için kulanılan genel bir sözcüktür. «Tevrat» çevirilerinde «laca» terimi, «rahipler ve kendisini özel olarak Tanrıya adayanlardan oluşan Leviler dışında kalan halk yığını» için kullanılmıştır(1).

Hıristiyanlığın ilk yüzyılının sonuna doğru, Kilise adamlarına, «lericci», latince olarak da «clerici» denilmeye başlanılmıştır. Buna karşılık, inandığı din ne olursa olsun, din adamı niteliğinde bulunmayan bütün yığına da «laikos / laici» denilmesi yaygınlaşmıştır. Bu çağlarda —«laici» terimi, toplumdaki değişik tabakaları— din adamı olmayış niteliği çerçevesinde birleştiren ve isimlendiren genel bir terim olmaktan öteye gitmemiştir.

Ortaçağdan sonra ise, «laikos» sözcüğü, yalnızca din adamları dışında kalanlar için kullanılan bir terim olmaktan çıkmıştır. Ortaçağa girişle birlikte, siyasal iktidarın kaynağı ve dinsel - siyasal iktidar ilişkileri çok tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu tartışmalar içinde «laiklik», bir siyasal iktidar yapı-

sının adı olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten, siyasal iktidarın kaynağının dinsel olmadığını ileri süren ve siyasal iktidar yapısının din kurallarına göre düzenlenmemesini savunan görüşler «laik» görüşler olarak adlandırılmıştır. Bu durumda, belirtilen görüşlere uygun olarak oluşan siyasal iktidar yapıları da «laik» sistemlere yol açmıştır.

Laiklik terimi, günümüzde de, siyasal iktidarın dinsel iktidar ile olan ilişkileri açısından belirli bir siyasal yapıyı adlandırmak için kullanılmaktadır. Başka bir deyişle «laiklik», siyasal iktidarın «siyasal iktidar-din» ilişkileri açısından belirli bir biçimleniş sistemidir; siyasal iktidarın dinsel kurallara göre sistemleştirilmemesi ve dinsel emirlerle bağlı bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu nedenledir ki, laik siyasal sistemlerde, «siyasal yaşam» ve «siyasal iktidarın» da laik olması söz konusudur. Laiklik bir siyasal iktidarın oluşum kuralı olduğuna göre, yalnızca boş ve soyut bir kavram olmaktan öte, tüm siyasal yapıya etken dinamizmi bulunan bir nitelik taşımaktadır. Kuralın dinamizmi, tüm düzenin bu kuralın gereklerine göre sistemleşmesi zorunluluğunu yaratmasındadır. Yasaların laikliği bir anayasal kural olarak kabul etmesi durumunda, tüm siyasal ve toplumsal yapının bu kuralın gereklerine göre oluşması zorunluluğu doğar. Yasal kural «laiklik» temeline dayandığı halde siyasal ve toplumsal yapının laik nitelik taşımaması durumunda, yasal sistem ile toplumsal gerçek arasında bir çelişkinin varlığı kabul edilmek gerekir.

Laiklik, günümüzde siyasal sistemin bir temel öğesi, niteliği olarak belirir. Ancak laiklik kavramı, önce «felsefi» bir anlayış olarak ortaya çıkmıştır. «Akılcı» felsefenin, laiklik düşüncesini geliştiren bir etkenlik payı taşıdığını aşağıda göreceğiz. «Aydınlık çağ» felsefesi, siyasal iktidar - dinsel iktidar ilişkilerinde «akla» üstünlük vermesiyle laik düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Marksist felsefe de, değişik temel kurallara dayanarak, laik düşüncenin gelişimine yol açmıştır.

Aynı biçimde «laiklik» kuralı, «liberalizmin» de temel öğelerinden biri olarak tarih sahnesinde ortaya çıkmıştır. Gerçekten, laiklik, kilisenin siyasal iktidar üzerindeki egemenliğine ve sınırlayıcılığına son vermiş; siyasal ve dinsel iktidarların birbirinden ayrılmasına yol açmıştır. İnsanın daha doğuştan bazı yüce haklarının varlığı ilkesini kabul eden düşünce, kişinin devletin üstünde ve dışında bir varlık olarak belirmesi sonucunu da yaratmıştır. Bu durumda, dinsel ve siyasal iktidar sınırlı bir yapıya girmiştir. Bu yapı «siyasal liberalizm» anlamına gelmiş-

tir Siyasal liberalizm içinde, kişinin dinsel iktidara karşı özgürlüğünü sağlayan kural, «laiklik» kuralı olmuştur. «Laiklik», belirtilen anlayış içinde klasik demokrasinin «rölativizminin» doğal bir sonucu olup, her türden dinsel inanca eşdeğer özgürlük hakkı tanınmasının da nedenidir(2).

Laiklik kavramının siyasal sistemin dinamik bir niteliği olmasına varan gelişimi içinde, bu konudaki felsefe görüşlerine ve siyasal liberalizm açısından önemine yeniden değineceğiz.

Devletin temel ilkesi olarak «laiklik», genellikle, «devlet ile din işlerinin ayrılığı, dinsel ve siyasal iktidarların karşılıklı bağımsızlığı» olarak tanımlanır. Bu tanım açısından, devlet bir dine inanmak ya da inanmamak konusunu tümden kişisel bir sorun olarak görmektedir. Dinsel inançlar ve bu inançlara uygun davranıp davranmamak sorunu, kişiyle Tanrı'sı arasındaki bir ilişkidir ve devletin bu ilişkilere karışma yetkisi yoktur. Devlet, kişinin, siyasal ve toplumsal yaşantısı ile ilgilidir, ancak bu alanla ilgili yasal düzenlemeler yapabilir; dinsel yapıya ve bu yapının işleyişine devletin karışma hakkı söz konusu edilemez(3).

Kanımızca, laikliğin, din ile devletin kesin ve karşılıklı bağımsızlığı biçiminde anlaşılması yeterli ve yerinde bir anlayış değildir. Bu yetersizlik, İslam devletleri için öncelikle söz konusudur. İslam'ın, hem siyasal, hem de teoriyi içermesi ve bunu uygulanan bir sistem durumuna getirmek amacı, laik devlet sistemiyle çelişkiye düşmektedir. İslamcı teori, siyasal-dinsel iktidarların birliğini öngördüğü için, bu iktidarların ayrılması İslam teorisi ile bağdaşmamakta, bu teoriye bağlı olanların laikliğe karşıt bir davranış içine girmelerine yol açmaktadır. Gerçekten, yasal sistem olarak «laiklik» kabul edildiğinde bu sisteme karşıt davranış, siyasal-toplumsal yapıyı İslam teorisine uygun bir yapıya ulaştırma çabası içine girmektedir. Bu çaba, belirli bir dine, öteki dinlere oranla üstünlük sağlamak amacına yönelik olduğundan, dinsel eşitlik ve din özgürlüğü ilkelerine de ters düşmektedir. Kaldı ki, anayasal laik sisteme karşıt bir eylem olması yönünden de, bu tür başkaldırılar hukuka aykırı nitelik de taşımaktadır. Hukuka aykırı tüm eylemleri olduğu gibi, devletin bu eylemleri de engellemesi zorunluluğu doğmaktadır. Laik sistem içinde, dinsel inanç kişisel bir temele oturduğuna göre, bu inancı tüm toplum için geçerli bir duruma getirmeye yönelik eylem, din özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamına gelmektedir. Belirtilen açıdan, laik devletin din karşısındaki tarafsızlığı, dinsel inancın, laik sisteme uygun ölçüler

içinde varlığı durumunda söz konusudur. Din ve devletin ayrımı ve karşılıklı birbiriyle ilgisizliği, dinin tümden kişisel bir değer olarak düşünüldüğü sürece geçerlidir. Devlet, dinler karşısında tam bir tarafsızlıkla din özgürlüğü tanımakla yükümlü olduğu gibi, din özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamına gelen eylemleri de engellemekle görevlidir, bu alanda devletin tarafsızlığı söz konusu olamaz. Dolayısıyle, laikliği «devletin siyasal bir kuruluş olarak dinsel kurallara göre oluşturulmaması ve kişilere dinsel inanç özgürlüğünün tanınması» biçiminde tanımlayabilmek olanağı vardır.

Laik Siyasal Düzenin Nitelikleri

Laiklik ilkesinin belirtilen tanımına uygun olarak biçimlenmiş bir siyasal yapının, belirli nitelikleri içermesi zorunludur. Bu nitelikler, bir açıdan, o düzenin laik bir yapıda olup olmadığının da ölçüleridir:

a) Laik düzenlerde «devlet dini» söz konusu olamaz. Devletin, yasal olarak, bir dini devlet dini olarak tanıması, o dini öteki dinlerden üstün tutması anlamını taşır. Bir dinin, başka dinlere oranla özel bir yapıda görülüp, kabul edilmesi ise, devletin dinlere karşı tarafsız olmaması anlamını taşır. Devletin dinler karşısında tarafsız olmayıp, bir dine üstünlük tanıması, değişik dinlere bağlı kişiler arasında da, dinsel inançları yönünden ayrım yapılması sonucunu doğurur. Bu ise, kişilerin din açısmdan eşitliği kuralına aykırıdır.

b) Laik bir siyasal sistemde, devletin yasal, toplumsal ve siyasal yapısının dinsel kurallara uygun olması zorunluluğu söz konusu değildir. Yapının belirli kuralları, dinsel inanç sistem ve teorisine uygun olabilir. Ama bu uygunluk, dinsel kurallara uygun hareket etme gereksinmesinin bir sonucu olmayıp «iyi idarenin» akılcı gereklerine de uygun düştüğü içindir. Başka bir deyişle, devlet denilen siyasal organizasyonun temel siyasal kurallarının «ilahi» temellere ve görüşlere oturtulmaması; egemenliğin insana ait değer ve haklardan kaynaklanması, laik siyasal sistemin vazgeçilmez öğelerindendir. Dinlerin, devletin siyasal yapısı konusundaki görüş ve kuralları, birer inanç kuralı, soyut ilkeler olmaktan öteye gidememekte; bu ilkelerin toplum düzenini değiştirici dinamizmi, düzenleyici etkenliği laik sistemlerde bulunmamaktadır.

c) Laik devlet sistemlerinde «din» kamu hizmeti olarak kabul edilmez. Laik devlet, kişilerin, dinsel inançlarına uygun davranabilmek haklarını güvence altına almakla yükümlüdür; fakat, devlet doğrudan doğruya bir cemaatin dinsel gereksinmelerine yönelik hizmeti yüklenmez. Bu kural, doğal olarak ülkenin kendi özelliklerine göre değişir.

d) Kişilere dinsel inanç özgürlüğünün tanınması, laik sistemin zorunlu bir sonucudur. Şuna da değinmek gerekir ki, sadece din özgürlüğünün tanınması da laik bir sistemin varlığı için yeterli değildir. Devletin dinler karşısındaki tarafsız kalma zorunluluğu, din özgürlüğünün tanınması açısından da geçerlidir. Dinlerden hiç birinin, din özgürlüğünden doğan haklardan yararlanabilmek amacıyla, ötekinden üstün tutulmaması zorunluluğu söz konusudur. Din özgürlüğü kapsamı içine giren haklardan yararlanmak konusunda tüm dinsel inançlar arasındaki aynılık, demokratik sistemlerin «eşitlik» kuralının da zorunlu bir sonucudur. Bu nedenle, Devlet, kişilere, dinsel inançları ne olursa olsun, inançlarını açıklayıp yaymak, eğitim yapmak, dinsel inançlarına uygun ibadeti uygulamak, örgütlenmek haklarını tanımak ve bu hakların kullanılması ile ilgili yasal düzenlemelerde dinsel inancın türüne göre ayrım yapmamak zorundadır. Bu eşitlik bulunmadığı anda, siyasal sistemin tam anlamıyla laik olduğunu söyleyebilmek olanağı da ortadan kalkar. Örneğin, İtalyan Anayasası «din özgürlüğü»nü kabul etmektedir. Oysa aynı anayasa, «Katolikliği» resmi din olarak tanımakta ve Papa'ya belirli ayrıcalıklar sağlamaktadır. Başka bir deyişle, «Katolik» dinsel inanç İtalyan Anayasal sistemi içinde ayrıcalıklı bir durumdadır. Bu açıdan İtalyan siyasal sistemi «yarı laik» bir siyasal sistem olarak kabul edilmektedir(4).

e) Laik bir siyasal yapının varlığı, Devletin din özgürlüğü tanıması ile de gerçekleşmiş olmaz. Din özgürlüğü, soyut bir kavram olduğu sürece, o toplumdaki yaygın dinler, öteki dinsel görüşlere karşı çıkmak, onlar üzerinde baskıcı uygulamalara girişebilmek olanağına sahiptirler. Bu nedenledir ki, Devlet, soyut olarak tanınmış din özgürlüğünün somut geçerliliğini de sağlamakla yükümlüdür. Çağdaş demokrasilerde Devletin bu yükümlülüğü tüm özgürlükler için söz konusudur. Gerçekten, özgürlüklerin temel siyasal yapı içinde tanınması yanında, tanınan bu özgürlüklerden doğan hakların kullanılabilme olanaklarının sağlanması yükümlülüğü de Devlet için söz konusudur. Özgürlüklerden doğan hakların somutlaştırılması, kul-

lanılabilirliğinin sağlanması yükümlülüğü, özgürlüklerden doğan haklara karşı saldırıların önlenmesi yükümlülüğünü de kapsar. Bu açıdan Devlet, özgürlüklerle ilgili olarak, etken, dinamik davranmak, özgürlüklerden doğan hakları sınırlayıcı hukuka aykırı eylemleri engellemek zorundadır. Aynı zorunluluk din özgürlüğü açısmdan da geçerlidir. Devlet, tüm dinler için eşit bir biçimde, o dine inananların din özgürlüklerinden doğan haklarını kullanmalarını engelleyecek tüm engelleri kaldırmak, engelleyici düzenlemeler yapmamak ve karşıt saldırıları önlemek durumundadır. Başka bir deyişle, kişinin dinsel inancına uygun davranışlarını engelleyici eylemleri hukuka aykırı olarak nitelendirilmek gerekir. Laiklik, kişinin dinsel inancı yönünden Tanrısıyla kendisi arasındaki kişisel bir inanç ilişkisi olarak belirirken, din özgürlüğü yönünden kişi ile devlet arasında bir ilişki doğmuş olmaktadır.

f) Devlet, siyasal düzenin yapısmı ve ideolojik kurallarını korumakla yükümlüdür. Siyasal düzenin «hukuka aykırı usullerle» değiştirilmesine yönelik eylemleri, sistemi ne olursa olsun, her siyasal yapı engellemeye yönelir; başka bir deyişle, «siyasal iktidar yapısı» hukuka aykırı eylemlere karşı korunur. Laik devletin temel siyasal ve ideolojik kurallarından biri de «laiklik» olmaktadır. Siyasal iktidar yapısının, hukuka aykırı eylemlere karşı korunması kuralı gereği, laik sisteme karşı hukuka aykırı davranışların da önlenmesi, siyasal iktidar yapısının korunması anlamına gelmektedir. Laik siyasal yapıya karşı, hukuka aykırı eylem, mevcut anayasal sistemin, anayasanın değişim usulleri dışında usullerle «teokratik» bir yapıya dönüştürülmesine yönelik eylemlerdir. Bu durumda, laiklik, devletin hukuka aykırı bir biçimde dinsel temellere dayanan bir düzene dönüştürülmesine yönelik eylemlerin engellenmesini de zorunlu kılar. Böyle bir sınırlandırma din özgürlüğüne aykırı değildir. Din özgürlüğü, her dinden kişiye belirli hakların sağlanması ve bunların «icra edilebilir» olmasıdır. Ancak bir hakkın kullanılması, o hakkın anayasal çerçeve içinde ve hukuka uygun usullerde olmasını gerektirir. Hukuka aykırı usullerin kullanılması durumunda, hakkın sınırını aşan bir eylem doğar ve böyle bir eylem hukuka aykırıdır. Teokratik devlet düzeninin, hukuka aykırı usullerle kurulmasına yönelik eylem, hem başka dinden olanların din özgürlüklerine aykırıdır, hem de devletin temel niteliği olan «laiklik» niteliğini, anayasal usuller dışında değiştirmeye yönelmektedir. Tüm öteki nitelikler gibi, «laiklik» niteliğinin de korunması, Devlet kavramından doğan bir zorun-

luluğun ürünüdür. Bu açıdandır ki, teokratik devlet sistemini savunan bir görüşü, dinsel görüş açıklama özgürlüğü içinde kabul etmek ve hukuka aykırı saymamak gerekir. Buna karşılık, anayasal sistemin teokratik bir sisteme dönüştürülmesine yönelik olan ve anayasanın kabul etmediği usullere başvuran, zora dayanan eylemler hukuka aykırıdır ve din özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamını taşır. Bu türden eylemlerin suç sayılması din özgürlüğünü zedelemez; tam tersine din özgürlüğü kuralının ve laiklik ilkesinin korunması olarak kabul edilir.

Şuna da değinmek gerekir ki, ülkelerin ve bu ülkelerde baskın olan dinlerin nitelikleri, laik sistemin korunması yönünden ülkelere göre değişen anlayışların belirmesine yol açmıştır. Örneğin, Türkiye'de, Batı demokrasilerinde hukuka uygun sayılan «teokratik devlet düşüncesini açıklama hakkı» kabul edilmemiş, Türk Ceza Kanununun 163. maddesi ile cezalandırılmıştır. Bu cezalandırma, Türkiye'nin siyasal gelişiminden ve İslam dininden doğan özelliklerin bir sonucudur(5).

SİYASAL İKTİDAR - DİN İLİŞKİLERİNİN GELİŞİM ETKENLERİ

Çağımızın demokrasilerinin genellikle «laiklik» ilkesini benimsedikleri bir gerçektir. Bu aşamaya gelinmesi, yani devletin, dinsel kurallara göre biçimlenmemesi ve eşitlik çerçevesi içinde her dinden olanlara din özgürlüğünün tanınması, uzun tarihsel gelişimin bir sonucudur. Din adına çok kan dökülmüş, savaşlar yapılmış, işkenceler uygulanmıştır. Nice karanlık dönemlerden sonra çağımızın anlayışına varılabilmiştir. Din adına uygulanan karanlığın ardında ve bugüne varan yapısal değişimlerin temelinde, elbette ekonomik ilişkilerin biçimlendirdiği toplumsal gelişmelerin etkisi vardır.

İlk Çağlarda

Toplumların ilkel biçimlenişleri sırasında siyasal iktidarın belirgin olmayışına karşın, dinsel iktidarın kesinlikle varlığını ve zaman zaman bu iktidarın yönetici rol oynadığını biliyoruz. Çok tanrılı dönemlerde «rahiplerin» siyasal yapının en üstün iktidarını simgelediği, tüm toplumsal yapının dinsel kurallara göre oluştuğu bilinen bir gerçektir. Küçük siteler, genellikle dinsel bir kuruluş olarak kabul edilmiş, siyasal iktidar - dinsel yapı ayrımı bile düşünülmemiştir. Kesin bir teokratik yapının var

olduğu siyasal kuruluşlarda, o siyasal oluşum tanrısal bir iradenin ürünü olarak benimsenmiştir. Birçok tarihsel-siyasal yapıların kökeninin «efsanelerle» karışık bir biçimde belirmesi de, dinsel yapı ile siyasal yapı arasındaki kaynaşmayı ortaya çıkarır.

Çoğunlukla feodal yapıdaki ilkel siyasal toplumlarda, gerek feodal beyler, gerek monark, belirtilen durumlarını doğaüstü bir güce dayandırmışlar ve doğaüstü güçlerin ürünü olduklarına bağlanan bir inançla iktidarlarının geçerliliğini sağlamışlardır. Çin'de devlet başkanının kutsal nitelik taşıdığı ve «göğün oğlu» sayıldığı, insanların devlet başkanı tarafından yönetilmesinin «dinsel buyruk» olduğu bilinmektedir. Hatta **Çeu** Hanedanı'nın sonlarına doğru feodal yapının gittikçe yaygınlaşması sonucu, devlet başkanı yalnızca dinsel görevleri yerine getiren bir kişi durumuna girmiştir. **Tsin** Hanedanı'nın siyasal birliği sağlaması durumunda, bu siyasal birliğin sağlanması ve iktidarın ülkede tekelleşmesi, bir ölçüde dinsel iktidarın kullanılması ve güçlendirilmesiyle gerçekleşmiştir(6).

Hint toplumunda çok değişik dinler olduğu halde, genel olarak dinsel ve siyasal yapının kesin bir biçimde kaynaştığı görülmektedir. Siyasal birliği ve tekelleşmiş iktidarı olmayan Hindistan'da, küçük feodal birimlerin her birinde bir dinsel inancın o topluluğun egemen öğesi olarak belirdiği anlaşılmaktadır. Her sitenin (racalığın) yöneticisi seçimle belirmiş, yine de seçimin geçerliliği ruhban sınıfının onayına bağlı tutulmuştur. Başka bir deyişle, siyasal iktidarın, iktidarını kullanabilmesi, dinsel onaya bağlanmıştır. Dinsel inançların çokluğu ve her görüşün belirli bir toplumsal birliğe egemen oluşu, Hindistan'da siyasal birliğin kurulmasını engelleyen çok önemli bir etken olmuştur. **Asoka Vardhana**'nın (M.Ö. 273-231) siyasal birliği kurmaya yönelik çabaları, dinsel inançların çokluğu ve siyasal yapıya egemenliği nedeniyle başarıya ulaşamamıştır. Aynı gerçek **Andhara İmparatorluğu**'nun çok kısa ömürlü olmasının da nedenlerindendir. Dinsel etkenlik, Hindistan'da, toplumsal sınıflar yapısının belirli bir biçimde oluşmasının ve sınıf farklılıklarının da başlıca nedenidir. Hint insanı sınıfsal yapıyı, dinsel buyruğun zorunlu, değişmez, vazgeçilmez bir gereği olarak kabul etmiştir. Bu dinsel buyruklar da ruhbanların toplumun en üstün tabakasını oluşturduğu biçiminde belirmiştir. Dinsel inanç sistemleri «kast» yapısının değişmesini önleyici tüm önlemleri içeren bir yapıda oluşturulmuştur. Dinsel buyrukları koyan ve uygulayan gerçek kişilerin, belirtilen yapıdan ekonomik yararı

olan sınıflardan olduğunu belirtmenin gereği yoktur. Hindistan'da ekonomik yapının ve bu yapı içindeki egemen sınıfların güvencesi, sınıf yapısını kuran ve yaşatan dinsel inançlar olmuştur. Bu teokratik yapı içinde, dinsel kurallar, aynı zamanda hukuk kuralları olarak da yasal sistemi oluşturmuştur(7).

Toplumların dinsel kurallara göre biçimlenme gerçeğini Mısır tarihinin değişik dönemlerinde de gözleyebilmek olanağı vardır. Mısır'ın tarihsel kökeninde, **eneolitik** dönemde, «Saru» diye adlandırılan kişilerin yönetiminde kurulmuş **totemik klanlar** görmekteyiz. Göçebelik dönemini izleyen yerleşik düzende **Nom Spat** denilen toplumsal birliklerin dinsel birleşmeler olduğu bilinmektedir. Nomların birleşmesiyle kurulan siyasal birlik içinde yöneticilerin dinsel nitelikleri ve toplumsal yapının dinsel kurallara dayanması gerçeği gözlemlenebilir. Mısır tarihinin değişen dönemlerinde değişmeyen en önemli olgu, siyasal yapının teokratik niteliğidir. Dinsel üstünlüğü elinde bulunduran «rahipler» her dönemde ekonomik gücün de sahibidirler. Krallar da, özellikle **Tinit Krallığı** döneminde dinsel lider, Tanrı **Mobus**'un yeryüzündeki temsilcisi olarak görülmüştür. **Menfiz Krallığı** döneminde ise, Kral, Mobus'un yeryüzündeki görüntüsü olarak kabul edilmiştir. Kralın ölümü ise Tanrı olarak gökyüzüne dönmesi anlamını taşımaktadır. Tanrı-kralın kişiliğinde kaynaşan siyasal yapı anlayışı, bir ölçüde, **Orta Tep** döneminde değişmiş, teokratik yapı varlığını sürdürmekle birlikte, siyasal yapı Kralın dışında bir oluşum olarak görülmeye başlanılmıştır(8).

Sümerlerin Site sisteminde **Ensi** denilen lider, site tanrısının temsilcisi olarak kabul edilmiş, gerçek liderin «ilah» olduğuna inanılmıştır. Bu nedenle de **Ensilerin** sınırsız yetkileri söz konusu olmuştur(9). Benzer durum Babil'de de görülmektedir. Yöneticilerin Tanrı **Marduk** tarafından atandığı **Hamurabi Yasaları**'nda belirtilmiştir(10). Asurlularda gerçek yönetici ve otorite sahibi **Asur Mabudu**'dur(11). İbraniler ise bir din topluluğu olarak belirmektedir. Bu devletin tarihsel açıdan bilinen ilk dönemi «Peygamberler dönemi»dir ve İbrahim Peygamber ile başlamaktadır. Musa Peygamber de, İbranilerin bu dönemindedir. Tek Tanrılı ve çağdaş dinsel inançlara da uygun düşen bu dönemde, «Beni İsrail Oğulları» belirli peygamberlerin siyasal yönetimindeki dinsel topluluklardır ve kesin bir teokratik yapı söz konusudur. Musevilik «ulusal din» olarak belirmiş. din-ırk birliği doğmuştur. Günümüzde bile «Museviliğin» belirli bir ırktan olmak temeline dayandığı bilinmektedir. Din ile tüm top-

lumsal yapı arasındaki ayrılmaz kaynaşma, İbranilerin tüm tarihsel dönemlerinde varlığını göstermiştir(12).

Yukarıda çok kısa olarak teokratik yapılarını belirtmeye çalıştığımız toplumlar, tarihin ilk siyasal yapısında gelişmiş, devlet olarak adlandırılabilecek topluluklardır. Bu toplulukların teokratik yapıda olmaları ise doğaldır. Gerçekten, belirtilen devletlerde küçük insan topluluklarının birleştirilmesine ve tek bir siyasal iktidarın yönetimine sokulmasına yönelik bir süreç belirmektedir. Siyasal birliğini sağlayamamış, siteler biçiminde oluşmuş topluluklarda bile, göçebe ve aile temeline dayanan topluluklara oranla, daha geniş bir siyasal örgütlenme söz konusudur. Başka bir deyişle, ister site, ister devlet biçiminde oluşsun, aile ve klan türünü aşan topluluklarda, siyasal iktidar tekelleşmekte ve iktidar alanı yaygınlaşmaktadır. Özellikle, siyasal birliğini kurmuş devletlerde, bu birliğin sürekliliğinin sağlanabilmesi otoriter, «mutlakiyetçi», sınır tanımaz siyasal iktidar biçimlemelerini zorunlu kılmıştır. Adı ne olursa olsun, mutlak, sınırsız, otoriter bir liderin, belirtilen nitelikte bir yönetimi sürdürebilmesi, iktidarının yönetilenleri boyun eğdirecek bir kaynağa ve temele oturtması koşuluna bağlıdır. Lidere tanınan sınırsız buyruk verme ve yasaklama yetkisinin kaynağı, bu nedenle «kutsal» bir kaynağa dayandırılmıştır. Siyasal yapının Tanrı'sı, iktidarın da kaynağı olarak kabul edilmiştir. Yasak ve buyrukların geçerliliği, yönetilenlerin bunlara uygun davranmaları, dinsel inançların bir sonucudur. Bu devletlerde «din» ve «hukuk» kuralları kaynaşmış, bir açıdan, aynı anlama gelmişlerdir. Din kuralları, hukuk kuralları olarak gelişmiştir. Bu nedenle, bu tür devletlerin, hemen hemen tümünün belirgin ve ortak niteliği, «teokratik ve otoriter» olmalarıdır. Yöneticinin koyduğu tüm kurallar, dinsel temel ve kaynağa oturduğu için geçerli olabilmiş; kurala aykırılık durumunda «yaptırım» uygulanmasının haklılığı da, yaptırımın dinsel bir kaynağa oturmasıyla geçerlilik bulmuştur.

Tarihin her döneminde, biçimi ne olursa olsun, iktidarlar, iktidarlarını, kural koyma yetki ve haklarını kişilerin üstünde bir değere dayandırmalarından almışlardır. Bu gerçek günümüzde de değişmiş değildir. Belirtilen gereksinme, devletlerin doğumuyla ortaya çıkmış ve sonsuz bir süreç içinde gelişmiştir. Fransız burjuva demokratik devrimine değin, iktidara kaynak bulmak gereksinimini «kutsal» değerler karşılamıştır. Burjuva devriminden sonra ise bu kaynak soyut «millet» kavramıyla

onun egemenliği olmuştur. İlk çağlarda, devlet birliğini sağlamak küçük insan topluluklarını birleştirmek, daha otoriter ve daha dinsel bir iktidar türünü gerektirdiği için, din kuralları, hukuk kuralları olarak da geçerlilik kazanmıştır. Bu açıdandır ki, ilk çağ devletlerinde, genellikle «Başkan», Tanrı ya da «Tanrı iradesi» ile eşanlama gelerek dinsel ve siyasal iktidar kaynaşmıştır.

Roma Ve Yunan Toplumlarında

Roma ve Yunan'da, devlet - siyasal iktidar ilişkileri ve siyasal iktidarların din konusundaki tutumları, aynı çağlarda bile birbirinden değişik doğrultularda gelişmiştir. Bu konuda Roma'nın siyasal - toplumsal yapısının çok daha «hoşgörülü» bir sistemi gerçekleştirdiğini gözleyebilmekteyiz.

Yunan'da, «**akılcı felsefe**»nin varlığına karşın, tekelleşmiş siyasal iktidara dayanan bir devlet sisteminin kurulamamış olması, dolaylı bir biçimde teokratik ve hoşgörüsüz siyasal yapıların belirmesine neden olmuştur. Yunanlılar tarihlerinin kökenlerinden bu yana küçük birlikler biçiminde oluşmuşlardır. Bu küçük birliklerde yaşayanların ortak yönleri ise «ırk», «dil» ve «din» birliğidir. Daha geniş siyasal birliklerinde, **genos**'larda bile, dinin birleşme üzerindeki etkinliği göze çarpmaktadır. Çok daha geniş siyasal birlikleri belirten **frateri** ve **tribu**'larda da aynı etkenliği görmek olanağı vardır. Yunan siyasal birleşimleri ne ölçüde büyürlerse büyüsünler, en dar birlik olan «aile» türü ortadan silinmemiş ve aile yapısının daha geniş siyasal topluluklarda uygulanmasına yönelinmiştir. Bu nedenle, **tribu**'ya dahil aileler bir ölçüde yapılarını korumuşlar ve kral bu ailelerin başkanı niteliğini taşımıştır. Kral, bu niteliği içinde «dinsel» otoriteyi simgelemiş, dinsel törenler onun başkanlığında yapılmıştır. Yunan siyasal yapısının en geniş birliği olan **Site**'lerde de aynı nitelik ve iktidar söz konusudur.

Yunan'da **Site** toplumsal, siyasal, ekonomik bir yapıyı olduğu gibi dinsel bir bütünü de belirtir. Siteler birbirlerinden bağımsız nitelikte gelişmiş ve bunlar sonuna dek bağımsızlıklarını savunmuşlardır. Bu bağımsızlık, Site'nin dinsel yapısı açısından da söz konusudur. Site, siyasal birliğin yanında dinsel birliği de oluştururken, kendine özgü bir dinsel inancın da simgesi durumuna gelmiştir. Kesin bir teokratik yapı tüm Yunan siteleri için geçerlidir. Siyasal ve dinsel iktidarların kaynaştığı Yunan

sitelerinde, dinsel kaynaşma, gerçekte o sitenin siyasal birliğini sağlayan en önemli etken olarak belirmiştir. Şuna da değinmek gerekir ki, toplumsal ve siyasal bağ niteliğindeki dinin, siteden siteye değişmesi, Yunan'da, sitenin üzerinde, devlet niteliğinde bir siyasal yapının ortaya çıkmasına engel olmuştur. Her sitenin kendine özgü «ilahının» varlığı, siteler arası birleşmeyi engelleyici bir etken olmuştur. Bu dinsel ayrılık öylesine güçlü bir biçimde yorumlanmıştır ki, sitesinden ayrılan kişinin dinsel güvence ve korunmadan da yoksun kalacağına inanılmıştır; «ilahların» dinsel üstünlük ve koruyuculuğu site sınırları ile sınırlı bir biçimde kabul edilmiştir. Bu inanış, site-üstü siyasal birlikleri engellediği gibi, siteler arasındaki bitmez tükenmez savaşlarda, site Tanrılarının da savaştığına inanılmıştır(13). Zamanla **Delf** ve **Delos** gibi ortak Tanrılar belirmeye başlamışsa da, bu gelişim ne siyasal birliğin kurulabilmesini sağlayabilmiş, ne de dinsel hoşgörü yoksunluğunu ortadan kaldırabilmiştir. Siteler arası birleşmeler, Peloponesos ve Delos birleşmeleri geçici ve kısa süreli olmuştur.

Yunan'da sitelerin siyasal bağımsızlık yanında, dinsel bağımsızlığa da verdikleri önem, öteki dinsel inançları hor görmeleri, bir dinsel bağnazlık içine girmelerine yol açmıştır. Bu nedenle, Yunan'da, dinsel özgürlük bir yana, dinlere karşı hoşgörünün bile gelişmesi olanak dışı kalmıştır. Site içindeki otoriter yönetim sistemi dinsel inançlar konusunda da kendini göstermiştir. Sitelerin, kendi Tanrılarına olan bağlılıkları, öteki dinsel inançlara tepki gösteren bir inanç sistemi ortaya çıkartmıştır Otoriter ve teokratik siyasal iktidarın site insanları üzerindeki etkenliği, dinsel konularda da kendini göstermiş ve site dini dışındaki dinlere yaşam olanağı tanınmamıştır. Bu açıdan, din özgürlüğü Yunan sitelerinde söz konusu değildir. Yunan felsefesinde, Eflatun, Aristo gibi insana önem veren düşünürlerin düşünce sistemleri, insanlara dinsel inanç özgürlüğü tanınması sonucunu yaratamamıştır. İnsanseverliği aşırı boyutlara ulaştıran **sinik**(14) okul, mutlu yaşamayı amaç bilen, insanı en üst değer olarak gören, insanı kendi kendine yeterli sayan **epikürcü okul**(15); insanlar arasındaki eşitliği, adaleti; evrensel Tanrı düşüncesini ve «logos» kuramını işleyen, insan aklma önem veren **stoacı okul** da(16) bütün düşünce geliştirmelerine karşın, siyasal yapı üzerinde köklü değişimleri sağlayacak oranda etken olamamışlardır.

Roma hukuku ve siyasal yapısı açısından soruna yaklaşıldığında, Roma tarihinin değişik dönemlerinde, siyasal iktidar-

din ilişkilerinin «hoşgörü» temeline dayandığını görmek olanağı vardır. Değişik biçimlerde de olsa, Roma'nın değişik dönemlerinde imparatorluk, değişik ve çok çeşitli uluslardan oluşan bir siyasal birliği ve tekelleşmeyi gerçekleştirmiştir. Bu siyasal birliği oluşturan ulusların her birinin dinsel inanç sistemleri, Roma devleti içinde özgür kalabilmiş ve hoşgörü ile karşılanmıştır. Bu hoşgörü, dönemlere göre değişse bile kural olarak, Roma'nın Hıristiyanlığı kabul edip, Kilise egemenliğinin kurulmasına değin sürmüştür. Başka bir deyişle, Roma tarihi, uzun yüzyıllar boyunca dinsel hoşgörüye tanık olmuş, otoriter teokratik yapı Kilisenin kesin egemenliğinin bir ürünü olarak çok sonraları ortaya çıkmıştır.

Gerçekten, Roma'nın bir uluslar topluluğu olmaya yönelişi ve oluşu, değişik dinlerden insanların bir siyasal iktidar tekelinde yönetilmesi zorunluluğunu yaratmıştır. Bu zorunluluk, Roma'da, bir ölçüde özgür dinsel inanç ve davranış olanaklarına yol açmıştır. Roma'da aile düzeni genişleyip **«gens»** düzenine geçildiğinde, artık her **«gens»**in dinsel niteliği ve kendisine özgü «ilahı» söz konusudur ve **princeps generis** diye adlandırılan yönetici, dinsel iktidarı da elinde bulundurmaktadır. Bu açıdan «teokratik» bir sistem vardır; ancak, hemen belirtmek gerekir ki, «gens»ler arası Tanrısal bir savaş ve öteki «gens» Tanrılarını hor görme olgusu yoktur. Öteki dinsel inançlar ve «ilah» hoşgörü ile karşılanmıştır. Sonuç olarak, «gens»ler arasında dinsel bir düşmanlığın bulunmaması, ortak savunma gereksinmeleri, «gens»lerin ortak bir başkanın siyasal iktidarı altında birleşmelerine yol açmıştır. Bu birleşme ve «Roma imparatorluğu»nun kuruluşu dinsel hoşgörünün varlığıyla oluşabilmiştir. Dinsel sistem, Yunan'ın aksine, «gens»lerden devlete geçişi engelleyici rol oynamamıştır. Nitekim «gens»ler birleşirken, birbirlerine karşılıklı bazı haklar ve olanaklar tanımış ve bu hakları sistemleştirmişlerdir. Böylece Jus Civitatis denilen hukuk sistemi ortaya çıkmıştır. Bu sistem içinde, «gens»lerin birbirlerine dinsel olanaklar tanıdıkları görülmektedir.

Krallık döneminde, kralı **«Comitata curiata»**, yani asiller meclise seçer ve seçimden sonra, krala siyasal, dinsel v.b. yetkileri **«lex curiata de imperio»** denilen bir **«imperium»** ile verirdi. Bu da göstermektedir ki, Roma'da kral, siyasal ve dinsel iktidara belirli bir sınıfın seçimiyle geldiği gibi, sahip olduğu iktidarlar da kendisini seçenler tarafından verilmektedir. Krala, doğaüstü ve kişiliğine bağlı dinsel, siyasal bir nitelik, bir üs-

tünlük tanınmış değildir. Öyle ki «cruia meclislerinin» belirtilen kararlarının, Senato tarafından da onaylanması gerekirdi.

Bu dönemde kral, siyasal ve dinsel bir organ olarak kesin yetkiler taşımakla birlikte, gerçek iktidarın halkta olduğu kuralı da benimsenmiştir. Siyasal iktidar-din arasındaki ilişkiler, M.Ö. 510 yıllarında monarşinin yıkılarak cumhuriyetin kurulmasından sonra da süregelmiş. Roma büyüdükçe, dinsel hoşgörü sistemi daha da zorunlu duruma girmiştir. Gerçekten, Kral Tarquinius Superbus'un Roma krallık kurallarıyla bağdaşmayan otoriter düzeni, Roma halkının monarşiyi yıkmasıyla sonuçlanmıştır. «Consullük» dönemi diye de adlandırılan bu dönemde plepsler de hak sahibi sınıflar olarak belirmiştir. Bu sistem içinde, yaşam boyu «kral» yine vardır; ama tüm yetkileri yalnızca dinsel niteliktedir. Kralın varlığı ve onun **rex sacrorum** denilen dinsel iktidarı, salt «ilahlar»la halk arasında bir iletişim organına gereksinme duyulması nedeniyledir ve biçimseldir. Gerçekte bu dönemde, hiç değilse soyut anlamda, siyasal ve dinsel iktidarların birbirinden ayrıldığı söylenebilir. Siyasal iktidar, **«imperium»** temelde **patriciilerde** görülmüş ve bu iktidar kısa süreler için seçilen **«magistratus»**lar, **«comitia centuriata»**, **«comitia curiata»** ve **«setus»** tarafından kullanılmıştır(17). Bu organlar, siyasal, yasal ve askeri yetkilere sahip olarak belirlenmiş, dinsel nitelik ve temelleri söz konusu olmamıştır. Bu dönem içinde sınıfsal eşitliğe yönelik bir gelişim de görülmüş ve siyasal organların hiç biri doğaüstü kaynağa dayanan nitelik ve iktidarda görülmemiştir(18).

Roma'nın gerek krallık gerek konsüllük dönemlerinde «Roma hukuku» oluşmaya başlamıştır. Roma hukukunu oluşturanlar **pontifices»**lerdir. Bunlar Romalı rahiplerdir. Rahipler, **pontifx maximus** denilen başrahibin başkanlığında «rahipler birliği»ni oluşturmuşlar ve dinsel görevleri yanında özellikle hukuk alanındaki görevlerini de yerine getirmişlerdir. O yüzyılların Roma'sında, rahipler yasaların en yetkili ve etken yorumcuları olarak belirmişlerdir. Bu olgu, bütün eski çağda olduğu gibi, Roma'da da hukuk ile din arasındaki kaynaşmışlığı kanıtlamaktadır. Unutmamak gerekir ki, birçok eski siyasal örgütlenmelerde, din adamı ve hukukçu aynı kişidir; bu olgu daha sonra İslam devletlerinde de görülmüştür. Roma hukukunun, öteki teokratik devletlerdekinden değişik bir biçimde oluştuğunu da belirtmek gerekir. Roma'da, din adamlarının yarattığı hukuk, dinsel hukuk değildir. Roma hukuku kısa bir süreç için-

de dinden ayrılarak, kendi özellikleri içinde laik nitelikte gelişmiş, uzun yıllar ruhbanların tekelinde kalmakla birlikte, laik özelliğini de sürdürmüştür(19). Roma imparatorluğu, özellikle Kartaca savaşlarından sonra büyüdükçe, hukukun gelişmesi ve değişmesi gereksinimi doğmuş ve bu gelişim - değişim, sürekli laik bir doğrultuda gerçekleşmiştir. Gelişen Roma, ekonomik açıdan da büyümüş; bu büyüme değişik yörelerdeki, değişik toplumlar arası ticaretin ürünü olmuştur. Çağına göre bunca geniş bir ilişkiler düzeni, doğal olarak, hoşgörü temeline dayanan dinsel anlayışı ve yörelerin dinsel inançlarından bağımsız, akla ve günlük yaşam gereklerine uygun bir hukuk sistemini yaratmıştır. Bu gelişim çerçevesinde, ruhban sınıfının hukuk yaratma yetkileri ve olanakları da sınırlanmış ve dinsel nitelik taşımayan, yalnızca siyasal iktidarı kullanan **preotorlar** yasa yapıcı, kural koyucu olarak da güç kazanmışlardır. Bu yeni hukuk, yalnızca Roma vatandaşlarına değil, yabancılara da uygulandığından, kuralların geçerliliği genelliğine ve dinsel ayırıcılığa dayanmayışına bağlı olmuştur. Bu nedenledir ki **ius gentium** denilen «uluslar hukuku» din ile hukuk kurallarının ayrılığının örneğini vermiştir. «Ius gentium» giderek felsefi bir anlam kazanmış ve «doğal hukukun» karşılığı olarak kullanılmıştır. Doğal hukuk, belirli bir iktidarın yasama görevi sonucunda ortaya çıkmayan, aklın gerektirdiği **(naturalis ratio)** bir hukuk sistemidir. Hukuk kurallarının «aklın» gereği olarak kabul edilmesi, onların doğaüstü güce ve nedenlere dayanmaması demektir ve böyle bir anlayış içinde laik hukuk oluşmuştur(20).

Cumhuriyet dönemi, konsüllerin ve asker kumandanların büyüyen Roma ülkelerinde kişisel yönetimlerini kurmalarıyla tehlikeye girmiştir. Gerçekten konsüllerin bazıları, örneğin Sulla, Pompeius, Caesar kişisel otoriter-siyasal sistemlerini kurmuşlar, Senato'nun ve öteki kurulların otoritesi dışına çıkmışlardır. Caesar'ın öldürülmesinden sonra Augustus konsüllük yönetimine son vermiş ve Roma tarihinin **principatus dönemi** başlamıştır. Bu dönem siyasal iktidarın tekelleştiği, otoriter nitelik kazandığı, kişisel yönetimin baskın olduğu bir siyasal yapıyı içermektedir. **Tribunicia potestas** ilk **Octavius'a** yaşamı boyunca tanınması bir yana, **tribuni plebis**lere ait bu yetkilerin onlara vekaleten **Prince** verildiği, egemenliğin kaynağının yine de halk olduğu kabul edilmiştir. Başka bir deyişle, siyasal otoritenin totaliter niteliği, bu otoritenin dinsel nitelik de kazanması sonucunu doğurmamış, iktidar doğaüstü güçlere dayandırılmamıştır. Bunun doğal sonucu olarak, hukukun laik niteliği ve siya-

sal iktidar-din ayrılığı varlığını sürdürmüştür. Principatus döneminin otoriteye yatkın sisteminde bile, Roma hukukunun yerleşmiş kurallarına, hiç değilse biçimsel olarak uyulmuş ve bir askeri sistemin kurulmasına yönelinmemiştir. Bu açıdandır ki, principatus döneminde, dinsel başkanlık görevi ve niteliği **princepse** tanınmakla birlikte, siyasal iktidar-dinsel kurallar karışımı olmamıştır. Nitekim bu dönemde rahip hukukçular silinmiş, laik hukukçular belirmiş ve laik hukuk kuralları geliştirilmiştir. Yunan akılcı felsefesinin etkenliği, Roma'da daha çok görülmüş, hukukun temel kuralları saptanmıştır(21).

Principatus dönemindeki otoriter biçimlenmenin sistemleşmesi **Dominatus** dönemine yol açmıştır. Bu dönem imparatorluk sisteminin açık bir biçimde belirdiği dönemdir. Yöneticinin «kutsal» nitelikte kabul edilmesine de bu dönemde başlanılmıştır. Gerçekten, imparatorun adları arasına «**Deus noster - Tanrımız**» sıfatı da eklenmiştir. Artık imparatorun işlemleri ve kişiliği kutsal ve dinsel bir nitelik almaya başlamıştır. Roma'nın toplumsal yapısındaki çalkantıların, düzensizliklerin, dağılma başlangıçlarının engellenebilmesi, siyasal iktidarın «mutlak» nitelik kazanmasına ve sınırsızlığına bağlı görülmüştür. Tek elde toplanan siyasal iktidarın otoritesini sürdürebilmesi, her çağda olduğu gibi iktidarın kutsallığını ilan etmekle ve iktidarın kaynağını doğaüstü kaynaklara dayandırmakla sağlanmak istenilmiştir(22). Özellikle başkaldıran ordulara karşı devletin iktidarını güçlendirmek isteyen **Domitius Aurelianus** döneminde **despotik** yönetimin kurulmasına yönelinmiş, kendisini devletin «mutlak egemeni - **dominus imperii**» ilan etmiştir. Despotik yetkilerin geçerliliğinin sağlanabilmesi için de, bu yetkilere doğaüstü, kutsal kaynaklar aranmış ve «**Deus - Tanrı**»lık imparatorun bir niteliği olarak belirmiştir. Bu olgu, despotik, totaliter düzenlerin kaba kuvvetlerine başeğmeyi sağlayacak bir nitelik aradıklarını ve bu niteliğin de dinsel kaynaklara dayandırıldığını göstermektedir. Roma'nın siyasal iktidar yapısındaki bu değişim, yasal sistemi de etkilemekten geri kalmamış ve dinsel hukuk belirmeye başlamıştır. Yöneticiler kutsal görülürken, suç-günah kavramları karışmaya, siyasal-dinsel iktidarlar kaynaşmaya yönelmiştir. Siyasal iktidarın otoritesine itaatsizlik, dine aykırılık ve günah olarak kabul edilmiştir(23).

Dominatüs dönemi, gerçekte, Roma'nın siyasal ve toplumsal yapısı açısından bir geriye gidişi belirlemektedir. Laik, hoşgörü temeline dayanan yapı otoriter-teokratik yapı-

ya dönüşmüştür. Aklın kurallarının egemen olduğu dönemde gelişen Roma hukuku da, aynı çöküşle karşı karşıya kalmıştır. Doğal hukuk yerini dinsel hukuka bırakınca, Roma hukukunun salt akla dayanan ve gelişmesini sağlayan sistemi de, bağnaz, biçimci ve dinle karışık bir anlayış sistemine yerini bırakmıştır(24).

Hıristiyanlık Dominatus döneminde Roma'ya gelmiş ve dinci despotik yönetimin zulme varan tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu tutum, gerçekte, hoşgörü temeline dayanan ve yüzyıllar boyunca süregelen Roma siyasi iktidarının yapısıyla çelişiktir. Hıristiyanlığa karşı tepki, Roma'nın kesin teokratik bir yapı içine girdiğinin kanıtıdır. Değişik ulusları bir siyasal iktidar çatısı altında tutabilmek için dinsel hoşgörüyü benimseyen Roma, bu ulusların dağılmalarına karşı birliği korumak için despotik otoriteye ve bu otoritenin geçerliliğini sağlayabilmek için de bağnaz teokratik niteliğe güvenmiştir. Bu gelişim, Roma'nın siyasal iktidar yapısını da, laik hukuk sistemini de kökten değiştirmiştir.

Hıristiyanlığın Roma'da egemen olmasından sonra ise, temelde siyasal yapının nitelikleri değişmemiştir. Despotik iktidarın koruduğu ve dayandığı dinsel inancın değişmesinden öteye bir başkalaşma söz konusu değildir. Hıristiyan dininin dogmalarına uygun bir siyasal ve toplumsal yapı oluşturulmuş ve bu yapının dinsel despotik niteliği artan bir bağnazlık ve kesinlikle sürdürülmüştür. Ortaçağ ise, teokratik despotizmin doruğa yükselişini, kesinliğini, kişiyi ve aklı inkâr eden karanlığın koyuluğunu simgelemektedir.

Roma'nın yıllar boyunca, teokratik yapıya karşın, hukukun laik niteliği ve sitenin kendi dinsel inancı dışındaki dinlere de hoşgörü ile davranması, her şeyden önce, değişik dinsel inançtaki ulusları bir siyasal iktidar altında toplaması ve bu birleşimi sürdürebilmesi açısından, dinsel ayrımlara sapmamasının sonucudur. Bu konuda şuna da değinmek gerekir ki, Roma'da hukukun laikliği, bir ölçüde de «pratik hukukçuluk» uygulamasına dayanır. Romalı hukukçular, teorik ve soyut kuramlardan çok, günlük yaşam gereksinmelerini çözümlemeye yönelik somut ve uygulamaya dönük kurallara eğilmişlerdir. Roma'nın çok geniş topraklar üzerinde yaygın bir imparatorluk oluşu, bu yaygınlığın sağladığı ticaret olanakları, hukukçuları bu ilişkilerden doğabilecek sorunların çözümüne çare bulmaya yöneltmiş ve belirli somut gereksinmeleri karşılamakla görevli hukuk-

çular da somut kuralları yaratmışlardır(25). Hukuk, günlük somut sorunlara dayanan, uygulamadan doğan bir oluşum sürecine bağlanınca, doğal olarak kurallar «akla» ve «kavimler arası ilişkiler»i sürdürmek gibi bir amaca dayanmıştır. Bu durumda da, hukuk, hukuku rahiplerin yarattığı dönemde bile, laik olmak zorunda kalmıştır.

Yukarıda, «ius gentium»un doğal hukuk anlamına geldiğine ve bunun felsefi anlamda kullanıldığına değinmiştik. Roma hukukunun, belirli bir siyasal iktidarın ya da doğaüstü güçlerin ürünü olarak kabul edilmeyişi; hukukun «aklın gerekleri - naturalis ratio» olarak görülüşü, Roma'nın laik hukuk sisteminin ve dinlere karşı hoşgörücü siyasal anlayışının da temelidir. Bu anlayış ise, geniş ölçüde Roma felsefesinin etkenliğine dayanmaktadır. Yunan felsefesi Yunan sitelerinden çok, Romalı düşünürler ve felsefe okulları aracılığı ile Roma yaşamını etkilemiştir denilse, yeridir.

«Doğal hukuk», «aklın gereklerine uygunluk», «uluslarüstü hak» gibi kavramlar, Romalı felsefe düşünürlerinin işlediği kavramlardır. Gerçekten, Roma düşünürleri, Yunan felsefecilerinden farklı olarak «teorik» ve «soyut» sorunlar üzerinde durmayı hor görmüş, küçümsemişlerdir. Roma, yaşam amacı olarak kazanıp zenginleşmeyi kabul eden ve bunun için savaşmayı ve elde ettiği yöreleri yönetmeyi en başlıca sorun sayan bir toplumdan oluşmuştur. Böyle bir toplumun, uygulamaya yönelik olmayan, soyut ve teorik düşünceyi küçümsemesi ve yararsız bulması doğaldır. Tüm toplum gibi, düşünürler de, toplumun gereksinmelerini karşılayabilecek konulara eğilmişlerdir(26).

Toplumun gereksinmeleri, «yönetmek», «ticari ilişkiler düzenini kurabilmek», «ekonomik yapıyı oluşturmak» doğrultusunda olunca, Romalı düşünürler de özellikle «hukuk» ve «politika» konuları üzerinde durmuşlar, «en iyi hukuk sistemini» ve «en iyi devlet yönetim biçimini» araştırmışlardır. Roma felsefesinin teorik yönünün bunca fakirliğine karşın, hukuk ve politika düşüncesi açısından bunca zenginliği bir çelişki değildir. Romalı düşünür, toplumun gereksindiği sorunlara çözüm getirmeyi kendine görev bilip, uygulamaya, pratik yaşama ve sorunlara eğilince, doğal olarak «hukuk ve politika» konuları öncelik kazanmıştır. Şuna değinmek gerekir ki, Romalı düşünürler, «hukuk ve politika» sorunlarını bile teorik ve soyut bir planda ele almamış; sorunlara yaklaşımları hep günlük somut

ve uygulamaya yönelik bir açıdan olmuştur. Bu açıdandır ki, Romalı düşünürler «devlet» kavramı üzerinde çok durdukları halde, konuyu «ahlak» kuralları açısından değil «idarecilik, yöneticilik» yönünden incelemişlerdir. Roma düşünürüne göre «ahlak» kişisel bir nitelik olarak ve devlet yönetimiyle ilgisi ölçüsünde önem taşır; devletin yönetilmesi ve «iyi idare» ise bir politika sorunudur ve bunları birbirleriyle kaynaştırmak gereği yoktur. Roma düşünürü, koca imparatorluğun yapısını da düşünerek, devlet ve hukuk kavramlarını da, Yunan düşünürünün aksine, Site'nin dar sınırları ile sınırlamamış; evrensel devlet ve hukuk anlayışını kurmaya yönelmiştir. Bu çerçeve içinde, Devlet, dinsel kurallardan çok «aklın gerekleri»nin ürünü olarak incelenmiştir. Roma düşünürlerinin, pratik hukuk ve yönetime yönelik düşünce sistemleri, Roma'da teokratik bir sistemin oluşmasını da önlemiştir.

Genellikle kabul edilen bir gerçektir ki, düşünce biçimine ve yönelişlerine kısaca değindiğimiz Romalı düşünürler, Yunan felsefesinin etkisinde kalmışlardır. Ancak bu etkilenme, Roma'nın gereksinmeleri ve yönelişleri, doğrultusunda olmuştur. Yunan felsefesinin Site içine kapanık görüşleri, gerçekte, İskender'in doğuya yayılması sonucu nitelik değiştirmiştir. Klasik Yunan felsefesi Aristo ile doruğuna yükseldikten sonra, Yunan'ın doğuya yayılmasıyla tüm ülkeleri etkileyen ve onlardan etkilenen bir biçimde yenileşmeye ve değişmeye yüz tutmuştur. İskender'in Hint'e varan seferleri **hellenizm** anlayışına yol açmış ve **Hellenistik Çağ** başlamıştır. Hellenistik Çağ felsefesi, kendi içine kapalılıktan çıkmış, Akdeniz çevresini, Ortadoğu uluslarını birleştiren ve kaynaştıran kültürün temellerini atmıştır. Yunan ve Doğu düşünce sistemleri çağın felsefe akımını gerçekleştirmiştir. Bu yeni felsefe Roma'yı da etkilemiştir. Zamanla, Roma Anadolu ve Ortadoğu'da Yunan'ın yerini almakla birlikte, onun düşünce sistemini özümsemiştir. Hellenistik Çağ'ın felsefesindeki en önemli nitelik ise, Klasik Yunan Felsefesi'ndeki tümlüğün yok olması, felsefenin «teorik-soyut» yönü ile «pratik-somut» yönünün birbirinden ayrılmasıdır. Romalılar, yukarıda belirtildiği gibi, tüm evreni açıklamak gibi teorik-soyut felsefeyle ilgilenmemişler, Yunan'ın pratik-somut felsefe görüşlerini ise benimseyip, kendi yapılarına uygulamaya çalışmışlardır. Bu biçimde **metafizik** önemini yitirmiş, tek tek bilimsel konulara yönelik düşünce sistemleri oluşmuştur. Kişinin mutluluğunu araştıran ve siyasal yapı içinde kişiliğini sağlamaya çalışan, bir ölçüde «bilgeliğe» varmaya yönelik bir felse-

fe araştırması çağın en belirgin yönelişidir. Eski Yunan toplumunda ve düşünce sisteminde çok etkin olduğuna değindiğimiz «dinsel inançların» korunmasıyla ilgili bağnazlığın da, Yunan'ın gelişmesiyle silinmesi sonucu, «pratik felsefe» değişik ulusların düşünce ve kültür yaşamlarını kesinlikle etkileyebilmiştir. Böylece, **hellenizm** Roma Felsefesi'nin baş özelliği olabilmiştir. Uygulamaya yönelik hellenist felsefe, Roma'nın gereksinmelerine uygun olduğu içindir ki, Roma Felsefesi ile kaynaşıp «Roma-Yunan Düşüncesi»ni oluşturabilmiştir. Bu kaynaşma özellikle «dinsel düşüncenin» ele alınışı yönünden belirgindir. Klasik Yunan Felsefesi din ile kaynaşık iken, hellenist felsefe dinsel anlayış ve düşünce sistemi ile karşıt bir duruma girmiştir. Aristo'dan sonraki felsefenin başlıca yönelişi olan «yaşayış bilgeliği» kişisel bir ahlak ve davranış modeli yaratmış ve bunu dinin yerine koymaya çalışmıştır. Böylece «Hellenist Roma Felsefesi» kişiyi öne getirmiş, «tek kişinin mutluluğunu» arama yolunu tutmuştur. Böyle bir «**ahlak felsefesi**»nin din ile çatışması, dinsel ahlak ile «**akılcı kişisel ahlak**» anlayışının bağdaşmayacağı açıktır. Dinsel olmayan ahlak felsefesi o çağm tüm toplumları gibi Roma toplumunu da etkilemiştir(27).

Kişinin mutluluğuna, bireyciliğe yönelik pratik felsefenin, Roma siyasal yapısı içinde yer alması ve etkenlik kazanması doğaldır. Çok ulusu, bir tek siyasal iktidar altında bağlama zorunluluğuyla, dinsel hoşgörü uygulamasını benimsemiş bulunan Roma, Hellenist Felsefe'yi doğal olarak düşünce planında da benimsemiştir. Bu dönemde Roma'nın düşünürlerinin ve felsefe okullarının «devlet yönetimi ve hukuk» konularındaki görüşlerine şöylesine bir bakmak bile, hellenist ahlak felsefesi ile Roma siyaset felsefesinin ve hukuk anlayışının nasıl birbirine kaynaştığını açıkça gösterecektir.

Gerçekten, Devlet felsefesi açısından önem taşıyan Romalı düşünür **Polybios**, her yönetim biçiminin kendisiyle çelişik bir yönetim biçimine yol açtığını belirterek, «en iyi yönetim biçiminin» monarşi, aristokrasi ve demokrasinin karmasından oluşacağını ileri sürmektedir. Böyle bir karma sistem içinde, halkın hakları ve kişiliği söz konusudur(28). Ünlü **Çiçero** da «devletin niteliği» sorunu üzerinde durmakta ve temel ilkenin, «devletin kamu yararına ve adalete yönelmesi» olduğunu ileri sürmektedir. Çiçero'ya göre, insan hukuk ve adalet için yaratılmıştır. Bu açıdandır ki, devletlerin üstünde egemen olan, herkeste var olan ve insanların hepsine sağlanmış bulunan «adalet

ve hak» kavramlarıdır. Bunlar yaratılmış değildir. Evrende en üstün değer olan «akıl» devleti yönetmektedir ve kişiler doğal olarak hak sahibidir. Doğal hak «ius naturale» akla dayandığı için, sadece bir devlet ya da site için söz konusu olmayıp, tüm uluslar için geçerlidir. Böylece «uluslar hukuku - ius gentium» doğmaktadır(29). Doğal hak ve adalet kavramı, özellikle Romalı Stosienler tarafından etken bir biçimde işlenmiştir. Bunlardan **Posidonius**'a göre, monarşi ve yazılı kanunlar, insanların doğal yaşantılarının ve ahlakçı davranışlarının bozulmasının sonucudur. Gerçekte insanlar adaletin ve «faziletin» simgesidirler(30). Ünlü **Seneka** da, evreni yöneten üstün bir gücün varlığını savunurken, kişi aklının kardeşlik ve iyi ilişkileri gerektirdiğini savunmuştur. Seneka, doğal hukuk - yazılı hukuk ayrımını yapmış ve «köleliği» doğal hukuka aykırı bulduğu için «zulüm» olarak nitelendirmiştir. Doğal hukuk, insanların «eşitliğini» öngörmektedir ve adaletli - özgür bir düzende yaşamalarını gerektirmektedir(31). **Epiktetos**(32) ve **Marcus Aurelius Antoninus**(33) da insan için aklın üstünlüğünü ve özgürlüğünü savunan stoaclürdandırlar. İnsanın isteğine ve iradesine uygun hareket olanaklarına sahip bulunması özgürlük olarak kabul edilirken, belirtilen özgürlük dinsel inanç açısından da söz konusudur. Özellikle Antoninus, tüm evreni yöneten tek bir gücün bulunduğunu ve insan aklından ibaret olduğunu ileri sürmüştür: İnsanlar için tek görev, akla uygun davranmaktır.

Bir açıdan «akıl» ile «Tanrı»yı eşanlamda kullanan Romalı düşünürler, bu düşünce biçimlerinin sonucu olarak, akla dayanan «hak, adalet, özgürlük» sistemine varmışlar ve bu sistem içinde dinsel özgürlük ve eşitlik, aklın egemenliği sonucuna ulaşmışlardır. Bu anlayış, Roma hukukunun oluşumunda ve uygulanmasında da etken olmuştur(34). **Tubero**, **Quintus**, **Labeo** gibi Romalı kamu hukukçuları, siyasal iktidarı sınırlamaya yönelik çalışmalarını gerçekleştirirken, bir yandan da siyasal iktidar ile dinsel inançları birbirinden ayırmak konusunda titizlik göstermişlerdir.

Felsefe görüşleri ile siyasal sistemin nitelikleri arasındaki yakın ilişkiyi, Dominatus döneminde teokratik yapı ve anlayışa geçişle de saptayabilmek olanağı vardır. Gerçekten, Doğu ve Batı dinlerinin birbirine karıştığı ve Roma'da dinsel sistem gereksinimi duyulduğunda, devlet felsefesi de dinsel nitelik kazanmıştır. Aklın yerine doğaüstü güçlerin oturtulduğu düşünce sistemi ile siyasal iktidar uygulaması arasında çağdaşlık söz

konusudur. Özellikle İskenderiye'de başlayan dinsel devlet görüşü felsefe alanında yayılmış ve metafizik kavramlar yeniden egemen olmuştur. Bu egemenlik Hıristiyan felsefesi ile daha da keskin ve dogmatik bir nitelik almış ve dinsel iktidarın üstünlüğü, siyasal iktidarın doğaüstü kaynağa dayandığı biçimindeki akımlara yol açmıştır. Bu düşünce sisteminin siyasal iktidar yapısı açısından somutlaşması ise teokratik monarşilerin varlığı ile gerçekleşmiştir.

Ortaçağ Karanlığından Burjuva Demokrasisine

Roma İmparatorluğu'nda bağnazlığın ve teokrasinin egemen olmaya başladığı dönem, ortaçağa girişi işaretlemektedir. Özellikle Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda ve Avrupa'da yaygınlaşıp, papalık dinsel bir iktidar olarak belirdikten sonra, tüm Avrupa'da Hıristiyanlığın siyasal iktidar üzerinde egemen olma savaşı kendisini göstermiştir. Yaygınlaşana değin işkencelere, zulme, baskıya uğrayan Hıristiyanlar, başarıya ulaştıktan sonra, aynı işkence, zulüm ve baskıyı başka dinlere inananlar ve hatta Hıristiyan olmakla birlikte papalığın anlayış ve kurallarına karşı çıkanlar üzerinde uygulamak yolunu tutmuş; dinsel konularda belirli biçimler dışında düşünmek, en belirgin ve ağır suç olarak kabul edilmiştir. Papalığın egemenliğine dayanan Hıristiyan düşünce ve anlayışını zorla kabul ettirme yönelişi Avrupa'ya uzun yıllar üstünü örtecek olan karanlığı çekmiştir.

Hıristiyanlığın birçok Avrupa devleti tarafından resmi din olarak kabul edilmesinden sonra en önemli sorun, siyasal iktidar ile dinsel iktidar arasındaki ilişki sorunu olmuştur. Bu sorun gerek düşünsel alanda, gerek uygulamada, gerek olaylar içinde bütün ortaçağı kaplayan bir önemle belirmiştir. Papalık, papalık örgütü ve alanı içinde siyasal iktidara da sahiptir. Bunun dışında Katolik düşünürler, tüm siyasal iktidarların dinsel ve doğaüstü kaynaklara dayandığını kanıtlayarak, siyasal iktidarlar üzerinde egemenlik kurmak çabası içindedirler. Başka bir deyişle, siyasal iktidar düzenlerinin teokratik nitelikte olması ile yetinilmemekte siyasal iktidarların bütünüyle dinsel iktidarın boyunduruğu altına sokulması da istenilmektedir. Bütün ortaçağ boyunca düşünsel alanda iktidar savaşı üzerinde

görüşler ileri sürülürken, bu tartışmalar yalnızca teorik planda kalmamış, uygulama üzerinde de etken olmuştur.

Hıristiyanlığın Batı dünyasına yayılmasının, salt siyasal nitelikteki iktidarları parçalayıcı bir etkenlik payı taşıdığı açıktır. Hıristiyan düşüncesi, dinsel otoritenin belirli bir devletin sınırları ile sınırlı bulunmadığını, evrensel nitelik taşıdığını ileri sürerken, dinsel amaç ve yararları üstün tutmuşlar ve bu yararları ikinci plana atan siyasal iktidarları yıkmaya ve onları boyunduruk altına almaya yönelmişlerdir. Hıristiyan düşüncesi, dinsel iktidar yönünden, siyasal sınırların üstünde bir iktidara yönelince, güçlü siyasal birliklere ve iktidarlara da karşı çıkmak durumunda kalmışlardır. Roma İmparatorluğu'nun parçalanıp, dağılmasında Hıristiyanlığın etkenliğini kabul edenler, bu açıdan haklıdırlar(35). Kilise zaman zaman, değişik ülkelerde, uygulamada siyasal iktidarın üzerinde etken olmuş ve bu etkenliği sağlayamadığı durumlarda da, iktidarı yıkmaya yönelmiştir. Örneğin, İngiltere'de Normanların iktidarı döneminde ve özellikle Guillaume'nin krallığı süresinde, Kilise üstün bir iktidar olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, Kilise kendi başına buyruk bir otoriteye sahip çıkmış, «kilise yargı sistemi»ni oluşturmuştur. Kilise'nin bu yetkilerini sınırlamaya yönelen Henry II (1164) belirtilen amaca yönelik Clarendon adlı yasayı çıkarmış, ama tacını yitirmek tehlikesiyle karşılaşınca, yasayı uygulayamamıştır. Bu girişim dinsel iktidarın üstünlüğünü ortaya çıkarttığı gibi, Kilise'nin yeni ayrıcalıklar kazanmasına da yol açmıştır(36). Kilise, özellikle XIII. yüzyıl İngiltere'sinde etken ve güçlü bir yapı oluşturmuştur. Bu dönemde dinsel iktidara karşı başkaldırılar ezilmiş, siyasal iktidar parçalanmış, Papalığa mutlak bağlılığın sağlanmasına çalışılmıştır. Ruhban sınıfı, siyasal yapı ve organları içinde de yer almıştır. Ayrıca, dinsel yapı ve organları da varlıklarını sürdürmüş, giderek güçlenmiş; yasama, yargı ve yürütme yetkileri elde etmişlerdir. Ruhban sınıfı, devlet içinde ayrı bir toplumsal yapı olarak belirmiş, kendi yasalarını yapıp uygulamıştır. Papalığa ve etkinliğine başkaldıran krallar başarılı olamamışlardır. Öyle ki, dinsel otorite, evlenme v.b. konularında, din adamı olmayan halktan kişiler için de geçerli yasaları yapabilme hak ve olanaklarına kavuşmuşlardır. Siyasal iktidar, ruhban sınıfından olanları yargılayabilmek iktidarına sahip çıkamamış, vergi uygulamak olanaklarını bile zor bulabilmiştir. Dinsel sapmalar, hem Kilise hukukuna, hem Devlet hukukuna göre ağır suç sayılmış, yargı yetkisi Kilise'ye tanınmıştır(37).

Aynı olguları, daha keskin çizgileriyle, Fransa'da da görebilmek olanağı vardır. Frank Krallığı döneminde, Kilise, Roma İmparatorluğu döneminde sağladığı ayrıcalıkları ve etkinliği aynen sürdürmüştür. Frank Krallığı'nın doğuşunu ve iktidarını sürdürebilmesini Kilise sağlamış ve bu nedenle kamusal yetkilere de sahip çıkmıştır. Karolenj kralları, Papalığın «takdisi» ile krallık yetkilerini kullanabilir olmuşlardır. Merove Hanedanı'na son veren ve Karolenjleri tahta geçiren Kısa Pepen, tahta geçişini önce Piskopos Boniface'ye ve sonra Papa'ya onaylatarak «takdis» yolunu açmıştır(38). Bu dönemde, Kilise, Kral'a ait bazı siyasal yetkileri kullanan organ durumuna girmiş, yönetim üzerinde etkin olmuştur. Kilise'nin, ayrıca kendi yapısı içinde örgütlenmesine ve bu örgütlenmenin yasal sistemini kurmak konusunda mutlak ve sınırsız bir yetkisinin bulunduğuna tanık olunabilmektedir. Kilise malları açısından vergi bağışıklığına sahipken, kendisinin vergi toplayabildiği, yargı yetkisi bulunduğu, belirli konularda tek yargı yetkisinin Kilise'ye ait olduğu görülmektedir. Özellikle ruhban sınıfını yargılama yetkisi yalnızca Kilise'ye ait bir ayrıcalık (privilegium fori) olarak kabul edilmiştir. Özellikle «dinden sapma» ve «evlenme» ile ilgili konularda yargı yetkisi tüm insanlar için Kilise'ye ait bir yetki olarak kabul edilmiştir. Kilise hukuku, Papalık kararnameleri (Décrétales) ve Papalık Kurullarının (oecumenique) kararları ile oluşturulurdu bu kararlar, Papalık hukuk dergilerinde(39) yayımlanır ve uygulanırdı.

Frank Krallığı döneminde de (987-1316) Kilisenin etkinliğini ve üstünlüğünü gözleyebilmek olanağı vardır. Bu etkinlik ve üstünlük, özellikle, Kral olabilmenin dinsel «takdis»e bağlı bulunmasıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle başlangıç döneminde bütünüyle «feodal» yapıda olan Frank Krallığı'nda, kral ile «senyör»ü birbirinden ayıran «takdis» işlemi olmuştur. Reims Kilisesi'nde gerçekleştirilen «takdis» işlemi, önceleri kralın krallık yetkilerini kullanmasını sağlayan bir işlem olarak kabul edilmiş, seçim önemsenmemiştir. Krallığın seçim sisteminden çıkarılıp «veraset» sistemiyle el değiştirmesi durumunda bile «takdis» işlemi varlığını sürdürmüştür. «Takdis» işlemi sırasında kralın yaptığı ve 1610 yılına değin süren «yemin», bir ölçüde kralın Kilise'ye bağlılığını belirlemekteydi. Gerçekten, kral «takdis» işlemi sırasında, Kilise'ye bağlı kalacağına, ruhban sınıfının ayrıcalıklarını tanıyacağına, Kilise'nin tanınmış haklarını koruyacağına, Kilise'nin kendi kendini yönetme olanaklarına (privilegium canonicum) sadık kalacağına yemin ederdi. Böylece

«yemin» siyasal iktidarın, dinsel iktidara bağlılığının simgesi olmaktaydı. Bu yemin çerçevesinde, Papalık krallara emirler verebilmiş, belirli bir politika izlemesini isteyebilmiş, yerine göre kralı **afaroz** edebilmiştir(40). Bu nedenle, Fransa'da, Papa'nın siyasal yetkilerinin Kral'ın yetkilerine üstün olup olmadığı konusunda, gerek düşünsel planda, gerek uygulama alanında çatışmalar, çekişmeler, özellikle **Philippe IV**'ün iktidarıyla birlikte kendisini göstermiştir(41). Bütün bu iktidar çekişmeleri süresi içinde, Kilise hukuki varlığını sürdürmüş, gelişerek **corpus iuris canonici**'yi oluşturmuştur(42). Kilise hukuku, uygulamaya dönük niteliktedir ve Kilise'ye ruhban üzerinde mutlak, halk üzerinde de belirli konularda yargı yetkisi tanımaktadır. Feodal yapı da, Kilise hukukunun geçerlilik alanının genişlemesinde etken olmuştur. Aynı biçimde, kilise hukuku kilise varlığının vergilendirilmemesi, Kilise'nin vergi toplayabilmesi, dine karşı ve dinsel sapma niteliğindeki eylemlerin suç sayılması gibi uygulamalara varılmasını sağlamıştır. Değinilen biçimlenme, ana çizgileri içinde Fransız tarihinin 1789 yılına varana değin sürmüştür(43).

Kilise'nin etkinliğini kesin çizgileri içinde Almanya'da da görmek olanağı vardır. 888-1495 yılları arasında «Germen İmparatorluğu - Reich» döneminde, çağdaş anlamda tekelci bir siyasal iktidar görülmemiş(44) buna karşılık Kilise yaygın bir iktidar kullanabilmiştir. Kral, dinsel bir nitelik içinde Taç'a sahip çıkabilmiş ve Germen kralları «mistik» bir iktidarı kullanmışlardır. Krallık, sembolleri kendisine vermesine bağlı bulunuyordu. Nitekim Germen Kralı, «Kutsal Roma İmparatoru» adını da alırken, gerçekte Papa'ya bağlı olarak siyasal iktidarı elde etmiş oluyordu (Sanctum Imperium romanum nationis germaniae)(45). Dünyaya egemen olmak iddiasındaki Roma Germen İmparatorluğu'nda iktidar, Papalığın dinsel kudretine dayandırılarak, bu egemenliğini gerçekleştirmek amacını gütmüştür. Kralın iktidarının kaynağı dinsel olduğu için, doğrudan krala da mutlak ve dinsel bir nitelik ve otorite tanınmıştır. Kral, Kilise'yi ve Papalığı savunmak göreviyle de görevlendirilmiştir. Zamanla, Papalık dinsel iktidarın **(sacerdotum)** sahibi olarak tüm siyasal iktidarın da üstünde bir nitelik kazanmıştır(46). Papalık, siyasal iktidarını yerine göre, kralları tahtından indirerek, ruhban sınıfının ayrıcalıklarını artırarak, sürdürmeye çalışmış ve başarı sağlamıştır. Papalığın bulunduğu İtalya'nın da yöneticisi olmak, Germen krallarının «imparator» ünvanı almalarına yol açıyordu ve İtalya'nın gerçek egemeni Papa, impara-

torluk ünvanını vermemek yetkisine sahip bulunuyordu. Papalığa başkaldıran Germen Kralı, İtalya'nın başkaldırmasıyla karşılaşıyordu. Kaldı ki, Kilise, feodal beyleri destekleyerek Kral'ın gücünün kırılmasını da elde edebiliyordu. Böylece, İngiltere ve Fransa'da görüldüğü gibi kilise hukuku, Almanya'da da geçerliliğini sürdürmüştür(47).

İngiltere, Fransa ve Almanya açısından belirtilen ve kısaca değinilen durum, Avrupa'nın öteki Hıristiyan ülkeleri için de söz konusu olmuştur. Kilise'nin ortaçağda Avrupa'ya bütünüyle egemenliği, tüm yaşama etken bir kudrete sahip çıkması, belirli bir düzenin oluşmasını da sağlamıştır. Çağın en büyük servet biriktiricisi Kilise, bu amaçla kendini sınırlayan yapıları yıkıp siyasal iktidarı elde ederek, tüm Avrupa'nın yeni bir yapı ve anlayış kazanmasına da yol açar. Kilise yalnızca dinsel bir merkez olmamış, kişi yaşantısını, siyasal sistemleri, ekonomik yapıyı da etkilemiştir. Bu etkileme düzeni içinde, ana çizgileriyle tüm Avrupa için geçerli belirli bazı saptamalar yapabilme olanağı vardır:

a) Papalık ile ilgili her şey ve ortaçağ monarşilerinin tümü «dinsel» kaynaklara dayanmakta, teokratik nitelik taşımaktadır. Monarşik iktidar biçiminde iktidarın otoritesinin geçerliliği, dinsel temele oturtulmakta bulunmuştur. Yığınların otoriteye uygun davranmalarını sağlayacak tek araç, dinsel inançlar sistemi olmuştur. Teokratik monarşik yapı içinde, yığınlar, kendilerine yöneltilen «emir» ve «yasakların» uyulması zorunlu dinsel kurallar olduğuna inandırılmışlardır. Bu açıdandır ki, papalık-monarşi arasındaki ilişkiler, siyasal iktidarın «teokratik» niteliğine ilişkin bir tartışma alanı olarak belirmemiştir. Tartışılan ve yer yer monark ile papalık arasındaki çekişmelere yol açan sorun, monarkın dinsel iktidarının veriliş biçimi ile ilgilidir. Papa, kendini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görmüş ve monarka siyasal iktidarı Tanrı adına verdiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle de, siyasal iktidara gelişin Papalık tarafından kutsanması koşuluyla geçerli olacağını savunmuştur. Monark ise, iktidarını doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığını, Papa'nın bu konuda aracılığının söz konusu olamayacağını savunmuştur. Özellikle, «evrensel», «tükenmez» bir iktidarı simgelediğini ve «ölümsüzlüğünü» ileri süren «Kutsal Roma Germen İmparatorluğu» kendinde gördüğü bu nitelikleri, ancak bağımsız, dinsel temele oturan, ahlakçı bir siyasal iktidarı gerçekleştirmekle sağlayabileceğinin bilincine vardığı için,

Papalığa karşı çıkıyordu. İmparator **dominus mundi** (dünyanın hakimi) olarak kabul edilince, iktidarın ona papalık tarafından verildiğini ileri sürmek, imparatorluğun dünyadaki bir üst iktidara bağımlılığı anlamına geliyordu. İmparator, Tanrı adına en üst iktidar, kanun yapıcı, yadsınmaz otorite sahibi olarak kabul edildiğinden «bütün hakların da sahibi - omnia jura in pectore suo habet» sayılırdı(48). İmparatora tanınan haklar arasında, Kilise'nin birliğini sağlamak hakkı ve görevi de söz konusuydu. Bu anlayış çerçevesinde, İmparator, Papalığa da egemen olmak istiyor, Papa'yı kendine bağlamak savaşını veriyordu. Öyle ki, **Othon I** Papa'yı kendisine yemin etmeye zorlamaya başlamış, **Jean XII** ve **Benoit V** adlı papaları, papalıktan azletmiştir. Dinsel ve siyasal iktidar imparatorda sayılmış, papa, imparatorun dinsel konulardaki «yardımcısı» olarak nitelendirilmiştir(49). Görüldüğü gibi, ortaçağdaki gerçek çekişme, teokratik yapının teorik varlığı konusunda olmamıştır. Kavga, dinsel iktidara dayanarak siyasal iktidara sahip çıkmak amacıyla, Papalık ile monarklar arasında sürmüştür.

b) Monark ile Papalık arasındaki çelişki ve siyasal iktidar kavgası, ortaçağ devletlerinin siyasal yapısı üzerinde etken olmuştur. Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun evrensel iktidar yönelişi, giderek, kuramsal ve geçerliliği olmayan bir yapıya ulaşmıştır. Gerçekten, Papalık, kendisini bile bağlayacak bir iktidar teorisine karşı çıkmış, din adamlarının monark tarafından atanmasını engellemiştir. **Worms** anlaşması sonucunda, papaların seçiminin imparatorun yetkisi dışında olduğu kabul ettirilmiştir. **IV. Henri**'yi tacından etme kudretine bile ulaşan papalık, **III. Innocent** zamanında papalığa bağlı ülkeleri birleştirerek bir devlet durumuna getirebilmiştir. **VIII. Böniface** zamanında da dinsel iktidarın (sacerdatum) siyasal iktidara (imperium) üstünlüğü kabul ettirmşitir. Nitekim, «papalık **teokrasisi - theocratie pontificale**» olarak adlandırılabilecek bu anlayışa dayanılarak **II. Frederic** tahtan indirilmiştir(50).

Ne monark, ne de Papa evrenin tartışmasız egemeni olmak başarısına ulaşamazken, aralarındaki çatışma, ortaçağda, özellikle «feodalitenin» güçlenmesine ve «siyasal iktidar tekellerinin» güçsüzleşmesine yol açmıştır. İmparatorların siyasal iktidarlarını kendi egemenliklerine karşı bir güç olarak gören papalar, feodal güçleri destekleyerek siyasal birlikleri zayıflatmak yoluna gitmişlerdir. Papalığın bu girişiminde, Germen egemenliğine başkaldıran küçük İtalyan devletleri de ona yardımcı olmuşlar-

dır. Ayrıca, kutsal Roma-Germen İmparatorluğu dışında kalan, İngiltere, Fransa, Danimarka, İspanya krallıkları da Germen iktidarının yaygınlaşmasına karşı çıkmışlar, onu güçsüzleştirmişler ve Papalığın otorite kazanmasına dolaylı olarak yardımda bulunmuşlardır(51). Roma-Germen İmparatorluğu'nun, Kralların üzerinde imparatorluk iktidarı, **Nobi submittuntur Francia et Hispania, Anglia et Dania»** savı boş ve soyut bir düşünceden öte gidememiştir. Özellikle Alman prensleri de siyasal birleşime karşı çıkmış, feodal haklarını, imparatora karşı savunmuşlardır. **Othon I'in**, «laik feodalite»ye karşı «dinsel feodalite» yaratması ise, Kilise'nin ekonomik ve siyasal iktidarını artırmasına yol açmış ve imparatorun kendi destekçisi olarak yarattığı dinsel prenslikler, giderek imparatorluğun iktidarına karşı çıkmıştır(52). **I. Frederick'in** «feodal monarşi» yaratma çabaları da, başarıya ulaşamamış ve feodal yapı ortak bir iktidara bağımlılığı kabul etmemiştir. Siyasal birliğin, özellikle Almanya'da sağlanamayışı Papalığın en büyük karşıt gücü yıpratabilmesi olanağını sağlamıştır.

c) Papalık ile monarklar arasındaki çekişme, üst düzeyde bir iktidar çekişmesi olarak belirirken kişi hakları, hukukun yapısı, dinsel etkenlik gibi konularda teokratik yapının varlığı tartışılmaz bir biçimde var olmuştur. Hukuk dinsel niteliğini, gittikçe bağnaz bir biçimde sürdürmüş; günah-suç kavramları birleşmiş, kişilerin dinsel inanç özgürlükleri kabul edilmemiştir. Kilise'nin inançları dışında kalan inanç sistemlerine hoşgörü ile davranılmamıştır. Dinsel kural ve anlayışa aykırı davranış ve dinsel dogmalarca benimsenmeyen düşünce biçimleri cezalandırılmıştır. Kişinin dinsel kabul biçimlerine aykırı eylemi olmasa bile, yaşam biçimi ve düşünce yapısı açısından dinsel kurallarla çelişkiye düşmesi, suçlanması için yeterli görülmüştür. Engizisyon bu anlayışın tarihe geçmiş bir ürünüdür. Monarşik yapı, mutlak bir teokratik yapıyı da birlikte getirmiştir.

Ortaçağ, Roma hukukunu ortak hukuk haline getiren, ama bu hukuk sisteminin tüm temel özgürlükçü ve insan aklına dayanan kurallarını, dinsel dogmatizm ve tutucu bir anlayış içinde uygulayan «ortak hukuk» dönemini yaratmıştır. Bu hukuk düzeni içinde, suç ile günah kavramının aynı anlamda görüldüğünü. Hıristiyan ahlakının ve Kilise'nin bu konudaki anlayışının hukukun temel ilkesi durumuna geldiğini gözlemek olanağı vardır. Bu açıdandır kl, cezalar acımasızlığı, suç alanının çok genişliği ve tümü dinsel nitelikte hukuk kurallarının varlığı, bu dönemin ortak niteliğidir(53).

Ortaçağda, din adamları kutsal sayılarak, özel ceza kuralları ile korunurken(54), Kilise'nin kendi yargı yetkisinin varlığına da değinmek gerekir. Kilise, «yasama yetkisine» sahip olarak «kararnameler - décrétales» çıkartabiliyordu. Kilise yasaları Papa ve concilesler tarafından oluşturulurdu. Bu yasalar, tüm kilise adamlarına olduğu gibi zaman zaman, belirli koşullarda «sivil» kişilere de uygulanırdı. Oluşturulan yasalar «Collectiones» denilen dergiler içinde toplanırdı. Bunların en önemlileri Hadriana, Collectio Isidoriana ve Isidorus Mercator adlarını taşımaktadır. Kilise kendi yasaları uyarınca, dinsel nitelikte görülen eylemleri işleyenleri yargılamak yetkisine de sahipti. «Dinsel delil» sisteminin uygulandığı bu yargı organlarında, işkenceye varan yargılama biçimleri yasal nitelik taşımaktaydı. Kişinin Hıristiyan düşüncenin benimsemediği bir düşüncede olması, Tanrısal denemelerle kanıtlanır ve ağır cezalarla cezalandırılırdı. Yargılamanın ve cezalandırmanın, Kilisenin kendi anlayışı içinde «keyfiliğe» varan bir nitelik taşıdığı da tarihsel bir gerçektir(55).

d) Ortaçağın mutlak «teokratik» yapısı, devlet anlayışını, hukuk yapısını olduğu kadar, ekonomik yapıyı da etkilemiştir. «Korporasyon»lar sistemi Kilise'nin de etkisiyle, ortaçağda nerdeyse devletin yerini alan, güvenlik sağlayan kuruluşları olmuştur. Roma'da bile meslek korporasyonlarının (sodalitates) varlığı bir gerçektir. Ama bu birlikler, özellikle ortaçağda bir gelişim göstermişlerdir. Bu gelişimde, Kilise'nin «devlet» kavramında yarattığı yeniliğin büyük etkenlik payı bulunmaktadır. Hıristiyanlığa değin «devlet» kavram olarak büyük önem taşır ve Hıristiyanlık Tanrı devleti ve iktidarı görüşü ile, devletin sarsılmasına ve zayıflamasına yol açarken, özerkliğe sahip, dinsel yardım örgütleri oluşmuştur. Korporasyonlar, bu örgütlenmeler içinde «mistik varlıklar - corpus mysticum» biçiminde gelişmiştir. Korporasyonlar, meslek örgütlenmeleri olarak dinsel niteliklere ve temellere oturtulmuş ve bugünkü anlamında, dinsel nitelikte tüzel kişiler olarak kabul edilmiştir. Kilise'nin, siyasal iktidarlar ile çekişmesinde, onların iktidar otoritesini sarsmak, tekelci siyasal iktidarı parçalamak amacıyla «korporasyonlar öğretisini» sistemleştirdiği ve monarka rakipler yaratmak amacına yöneldiği de gerçektir. Bu gerçek çerçevesinde, ortaçağın meslek birliklerinin siyasal yapı üzerinde etken ekonomik-dinsel birlikler olarak geliştiğini gözlemek olanağı vardır(56).

Ortaçağın kesin teokratik anlayış ve yapısının, eski çağların devlet anlayışını değiştirdiği, kişinin devlet - din ilişkilerini yeni

bir düzenleme ve anlayışa ulaştırdığı bir gerçektir. Bu yeni anlayış ve düzenleme, kuşkusuz, Kilise düşünürlerinin ve bunların felsefesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdandır ki, ortaçağ düşünürleri, özellikle devlet kavramı üzerinde dururken, devleti, eski anlamında, en büyük amaç ve kendine özgü yaşayan bir «organizma» olarak ele almamışlar; papalığa verdikleri değer ve iktidar ne olursa olsun devleti tanrısal kökenli, teokratik bir yapı içinde düşünmüşlerdir.

Ortaçağ devlet anlayışı, geniş ölçüde Yunan ve Roma düşünürlerinin «üstün devlet» anlayışından esinlenerek, bu anlayışı Hıristiyanlığın dinsel nitelikleriyle kaynaştırmıştır. Tevrat'a dayanarak bazı ilkelere varılmış ve bunlar Hıristiyanlık düşüncesiyle birleştirilmiştir. Tevrat'daki «Tanrı-İbraniler» arasındaki «kutsal sözleşme» anlayışı, Tanrı kurallarının üstünlüğü ilkesi ve hukuk kurallarının bunlara uygunluğu zorunluğu, ortaçağ düşünürlerinin benimsedikleri görüşlerdir. Ortaçağ, Eflatun ve Aristo'nun devlet görüşlerinden hareket ederken, bunların görüşlerini Hıristiyanlık ile uzlaştırmak ve buna göre yorumlamaktan da geri kalmamıştır. Bu kaynaştırma, temelde, Yunan ve Roma devlet anlayışından esaslı bir ayrılmaya yol açmıştır. Yunan ve Roma'da, «devlet» büyük önem taşıyan bir amaçtır; kendi kendine yeten organik bir yapıdır. Teokratik niteliği içinde bile, devlet, kendine özgü iktidarın sahibi bir kişilik içinde görülmüştür. Hıristiyanlık açısından, kişinin gereği ve varlığı «ahret» ile ilgilidir. Bu açıdan dünya yaşamında her şey bir araçtır, «devlet» de aynı niteliktedir. Din, tüm insan yaşamına egemen bir değer olarak belirince, devlet de dinsel ve tanrısal bir irade, görünüm olarak kabul edilmiştir. Kişinin devlet iktidarına uygun davranma zorunluğu, devletin tanrısal niteliği nedenivledir. Kilise, böylece devlet yanında, hatta onun üstünde bir iktidar olarak belirmiş, Tanrısal iktidarı simgeleyen Kilisenin devlete de egemen olduğu ileri sürülmüştür. Bu gelişim, devletin kendine özgü bir iktidar bütünü olarak gücünü kırmış; devlet Tanrı'dan kendine verilen iktidarla sınırlı bir kavram olarak belirmiştir(57).

Devletin, Tanrısal görünümlerden biri olarak kabul edilmesi, yukarıda da belirtildiği gibi «monark-papalık» çekişmesine yol açmıştır. Devlet iktidarının, doğrudan Tanrı emriyle mi, yoksa papalık aracılığıyla mı monarkın kişiliğinde biçimlendiği sorunu, ortaçağ düşünürlerinin üzerine en çok eğildikleri bir sorundur ve tarihsel olaylarda da yansımasını bulmuştur. Kişinin

eleştirisel haklarının söz konusu olmaması, deneysel olanakların sınırlandırılması, kişinin kişi olarak belirli hakların sahibi sayılmaması ve Tanrısal düzenin birer parçası olması görüşlerinde birleşen devlet anlayışları, siyasal-dinsel iktidar ilişkilerinin kaynakları konusunda birbirinden ayrılmıştır.

Dante Alighieri, «Evrensel Krallık» görüşünü savunurken, monarkı papaya bağlıyordu(58). Buna karşılık, Ockhamlı William, devlet ile Kilise'yi birbirinden ayırıyor, hatta devlete çağına göre laik diyebileceğimiz bir nitelik veriyordu(59). XV. yüzyıldan sonra, Nicolas Macchiavelli, «siyasal iktidar»ı yüceltirken, Bossuet «Tanrısal mutlakçılık» anlayışı içinde, devleti bir iktidar olarak zayıflatan ve Kilise'yi Tanrı adına üstün kılan bir görüşü savunuyor, gerçek iktidarı Tanrı'ya veriyordu(60). Değinilen görüşler, devletin teokratik yapısı konusunda birleşiyor ve Hıristiyanlık dışındaki dinsel inançlara bir değer vermemek konusunda da görüş birliğine varıyorlardı.

Burjuva Devrimi ve Laiklik Anlayışı

Toplumsal ve ekonomik gelişimin, yukarıda temel ilkelerini ve görüşlerini belirtmeye çalıştığımız ortaçağ anlayışını ve uygulamasını etkilemesi doğaldır. Bu etkileme, aynı doğallıkla, siyasal iktidar - dinsel iktidar ilişkileri yönünden de kendisini gösterdi. Başka bir deyişle, devletin teokratik yapısı hemen ortadan kalkmadıysa da, öteki dinlere karşı tutum ve anlayış açısmdan bir değişimin, burjuvazinin gelişmesi ile birlikte belirdiği de bir gerçektir.

Hıristiyanlık Avrupa'ya egemen olana değin, din ve düşünce özgürlüğünü savunan bir görüşü ileri sürmüş, egemen olduktan sonra Avrupa'nın dinsel inancına sahip çıkmıştır. Tüm yaygınlaşmaya yönelik, ulusal olmayan dinler gibi Hıristiyanlık da, inananlarına tek gerçek dinsel inanç sisteminin kendisininki olduğu düşüncesini aşılamış, öteki dinleri «batıl» saymış ve onlara hoşgörülü davranmamıştır. Bu hoşgörüsüzlük, dinsel inanç sisteminin kendi iç yapısının doğal niteliğidir. Ancak hoşgörüsüzlüğün ortaçağda yaygın bir toplumsal olay olarak belirmesi, düşünce özgürlüğünü kabul etmemesi, gerçekte «siyasal» bir oluşumla belirmiştir. Gerçekten, Hıristiyanlık düşüncesinin bütün Avrupa'da, tartışmasız bir biçimse benimsendiği, Kilise'nin tüm kurallarının şaşmaz bir doğruluk olarak kabul edildiği dönem-

lerde, Kilise, karşıt bir tezle karşılaşmadığından hoşgörüsüzlük ve düşünce özgürlüğünü sınırlama biçiminde bir tutum da kendisini göstermemiştir. Dinsel nitelikteki siyasal kuruluşlar, ancak dinsel niteliklerine karşı bir tepkinin belirmesi durumunda, bu tepkilere karşı tutumu ile «hoşgörüsüzlüğünü ve dinsel düşünce açıklama özgürlüğüne karşı oluşunu» ortaya koyar. Başka bir deyişle, «hoşgörü» ve «dinsel düşünce açıklama ve davranma özgürlüğü» sorunu, aynı siyasal yapı içinde yaşayan kişiler arasında dinsel inançlar yönünden başkalıklarının ortaya çıkması durumunda ortaya çıkar; bu durumda dinsel bağnazlık bir kaçınılmazlık olarak belirir. Öyle ki, dinlerin iç yapısında var olan öteki dinlere karşı olma niteliği, siyasal tutumla da birleşerek «hoşgörüsüzlük» ve baskıya yol açar.

Belirtilen olgu, ortaçağ Hıristiyanlığı açısından da geçerlidir. Hıristiyanlık, devlet dini olana değin «dinde özgürlük» ilkesini savunmuştur. Devlet dini olduktan sonra, öteki dinlere karşı tutumu ise, Kilise'ye karşıt inançların belirmesiyle ortaya çıkmıştır. Kilise'nin, siyasal yapıyla birlikte «hoşgörüsüz» davranışı, Kilise kurallarının düşünce alanında tartışılmasında bile bir tepki olarak belirmiştir: Kilise, öteki dinler bir yana, kendi kurallarının, temelde aynı görüş paylaşılsa bile, tartışılmasında hoşgörüsüz davranışını ortaya çıkarmış, «engizisyon» sistemine ulaşmıştır. Bu hoşgörüsüzlük, Hıristiyanlığın kendi iç yapısından olduğu gibi, siyasal iktidara sahip oluşunun da etkisiyledir. Kilise, dinsel ve siyasal iktidarını savunmuştur. Bu savunuş, hoşgörü sınırını öylesine zorlamıştır ki, Kilise'nin kabul ettiği biçim dışındaki dinsel temele dayanan inanç sistemleri de suçlanmıştır. Kilise, kendi anlayışına uygun «Hıristiyan dünya görüşünü» herkes için uyulması ve kabullenilmesi zorunlu ilkeler bütünü durumuna getirmek istemiştir(61).

Kilise'nin bu tutumu karşısında «hoşgörü»yü savunan ve temelde kendileri de «teokrasiden» yana olmalarına karşın, öteki dinsel inanç sistemlerine de «özgürlük» tanınabileceğini savunan, **Abelad, Jean Roscel, Conches'li Guillaume, La Porée'li Gilbert, Berenger, Salisbury'li John'u** sayabilmek, bunları «hoşgörü sisteminin ilk adları olarak nitelendirmek olanağı vardır. Bu düşünürlerin bir çoğu, Kilise'nin inanç sistemini benimsemedikleri için «aykırı kişi» sayılmışlar, yargılanmışlar ve sözlerini geri almak (retractation) zorunda bırakılmışlardır. Bu nedenledir ki, ortaçağın uzun ve karanlık dönemlerinde, bu tür özgürlükçü dü-

şünürler, gelişmek, çağı etkileyici yapıtlar geliştirmek olanaklarından yoksun kalmışlardır.

Bu arada, İbni Rüştçülüğün İtalya'da özellikle, laik aydınlar arasında etkinliğini ve hoşgörücülüğün gelişmesine yardımcı olduğunu görmekteyiz. Özellikle Padova Üniversitesi'nin laik düşünceye yönelen «dinsel hoşgörü» akımının öncülüğünü yaptığı bilinmektedir. Bu gelişim içinde **Abano'lu Pietro, Brabant'lı Siger, Aquino'lu Thomas, Albertus Magnus** gibi adlar belirtilebilir. Papalığın bütün çabalarına karşın, Paris, Bologna Üniversiteleri de, dinsel konuların dışına eğilip, bilimsel çalışmaları gerçekleştirdikçe düşünce genişliği ve özgürlüğü sağlanabilmiştir.

Bu arada, özellikle «haçlı seferleri» nedeniyle Doğu inanç sistemleriyle ilişki kuranların Doğu Felsefesi'ni Batı'ya getirmeleri ve yeni yeni Hıristiyanlık görüşlerinin örgütlenmesi olgusu da, Kilise'nin düşünceye tekel kuran kudretini sarsmıştır. «Albi» ve «Valdes» dinsel inanç örgütleri Kilise tarafından «aykırı inançlı» sayılmalarına karşın gelişmişlerdir. Öyle ki, Kilise, bazı tepkiler karşısında sert davranmamayı yeğlemek zorunda kalmıştır. Bu gelişim, «hoşgörü» anlayışını dinsel alanda savunan ve toplumsal yapıya aktaran **Padovalı Marsiglio**'ya değin varmıştır(62). Marsiglio ve onu izleyen **Occklham'lı William** ve **Jandun'lu Jean**, devletin dinsel güçten bağımsızlığını ve ona üstünlüğünü savunurken, devletin dinlerin tümüne hoşgörüyle davranması zorunluluğuna da değinmişlerdir(63).

Bu çok kısa değinilen, Kilise'nin düşünce ve siyasal yapı üzerindeki mutlak etkenliğini ve emrediciliğini sarsan görüşleri, tam anlamıyla laikliği savunan görüşler ve felsefe akımları izlemiştir. Burjuvazinin gelişmesini izleyen ve bu yeni sınıfın ekonomik yönelişlerine uygun düşünce akımlarını oluşturan «ansiklopedistler», «akılcılar», «doğal hak görüşleri» kişiyi tarihte yeniden ön plana çıkaran, «insan aklının» üstünlüğünü, nerdeyse kutsallığını savunan bir anlayışı öne sürmüşlerdir. Bu görüşler dinsel inançlara önem verseler bile «iki ayrı dünyaya iki ayrı iktidar» görüşünü savunmuşlardır. «Aydınlık çağ felsefesi» diye adlandırılan ve burjuvazinin dünya görüşünü dile getiren felsefe akımlarının tümünü içeren felsefe sistemi, «insana ve insan aklına» olan inancı yönünden bir ortak noktada birleşmişlerdir. **Locke, Montesquieu, Rousseau, Sieyes Tocqueville** liberal felsefenin temellerini kurarken, siyasal yapının temellerini artık Tanrısal buyruklarda değil, insanda görmektedirler. Siyasal yapının nitelikleri ve temelleri bundan böyle, dinsel kurallara ve

Kilise'nin görüşüne göre yorumlanmamaktadır. «Ulusal egemenlik», «iktidarların bölünmesi», «siyasal özgürlükler», «toplum sözleşmesi», «siyasal toplum», «eşitlik, özgürlük, demokrasi», «iktidarın sınırlandırılması» gibi yeni yeni kavramlar tüm düşünce ve giderek uygulama alanını kaplamaktadır. Devlet, bir «Tanrısal örgütlenme» olmaktan çıkmış, «ulusal siyasal örgütlenme» durumuna gelmiştir. Aydınlık çağ, Tanrı'nın yerine, soyut «insan hakkı ve ulusal egemenlik» kavramının getirildiği felsefe düşüncelerine dayanmaktadır(64).

Aydınlık çağ felsefesinin oluşturduğu ortamda gerçekleştirilen 1789 Fransız Burjuva Devrimi ise yalnızca Fransa'yı değil, tüm Avrupa'yı etkilemiştir. Tüm toplumsal ve siyasal yapı değişmiştir. Bu değişim içinde, dinsel uygulama ve anlayışlar da payını almış ve burjuvazinin dinsel-siyasal iktidar ilişkileri konusundaki dünya görüşüne uygun olarak **«laik siyasal sistem»** uygulamaya dönük bir geçerlilik kazanmıştır. Amerika'da Haklar Bildirilerinde olsun, başka İnsan Hakları Bildirilerinde olsun, «dinsel eşitlik», «dinsel özgürlük» kuralları ve laiklik sistemi «doğal haklardan», demokratik sistemin niteliklerinden biri olarak kabul edilmiştir(65).

Laiklik Kuralını Yaratan Etkenler

Genel olarak laikliğin bir sistem olarak doğup, gelişmesi, bazı dinsel, siyasal, düşünsel nedenlere bağlıdır. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra «Katolik skolastiği»ne karşı beliren tepki ve «reform hareketleri», laikliğe giden tarihsel gelişimin dinsel nedeni olarak gösterilir. Yeniçağa geçişte düşünce akımlarını kapsayan «tabii haklar» teorisi ve bu teorinin kişi özgürlükleri konusundaki etkenliği ise, laiklik kavramının düşünsel temeli olarak görülür. Nihayet, 1789 Fransız Devrimi ve getirdiği «insan hakları» ile ilgili yasal değişimler, laiklik kavramının sistemleşmesinin siyasal ve yasal nedeni olarak kabul edilir(66).

Laikliğin gelişimine etken olarak gösterilen bu nedenler de, gerçekte birer neden olmayıp sonuçturlar. Gerçekten, «aydınlanma çağı felsefesi» diye adlandırabileceğimiz, «bilim ve doğa», «mutluluk», «erdem», «akıl» ve «faydacılık» ilkelerine dayanan dünya görüşü, siyasi iktidarların «laikleşmesi» konusunda da etken olmuştur. Fransız Devrimi de, bu dünya görüşünün bir sonucudur. «aydınlık çağ felsefesi» ise, burjuvaziye özgü genel bir dünya görüşü olarak tanımlanabilir. Bu açıdan, «laiklik» kav-

ramının yalnızca belirli bir siyasal, düşünsel nedene bağlanması yüzeyde bir açıklama biçimi olur. Gerçekten, bu yorum biçimi, sınıfsal bir gelişimin ürünü olan nedenleri savsaklayıp, yüzeysel etkenleri «neden» saymaktadır. Laikliğin nedenleri sayılan düşünce ve olaylar, gerçekte çok daha temeldeki bir gelişimin ürünü olunca, laiklik de o gelişimin bir sonucu olarak belirmiştir. Bu gelişim de burjuvazinin sınıf olarak gelişip, siyasi iktidara yönelişidir. Ekonomik temellere dayanan burjuvazinin sınıfsal gelişimi, her zaman olduğu gibi, yeni bir felsefeyi, yeni bir ekonomik ve toplumsal görüşü de birlikte getirmiş, yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Nasıl, «tabii hak teorisi», «klasik demokrasi kavram ve sistemi», «1789 Fransız Devrimi», burjuvazinin dünya görüşünün ürünü olan doktrinler ve olaylarsa, laiklik de bu dünya görüşünün bir parçasıdır. Bu açıdan, burjuvazinin sınıfsal gelişimi ile laikliğin doğuşu arasında şaşmaz bir bağlantı bulunmaktadır. Laiklik bir siyasal iktidar sistemi olarak XVIII. yüzyılda açık seçik belirmiştir(67). XVIII. yüzyıl burjuva dünya görüşünün de olgunlaşma çağıdır. Laikliğin bu burjuva dünya görüşünün aynı çağ içinde gelişimi ise basit bir rastlantı ile açıklanamaz.

Hıristiyanlık belirli ve kısa bir süreç içinde, toplumda yürürlükte olan ekonomik yapıyı savunan ve haklı gösteren bir nitelik almıştır. Gerek kölelik dönemi, gerek feodal dönem, sürekli olarak Kilise'yi yanında bulmuştur. Burjuvazi gelişip feodaliteyle çatışmaya başladığında, doğal olarak Kilise'yle de çatışım içine düşmüştür. Bütün düşünsel etkenlik alanlarında dinbiliminin üstünlüğü, feodal egemenliğin en genel sentezi ve kutsaması olarak Kilise'nin belirmesi, feodaliteye karşı her çıkışın, doğal olarak Kilise'ye de karşı çıkılması anlamını taşımıştır. Bu açıdan, çağın bütün devrimci öğretileri zorunlu olarak dinsel mezhep kavgaları biçiminde oluşmuştur. XVI. yüzyılın dinsel sanılan olayları da, temelde sınıfsal bir kavga niteliği taşımışlardır. Belirli bir siyasal, toplumsal kuruma karşı girişilecek saldırı, o kuruma dinsel bir değer tanıyan Kilise'nin bu değer yargısının kırılmasını ve bu nedenle Kilise'ye de karşı çıkılmasını gerektirmiştir. Burjuvazi de gelişip, kendi sınıfsal çıkar yönelişleri nedeniyle feodaliteye karşı çıktıkça, feodal düzenden yana olan Kilise'nin üstünlük ve otoritesini de kırmak zorunluluğuyla karşılaşmıştır.

Feodaliteye karşı çıkışlar ortaçağ boyunca sürmüştür. Çağın koşullarına göre, «mistisizm», «mezhepçilik» ya da silahlı

ayaklanma biçiminde oluşan bu karşı çıkış, gerçekte feodaliteye karşıt yeni bir sınıfın, burjuvazinin karşı çıkışıydı. Yer yer de köylü başkaldırışları aynı çizgide Kilise'ye karşı çıkıyordu. Valdensler(68) ataerkil, gelişmiş kentlilerin feodaliteyle savaşını gerçekleştiriyorlardı. Buna karşılık, John Ball eylemi, köylü ayaklanması niteliğini taşıyordu(69). «Kent mezhepçiliği», genel olarak «ucuz kilise» diliyor ve ilk Hıristiyan kiliselerinin basitliğine dönülmesini isteyen ve bu nedenle din adamlarının ve Roma'nın pahalıya patlayan her türlü sistemini yıkmaya yönelen geriye dönük nitelikte bir tutumu ifade ediyordu. «Kent mezhepçiliği» feodalitenin tümünden çok, «papaz sınıfı derebeyliğine» karşı çıkıyordu. Yalnızca köylülerin, pleplerin dileklerini dile getiren «mezhepçilik» ise «burjuva mezhepçiliğidir». Burjuvalar, başka mezhepçilerle birlikte papaz sınıfına ve papalığa da karşı çıkıyordu. Toplum üyeleri arasında Hıristiyan eşitliğinin yeniden kurulmasını, eşitliğin burjuva dünyası içinde söz konusu olmasını savunan burjuvazi, «Tanrı çocuklarının eşitliği»ni ileri sürüyordu. Bu eşitlik, yurttaşlık haklarında ve serveti sermayeye çevirmekte eşitliği de gerektiriyordu. Soyluyla köylünün, patrici'nin, ayrıcalıklı kentliyle plepin eşitliği, angaryanın, toprak kiralarının, vergilerin, ayrıcalıkların kaldırılması, eski Hıristiyan öğretisinin birer gerekliliği olarak ve dinsel açıdan ileri sürülmekle birlikte, gerçekte bu karşı çıkılan sistem, feodalitenin kendisi oluyordu. Feodalitenin doruğuna çıktığı bir dönemde, bu görüşler sanki kesin bir parti görüşü olarak beliriyor, «Teboritler», «Caliztinler» bu görüşten hız alıyordu.

Ortaçağda, derebeylik egemenliğiyle gittikçe sınırlanan «özgür köylü»lerin de kendilerine katılmasıyla güçlenen, muhalefetteki tüm mülkiyet sahibi tabakalar, fazla zengin olmayan soyluların çoğunluğu kentliler, «kentli, ılımlı Lutherci Islahat hareketi» çevresinde toplandılar. Lutherci hareket de, kendisinden önce gelen ve feodaliteye karşı çıkan öteki dinsel hareketler gibi dinsel görüntüler ve nedenler arkasında belirmekle birlikte, gerçekte burjuvazinin feodaliteye başkaldırışın, kendisini feodal düzenin sınırlarından kurtarma çabasının ifadesiydi. Burjuvazi, kendi sınıfsal çıkar yönelişi açısından, «servetini» «sermayeye» çevirme olanaklarını sınırlayan feodal dönemin bütün bağlayıcı ögelerine olduğu gibi, Kilise'ye de karşı çıkıyordu. Luther de, kendisinden önceki «Kent mezhepçiliği» isteklerini aşmadan, Katolik Kilisesi'nin doğmalarıyla çatışıma giriyor ve burjuvazinin sınıfsal yönelişini temsil ediyordu. Luther, ılımlı reformculuğuy-

la, kentlilerin, soyluların, Katolik Kilisesi'nin baskısından kurtulup, Kilise'nin topraklarına konmayı özleyen prenslerin ortak yönelişlerini dile getirerek «reform» hareketine girişirken, doğal olarak Katolik Kilisesi'nin «devletin başı» olması durumuna da karşı çıkmış oluyordu(70).

Burjuvazi, emeğin özgür kalması ve sermayenin hizmetine koşulması için «özgür emeği» engelleyen feodaliteye karşı çıkarken, «reform hareketi», Kilise'nin feodaliteyi destekleyen ve yasallaştıran dogmalarını çökerten bir araç oluyordu. Siyasal planda da, burjuvazi, Kilise'nin siyasal iktidarlar üzerindeki egemenliğini sarsan bir biçimde «siyasal iktidardan» yana çıkmak durumunda kaldı. Feodalite-Kilise birliği, «Monark»ın siyasal iktidarını sınırlayan bir nitelik taşıyordu. Burjuvazi, feodal beylere karşı Kral'ın siyasal iktidarını ve üstünlüğünü savunurken, dolayısıyla dinsel iktidarın karşısına da çıkmak zorundaydı ve çıktı. Burjuvazinin, «dinsel iktidar»ın da zayıflamasını ve siyasi iktidar karşısında ikinci plana düşmesini sağlamak amacı «laiklik» ilkesini benimsemesine yol açtı. Burjuvazinin dinsel iktidarın egemenliğine karşı çıkışı, sınıfsal dünya görüşünün dayandığı sınıfsal çıkarlarının doğal bir sonucudur. Geçimini ticaret ve zanaatla sağlayan burjuvazi, kendi çıkarları açısından, nasıl feodal toprak düzenini ve zanaat «erbabının» ilişkilerini düzenleyen korporasyonlar sistemini yıkmaya yöneldiyse, bu sistemi kutsayan Kilise'nin «ruhani» iktidar düzenini de yıkmaya yönelmiştir. Burjuvazi Kilise'nin ekonomik ve eğitimsel baskısını yıkarak, ekonomik yönelişleri için gerekli olan «laik bilgilerin» yaygınlaşmasına ve pozitif bilimlerin doğmasına yol açmıştır. Kutsal Ortaçağ Devleti'nin yıkılmasıyle laik ulusal devletlerin temelleri atılmış ve yeni ekonomik yapının belirlediği yeni bir politika ve hukuk sistemi doğmuştur(71). Burjuvazi, kişiyi tümden her tür sınıra karşı bağımsız kılmak, bu sınırsızlık içinde denetimsiz zenginleşmek yolunu ararken, «insan hak ve özgürlüklerinin kişilerin doğuştan hakları» olduğunu savunmuş, iktidarın dinsel temellerinin yerine «ulusal egemenlik» kavramını yerleştirmiştir. Laiklik de kişinin burjuva demokratik sistemi ve anlayışı çerçevesinde özgür kılınmasının koşullarından biri olmuştur. Bu açıdan, laikliği burjuvazinin sınıfsal dünya görüşünün bir gerekliliği saymak ve laik gelişimle burjuvazinin gelişimi arasında tarihsel bir paralellik görmek yanlış olmayacaktır.

Laik siyasal yapının ve sistemin teorisini yapan düşünce sistemleri ve düşünürler gerçekte gelişen burjuvazinin dünya gö-

rüşünü dile getirmektedirler. Aydınlanma felsefesinin amacı, insanları baskı altına alan tüm boyundurukları kırmaktı. Bu nedenle her türden «peşin yargı» ve dogmaya karşı çıkmak zorunluluğu vardı. Dinin getirdiği peşin yargıları ortadan kaldırmak, doğal olarak siyasal peşin yargıların da zayıflaması anlamını taşıyordu(72). J. J. Rousseou, Voltaire, Diderot ve Ansiklopedistler, gerçekte, yeni bir dönemde, burjuva demokratik düzeninin temellerini atar, teorisini kurarken, doğal olarak, laik bir sistemi de savunmak durumundaydılar; laiklik, şaşmaz bir biçimde burjuva dünya görüşünün amaçlanmasına yönelik nitelik taşıyordu. 1789 Devrimi, sınıf olarak gelişmiş, dünya görüşünün teorisini kurmuş bir sınıfın siyasi iktidara el koyması anlamını taşımaktadır. Bu devrimle iktidara gelen burjuvazi, her zaman olduğu gibi, kendi dünya görüşüne uygun, devlet sistemini, siyasal, ekonomik, toplumsal dönemi de birlikte getirmiştir. Kurulan «burjuva demokratik devletinin» bir niteliği de «laik» olmasıdır. Nitekim 1789 «İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi» din özgürlüğünü bu nedenle kesin olarak kabul ediyordu(73).

Devrimin Ardından

Tanrısal iktidar kuramına dayanıp, aristokrasinin ayrıcalıklarını güvence altına alan Krallık döneminin «mutlakiyetçi» devlet kuralı yerine; «devrimcilik», «ulusal egemenlik» ve «haklarda eşitlik» ilkelerine dayanan Fransız devriminin gerçekleştireceği siyasal düzenin «laik» nitelikte olması kaçınılmazdı. Devrim, belirli bir vergi verenlere oy hakkı tanıyan seçim sistemini de getirdiğinde, yeni devletin burjuvazinin çıkarlarını güvence altına alacak «burjuva devleti» olması zorunlu ve doğaldı. Burjuva devletinin laik siyasal biçimi benimsemesi de kendi sınıfsal çıkarlarının olağan sonucuydu. Sadece laik siyasal yapının, bugün anladığımız anlamda gerçekleşmesi ise, belirli bir gelişim sonucunda oldu.

«Kurucu Meclis» döneminde, yeni Fransa'nın yaratılmasına yönelindiğinde, din adamlarının ve Kilise'nin Devrime karşıt tutumları ve dinsel çelişkileri körüklemeye çalışmaları, 1789-1791 yılları arasında bazı önlemlerin alınması gerekliliğini yarattı. Bu önlemler «Fransız Kilisesi», «Ulusal Kilise» yaratmak amacına yönelmiştir. Kurucu Meclis dönemi, henüz Krallığın var olduğu ve bir «uzlaşmanın» gerçekleştirilmeye çalışıldığı dönemdir.

Kurucu Meclis üyelerinin çoğu, içtenlikle inanmış Katolik-

lerdir ve dinsel iktidarın ayrıcalık ve olanaklarına tümden karşı değildirler. Sorun, çağın anlayışına uygun olarak, Kilise'yi «ıslah» etmek ve «ulusallaştırmak»tır. Bu amaçla, Kilise malları devlete geçirilmiş, din adamları devlet memuru gibi maaşa bağlanarak eski örgütlenmeleri kaldırılmış ve 24 Ağustos 1790 tarihli «Rahiplerin Medeni Yasası» ile yeni bir düzene bağlanmıştır. Bu yasa ile, din adamlarının seçimi konusunda Papalığın yetkileri kaldırılmış, kiliselerde papazların «ulusal bildirileri» okumaları zorunluluğu kabul edilmiştir. Papalığın yargı yetkisinin kaldırılması, papalık «emirnamelerinin» sansür konusu yapılması, yıllık ödeneklerinin kesilmesi, hatta «vaftiz» hakkının tartışılır duruma getirilmesi, siyasal iktidar ile din adamlarının ilişkilerinin gerginleşmesine neden olmuştur.

Özellikle, Avignon'un Papalığa katılmayı istemeyip, Fransa'yla birleşmesi gerginliğin uç noktalara ulaşmasına yol açmıştır. Fransız papazları, Kurucu Meclis'in kabul ettiği «Rahiplerin Medeni Yasası»nın ancak Papalığın onayı ile yürürlüğe girebileceği savını öne sürüyorlardı. İspanya gibi Katolik ve devrime karşı ülkelerin de itelemesi ile, Papalık siyasal iktidara karşıt tutumunu sürdürünce, Meclis piskoposların «Krallık Anayasası»na ve «Rahiplerin Medeni Yasası»na bağlılık yemini etmelerini istemiştir. Yemin eden piskopos sayısı yediyi geçmiyordu. Papazlar da anayasaya ve yemine bağlı olan ve olmayan din adamları biçiminde ayrılmışlardı. Papa ise 11 Mart ve 13 Nisan 1791'de yayınladığı Papalık Mektuplarıyla, devrimin kurallarını ve «Rahiplerin Medeni Yasası»nı suçlamış, geçersiz saymıştı. Yeminden kaçınanların kışkırtmaları ise Papalığın tutumu, devrime karşı tutucu ve gelenekçi çevrelerin birleşerek güçlenmelerine, dinsel etkenlerin siyasal çatışmaları büsbütün artırıp, keskin çelişkilere dönüştürmelerine yol açtı.

Devrimin ardmdan, ne düşünce alanında, ne de uygulamada Kilisə ile siyasal iktidarı birbirinden ayırma eğilimi yoktu. Kilise giderlerini sınırlamak amacı ve «ulusallık» ilkesi gereği, Kilise'nın yeni bir düzenlemeye ulaştırılması amaçlanıyordu. Din adamlarının ve Papalığın tepkileri ise, Kilise'den tümden kopuş yönelişlerini getirdi. Din adamlarınm çökmekte olan aristokrasiden yana tavır almaları ve Krallığın kaldırılmasına tepki göstermeleri ise, «özgürlüğün despotizmi» olarak adlandırılan ve 1792/1795 yıllarını kapsayan «Devrimci İktidar ve Halk Hareketi» yönetimleri döneminde, Kilise ile devletin tümden ayrılmasına doğru kesin atılımlar yapılmasına neden oldu.

«Kamu Selameti Komitesi»nde Jacobin diktatörlüğünün güçlendiği Ekim-Aralık 1793 sürecinde, din ile ilişkiler yönünden yalnızca Kilise-devlet ayrımını gerçekleştirmek değil, tümden Hıristiyanlıktan çıkmak, yeni bir dinsel görüş oluşturmak sorunu gündeme gelmiştir. Gündemdeki bu konu «halk hareketi» ve «Jacobinler» tarafından ayrı ayrı çözümlenmeye çalışılıyordu. Devrimin ilk gününden, yeni gelişimlere din adamlarının genellikle karşı çıkışı, tüm değişim ve yenileşmeleri ne toplum, ne de Kilise açısından kabul ederek, tepkiyle karşılamaları, «Hıristiyan olmaktan çıkma» gerektiği inancını yarattığında, yönetenler, Kilise'siz, dinsiz bir toplumun var olabileceğine, böyle bir toplumu yığınların kabul edebileceğine bir türlü akıl erdiremiyorlardı. Bu durumda soruna çözüm getirebilmek için, bir yandan Hıristiyanlıktan çıkışa yönelmek, öte yandan da yeni bir «devrimci tapınma» yaratmak gerekiyordu.

Hıristiyanlıktan çıkma yönelişi, ekonomik nitelik de taşıyordu. Silah yapımı, değerli madenler arama gereksinmesi, Kilise çanlarının sökülmesine, değerli Kilise eşyalarına el konulmasına, «altın avı» olaylarına yol açıyor; Hıristiyanlıktan çıkma eylemi «ulusal savunma» amacıyla birleşiyordu. Özellikle «halk hareketi» siyasal yaşama girdikten sonra, sözü edilen akım çok daha güçlenip, keskin bir biçim alıyordu.

Hıristiyanlıktan çıkış yolunda, «Devrim takviminin» kabulüyle pazar günlerinin kaldırılışı ve böylece Hıristiyan tapınmasının önlenilmesi, değişik bölgelerde tapınmaların yasaklanması, tapınma araçlarına el konulması, cenaze alaylarının dinsel niteliğinin kaldırılması, Kilise dışmdaki ayinlerin yasaklanması, din adamlarına evlenme hakkının tanınması atılan önemli adımlardı. Bu adımlar, 23 Kasım 1793'de, Paris Komünü'nün ve onu izleyen öteki bölge yönetimlerinin Kiliselerin kapatılmasına karar vermesiyle noktalandı. Hıristiyanlıktan çıkma yönelişine paralel olarak «halk hareketi», «özgürlük şehitleri» tapınmasını geliştirdi. Özgürlük şehitleri tapınması, yeni bir din olarak yaratılmak istenirken, özellikle yığınların Marat'a sofuca bağlılığından yararlanıyordu. Değişik nedenlerle gerçekleştirilen görkemli şenlikler, giderek yeni dinsel tapınmayı oluşturuyordu. Ulusal günler, Mirebau, Lepetier, Chalier gibi «özgürlük şehitleri»nin cenaze törenleri, halkın bu önderlere sadakatini sofuca yücelten yeni dinsel tapınmanın gelişmesini sağlıyordu. 5 Kasım 1793'de tapınma aracı olarak birçok

bayramı oluşturan bir yasa çıkartıldı. Bu yasanın sözcüsü Marie-Joseph Chenier, şöyle diyordu:

«Önyargılardan kurtularak, Fransız ulusunu temsil etmeye layık sizler, tahtından indirilen batıl inançların üstünde biricik evrensel dini kuracaksınız. Bu dinin ne gizi, ne de doğaüstü bir yanı vardır. Biricik kuralı eşitliktir. Yasalarımız bu dinin sözcüleri, yüksek yargı görevlileri de dinsel başkanlarıdır.»

Özgürlük şehitleri tapınmasının temel amacı, halk kaynaşmasını, devrimci ilkelerin yüceltilmesini sağlamak, kutsallaştırmaktı. Bu yeni tapınma, şatafat, abartma, tantana yönünden hiç de Hıristiyanlık tapınmasını aratmıyordu. Göz kamaştırıcı şenlikler, göz kamaştırıcı bir görkemlilikle, yeni simgeler ve usuller kullanılarak tapınma durumuna getirilirken, Katolikliğin harabeleri üzerinde, onun yerini almaya çalışıyordu. Devrim şehitlerinin resimleri ve heykelleri, kapatılan Kiliselerde, azizlerin resimlerinden ve heykellerinden boşalan yerleri kaplamıştı. «Halk hareketi»nin Hıristiyanlıktan çıkmayı bir sofuluk, bağnazlık, yığınlar üzerinde baskı aracı durumuna getirdiğinde, Jakobinler, aynı yolda değillerdi. Onlar dinsel niteliği daha baskın olan «Yüce Varlığa tapınma» anlayışını gerçekleştiriyordu. Kiliseler, «akıl tapınması»nın yeri olarak kabul edilmişti. «Akıl tapınması» vatan sevgisi ve cumhuriyetçi ahlak temeline dayanarak, «Yüce Varlığa» tapınma anlamını taşıyordu. Böylece, Cumhuriyetçilik ilkesi «metafizik» bir temele oturtulmak isteniliyor, «Vatan sevgisi», «kamu ahlakı», «aklın tapılırlığı» gibi kavramlar da, tümden «metafizik» nitelikte ele alınıyordu.

Böylesine soyut temellere dayanan «Yüce Varlığa tapınma» anlayışı, Hıristiyanlığa alışmış yığınlarda, bu alışkanlıkların yerini dolduracak yeni bir tapınma yaratmak kaygısına dayanıyordu. Bu açıdan, «Yüce Varlık» denilerek Tanrı'ya bağlılık sürdürülüyor, dine değil, Hıristiyanlığa karşı çıkılıyordu. Yüce Varlık ise «devamlı olarak adalete davet» kavramı biçiminde tanımlanıyordu. 7 Mayıs 1794 (18 Floreal Yıl II) Kararnamesi'nin birinci maddesi, «her Fransız Yüce Varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü tanımaktadır» derken, Robespierre, Hıristiyanlıktan uzaklaşmanın Katoliklerde yaratacağı tepkiyi önlemek amacını taşıyordu.

Bu sağlanamadığı gibi, özellikle «halk sınıflarının», «özgürlük şehitleri tapınması»ndaki aşırılıkları ve bağnazlıkları, laik burjuvazinin bile tepkisine yol açtı. Bu ibadetin, devrimci duygu Marat'ın kişiliğinde abartmalı bir biçimde yüceltmesi, «dağlı

burjuvazinin» gözünde tehlikeli gözüküyordu. «Kamu Selameti Komitesi» giderek «Hıristiyanlıktan çıkma» hareketine, «özgürlük şehitleri» tapınmasına karşı da savaş açtı. Öyle ki, Robespierre bile, Hıristiyanlıktan çıkmanın tehlikelerinden söz açıp, 21 Kasım 1793'de «din ve ibadet özgürlüğünü» savunuyor; Hıristiyanlıktan çıkmanın Katolik yığınları, devrime karşıt olanlara eklemek, genç halkçı rejimin düşmanlarına yeni düşmanlar katmak anlamına geldiğini ileri sürüyordu. Robespierre, Hıristiyanlıktan çıkma eyleminin öncülerini «cumhuriyet düşmanı» olarak suçlamaktan da geri kalmadı. Danton da bu konuda Robespierre'i destekliyordu. Giderek, Convention 6 Aralık 1793'de, «din ve tapınma özgürlüğü»nü yeniden, tantanalı bir biçimde kabul ve ilan etmek durumunda kaldı, ama o zamana değin Kilise ile ilgili olarak alınan önlemler aynen sürdürülüyordu. Örneğin, Kiliseler hâlâ kapalıydı. Görünüşte, «Kamu Selamet Komitesi», «halk hareketi»ne baskın çıkmıştı; «Hıristiyanlıktan çıkma» hareketi ise, gizli olarak sürdürülüyordu. «Halk hareketi»nin, «özgürlük şehitleri» tapınması gibi, Robespierre'in «Yüce Varlığa tapınma» yönelişi de başarılı olamadı ve devrime katılan değişik sınıflar arası çelişki ve çatışmaları engelleyemedi. Sınıfsal çelişki ve çatışmaları «erdemin yüceliği» inancı ile giderebileceğini sanan Robespierre, gerçekte belirtilen yönelişiyle yeni çatışma ve çelişkilere yol açtı.

Robespierre'nin düşmesinden sonra, devrimci hükümet de yaşamadı. Burjuva gericiliğine dayanan «Thermidorcu Convention» iktidarı, «halk hareketi»ne son verdi. Burjuvazının, tümden kendi düzenini kurmaya yönelik gericiliği, dinsel alanda da kendini gösterdi. «Rahiplerin Medeni Yasası» kaldırıldı, Kilise'ler açıldı, yemin etmemiş din adamları eski haklarını kazandılar, din suçluları affolundu ve giderek, «halk hareketi»nin ve «Jacobinler»in yeni dinsel tapınma yöntemleri unutuldu; o dönemin getirdikleri silindi, gitti. 1794-1795 döneminde, Hıristiyanlık eski olanaklarına kavuşurken, Kilise varlığını canlandırmakla birlikte, Kilise ile devletin ayrılığı ilkesi yerleşti.

Burjuvazi Hıristiyanlığın silinmesine ve yeni dinsel törenlere karşı çıkarken, Kilise-siyasal iktidar ayrımını, «laikliği» titizlikle korumuştu. Nitekim 1795 Anayasası «laiklik» ilkesini açıkça benimsiyordu. 21 Şubat 1795 tarihli yasa, Kilise-siyasal iktidar ilişkilerini düzenlerken, laik ayrımı sıkı bir biçimde kurala bağlıyordu. Üstelik dönemin laikliği, dinsel işlere karışma ve denetleme hakkını siyasal iktidara tanıyan, «müdahaleci» nitelikte kabul edilmişti. Bu ilke, 1799 «hükümet darbesi» ve

onu izleyen askeri diktatörlükle «devrim dönemi»nin tümden sona erdirilmesine değin varlığını korudu. Konsüllük döneminde, Kilise'nin ve Hıristiyanlığın devrim öncesi itibarına ve gücüne kavuştuğunu saptamak olanağı vardır. Din'i, toplumsal bağımlılık aracı; Kilise'yi bir yönetim aleti olarak gören Bonaparte, Katolikliği, «Fransız çoğunluğun dini» olarak nitelendirdi, ama Kilise-siyasal iktidar birliğini kurmaktan kaçındı Öyle ki, Bonaparte, amaçları yönünde kullanabilmek için, Kilise üzerinde etkin ve söz sahibi olmak olanaklarını da aradı. Böylece, «din ile devletin ayrılığı rejimi bir yüzyıl için ortadan kalktıysa da, devlet laik olarak kalmakta devam etti.» (74).

1905 yılında «Loi de Seperation» ile Kilise'yle siyasal iktidar tümden ve karşılıklı bağımsız olarak(75) birbirinden ayrılana değin; Bonapartçı Katoliklik ve Kilise'nin siyasal yaşam içindeki etkenliği sürdürülmüştür. III. Napoleon gericiliği, dinsel öğeleri özellikle kullanmış, küçük toprak mülkiyetine dayanan düzende, kilise ve papazlar kırsal alanlarda relimin bekçiliği görevini yüklenmişlerdir. Aynı Fransa, Papalığı kurtarmak bahanesiyle dinsel öğelere dayanarak, İtalya'daki devrimci gelişimleri silaha başvurarak bastırmak çabası içinde bile görünmüştür. Bununla birlikte, Fransa'da dine karşıt girişimlerin zaman zaman yinelendiği de gerçektir. 1871 yılının «kömün günlerinde» ilk başvurulan işlemlerden biri, Kilise ile devletin tümden birbirinden ayrılması, Kilise'ye yapılan ödemelerin kesilmesi, Kilise mallarına el konulması oldu. 8 Nisan günü bütün dinsel simge, imge, dua ve dogmaların, kısacası «herkesin bireysel vicdanı ile ilgili her şeyin» okullardan uzaklaştırılması buyruldu ve buyruk belirli bir sürede gerçekleştirildi.

Sınıfsal nitelikteki «kömün» dinin devlet karşısında özel bir sorun olduğunu kabul ediyordu. Komün, bir ölçüde, Hıristiyanlıktan ayrılmaya yönelip, Fransız devriminin yönelişini yineliyor, ama yasayla din yaratmaya kalkışmıyordu. Komün günleri sona erince, komün göçmenlerinin çoğunun sığındığı yer Londra oldu. Londra'daki göçmenlerin çoğu «blankist»ti ve bunların yayınladıkları «Program»da kabul ettikleri üç ilkeden biri «tanrıtanımazlık»tı. Onlara göre, «komün, insanlığı, geçmiş sefaletin hayaletinden, davadan (Tanrı'dan), sefaletlerden ilelebet kurtaracaktı. Komünde papazlara yer yoktur; her türlü dinsel gösteri, her türlü dinsel örgütlenme yasaklanmalıdır.»

Fransız devriminin, belirli sapmalar içinde, Kilise-siyasal iktidar ayrımına yol açtığı ve «laiklik» ilkesini burjuvazinin siyasal yapı anlayışına yerleştirdiği bir gerçektir. Liberal bur-

juva demokrasileri, siyasal yapı görüntüsü ne olursa olsun artık Kilise-devlet ayrımı temeline dayanacaklardır.

Nitekim, İngiltere'deki dinsel baskıdan kaçanların Amerika'da kurdukları yeni devlet, yani Amerika Birleşik Devletleri, liberal demokratik düzeninde «laiklik» ilkesini en önemli bir anayasal kural olarak kabul edip, Fransa'yı izlemektedir(76). Laik siyasal yapıya yöneliş açısından ilginç ve tarihsel önemi büyük girişim ise, İtalya'da, Papa'nın ülkesinde XIX. yüzyılda kendisini göstermektedir.

Avrupa'da siyasal birliğine en geç ulaşan ülkelerden biri, İtalya'dır. Birliğin gecikmesinde, İtalyan topraklarında egemenliği daha somut ve belirgin olan Papalığın tutumu da etken olmuştur. Gelişen burjuvazi, İtalya'nın birliğine yöneldiğinde, birliğin kendisi açısından yaratacağı tehlikelerden ve gücünün kırılmasından korkan Papalık, siyasal birliğe yönelik savaşlarda ve çabalarda olumsuz bir tutum takınmış, İtalya-Avusturya savaşında Avusturya'nın yandaşı olmaktan çekinmemiştir. Bu tutum, İtalyan liberallerinde, Papalık ve Kilise'ye karşı bir tepkinin ortaya çıkmasına ve ancak 1929 yılında bir çözüme bağlanabilen «Roma sorunu»nun doğmasına yol açmıştır.

«Roma sorunu», İtalya'da sahip olduğu ayrıcalıkların ve olanakların elinden alınmasına yönelik gelişimlere karşı, Kilise'nin ve yandaşlarının direnmeleri olarak nitelendirilebilir. Sorunun başlangıç tarihi olarak, Roma Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1849 yılı gösterilebilir. Gerçekten, o tarihe değin Romanın «hükümdarı» durumundaki Papa'nın yanında ayrı bir siyasal yapının oluşturulması, Papalık yetkilerinin sınırlandırılması olarak kabul edilmiştir. Bu olay, Papalığın bazı ayrıcalıklarının kısıtlanması, Pellegrino Rossi'nin öldürülmesi, Papa'nın Gaeta'ya kaçması ve Fransızların kendi iç siyasal nedenlerinin de etkisiyle, duruma müdahale etmeleri sonucunu yaratmıştır. Belirtilen gelişim, İtalyan özgürlükçüleri ve birlikçileri ile Papalığın arasının gerginleşmesine, giderek 1860 yılında Piemonte hükümetinin, Papalığa iltica hakkını, din okullarının ve papazların ayrıcalıklarını, Papalığın o zamana dek sahip olduğu bazı alanlardaki mülkiyet haklarını reddetmesine değin varmıştır. İtalyan devletleri ile Papalık arasındaki çekişme, Cavour'un 1861 yılında «Libera Chiesa in libero Stato-Özgür devlette özgür Kilise» formülünü ileri sürmesiyle en doruk noktasına ulaşmıştır. 1860 yılının mart ayında Cavour, yaptığı ünlü konuşmada söz konusu formülüyle Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasını, siyasal otoritenin tekliğini, üstünlüğünü ve Papalık

haklarının siyasal iktidar tarafından güvence altına alınarak onun bağımsızlık ve özgürlüğünün tanınacağını belirtmiştir. Bazı Katoliklere göre, o zamana değin var olmayan «Roma sorunu»nu gereksiz yere yaratan da, Cavour'un bu konuşmasıdır.

«Özgür devlette özgür Kilise» formülü, değişik görüş açılarından, değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Yorumlanış biçimi ne olursa olsun, özellikle belirtilen konuşmadan sonra, laik liberallerin, Kilise-devlet ayrılığı akımını geliştirdikleri de bir gerçektir. Söz konusu formül, yeni ve İtalya açısından orijinal bir siyasal tutumun ve yeğlemenin dile getirilişidir. Bu siyasal tutumun gerçekleştirilebilmesi, Kilise ve yandaşı Katolikler ile «ayrılıkçılar» arasında uzun süren tartışmalara ve çatışmalara neden olmuştur. Kilise, bu formülü, «Kilise'nin inkârı» ve «Kilise'nin özgürlüğünün sınırlandırılması» olarak nitelendirmiş ve uygulanmasını engellemek için çaba göstermiştir. Sol siyasal tutumu izleyenler ise, Kilise'nin kendi içindeki özgürlüğünde sağlanmasını, liberal Katolikliği, devlet ile Kilise'nin ilişkilerinin, öteki dinsel kuruluşlarla aynı nitelikte bulunmasını savunmuşlardır.

5 Kasım 1870 günlü Kırallık Kararnamesi ile, «Kilise'nin Özgürlüğünü Garanti Yasası» yürürlüğe konulduğunda, gerçekte, Kilise-Devlet ayrımı tüm anlamıyla ve sol eğilimlerin savunduğu biçimde gerçekleştirilememiştir. Buna karşılık, Papalık da, bu yasayı benimsememiş ve reddetmiştir. Gerçekte, değişik eğilimleri dengelemek amacını güden yasa, Papalık iktidarının, siyasal iktidar tarafından tanınan bir iktidar olarak belirmesini ve kendi iktidarının «otonom» niteliğinin böylece ortadan kaldırılmasını tepkiyle karşılamıştır. «Garanti Yasası» «Kilise'nin özgürlüğü»nü, Katoliklere inançlarında, din adamlarına görevlerinde, tapınmada, dinsel kuralların Kilise içinde uygulanmasında özgürlük olarak kabul etmiş ve bunu güvence altına almıştır. Devlet içinde tek iktidarın «siyasal iktidar» olduğu ve bu iktidarın başka hiç bir iktidarla bölüşülemeyeceği; Devlet'in egemenliğine ve siyasal iktidarın gerçekleşmesine yasallık sağlayan üst iktidarın ise «ulusal egemenlik» olduğu kabul edilince, Kilise'ye verilen olanaklar, Kilise'nin kendiliğinden sahip olduğu haklar olmaktan çıkmış, ona tanınmış, sağlanmış, güvenceler niteliğine girmiştir. Kaldı ki, Garanti yasası, tek yanlı olarak siyasal iktidarın ürünü olduğu için, Papalık yeni düzenlemede taraf olarak göz önünde bulundurulmamış; Papalık ile Devlet arasında «sözleşme» ile yeni

yapı oluşturulmamıştır. Belirtilen durum, Papalığın o zamana değin sahip olduğu yapısal niteliğin temelden değiştirilmesi anlamına gelmiştir. Ayrıca, yeni düzenleme içinde, gerek Kilise'nin, gerek din adamlarının sahip oldukları ayrıcalıkların, mülkiyet hakkının ve Roma üzerindeki siyasal yetkilerinin büyük bir bölümü de kaldırılmıştır. Örneğin, Vatikan, Roma üzerindeki haklarını olduğu gibi, devlet olma niteliğini de yitirmiştir.

Garanti Yasası'nın gerçekleşmesi, «ayrıcalık»tan yana olanların bir başarısı olarak nitelendirilse bile, İtalya'da Kilise ile devletin ilişkileri sorunu ve bu sorun üzerindeki tartışmalar sonuçlanmamıştır. Gerçekten, Garanti Yasası'nı izleyen dönemde, Katoliklerin ve Kilise'nin eski haklarını elde etmeye yönelik bir «yeniden birleşme» hareketi, ile buna karşı ayrılığı savunan, hatta daha ilerilere götürmeye çalışan akımlar sürekli bir çatışmanın içine girmiştir. Örneğin, tümden laik bir siyasal yapıyı gerçekleştirmek isteyen sol güçler, 1876 Martında iktidara geldiklerinde, bu amaçla bir yasa tasarısı hazırlamışlardır. Kilise'nin, evlilik ve boşanma konularındaki yetkilerini ortadan kaldırmaya yönelik bu tasarı, Katoliklik ile öteki dinsel inançları bir tutmayı, Kilise'nin toplumsal ve siyasal yaşam üzerindeki etkinliğini silmeyi amaçlıyordu. Sol iktidar bu tasarıyı yasalaştırmak olanağını bulamadı. Buna karşılık, solun siyasal yaşamda etkin olduğu, hükümette bulunduğu dönemlerde, uygulamada Kilise'ye ve din adamlarına karşı bir tutum izlediği, Kilise'nin siyasal iktidar işlemlerine karışmasını engellediği görüldü. Ayrıca, Katoliklerin siyasal örgütlerde birleşerek iktidara geldikleri dönemlerde, sosyalist güçler, Katolik iktidarların «yeniden birleşme» yönelişlerini önlemek başarısını gösterdiler.

Garanti Yasası, Katolikler ve Papalık tarafından, doğal olarak, tepkiyle karşılandı. Papalığın, Tanrısal nitelikte gördüğü Kilise'nin varlığı ve siyasal-dinsel iktidarı, hem sınırlanmış, hem de siyasal iktidar tarafından tanındığı için yasallaşmış oluyordu. Başka bir deyişle, Kilise ve Papalık «kendiliğinden» varolmak yerine, siyasal iktidarca «tanınarak» oluşmuş duruma giriyordu. Bu durum karşısında, Kilise'nin tutumu ve izlediği tepki politikası değişik olmuştur. Papa IX. Pio'nun döneminde, tepki, edilgen bir tepki olarak gözükmüş; Papalık, İtalyan hükümetinin Kilise'ye yapması gereken ödemeyi kabul etmeyip, yeni düzene karşı çıkmıştır. Oysa, Papa XIII. Leone, etken ve dinamik bir politika ile tepkisini belirlemeye ve yeniden birleş-

meye yönelmiştir. Papalığın 22 Eylül 1875'de Firenze'de topladığı «katolikler konferansı» bu yeni politikanın önemli bir başlangıcıdır.

Firenze «katolikler konferansı»nda, «dinsel eşitlik ve dinsel inanç özgürlüğü» reddedilerek, Katolik inancının, İtalyanların ulusal inanç sistemi olduğunu ileri süren Papa IX. Pio'nun 8 Aralık 1864 tarihli «sillabo»su benimsenmiş; Kilise ile devletin ayrımının geçersizliği dinsel açıdan savunulmuş ve «liberal Katolik» hareketine de karşı çıkılmıştır. Konferansta, Katolik yığınların yeni düzeni protesto etmek için, siyasal yaşama çekimser kalması biçimindeki bir tutumun sorunu çözmek açısından yeterli olamayacağı, oy vermemenin dinsel kusur olarak kabul edileceği görüşüne varılmıştır. Bu görüşün doğal sonucu olarak, Papalık, Katoliklerin siyasal güç olarak örgütlenmesini, siyasal yaşamda etken olmasını, iktidara yönelmesini ve gelenekçi çevrelerin bir «cephe» olarak birleşmesini istemiştir. Konferans sonunda «Katolik Hareketinin Programı» diye anılan bir bildiri benimsenmiş ve bu bildiride öngörülen ilkeler çevresinde «Katolik hareketi»nin oluşturulması kararına varılmıştır. Papa XIII. Leone, 27 Ağustos 1878 tarihli Papalık Mektubu'nda da, aynı görüşleri savunmuş ve «Katolik hareketi»nin siyasal nitelik kazanmasının zorunluluğunu ileri sürmüştür.

Bu görüşlerin belirli bir süreç içinde uygulamaya dökülduğü de bir gerçektir. Özellikle, 1894-1895 yıllarından sonra gelişen «anarşist» eylemler karşısında duyulan yığınsal tedirginlik, gelenekçi-Katolik çevrelerin birleşmesi ve Katolik siyasal hareketinin güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Kilise de, devletin dinsel yapıdan uzaklaşmasının «kara tehlike»ye yol açtığı görüşünü işleyerek, Katolik yığınların siyasal yaşama daha etken bir biçimde katılmasını sağlamaya çalışmıştır.

Murri, Crispi, Paanuzzi gibi Katolik politikacılar, liberal devletin içinde bulunduğu çıkmazı abartarak, yığınlar üzerinde kullanmak ve Katolikler açısından ülkenin çıkmazlarına çözüm bulmak görevinin varlığını savunmak yoluyla, siyasal dinci davranışları güçlendirmek konusunda başarılı olmuşlardır. Bunlara göre, «Katolik hareketi» salt dinsel bir akım olmayıp, bir «toplumsal olgu» ve «siyasal güç» niteliğinde belirmektedir. Bu siyasal güç, «Hıristiyan demokrat» iktidar düzeninin kurulmasına yönelmek durumunda ve zorundadır. Zorunluluk, Katoliklerin yüklendiği tarihsel, doğal görevin, dinsel gereklerin sonucudur. Liberal-laik yönetimin yarattığı çıkmazlardan ülkeyi kurtarmak görevi Katoliklere düşmektedir. Bu görüş

çerçevesinde gelişen, Katolik siyasal hareketi, kendi içinde iki ayrı çizgide gelişmiştir. Murri'nin simgelediği akım, tutucu Katoliklerin özlemlerini belirleyen, Katoliklerin açık ve kesin savaşım vermesini öngören ve kesin teokratik düzeni gerçekleştirmeye yönelir niteliktedir. Buna karşılık, Meda, Luigi Sturzo, Kilise ile devletin işbirliğinden yana, çağdaş, dinsel ve moral değerlere önem veren, tarihsel yapının yinelenmesi olanaklarını geçerli görmeyen ve «toplum» ile «devlet»in işbirliği anlamına gelen bir yapıyı savunan akımı geliştirmişlerdir.

Katolik akım, giderek siyasal yapısı içinde, siyasal iktidara gelebilmiş; iktidara geldiğinde de değişik yönelişleri belirlemiştir. Örneğin, Crispi, 1895 seçimlerinden sonra iktidara gelen hükümette bakan olduğunda, «yeniden birleşme»yi savunmuş; Giolitti ise uzun süren başbakanlığında, yeniden birleşmeden çok, Katolik ve gelenekçi liberal yığınlara dayanan, Kilise'nin belirgin etkinliğini benimseyen bir politikayı izlemiştir.

Giolitti, 1904 yılında Katolik oyları ve gelenekçi yığınları çevresinde toplayarak iktidara gelebilmiştir. Tüm siyasal tutumu, bir denge sağlamak, Katoliklerle sosyalistler arasındaki tarihsel çelişkiden yararlanarak, liberaller ile Katolikleri birleştirmek biçiminde belirlenmiştir. Giolitti'nin formülü, «delle due parallele che non si debbono incontrara mai-iki paralelin asla kesişmemesi gerekir» tümcesiyle özetlenmektedir. Bu deyiş, Kilise ile devletin eşitliğini, ereklerinde ve amaçlarında birliği ve birbirlerini tümlediklerini belirtmek için kullanılmış; aralarında hiç bir çelişki ve çatışmanın olmaması gerektiğini dile getirmek amacıyla söylenmiştir. Bu anlayış içinde, Katoliklerin dinsel, ekonomik ve siyasal birliğinin kurulmasına ve bu birlik çerçevesinde siyasal iktidar politikasının saptanmasına yönelinmiştir. Giolitti'nin dengeci, tümden birleşmevi öngörmeyen tutumu, Bonomelli adlı bir din adamının «La Chiesa e tempi nuovi» adlı yapıtında kuramsal temellerini bulmuştur. Papa'nın tepkisiyle karşılanan Bonomelli'nin yapıtı, eski çağların Kilise-devlet birleşmesinin yinelenmesi olanağının bulunmadığını ve buna gerek de olmadığını savunurken, çağdaş seçeneğin «Kilise-devlet uzlaşması» olduğunu ileri sürmüştür. Liberal Katoliklik akımını dile getiren yapıtta, Fransa'da Napoleon'un anladığı anlamda, uzlaşmacı ayrılığın Katolik hareketine daha çok yandaş bulabileceği ve yığınsal nitelik kazandırabileceği savunulmuştur. Fransız devriminin üzerinden bunca yıl geçtikten sonra, Kilise'nin liberal akımlardan tedirginlik

duyup, onları karşısına almasına gerek yoktur. Önemli olan Kilise'nin toplumsal ve siyasal yaşama ağırlığını koymasıdır ve bu ağırlık «uzlaşma» ile de sağlanabilir.

Belirtilen görüşler, uygulamaya da dönüşmüş ve 1905'de Bologna'da «Lega democratica nazion nale» oluşturulmuştur. Bu oluşum, İtalya'da demokrat Hıristiyan akımın güç kazanmasına yönelik önemli bir adımdır. Nitekim, bu hareket, devlet-Kilise uzlaşmasına paralel «gelenekçi demokrat Hıristiyanlar» ile «liberal Katolik» hareketin uzlaşmasını sağlamaya yönelmiş, ve 1909 seçimlerinde liberaller ile Katolikler ortak adayları ve seçim listeleriyle başarılı sonuçlar almışlardır. 1909 seçimlerinin verdiği örnek, birleşmenin daha da geliştirilmesi olanaklarını oluşturmuş ve 1912 yılında, tüm liberallerin, Katoliklerin, öteki gelenekçilerin «Patto Gentiloni-Gentiloni Anlaşması»nı imzalamasıyla sonuçlanmıştır. Bu anlaşmanın uygulandığı 1913 seçimlerinde, anlaşmaya taraf olan güçler büyük başarı kazanmışlardır. Seçim sonuçları, tüm gelenekçi çevrelerce ve basın tarafından, Katoliklerin siyasal yaşam üzerindeki etkinliği ve Kilise-Devlet uzlaşmasının gerçekleşmesi olarak yorumlanmıştır.

Belirtilen yorum, Kilise'ye karşı güçler tarafından siyasal tartışma konusu yapılmış, sosyalist parlamento üyeleri ve yandaşları, «ulusal egemenliğin» zedelendiğini, Kilise'nin iktidarının yeniden oluşturulmasına yönelindiğini, yasal yapının dışında eylemsel durumlar yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Dengeci siyasal tutumunu sürdürmekten yana olan Giolitti, Kilise'nin önemini kabul etmekle birlikte, yeni bir birleşmenin olmadığını ve tek yasal iktidarın «ulus iktidarı» olduğunu belirtince de, Kilise'nin tepkisiyle karşılaşmıştır. Böylece, Giolitti'nin sağlamaya çalıştığı denge de bozulmuştur.

İtalya'nın siyasal yönetimi, 1913 seçimlerini izleyen dönemde de, «Roma sorunu» açısından çelişik, tüm siyasal güçleri dengelemeye çalışan bir yol izlemiştir. Zaman zaman sol partilerin de katıldığı hükümetler, değişik ekonomik ve siyasal sorunlar karşısında, Roma sorunu ile ilgili kesin tutumlarını ortaya koyamamışlardır. Katoliklerin iktidarda olduğu dönemlerde bile, sol güçlerin tepkisi, «yeniden birleşme»yi önlemiş; zaman zaman liberal Katolikler ile Kilise de birbirleriyle çelişik durumlara düşmüştür. Örneğin, Libya savaşında, silah yapımı kampanyası, Papalığa da gelir getirdiği için siyasal iktidar ile Papalık uzlaşabilirken; II. Dünya Savaşına katılıp, katılmamak konusunda uzlaşmazlık doğmuştur. Papalık «Hıristiyan-

lığın evrenselliği»ni zedeleyeceği için savaşa girilmesine karşı çıkmış; savaş sırasında «hasım» devlet temsilcileri Vatikan'a sokulmadığından Vatikan tepki göstermiştir. Papalığın, savaşın «Garanti Anlaşması»nı ortadan kaldırdığı savını, siyasal yönetimler kabul etmemiştir. Böylece, Kilise, özellikle 1895 yılından sonra, giderek siyasal ve toplumsal yaşam üzerinde etkinliğini artırmak başarısını göstermesine karşın, özlediği «yeniden birleşme»yi sağlayamamış ve bunun için Mussolini'yi beklemek zorunda kalmıştır.

1) **Daver,** Bülent, Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik, Ankara 1955, 5 - **Sinanoğlu,** Sinan, Laik kelimesinin etymonu ve anlamları, Laiklik I, İstanbul, 1-2
2) Rava, A., Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di liberto religiosa nella costituzione italiana, Milano 1959, 3
3) **Vedel,** G., Manuel elementaire de droit constitutionnel, Paris 1949, 62
4) **Nuvolone,** P., Le' Leggi penali e la costituzione, Milano 1953, 95 - **Piacentini,** I Culti ammessi nello stato italiano, Milano 1934, 7
5) Bk. **Özek,** Çetin, Türkiye'de Laiklik, İstanbul 1962, 322 v.s., 383 v.s.
6) **Granet,** M., La civilisation chinoise, Paris 1929, 40 v.s. - **Günaltay** Şemsettin, Uzak Şark, Kadim Çin ve Hint, İstanbul 1937, 142-145
7) Genel olarak bk. **Carre,** L. L'ancien Orient, Paris 1874, II, 120 v.s. - **Okandan,** Recai G., Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul 1951, 46 v.s.
8) **Okandan,** Recai G., Umumi Hukuk Tarihi, 73 v.s.
9) **Moret,** A., Histoire de l'Orient, Paris 1936, I, 340 v.s.
10) **Moret,** A., I, 407 v.s. - **Okandan,** Recai G., Umumi Hukuk Tarihi, 121
11) **Okandan,** Recai G., Umumi Hukuk Tarihi, 153
12) **İbraniler** için bk. **Moret,** A., II, 631 v.s.
13) **Roussel,** P., La Grèce et l'Orient, Paris 1938, 33
14) «Sinik Okul» kişiyi Siteye bağlayan bağları koparmaya yönelen bir akımdır. Antistenes, Diogenes, bu okulun önemli düşünürleridir. Bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1976, 157
15) «Epikürcü okul» Epiküros (M.Ö. 342-271) tarafından kurulan okul, devleti de, insanlar arasındaki sözleşmenin ürünü saymaktadır. Bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 156
16) «Stoacı okul» Zenon (M.Ö. 336-264), Kleant (M.Ö. 331-272), gibi düşünürler tarafından kurulmuş insanlığı toplumsal, siyasal ve moral açıdan yenileştirmeye yönelmiştir. Bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 157
17) Tarihsel gelişim için bk. **Mommsen,** Th., Le droit public romain, Paris, 1893-1894, III, 15 v.s.
18) Bk. **Mommsen,** Th., I, 370-371
19) **Okandan,** Recai G., Roma Amme Hukuku, İstanbul 1944, 34
20) **Okandan,** Recai G., Roma Amme Hukuku, 36
21) **Schwarz,** A., Roma Hukuku Dersleri, İstanbul 1948, 78-79
22) **Schwarz,** A., 104-105
23) **Schwarz,** A., 112, 129-130

24) **Schwarz,** A., 140 - **Okandan,** Recai G., Umumi Hukuk Tarihi, 361
25) **Schwarz,** A., 109 v.s.
26) **Homo,** L., Les institutions politiques romaines, Paris 1933, 138
27) **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 384-385
28) **Schwarz,** A., 155 v.s.
29) **Schwarz,** A., 162
30) **Akın,** Ilhan, Kamu Hukuku, İstanbul 1980, 29-30
31) Belirtilen gelişim için bk. **Gökberg,** Macit., Felsefe Tarihi, İstanbul 1961, 100 v.s.
32) Epiktetos (50-138), Insanların doğal özgürlüğünü savunmuş, kişisel iradenin yönelişlerine uygun davranabilmesini özgürlük sayarak, insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve esirliği eleştirmiştir.
33) Marcus Aurelius Antoninus (124-180) stoacılığı iyilik ve insanlık temellerine dayandırmaya çalışan, hayırseverliği ve fazileti, insan isteklerinden üstün tutan, Principatus döneminin yöneticilerinden olan bir düşünürdür.
34) Bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 193, v.s.
35) **Crozat,** C., Amme Hukuku, Orta Çağlar, İstanbul 1944, 19-20
36) **Crozat, C.,** 71-72
37) İngiltere'de Kilise'nin durumu ve gelişimi için bk. **Kelth,** B., Constitutional Law, Londra 1939, 400
38) Karolenj kralları kendilerine «takdis» töreni de yaptırmışlardır. Niteklm Kısa Pepen önce-Piskopos Boniface, sonra Papa tarafından takdis edilmişti. Bu usul eskiden İbrani Kralları tarafından uygulanır ve kaynağını Tevrat'ta bulurdu. Böylece, «hükümdarlık» yetkileri Tanrı'dan alınmış oluyordu. Karolenj Kralları söz konusu törenleri yapmakla-Tanrı adına Kilise ile Kral arasında bir «sözleşme» yapmış oluyorlardı. Böylece, Kilise, Kralın yetkilerini çoğaltıyor ve onu «güvencesi» altına alıyordu.
39) **Crozat,** C., 137
40) **Crozat,** C., 159
41) Bu düşünce biçimi, Fransa'da Philippe IV ile Papa Boniface VIII arasındaki çekişmede doruk noktasına erişti. Papa Boniface'nin 1301'de yayınladığı «Ausculta Fili» isimli ve kendisinin Fransa Kralı'nın üstünde ruhsal ve maddesel yetkilere sahip bulunduğunu belirleyen «emirnameye» Philippe IV karşı çıkmış ve 1302 yılında ilk Fransız «Etats-Généraux»larını toplamıştır. Bu toplantıda-Kralın yetkilerini, Papadan değil doğrudan Tanrıdan aldığı karara bağlanmıştır. Buna karşılık, Polonya, Macaristan, İskoçya, Portekiz kralları, Papaya bağımlılıklarını ve siyasal yetkilerini de ondan aldıklarını kabul etmişlerdir.
42) **Crozat,** C., 180-181
43) Kilise'nin yasama ve yargı yetkisi özellikle XII. yüzyılda «Judex ordinarius» ile genişlemiş ve doğrudan doğruya piskopos veya vekili tarafından kullanılmıştır. Kilise adamlarından oluşan ve «officialitè» denilen din mahkemeleri, Laik mahkemelerle yargı yetkisi çekişmesi içine girmişlerdir. Bu mahkemelerin daha ucuz ve uyguladıkları usulün de daha çabuk olması nedeniyle, özellikle ceza davalarında, Laik mahkemelere oranla üstünlük de sağlamışlardır.
44) **Crozat,** C., 190 v.s.
45) Germen kralları Arnulf'dan başlayarak «kral» unvanını almışlardır. Krallığı güçlendirip, yeniden düzenleyen Othon I dir. O sıralarda imparatorlar, ölen kralların soylarından ülke ileri gelenlerince seçiliyordu. Dindar Louis'in

kral olmasından sonra, krallığın geçerliliği, taç giymenin dışında, Roma'da Papa tarafından yapılan bir dinsel törenin yapılmasına bağlanmıştır. 962'de, Othon I, Macar istilâsını durdurduğu için Papa Jean XII tarafından taç giydirilmiş, takdis olunmuş ve kendisine imperator Augustus unvanı verilmiştir. Böylece, Germen imparatorları, Roma İmparatoru da sayılmış oluyordu. Nitekim, Germen imparatorluk tacının giyilmesinden sonra, kralın imperator romanorum adını da taşıyabilmesi, Papa'nın kendisine ayrıca Roma İmparatorluk tacını da giydirmesine bağlı tutulmuştur. Unvan giderek, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğuna dönüşmüştür. Germen İmparatorları 1356 senesinde Bulla Aurea isimli Papalık emirnamesiyle «Roma imparatoru» unvanını kaybedince, İmparator Charles IV, Germen imparatorlarının seçiminde Papalığın etkisini sınırlayıcı bir düzenlemeyi gerçekleştirmeye çalışmış ve Karl IV zamanında bu düzenleme gerçekleştirilmiştir. Takdis merasimi de son kez 1452 de Frédéric III'e yapılmıştır.

46) **Crozat, C.**, 196

47) Şunu da belirtmek gerekir ki, zaman zaman, Germen imparatorları, Papalığa karşı çıkmışlar ve Papalığın, krallığa bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Othon I, Papanın krala karşı yemin etme zorunluluğunu ileri sürüp, iki Papayı azletmiştir. Henri II, Kralın Kilise'yi «ıslah» yetkisini ileri sürmüş, «cesaro-papisme» anlayışını geliştirmiştir. Bazı krallar da, «taç» almak için Roma'ya gitmeyi reddetmişlerdir. Buna karşılık, Papalar, Germen imparatorluğundan şikâyetçi İtalyan güçlerine de dayanarak, Henri IV, Frédéric II'yi tahtından indirmiş, dinsel iktidarın tüm iktidarlardan üstün olduğunu kanıtlamaya çalışan kuramları (sacerdatum) geliştirmiş ve kendine bağlı eyaletleri birleştirerek onların kralı durumuna gelebilmişlerdir. Küçük krallıklar ve Alman prenslikleri de, Papaları bu girişimlerinde desteklemişlerdir.

48) Bk. **Crozat, C.**, 196 v.s.

49) Bk. **Crozat, C.**, 197 v.s.

50) Bk. **Crozat, C.**, 197

51) Bk. **Crozat, C.**, 200. Germen İmparatoru Conrad II'nin, Fransa, İspanya, İngiltere ve Danimarka'nın da İmparatorluğa bağlı bulunduğu iddiasına tepki olarak, belirtilen krallıklar, Papalığı desteklemişlerdir. Bizans İmparatorluğu da, Germen İmparatorluğunun tutumuna karşı çıkmış, hatta «Roma İmparatoru» unvanının kullanılmasını dahi eleştirmiş, Germen-Teutonique imparatorluğunun, eski Roma geleneklerinden habersiz bulunduğunu ve Bizans'ın Roma İmparatorluğunun devamı olduğunu ileri sürmüştür. Bağımsız krallıklar, İmparatorluğa bağlılığa devamlı karşı çıkmışlar, imparator ile kralın eşitliğini savunmuşlardır. Fransız hukukçuları, «krallık içinde imparator» formülü ile, İmparatorun bir üstünlük hakkına sahip bulunmadığını kuramsallaştırmak istemişlerdir.

52) Bk. **Crozat, C.**, 202-205

53) Bk. **Dönmezer, S. - Erman, S.**, Nazari Tatbiki Ceza Hukuku, I, İstanbul 1979, 55-57

54) Din adamlarına karşı suçların devlete karşı işlenmiş gibi kabul edilmesi ve durumun ortaçağdaki niteliğiyle ilgili olarak bk. **Özek, Çetin.**, Devlet Başkanına Karşı Suçlar, İstanbul 1970, 21-27

55) Bk. **Crozat, C.**, 179-184

56) Genel olarak bk. **Crozat, C.**, 315, türleri için bk. 328

57) Bu konular için bk. **Okandan, Recai G.**, Umumi Amme Hukuku, 196-198

58) Dante Alighieri'nin görüşleri için bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 218-225

59) Okhamlı William'ın görüşleri için bk. **Okandan,** Recai G., 225

60) Macchiavelli'nin görüşleri için bk. **Murray,** A., An introduction to political philosophy, Londra 1953, 80-91 - Jacques Bénigne Bossuet'in görüşleri için bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 540-545

61) Genel olarak bk. **Batuhan,** Hüseyin, Batıda tolerans fikrinin gelişmesi, İstanbul 1959, 129-147 - **Laski,** H., The American Democracy, Londra 1949, 265

62) Bk. **Murray,** A., 77

63) Bk. **Okandan,** Recai G., Umumi Amme Hukuku, 231

64) Genel olarak «aydınlık çağ felsefesi» için bk. **Murray,** A., 108-147 - **Burns,** E., Ideas in conflict Northampton 1963, 4-36

65) İnsan hakları bildirileri için bk. **Kapani, Münci,** Ankara 1968, 32, 59-61, 44-46

66) Bu konuda bk. **Özek,** Çetin, Türkiye'de Laiklik, 8

67) Bk. **Soboul,** A., La rivoluzione francese, Bari 1966, 1, 56 v.s.

68) **Valdensler,** XII. yüzyılda Güney Fransa'da ortaya çıkmış bir mezheptir. Mülkiyetin kaldırılmasını, Katolik Kilise'sinin zenginleşmesine son verilmesini, Hıristiyanlığın ilkel kurallarına ve günlerine dönülmesini savunmuşlardır.

69) **John Ball,** 1381 de köylü başkaldırısının önderi olan bir papazdır.

70) **Luther,** katolik dogmalarına karşı çıkıp, dinsel özgürlüğü savunurken, gelişen burjuvazinin eğilim ve yönelişlerini dile getiriyor, bundan öte bir amaç gütmüyordu. Bu nedenledir ki, Luther, pleplerin direnişlerini desteklememiş; Münzer'in önderliğindeki Alman köylü ayaklanması Luther'in kişiliğinde en amansız düşmanını bulmuştur. Bu konuda bk. **Murray,** A., 77

71) Bk. **Soboul,** A., I, 65 v.s.

72) Genel olarak bk. **Soboul,** A., I, 29-56

73) Bk. **Kapani, Münci,** 44 v.s.

74) Fransız devriminden, Napoleon iktidarına kadar olan dönemde siyasal iktidar-dinsel iktidar ilişkilerinin gelişimi için bk. **Soboul,** A., I, 188, 331-337, 385-388, II, 426-428, 573 v.s., 591-594

75) Amerika Birleşik Devletlerinde din hürriyetinin ve Laikliğin gelişimi için bk. **Wright,** H. Religious liberty under the Constitution of United States, Chiesa e Stato, II, Milano 1939, 413 v.s.

76) Roma sorunu ve İtalya'daki gelişim için bk. **Jemolo,** A.C., Chiesa e stato in Iktalia negli ultimi cento anni, 1955 - **Scoppola,** P., La Chiesa e il fascismo, Roma 1976, X-XL

ÇAĞIMIZDA SİYASİ İKTİDAR - DİN İLİŞKİLERİ

Burjuva devriminin yerleştirmeye çalıştığı Laiklik ilkesinin, devrimden bu yana gerçekleşip gerçekleşmediği konusu üzerinde de durmak ve sorunu günümüze değin izlemekte yarar olsa gerekir. Laiklik, siyasal iktidar-din ilişkileri açısından bakıldığında, dinsel ilkelerin siyasal yaşamda etken olmaması ve siyasal iktidarın dinsel akım ve görüşler karşısında yansızlığı anlamına gelmektedir. Bu doğruya yukarıda değinmiştik. Bu doğrunun, burjuva devrimini izleyen sürede hemen uygulanabildiği ve günümüze değin de uygulanmasının sürdüğü sanılmaktadır. Laiklik ilkesi, değişik açılardan, değişik biçimlerde tepkiyle karşılanmış ve bu ilkeye karşı siyasal iktidar-din ilişkileri yönünden de değişik biçimler ortaya çıkmıştır.

Burjuva demokratik anlayışının benimsediği laiklik ilkesine karşı, temelde birbiriyle çelişik akım ve sistemlerin bile bir uzlaşmaya varabildiklerini söyleyebilmek olanağı vardır. Gerçekten, burjuva devletlerinde Kilise etkinliğini yitirmemiş, laiklik ilkesine karşıt dinsel yeni görüşlerini oluşturmuştur. Bu görüşler çok partili siyasal yapı içinde, değişik ölçü ve biçimlerde siyasal yaşamı etkilemiştir. Kapitalist gelişim, burjuva demokratik düzenlerinde, düzene karşıt akımların ve görüşlerin oluşmasına yol açmış; tutucu partiler bu akımların örgütlenmelerine, Kilise'nin dinsel desteğini de yanına alarak dayanmaya çalışmışlardır. Düzenin yasallaştırılmasında dinsel etkenlerden yararlanılmıştır.

Tümden burjuva liberal düzenine karşı, burjuvazinin bir başka siyasal düzeni olan faşizm(1), demokratik düzene karşı çıkması nedeniyle Kilise ile bir noktada buluşmuş; ortak düşmanları olmuş ve böylece, faşizm geniş ölçüde Kilise'nin desteğini kazanmıştır. Kaldı ki, faşizmin önderleri putlaştırma uygulaması, faşizmin kendi dinselliğini yaratmıştır. Laik görünen faşist uygulama ve akımlarda bile, «mistik», «doğa üstü», «tapınma» öğeleri egemen olmuştur.

Sosyalist görüş ve düzenler, temelde laik niteliktedir. Ancak, burjuva düzenlerinin laiklik anlayışı ile sosyalistlerin bu ilkeyi kavrayış biçimleri değişiktir. Burjuva özgürlükleri içinde düşünülmesi gereken din özgürlüğü, laiklik ilkesinin biçimlenişi, sosyalistlerce eleştirilmiştir. Bu sonuç, burjuva demokrat anlayışına ve liberal düzenine karşı çıkan sosyalist anlayış ve düzenler açısından doğaldır da. Başka bir deyişle, sosyalizm, laiklik ilkesine değil, burjuva demokrasilerindeki anlaşılış biçimine karşıdır.

Kısaca değinilen bu çerçeve içinde, doğrudan burjuva düzenlerinde olduğu gibi, bu düzene karşıt faşist ve sosyalit düzenlerde de, ya laiklik ilkesine karşı çıkılmış, ya da değişik biçimlerde anlaşılıp uygulanmıştır.

BURJUVA DEVLETİNDE SİYASAL İKTİDAR - DİN İLİŞKİLERİ

Bugün burjuva demokrasilerinin siyasal düzenlerine eğilindiğinde, dinsel gücün ya doğrudan, ya da dolaylı olarak siyasal yaşam üstünde etkin olduğunu saptayabiliriz. İtalya, Yunanistan, İngiltere gibi ülkeler «yarı teokratik» siyasal ilkeleri benimseyerek anayasal düzenlerini sistemleştirmişlerdir. Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda gibi ülkelerde ise, anayasal yapı «laik» nitelikte bulunmasına karşın, yine de Kilise'nin, Kilise dışı dinsel örgüt ve güçlerin etkisi altındadır ve böylece siyasal yaşam belirli ölçüde dinsel yönelişler doğrultusunda oluşmaktadır.

Belirtilen sonuç, değişik siyasal nedenler yanında, burjuva devriminden sonra Kilise'nin oluşturduğu yeni görüşlerin de ürünüdür.

Kilise Liberal Demokrasiye Karşı

Yukarıda da değinildiği gibi, burjuva demokratik düşüncesi ile dinsel inanç sisteminin, özellikle «laiklik» ilkesi ve liberal siyasal sistem açısından birleşmesi olanağı yoktu. Laiklik ilkesi, dinsel iktidarın egemenliğine ve siyasal yaşamdaki etkinliğine son vermeyi amaçladığından, kuşkusuz Kilise tarafından benimsenemezdi. Burjuva demokratik düzeni ise, siyasal iktidarları yasallaştırmak ve iktidarın emrediciliğinin geçerliliğini sağlamak yönünden, «ulusal egemenlik kuralı»nı benim-

semişti. Bu kuralın benimsenmesi, siyasal iktidarın kaynağının dinsel olduğu savını hiçe saymak anlamına gelince, Kilise'nin karşı çıkması doğaldı. Burjuva devrimi, siyasal yaşamın kaynağında, «Tanrı'nın» yerini «ulus»a vermişti ve bu yer değiştirme, Kilise'nin tüm temel «dogmaları»nın hiçe sayılması demekti. Bu durumda Kilise, burjuva devriminin siyasal sistemini yorumlamak ve devrimin ilkelerine karşıt görüşleri sistemleştirmekten geri kalmadı. Kilise'nin bu karşı çıkışı, burjuva devletinin kendi iç yapısından gelen siyasal nedenlerle siyasal tutum ve davranışlar üzerinde de etkin oldu. Burjuvazinin liberal demokratik düzenine, değişik açılardan karşı çıkıldı. Burjuva devletinde, özellikle ilk dönemlerinde, egemen olan «jandarma devlet» anlayışı, devletin gücünü zayıflatmış ve XIX. yüzyılın burjuva devletine karşı sol akımların ortaya koydukları eylem, «güçlü devlet» özlemini yaratmıştır. Böylece, liberal devlete karşı «otoriter devlet» teorileri oluşturulmuş ve geliştirilmiştir. Ekonomik yapı ve üretim ilişkileri yönünden, burjuva demokratik devleti ile birleşen «otoriter devlet» görüş ve uygulamaları, aynı üretim ilişkilerini daha güçlü bir biçimde sürdürebilmek için, devletin kesin ve tartışmasız üstünlüğü ve gücünü savunmuşlardır. Bu tepki, liberal devlet anlayışına karşı «siyasal tepkidir».

Jandarma devletin çıkmazlarının ve yarattığı sorunların nedenini «moral» ve «dinsel» nedenlerde bulan Kilise ise, çıkış yolunu «Hıristiyan geleneklerine dönüş»te bulmuş ve böylece «dinsel tepkiyi» oluşturmuştur. Dinsel tepkiyi ortaya koyan akımların bir bölümü, otoriter devletten yana çıkarak siyasal tepki ile birleşirken; başka bir bölümü, özgürlükçü bir açılımı yeğleyerek «teokratik demokrasi» yanlısı olmuştur. Teokratik demokrasiden yana olanların, faşist devlet düzenlerine karşı çıktıkları bir gerçektir(2).

Dinsel tepkinin siyasal yapı açısından yönelişi ne olursa olsun, geçmişe duyulan özlem, liberal siyasal sisteme karşı oluş, devlete nerdeyse doğaüstü bir nitelik vermek açısından, otoriter devlet savunularıyla birleştiği de bir olgudur(3). Burjuvazi, Tanrı'ya bağlılık yerine ulusal bağlılığı ilke edinirken, eski çağların tüm toplumsal yapısını alt üst etmiş ve kişiyi Kilise'den koparmak için de «laiklik» ilkesini benimsemiştir. Bu açıdan, burjuva ereğinin laiklik anlayışı, öteki dinlerin hoşgörüyle karşılanması temeline değil, kesin dinsel inanç özgürlüğüne dayanır. Burjuvazinin bu yönelişi, Kilise'nin kurallarına tümden karşı olan yeni bir öğretidir. Kilise bu öğretiye karşı

çıkmak zorundadır ve bu karşı çıkışı, değişen toplum yapısının yerine eski toplum yapısını savunanlarla işbirliğinde görerek öteki tutucu güçleri yandaş almak zorundadır(4).

Özellikle Katolik Kilisesi, tarihsel gelişimi içinde siyasal bir erek olmaktan çok, siyasal bir akım olarak belirir. Burjuva devriminin öncü oluşumlarından olan «reform», Katolik Kilisesi'nin bu niteliğini değiştirmemiş; Kilise, yaygınlığını bir ölçüde yitirse bile, etkinliğini yitirmemiştir. Ülkeler üstü, evrensel erekler çerçevesinde bir siyasal iktidar düzenine etkin olmayı amaçlayan Kilise, etkin olmayınca o düzene karşı çıkmıştır. Kilise'nin kişileri ve siyasal yapıları değerlendirme ölçüsü, Kilise'den yana olup olmamalarıdır. Böylece «Kilise» ve «Devlet», amaçları toplumsal varlık nedenleri ve kökenleri, nitelikleri birbirinden tümden farklı yapılar oldukları halde, tarihsel gelişim içinde, siyasal yapıda birlikte ve karşılıklı etkilerle var olmuşlardır. Burjuva demokrasisinde Kilise, demokrasinin ancak Hıristiyanlık geleneklerine uyulmakla gerçekleşeceğini savunmuş; yeni siyasal yapıda bu yeni tutumunu oluşturmuştur. Kilise, demokratik yapının yığınlarca benimsenmesi gerçeği karşısında, temelde ve özünde demokratik düzene karşı çıkmayarak kendisinin söz sahibi olduğu bir demokrasinin ilkelerini saptamak yolunu, akıllıca yeğlemiştir. Örneğin, Fransız burjuva devlet türünü eleştirirken, titizlikle, demokrasi savunucusu görünmeye ve Fransız devrimiyle gerçekleştirilen liberal, jandarma devlet düzeninin demokratik düzeni gerçekleştiremediğini vurgulamaya çalışmıştır. Nitekim, bu çerçeve içinde örülen dinsel kuram, demokratik düzenlerin kendi iç yapısındaki değişimlerin oluşmasında etken olacak ve XX. yüzyılın yeni demokratik yapıları içinde, siyasal ve dinsel iktidarlar yeni bir çözümde, yeni bir bileşimde buluşacaklardır.

Şuna da değinmek gerekir ki, reform hareketi, Katolik Kilisesi'nin katı otoritesini sarsıp, burjuva devriminin başarısında rol oynamışken, Protestanlar da, burjuva devlet yapısını ve temel ilkelerini eleştirmekten geri kalmamışlar ve onlar da teokratik bir yapıyı savunmuşlardır. Günümüzde Protestan ülkelerde de, yığınların siyasal davranışlarını, Kilise'nin yönelişlerine göre belirlediklerini saptayabilmekteyiz(5).

Özellikle Katolik Kilisesi'nin liberalizmi ve dinsel özgürlüğü hoşgörüyle karşılamadığı bir gerçektir. Örneğin, 1864 yılında yayınlanan Syllabus, Pius IX tarafından hazırlatılmış ve demokratik düzenin yanılgılarını bir «katalog» içinde toplamak amacının bir ürünü olmuştur. Çağdaş toplumun Kilise'yle ye-

niden birleşmesi gereğini savunan bu Papalık düzenlemesi, liberal demokratik görüşleri dine ve din adamlarına düşman saymak konusunda özel bir titizlik göstermiştir. Günümüze değin üzerinde tartışılan ve bazı önemli din adamlarınca da eleştirilen Syllabus, Kardinal Antonelli tarafından tüm piskoposlara gönderilmiş ve çalışmaların bu belgedeki kural ve ilkelere göre gerçekleştirilmesi istenilmiştir. Belgenin, çağın en önemli yanılgılarını sıraladığı ve bu yanlış akım, davranış ve uygulamaların, Papa IX. Pius tarafından «lanetlendiği» özellikle belirtilmiştir. «Lanetlenen» gerçekte tüm demokratik siyasal düzen, bu düzenin özgürlükler ilkesi ve İnsan Hakları Bildirisi'dir(6).

Kilise'ye göre, Fransız devrimi, gerçekte toplumda anarşi ve terör yaratılmasına yol açmış, kişileri bağlayıcı tüm moral değerleri yok etmiştir. Bu kargaşa içinde, kişilerin özgür olmaları bir düştür ve gerçek özgürlükler yok olmuştur. Gerçek özgürlükleri, «doğal haklar» kuramını belirleyen görüşler, Kilise'den yana düşünürlerdir. Grotius, Francisco de Victoria, Suarez, Bellarmine Mariana gibi kişileri «despot»a karşı savunmak ve özgürlükleri sistemleştirmek amacını izleyen düşünürlerin hepsi, gerçekte, din adamıdırlar. Burjuva devrimi ise, kişileri Kilise'ye düşman yapmaya çalışmış ve böylece onları savunmasız bir biçimde kaba gücün özgürlük adına egemen olduğu toplumsal yapının içine itelemiştir. Kilise ile devletin ayrılığı görüşü, tarihsel kökeninde, «tyrann» tarafından savunulan ve Kilise'nin güvencesinden kişileri soyutlayarak onlar üzerinde despotik egemenliğini kurmaya yönelen bir görüştür. Burjuva devrimi de aynı sonucu yaratmıştır. Kilise, dinin uygarlığın özü ve temeli olduğu görüşündedir ve Fransız devrimi, dinsel değerleri hiçe saymakla uygarlığı çökerten olay olarak belirmektedir. Devrimin dayandığı «akılcılık», «hümanizm», «maddecilik», «laiklik» ilkeleri Kilise'nin temel inanç sistemiyle çelişen ve kişileri yalnızca çıkarcılığa iten, bencilleştiren ilkelerdir. Kişinin maddeci özgürlüğü, ruhsal özgürlüğünü öldürmüştür. Bu ilkeler, kişinin kendi akılcılık gücüne olağanın üstünde değer vermesine, ruhsal ve ahlakçı değerleri tanımamasına, Tanrı'nın görevlendirdiği kralların önderliğine başkaldırmasına yol açmıştır. Louis Bonald ve Joseph de Maistre gibi düşünürler, Fransız devrimini, insanlığın ikinci kez çöküşü olarak nitelendirmişler ve büyük bir kötümserlikle «uygarlığın sonu» olarak yorumlamışlardır. Özellikle «laiklik», bir çöküşün, bir sonun belirtisidir. XIX. yüzyılda bile, Kierkegaard, Pobedonostsev, Berdyaev

gibi kişiler, Kilise'yle aynı görüşü paylaşmışlar; dini toplumsal kültürün temeli olarak kabul edip, uygarlığın kurtuluşunun tek ve son umudunun «Hıristiyan» geleneklerine dönüş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kişinin kurtuluşu da aynı yoldan geçmektedir. Özellikle «Bolşevik Devrimi», Burjuva Devleti'nin eleştirisine ve «Hıristiyan geleneklerine dönülmesi savına yeni boyutlar ve tezler getirmiştir. Kuruçef ve Lenin çağdaş Robespierre ve Saint-Just'dur. Kilise, artık yalnızca uygarlık için değil, komünizmin yayılmasını engellemek için de kavga vermek zorundadır. Komünizm, laik-liberal Avrupa'nın Tanrısal cezalandırılışıdır. Bu açıdan, tüm Avrupa uluslarının dinsel kurallara uygun bir yapıya ulaşmaları ve Hıristiyan geleneklerine dönerek, uygarlığı kurtarmak amacıyla birleşmesi gerekir(7).

Kilise, Tanrı'ya bağımlılığın tek özgürlük yolu olduğunu ve bu amaçla despot krallara karşı çıktığını ileri sürerken, doğal olarak, böylece dinsel iktidarını egemen kılma ereğine yönelmektedir. Gerçekte, tüm toplum yapısının değişmesi ve yeni değişimlere açılınması, Kilise'de, pekiştirmek için bunca savaş verdiği egemenliğini yitirme korkusunu yaratmıştır. Bu nedenle, çağın değişen koşullarını da izleyerek, yeni dinsel kuramlar oluşturulmuştur. Bu kuramların belirgin niteliği ise «tutucu» olması, geçmiş özlemini dile getirmesidir. Dinsel kuramların «tutucu» niteliğinin ve özellikle komünizme karşıtlığının, günümüzde tutucu siyasal çevreleri nasıl birleştirdiğini ve böylece siyasal yaşamda etkinlik sağlandığını göreceğiz.

Yeni Ortodoksluk

XX. yüzyılın en canlı siyasal-dinsel akımı «yeni ortodoksluk» olarak adlandırılmaktadır. Bu akımı özellikle Reform ve Evangelist Kiliselerine bağlı Protestanlar oluşturmuşlardır. İnsanın doğa yapısının «günah»a dayandığına ve «şeytan»ın egemenliğine inanan bu kuramcılar, «inancın» «akla» üstünlüğüne ve Tanrı'ya boyun eğmenin, kısacası Tanrı'nın emirlerini yerine getirmenin toplumu «günah-şeytan» ikilisinden kurtaracağına inanırlar. Bu temelden yola çıkarak, siyasal görüşlerini, kişinin Devlet için var olduğu inancına dayandırmaktadırlar. Böylece, Hıristiyanlığın güneşi onları ve yaptıklarını aydınlatacak, «Karanlıklar Prensi»nin (Şeytan) dünyadaki gücü kırılacaktır. Hıristiyanlığın kutsal ilkelerine ulaşmak çabası, «iyi devlet»in oluşması sonucunu yaratacaktır. Bu nedenle, iyi bir Hıristiyan'ın, siyasal yaşam içinde rol alması dinsel bir görev

olarak belirmektedir. Hıristiyanlar, «zalim»e ve «zulme» başkaldırmak, özgürlük ve «haç»ın savunusunu yaparak demokratik yapıyı gerçekleştirmek zorundadır. Dinsel kuramlara göre, değişimlerin ve tüm evrensel, tarihsel yapıların «mimarı» lamak zorunlu değilse de, laikliğin keskin biçimlerine karşı çıkmak ve Hıristiyan bakanların hükümetlerde yer almalarını gerçekleştirmek, Hıristiyan yığınlar için görev sayılmalıdır.

Yeni ortodoks kuramcılarının en önemlileri olarak Karl Barth(8), Emil Brunner(9), Reinhold Niebuhr(10) belirtilebilir. Bu arada, «yeni ortodoksluk» içinde yer alan «Dinci Ortodoksluğun Laikleri» olarak anılan, Toynbee(11) ve T.S. Eliot(12) üzerinde de kısaca durmak gerekir.

Kierkegaard'ın etkisinde kalan Karl Barth, Tanrı'nın mutlak egemenliği ilkesine dayanan dinsel ve siyasal görüşlerini oluştururken, dinin evrenselliğini, kişiyi ve kişiyle ilgili tüm olgu ve değerleri denetleyeceğini savunmuştur. Bu açıdan, kişinin davranışları da, toplumu da, Tanrısal kurallara uygun olmak zorundadır. Toplumun düzenini Tanrısal kurallara göre kurmak ve yönetmek üzere, Tanrı belirli kişileri seçmiş ve görevlendirmiştir. Toplumun devlet düzeninin geçerliliği ve yasallığı, Tanrısal modellere uygunluğu ile belirlenir. Kişiyi yeryüzünde tek gerçek değer olarak tarihe getiren «hümanizm», gerçekte insanı kutsal yapısından soyundurmuş olmaktadır. Barth'a göre, değişimlerin ve tüm evrensel, tarihsel yapıların «mimarı» Tanrı'dır. Buna göre, ölümsüzlük (eternity) boyutları söz konusuyken, kişinin toplumsal sözleşmelere dayandırılmak istenen ve kendince değiştirebileceğini sandığı toplumsal yapı modelleri anlamsız kalmaktadır. Demek ki, Birleşmiş Milletler Sözleşmesi ve bunun içerdiği amaçlar anlamsız ve başarısızlığa hükümlüdür. «Tanrı'nın Krallığı»nın kurulacağı inancında olan Karl Barth, toplumsal ve siyasal yapı içinde Kilise'nin, toplumsal adaleti ve eşitliği gerçekleştiren bir kurum olduğunu, laik yasaların, Kilise'nin yasalarının etkinliğini zayıflattığı görüşündedir. Bu açıdandır ki, Kilise iktidarı en yüksek güç olmak zorunluluğundadır. Ancak bu durumda, İsa'nın kurallarının toplum içinde izlenebilmesi ve bunlara uyulabilmesi olanağı doğar. Yeryüzünde iki «iktidar»ın varlığı gerekli ve gerçektir. «Sivil iktidar» ve onun görevlileri günah dünyasını simgelemektedirler ve şeytanın emrindedirler. Kilise ise, laik kuralların adaletsiz ve Tanrısal kurallara aykırı işlem ve yasalarını, dinsel temellere uygun duruma getirilmesini sağlamakla, özellikle görevlidir. Belirli siyasal bir kararda Kilise'nin doğrudan yetkili

olmayışının Barth'a göre önemi yoktur. Buna göre, devletin siyasal biçimi hangi türden olursa olsun, dinsel iktidarın bu siyasal biçime göre belirecek siyasal ve toplumsal yaşamda etkin olmasıdır. Öyle ki, belirli durumlarda «diktatörlükleri», olağan durumlarda yasalara uygun işlevi olan hükümetlerin geçici «totaliter» tutumlarını bile destekleyebilir. Önemli olan, hangi siyasal biçimde olursa olsun, anayasal düzende kişilere eşitlik hakkının tanınması, ayrıcalıkların kaldırılması, siyasal iktidarın yasalara uygun bir işleyiş içinde bulunmasıdır. Kilise'nin, kişinin «zalim»e karşı korunması yönünden «kuvvetler ayrılığı» kuralını bile destekleyebilmesi olanağı vardır. Buna karşılık, tüm siyasal düzenlemelerde, Kilise'nin partiler üzerinde etkin ve Hıristiyan Demokrat partileri güçlendirecek bir tutumu olmalıdır. Kilise, İsa'nın barışa yönelik ereklerine uygun olarak siyasal yaşamda düzeni sağlamakla ve bu nedenle, tüm partileri bir uyum içinde güçlendirmekle görevlidir. Ancak bu tutum, her koşulda zorunlu değildir. Belirli koşullarda, Hıristiyan toplumunun korunması ve geleneklerinin yaratılması amacıyla «şiddete» bile başvurulabilir. Örneğin, Hıristiyanlığın kurallarına tümden karşı bir devrim eylemine, Hıristiyan yığınlarının başkaldırması zorunludur.

Barth'a göre, Devlet, ne tam anlamıyla kötüdür, ne de tümden iyidir. En kötü bir hükümet bile, Hıristiyan gelenek ve kurallarına uygun davrandığında, kutsallaştırılacak bir nitelik kazanır. Örneğin, Barth, Hitler'e salt Kilise'ye yeterli önemi vermediği için karşı çıkmıştır. Batı demokrasileri de, aynı nedenle kötü hükümet örnekleri vermektedirler. Nazilik ile burjuva demokrasileri arasında bu açıdan bir başkalık görmeyen Barth, Sovyet sistemini ise halkların eşitliği kuralına yöneldiği için, hiç değilse amaç yönünden, Naziliğe yeğlemekte, ama bu eşitliği dinsel temele dayandırmadığı için soyut bulmaktadır. Sovyet düzeni, Barth'a göre, yeni bir dinsel görüşün, Marksizmin sonucudur ve bu açıdan «idealist» niteliği vardır; Stalin, Lenin v.b. hiç değilse Hitler ve öteki Nazi önderleri gibi «şarlatan» değildirler ve insanlığa karşı «soykırım» suçu işlememişlerdir. Barth, batının 1947 yıllarından sonra doğuya karşı savaşını da eleştirmektedir. Batı, Kilise kurallarına karşı olan batı diktatörlüklerine karşı çıkmayıp, sosyalist düzenlere savaş açarken, Kilise'nin ve İsa'nın düzenini gerçekleştirmek, haçı kutsallaştırmak amacıyla hareket etmemektedir. Öyle olsaydı, batının Franko düzenine de karşı çıkması gerekirdi. Bu yapılmadığına göre, batının, kişilerin gerçekten özgürlüğünü ve eşitliğini sağ-

lamak gibi dinsel değerleri egemen kılmak için kavga verdiğini söyleyebilme olanağı yoktur. Barth, belirtilen nedenle, Kilise'nin bu kavgayı desteklememesini istemektedir. Bu karmaşıklık içinde, yapılacak tek görev, yığınların Tanrı'yı unutmamasına ve krallığının gerçekleşmesine yakarmaktır(13).

Dinsel temelde Barth ile birleşen, siyasal görüşler yönünden ise onunla genellikle çelişen Emil Brunner, «Tanrı'nm Krallığı»nı, demokratik haklara ve eşitliğe en geniş yeri veren «mutlak monarşi» olarak nitelendirmektedir. Brunner'e göre, demokrasi, «Tanrı'nın Krallığı»yla çelişik ve gerçek dinin ölümü anlamına gelen bir yapıdır. Böylece insan yapısı bozulmuş ve yaradılışında var olan Tanrı'ya başkaldırma eğilimleri canlanmıştır. Brunner, siyasal görüşleri yüzünden, nazilikle daha bir bağdaşmış ve bu açıdan Barth onu eleştirmiştir. Buna karşılık Brunner de, Barth'ı Sovyet düzeni ve laiklik gibi «Hıristiyan uygarlığı» için en tehlikeli konulara gerekli tepkiyi göstermemekle suçlamıştır. Brunner'e göre, Kilise'nin ilk görevi, yer aldığı her ülkenin siyasal düzenini «Tanrı'nın Krallığı» durumuna getirmektir; bu açıdan Brunner, demokratik sosyalist akımları ve siyasal düzenleri komünizmin gelmesini engelledikleri için desteklemekte ve onları «İsa adına kapitalizme karşı sosyalizm için dövüşenler» diye nitelendirmektedir. Kilise, ülkenin gerçeklerinden yeşeren yeni toplumsal kuralları ve olguları güçlendirmeye çalışmalıdır. Demokratik sosyalizm de, bu çerçeve içinde düşünülmeli ama kişiyi hiçleştiren tümden bir toplumculuğa varması da engellenmelidir. Devlet Tanrı'ya bağımlı olduğunu unutmadığı sürece, kişinin mutluluğunu ve erdemliliğini sağlamaya yönelik yararlı bir araçtır. Devletin Tanrı'ya bağımlılığı ise, kişilerin kişisel sorumluluk bilincinde olmalarıyla sağlanacaktır. «Hümanizmi» benimsemekle birlikte, Brunner, Barth'a oranla daha kötümserdir. Gerçekten, Brunner, kişinin mutluluk ve erdemlilik için savaş gücünün sınırlılığına inanmaktadır; oysa ki, «hümanizm» kişinin kutsal dünyayı kurma gücüne ve erdemliliğine bağlıdır. Kişinin «doğal hakları» olduğu görüşü, insanm kusursuz tanrısal yapısını öldürmüştür. «Laiklik» yılanının yok edilmesinin yolu bulunduğunda, insan, içine düştüğü yanılgılardan ve güçsüzlükten de kurtarılmış olacaktır. Laiklik, Brunner'e göre, uygarlığın yok olması anlamına gelmektedir. Tüm büyük değerlerin, ereklerin çöküşü ve barbarlık, Tanrı'dan kopmak anlamına gelen laik siyasal düzen nedeniyledir ve tüm çabalar Hıristiyanlık ethos'una yeniden ulaşarak, insanlığı kurtarmak için gösterilmelidir. Brun-

ner, düzenini tüm anlamıyla açıklığa kavuşturamadığı Tanrı Krallığı dışındaki tüm siyasal biçimlenmeleri «şeytanın eseri» olarak nitelendirmektedir. Bu açıdan, batının tüm siyasal düzenlemelerinin derece derece yıkılması gerekir(14).

Amerikalı **Reinhold Niebuhr**, Barth ve Brunner'e oranla, toplumsal ve siyasal sorunlar üzerinde daha çok durmuştur. Endüstrileşmiş toplumda çalışanların kardeşliği sorununa eğilen ve bunun için çalışan Detroit Kilisesi'nde görev alan; değişik yayınlarında barışsever «dinci sosyalizm»i savunan Niebuhr, Hitler'in baş düşmanlarından biri olarak tanınmış ve Amerika'nın II. Dünya Savaşına girmesinin ateşli bir yandaşlığını yapmıştır. Niebuhr, Liberal Partinin başkan yardımcılığına da yükselmiş, savaş sonrasında liberal antikomünist akımın önderlerinden olmuştur.

Niebuhr, öncelikle toplumsal ve siyasal sorunlara eğilirken, dinsel görüşleri bu konuda araç olarak belirmiştir. Ona göre, çağdaş uygarlığa anlam ve ruh verecek, geleneklerini yaşatacak tek gerçek, «Hıristiyanlığın temel inanç kurallarıdır». Bu açıdan, laiklik, aşırı akılcılığa yol açarak, şüpheciliği, nihilizmi ve umutsuzluğu üretmiştir. Kişinin ise, sonsuza dek «umutsuzluk» içinde yaşamını sürdürmesi olanağı yoktur; bu nedenle, Hitler'in «sapık dinselliği» ve ırkçı fanatizmi, önünde sonunda, ruhsal-dinsel inançların boşluğunda yutulacak, yok olacaktır. Gerçekte, Niebuhr'a göre, Allah'a ve onun kurallarına kesinlikle boyun eğen ve uyanların dini olan Hıristiyanlık, «zulme ve zalimlere» karşı en etken bir savaş kaynağıdır. Ayrıca, günah dolu ve trajik bir yapıda olan insan, demokrasilerin gereksindiği insancıl yapıya ancak Hıristiyanlık anlayışı içinde ulaşabilir. Hoşgörü, kişilik, sorunlarının bilincine varmak, bencillikten kurtuluş Hıristiyanlığın inanç biçimi içinde erişilecek erdemlerdir ve gerçekleştirilebilir. Barış ve mutlu bir yaşam bir düş değildir ve Hıristiyanlığın egemenliği ölçüsünde bunlar yeryüzündeki yaşam içinde de gerçekleştirilebilir. Niebuhr, «kökendeki günah»(15) anlayışına inanmaktadır ve bunu «şeytan»ın tüm evrene yaydığı kanısındadır. Tanrısal değerleri benimsemeyen düzenler de, kökenlerini aynı günahta bulmaktadırlar. İnsanlık tarihi, kökendeki günahın, günümüze değin yaygınlaşmasını ve sürmesini dile getirmektedir. Belirtilen dinsel görüş açısından, kişiyi kötülüğün, bencilliğin, acıların, trajedilerin, onursuz bir yaşamın tutsağı ve hükümlüsü olarak kabul eden ve böylece Nietzsche'nin yorumuna yaklaşan Niebuhr, insan kişiliğinde gördüğü kötülüklerin, zorunlu olarak, kişide «ik-

tidar» sahibi olma saplantısını yaratacağına inanmaktadır. Nasıl olursa olsun, yaşamayı erek sayan insan, bunu ancak «güç» sahibi olmakla gerçekleştirebilecek, bunun için savaş verecektir. Bu, uluslararası ilişkiler açısından da geçerlidir.

Niebuhr'a göre, iyi bir devlet düzeni, kişilerin güçlerini kötüye kullanmalarını engelleyen düzendir. Bu düzenin tüm dünyada sağlanacağına ve böylece «Dünya Cumhuriyeti»nin kurulacağına inanan Niebuhr, böylesine iyi bir amaç için «şiddet»in bile kullanılabileceğini belirtirken, bu düzenin ilkelerini ve biçimini ayrıntılarıyla açıklamamaktadır. Temelde ise, şeytanın günahları yayıcı etkisinden kurtulmak, Kilise'nin simgelediği Hıristiyan gelenek, ahlak ve kurallarına uymak, bunları yeniden canlandırmak, bu düzeni kuracak ana koşul olmaktadır(16).

Yeni ortodoksluğu, yalnızca Barth, Brunner, Niebuhr gibi din adamları savunmuş değildir. Toynbee gibi bir tarihçi, T.S. Elliot gibi bir şair, Christopher Dawson gibi bir felsefeci de, Hıristiyan inançlarının kurtarcılığına inanmışlar ve bu inanca dayanan değişik sonuçlara varmışlardır. Ancak bunların hepsinin ortak yönü, tutucu olmaları ve laikliğin Hıristiyan geleneklerine aykırılığını vurgulayarak Kilise'nin toplumsal ve siyasal yaşamda egemenliğini savunmalarıdır.

Örneğin, Toynbee, Batı uygarlığının bir kargaşa ve yıkmtı içinde bulunduğu görüşündedir. Toynbee'e göre, Batı, eski Yunan'ın kaderini yaşamakta, iktidar ve kişisel çıkarlara dayanan çekişmeleri nedeniyle yok olmanın gerçeği ile karşılaşmaktadırlar. Sınıf kavgaları, Batı'nın yok oluşunu hazırlamaktadır. Batıda endüstri gelişimleriyle oluşan bir zenginliğin varlığı gerçektir; bu zenginliğin toplumsal adaletsizliğin kaynaklarını oluşturduğu da gerçektir. Böylesine bir gelişimde, ya Batı savaşa ve sınıf kavgalarına son vermek zorunda kalacaktır, ya da tümden çöküş anlamına gelen tek bir kişinin egemenliğine tutsak olacaktır. Tarihsel çözümlerin ve sonuçların bu konuda batıya örnek olması gerekir. Devlet, özgürlüklerin engellenmesine yönelik düzeni yeniden yaratmak zorundadır. Bunun yolu da uygarlıktan tüm kişilerin yararlanabilmesi olanaklarını sağlamaktır. Yaşamın gerçek ve kalıcı temeli ruhsal ve dinseldir. Ancak «dünya dini» ile toplumda tümleşme sağlanabilir ve uygarlığın doruk noktasına ulaşılmasını sağlayacak bir «kültür» yaratılabilir. Ulusların bu dini öğrenmeleri ilk görevleridir ve kişinin gelişiminin tek aracıdır. Bu gerçeğe karşın, Batı, laiklik denilen ilkeyi benimseyerek, laik toplumsal yapıları geliştirmiş-

tir. Bu laik yapı, 4000 yıllık bir geçmişi olan dinsel temellerin üzerine eğreti olarak yerleştirilmiştir. İslamiyet, Hıristiyanlık, Budizm ve Hinduizm gibi dört büyük din, dinsel temel yapıyı oluşturmuş, ilkel kültürleri de çağlarının karanlığından kurtarmıştır. Bu konuda en etkin olan din de Hıristiyanlıktır. Bu din etik amaçları ve en katıksız dinsel kurallarıyla toplumların tüm yapılarında gelişim ve yücelmenin itici gücü olmuştur. Toynbee'nin anladığı Hıristiyanlık, kuşkusuz bu dinin çağdaş «teolojik mantıkçı»lığını içermeyen bir niteliktedir; savunulan «mistik» bir din anlayışıdır. Böylece, Toynbee, dinsel inanç düzeni açısından bile gelenekçi bir anlayışı savunmaktadır. Bu gelenekçi anlayışın canlandırılması, materyalist Batı kültürünün yok edilmesi, geleneksel ve görkemli kültürün de egemenliğini sağlayacaktır.

Christopher Dawson(17) da Toynbee'nin çağdaşıdır. Dawson'a göre, çağın tüm kötülüklerinin kökeni «aydınlanma çağının» getirdiklerine dayanmaktadır. Laiklik, «totaliter akımların» gelişmesine yol açan başlıca etkendir. Laiklik, «büyük Avrupa uygarlığının sonu» olarak tanımlanırken, Protestanlık, liberalizm ve komünizmin Hıristiyan uygarlığının etkinliğini kırdığı da ileri sürülmektedir. Dawson'a göre, bu yolla, önce Kilise, sonra Hıristiyanlık inancı, en sonunda da «insan ruhu» dünyadan sürülüp çıkartılmak istenmektedir. Dawson'a göre, «Hıristiyanlık barış değil, kılıç getirmek için doğmuştur ve Tanrı'nın Krallığı da anlaşmazlıkları ve aykırılıkları gidermek için değil, Kilise ile dünya arasındaki anlaşmazlık ve gerginliklerin yükselmesi karşısında, bunları düzenlemek için kurulmuştur». Buna göre, belirtilen anlaşmazlık ve gerilim, insan denli eskidir ve yaşamın sonuna değin sürecektir.

Belirtilen dinsel görüşlere dayanan «siyasal kuramlarında» Dawson, radikal demokrasiye, parlementerist sosyalizme, her türden halkçı reform hareketine karşı çıkmakta, bu akımlardan hoşlanmadığını belirtmektedir. Kendisi, yaşamın zevk ve rahatlığın egemen olduğu bir biçime dönüştürülmesine karşıdır. Belirtilen nedenle, bireyci kapitalizm de suçlanmaktadır. Endüstrileşmeye dayanan kapitalizm, sonuçta yeryüzüne kargaşayı, disiplinsizliği ve inançsızlığı getirmiştir. Kapitalist düzen, çelişkileri yaratmış, «hırs ve tamah»ı egemen kılmış, savaşlara yol açmıştır. Bu açıdandır ki, siyasal bireyciliğin ve hükümetleri eleştirmek ve karşı çıkmak hakkının terkedilmesi gerekir. Böylece «laik totaliterizm» yerine «kutsal toplum»un kuruluşu sağlanacak, «yeni Kudüs» yeryüzünde gerçekleşecektir.

Dawson, faşizmin her türüne karşı çıkarken, liberal demokrasi var oldukça, insanların yeni faşist dalgalarla karşılaşmasının da doğal sonuç olduğuna değinmektedir. Ona göre, faşizm, laikliğin, nihilizmin ve XIX. yüzyıl materyalizminin önlenemez, doğal bir tepkisidir. Dinsel değer ve güçlerin kırılması, siyasal iktidar düzenlerinin acımasız, sınırsız, totaliter yapılarına yol açmıştır. Buna göre, sosyalizm ve faşizm, batı ülkelerinin şaşmaz ve değişmez «genelleşmiş fenomenleri» olacaktır. Amerika'daki «new deal» programı bile, Dawson'a göre, «anayasacı diktatörlüğü» gerçekleştirmiş; Avrupa'ya yeni bir «diktatör yoldaş» doğmuştur. Bu noktaları saptayan Dawson, tüm Hıristiyanları Tanrı'ya karşı akımlarla savaşa çağırmaktadır. Şuna da değinmek gerekir ki, Dawson'a göre «totaliter»likten söz açabilmek için, siyasal sistemin savaşçı ve acımasız olması da zorunlu değildir. Barışçı ve insancıl siyasal düzenler de, Tanrısal yapıya karşı çıktıkları için «tatoliter» niteliktedirler. Dawson, Hıristiyan kuralları ve geleneklerince benimsenmeyen tüm toplumsal ilişkileri, kuruluşları, yeni gelenekleri, davranış özelliklerini liberal-demokratik devletin «kötülükleri» olarak görmekte ve belirtilen yaşam biçiminin Tanrısal değerlere aykırılığı nedeniyle, siyasal düzeni «totaliter» saymaktadır.

Dawson, «laik totaliterizmin», kansız ve barışçıl yollardan «Hıristiyan totaliterizmine» dönüşebileceğini umut etmektedir. Hıristiyan Devleti'nde «İsa'nın Krallığı» kurulacak; Hıristiyanlar, tek tip yaşama biçimi içinde inanç ayrılıklarını hoşgörmeyen bir yapıyla faşizmi yok edeceklerdir. İnanç, tartışılmaz bir biçimde «Tanrısal Krallığa» yönelecek, ırkçı, emperyalist akımlar hoşgörülmeyecektir. Sınırsız düşünce açıklama özgürlüğü, çoğunluğun egemenliği gibi demokratik düzenlerin temel ilkeleri, Hıristiyan Devleti düzeninde söz konusu olmayacaktır. Siyasal sorun, yığınların siyasal iktidar düzeni içinde «temsil edilmeleri» değildir; Hıristiyan siyasal düzeninde, Tanrı'ya doğrudan sorumluluğa dayanan bağımsız «iktidar» kurulacak; bu iktidara başkaldırma, en büyük günah ve suç olacaktır.

Dawson, Hıristiyan totaliterizminin, «korporatif devlet» türünden bir yapıyı içereceğini de belirtmektedir. Böylece, «emeksermaye» ilişkisi, devletin üretim ilişkilerini düzenleyici gücü içinde bir uzlaşmaya varabilecektir. Gerçekte, anlaşmazlık ve karşıtlıkların yaşamın doğal sonucu olması açısından kötü görülemeyeceğini belirten Dawson, bu uyuşmazlıkların, Tanrı'ya olan inanç bütünü içinde çözümlenebileceğine de inanmaktadır.

Ünlü bir ozan olan T.S. Eliot, ulusal devletler yerine, «dünya bölgeleri» halinde örgütlenilmesini öğütlerken, çağının sorununun Kilise ile «laik totaliterizm» arasındaki anlaşmazlık ve gerginlik olduğuna inanmaktadır. Yeryüzünün doğal yapıları açısından yeryüzünün eşdeğerde bulunmadığını ve değer dizilenmelerine göre birer «birlik bölge» oluşturulmasını savunmaktadır. İnsanlığın geleceği, geleneksel nitelikleri yaşatmasına ve radikalizme ve liberalizme karşı çıkmasına bağlıdır. Liberalizm, disiplinin tümden yok olması, radikalizm ise her zaman varolan, süregelen değerlerin varlığının yadsınması anlamına gelmektedir.

T.S. Eliot'un siyasal görüşleri, Hıristiyanlığın inanç sisteminin ve görüşlerinin kendisidir. Böylece, Ortaçağ Katolikliğinin öğeleri egemen kılınacak, Hıristiyanlık inancının temel kuralları ve kuramları siyasal yapı içinde somut geçerlilik kazanacaktır. Tüm toplumsal yapı ve bu yapı içindeki ilişkilerin de zorunlu bir biçimde Hıristiyanlık geleneklerine ve kurallarına uygunluğu aranacaktır. Dinsel kurallara uygunluk zorunlu olunca, aykırılık yalnızca «günah» değil, aynı zamanda «suç» niteliği de alacaktır. Kilise, tüm toplumsal ilişkileri bu açıdan izlemek ve denetlemek yetki ve olanaklarını kullanacaktır. Eliot, ekonomik düzen ve sorunlara önem vermemiş; yalnızca «tarım toplumunu» savunarak, «sanayi toplumlarının» Tanrısal düzeni bozucu saydığı nitelikleri nedeniyle benimsememiştir. Toplumsal yapı içinde ise, Eliot «Hıristiyan elitleri»nin, din adamlarının, entellektüellerin dinci kesimlerinin üstünlüğünü savunmuştur. Bu açıdan da, «halkçı» görüşler, Eliot'a göre, dinsel kurama aykırı sayılmıştır.

Çağdaş Katolikliğin Siyasal Kuramları

Çağımızın tüm dinsel olmayan siyasal düzenleri ve bu düzenlere yol açan siyasal kuramları, en ilginç ve gelenekçi eleştirisini Katoliklerde bulmuştur. Yukarıda değinilen Kilise'nin liberal demokrasiye karşı çıkışının nedenleri, en parlak örneklerini Katolik Kilisesi'nin geliştirdiği siyasal yapı ve yaşam kuramlarında bulmaktadır. Genellikle papalar ve din adamlarınca geliştirilen bu kuramlar, Kilise açısından tartışılmaz, resmi nitelikte kuramlar olarak görülmüştür.

Bu kuramların baskın öğeleri, laik siyasal yapıya karşı çıkışları, liberal demokratik düzenleri eleştirmeleri, Tanrısal bir

yaşam biçim ve düzenini örgütlemeleri, gelenekçi anlayışları içinde toplumsal değişimlere karşı çıkmalarıdır.

Katolik siyasal kuramlarının ilk ve önemli olanı, Papa XIII. Leo'nun (1810-1903) görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Kendisinden önce gelen IX. Pius'un görüşlerine dayanan, Leo XIII, «balıkçının tacını» sağlamak amacıyla, papa oluşundan, ölümüne değin çaba göstermiştir. Özellikle, «ulusçu akımları» suçlayan ve Kilise'nin dinsel iktidarı için büyük tehlike sayan papalar, hemen hemen çağlarının tüm yeni siyasal akımlarını ve görüşlerini de suçlamışlardır. Liberalizm dinsel iktidar - siyasal iktidar ayırımı, din özgürlüğü, dinsel olmayan evlenme usulleri, dinsel olmayan eğitim düzeni, suçlamalardan payını alan temel konulardan yalnızca birkaçıdır. IX. Pius'un oldukça bağnaz ve ilkel bir biçimde açıkladığı görüşleri, Leo XIII. çağın koşullarına daha uygun, daha kuramsal ve hoşgörülü bir biçimde geliştirmiştir. Öyle ki, Leo XIII, Avrupa'nın demokratik yönetimleriyle kurduğu ilişkilerle, «monarşik» yönetimlerle Kilise desteğini çekmekle, deneysel bilimleri desteklemekle, XIII. yüzyılın «akılcı» düşünürü S. Thomas Aquino'yu düşünsel gelişimin önderi göstermekle, çalışanların haklarını savunmakla yığınların ilgi ve sevgisini kazanmış, hatta «çalışanların papası» olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Yaratılan bu ortam içinde, Leo XIII imzaladığı Papalık Bildirileriyle (encyclicals) etkin olmak olanağına kavuşmuştur.

Leo XIII'e göre, siyasal ve toplumsal iktidar kaynağını Tanrı'da bulmaktadır. Siyasal gücü kullanacak olanların, iktidarlarını Tanrı'dan almaları ve Tanrı adına kullanmaları zorunludur. Siyasi gücün elde edilmesine, yığınların katılması zorunluysa da, gücü sağlayan, yine de topluluklar değildir. Yığınlar, ancak, Tanrı tarafından üstün güç verilecek kişileri seçmektedir. Bu seçilene gücü veren ve iktidar sahibi olmalarını sağlayan ise yine Tanrı'dır. Siyasal iktidarı kullananların, bu olanakdan yararlanmaları ise «doğal ve kutsal yasalara» uygun davrandıkları sürece söz konusudur. Papa Leo XIII «siyasal iktidar sözleşmesi» kavramına uygun olarak, yığınlara «seçme» hakkını tanımakla beraber, liberal düzenlerden farklı olarak, Tanrı'ya saygıyı aramakta, dinsel ve siyasal konularda düşünce açıklama ve ayrılık özgürlüğünü kabul etmeyerek, kişinin en üstün değer olmasına karşı çıkmaktadır. Kilise'nin «mutlak» doğru ve iyiyi simgelediği savunulurken, belirgin bir hükümet biçiminin diğerlerine yeğlenmediği, Kilise'nin kurallarına uygun tüm siyasal iktidar biçimlerinin benimsenebileceği belirtil-

mektedir. Demokratik düzenlerin Katolik kuramları, siyasal yapının ve iktidarın kaynağı olarak kabul etmeleri durumunda, bu siyasal düzenin bile benimsenebileceğini, hatta yeğlenebileceği öngörmektedir. Papa Leo XIII'ün en önemli «Papalık Mektubu» 1891 yılında yayınladığı **Rerum Novarum**'dur. Bu mektup, çalışanlara yönelmekte ve çalışma ilişkileriyle ilgili görüşleri belirlemektedir. Özellikle, Marksist görüşlerin giderek yaygınlaşması ve benimsenmesi olgusuna karşı tepkiyi dile getiren Papalık Mektubu, «mülkiyet hakkının kutsallığı», «zenginleşmenin yeterli ve akla uygun ölçüler içinde sınırlılığı», «çalışma koşullarının uygunluğu», «mirasın doğal ve dinsel hak» olduğu gibi konuları işlemektedir. Mektup, belirtilen konuları, devletin toplumsal yapısının dinsel gerekleri olarak belirlerken, uyulması zorunlu kurallar ve görevler durumuna da getirmektedir. Başka bir deyişle, Kilise'nin egemen olacağı bir siyasal düzen içinde, söz konusu öğelerin, devletin yasal yapısında yer etmesi zorunluluğu belirtilmektedir. Böyle bir düzenleme, Hıristiyanlık insancıllığının kamu yaşamına bir «lütfu», «inayeti» olarak tanıtılmaktadır: Tanrı iktidarı verirken, belirtilen koşulları da, siyasal iktidarı vermenin koşulu olarak öngörmektedir. Bu «inayet»den yararlanabilmek ve gelir dağılımından payını almak ise, kişilerin, «hakkına razı gelerek» daha çok, daha kendinden vererek çalışmasma bağlı görülmektedir. Böylece, Papalık, çağın koşullarına uygun olarak, «bir hırka, bir lokma» anlayışından ayrılırken, çalışma düzeninin dayanacağı üretim ilişkilerinin «kapitalist model» olmasını yeğlemekte ve bu modele «dinsel güvence» sağlamaya çalışmaktadır. Kilise'ye göre, dinsel güvence, çalışanların, dinsel inançları, dinsel ahlak anlayışı, kişisel çatışım ve uyuşmazlıkların dinsel açıdan kötülenmesi gibi kurallarla sağlanabilecek; böylece çalışanların başkaldırıları engellenebilecektir. Papalık, «işçi örgütlerinin» devletçe korunmasını önermekte, ama bu örgütleri «sendikal» nitelikten çok, Ortaçağın çalışan ve çalıştıranların birlikte kaynaştıkları «korporasyon» türünden örgütler olarak düşünmektedir. Bu örgütlenmeler, salt toplumsal görevler yüklenmekle yetinemeyecek, dinsel işlevleri de olacaktır. Katoliklerin siyasal kuramları açısından önem taşıyan öteki Papalık Mektubu ise, 1931 yılında Pius XI (1857-1939) tarafından yayınlanan **Quadragesimo Anno**'dur. Papalık Mektubu, özellikle, işsizliğin yaygınlaşması, toplumsal çöküntü, sınıf çatışmalarının genişlemesi ve «devrim korkusu» nedenlerinden kaynaklanarak kaleme alınmıştır. Mektupta, Rerum Novarum'un ilkeleri yinelenmekteyse de, toplumsal-ekonomik düzenin salt Tanrısal önlemlerle ger-

çekleşmeyeceği anlaşılmış olmalı ki, devletin söz konusu ilkelerin gerçekleşmesine yönelik önlemler alması önerilmektedir. Dönemin ekonomik krizinin yarattığı görüntülerden kaynaklanan Papalık Mektubu, salt ücretlerin saptanmasının yeterli olmadığını, devletin yığınların mutluluğunu sağlayacak ekonomik önlemleri almasının zorunluluğunu belirtmektedir. Devletin bu konuda ilgisizliği, savaşlara, sınıf çatışmalarının ve çelişkilerinin yaygınlaşmasına, Hıristiyan uygarlığının çöküşüne neden olabilecektir. Küçüklerin ve kadınların çalışmasına da karşı çıkılan Papalık Mektubunda, çalışma yaşamının yeniden «örgütlenmesi» istenilmekte ve bu «örgütlenme» türünün de «korporative» biçim olduğu belirtilmektedir. Tüm çalışan ve çalıştıranları kapsayacak ve devlet tarafından kurulup, yönetilecek korporatif örgütlenmenin, ekonomik sorun ve çelişkilere çözüm getireceği umulmaktadır. Böylece, siyasal iktidar ile ekonomik iktidarın da «güçlü devlet» düzeni içinde tekelleşeceği ve bunun gerekliliği, Papalık Mektubunda belirtilmektedir. Böylece, Papa Pius XI, belirli bir siyasal modeli önerirken, bu modele uygun İtalyan Faşist Devlet yapısını da «kutsamaktadır». Birkaç yıl içinde, Kilise'nin yeğlediği Model'in Avusturya'da, Portekiz'de, İspanya'da da uygulanmaya başladığı ve böylece bu ülkelerin politik yapılarının dinsel görüşlerden etkilendiği gözlemlenecektir.

Pius XI'i izleyen Pius XII (1876-1958), 2 Mart 1939 tarihinde papa seçildi. Seçimi izleyen altı ay içinde ise, tüm Avrupa kendisini savaşın içinde buldu. Bu tarihsel olgu, Papa'ya, barış ve savaş konusundaki görüşlerini açıklamak olanağını sağladı. Savaşın başlaması üzerine, Pius XII **Slummi Pontificatus** adıyla anılan Papalık Mektubunu yayınladı. Buna göre, savaş, insanlığın Tanrısal yoldan ayrılmasının, Hıristiyan ahlakına uygun davranmamasının, temel dinsel dogmalardan uzaklaşılmasının bir sonucudur. Ayrıca, devlet, tartışmasız iktidar sahibi olmak yeteneğini ve saygınlığını yitirerek, çağın savaşa varan gerilimlerine ve çatışmalarına yol açmıştır. Gerçekten, devlet en üstün değer olmak yeteneğini yitirmekle, eğitimi, aile düzenini denetleme, ekonomik ilişkileri çözümleme olanaklarını da yitirmiş ya da kötüye kullanmıştır. Devletleri yozlaşmaktan kurtarabilecek evrensel kurallar ve otoriteler de yok edildiğinden, savaş kaçınılmaz duruma gelmiştir. Kilise'nin evrensel ve bağlayıcı gücü sağlanabilseydi, devletlerin yozlaşması, çatışımlar içine düşmesi ve giderek savaşmaları engellenebilirdi. Savaşın nedeni, ileri sürüldüğü gibi ekonomik olmayıp, moral ve dinsel

değerlerden insanlığın kopmasıdır. Savaşın sonuçlandırılması da insan aklının yeniden eğitilmesine, tüm değerlerin Kilise'ye bağlanmasına bağlıdır. İnsanlık, Kilise'yi, barışı sağlamakla görevlendirmelidir.

Papa, Tanrısal Devlet'i önerirken, ulusal devletlerin egemenliklerinin yok edilmesinden yana olmadığını, ulusların dinsel nitelikteki bir «Dünya Federasyonu» içinde birleşmelerini dilediğini de vurgulamaktadır.

XIX. yüzyılın «nationalist» kuramları gibi, XX. yüzyılın «totaliter devlet» anlayışı da, Kilise'nin inanç düzeni üzerinde köklü olumsuz etkiler yapmıştır. Hem Hıristiyanlık kuralları yıpranırken, hem de Kilise'nin yasal durumu sarsılmıştır. Bu nedenledir ki, çağın bazı düşünürleri, Papalık Mektuplarından kaynaklanarak, Kilise'nin durumunu güçlendirecek kuramları savunmuşlardır. Genellikle S. Thomas Aquinas'ın(18) düşüncelerinden yararlanarak «Neo-Thomist» kuramları geliştirdikleri saptanmaktadır. Bu düşünürler arasında, **Robert Maynard Hutchins, Mortimer J. Adler** gibi Katolik olmayan düşünürler ve Katolik **Jacques Maritain** belirtilebilir.

Bu düşünürler arasında en önemlisi sayılan Maritain(19) kendisinin «çağdaşlığa karşı» olduğunu ilan etmektedir. Oysa, XX. yüzyılın bir düşünürü olarak kendisi liberaldir. Bu açıdandır ki, siyasal iktidarın dinsel nitelik taşıdığı görüşüne karşı çıkmaktadır. İnsanlarla ilgili bir konu olan «iktidar»ın da laik nitelik taşıması doğaldır. Maritain, «çoğulcu» bir siyasal iktidar görüşünü savunmaktadır. Buna göre, siyasal ve toplumsal yapı içinde «dinsel iktidar» ve «siyasal laik iktidar» olmak üzere iki otorite vardır. Siyasal iktidar, devletin kullandığı, kişisel ilişkileri kamu yararına düzenleyen iktidardır. Buna karşın, laik iktidarın, kişilerin Tanrı'yla olan ilişkileri, dinsel ve moral yönden eğitilmeleri konusunda ne bir görevi, ne de yetkisi söz konusu edilemez. İlginç olan, Maritain'in, ekonomik ilişkiler açısından da devletin bir yetkisinin bulunmadığını ve bu ilişkilerin kişilerin özgür davranışlarıyla kendiliğinden belirleneceğini savunmasıdır. Maritain'e göre insan kişiliğinin «asalet» ve «yücelik» nitelikleri söz konusudur ve insanın sahip olduğu bu doğal nitelikler, «kişilik» olarak adlandırılabilir. «Kişi» bu anlayış içinde «Tanrı'nın görüntüsü» olmaktadır. Kişi, ölümsüz ruha, «asalete», «yüceliğe» Tanrıca kavuşturulmuştur ve «Tanrı'dan» başka hiç bir şey insandan üstün değildir. Maritain, bu düşünce biçiminin sonunda, kişinin akla uygunlukla ancak sınırlı bir kişi özgürlüğüne sahip olduğunu belirtmektedir. Kişilere dinsel

özgürlük tanınmasından yanadır. Öyle ki, yasalarla dinsel inanç zorlamalarını kabul etmemektedir. Maritain, bir yandan bu görüşleri savunurken, bir yandan da demokrasilerin temelini Hıristiyanlığın oluşturduğunu ileri sürmektedir. Devlet, isteyerek ya da istemeyerek, kişileri «İncil»den yana ya da ona karşı olmak konusunda seçime zorlayacaktır. Bu seçim, Hıristiyanlık inancıyla, totaliter inanç arasında seçim yapmak anlamına gelmektedir. Dinsel görev, insanların seçimlerinde doğruyu yeğlemelerini sağlayacak eğitimi gerçekleştirmektir. Devlet de, dinsel görevlerini yerine getirmek konusunda Kilise'ye yardımcı olacaktır. Kaldı ki, dinsel özgürlüğü benimseyen Maritain, dine karşı yalan ve hakarete dayanan düşünce açıklamalarına, olanak tanınmamasını gerekli görmektedir. Açıklanan dinsel görüşlerin engellenmesi gerekir nitelikte olup olmadığını saptamak yetkisi de Kilise'ye tanınmakta ve böylece Kilise'nin benimsemeyeceği görüşlerin açıklanması olanağı gerçekte kabul edilmemektedir.

Dinsel görüşlerin, toplumsal yaşamın tüm ilişkilerini düzenlemeye yönelik olarak, her konuda görüş açıklamaya ve etkin olmaya çalıştığı bir gerçektir. Toplumsal ilişkileri düzenlemeyi ve yönlendirmeyi amaçlayan Kilise görüşleri, hiç değilse Kilise'ye içtenlikle bağlı olanları etkilemekten de geri kalmamaktadır. Böylece, dolaylı bir biçimde de olsa, siyasal yönetimler de etkilenmek istenmiş ve bunda başarı sağlanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu etkileme çabası, salt Katolikler açısından söz konusu değildir. Öyle ki, hükümetlerin siyasal biçimleri konusunda, dinsel görüşler arasındaki karşıtlık ve tartışmaları gözlemek olanağı hep vardır. Örneğin, New England Puritanları, seçilmişlerin üstünlüğünü savunan «oligarşik» görüşleri ileri sürerken, Yehova Şahitleri, hükümetlerin tüm biçimlerini yadsıyarak, salt dinsel yönetimle ilgilenmektedirler.

Dinsel siyasal görüşleri savunanların değişik biçimlerde, «zalimlerin iktidarı»na, bağnaz ırkçılığa karşı çıktıkları, yasaların gücünü yüceltmeye çalıştıkları bir olgudur. Ancak, bu konularda bile, dinci düşünürlerin bir açıklığa ve aydınlığa ulaşamadıkları, kendi görüşleri içinde çelişkilere düşüp, yorumlanması zor düşünsel karmaşıklığa yol açtıkları da görülebilir. Böylece, kişiler, ayrı nitelikte dinsel ve siyasal iki güce bağlılık zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlar, seçmek durumunda ise, dinsel iktidarı yeğlemek yükümlülüğüyle görevlendirilmişlerdir. Kilise, liberal akımların etkisini silmek için olsa gerek, bir yandan Kilise ile Devlet'in ayrılığını savunurken, son aşamada Ki-

lise'yi yine Devlet'in üstünde görmüş ve «müminlerini» bu yolda davranmaya dinsel anlamda zorlamıştır.

Kilise'nin çağdaş sorunlar, savaş ve barış konusunda şaşkın ve belirli olmayan görüşler savunduğu da bilinmektedir. Bir yandan Naziliğin laik totaliterliği suçlanırken, öte yandan Hıristiyan totaliterliği savunulmuş ve aşağı yukarı aynı siyasal amaçta birleşilmiştir. Dawson'un «kutsal toplumu», Eliot'un «Hıristiyan toplumu», Mussolini ve Franko'nun gerçekleştirdiği «korporatif devlet» düzeninden önemli bir başkalığı içermemektedir. Dinci düşünürlerin çoğunun savaş ve barış konusunda, «Makyevelist» bir tutum içinde olduğu da bir gerçektir. Bunlar, bir yandan savaşı kötülerken, öte yandan dine başkaldıranlara karşı korunmak için «şiddet» kullanılmasını savunmuşlardır. Karl Barth, Hıristiyan topluluğunun yerine göre, kendisini savunmak için şiddete başvurabileceğini öne sürerken Niebuhr, «iyi amaçla» yapılan savaşa övgüler kaleme almıştır.

Savaş sonrasında da dinsel çevreler ve Papalık, görüşleriyle ve görüşlerinin sağladığı etkenlikle günlük yaşam içinde her zaman var olmuş, laik görüntüdeki ülkelerde bile, siyasal sistemin olanaklarından yararlanarak, siyasal yapıyı etkileme konusunda başarı sağlamıştır. Bu etkinlik, bazı ülkelerin anayasal düzenlemelerinde de gerçekleştirilebilmiş, hiç değilse, dinci siyasal partiler aracılığı ile, toplumsal ve siyasal yaşamda Kilise görüşlerinin somut geçerliliği sağlanabilmiştir.

Anayasal Düzenlemelerde Din - Devlet İlişkileri

Avrupa'nın sosyalist blok dışında kalan ülkelerinden bazılarında, din - devlet ilişkileri, laik anayasal sistem içinde düzenlenirken, bazılarında belirli bir dinsel görüşünü «devlet dini» olarak kabul edildiğini saptayabilmekteyiz. Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda gibi ülkelerin devletin laik niteliğini açıkça belirttiklerini ve dinsel inanç sistemleri arasında ayrım yapmadıklarını görmekteyiz. Bu ülkelerde «resmi din» anlayışı olmadığı gibi, dinsel görüşler tüm kamusal haklardan eşit olarak yararlanma olanaklarına da sahiptir.

Bu arada, Amerika Birleşik Devletleri'nin de federal siyasi yapısı açısından laik bir yapıyı benimsediğine değinmek gerekir. Gerçekten, Amerikan Anayasası 1. ekinde, dinsel temele dayanan yasa yapılamayacağını ve hiç bir dinsel görüşün «ulusal din» olarak kabul edilemeyeceğini kurallaştırmıştır. Böylece, Anayasa'da devlet-din ayrılığı kabul edilirken, öte yandan da

tüm dinlere yasa karşısında eşitlik, inanç ve tapmma özgürlüğü sağlanmıştır. Önceleri, belirtilen kuralın salt Federal Kongre'yi bağlayacağı, federe devletlerin bu konuda sınırlı olmadıkları savunulurken, Anayasa'nın XIV. ekinde kabul olunan «Due Process Law» kuralıyla, belirtilen ilkenin tüm Amerika Birleşik Devletleri için geçerli ve bağlayıcı olduğu sonucuna varılmıştır(20).

Bunun yanında, birçok Avrupa ülkesinin anayasal düzenleme açısından, değişik biçimlerde belirli bir dinsel inanç sistemine üstünlük tanıdığını ve din özgürlüğünü kabullenmekle birlikte, «Ulusal Din» ile başka dinler arasında ayrım yaptığını görmekteyiz. Bu anlayış içinde, ulusal olmayan dinsel görüşlere tanınan özgürlük, «hoşgörü-tollerance» anlayışı içinde düzenlenmektedir. Bu tür anayasal düzenlerde, öteki dinsel inanç yığınlarının belirli sınırlar içinde dinsel eylemde bulunmaları «hoşgörü» ile karşılanmakta, ama ulusal dine tanınan bazı hak ve olanaklar onlara tanınmamaktadır.

Protestan ülkeler arasında, İsveç'de, Lutherian olmayan Kiliselere ancak 1 Ocak 1952 yılından bu yana dinsel özgürlük tanınmıştır. İsveç Kralı'nın ve hükümet üyelerinin Lutherci Kilise'ye bağlı olmaları zorunluluğu söz konusudur. Kilise'nin dinsel konseylerinin ülkenin dinsel sorun ve yönetimiyle ilgili söz ve karar hakkı vardır. Dinsel eğitim, genellikle ulusal din kurallarına göre ve Kilise'nin tekelinde gerçekleştirilir. Doğumla, kişilerin Ulusal Kilise'ye bağlılığı da doğar. Ayrıca, öteki dinsel görüşlere kesin bir dinsel özgürlük de tanınmamış, yalnızca bazı olanaklar sağlanmıştır.

Danimarka ve Norveç'de de durum aynıdır denilebilir. Lutherci Kilise «Ulusal Kilise»dir ve öteki dinsel görüşlere de dinsel tapınma ve örgütlenme olanakları sağlanmıştır. Bunların nitelikleri olağan yasalarla düzenlenmektedir. Bu ülkelerde, ulusal din dışındaki dinsel görüşlere eğitim olanakları da sağlanmamaktadır. Buna karşılık, Cizvitlere Norveç'de hoşgörü bile tanınmamakta, ibadet yapma ve «mabet» açma olanağı verilmemektedir(21).

İsviçre'de dinsel yapı açısından kantonların düzenlemeleri birbirinden ayrılmaktadır. Bazı kantonlarda din özgürlüğü ve eşitliği kabul edilirken, bazılarında ulusal din saptanmakta, öteki dinlere «hoşgörü» çerçevesinde bazı olanaklar tanınmaktadır. Ancak Federal Anayasa, bütün dinlere belirli özgürlükler tanınması zorunluluğunu benimsediği için, kantonlar bu konu-

da sınırlandırılmaktadır. Günümüzdeki eğilim de, Kilise ile siyasal iktidarın ayrılmasına yöneliktir.

İngiltere'de, kuramsal açıdan «teokratik» bir yapının varlığı görülmektedir. «Taç», siyasal iktidarı olduğu gibi «dinsel iktidar»ı da simgelemektedir. Anglikan Kilisesi, «tesis edilmiş Kilise» olarak adlandırılmakta, Anayasal yapı içinde yer almaktadır. VIII. Henry'nin, Papalığa başkaldırıp, Anglikan Kilisesini kurduğu 1532-1534 yıllarına değin, Papalık, İngiltere'de etkin olmuş, Katolik Kilisesi de «Ulusal Kilise» sayılmıştır. Papalık, 1066 yılından başlayarak İngiltere'nin siyasal tarihinde ve gelişim süreçlerinde söz sahibi olmuştur. 1533 yılında, «The Act Of Clergy», anayasal nitelikte bir yasa olarak, Kral'ı «İngiliz Kilisesi'nin yeryüzünde tek ve en üst başı» olarak nitelendirmiştir. Gerçekte, Papalık ile VIII. Henry arasındaki gerilim, İngiltere'nin Katolik Kilisesi'nden ayrılması noktasına vardığında, 1532 yılında yayınlanan «Ecclesiastical Appeals Act», Papalığın o çağa dek İngiltere'de sahip olduğu tüm ayrıcalıkları ve etkinliği kaldırmış, hatta onu suçlamıştır. Böylece, Papalık egemenliği yok edilirken, Taç'ın Kilise üzerindeki iktidarı oluşturulmuştur. Ayrıca, «dinsel hukuk» yaratma yetkisi «ruhban»a tanınmış, dinsel yapı, anayasal yapı içinde emredici ve bağlayıcı bir biçimde yeniden düzenlenmiştir. Bu yapı, VIII. Henry'i izleyen krallar döneminde çıkartılan yasalarla daha da güçlendirilmiştir. Bu yasalar içinde en önemlisi, I. Elizabeth tarafından 1558 yılında yayınlanan «The Act Of Supremacy»dir. Bu yasa, VIII. Henry ve Mary'nin yasalarını yinelerken, İngiliz Kilisesi'ne karşı her tür eylemi suç saymış, başka dinlerden yana görüşleri yasaklamış, tüm devlet memurlarının Kilise'ye bağlılık yeminini zorunlu kılmıştır. Kral, Kilise'nin «başı» olması yanında «yöneticisi» niteliğini de kazanmıştır. Böylece, İngiltere'de teokratik yapı kesinlikle yerleştirilmiştir(22).

Belirtilen bu yapı içinde, İngiliz Anglikan Kilisesi ve bu din, ulusal Kilise ve ulusal din olma niteliğini günümüzde de sürdürmektedir. Kilise hukuku, genel hukuk düzeninin bir bölümü olarak kabul edilmekte, olağan mahkemeler bu yasaların geçerliliğini sağlamaktadır. Kilise hakları ve malları, yasa tarafından korunmakta, dinsel eğitim ve dinsel hizmetlerin yerine getirilmesi Kilise'nin tekelinde bulunmaktadır. Dine aykırı ya da karşı olan eylemler suç sayılmakta ve cezalandırılmaktadır. «Blashemy» bu suçlar arasında en önemlisidir(23). Şunu da belirtmek gerekir ki, aynı türden bir eylem başka bir dinsel görüşe karşı işlendiğinde suç sayılmamaktadır. Böylece, İngiliz

hukukunda, «din özgürlüğü» değil de, dinsel kuralların kendisi ceza kurallarıyla korunmakta ve ulusal dine karşı inançsızlık eylemi suç sayılmaktadır.

Katolik geleneklerin egemen olduğu ülkelerin bazılarında da, değişik biçimler içinde, Kilise ile siyasal iktidarın birleştiği görülmektedir.

Franco İspanya'smda, teokratik bir yapının varlığı gözlenebilir. Cumhuriyetçiler tarafından, dinsel özgürlükleri sağlamak amacıyla çıkartılan 1933 tarihli yasa, Franco tarafından kaldırılmış ve laik yapıya son verilmiştir. Papalık ile anlaşmaya varılarak 1936 yılında çıkartılan bir yasa ile Katolik Kilisesi, ulusal Kilise olarak tanınmıştır. Bu yasanın girişinde, cumhuriyetçilerin «dinde pluralizm ve tümüne özgürlük tanınması» uygulaması suçlanarak, geçerli tek dinsel görüşün «Katolik» anlayışı olduğu vurgulanmıştır. İspanya ile Papalık arasındaki 1851 tarihli «Concordat»ın dört ana ilkesi bu yasa ile yeniden kabul edilmiştir. Buna göre:

a) Katoliklik İspanyol halkının tek dinsel inanç sistemidir ve Tanrı'nın bu dine sağladığı tüm ayrıcalıklar ve haklar aynen uygulanacaktır.

b) Her okulda Katolik öğretisi gerçekleştirilecek ve din adamları öğrencilerin Katolik ahlak ve inanç ilkelerine uygun yetiştirilmelerini sağlayacak ve denetleyecektir.

c) Ruhban, gereken saygıyı görüp, ayrıcalıklara sahip kılınacak ve dine karşı tüm yayın ve görüşler engellenecektir.

d) Tüm dinsel kuralların geçerliliğini ve dinsel görevlerin yerine getirilmesini sağlamak konusunda, din görevlileri Kilise Yasaları çerçevesinde özgür olacaklardır.

Belirtilen kurallar açısından, Katolik olmayan tüm inançlar İspanya'da «hoşgörü» ile bile karşılanmamış, hiç bir hak ve özgürlük tanınmamıştır. 1945 yılında yayınlanan «Fuero de Los Espanoles»in VI. maddesinde, «Katolik inanç ve uygulaması, İspanyol Devleti'nin himayesi altındadır. Bu dinsel inanç ve uygulaması nedeniyle kimseye karşı bir eylemde bulunamaz. Katolik inancından başka dinlere, dinsel toplantılarına ve açıkta gösteri yapmalarına izin verilmez» denilmektedir. Böylece, öteki dinsel inançlara «engizisyon uygulaması» yapılmasa da, dinsel inançlarına ve bu inanca uygun davranışlarına olanak verilmemiştir. Bu yasa, salt kiliselerde dinsel tapınmaları için öteki dinsel görüşlere olanak tanımıştır. Bu olanağın tanınmasına bile Katolik Kilisesi adına Seville Kardinali Segura tarafından tepki gösterilmiş ve 1947, 1948 yıllarında Protestan kilisele-

rinde tapınanlara karşı kitlesel saldırılara yol açmıştır. Öyle ki, hükümet, Protestan kiliselerini ve Protestanları savunmak için önlemler almak zorunda kalmıştır. Bu önlemlerin alınması da, Kilise'nin hükümeti suçlamasına yol açmış, Kardinal Segura, Katoliklerin Protestanlara karşı davranış özgürlüklerinin sınırlandırıldığını ileri sürmüştür.

İspanya'da, Protestanların kendi görüşlerine göre yayın yapmaları, yeni Kilise açmaları, kilise dışında dinsel tapınma ve gösteride bulunmaları, dinsel görüşlerinin propagandasını yapmaları, 1952 yılında kesinlikle ve açıkça yasaklanmış; daha doğrusu, yasakların varlığı yinelenmiştir. Protestanların okul açmaları engellendiği gibi, Protestan papazların kıydıkları nikâhlar da geçersiz sayılmıştır. Protestanların bürokrat kadrolar içinde yer alabilmesi de, olanaksız denecek ölçüde zorlaştırılmıştır.

Yahudiler de aynı yasal sınırlamayla karşı karşıya olmakla birlikte, Protestanlar gibi baskı altında tutulmamışlardır(24).

Portekiz'de ise, Katolik Kilisesi'nin etkinliği yanında sorun daha değişik bir biçimde düzenlenmiştir. 1933 Anayasası, 1940 Vatikan Portekiz «concordate»ı ve 1951 Anayasası, Katolik inancını «Portekiz Ulusunun dini» olarak kabul etmiş ve her türlü tapınma olanağını ve dinsel kurallara uygun davranma hakkını tanımıştır. Katolik Kilisesi, «yasal varlık» olarak tanınmış ve Kilise yasalarına göre örgütlenebileceği belirtilmiştir. Buna karşılık, Devlet ile Kilise'nin ayrılmış oldukları da belirtilerek, Kilise'ye Devlet üzerinde, Devlet'e de Kilise üzerinde yönetici bir yetki verilmemiştir. Başka bir deyişle, Devlet Kilise ayrımı söz konusudur, ama, Katolik Kilisesi özgür ve bağımsız bir organizasyon olarak ayrıcalıklara sahiptir. Katolik Kilisesi, kendi iç yapısında tümden bağımsız ve özgür olmakla birlikte, Portekiz yasalarına da uygun davranmak zorundadır. Kilise ve Devlet'in bu ayrılığı bir laik düzenleme anlamına gelmemektedir. Gerçekten, Kilise, Devlet'den ayrı, bağımsız bir yapı olarak kabul edilirken, kendisine ayrıcalıklar ve özgür yönetim olanakları tanımış; öteki dinsel görüşlere tanınmayan olanaklar Katolik Kilisesi için geçerli sayılmıştır. Devletin belirli bir dinsel görüşe üstünlük tanıması ise laiklik ilkesinin kabul etmediği bir tutumdur. Bu açıdan, Portekiz «teokratik» devlet olarak nitelendirilemezse de, «dinsel anlaşma» ile belirli bir kiliseyi «tanımakta» ve «yarı teokratik» bir yapı ortaya çıkmaktadır. Gerçekten, bu yarı teokratik yapı içinde, öteki dinler sınırlı bazı haklara sahip çıkabilmekte; bu haklar «özgürlük» sisteminin

ürünü olmayıp «hoşgörü» anlayışı sonucu «lütuf» olarak belirmektedir. Nitekim, Katolik dinine karşı olan eylemler suç sayılmakta, dinsel evlilik ve boşanma yasağı gibi Katolik kuralları, yasal ve emredici kurallar olarak uygulanmaktadır. Devletin gerçekleştirmek zorunda olduğu dinsel eğitim ise, salt Katolik dinsel görüşüne uygun, Katolik öğretisi çizgisinde olmaktadır(25).

İtalya, Papalığın kendi toprakları içinde kalan ufak bir devletçik olması nedeniyle, Katolik Kilisesi'nin etkisini en geniş bir biçimde duyan bir ülkedir. İtalya'daki devlet-din ilişkisinin de «dinsel sözleşme» temeline dayanan bir niteliği vardır. İtalya'nın birliğinden sonra, İtalyan liberallerinin gerçekleştirdiği laik sistem, Papalığın haklarını ve ayrıcalıklarını ortadan kaldırmıştır. Böylece doğan «Roma sorunu», sürekli bir tartışma ve çekişme konusu olurken, Mussolini'nin faşist düzeni 1929 yılında Laterano Sözleşmesini imzalayarak, belirli bir çözüme varmıştır(26). Bu çözümün getirdiği düzenleme günümüzde de, belirli kuramsal ayrılıkların dışında, aynen süregelmektedir. 1948 İtalyan Anayasası'nın 7. maddesi «Devlet ve Katolik Kilisesi her biri kendi düzeni içinde bağımsız ve egemendir. Aralarındaki ilişki Laterano Sözleşmesiyle düzenlenmiştir. Bu sözleşmenin değiştirilmesi, iki tarafın anlaşmasıyla gerçekleştirilir ve anayasanın değiştirilmesi için öngörülen usul uygulanmaz» kuralını getirmektedir. Anayasanın 8. maddesi öteki dinlere de «kanun önünde eşitlik», «örgütlenme», «temsilcileri aracılığı ile hükümetle ilişki kurmak» olanaklarını tanımaktadır. Belirtilen kurallara göre ortaya çıkan anayasal düzenin niteliği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüş, ortaya çıkan bazı sorunlar tartışma konusu yapılmıştır(27). Bu tartışmalara ve görüşlere eğilmek başlı başına ayrı bir inceleme konusudur, duruma değinmek yeterli olacaktır. Kilise ve devletin karşılıklı bağımsızlığı ve egemenliği kuralı, bu iki toplumsal organizasyonun, kendi iç kuralları açısından birbirlerinin etkinlik ve eylemlerine karışmayan, özgür ve birbirine üstün olmayan değerler olarak kabul edilmesi demektir. Böylece, bu iki organizasyon, kaynaklarının özelliklerine göre ayrı ayrı nitelikte olmak üzere varlıklarını sürdüreceklerdir. Her birinin egemenlik ve bağımsızlık sınırları, ötekinin egemenlik ve bağımsızlığıdır. İki toplumsal yapı arasında, bir kaynaşma söz konusu olmamakla birlikte, Anayasa Mahkemesi'nin 1972 yılında verdiği 195 sayılı karara göre, aynı toplum içinde yer almaları açısmdan, Kilise ve Devlet'i bağlı kılacak ortak kuralların var-

lığı olanağı olabilir. Bu tür kurallar, Kilise ve Devlet'in ilişkilerini düzenleyen ortak ve üst yasa kurallarıdır(28).

Belirtilen kural açısından, İtalyan teokratik bir siyasal yapıda değildir. Kilise, Devlet Kilisesi olarak kabul edilmemiştir. Buna karşılık Anayasa'nın 7. maddesinin 22 fıkrası, devlet-din ilişkilerinin Laterano Sözleşmesine göre yürütüleceğini belirtmekle, Katolik Kilisesi'ne, öteki dinlerin sahip bulunmadığı bazı ayrıcalıklar tanımıştır. Böylece, İtalya, «Dinsel Sözleşme» temeline dayanan, yarı teokratik, hiç değilse laik olmayan bir anayasal düzeni benimsemiş olmaktadır.

Anayasanın 7. maddesinin geçerliliğini kabul ettiği Laterano Sözleşmesi kurallarına göre, Katolik Kilisesi, ulusal Kilise niteliğini alırken, Vatikan'ın bağımsız bir devlet olarak tanınması sağlanmıştır. Kilise, dinsel egitim, gümrük, vergi, ulaşım ayrıcalıklarına sahip çıkmış, din adamları yasalarla özel olarak korunan kişiler durumuna gelmiştir. Devlet, her yıl Papalığa belirli ödemelerde bulunmak, dinsel evliliği tek yasal evlilik biçimi olarak benimsemek ve Roma'daki bazı alanların Papalık toprağı olarak sayılması yükümlülüklerini kabul etmiştir. Devletin Katolik dinsel görüşü dışında kalan öteki görüşlere aynı ayrıcalıkları tanımayacağı da bu sözleşme kurallarındandır. Böylece, İtalyan Anayasa Mahkemesi'nin 1971 tarihli 30 numaralı kararında da belirtildiği gibi, bu sözleşme, yalnızca Kilise-Devlet ilişkilerini düzenlememekte, Anayasa'nın 7. maddesindeki yollama nedeniyle anayasal bir değer kazanmakta ve kuralları anayasal kurallar olmaktadır(29).

Belirtilen anayasal yapı içinde, Katolik dinsel inancının en üstün ve geçerli dinsel görüş olduğu kabullenilmekte ve bu dine ait dinsel gereklerin hiç bir sınırlama ile karşılaşmaksızm uygulanabilmesinin sağlanması devletin yükümlülüğü olmaktadır. Bövlece Kilise, İtalyan Devleti'nin yapısı içinde yer almaktadır. Kilise'ye kendi yasalarını yapma yetkisi verilip, sözleşme gereği bu yasaların İtalya açısından geçerliliği de sağlanınca, İtalya'da değişik kaynaklı «plüralist» hukuk düzeni de belirmektedir. Ayrıca, devlet laik akımların devletin siyasal yapısı üzerindeki etkinliğini engellemek yükümlülüğünü de üstlenirken, Kilise de İtalya siyasal sistemi açısından, kesin bir teokratik devlet düzenini sağlamaya yönelmemeyi kabullenmektedir. Ayrıca Laterano Sözleşmesinin anayasal nitelik kazanması, bu sözleşmede yer alan ilkere dayanan yasa kurallarının anayasaya aykırılığının ileri sürülmesi olanağını da ortadan kaldırmaktadır(30).

İtalyan Anayasası'nın 8. maddesi, tüm dinlere «yasa karşısında eşitlik» ve «örgütlenme» hakkını tanıdığı gibi, 19. maddesi de, kişilere inanç, tapınma, inançlarının propagandasını yapma haklarını tanımıştır. Anayasanın 8. ve 19. maddelerinin 7. madde ile çelişik nitelik taşıyıp taşımadığı ve din özgürlüğünün, anayasal nitelik taşıyan Laterano Sözleşmesinin 1. maddesine aykırı olup olmadığı konusu, İtalya'da tartışılmıştır ve tartışılmaktadır(31). Özellikle, başka dinsel örgütlerin, Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu hakların çoğuna sahip olmayışı, eğitim olanaklarının sınırlılığı ve İtalyan Ceza Yasası'nın 402. maddesinin, yalnızca Katolik dinine karşı saldırıları suç sayarak öteki dinlere saldırıyı suç saymayışı ve Papa'nın İtalya Devlet Başkanı gibi özel ceza kurallarıyla korunuşu, bazılarınca anayasanın kabul ettiği «dinsel eşitlik» ve «dinsel özgürlük» kurallarıyla bağdaşmaz nitelikte görülmüştür(32).

İtalyan anayasacılarının ve cezacılarının çoğunluğu ise, din özgürlüğü ve dinsel eşitlik kuralı ile Katolik Kilisesi'nin anayasal durumu arasında bir «çelişki» bulunmadığı kanısındadırlar. Buna göre, din özgürlüğü kişilere bir olanak tanır, ama bu onlar için sübjektif hak tanınması anlamına gelmez. Bu nedenle, Katolik olmayan din üyelerinin kendilerine Katolik dininin sahip olduğu olanakların tanınmasını talep etme hakları söz konusu değildir. Öteki dinlere ancak kamu düzenine ve İtalyan yasal sistemine uygun olmak durumunda, belirli olanaklar sağlanır. Katolik Kilisesi ise, anayasal bir kurum olarak kabul edilmekle, daha baştan kendisinin yasal düzene uygunluğu anayasa tarafından ilan edilmiştir. Katolik Kilisesi ile devlet arasmda, ancak karşılıklı uzlaşma ile değiştirilebilecek, çift taraflı bir sözleşmeye dayanan yasal bir ilişki söz konusudur. Öteki dinlere ise, anayasa, tek taraflı olarak bazı olanaklar sağlamıştır ve tek taraflı olarak bu olanakların geri alınması ya da sınırlandırılması söz konusu olabilir. Eşitlik kuralının tanınması yanında, devletin Katolik dini dışındaki dinsel inançlara başka bir açıdan bakması, değişik davranması doğaldır. Devletin Katolik Kilisesi ile ilişkisi bir «iç ilişki»dir; buna karşılık öteki dinlerle olan ilişki «dış ilişki»dir. Bu açıdan, devletin dinler karşısındaki eşit davranışı, ancak Katolik dini dışındaki dinler için söz konusu olabilir. Nitekim İtalyan Anayasa Mahkemesi'nin değişik kararlarında da aynı görüşler savunulmuştur. Örneğin, Katolik olmayanların, Katolik dinsel görüşüne saldırmak haklarının bulunmadığını ve bu açıdan yalnızca Katolik dinine saldırıyı cezalandıran ceza yasasının 402. madde-

sinin anayasaya aykırı olmadığını ileri süren Anayasa Mahkemesi'dir. Katolik dininin, özel hukuk alanında olsun, eğitim konusunda olsun, özel ve bağlayıcı etkinlik sahibi olması, çalışanların dinsel inançları yönünden baskın bir nitelikte sayılması, anayasal düzenlemeye ve Katolik Kilisesi'nin anayasal yapı içindeki yerine uygundur; demokratik devlet ilişkilerinin zedelenmesi sonucunu yaratmaz(33).

İtalya'da, anayasanın yorumlanışı açısından varılan baskın görüşler, Katolik dini dışındaki dinlerin, bir özgürlük konusu olmadığını, bu dinlerin üyelerinin sübjektif haklara sahip kılınmadıklarını belirtmekte, sistemin ulusal din dışındaki dinlere sadece «hoşgörü» ile baktığını da saptamaktadırlar(34).

Batı Demokrasilerinde Dinci Partilerin Siyasal Yaşamdaki Etkinlikleri

Hıristiyan dininin yaygın olduğu batı demokrasilerinin çoğunda «dinci partiler» siyasal yaşam içinde örgütlenmişlerdir. Bu partilerin siyasal yaşamı Kilise'nin görüşlerine uygun bir biçimde yönlendirmek için örgütlendikleri ve seçim sistemleri içinde bu yönlendirmede başarı sağladıkları da görülmektedir. Ayrıca, dinci partilerin yapısal özelliklerinin, parti içi yapıyı ve tüm siyasal yaşamı belirli biçimlere ulaştıran bir etkinlik payı taşıdıkları da görülmektedir. Dinci partilerin, siyasal yaşamda güçlü örgütler olarak belirmeleri ve izledikleri siyasal davranış da belirli nitelikleri içermektedir.

Siyasal yaşamda yığınların dinsel etkenlerle tercihlerini kullanmaları olgusu, dinci olmayan öteki sağcı partilerde de dinsel öğelere dayanarak seçmenlerin oylarını sağlayabilme endişesini doğurmaktadır.

Hıristiyan partiler, genellikle Kilise'ye dayanarak siyasal güç sağlayan ve bu nedenle her türden toplumsal değişime karşı çıkan, tutucu partiler olarak siyasal yaşamda rol almaktadırlar. Son yüzyıl içinde gelişen liberal-demokratik sistemler içinde, Kilise'nin etkinliğini sağlamak amacıyla dinci partiler oluşmuşlardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Kilise, liberal-demokratik ilkelere karşı çıkarken, genellikle, demokratik sistemleri bir olgu olarak görmüş ve siyasal iktidar düzeni biçimleri arasında bir ayrım gözetmeden hangi tür siyasal biçimde olursa olsun, Kilise'nin o düzene uygun olarak siyasal yaşamda ağırlığını koymasını, yönlendirici rol oynamasını yeğlemiştir. Bu tutum, Demokrat Hıristiyan partileri ortaya çıkarmıştır. Bu

partilerin kuruluş nedeni, politik tutumlarının biçimlenmesini de belirlemiştir: Kilise'nin karşıtlarına karşı, Kilise'nin görüşlerini savunan siyasal bir davranış. Böyle bir siyasal tutum ise ancak «gelenekçi ve tutucu» bir çizgide gelişebilmiştir(35).

Almanya'da, Hohenzollern iktidarının izlediği, Germen geleneklerine (Kulturkampf) önem veren tutum ile, Bismarkçı «Weltanschauung» kuramına karşı, Hıristiyanlığın evrenselliğini savunan «Merkez Partisi» olmuştur. Bavyera Katolik Partisi ile Merkez Partisi, Weimar Demokrasisi'nin faşist düzene değin uzanan yaşamı içinde etkili olmuşlardır(36).

İtalya'da Katolik partilerin oluşumu, daha değişik ve güç koşullar içinde gerçekleşmiştir. Vatikan, İtalyan Devleti'ni tanımaya yanaşmamış ve Savoyları, siyasal gücü kötüye kullanan, Papalık Devleti'nin siyasal haklarını «gasbeden» bir iktidar olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle de, Papalık, Hıristiyanları siyasal yaşam içinde yer almamaya, hiç bir siyasal eylem göstermemeye çağırmıştır. Papalığın bu çağrısına uyan tutum 1919 yılına dek sürmüştür. 1919 yılında Don Sturzo, Il Partito Popalare'yi kurmuş ve kendisine siyasal yapı içinde yer alma izni verilmiştir. Parti, daha katıldığı ilk seçimlerde, toplam 500 üyeli mecliste, 99 milletvekilliğini kazanmıştır. Aynı yıl «Hıristiyan Çalışanlar Federasyonu» kurulmuş ve kurulduğu yıl bir milyon iki yüz bin üye sağlayabilmiştir(37). Il Partito Popalare, iktidara da gelmiş ve yanlış tutumu ile, Mussolini'nin faşizmi yerleştirmesinde etkin olan siyasal partilerden biri olarak, tarihsel rolünü oynamıştır(38). Fransa'da, Katolik Partisi, kendini demokratik düzen ile kaynaştırmak için kavga vermiş ve Kardinal Lavigerie'nin tutumu, bu siyasal ve toplumsal «tümlenmeyi» sağlamakta etkin olmuştur. Böylece, Katolik Partisi, demokratik düzene karşı bir siyasal güç olarak görülmediği gibi, öteki sağcı partilerin de, dinci nitelikte olmadıkları halde, dinsel öğelere dayanarak siyasal başarı sağlamaya yönelik bir tutuma kaymalarına yol açmıştır. Hıristiyanlar, siyasal iktidar üzerinde etkin olacak biçimde toplumsal örgütlenmeleri de gerçekleştirmişler; dinci sendikaları, kadın birliklerini v.b. oluşturmuşlardır(39).

İtalyan Faşizmi ve Alman Nazizmi, demokratik düzene son verirken, öteki siyasal partiler gibi, dinci partileri de siyasal yaşamdan sürüp atmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Hıristiyanlar, faşizmin bilincine varıp, gerçekleri gördüklerinde, siyasal rollerini yeniden yüklenmişler ve dinci partilerini oluşturmuşlardır. Demokratik yapıdan uzaklaşmanın, kendi siyasal

örgütlerinin de siyasal iktidar düzeni içinde rol alma olanağını yok ettiğini somut olarak görmüş ve demokratik ilkeleri benimseyen Hıristiyan siyasal akımını oluşturmuşlardır. Böylece, «Hıristiyanlar tarihsel görevlerini yerine getirmek zorundadırlar» ilkesine inanaraktan, Almanya'da, İtalya'da Demokrat Hıristiyan partileri kurulmuştur. Hıristiyanların demokratik ilke ve yapıya bağlı, liberal devlet anlayışını benimseyen siyasal çizgide örgütlenmeleri, savaş sonrasının özelliği olarak belirmiştir(40).

Örneğin, Fransa'da Francisque Gay ve Georges Bidault önderliğindeki Halkçı Demokrat Parti, Alman işgaline karşı direnme eylemine katılmış, bu direnişin ilkesi, «demokrasi ve Hıristiyanlık» adına «savaş» olarak belirlenmiştir. Böylece, Katolik direnişçiler savaş sonrasında iktidara gelebilmişler, 1945 yılında «Halkçı Cumhuriyet Hareketi» adı altında büyük oy toplamışlardır. Bu parti yandaşlarının yaygın yayın yaptıkları, toplumsal örgütlenmeleri oluşturdukları ve savaş sonrası Fransız siyasal yaşamını önemli boyutlara varan bir biçimde etkiledikleri görülmektedir(41).

İtalya'da, Il Partito Popalare, savaş sonrasında, Alcide de Gasperi'nin önderliğinde, «Demokrat Hıristiyan Parti» olarak yeniden doğmuştur. Partinin önderleri, faşizmden kaçanlarla, faşizme karşı «partizan» savaşı veren Hıristiyanlardan oluşmuş, öteki partilerle «uzlaşma» sağlanarak siyasal iktidara ortaklık sağlanabilmiştir. Hıristiyanların büyük bir bölümü «monarşiden» yana iken, Demokrat Hıristiyan Partisi Genel Kurulu, 1946 yılında % 69 oy çokluğu ile cumhuriyetten yana çıkmıştır. Demokrat Hıristiyanlar o tarihten bu yana iktidardadır(42).

Almanya'da da savaş sonrasında siyasal yaşamda en etkin partilerden biri Hıristiyan Demokrat Parti'dir. Nazizme karşı çıkan ve demokratik ilkeleri benimseyen Adenauer'in kişiliğinin ve Hitler'in niteliğinin kavranmasının bilinciyle, demokratik yapıya bağlı Hıristiyanlar, bu parti çevresinde birleşmiş; savaş sonrasının parçalanmış Almanya'sında, demokratik bir siyasal düzenin kurulmasında rol oynamışlardır. Özellikle, savaşı kazanan ülkelerin Almanya'yı yeni bir devlet yaratmak konusunda özgür kılmalarında, Demokrat Hıristiyanların oynadıkları rol büyük önem taşımaktadır.

Demokratik Hıristiyan partilerin, Alman işgaline uğrayan Avusturya, Belçika, Hollanda, Yunanistan gibi ülkelerde de, savaş öncesinin koşullarında oluşmuş niteliklerini değiştirerek, demokratik yapıyı benimseyen özelliklerle doğduğu bir gerçek-

tir. Bu siyasal oluşum, Hıristiyan yığınların demokrasinin liberal ilkelerini benimsediği, eskiden olduğu gibi Avrupa'nın yeni siyasal eğilimlerine karşı çıkılmadığı biçiminde yorumlanabilir. Ayrıca, yeni Demokrat Hıristiyan partilerinin, Kilise'yle organik bağlılık içine girmeksizin oluşma çabalarının Vatikan tarafından tepkiyle karşılanması da tarihsel bir gerçektir. Yine, şuna da değinmek gerekir ki, Vichy rejiminin önderi Petain de, faşist Franco ve Salazar da, İtalyan Faşizmi'nin birçok önderi de Katoliktiler ve bunlar milyonlarca Katolik tarafından da desteklenmişlerdi. Bu olgu göstermektedir ki, Katolik yığınlar, faşist düzenler içinde Hıristiyan ilkelerinin geçerlilik sağlanmasının olanaksızlığını görmelerinin bir sonucu olarak, tarihsel olgular ışığında demokrat ilkelere dayanan siyasal düzenlerde ağırlık kazanmayı yeğlemişlerdir. Hıristiyan parti yöneticilerinin, demokratik ilkelere içtenlikle bağlı oldukları söylenebilir; bu içtenliğin kaynağı ise, kendi inanç sistemlerinin gerçekleşebilmesi için demokrasilerin daha geniş ve güvenli olanaklar sağlamasıdır. Bu açıdan, tüm Hıristiyanların totaliter düzenlerden yana olduklarını, faşizmi desteklediklerini söylemek yanlış olur. Totaliter Hıristiyanlar ile Demokrat Hıristiyanların, toplumsal ve siyasal yapı içinde Hıristiyanlık ilkelerinin etkinliğini sağlamak konusunda birleştiklerini; bu etkinliğin sağlanabileceği siyasal biçim üzerinde birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek, tarihsel olgulara da uygun olur.

Nitekim, demokratik düzenlerde, siyasal iktidar-din ilişkileri açısından soruna eğilindiğinde, gerek siyasal yaşamın işlerliğinde, gerek İtalya'da olduğu gibi anayasal düzenin temel ilkelerinin saptanmasında, Hıristiyanların büyük rol oynadıkları yadsınamaz bir gerçektir(43).

Kapitalist toplumda, devleti geçerli kılan (jüstifiye) güçlerden biri de Kilise ve dindir. Devletin yasal geçerlilik kazanması sürecinde, Kilise güçlü bir etken olarak belirir. İşadamlarının, siyasal sisteme egemen olanların aracı olan siyasal partiler, dayandıkları sınıf ve tabakaların siyasal düzen içinde yasallaşmasını sağlarlar. Kapitalist toplumda, bu toplumdaki üretim ilişkilerinden yana olan sınıf ve tabakalar, düzenin sürekliliğini gerekli gördüklerinden, tutucu ve gelenekçidirler. Bu sınıfları simgeleyen ve temsil eden partiler de, aynı biçimde tutucu ve gelenekçi olurlar. Belirli bir tarihsel süreci işleten gelenekçi, tutucu partilerin çoğu, doğrudan doğruya ya da dolayısıyla Kilise ile ilişki içindedir(44).

Sol hareket ve partiler düzenle çeliştikçe, gelenekçi partiler,

Kilise'ye dayanarak bu çelişkiyi düzenden yana çözümlemeye çalışmışlardır. Endüstrileşmiş toplumlarda, «laiklik» siyasal kural açısından ne derece gelişmiş olursa olsun, din, yığınların siyasal seçimlerinde yine de etken olmaktadır. Dinsel yönelişlerin yığınları etkileyişi, siyasal yapı oluşumuna ve ideolojik akımların niteliğine göre kültürden kültüre değişik de olsa, bu etkileme kesinlikle tutucu ve gelenekçi bir çizgide gelişiyor. Öyle ki, çalışanların bile gelenekçi ve tutucu partilere oy vermesi dinsel etkilerle sağlanabiliyor. Dinci partilerin Katolik ülkelerde yığınlar üzerinde daha çok etkinlik kurdukları da bir gerçek. Katolik ülkelerde, siyasal partilerin, Kilise ile özdeşleştikleri ya da açıkça destek gördükleri bilinen bir olgudur. Özellikle, sol kanada karşı çıkış konusunda, din etkinliğini daha açık ve güçlü bir biçimde gösteriyor(45). İtalya'da, anayasanın yapılışında, boşanma ve kürtaj ile ilgili yasaların çıkartılmasında, seçimlerde sağ partiler arası çekişmelerde, dinsel öğeler başrolü oynamıştır. Sol - Merkez iktidar biçimi karşısında, sağcı partilerin seçim kazanmak için, kendilerinin daha Katolik olduklarını kanıtlama çabası içine girdikleri açıkça görülmektedir. Savaş sonrasında, 1948 seçimlerinde Demokrat Hıristiyanların kullandığı «İsa ya da Komünizm» sloganı, sol kanat partilerinin başarılarını engellemiş, Demokrat Hıristiyan iktidarının temelinin atılmasında en büyük etken olmuştur(46). Almanya'da da 1957 seçimlerinde, Katolik Kilisesi, seçimler ve seçim kampanyası süresince tüm gücünü Hıristiyan iktidardan yana kullanmıştır(47).

Dinsel örgütlenme, salt siyasal parti olarak belirmemekte, Hıristiyan kadın örgütleri, gençlik örgütleri ve yardım dernekleri de tutucu ve gelenekçi partileri destekleyerek, siyasal yönelişler ve kararlar üzerinde etkili olmaktadır. Tarafsız görüntüleri ardında, kurdukları toplumsal ilişkilerle siyasal yönlendirmeyi açık ya da örtülü bir biçimde gerçekleştirirler. Bu olgu, İngiltere ve Amerika için de geçerlidir. Din ve dinsel kuruluşlar, tarihsel gelişim içinde, toplumda «tümleşmeyi engelleyici - nonintegrative» ve «fonksiyonel olmayan - disfunctional» bir rol oynamışlardır. Bu açıdan, dinin toplumu tümleştirecek rol oynadığı savını genelleştirmemek gerekir. Çağdaş kapitalist toplumlarda din, kurulu ekonomik ve toplumsal düzeni tutucu, onu tümleyici ve fonksiyonel hale getirici bir rol oynar; bu rolün oynanması, söz konusu düzenin korunmasından yana olan devletin desteklenmesi anlamını taşır. Kurulu düzene karşıt akımlarla, aynı işlerlik içinde çatışıma düştüğünden, toplum-

daki tümleşmeyi bozar. Hıristiyan partiler, dayandıkları kaynağın bir gereği olarak, siyasal yapı, sistem ve tutumu, temel Hıristiyan kuramları ve gelenekleri açısından değerlendirmek zorunda kalmışlardır. Her toplumsal yapının, her siyasal kararın ve kuralın geçerlilik ölçüsü, Hıristiyanlık anlayışına ve ilkelerine uygunluk olmuştur. Değer yargılarının bunca katı ve sınırlı ölçülere göre verilmesi, gelenekçi, tutucu dinci partilerin «disfunctional» rol oynamaları ve tutucu olmayan dinci grupların azınlıkta kalmaları sonucunu doğurmuştur. Örneğin, Napolyon savaşları süresince Katolik Kilisesi, gerçek Hıristiyanların, Fransız politikasını ve Fransız düşünce biçimini desteklemeyeceğini belirterek, fonksiyonel olmayan, tümleşmeye karşı tutumunu ortaya koymuştur(48). Aynı biçimde, İngiliz Anglikan Kilisesi'nin, «methodist» din görüşünü «marksist» olmakla suçladığında, İngiliz İşçi Partisi, gücünü yitirmemek için, methodist görüşün marksist bir nitelik taşımadığını kanıtlamaya çalışarak, savunmaya geçmek zorunda kalmıştır. Bu olgu, dinci güçlerin işçi sınıfı içinde bile etkin olduğunu göstermektedir. Demokrat Hıristiyanların, Kilise'nin gücüne dayanarak, Hıristiyan sosyalist hareketlere karşı çıktıkları ve onları dinsel kurallar açısından eleştirerek yıpratmaya çalıştıkları da görülmektedir(49).

Amerika'da da, Protestan ve Katolik çevrelerin birbirlerini dinsel kuramlar açısından değerlendirip, suçladıkları ve böylece fonksiyonel olmayan, tümlenmeyi sarsıcı bir etki yarattıkları, özellikle Vietnam savaşını destekleme ya da karşı çıkmak konusunda, açıkça belirmiştir.

Gelişmiş kapitalist ülkelerde Kilise, tutucu siyasal iktidarların güçlenmesinden yana bir görevi yüklenmiştir. Dindarlara, hükümetlere tartışmasız «mutlak itaati» telkin etmektedir. Gelenekçi, tutucu siyasal iktidarlar da, toplumsal dinamizmi sınırlayıcı siyasal tutumları içinde, en çok «itaat edilmek» gereksinmesini duymaktadır. Bu gereksinmeyi sağlamak konusunda, Kilise ile siyasal iktidar arasında, doğal bir uzlaşma oluşmaktadır. Gerek Kilise etkin eğitim olanaklarıyla, gerek siyasal iktidar tüm olanaklarıyla, belirtilen uzlaşmanın amaçlarına uygun bir yığın yaratmaya yönelik çaba gösteriyorlar. Kilise «Cesar'ın hakkını Cesar'a» verirken, «Allah'ın hakkını» elde etmek için siyasal iktidar ile uyum içine giriyor ve ondan ayrıcalıklarını elde edebiliyor. Böylece, bu uyumlu uzlaşma çerçevesinde Kilise, siyasal iktidara yığınların demokratik desteğini sağlamak konusunda tüm çaba ve «hünerini» gösteriyor. Bu uyu-

mun sağlanamadığı siyasal ortamlarda ise, Kilise, demokratik desteği, uzlaşmaya yatkın siyasal güçten yana çevirmenin yollarını arıyor ve uyguluyor. Kilise'nin, bu uzlaşma ve uyumu demokratik olmayan, totaliter biçimlerde gördüğü zaman, faşist siyasal yapıları desteklediği de tarihsel bir gerçektir. Bu konuya aşağıda yeniden değineceğiz.

Belirtilen durum göstermektedir ki, Kilise, belirli bir siyasal modeli zorunlu görmektedir. Kilise'nin siyasal modelleri ayırmaktaki ölçüsü, yalnızca siyasal biçimin kendisine «Tanrı'nın hakkını» verip vermemiş olmasıdır. Siyasal düzenin iyiliği ve kötülüğü, toplumsal ve siyasal davranış ve tutumunun Hıristiyanlık ilkelerine bağlı bulunup bulunmamasına göre saptanacaktır. Bu uygunluk olduğunda, siyasal biçim ne olursa olsun, Kilise bu iktidar düzenini kutsamaktan çekinmeyecektir.

Kilise'nin belirtilen tutumu ve bu tutumunu gerçekleştirmekteki gücü, kapitalist toplumlarda, gelenekçi ve tutucu partilere, dine «karşı - anticlerical» olmamak, Kilise ile bütünleşmek konusunda titiz davranmak zorunluluğunu yaratıyor. Bu tutum, siyasal yaşamın doğal ve genel kuralı olduğunda, Kilise de, tüm toplumsal yapıda etkin olma gücünü, siyasal kararları yönlendirme olanağını kazanıyor.

Kilise'nin, belirtilen işlerlik içinde, siyasal ve toplumsal yönlendirme olanaklarını ele geçirmesi, doğal olarak, ülkenin tüm gelişim boyutları açısından da belirli sonuçların doğmasına yol açıyor. Tutucu-gelenekçi partinin, Kilise ve Hıristiyanlık kuramları ile kaynaşma olgusu, Parti içi seçkinlerinde (elité) de aynı dinci tutumda olmaları gerekliliğini yaratıyor. Bilindiği gibi, partinin «içe» ya da «dışa» dönük oluşu, «parti seçkinlerin»in oluşması üzerinde etkin olmakta, değişik biçimlenmelere yol açmaktadır(50). Orta sınıf partileri «dışa dönük» bir oluşum içindedirler ve bu nedenle yaygmlaşmak, örgütlerini geniş ölçüde yasama organı dışında, görünüşte siyasal olmayan biçimlerde gerçekleştirmek olanakları vardır. «Ulusal» nitelik taşıdığını ileri sürdükleri siyasal çizgileriyle, yığınlarla ilişki kurmak, parti dışı etkenleri kullanmak ve kaynaşmak olanağına sahip bu partiler, yönetici kadroları açısından da, değişmeyen, yığınların ortak gelenekçi çizgisinde kişilerin yönetimindedirler. Genellikle, Hıristiyan Demokrat Partiler, söz konusu özellikleri yapılarında barındıran, yığın partileridir(51).

Bu konuda, İtalyan Hıristiyan Demokrat Partisi iyi bir örnektir. İtalya'da dinsel çelişki olmayıp, çoğunluğun Katolik oluşu, Papalığın Roma'nm içinde yerleşmişliği, dinsel eğitimin yay-

gınlığı ve etkinliği, Demokrat Hıristiyanların (DC), öteki Avrupa ülkelerinin Hıristiyan Demokrat partilerine oranla daha dinci nitelikte olmalarına yol açmaktadır. Belki de bu nedenledir, Fransız Hıristiyan Demokrat Partisi (MRP) egemen parti değilken, DC, bunca yıldır İtalya'da egemen olan partidir. DC, ülkedeki papazların büyük çoğunluğundan destek gördüğü içindir ki, herhangi bir tutum ya da kararı nedeniyle, Papalığın vetosu ile karşılaşmaktan titizlikle kaçınmakta; Papalığın «Hıristiyan kuramlarına uygunluk» ölçüsüne uygun bir siyasal çizgiyi izlemeye çaba göstermektedir. Böylece Vatikan, günlük olaylara bile karışmak olanağını bulmaktadır. DC'nin belirtilen siyasal çizgisi, «dinci yönetim», «laik yönetim» akımlarının çatışması ve parti içi yönetim açısından da bölücü etkiler yaratmaktadır. Böylece, DC, yığınlardan geniş destek bulabildiği halde, yetersiz yeteneksiz yönetici kadrolarının yönetimini kabul zorunda kalmaktadır. Parti yönetimine gelebilmek, Kilise'nin desteğini sağlamaya bağlı olunca, yönetici kadrolar; aynı görüş çizgisinde kişilerden olmakta ve kadroların değişkenliği gibi bir olgu görülememektedir. Belirtilen durumda, DC, ulusal olduğunu ileri sürdüğü siyasal yönlenmesiyle, İtalyan siyasal yaşamında varolan iki çelişik akımdan yalnızca birini temsil etmekte, toplum içinde «tümleşmeyi entegrasyon» engelleyici bir sonuca yol açmaktadır. Bu sonuç, toplumun odaklaşmış, uzlaşmaz, bağdaşmaz ayrımlara dayanan, çok partili düzen içinde biçimlenmesi anlamını taşımaktadır. Böyle bir durum, zaman zaman Almanya ve Fransa'da da görülmekte ise de, İtalya'da bir süreklilik söz konusudur(52). Belirtilen odaklaşma ve uyumsuzluk ideolojik temele dayandığında, siyasal yönelişlerde katılığın yol açtığı sorunların çözümlenmesi zorunluluğunu yaratıyor. Sorunları çözmekle yükümlü Katolik Partiler de yetersiz, yeteneksiz, yıllanmış ve tek yanlı yönetici kadrolarıyla, sorunların üstesinden gelebilme olanağını bulamıyorlar. Özellikle dinci partilerin, ancak Kilise'nin onaylayacağı bir siyasal tutumu izlemek zorunda oluşları, sorunların belirli ve tek bir çizgiden çözümlenmesine çalışılması durumunu yaratıyor; bu tek yönlülük içinde, karşıt odaklaşmaların da benimseyebileceği çözüm biçimlerini bulabilmek de kuşkusuz olanak dışı kalıyor. Bu durumda, Kilise'ye bağımlı olanlarla olmayanların odaklaşmaları, karşılıklı birikimleri, kullanılan bir deyimle «merkezkaç» niteliğinde bir gelişimin siyasal yaşam içinde sık sık rastlanılması kaçınılmaz oluyor; siyasal yapı içinde kaynaşma, belirli konularda uzlaşma sağlamak yolu bulunamıyor(53).

Genellikle ve sürekli bir biçimde İtalya açısından gözlenebilen bu sonuçlar, dinci partilerin belirli nedenlerle, katı bir biçimde ve tek yanlı olarak Hıristiyan kuramlarına sadık kalmadığı ve dinsel olmayan tutum ve çözüm yollarına yönelebildiği durumlarda ise, belirli ölçülerde uzlaşmanın sağlanması, «merkezkaç»ın engellenebilmesi olanağı doğuyor. Bu durumda, Hıristiyan kuram ve geleneklerine uygunluk, yığınlara aksetmiyor ve parti içi bir yönelişin sınırlarını aşmayabiliyor. Örneğin, Almanya'da, «merkezkaç» türünden bir çoğulcu siyasal yapının olmadığı görülüyor. Weimar deneyinden yararlanan Alman Hıristiyan Demokratları (CDU), «Hıristiyan Parti» adı altında bir «burjuva partisini» gerçekleştirebiliyorlar. Almanya'da Protestan seçmenlerin de varlığı, CDU'nun, «Hıristiyanlık» öğesini sınırlı bir biçimde kullanmasında etkili oluyor. Başka bir deyişle, CDU, hem Hıristiyan olmak hem de değişik dinden olan yığınlarla «tümleşmek» sorunu karşısında, katı bir dinci parti olmamayı seçiyor. CDU dışında katı Katolik kurallardan hareket eden «Özgür Demokratik Parti» ise, yığınlara yayılmak amacını zaten gütmeyen, totaliter, «dinci faşist/clerico facist» bir nitelik taşıyor(54).

Birden çok dinci partinin var olduğu ülkelerde de, partilerden hiç birinin iktidara kesin olarak sahip çıkar nitelikte sayılmadıkları ve böyle katı bir tutum içinde bulunmadıkları görülmektedir. Hollanda bu konuda örnek gösterilebilir. Yığın partisi olma durumunda, özellikle değişik dinden grupların varlığı söz konusuysa, belirli bir ideolojiye bağımlılık, karşıt ideoloji yandaşlarından oy alamayış sonucunu doğurur. Bu durumda, ideolojik açıdan Hıristiyanlık ilkelerine bağımlı partiler, donmuş bir biçimde, salt aynı dinden seçmenlerin oylarını alabilmektedirler. Örneğin, Fransa'da UNR, genel anlamda dinci niteliği ile yığınlardan oy alabilirken, katı bir biçimde Katolik inançlarına bağımlı olan Hıristiyan Demokrat Parti, donmuş oylarını ancak belirli çevrelerden alabilmektedir. Gerçekte, İtalyan Demokrat Hıristiyan Partisi de dinci olmayan, laik çevrelerden oy alamamaktadır. Ancak, İtalya'da dinci yığınların çokluğu, bu partinin en büyük parti olabilmesine yetmektedir(55).

Hıristiyan Demokrat partiler, çok partili düzenin olağan bir sonucu olarak, kesin çoğunluğu elde edemeyip, koalisyonlar içinde yer almaktadırlar. Örneğin, İtalya'da DC, uzun yıllardan bu yana tek başına çoğunluğu sağlayamamakta, değişik koalisyon türleri içinde yer almaktadır. Hıristiyan Demokrat partilerin katıldığı koalisyonların tutucu ve gelenekçi bir nitelik

taşıdığı da görülmektedir. Koalisyon içinde yer alan dinci partiler, sürekli, yapısal, radikal değişimlere karşı bir tutum içine girerek, bu eğilimlerini hükümet ortaklığı içinde etkili kılmaya çalışırlar. Bu olgu, sol partilerle kurulan ortaklıklarda da kendisini göstermektedir. Bu nedenle, DC'nin yer aldığı hükümet ortaklıkları uzun yaşam olanağını bulamayıp, sık sık değişmektedirler. İtalya'da 1963'den bu yana «sol-merkez» koalisyonlarının başarısızlığı, belirtilen nedenle açıklanabilir. Bu türden hükümet ortaklıkları, genellikle «ideolojik pragmatizm»in bir sonucu olarak doğarlar. Ancak, ortaklıkta yer alan partiler ideolojik çizgi ve yönelişlerini terk etmedikleri için, ortaklık içinde kendi görüşlerinin baskınlığını sağlamaya çalışırlar. Bu durumda da, koalisyonlar, «orta yolcu», toplumun gereksinme duyduğu değişimleri gerçekleştiremeyen bir siyasal yol tuttururlar. Orta yolcu hükümet tutumlarında, ya pragmatizm, ya ideolojik temel egemen olabileceği gibi, pragmatik çizgide ya da ideolojik yapıda değişim de gerçekleşebilir. Hükümet ortaklığı içinde, ideolojik hegemonyasını kurabilecek güce sahip bir partinin varlığı durumunda, bu parti Hıristiyan parti ise hükümetin tutucu, «status quo»dan pek ayrılamayan nitelikte olması kaçınılmazdır. Pragmatizmi egemen kılarak belirli bir değişime yönelen Fanfani ve Moro'nun başarı sağlayamadıkları da açıktır. İdeolojinin hegemonyası, pragmatik yönelişleri de engellemiştir. Buna karşılık, Amerikan hükümet sisteminde, pragmatizmin egemenliği, belirli gelişimlere açık kapı bırakmaktadır(56).

Çağdaş tutuculuğun kapitalist devlette temel nitelik olduğu ve Kilise'nin etkisindeki Hıristiyan partilerin bu tutucu-gelenekçi toplumsal yapıyı yasallaştırmak açısından fonksiyonel olduğu saptanmaktadır. Bu partilerin, siyasal tutumları yönünden pragmatist bir çizgiyi izleyerek, sola açık koalisyonlar oluşturmaları ya da bu türden koalisyonlarda yer almaları, öteki sağcı partilerin tepkisi ve karşı propagandaları ile karşılaşmaktadır. Bu olguyu da İtalya'da izlemek olanağı vardır. Özellikle 1953 seçimlerinden bu yana, DC'nin sol ile ortaklaşa yönetimler gerçekleştirmesi, en başta, Movimento Sociale Italiano (MSI) tarafından tepki ile karşılanmaktadır. MSI yeni faşist partisidir. MSI, DC'nin «sol-merkez» koalisyonlarını, özellikle dinsellik açısından eleştirmekte, Katolikliği gerçekte kendilerinin simgelediğini kanıtlayarak oy toplamaya yönelmektedir. MSI'ye göre, antikomünizm ve antimarksizm, Hıristiyanlığın temel kurallarından biridir; DC sola açılmakla Katolikliğin bu te-

mel kuralına ihanet etmektedir. Sol-merkez anlaşması, MSI'ye göre, Stalin-Roosvelt anlaşması gibi, Batı uygarlığına, Hıristiyan geleneklerine, Avrupa birliğine karşı bir ihanettir. Kaldı ki, DC bu uzlaşmayla, Don Sturzonun saptadığı II Partito Popolare'nin temel ilkelerine de karşı çıkmış olmaktadır. Bayrağı «İsa Haçı» olan DC, faşizmin tarihsel değer ve misyonunu kabul etmeyip, ona karşı çıkmakla, komünizmin hizmetine girmektedir. Anayasanın moral ve dinci ilkelere göre değiştirilmesini, masonluğun yasaklanmasını gerçekleştiremeyip, sol ile ortaklık kuran DC, MSI'ye göre, Katolikleri ve Kilise'yi artık simgeleyememekte, onunla kaynaşamamaktadır. Katolikliği ancak MSI simgeleyebilecek ve Katolik ilkelerine uygun bir düzeni ancak o gerçekleştirebilecektir. Öyleyse, Katoliklerin MSI'ye oy vermesi, dinsel inancın doğal sonucu olmaktadır(57). DC, dinsizlerle işbirliğine yönelik olduğunu, gerçek dinci demokratik Tambroni hükümetini düşürmekle kanıtlamıştır. Episcopale Kurultayı'nda, Kilise tüm Katolikleri siyasal eyleme çağırırken, Katoliklerin DC'e oy vermesini istemiş değildir. DC, solla işbirliği yaparak Papalık haklarını tanıyan Leterano Sözleşmesini zedelemiştir. MSI, Papa'nın Kuruçef'in damadını kabul etmesini de eleştirmekte, kendilerini «Papa'dan çok Papa'cı» olarak nitelendirmektedir. MSI'ye göre, kendileri, moral, dinsel ve ulusçu değerlere önem veren, Mussolini'nin yolunda yürüyen ve siyasal grup ve kişileri, tarihsel ulusal kaynaklardan doğan tek bir otorite altında birleştirmeye yönelen parti olarak, Katoliklerin oy verebileceği tek partidir(58).

Sağ partilerin kendilerinin daha çok Katolik olduklarını kanıtlama yarışları içinde. DC, MSI'nin gelişmesini engellemeye yönelerek, 1949'da Schelba, MSI'nin kapatılması çabası içine girmişse de, başarı sağlayamamıştır. Schelba'nın başarısızlığı, öteki bir DC üyesi Sturzo'nun «Katolik hareketi» çerçevesinde, 1952 seçimlerine, MSI-DC Roma ortak aday listesi düzenlemesinin sonucudur. Böylece, dinsel akımın siyasal yönelişleri açısından, aynı siyasal örgüt içinde bile bir tümleşmenin var olmadığı gözükmüştür. Bu yıllarda, De Gasperi'nin «reformcu» programları, Katolikliği ideolojik hegemonya olarak görenlerin tepkisiyle karşılaşmış ve De Gasperi'nin pragmatik Katolikliği partinin bölünmesine yol açmıştır(59). Aynı biçimde Tambroni'nin «Sağ-Merkez» dinci işbirliği programı, yine DC'nin Fanfani, Moro, Segni gibi «Sol-Merkez işbirliğinden yana olanların çabasıyla çökertilirken, tartışılan temel konu, parti içindeki çekişmeleri etkileyen Kilise'nin dış baskısı ve bas-

kının nitelendirilmesi olmuştur. İtalyan siyasal yaşamında sık sık görülen siyasal çıkmazların tümünde dinsel sorunların baş köşeyi aldığı da gerçektir(60). Böylece, dinsel sorunların toplumsal ve siyasal tümleşmeyi engelleyici, sorun yaratıcı, odaklaşmaya yol açıcı etkileri sık sık görülmektedir. Nitekim, sol görüşlü düşünürler ve yayınlar, MSI'nin, Katolikliği kendlierinin simgelediği savının, yığınların siyasal yönelişlerinde etkili olduğunu, Katoliklerin «faşizm ve demokrasi» arasında kaldıklarını belirtmektedir. Eurocomünizm çizgisinde, İtalyan Komünist Partisi, DC'i «tarihsel uzlaşma» içinde yer alacak en büyük demokratik güçlerden biri olarak görmektedir(61). Gerçekten de, DC, tutucu ve gelenekçi tutumu yanında, demokratik siyasal yapının varlığından yanadır. İtalyan siyasal yaşamında dinciliğe önem veren siyasal örgütlerden DC'ye kayan Katolik oylar, aynı zamanda demokratik düzenden yana oy vermiş olmaktadırlar. MSI'nin yandaşı Katolikler ise, yalnızca tutucu ve gelenekçi olmamakta, ayrıca, demokratik siyasal biçime de karşı çıkmaktadırlar. MSI'nin Katolikleri dinsel nedenlerle kendisine oy vermeye çağırması, salt moral, dinsel neden ve amaçlara dayanmamakta, totaliter siyasal yapıyı yeğlemelerini de istemektedir. MSI'nin görüşleri çerçevesinde, totaliter devlet biçimi de Katolik kuramının bir gereği olarak seçmenlere sunulmaktadır. Böylece, «Katolik hareketi» dinsel yeğlemeleri açısından bölündüğünde, bu bölünme aynı zamanda siyasal tercihler açısından da bölünme anlamına gelmektedir (62).

Faşistlerin dinsel öğelere dayanarak, siyasal biçim değişimlerine yöneldikleri; dinciliğin faşist düzenlerin oluşmasında etkinliği ise tarihsel bir olgudur. Çağımızda da, gerek Almanya'da, gerek İtalya'da aynı olgunun yinelenmesine çalışıldığı bir gerçektir. Aynı biçimde, «John Birch Society», «Klu-Kluks-Klan», «Christian Anticommunist Crusade», «Szabed Magyaraszag», «La Croix Fléchee» gibi faşist örgütlerin, liberal sisteme ve komünizme dinsel ilkelerden kaynaklanan görüşlerle karşı çıkarak, faşist düzenlere yöneldikleri görülmektedir.

FAŞİST AKIM VE DÜZENLERDE DİN-SİYASAL İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Faşizm, çağımızın temel çelişkisini, burjuvazinin iktidar düzeninden yana sürdürmek için uygulanan totaliter sistem olarak kabul edildiğinde, bu totaliter düzenin kuruluş ve yaşayış

sürecinde dinsel öğelerin etkinliğini de saptayabilme olanağı vardır. Totaliter devlet, belirli bir «kaba güç», bir «zorbalık» düzeni de olsa, yasal geçerliliğini «meşruiyetini» yine de halkın benimseme ve desteklemesine gereksinme duymaktadır. Bu gereksinim, belirli bir süreç içinde gerçekleştirilirken, dinsel öğeler yasallaştırıcı ve toplumu otoriteden yana tamamlayıcı «integration» bir işlev görmektedir. Doğal olarak, faşist akım ve düzenin niteliğine, bu siyasal düzenin gerçekleştiği toplumsal yapının koşullarına göre, totaliter siyasal iktidar ile dinsel iktidarın ilişkilerinin biçimi de değişik türlerde oluşuyor. Örnek vermek gerekirse, İtalyan faşizminin ve Alman nazizminin Kilise ile ilişkilerinin birbirinden değişik çizgilerde geliştiği saptanabilmektedir.

Totaliter devletin kuramlarını oluşturan düşünürlerin de, totaliter yapının dinsel niteliği ve kaynağı üzerinde durdukları görülmektedir. Yukarıda, Fransız devrimine ve liberal-demokratik düzenin ilkelerine karşı çıkan «Yeni-Ortodoks» görüşlerden ve Katolik Kilisesi'nin tutumundan söz ederken vurguladığımız gibi, bu görüşlerin bir bölümü, karşı çıktığı düzenin salt Hıristiyanlık kurallarının etkisine girmesini savunmamakta, ayrıca, siyasal biçim yeğlemesinde de bulunarak, totaliter siyasal biçimin gerekliliğini, dinsel açıdan savunmaktadır. Ne olursa olsun, tarihsel gerçekler bize, faşist düzenlerle dinsel görüşler ve zaman zaman dinsel kurumlar arasında bir ilişkinin varlığını kanıtlamaktadır.

Şuna da değinmek gerekir ki, dinsel kuramların ve dinsel öğelerin faşizmden yana etkinlik ve yararlılığı ne olursa olsun bu, tüm Katolik yığınların ve Katolik hareketinin faşizmi desteklediği anlamına da gelmemektedir. Nasıl ki bugün Demokrat Hıristiyan partiler, tüm gelenekçi-tutucu yapıları yanında, totaliter devlete karşı çıkıp, demokratik yapıları savunuyorlarsa, geçmişin faşist düzenlerine karşı savaşan Katolik akımlar ve gruplar da vardı(63). Burada belirtmek istediğimiz, faşizmin dinsel öğelere dayanmak gereğini duyması, hatta kendi dinsel niteliğini yaratması ve zaman zaman dinsel kurumları yanında bulabilmiş olmasıdır.

Kuramsal Olarak Totaliter Devlet ve Din

Tarihsel gelişim içinde, daha önce de değindiğimiz gibi, dinsel iktidarın, siyasal iktidara üstünlüğü ileri sürülmüş ve bu üstünlüğün «mutlak monarşik» siyasal yapılar içinde ger-

çekleştirilebileceği savunulmuştur. Savunulan, gelenekçi totaliter devlet türüdür(64). Aynı görüşler, değişik biçimlerde, çağımızda da savunulabilmiştir. Fransız devrimine ve onun getirdiği siyasal biçim olan burjuva demokratik liberal devletine karşı çıkan düşünürler, totaliter devlet türünü savunurken, eskiden olduğu gibi, yine dinsel ve geleneksel öğeleri de bol bol kullanmışlardır. Özellikle, bilimsel sosyalist akımların giderek yaygınlaşması, belirli süreçler içinde bu akımların kuramsallıktan uygulamaya dönüşmesi ve siyasal düzenler olarak belirmesi, gelenekçi totaliter devlet görüşlerine yeni boyutlar kazandırmıştır.

Gerçekten, sosyalist akımlardan ve giderek bu akımların sosyalist düzenlere ulaşmasından önce, liberal demokratik düzenin eleştirilmesi biçimindeyken, liberal demokratik düzenin «komünist» düzenlere yol açtığı savı, zincirin halkalarının tümlenişi, «komünizme yol açan liberal demokratik devlete karşı, gelenekçi totaliter devlet» görüşlerinin belirmesini sağlamıştır. Başka bir deyişle, gelenekçi totaliter devlet kuramları ve akımları, «komünizm tehlikesine» karşı liberal-demokratik düzenlerin güçsüzlüğünü işleyen ve kurulu üretim ilişkilerine dayanan toplumsal düzenin ancak dinci gelenekçi totaliter biçimlerle savunulabileceğini öngören kuram ve akımlardır.

Dinci totaliter görüşleriyle, faşist düzenler üzerinde etkinlik sağlayan düşünürlerden en önemlisi Maurras'dır(65). Maurras, kuramını genellikle Burkei, Joseph de Maistre, Bousset gibi tutucu, dinsel iktidardan yana düşünürlerin görüşlerinden kaynaklanarak oluşturmuştur. Bununla birlikte, Maurras'ın temel görüşleri, Bonald ve August Comte'un geliştirdiği ilkelere dayanmaktadır. Bütün bu düşünürlerin ortak yönü, Fransız devrimine karşı olmaları ve liberal demokratik devleti benimseyemeyişleridir. Gelenekçi otoriter düzenden yana olan düşünürlerden Joseph de Maistre aynı görüşte olan birçok kişiyi etkilemiştir. Maistre'ye göre, burjuva devrimi, Hıristiyanlık ilkelerini unutarak, kötülüğe sürüklenen toplumları cezalandırmak için Tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu açıdan, Maistre, Fransız devrimine, insan haklarına, liberal inanç ve sistemlere, «toplumsal sözleşme» anlayışına, akılcılığa karşıdır. Belirtilen karşıtlıklar, liberal ve demokratik görüşlere aykırı, teokratik, gelenekçi monarşik bir düzenin savunulmasma yol açmıştır. Maistre, «doğal kanunların» Tanrısal yasalar olduğunu ve toplumu Tanrı adına düzenlediğini, toplumsal yaşamın bu yasalara göre ve Tanrı'nın isteği yönünde gerçekleşmesini zorunlu

görmektedir. Devleti de, doğal bir olay olarak gören Maistre, Tanrı'nın ürünü olduğunu ve yerini «dinsel doğal yasalarda» bulduğunu kabul etmektedir. Devlet, varlığını kişilerde ve toplumda bulmamaktadır. Aynı biçimde yasalar da kaynağını Tanrı'da bulmamaktadır. Her toplumun yönetim biçimi de, o toplumun özelliklerine göre, Tanrı tarafından saptanmıştır. Maistre, yönetim biçimlerini, «aristokrasi», «demokrasi», «monarşi» diye üçe ayırmakta, bu yönetim biçimleri arasında monarşiden yana çıkmaktadır. Bununla birlikte, dinsel yasalara uygunluk söz konusu olduğunda, yönetim biçimlerinden herhangi biri de uygulanabilir. Böylece, Maistre, burjuva devrimi karşısında, Kilise'nin kendi etkinliğini koymak koşuluyla, tüm yönetim biçimlerini benimseyen görüşünü savunmuş olmaktadır. Önemli olan, otoritenin Tanrısal niteliği ve dinsel bağlayıcılığıdır(66).

Benzer görüşler, Edmond Burke tarafından da savunulmuştur. Burke de, Fransız devrimine karşı çıkmış, gelenekçi bir yapıyı savunmuştur. Buna göre, devletin siyasal ve toplumsal yapısı, ulusun tarihine ve geleneklerine dayanmalıdır. Toplumun kendi doğal gelişim çizgisine aykırı değişimler, zorlamadır ve benimsenmesi olanağı yoktur. Fransız «insan hakları bildirisi» bu zorlama niteliği içinde barındırmaktadır. Fransız devriminin «Laiklik» ve «Ulusal egemenlik» ilkesine karşı çıkan Burke, iktidarın kaynağının dinsel nitelik taşıdığını da savunmuştur (67). Bonald ise, toplumun bir insan yapısı gibi geliştiğini savunurken, devletin, bir «büyük aile» olduğunu, «monarşik otoritenin» aile içinde düzen ve disiplin sağlayıcı güç olduğunu belirtmiştir. Bonald'a göre, devlet, toplumun yasallığını sağlamak için, kaynağını dinde bulmak zorundadır. Ona göre, «İnsan hakları bildirisi» gibi uydurma, geleneklere ve tarihsel gelişime aykırı normların yerini, «Tanrı'nın hakları bildirisi»nin alması gerekir.

Birçok açıdan Bonald ve Maistre'nin görüşlerine yaklaşan August Comte pozitivist akımın öncüsü olduğu gibi, Fransız devrimine karşı görüşlerin gelişmesinde etken rol oynayan bir kişidir. Comte, Fransız devriminin dayandığı liberal, bireyci düşünceleri, toplumu alt üst eden öğeler olarak kabul etmektedir. Devrim Comte'a göre 18. yüzyıl reformculuğunun ürünü olup, Ortaçağ'ın Katolik inancınm yarattığı «organik çağı» yadsıyarak «eleştiri çağını» açmıştır. Katolik inancmın oluşturduğu toplumsal organik yapı, siyasal ve dinsel iktidarları büyük bir başarıyla kaynaştırırken, devrim bu iki iktidarı tümden biribirinden ayırmaya yönelmiştir. Fransız devrimi, Comte'a göre,

yeni bir organik tümleşme çağının oluşmasına yol açacağı için, olumlu bir olgudur. Yeni «organik tümleşme çağı» aynı zamanda «pozitivist dönem» olarak da anılabilir. Pozitivist dönem teleolojik ve metafizik öğelerin yadsınması yoluyla oluşturulacaktır. Pozitivist yapı içinde artık teleolojik dogmaların yeri yoktur. Aynı biçimde, toplumsal sözleşme, insan hakları ve ulusal egemenlik gibi soyut ve metafizik kavramlar da bu yapı içinde yer almayacaktır. Çağ, bilimin, pozitivizmin egemen çağıdır. Hatta Comte'un değişiyle, bilimsel krallık kurulmaktadır; toplumsal fizik ya da sosyoloji kişiyle uğraşacak, kişiyi konu alacak değildir. Kişinin tek başına yüceltilmesi, soyut bir kavramdır. Kişinin üstünde ve onu kapsayan ama, kişilerin teker teker birleşmesinden oluşmayan bir «insanlık» kavramı söz konusudur. Ve bu, sürekli gelişen, ölümsüz olan bir organik gerçek ve varlıktır. Toplumda, ölümsüz, sürekli gelişen organik yapının gerçekleştirilmesi yolu, daha doğrusu bu yapıyı ortaya çıkartacak temel öğe, Ortaçağ Katolik düşüncesidir. Bu açıdan, Comte'a göre, pozitivizm. ruhsal anlamında Hıristiyanlık olmayan Katolikliktir. Böylece Comte, dinsel ya da ruhsal iktidar ile siyasal geçici iktidarı birbirinden ayırmakta ve birinci iktidarın üstünlüğünü savunmaktadır. Comte, kendi anladığı anlamda, ruhsal iktidarın yığınların yapılarından doğan gereksinmeleri karşıladığını öne sürerken, aynı zamanda kişilerin inanç özgürlüklerini de kabul etmemektedir. Çünkü, ona göre pozitif anlamda inanç, değişmez ve herkesçe benimsenmesi gereken bir gerçeği oluşturmaktadır. Buna göre, kişilerin haklarından çok görevleri söz konusudur. Bu düzen içinde iktidar ve otoritenin birbirini bağlayıcı otoriter nitelikte bir sıra kazanması zorunlu görülmektedir. Liberalizm, tümüyle silinmesi gereken soyut bir kavramdır. Parlamenterizm, anayasacılık ve kişinin yüceltilmesi gibi tüm düşünce ve işleyişlerin artık tarihe karışması, yeni pozitif çağ içinde yok olması zorunludur. Buna göre, hükümetin ve siyasal iktidarın yetkisiz, güçsüz, zaman zaman değişen niteliği ortadan kaldırılmalı, güçlü, sürekli bir iktidar sistemi oluşturulmalıdır. Toplum, bu siyasal iktidar düzeni içinde, ruhsal iktidarın çizdiği yol uyarınca gelişecektir. Bu düzen içinde, duyguya, çıkarlara ve inanç başkalıklarına dayanan yönelişlerin tümüne karşı savaş verilecektir. Böylece, Comte soyut bir Tanrı, bilim ve din kavramından hareketle, karşı devrimci organik bir yapıyı oluşturmak istemekte ve bu yapının da otoriter politika izlemesini, pozitif düşüncenin gerekliliği saymaktadır.

Aynı çağın düşünürlerinden Frederic Le Play «Reform Co-

ciale» adlı kitabında, tüm toplumlarda «temel yapı» olduğunu ileri sürmekte ve bu temel yapıya göre, otoritenin tüm toplumların ana kurucusu olduğunu savunmaktadır. Le Play'a göre, din ve siyasal iktidarın mutlaklığı toplumda en üst uzlaşmayı oluşturmaktadır. 1789 devriminin yanlış dogmaları olan bireycilik ve doğal haklar kavramları, bu koalisyonu çözen, artık terkedilmesi gereken ilkelerdir. Gerçekte, toplumlarda doğal olan «doğal otorite» ve «toplumsal otoritedir». Bu otoriter yapının aileden başlayarak, küçük topluluklar içinde gerçekleştirilmesi Le Play'a göre yeğlenmesi gereken bir tutum olmaktadır.

Fransa'da, gelenekçi otoriter düşüncelerin özellikle 1870 yıllarından sonra daha da geliştiğini görmekteyiz. Devrimin ülkesi Fransa, gelenekçi ve tutucu Prusya'ya savaşta alt olunca ve aynı zamanda Paris komün hareketiyle, sınıf çatışmaları açıkça ortaya çıkınca, bu iki öğe, Fransa'da Fustel de Coulanges, Renan, Taine gibi tutucu, gelenekçi düşünürlerin çoğalmasına yol açmıştır. Prusya tutuculuğu bu düşünürlerin görüşlerinin oluşmasına etken olurken, komün eyleminin ortaya çıkarttığı sınıfsal yapının bunlar için korkutucu özelliği de sınıfsal savaşların engellenmesi için otoriter düzenlerin savunusuna girişmelerine yol açmıştır(68).

Fustel, «La Cité Antique» adlı kitabında Fransız devriminden sonra gelen çok partili, liberal demokratik siyasal düzenin, Fransızlara, yalnızca birbirlerine düşman olmayı öğrettiğini ileri sürmektedir. Fustel'e göre, Fransızların, Fransa'nın geçmişine küfretmeleri, krallarını hakir görmeleri ve aristokrasiyi çökertmeleri Fransız devrimiyle başlayan bir sürecin bağışlanmaz ürünleridir. Bu açıdan da, Fustel, bu çöküntünün ancak gelenekçi, tutucu ve otoriter bir siyasal yapı içinde önlenebileceğine inanmaktadır.

Renan'ın 1871 yılında yayınladığı «La Réform Intellectuel et moral» adlı yapıtta da devrime karşıt aynı görüşler savunulmaktadır. Renan çağın en büyük yanlışının demokrasinin kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bunun da nedeni, demokratik düzen içinde toplumların iyi yönetilememesidir. Çünkü, toplumu yönetecek başın saptanması seçim düzeni içinde gerçekleştirilmektedir. Halkın seçimi ise, hiç bir önem taşımamaktadır. Güçlü bir toplum, doğuma dayanan doğal ve üst bir otoritenin yığınlarca benimsenmesiyle gerçekleştirilebilir. Prusya'nın savaşta zafer kazanması, eşitlik ilkesine dayanan demokratik bir düzen yerine, aristokratik, hiyerarşik temellere

oturan geleneksel siyasal düzenini yaşatmasının sonucudur. Fransa'nın, yeniden canlanıp doğması da, teokratik, aristokratik monarşinin yeniden kurulmasıyla gerçekleştirilebilecektir.

Aynı dönemin düşünürlerinden Taine, Barrés, Coppé, Jules Lemaitre gibi kişiler de, özellikle demokratik düzen içinde ortaya çıkan bazı olayları kullanarak, bu düzenin kokuşmuşluğunu kanıtlamak ve bu düzen yerine otoriter gelenekçi düzeni canlandırmak gereğini savunmak çabasında olmuşlardır. Özellikle, siyasal bir rezalet olarak nitelendirilen Panama Kanalı ve Dreyfüs olayları, demokratik düzenin kokuşmuşluğunu kanıtlamak isteyen bu düşünürlere yardımcı olmuştur. Bu düşünürlerin tümü de, aralarındaki bazı ayrımlar bir yana, liberal demokratik sisteme, kişi özgürlüklerinin sınırsızlığına ve Laik siyasal yapıya karşı çıkmışlardır. «La Ligue de la patrie Française» gelenekçi, tutucu kişilerin ve düşünürlerin birleştikleri örgüt olarak belirmiştir. Bu örgüt içinde yer alan tutucu, gelenekçilerin tüm bir monarşik düzene yönelinmese bile, otoriter bir cumhuriyeti özledikleri, genel seçim yerine plebisit temeline dayanan nasyonalist bir görüşü savundukları, kesinlikle parlamenter sisteme karşı çıktıkları görülmektedir. Örgüt, amaçlarına uygun bir siyasal yapının kuramlarını belirleyemediği gibi, bu yapıya nasıl geçileceğini de ayrıntılı, açık seçik bir biçimde saptayamamaktadır. Bu nedenledir ki, monarşik ve teokratik bir yapıdan yana olduğu halde, örgütü kuramsızlıkla suçlayan, başka sağcı tutucu düşünürler de belirmiştir. Mac Mahon bunlardan biridir. Gerçekten, Mac Mahon nasyonalist tutucu akımları soyutlukla, kuramsal olmamakla, gürültücülükle, hayalcilikle ve kavramları birbirine karıştırmakla suçlarken, seçkinlerin ve din adamlarının egemenliğinde gelenekçi, parlamenter, monarşik bir düzenin savunusunu yapmıştır. Buna göre, kurulacak monarşik yapıyı, belirli bir kurama göre oluşturulmak gerekir; bu kuram, geleneksel öğelerle, çağın zorunlu kıldığı antiparlamenterizm, antisemitizm ve antinasyonalizm gibi ilkeleri kaynaştırıcı nitelikte olmalıdır. Mac Mahon'un «yegâne nasyonalizm monarşidir» görüşü, özellikle Charles Maurras'ın görüşlerinin başlangıç noktasıdır.

Gerçekten, Maurras'ın monarşiyi savunma yönelişini, kendisinin nasyonalist kökeninde bulmaktadır. 1896 yılında Yunanistan'a yaptığı gezi, Maurras'ın o dönemde Balkanlarda egemen olan nasyonalist akımlardan etkilenmesine yol açmıştır. Maurras, Yunanistan'da iken, kendi ülkesinin demokratik sis-

tem içinde tüm nasyonalist öğeleri ve değerleri yitirdiği inancına varmış ve bu inanca dayanan yakınmaları, kuramının kökenini oluşturmuştur. Maurras'a göre, kendileri son Fransızlar olmak durumuna düşmek istemiyorlarsa, monarşiyi canlandırmak ve devrimin getirdiği ilkeleri silmek zorundadırlar. Maurras, soyut bir deyişle «kişiye dayanmayan, geleneksel düzen»i gerçekleştirmek amacındadır. Bu gerekliliği, bir önyargı biçiminde benimsedikten sonra, Maurras, çağın önde gelen gelenekçi, tutucu monarşistleriyle konuşmalar yapmış ve «L'Enquele sur la Monarchia» adlı yapıtını yayımlamıştır. Bu yapıtta kurulması öngörülen düzenin ilkeleri şöylece belirlenmiştir: «Gelenekçilik», «antiparlamenterizm», «bölgecilik» ve «soya kalım yoluyla siyasal iktidarın biçimlenmesi». Gelenekçilik ve siyasal iktidarın soya kalım yoluyla belirlenmesi ilkeleri, birbirinin ikiz kardeşi olan, birbirinden ayrılmaz nitelik taşıyan «doğal politikadır». Bu gelenekçi yapı, «antinasyonalist» ve «antiindividualist» nitelikte olmalıdır. Gerçekten, Maurras'a göre bu ilkeler toplumun geleneklerini oluşturduğu gibi, bu gelenekçi yapıyı savunan Burke, Maistre, Bonald, Comte, Taine gibi büyük Fransız düşünürlerinin de savunduğu ilkelerdir. Gelenekçilik, «kendi toprağımızda, kendi ölülerimizin savunduğu ulusal geleneklerden yana olmak» demektir. Burjuva demokratik devriminin getirdiği tüm siyasal düzen ve toplumsal yapı kuralları, yapay, Fransız toplumunun benimsemeyeceği, yıkıcı nitelikte ilkelerdir. Doğal olarak, monarşik yapı da bazı değişimlere konu olabilir. Ama, bu değişimlerin temel gelenekçi ilkelere uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekir.

Maurras'a göre monarşinin soya kalım temeline dayanması, bir ailenin siyasal iktidara egemen olması anlamına gelir. Bu egemenliğin kime ait olacağı sorunu, Maurras'ı ilgilendirmemiştir. Ona göre, «18. yüzyılın büyük Fransızları krallık mesleğinden söz etmektedirler, bu mesleği hakkıyla gerçekleştirecek olan aile, monarşinin egemen gücü olmaya da hak kazanacaktır». Siyasal iktidarın soya kalımının gücü, süresi ve sürekliliği ulusal gücün gücüne ve sürekliliğine bağlıdır. Monarşi, ulusun çıkarlarını simgeleyen ve onunla kaynaşan bir siyasal yapı olduğu için, ulus var oldukça, monarşi de aynı güçlülükle, aynı süreklilikle var olacaktır. Soya kalım ilkesine dayanan monarşinin de, aristokrasinin de varlığı doğaldır. Monarşi, doğuştan gelen ayrıcalıklara sahip olmak anlamına geldiğine göre, bu ayrıcalık belirli ailelerde odaklaşacak ve böylece aristokrasi de oluşacaktır. Monarşinin ve aristokrasinin yerleşmesi, devri-

min anarşik kişiciliğinin yarattığı olumsuz sonuçları silip atmaya yeterli gelecektir. Maurras'ın üzerinde durduğu başka bir ilke de, antiparlamenterizmdir. Buna göre, yeni monarşi nasyonalist niteliği içinde, atanmış hükümetlerle yönetilecektir. Bu yöneticiler herhangi bir parlamentoya karşı sorumlu olmayacaklardır. Gerçekten, bu görüşe göre, toplumların gelişim yasalarının ilki süreklilik, ikincisi ise seçkinliktir. Bu ilkelerin benimsenmesi, kişi eşitliği gibi bir kavramın da siyasal yapıda kabul edilmemesi sonucunu doğurur. İnsanlık denilen soyut kişiliğin en güçlü öğesi ise ırktır. Bunlar tümüyle bir arada düşünüldüğünde, seçkinlerin oluşturacağı, kral tarafından atanacak ve egemen ırka mensup kişilerden oluşacak hükümetin, herhangi bir meclise, seçkin olmayanlardan oluşmuş bir topluluğa karşı sorumlu olması düşünülemez. Yığınların siyasal yaşama katılmaları, Maurras'a göre, «plebisit» yoluyla olabilecektir. Plebisit hakkı da sınırlı bir biçimde öngörülmektedir. Ayrıca Maurras'ın, çağdaşı öteki tutucu gelenekçi düşünürler gibi, korperatif bir yapının özlemini çektiğini de belirtmek gerekir. Maurras, cumhuriyetçileri Laiklik ilkesini kabul ederek, dine karşı çıkmakla suçlarken, gelenekçi ve tutucu monarşik model içinde, monarşiyi güçlendirici, yığınları monarşi çevresinde birleştirici öğenin din olduğunu düşünmektedir. Monarşide kralın yetkisini Tanrı'dan alması gibi bir görüş savunulmasa da, temelde liberal düzenin Laiklik ilkesine tümden karşı çıkılmaktadır. Nitekim, katı Katolik yığınlar ve Katolik kurumlar, Maurras ve benzeri düşünürlerden yana olduklarını açıkça belirtmişlerdir(69).

Monarşiden yana düşünürlerin siyasal yapıyla ilgili bu görüşlerinin gerçekleşmeyip, özellikle Birinci Dünya Savaşından sonra, monarşilere karşı akımların güçlenmesi yanında onların nasyonalist ve ruhsal değerlerin gücüne önem veren görüşleri etkili olmuştur. Gerçekten, gerek İtalyan faşizmi, gerek Hitler nazizmi büyük ölçüde bu düşünürlerin gelenekçi, tutucu, nasyonalist görüşlerinden esinlenmiştir. Maurras 1921 yılında İtalyan faşistlerinin saldırganlıklarını «gençliğin muhteşem gücü» olarak nitelendirmiştir. Mussolini de, kendilerinin sağcı ve liberal devrime karşı olduklarını, bu karşıtlıklarının nedeninin de antiparlamenter, antidemokratik, antisosyalist görüşlerden kaynaklandığını belirtirken, açıkça Maurras'ın övgüsünü de yapmakta ve onun liberal çözümlere karşı en güçlü görüşleri ortaya koyduğunu belirtmektedir(70).

Faşizm, demokratik liberal görüşün getirdiği düzenin tüm

siyasal ve toplumsal yapı modellerine karşıtlığı içinde, bu karşıtlıkları savunan görüşlerin tümünü birleştiren bir nitelik taşımaktadır. Hukuk ve devleti tarihsel ve geleneksel bir gelişimin ürünü olarak benimseyen Pareto, demokratik yönetim biçimini eleştirerek, dinsel öğelere dayanan bir «seçkinler yönetimini» savunmuş(71), bu görüşleriyle özellikle İtalyan faşizmini etkilemiştir. Ayrıca, Gentile de, faşizmin kuramını yaratmaya çalışmış; hatta bazılarına göre, Mussolini'nin «La dotrina del fascismo»sunu gerçekte o kaleme almıştır. Gentile, faşizmin kendi dinselliğini yaratıcı, gelenekçi ve tutucu özellikleriyle ilgili görüşleriyle(72) uygulamada etkinlik kazanmış bir kişidir. Aynı şey, Rocco için de söylenebilir. Alman nazizmi için «Germen gelenekleri», «otoriter yönetim», «Germen ırkının üstünlüğü» hukukun ve devletin otoriter ve totaliter nitelikleri konusunda kuramları geliştiren düşünürler vardır. Dudolp, Smend, Karl Schmitt, Otto Koelreutter, K. Larenz, Baeumler, Hans Gerber, Höehn, Oswald Spengler, Günther gibi kişilerin adları belirtilebilir. Faşizm salt tutucu ve gelenekçi, otoriteden yana görüşlerden yararlanmış değildir. Temelde, gelenekçiliğe karşı olan, hatta değişik bir üretim biçimini gerekli gören düşünürler de bazı görüşleri açısından faşistlerce benimsenmiştir. Bu konuda en parlak örnek, Georges Sorel'dir. Sorel, «şiddet kuramı» ile Mussolini ve Hitler tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Sorel «şiddeti» yalnızca bir kuram olarak ele almamış, siyasal iktidar dönüşümünde uygulanması zorunlu bir öğe olarak düşünmüştür. Ayrıca, Sorel'in de liberal düzene karşı oluşu ve şiddeti liberal demokratik düzeni yıkıcı bir araç olarak kabul etmesi, faşistlerin Sorel'i benimsemelerine yol açmıştır. Nitekim, Mussolini, şiddetin moral bir değer taşıdığını, Sorel'den öğrendiğini belirterek, faşizmin «Sorelci» nitelik taşıdığını, siyasal iktidar modellerinin Sorel'in kuramlarından kaynaklandığını ve kendisini kutsadığını söylemektedir(73).

Belirtmeye çalıştığımız görüşlerden varılacak sonuç, liberal demokratik düzene karşıtlıkların, faşizm içinde kaynaştığı, gelenekçi, tutucu, mistik ve fanatik bir akıma yol açtığı gerçeğidir. Faşizmin, «korporatizm», «plebisit», «ırkçılık», «otoriterlik», «liberal siyasal yapıya karşıtlık», «dinsel öğelere önem vermek», «kişi hak ve özgürlüklerini kabul etmemek», «siyasal iktidarın tek elde toplanması» gibi ilke ve kurumları, değişik gelenekçi otoriter görüşlerin savunduğu ve kuramsallaştırdığı ilkelerdir; faşizm bu görüşleri bir bütün içinde sistemleştirmek ve uygulamaya dönüştürmek yolunu tutmuştur.

Faşizm gerçekte, 19. yüzyılın liberal demokratik düzenine karşıt görüşlerin oluşturduğu ve değişik karşıtlıkları içinde uzlaştıran bir totaliter düzendir. Monarşiyi özleyenler, otoriter düzenden yana görüşler, demokratik liberal devletin ancak şiddete başvurularak yıkılabileceğini öngören kuramlar ve kendi dünya görüşü açısından liberal demokratik devleti benimsemeyen Kilise'nin dinsel öğeleri, faşizmin tümü içinde yer almaktadır. Faşizme bu açıdan bakıldığında, demokratik liberal siyasal biçimi değiştirmeye yönelen, temelde toplumsal ve ekonomik ilişkileri savunan bir eylem olarak gözükmektedir. Faşizm, var olan toplumsal ekonomik ilişkileri sürdürmek, hatta, Ortaçağ'ın anlayışına uygun bir biçime getirmek amacını güttüğü içindir ki, zorunlu olarak gelenekçi ve tutucu bir nitelik taşımakta, gelenekçi ve tutucu siyasal modellerini gerçekleştirmek açısından da şiddeti araç olarak kullanmaktadır.

Belirtilen bu ana çizgiye göre, Kilise ile faşizmin temelde birleşmesi, uzlaşması, kaynaşması gerekir. Gerçekten, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kilise de demokratik devleti hemen yıkmaya yönelen ve elinden kaçırdığı siyasal iktidarı yeniden yakalamak isteyen bir düzenin peşindedir. Siyasal iktidarın kimin elinde kalacağı belli olmamakla birlikte, ana çizgileri açısından faşizm ile Kilise arasında bir buluşma söz konusudur. Faşizm, burjuva demokratik düzenine karşı çıkarken, doğal olarak demokratik düzenin düşünsel ilkelerini de benimsememektedir. Burjuva demokratik dünya görüşü içinde Laiklik ilkesi de yer aldığına göre, faşizmin benimsemediği, tümden yadsıdığı burjuva demokratik dünya görüşüyle birlikte, Laiklik ilkesi de reddedilmektedir. Bu açıdan da Kilise ile faşist görüş ve akımların uzlaşması doğal gözükebilir. Faşizm, demokratik düzene savaş açtığında, amaçladığı, tüm kişi özgürlüklerinin, özellikle düşünce ve inanç özgürlüğünün yer almayacağı bir otoriter düzen modeline yönelmektedir. Böyle bir düzen Kilise'nin inanç özgürlüğüne karşıt tutum ve kuralları ile doğal olarak çakışır. Kölelik ve sömürü bağlantılarını örtüleyen ve savunan Hıristiyan hümanizması, emeği sermayenin baskısından kurtarmak, insanı ve insan aklını özgür kılmak amacına yönelik liberal hümanizm ile çelişik bir yapıyı ortaya koyar. Kapitalist düzenin devlet eliyle korunması gereksinmesini duyan, sermaye birikiminin sınırlı oluşu nedeniyle, «sosyal haklar» yolunu uygulayamadığı için «kaba gücün» desteğini arayan, ekonomik yön-

den güçsüz burjuvazinin yönelişleri, Kilise hümanizminde düşünsel temelini bulur.

Faşist akım ve uygulama ile dinsel kurallar arasında başka bir açıdan da paralellik vardır. Gerçekten, bütün faşist düzenlerde, düzenin ve önderin mistik nitelikte, bir açıdan dinsel öğelere dayandırılarak yüceltilmesi ortak bir nokta olarak gözükür. Başka bir deyişle, tüm faşist düzenler belirli ölçülerde doğaüstü kavramlara dayanarak ve hayalci amaçlara yönelerek, kişileri kapsayan ve soyut bir nitelikte ele alınan önderi, kutsal bir yapı içinde ortaya çıkarmaktadır. Bir açıdan, kaba güce dayanan faşizmin yığınlar üzerinde iktidarını gerçekleştirebilmesi ve güçlenebilmesi, bu mistik öğelerin desteğiyle sağlanabilir. Bu olgu karşısında, faşizm ile Kilise'nin uyguladığı doğaüstü kavramlara dayanarak yüceltme kuramı, birbirine denk düşüyor. Faşist düzenlerin bu yüceltme zorunluluğunu, dinsel öğelere dayanarak ve Kilise ile uzlaşarak gerçekleştirmesi olağan ve doğal gözüküyor.

Kuramsal olarak Kilise ile faşizmin kaynaşması, uzlaşması doğal bir gereklilik olarak gözükürken, faşizm ile Kilise'nin tam bir uzlaşma ve kaynaşma içine giremediği gerçeği de tarihsel bir olgu olarak beliriyor. Kilise ile uzlaşmayı daha ileri aşamalara götüren Latin türü faşizmde de, Kilise ile zaman zaman çatışan Germen türü faşizmde de, Kilise ile faşist düzen arasında tam bir kaynaşmanın hiç bir zaman gerçekleşmediği gözüküyor. Kilise ile faşist düzenlerin tam bir kaynaşma içinde olmamaları, faşizmin dinsel öğeleri kullanmaması anlamına gelmiyor. Faşist düzenlerde, Kilise ile uzlaşma ölçüsü değişik olmak koşuluyla, dinsel değerler, dinsel kurallar faşizmin bünyesinde yararlı ilkeler olarak kullanılıyor; ama dini simgeleyen yapı olarak Kilise'yle kaynaşmaktan kaçınılıyor. Liberalizme, komünizme ve siyonizme karşı olmak gibi temel bazı ilkelerde Kilise ile faşizm aynı noktada birleşiyorlarsa da, siyasal ve dinsel iktidarların kaynaşmasına, hiç bir faşist düzen yanaşmamaktadır. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi, Kilise'nin yönelişlerinin kuramını yaratan kişilerin savundukları görüşler arasında, korperatif devlet, galanj sistemi gibi faşizmin de benimsediği ilkeler bulunuyor. Sınıf çatışmalarını engellemek, kurulu ekonomik ve toplumsal yapının değişimine yönelik akımları önlemek, hatta olanak bulunursa toplumsal yapıyı Ortaçağ'ın nitelikleri içinde gelenekçi bir ortama döndürmek konularında Kilise ile faşizm birleşirken, faşist düzenin önderleri, siyasal iktidar ile dinsel iktidarın tümden kaynaşmasından

başka bir deyişle, tüm anlamıyla teokratik bir düzenin kurulmasından titizlikle kaçınıyorlar.

Kilise ile faşist düzen arasındaki bunca ortak amaç yanında, teokratik bir düzenin kurulmasından kaçınılması, ilk bakışta şaşırtıcı ve çelişik bir davranış gibi gözükür. Gerçekte ise, böyle bir çelişki söz konusu olmamalıdır. Teokratik düzende, siyasal iktidarın bir ölçüde dinsel iktidara bağımlı olması, siyasal iktidarı kullanan kişilerin bu iktidarlarını Tanrı'dan ya da Tanrı adına Kilise'den alması gerekir. Güçlü devleti kurmak iddiasında bulunan ve doğaüstü bir önderlik anlayışına dayanan faşizmin, belirtilen niteliği açısından tüm anlamıyla teok ratik bir yapıyı benimsemesi olanaksızdır. Faşist düzenlerde faşist partisiyle, siyasal düzen aynı anlama getirilirken, partinin önderi de, ulusun ve devletin önderi olarak kabul edilmekte, kutsal bir niteliğe büründürülmektedir. Teokratik bir düzen kabul edildiğinde, önder Kilise'ye bağlı, Kilise'nin tercihlerine göre davranan bir kişi olacaktır; böyle bir durum da faşist anlayış ve faşizmin siyasal iktidar biçimiyle bağdaşmaz. Kilise ile otoriter bir düzene yönelmek, tüm öğelerini kapsayan bir biçimde, demokratik liberal devlete karşı çıkmak konusunda Kilise ile uzlaşan faşizm, siyasal yapı modelinde, siyasal güçlerin tümünü kendi elinde toplamak amacındadır. Liberalizme karşı çıkarken, liberal demokratik devlette siyasal iktidarın geçerliliğini ve yasallığını sağlayan «ulusal egemenlik» kuralına da karşı çıkmaktadır. Bilindiği gibi, faşist anlayışta ulus, kişilerin dışında, soyut, genel bir kavram durumundadır(74). Bu açıdan, tek tek kişilerin seçim yoluyla iradesini belirtmesi anlamına gelen «ulusal egemenlik» kuralı ile, faşizmin ulus kavramı birbiriyle bağdaşmayacaktır. Faşist siyasal kuramda, ulusun çıkarlarını ve yönelişlerini, ulusu oluşturan bireyler değil, ulusun simgesi olan faşist partisi saptayacaktır. Durum böyle olunca, faşist siyasal iktidarın geçerliliğini ve yasallığını sağlayacak kaynak, din, yığınlar ya da bireyler olmamaktadır. Oysa, bilindiği gibi, en totaliter bir düzende bile siyasal iktidara yasallık ve geçerlilik sağlayacak bir kaynağın varlığı gerekmektedir. Ortaçağ'da bu kaynağı Kilise, Tanrı'yı temsil ederek oluşturmaktaydı. Faşizm, burjuva demokratik devletinin Tanrı yerine koyduğu «ulusal egemenliği» yadsıyınca, ya yeniden siyasal gücün kaynağını Tanrı'ya dayandırmak, ya da kendisine geçerlik ve yasallık sağlayacak yeni bir kaynak ortaya atmak zorundaydı. Faşizm, kendi geçerliliğini Kilise'ye ve Tanrı'ya dayandırmak yolunu seçemezdi. Çünkü bu, kendisini

dini iktidara bağımlı, onun emrinde, ikinci derecede kılacak ve tüm ulusu simgeleyen, tüm topluma kayıtsız şartsız egemen olan bir iktidar düzeni için olanak dışıydı. Bu gerçek karşısında, faşist iktidar geçerliliğini sağlayıcı kaynağı, önderin ve kurulacak faşist düzenin kutsallaştırılmasında bulmuştur. Ortaçağ'ın Kilise - Papa iktidarı yerine, önder faşist düzen ya da faşist kurumlar iktidarı oluşturuluyordu. Öndere ve düzene inancı sağlayıcı mistik nitelik ise, dinde olduğu gibi, öndere doğaüstü bir gücün tanınması yoluyla sağlandı. Gerek İtalyan faşizminde, gerek Alman nazizminde sürekli «yeni düzenden» söz edilir. Bu «yeni düzen» yalnızca siyasal bir düzen olmayıp, toplumsal bir içeriği de vardır. Daha temelinde moral ve mistik bir anlayışa dayanan, siyasal ve toplumsal bir yapı kurulması amacı güdülmüştür. Faşizm, toplumu belirli «belalardan», «çöküntülerden» kurtardığı savını ileri sürer ve kurtarıcılığı kutsal bir «yeni düzen» kuruculuğu tümüyle mistik, soyut normlara dayandırılır. Böylece, faşizm kendisi bir din gibi ortaya çıkar ve kendi dinselliğini yaratır. Durum böyle olunca, Kilise dinciliğiyle faşist dinsellik arasında tam bir kaynaşmanın var olabilmesi de olanak dışıdır. Özellikle, Alman nazizmi açısından, ırkçılık öğesi, yirminci yüzyılın Laik dini anlayışı olarak belirmiştir. Bu ilke toplumu dondurucu ve tümleştirici bir fonksiyon görmüş, devletin yasallaştırılması sürecinde, dinle birlikte amaca yatkın bir nitelik taşımıştır(75). Belirtilen çerçeve içinde Kilise, faşist düzenin tümüyle kendisinden kaynaklanmasına ve kendi mistik ilkelerine benzer ilkeleri bağımsız olarak kullanmasına karşıdır. Buna karşılık, faşizmin bir gerçek olarak ortaya çıkışı ve yöneldiği amaçların Kilise'nin amaçlarıyla denk düşmesi, Kilise'yi faşizme geniş ölçüde karşı çıkmaktan alıkoyduğu gibi, bir açıdan da, faşist akımları desteklemesine yol açmıştır. Dinsel öğelerin özellikle faşist düzenin ve önderin kutsallaştırılmasında kullanıldığı ve faşist iktidarın geçerliliğinin ve yasallığının sağlanması süreci içinde, Kilise dinciliğiyle faşizmin kendi dinciliğinin yığınları birlikte etkilediği görülür. Faşizmin kendi dinselliğinden söz edince, bu dinselliğin önderin ve düzenin kutsallaştırılmasının nasıl sağlandığına da kısaca değinmek gerekir.

Faşizmin önderi ve düzeni kutsallaştırabilmesi, yerine geçeceği liberal demokratik düzenin batırılmasına bağlıdır. Faşizm, kaba güce dayanan bir düzen olduğuna göre, bu kaba gücün iktidarına boyun eğmek, yığınların gönüllü olarak kabul edebileceği bir durum değildir. Bu nedenle, faşist önderler yığınları ka-

ba güce uygun davranmaya iteleyici ve faşist siyasal iktidarın yasallık ve geçerliliğini sağlayıcı çok önemli bir araç kullanırlar. Bu araç şiddettir. Yığınlarda «güçlü devlet» arama özlemini yaratmak, liberal demokratik düzenlerin yıkılıp, yerine faşist düzenlerin getirilmesi için en önde gelen koşuldur. Yığınların güçlü devlete özlem duymaları, liberal demokratik düzen içinde bıkkınlığa, yıkıntıya, bezginliğe, korkuya, endişeye düşmelerine bağlıdır. Kişiler demokratik düzen içinde, birtakım sorunların ortaya çıktığını görüp, bu sorunların aynı düzen içinde çözümlenmesi olanağının bulunmadığına inandıklarında, değişik bir siyasal model arayışına girerler. Demokratik düzen içinde kişi, güvenlik duygusunu yitirdiği, bezgin, yılgın, tedirgin bir duygusal yapıya vardığı zaman, düzene olan tüm bağlılığını ve umudunu yitirecektir. Liberal demokratik düzen içinde sorunların çözülemeyeceğine inanan kişi, toplumsal disiplini ve güvenliği sağlayacak yeni bir siyasal model özleyecektir. Bu özlem başladığında, faşizm kendisini yığınların beğenisine sunacaktır. Bu açıdan, faşizmin iktidar olabilmesi, her şeyden önce, yığınları liberal demokratik düzenden koparmaya bağlıdır. Bu koparış ve yukarıda belirttiğimiz ruhsal durumun yaratılışı için, faşist akımlar geniş ölçüde «şiddet» kullanacaklardır. Şiddet, toplumları yıldıracak, bireyler «nasıl kurtulacağız?», «ne olacak?», «kim kurtaracak?» sorularını soracaklardır. Bu soruların sorulmasına başlandığında, artık faşizm iktidara doğru tırmanışa geçmiş demektir. Önce, yığınlara «şu düzende kurtuluş vardır» karşılığı verilecektir. Yığınlarda, faşist akımların gösterdiği siyasal modelde kurtuluşu aramaları düşüncesi yaygınlaştırılacaktır. «Güçlü devlet»in demokratik düzenin tüm güçsüzlüğünü, yetersizliğini ve bunlardan doğan sorunları ortadan kaldıracağı inancı kişilerde yaratılacaktır. Kişiler, kurtuluş yolunu güçlü devletin oluşmasında buldukları zaman, «peki bu güçlü iktidarı kuracak ve yığınları kurtaracak kimdir?» sorusunu soracaklardır. Bu soru sorulduğunda, faşist düzenin gerekliliğine ve sorunları çözeceğine yığınlar artık inanmıştır ve yalnızca bunu uygulayacak, bu düzeni kuracak kişiyi arayış içine girmiş olacaklardır. «Kim kurtaracak?» sorusu sorulduğunda, faşist akımın önderi bir kurtarıcı olarak yığınlara tanıtılacaktır. Yığınlar ilk başlarda bu kişiyi kuşkuyla, tedirginlikle, hatta alayla karşılayabilirler. Ama, «önder» için girişilen abartılmış propagandalar, giderek önderi yığınlara kabul ettirecektir. Bu konuda yine şiddetin araç olarak kullanıldığı görülür. Kişi, içinde bulunduğu demokratik düzenden

öylesine yılmış ve korkmuştur ki, faşist önderi bir çıkış yolu, bir umut olarak görecek ve yaratılan bu efsaneler, uygulanan propaganda yapısı içinde, kolaylıkla önderi benimseyecektir.

Böylece, «önder» kutsallaştırıldığında ve herhangi bir biçimde siyasal iktidarı elde ettiğinde, artık bir ölçüde dinsel bir üstünlük kazanmış olmakta, sıra, düzeni kutsamaya gelmiş bulunmaktadır. Giderek, önderin kişiliğinde kullanılan propaganda araçlarıyla düzen de «kutsallaştırılma» süreci içine girecek, o zaman faşizmin kendi dinselliği oluşacak ve yığınların faşist düzeni geçerli ve yasal kılacağı destekleme süreci de işlemiş olacaktır(76).

Kısaca değindiğimiz bu kutsallaştırma süreci ve işlemi, soyut bir düşünce ya da herhangi bir kuramdan öte, tarihsel olgular olarak gerçekleşmiş birer uygulamadır. Gerçekten, gerek Alman faşizmi ve Hitler'in önderliği gerek İtalyan faşizmi ve Mussolini'nin önderliği, gerek İspanyol faşizmi ve Franko'nun önderliği hep aynı uygulama çerçevesi içinde gerçekleştirilmiştir. Günümüzde de bu uygulamanın değişik ülkelerde ortaya konulduğu ya da konulmaya çalışıldığı görülmektedir. 20. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen faşist düzenlerde, tümünün de işe şiddet kullanarak, toplumu yıldırmakla başladıkları, liberal demokratik düzeni çökmüş, kokuşmuş, yetersiz ve gereksiz bir düzen diye ileri sürerek, uyguladıkları şiddetin aracılığıyla bunu kanıtladıkları, giderek bir önderi tarih sahnesine çıkardıkları ve önderin siyasal iktidarı ele geçirmesinden sonra, önce onu, sonra da onun kurduğu düzeni kutsallaştırdıkları birer tarihsel olgudur.

Bu kutsallaştırma ve yüceltmeyi İtalyan faşizminde gördüğümüz gibi, Alman nazizminde daha geniş ölçüde saptamaktayız. Gerçekten, İtalyan faşizminin Kilise'ye daha yakın ve onunla uzlaşır nitelikte olması, buna karşılık Alman nazizminin ırkçılık temeline oturması nedeniyle Kilise'yle tam bir uzlaşmaya varmaması gerçeği, Alman nazizminin kutsallaştırma ve faşizmin kendi dinselliğini yaratmasında daha ileriye gitmesine yol açmıştır. Bütün dinler gibi, Alman faşizmi de, tüm nesne ve şeylerin hor görülmesini telkin etmiş, insanların yokluğa ve acıya başkaldırmaksızın katlanması gerekliliğini savunmuş, manevi beslenmenin önceliğini ve erdemliğini ileri sürmüştür. Manevi değerlerin yokluğu, faşizme göre de ruhun kurtuluşunu olanaksız kılacaktır. Faşizm, ilkel dinsel tapınma ve inanç biçimini kendisiyle özleştirip, kendi yapısının bir öğesi durumuna getirmekte başarılı olmuştur. Gerçekten, faşistlere

göre, çağdaş maddeye dayanan uygarlık içinde kişiler kendilerini yüceltip kutsallaştırarak, putperestliğe kaymaktadırlar. Faşizmin «yeni düzeninde» ise, kişiler bencil putperestliklerden arınmakta ve Führer tarafından kurtarılmalarını beklemektedirler. Führer'in «mistik» bir kişiliğe kavuşturulması, yığınların kendiliğinden yarattığı bir sonuç değildir. Faşizmin kendi dinselliğini, mistisizmini yaratan mekanizması Hitler için de işletilmiştir. Faşizm, sabırlı ve uzun bir çabayla, inancını yığınlara benimsetmiştir. Önce çöküntüden kurtuluş için yeni bir «mesih»e gereksinme bulunduğu inancı yığınlarda yaratılmış, sonra Führer yeni düzenin, yeni «mesih»i olarak nitelendirilmiştir. Bu inanç içinde Führer kurtarıcı, Führer'in otoritesine itaat ise kurtuluş yolu olarak belirmiştir.

Bu olgu İtalyan faşizmi için de söz konusudur. Örneğin, 1921'de Mussolini «insanlar bir diktatörün zorunluluğunu güçlü bir biçimde algılıyorlar» derken, 1922'de Tissen «bizi bu sefaletten çıkaracak kurtarıcıyı umuyoruz, ama o kimbilir nereden gelecek?» sözleriyle Hitler'i müjdeliyordu. 1923'de Moeller Van der Bruck «bizim bir Führer'e sahip olmamız zorunlu» diye görüşünü belirtirken, sanki Hitler ona cevap veriyordu; «bizim görevimiz diktatörü sağlamaktır, halk bunun için yeterli olgunluğa eriştiğinde, o gelecektir».

Toplumda bilerek yaratılan bıkkınlık, yoksulluk, güvensizlik ve korkunun giderilmesi için bir önderin gelmesinin zorunluluğu inancı yaratıldıktan sonra, önder de tüm gücü, otoritesi ve kutsallığıyla yerini alabiliyordu. Önder, önceleri herhangi bir kişidir ve kutsallığı sınırlıdır. Bu aşamada tüm çabalar önderin tartışılmazlığını, kutsallığını, kararlarının görkemliliğini ve otoritesinin kesin geçerliliğini kanıtlamak içindir. Artık Führer, dinsel mistik yapısına kavuşmaktadır. Yığınlar bekledikleri yeni mesihin Führer olduğuna inanmaktadırlar. Günden geceye, faşistler yeni düzeni ve yeni düzenin peygamberini yığınlara benimsetmektedir. Giderek, Führer'in kurtarıcı mesih olduğu tartışılmayacak ve faşist düzen tüm acımasızlığı ve barbarlığıyla sistemleşecektir. Artık «Adolf Hitler evrensel bir yaratıktır». Hitler'in egemen olmadığı hiç bir yaşam alanı yoktur. Nitekim, Göring bir gazeteciye şu sözleri söylemektedir: «Nasıl Katolikler, Papa'nın tüm dinsel ve moral konularda yanılmazlığına ve kutsallığına inanıyorlarsa, biz de halkın moral ve toplumsal sorunlarında ve çıkarlarında Führer'in aynı derecede yanılmaz, kutsal, lahuti kişiliğine inanıyoruz.» Hess de bu konuda geri kalmayıp, «tüm eleştirilerin her şeyin üzerinde

bir kişi vardır, o da Führer'dir. Herkes biliyor ki o daima haklıdır ve daima haklı olacaktır» diyordu. Tüm bu kurtarıcı yaratma çabaları sonuç vermekte, örneğin İtalya'da «Tanrı'yı sevmesi hatırlayın, ama İtalya'nın Tanrı'sının Duçe olduğunu unutmayın» denilebilmektedir. Kurtarıcı önderin Tanrılaştırılması olgusu, Kilise ile kaynaşmayan Alman nazizminde daha kesindir. Hitler'i Tanrılaştırmakla görevli Göbbels «Hitler inançla örtülmüştür, yanılmayan, bilincine erilemeyen mistik bir kişiliktir» demekte ve onu «Kilise'nin babası» niteliğine büründürerek seslenmektedir, «derin umutsuzluğumuzda bize inanç yolunu sen gösterdin... bizim için inanılmaz dileklerin gerçekleştiricisi sen oldun... bizim kurtuluşumuzun yolunu gösterdin... mucizelerin gerçekleşebileceği inanç ve güvenini bizde sen yarattın». Aynı kişi 1933'de daha da ileri giderek, Hitler'i Tanrılaştırmakta ve kendisine yakarmak için «diz çökerek», «bugün sen bilmelisin ki, senin ardında, gerekirse senin önünde kenetlenecek bir savaşçı yığınını bulacaksın, bunlar her zaman senin için ve senin inançların için kendilerini kurban etmeye hazırdırlar; sana tüm kutsal değerler üzerine söz veriyoruz ki, sen her zaman bugün olduğun gibi bizim Hitler'imiz olacaksın». Tüm faşist önderlerde aynı inancı paylaşmaktadırlar. Örneğin Roehm, Hitler'i «yeni kurtarıcı (İsa)» olarak tanımlamakta, Hess, «Hitler, Alman halkını dünyevi etkenlere aldırmaksızın yönetecektir,» demektedir. Bir yazara göre ise «onun buyruğu, gerçekte Tanrı'nın buyruğudur» (77).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, önderin kutsallaştırılması ile de yetinilmemekte, faşist akım ve eylemin de aynı niteliklere ulaştırılmasına gereksinme duyulmaktadır. Bu gereksinme, kaba gücün inanılır, bu nedenle benimsenir güç durumuna getirilebilmesi zorunluluğundan doğmaktadır. Bu amaçla faşizm iki yaratık olmaktadır. Öte yandan «vatan» yığınların «tapılacak» somutlaştırılmış varlığı olarak gösterilmektedir. Bu tapınma, yığınların kendi öz «kudretine» tapınması anlamına gelmektedir. «Tanrısal kişiye» tapınmak, «vatana tapınmak», vatanın hizmetinde olmak, sevilen «önderin-kurtarıcının» hizmetine koşulmak demektir. Bu açıdandır ki, faşist düzenleme içinde, ulusal duygular konusundaki «fanatizim» doğal olarak «önder-kurtarıcıya» körü körüne inanılması, bağlanılması ve boyun eğilmesi fanatizmini de birlikte getirmektedir. Böylece Hitler'in ya da Mussolini'nin kişisel dileği ile devletin yasası arasında da bir ayrım kalmamaktadır. Bu siyasal yapıda, insan hakları «doğal hak» olarak kabul edilmemekte, «halk ve ulusal

tarih, bir kutsal gerçek» sayılmaktadır. Böylece, nazizmin ve faşizmin iktidar temeli belirmektedir. «Adolf Hitler, Almanya'dır, Almanya Adolf Hitler'dir.» Ya da, «Duçe İtalya'nın beynidir.» Bu anlayış içinde, nazizmin iktidara gelmesi yolunda ölenler, din şehitleri olarak nitelendirilmekte ve «azizlerin»» katına ulaştırılmaktadırlar.

Faşizmin kendi dinselliğini yaratması ve dinsel öğelere dayanması gerçeği, yukarıda belirtilen temel ilkeler çerçevesinde, Germen ve Latin faşizmi açısından ayrı ayrı incelenebilir. Ancak, değişik türden faşist biçimler için ortak noktaları vurgulamakta yarar vardır. Faşizm, temelde liberal demokratik düzene karşı olması nedeniyle, bu siyasal yapının tüm ilkelerine de karşıdır. Bu karşıtlık kişilerin inanç ve düşünce özgürlüğüne düşman olmak konusunda odaklaşmaktadır. Bu konuda olduğu gibi, komünizm, masonluk, Musevilik düşmanlığında da faşizm ile Kilise belirli bir paralellik içindedir. Faşizm, düşman olduğu liberal demokratik düzeni, tüm toplumsal, kuramsal ilkeleriyle birlikte yıkmak için gerekli gördüğünü yapmaktan geri kalmamaktadır. Bu amaçla şiddet yoluyla liberal devlet güçsüz düşürülmekte ya da güçsüz düşmüş gösterilmektedir. Daha sonra, dinsel, ulusal öğelere abartmalı bir biçimde dayanılmakta, kurtarıcı önder ve önderin faşist düzeni yüceltilmekte, mistik öğelerle bezenmekte, kutsallaştırılmaktadır. Böylece, bir yandan faşizmin kendisi dinsel bir yapıda belirmekte, ayrıca, Kilise ile ilişkileri ne olursa olsun, doğaüstü, dinsel, mistik öğelerden kaynaklanılarak yığınlar etkilenmekte ve faşizmin geçerlilik ve yasallık süreci işletilebilmektedir.

Latin Türü Faşizm

Latin türü faşizmin, Kilise ile daha sıcak ilişkiler sürdürdüğü, daha uzlaşmış olduğu görülmektedir. Gerçekten, bu faşist sistemlerde de, siyasal iktidar-dinsel kaynaşması yoktur. Güçlü devleti savunan ve kaba güce dayanan faşizm, bu ilkelerde de, Kilisenin tümden emrine giren bir yapıyı kabul etmemiştir. Buna karşılık, Kilisenin toplum yapısındaki etkinliği göz önünde tutularak, onun desteğinin kazanılmasına çalışılmış, laik olmayan bir siyasal yapı benimsenmiştir. Kilise, böylece siyasal eğilime ve toplumsal yaşama egemen olurken; siyasal iktidar da, dinsel etkinliğin sağladığı yasallığını gerçekleştirecek yığınsal desteği elde edebilmiştir. «Kilise ve devletin karşılıklı bağımsızlığı» ilkesi içinde, Kilise, faşist düzenin en özgür hareket edebilen kurumu olarak belirmiştir.

Latin ülkelerinin genellikle aynı dinden, Katolik oluşları; bu ülkedeki faşizmin ırkçı olmayışı bu sonucu doğurmuştur. Örneğin, İtalyan faşizmi, uydurma teorisi içinde dinsel ve moral değerleri «güçlü devlet» kavramıyla birleştirmekte, «parti-devlet» in temel niteliklerinden biri olarak ulusal dini ve dinin kişileri bağlayıcı etkinlik ve gücünü kabul etmektedir. Bu temel kuralları, Mussolini'nin «faşizmin teorisi»nde okuyabilmek olanağı vardır(78). Böylece, din ve faşizm arasında, faşist sistem kurulmazdan önce gerçekleştirilen uzlaşma, faşizmin sistemleştirilmesinden sonra siyasal sistemin doğal bir niteliği durumuna gelmektedir. Nitekim, Mussolininin İtalya'da faşist düzenini kurduktan sonra gerçekleştirdiği ilk işlemlerden biri, «Roma sorunu»nu(79) çözümlemek olmuştur. 1921 yıllarında, «Katoliklikte» Roma geleneklerini gördüğünü söyleyen, Vatikan'ın otoritesini dünyadaki tek ortak erek olarak nitelendiren, Kilise'ye her türlü yardımı yapacağını söyleyen, Roma'nm ve Katolikliğin kaderlerini eş sayan(80) Mussolini, böylece, iktidara geliş yolunda Kilise'nin desteğini kazanmıştır. Mussolini, 21 Temmuz 1921 tarihli konuşmasında, boşanmaya, komünizme, masonluğa karşı olmak konusunda Kilise ile aynı biçimde düşündüğünü belirtmekte, iktidardaki Katolik Il Partito Popalare'yi ise masonluktan yana olmakla suçlayarak, Kilisenin desteğini kendinden yana çevirmeye çalışmaktadır. Aynı konuşmada Mussolini(81) din eğitimi konusunda Kilise'nin özgürlüğünden yana çıkmakta, İtalya'nın Kilise ile ilişkileri konusunda bir yüzyıl geriye döneceğini vurgulamakta; «Roma sorunu»nu çözümlemediği için demokratik siyasal gücü suçlamaktadır. Sorun, «faşistlerle», «Il Partito Popalare» arasında değil, «İtalya ile Vatikan» arasındaki bir ilişkiden doğmaktadır. Oysa, Mussolini'ye göre, «Roma'nın Latin egemenlik geleneği, bugün yalnızca Katoliklik tarafından simgelenmekte ve temsil edilmektedir». Roma'nın, faşistlerce de benimsenen evrensel nitelik ve amaçları, Vatikan tarafından savunulmaktadır ve evrensellik amacı güdülmeden de Roma var olamayacaktır. Mussolini, Vatikan'ı «Ulusal Kilise» olarak ilan etmektedir. Faşizmin kuramcılarından Rocco da Mussolini'nin görüşlerini 4 Nisan 1922'de yinelemekte, ulusal devletlerde Kilise ile devletin uzlaşmasını savunmakta; İtalya'da eksik olan bu uzlaşmanın faşistler tarafından gerçekleştirileceğini belirtmektedir. Ortaçağ'a dönüş bu uzlaşmayı sağlayacaktır. «Özgür devlette, özgür Kilise» formulüyle, Kilise'nin haklarına kavuşacağını belirten Rocco; İtalya'nın birliği üzerinden elli yıl geçmesine karşın, Kilise'nin haklarına kavuşturulmadığını öne sürmekte ve bu

durumun suçlusunu da bulmaktadır: Liberal ve demokratik siyasal yapının «din düşmanı» niteliği, Roma sorununun çözümlenmesini engellemekte; bütün Katolik dünyasının önünde Katolik Il Partito Popalare iktidarı edilgin kalmaktadır. Roma sorunu, liberal demokratik devletin bir ürünü olduğuna göre, faşizm bu düzeni yıkıp tüm ürünlerine son verince, Roma sorunu da kendiliğinden çözümlenecektir.

Mussolini'nin ve yandaşlarının dinsel öğelere dayanan görüşleriyle Kilise'yi kazandığını gören Il Partito Popalare'nin önderlerinden Don Sturzo, Torino Parti Kurultayı'na sunduğu 12 Nisan 1923 tarihli raporda(82), faşistleri Kilise'yi siyasal amaçlarına alet etmekle suçlamakta, kendilerinin Katolik hareketini simgelediklerini ve İtalya'nın toplumsal yaşamında Katolikleri söz sahibi yaptıklarını vurgulamak gereksinmesini duymaktadır. Bu olgu, faşizmin iktidara gelme süreci içinde, faşist eylemin de, antifaşist Katolik hareketinin de, dinsel alanda tümden bir çekişme içine girmek durumunda bulunduklarını göstermektedir. Antifaşist Katolikler demokrasiyi ve liberalizmi savunmakla, Kilise'nin ilkelerini gerçekleştirmeye yöneldiklerini belirtmekle, ne Katoliklerin partisinin, ne de Kilise'nin faşistlerle uzlaşamayacağını vurgulamaktadırlar. Don Sturzo, laik sistemi de, demokrasinin bir gereği ve Kilise'ye onur verecek bir toplumsal yapı olarak savunmuştur.

Il Partito Popalare'nin Genel Kurultayı'nda okunan bu rapor, Partiyi güç durumda bırakmış, «Ulusal Katolikler», faşist partisinin parti dışı yandaşları, Katolik kuruluşlar Don Sturzo'ya karşı saldırıya geçmişlerdir(83). Bu saldırılar karşısında Don Sturzo 1923 Haziranında Parti Genel Sekreterliğinden çekilmek zorunda kalmıştır. Sturzo'yu suçlayan «Katolik hareket yöneticileri» bu suçlamaları faşizmi övücü cümleleriyle de tamamlamışlardır.

Il Partito Popalare'ye ve Don Sturzo'ya karşı yöneltilen saldırılar içinde Katolik Kilisesi'nin önde gelenleri de yerlerini almışlardır. Bunlar, Vatikan ile bağlantılarını ortaya koymadan, kendi görüşlerini belirtirmiş gibi, «Civilta Cattolica»nın sütunlarında Sturzo'ya saldırıp, faşimze Katolik gelenek ve haklarına saygısı nedeniyle övgüler dizmekte yarışmışlardır(84). Övgüleri sokak gösterileri izlemiştir. Don Sturzo'nun Katolikleri temsil eden bir partinin genel sekreteri olarak görev yapamayacağı ise, Vatikan tarafından 2 Haziran 1923 günü «Osservatore Romano»da resmen açıklanmıştır(85). Böylece, Vatikan, Mussolini'nin Sturzo'yu «din düşmanlığı» ile suçlayan görüşüne katılmıştır.

Belirtilen gelişmenin sonucu, birçok Katolik hareket öncüsü ve hatta II Partito Popalare milletvekili, 1924 seçimlerine, faşist partisinin listesinden girmişler; Mussolini'nin bu seçimlerde başarıya ulaşmasında etkili olmuşlardır. Bunlar «İtalyan Ulusal Merkezi» adlı örgüt içinde yer almışlar; «dinci faşist» güç olarak faşizmden yana çıkmışlardır. Bunlara göre, değişen toplumsal ilişkiler ve gelişen yeni gelenekçi-tutucu siyasal eğilimlerle birlikte, Katolikler de «başkaldırmakta» ve yeni bir «aydınlanma dönemi» yaratmaya yönelmektedirler.

Kısaca değinilen tarihsel olgular, faşizmin iktidara geliş süreci içinde liberal Katolikler ile faşist Katolikler arasında bir çatışmanın varlığını ve Kilise'nin faşist Katoliklerden yana çıktığını gösterir. Bu yandaşlık faşizmden yana Katolik hareketi güçlendirmiş, faşist partisini kendi düzenini yaratmak konusunda cesaretlendirmiştir. Katoliklik konusunda, faşist partisinden yana ağırlık kazanan görüşler, yığınların dinsel inançları nedeniyle faşist partisinden yana çıkmalarına ve böylece onun faşist düzeni kurma eylemlerinin ve giderek faşist siyasal iktidarının yasallaştırılıp, geçerli kılınmasına yol açmıştır.

Mussolini iktidara geldikten sonra sözünde durmuş ve Papalığın elinden alınan ayrıcalıkları yeniden tanımıştır. Gerçekten, daha 1923 yılında, Kilise ve Papa XI Pio, Mussolini'yi açıkça desteklemeye başlamıştır. Kardinal Vannutelli'nin Observatore Romano'daki bir yazısında, Mussolini, «Vatanın talihini değiştiren kişi» olarak alkışlanmış ve Mussolini iktidarı «dinsel geleneklerin zaferi» olarak nitelendirilmiştir(86). Papalık, Katolik Partisi olan «II Partito Popalare'nin» önderi Don Sturzo'nun görevinden ayrılmasını, Mussolini'nin isteği üzerine sağlamış(87); Kardinal Vicaire yığınları Mussolini'yi desteklemeye çağırmıştır(88). Böylece, faşist hareket, aynı zamanda Kilise'nin «Katolik hareket»i olarak gelişmiştir(89).

Faşizm ile Papalık arasındaki iyi ilişkiler, 11 Şubat 1929 tarihinde «Laterano» anlaşmasının imzalanması ile sonuçlanmıştır. Bu anlaşma, «Roma sorunu»nu çözümleyerek, 31 Aralık 1870 tarihli yasayla, Papa'nın elinden alınan ayrıcalıklar yeniden Vatikan'a tanınmıştır. Böylece, Katolik inancı devletin ulusal din görüşü sayılmış, öteki dinler yalnızca hoşgörülen dinler olarak kabul edilmiş, Vatikan'ın ayrı devlet niteliği sistemleştirilmiş, papa ve kardinaller özel yasalarla korunmuş, gümrük, vergi, ulaşım ayrıcalıkları Vatikan'a tanınmış, devlet her yıl Papalığa belirli ödemede bulunmayı kabul etmiş, dinsel evlilik geçerli tek

evlilik olarak benimsenmiş ve Roma'daki bazı alanlar Papalığın toprağı sayılmıştır(90).

Faşizm ile Papalık arasındaki bu Uzlaşmacılığa, faşizmle kaynaşmayan Katolik partisi, Il Partito Popalare'nin tutumu da etken olmuştur. Bu parti, faşizme karşı suskun bir karşı koymayı yeğlemiş, sol güçlerin totaliter düzene karşı birlikte başkaldırma önerileri, «antifaşist cephe» modelleri, demokrat Katoliklerce benimsenmemiştir(91). Bu tutum, demokratik güçlerin bölünmesine yol açmıştır. Vatikan da Katoliklerin silahlı başkaldırılara katılmasını engellemiştir. Katolik kuruluşlar içinde yalnızca FUCI diye adlandırılan örgüt, antifaşist silahlı eyleme katılmıştır(92). «Partigiani» »diye adlandırılan «milis güçlerine» katılan Katolik birliklerin bütün içinde % 14.2 oranında oluşu, Katolik yığınların genellikle faşizmle uzlaşma içinde bulunduğunu ya da başkaldırıya yanaşmadığını göstermektedir(93).

Laterano anlaşması ile faşizmle uyuştuğunu belirleyen Kilise'nin giderek yeni isteklerde bulunduğu, bu istekler kabul edilmeyince, belirli bir tepkiyi oluşturduğu da bir gerçektir. Özellikle, İtalyan faşizminin yaşamının sonuna doğru «ırkçı» niteliğe kayması, Kilise'nin tepkisine çağrı olmuştur. Nitekim, Papalık, Laterano anlaşmasından sonra, Kilise ile siyasal iktidarın kaynaşmasını ve tüm anlamıyla teokratik bir düzenin kurulmasını istemiştir. Kilise ve onun adına konuşan Katolikler, Laterano anlaşmasının yetersizliği üzerinde durmuş ve faşizm övülerek, teokratik bir yapıyı gerçekleştirmesi istenilmiştir. Papa XI. Pio'nun 11 Temmuz 1929 tarihli yazısı bu konuda örnek gösterilebilir(94). Daha çok ayrıcalıklar sağlayabileceğine inanan Kilise, uzun süre faşizmi desteklemekten de geri kalmamıştır. Öyle ki, Katolik demokrat önderlerden, De Gasperi ve Don Sturzo'nun uyarma ve destek dileklerine karşılık(95) Kilise, ağırlığını Mussolini'den yana koymaktan geri kalmamıştır. Yine de, faşist düzenin giderek otoriter yapısını artırması, savaşın getirdikleri, Katolik yığınlar ile faşizmin arasını açmıştır. Savaşın son yıllarına doğru ise, Mussolini'nin kurduğu Sardo Cumhuriyeti'nin, nazilerin etkisi ile izlediği «ırkçı» tutum, faşistlerin Kilise'nin tepkisiyle karşılaşmasına yol açmıştır. Ayrıca, totaliter sağ güçlerin savaşı yitireceklerinin belirgin duruma girmesi de, savaş sonrası dünyasında da söz sahibi olmak isteyen Kilise'nin tutum değiştirmesine yol açmıştır(96).

Şuna da değinmek gerekir ki, savaş sonrası İtalya'sında, yeni demokratik düzen kurulurken, Kilise ile Katolik akım yine

uzlaşmış ve yeni düzen içinde Kilise, etkinlik sağlayabilmenin yollarını aramış ve belirli bir ölçüde bulmuştur(97).

Kilise'nin faşizmden yana tutumunu latin türü İspanyol faşizminde de izleyebilmek olanağı vardır. İspanyol faşizminin sistemleşmesine yol açan «hispanidad» kavramı, Serreno Suner'in öncülüğünde Berlin Üniversitesi'nde geliştirilmiş ve tüm latin dünyasına yayılmıştır. Bu yaygınlığı sağlayan örgütler arasında «Curcos de Cultura Cattolica» da vardır. Böylece, İspanyol faşizminin «mytos»unu oluşturan ve onu dinsel inançlarla kaynaştıran büyük ölçüde Katolikler olmuştur. Meksika'daki Augosto Ibanez Serrano gerici hareketi aynı inançla gerçekleştirilirken, gerçek güç, Katolik «Asosiacion Cattolica de Juventud National» örgütüdür. İspanya'da, 14 Nisan 1931 tarihinde Primo de Rivera'nın faşizmine son veren ve «faşizme karşı birleşik cephe»ye dayanan cumhuriyete ilk tepkiler Kilise'den gelmiştir. Kilise, toprak sahiplerini, gerici askerleri örgütleyen, başkaldırıya iteleyen ve bu başkaldırıya bilinçsiz yığınların katılmasını sağlayan güçtür. Siyasal biçim değişikliğinin yanında, toplumsal yapı değişiminin gerçekleştirilmeyişi ve köylünün yaşamının değişmeyişi, Kilise'nin özellikle kırsal alandaki yığınları, cumhuriyete karşı kışkırtmakta başarı sağlamasına yol açmıştır. Cumhuriyetçilerin yıkmaya çalıştıkları düzen, büyük toprak sahiplerinin, askerlerin ve Kilise'nin düzeniydi ve bunlar cumhuriyetçi düzende hiç bir yarar sağlayamamış yığınları da yanlarına çekebilmeyi başarabiliyorlardı. Üç milyon topraksız ya da çok az topraklı köylünün varlığına karşılık, yalnız Alba Dükü'nün 100.000 hektar toprağı vardı. Medinaceeli 96.000, Peneranda 52.000 hektar toprak sahibiydiler. Kilise ise dindarların bağışlarının dışında, ulusal gelirin 1/3'ne sahipti. Ordu ise, hem Kilise'ye ve aristokrasiye dayanıyor, hem de kendisi belirli ekonomik çıkarlara sahip bulunuyordu. Bu durumda, ordu-aristokrasi-Kilise üçlüsünün, yeni düzene karşı başkaldırması doğaldı(98). Nitekim, 17 Temmuz 1936'da içsavaş başladığında, başkaldıranların temel dilekleri arasında, «devlet-din ayrımına gidilmemesi» de vardı(99).

İspanya'da, cumhuriyetçilerin yenilgisinden ve Franco iktidarının kurulmasından sonra, Kilise, ulaşılan bu düzende yerini ve başkaldırının sağladıklarından payını almasını bilmiştir. «Falanj»ın tüm siyasal yaşamı içinde dayandığı en büyük güç Kilise olmuştur. G.O.A.C. (Groupes Ouvriers d'Action Catholiqe), J.O.C. (Jeunosse Ouvriere Chretienne) Katoliklerin en etkili sözcüleri olarak düzenin savunucuları olmuşlardır(100).

Franco, dinsel nitelikte bir lider (Candillo) olarak kabul edilirken, 17 Mayıs 1958 tarihli «Ulusal Eylem Kuralları» adlı yasa, devleti «dinsel nitelikte yurt mutluluğunun hizmetindeki totaliter araç» olarak nitelendirmiştir. Teokratik nitelikteki İspanyol Faşist Devleti'nde, Kilise'ye ayrıcalıklar tanınmıştır. «İspanyolların Yasası»na göre, kişi, «moral, dinsel birliğe» aykırı olarak hiç bir hakkı kullanabilme olanağına sahip değildir. Önder, kişinin mutluluğunu saptamak yetki ve hakkını kullanır ve kişisel özgürlükleri sınırlarken, dinsel kuralları da göz önünde bulundurmakla yükümlüdür. İspanyol «falanj» düzenini sistemleştiren «Fuero de Trabajo-Çalışma Yasası» ile kendine özgü bir «sendika» yapısı benimsenmiştir. Bu sendikaların Katolik eylem içinde yer alması, Katolik inançlarına ve ahlakına göre biçimlenmesi ise zorunludur. Böylece, temelde, faşist devlet dinsel bir anlayışa ve düşünsel yapıya dayanmıştır. Faşizmin yaratılmasında etkin olan Kilise, faşizmi yaşatan güçlerden de biri olarak belirmiş, tüm siyasal iktidar yapısında etkili olarak İspanyol ekonomisine egemen olan dış sermaye ile kurduğu ortaklıklarla daha da zenginleşmiştir(101).

Franco, bir asker olarak «hispanidad» inancına bağlanırken, bu düşünceyi oluşturan Serrano Suner, Hıristiyan Gençlik Örgütü içinde görüşlerini belirlemiş, siyasal yaşama atılmıştı. Böylece, faşizmin silahlı gücü ile kuramı dinsel bir yapı içinde birleşmiş oluyordu. 1936 yılında oluşturulmasına kalkışılan «Sağcı Halk Cephesi» de Katolikler ile monarşistlerden ve büyük toprak sahiplerinden oluşturulacaktı. 1936 seçimlerinde sağcılar seçimi yitirdikten sonra, sağ güçler birleşmek, güçlenmek amacıyla çaba gösterirken, falanjistler ile Katolikler arasında uzlaşmayı ve işbirliğini sağlayan, yine Serrano Suner oluyordu. Franco' nun kişiliğinde, önderin kutsallaştırılması ve faşizmin dinselliğinin yaratılması süreci içinde Katoliklerin etkinliği ve Katolik, inancının kullanılışı da görülmüştür. Bu etkinliğin sonucu, 1938 yılında Kilise'nin İspanya'nın en güçlü ve etkin yapısı olmasıyla alınmış; Kilise çabalarının armağanını sağlamıştır. Kurulan yeni düzende Kilise'nin ve Katolik inancının yasal üstünlüğüne, Kilise-siyasal iktidar kaynaşmasına daha önce değinmiştik.

Faşizm İspanya'da kurulduktan sonra, «hispanidad» anlayışı ve arayışı soyut kavramlar olarak kalmış; bu amacı gerçekleştirmeye kalkışmak gücünü İspanya hiç bir zaman bulamamıştır. Bu nedenle, faşist düzen, kendisini ancak tarihsel monarşi ilkelerine ve Tanrı'ya dayandırarak yasallığını ve geçerliliğini sağlamak yolunu seçmiştir. Böylece, Kilise, tüm toplumsal ya-

şamda gelenekçi ve tutucu çizgisini geçerli kılarak, ekonomik yaşama egemen olma olanağını bulabilmiştir(102).

Ancak belirtmek gerekir ki, değişen toplumsal ilişkiler içinde Kilise'nin İspanya'daki etkinlik ve tutumu da bazı değişimlere uğramıştır. Özellikle, falanj savunucularının, dinsel iktidardan çok, siyasal iktidarın otoriterliğini savunmaları ve siyasal iktidarı daha güçlü kılmak amacıyla Kilise'nin egemenliğini sınırlama yönelişleri, Kilise'nin faşist düzene tepki göstermesine yol açmıştır. Kilise, zaman zaman ortaya koyduğu tepkisinin nedeninin çıkarlarını yitirmek olduğunu gözlerden saklayabilmek endişesiyle, faşizmin kesin otoriterliğine karşı çıkmak görüntüsü ardında çıkarlarını savunmuştur. Kırsal alanda yaşayanların ekonomik durumlarının faşist düzen içinde de düzelmeyişi nedeniyle, faşist devlete karşı çıkmaya başlamaları da, Kilise'nin bu yığınlar üzerindeki etkinliğini yitirmesini ortaya çıkarmıştır. Bu olgu karşısında, Kilise de tutumunu değiştirmek ve otoritenin sınırsızlığına karşı çıkmak durumunda kalmıştır. Bu tutum değişimi, özellikle, Kilise'nin işçi sınıfı ile ilişki kurmaya çaba göstermesi biçiminde olmuştur. HOAC, Kilise ile işçi sınıfının yaklaşmasını sağlamaya yönelik «Katolik işçi örgütü» olarak çalışmaya başlamıştır. Böylece Kilise, Franco sonrasında çökeceği kesin olan faşist düzenin yerine gelecek «yeni düzende» etkinliğini koruma endişesini açıkça belli etmiştir. Franco düzenin sonuna doğru Kilise'nin «özgürlükçü» kesilmesinin nedeni başka bir biçimde yorumlanamaz(103).

Latin türü faşist düzeni gerçekleştiren başka bir Avrupa ülkesi de **Portekiz**'dir. Portekiz faşizminin kuramlarının kökeni 1901 yıllarına değin inmektedir. Coimbra Üniversitesi'nde oluşturulan «Centro Academico de Democrazia Crista-CADC» faşizmin ilkelerini saptayan bir Katolik kuruluşudur. Portekiz Katolik entellektüelleri arasında otoriter bir devletin ilkelerini oluşturmaya ve araştırmaya yönelen bu kuruluş, gerçekte, amacına uygun sonuçlar da elde edebilmiştir. Portekiz faşizmini kuracak olan Salazar, belirtilen araştırma örgütü içinde yetişmiş bir üniversite hocasıdır. Gelenekçiliği, otoriteyi amaçlayan Portekiz faşizmi de, daha başlangıcında, Katolik inancının temel ilkelerine ve Kilise'nin gücüne dayanma gereğini duymuş; Kilise de, değişen koşullara karşı, faşizmi tutucu bir toplumu sağlayıcı araç olarak görmüştür. Portekiz Kilisesi'nin başı Kardinal Carajeria ile otoriter siyasal yapının kuramını geliştiren Salazar ve Mario de Figueidedo CADC içinde buluşmuşlardır. Santos Costa ise, aynı kurumda silahlı gücü simgelemiştir. Böylece, CADC, tutucu güç-

lerin tümleşmesini ve faşist düzene yönelinmesini sağlayıcı tarihsel bir rol oynamıştır. Bu tutucu güçler birliği üzerinde de Maurras'ın gelenekçi siyasal kuramları ile Sorel'in şiddetten yana görüşlerinin etkinliği göze çarpmaktadır. Böylece, otoriter-kişisel siyasal biçim, «ölümsüz yapı ve varlık» olarak görülmüş, «geçmişin geleceği» kaçınılmaz, zorunlu bir gereklilik olarak benimsenmiştir. «Şiddet» ise geçmişin canlandırılışının kaçınılmaz aracı olarak kabul edilmiştir. Geçmişin otoriter ve kişi iktidarına dayanan siyasal biçimi, kaçınılmaz bir «kader» olarak kabul edilirken, dinsel öğeler bu «kaderci» anlayışı yığınlara benimsetmeye yönelik bir rol oynamıştır(104).

Gelenekçiler, içlerinde değişik bölünmeler olmasına karşın, tümden «integralistler» olarak adlandırılmışlardır(105). Salazar bu gruplardan «Yeni Devlet» akımının önderliğini yapmış ve Portekiz faşizmi, bu grubun görüşlerine göre biçimlenmiştir. «Korporatif» bir yapıyı benimseyen bu görüş, belirli bir kuram yaratmaksızın, bir askeri gücü kullanmaksızın, belirli yığınsal desteği olmaksızın, «kadro» hareketi biçiminde iktidara gelmiştir. Bu açıdan, öteki faşist yönetimlerden değişik bir biçimde iktidara gelen Portekiz'in otoriter yönetimi, başlangıçta «mistik» ve «hayalci» öğelere dayanmayışı açısından da, başka faşist akımlardan da ayrılmaktadır. Ancak, düzensizlik, şiddet, yılgınlık, bezginlik ortamının yarattığı otoriter ve disiplinli bir siyasal yapı içinde güvenliğe kavuşma özlemi, Portekiz totaliter yönetim biçiminin yerleşmesinde de etken olmuştur. Bu açıdan, Salazar ve yandaşlarının siyasal iktidara gelişleri ve giderek totaliter devlet türünü oluşturmaları tepkiyle karşılanmamıştır. Portekiz'in «yeni devlet» düzeninin uygulamada oluşturulması 1932-1934 yıllarına rastlar. Bu oluşum, burjuva demokratik düzeninin kötülenmesi ve gelenekçi-tutucu görüşlerin savunulması yoluyla gerçekleştirilirken, siyasal kadroların güttüğü amaçları benimsemesi nedeniyle Kilise'nin de desteğini kazanmıştır. Vatikan ile Portekiz arasındaki «Sözleşme» 1940 yılında imzalanmış olmakla birlikte, dinsel çevreler, yeni tutucu-gelenekçi yönetim biçimini daha başından desteklemişlerdir.

Şunu belirlemek gerekir ki, Portekiz'de, siyasal iktidar-dinsel iktidar ilişkileri, İspanya'dakinden başka bir biçimde oluşmuştur. Kilise ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiler, «sözleşme» ile belirlenmiştir; Kilise'nin ve siyasal iktidarın karşılıklı bağımsızlığı ilkesi benimsenmiştir. «Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya» ilkesi çerçevesinde, Kilise özgür kılınmış, bazı ayrıcalıklar tanınmış, ama siyasal yapı hiç bir zaman klasik ölçü-

ler içinde «teokratik» olmamıştır. Portekiz'in otoriter düzeni içinde, Kilise ile bir «kaynaşma» değil «uzlaşma» söz konusudur ve bu açıdan İtalya ile benzer bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Buna karşılık, toplumun her kesimiyle ilgili «Katolik» örgütlenmelerin varlığı ve örgütlerin «Katolik işçi hareketi» ile birlikte faşist «yeni devleti» desteklediği de görülmektedir. Böylece, Kilise ile siyasal iktidar arasında bir «kaynaşma» görülmese bile, dinsel inançlar çevresinde toplanmış yığınların, Portekiz faşizminin doğuşu ve yaşamı açısından etkin bir rol oynadıkları da gerçektir. Siyasal iktidarın, gelenekçi-tutucu siyasal tutumu da, doğal olarak, dinsel kurallar ve yönelişlerle paralellik içine girmiştir. Aynı paralellik, siyasal iktidarla dinsel iktidarın benimsediği ilkeler ve karşı çıktığı konular açısından da ortaya çıkmıştır. Değişik bir deyişle, gerek siyasal iktidarın, gerek dinsel iktidarın, siyasal toplumsal ve ekonomik yapı açısından amaçları ve bu amaçlara uygun kuramları aynı olmuştur. Bu nedenle, özellikle 1936 yılından sonra düzenin faşistleştirilmesi söz konusu olduğunda, Kilise bu yönelişi coşkuyla benimsemiştir. Kilise'nin bu tutumu, Salazar düzeninin tüm yaşamı boyunca süregelmiştir(106).

Alman Nazizmi ve İzleyicileri

Daha önce de belirttiğimiz gibi, «Latin faşizmin»den daha değişik olarak, «Germen faşizmi» Kilise ile uzlaşma yolunu daha az aramış; kendi dinselliğini ise daha belirgin bir biçimde vurgulamıştır. Bunun değişik nedenleri arasında, özellikle ikisi daha çok önem taşır. İtalya, İspanya ve Portekiz'de hemen hemen tek dinsel görüş «Katoliklik» olduğu halde, Almanya ve onu izleyen ülkelerde, Katoliklik gibi Protestanlık da yaygındır. Faşizmin bunlardan birisiyle uzlaşmaya girmesi, öteki dinsel görüşü benimseyen yığınların, nazizme karşı tepki göstermesine yol açacak ve yığınların nazi anlayışı çevresinde toplumsal tümlenmeye varmalarını engelleyecekti.

Başka bir nedeni de, Alman nazizminin ırkçı niteliğidir. Evrensel amaçlar güden Kilise'den, bu evrensel amaçlarıyla çelişik nitelikteki ırkçı bir akımı desteklemesi beklenemezdi. Nitekim daha önce değindiğimiz dinsel görüşler, nazizmin Yahudi düşmanlığını benimsedikleri halde, totaliter ırkçılığını kabul etmemişlerdir. Kilise, Hitler'in kendi faşizminin dinselliğini yaratmasından ve «ırkçılığı» dinsel bir kural gibi göstermesinden tedirgin

olmuştur. Kaldı ki, Hitler de, kendisini, düzenini ve «ırkçılık» kuramını kutsallaştırmak açısından, Katolik ya da Protestan dünya görüşünden çok, Hıristiyanlık öncesi Germen inançlarına ve geleneklerine dayanmayı yeğlemiştir. Nazizim, yeni bir dünya görüşü (Weltans-Chauung) yarattığını ileri sürerken, bu yeni dünya görüşünü, kurulu dinsel inançların dışında, kendine özgü bir din olarak yığınlara sunmuştur. Bu dinin kökeni de Germen gelenekleri ve mitolojisidir. Böylece, Hitler hem ırkçı ve emperyalist amaçlarının kutsal kuramını belirlemiş ve hem de bu kutsal kuram çevresinde değişik dinsel görüşte olanların birleşebilmesi olanağını yaratmıştır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, Hitler, nazizmin kendi dinselliğini yaratırken, siyasal iktidara gelmek ereğiyle Kilise ile ne çatışmaya girmiş, ne de tümüyle uzlaşmış, ama yığınların dinsel inançlarını büyük bir rahatlıkla kullanmıştır.

Alman nazizmi, siyasal iktidarı tümüyle ve hiç bir sınırlama olmaksızın elde edebilmek, topluma bağımsızca egemen olabilmek için, Kilise ile devletin ayrılığını savunmuştur. Bu açıdan, nazi düzenini «laik totaliter düzen» olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır(107). Bu düzen, siyasal iktidar-dinsel iktidar ayrımını yaparken; yukarıda da değindiğimiz gibi, kendi siyasal iktidarını «kendi dinselliğini» yaratmaya çaba göstermiştir. Böylece, Kilise'den ayrı ve bağımsız, ama kendine özgü dinsel-mistik yapıda bir siyasal iktidar belirmiştir.

Nasıl ki, din, kişinin üstesinden gelemediği ve yönlendiremediği doğa olaylarından duyduğu korkudan kaynaklanmış ve topluluk içinde yaşayan insan, sınıfsal başkalıklara dayanan düzenlemelere uygun davranışı sağlamak ve başkaldırıyı önlemek için Tanrı'yı yaratmış ve yaşatmışsa, Hitler de, «yeni düzen»ine dinsel- mistik bir nitelik vererek, yığınların kendisine boyun eğmesini sağlamaya çalışmıştır. Kaba gücün yanında, nazizmin mistik yapısının yarattığı «Führer»de odaklaşan tapınma öğesi, yığınları bağlılığa ve yeni düzene baş eğmeye itici etkenler olmuştur. Naziliğin dinsel mistisizmi, yığınların suskunluğunu ve yumuşak başlılığını sağlamıştır(108).

Mussolini, «faşizm dinsel bir anlayıştır» derken(109), Katolik Kilisesi ile uzlaşmayı amaçlamıştır. «İnanmak ve boyun eğmek» Mussolini açısından da, Hitler açısından da, yeni düzenin temel ilkeleridir. Nitekim Hitler, iktidara geldikten sonra, kendisine inanılmasına, kendisinin ««inanılarak» izlenilmesini, kararlarına «inanılarak» uyulmasını istemiştir. Hitler'in deyişiyle:

«... Niçin buradayız? Yalnızca bir düzen için mi? Hayır. Çünkü «Yüreğimiz bunu buyruk yaptı; çünkü içimizden bir ses bize bunu söyledi; çünkü siz bizim eylemimize ve sizi yönetmemize inandınız». Yalnızca idealizmin gücü bu görevi yerine getirebilir. Köleliği yok etmenin mantığı ve yolu, emredilene iman etmektir.»

Nazi Almanyası, «önder»inden başlayarak «ulus», «halk», «iktidar», «parti» konularında bütünleşen bir «kutsal yeni düzen» yarattığını ileri sürerken, «ırkçı» yönetimini de, bu kutsal yapı içine yerleştirmeye çalışmıştır. Kısa bir deyişle, «kutsal önder»in ırkçı siyasal tutumu da «kutsal»dır. Bu amaçladır ki, Hıristiyanlık öncesi Germen mitolojisine ve dinsel inançlarına dayanan bir sentezin yaratılmasına çalışılıyor. Böylece, «völkisch» ideolojisi geliştiriliyordu. Mistik siyasal yapı kurallarının kaynağı, geçmişin «sol Germen halkı» romantizmine dayandırılıyor; birbirini sömürmeyen, karışmamış, aralarında sınıf ayrımları bulunmayan kutsal halk birliği (Volksgemeinschaft) canlandırılmak isteniyordu. Irkçılık, geçmişin mistik efsanelerinden kaynaklanarak, yeni düzenin dinsel mistikliği içinde de yerini alıyordu. Bu konuda, Hıristiyanlığın Yahudi düşmanlığıyla da birleştiği görülüyordu. İmparatorluk döneminde Alman burjuvazisi «Sölkis'h», ilkesini benimsemiş bulunduğundan, nazilerin bu konudaki tutumunu kolaylıkla benimsemekten geri kalmıyordu. Birinci dünya savaşındaki yenilgiyi savaş sonrasının sınıf ayrımlarını yok eden, Alman geleneklerine yönelen yeni düzeni gerçekleştirdiği için, toplum, naziliği ve önderini kutsuyordu. Bu nedenle, ahlak kurallarına ve Alman ırkının kutsal ilkelerine dönülen bir ruhun yaratıldığı, yeni düzenin bu ruha ve politik düzene dayandığı, nazilerce özellikle vurgulanmıştır. Musevilik ve komünizm düşmanlığı da, Alman ırkının tarihsel gelenek ve mistisizminin doğal bir sonucu, kutsal bir duygu olarak nitelendirilmiştir (110).

Hitler, faşist yapının kurallarını «Kilise'nin dogmaları» olarak nitelendirirken, naziliğin Kilise ile kaynaşmışlığını dile getirmek istememektedir. Kilise'nin kurallarını ve inancını topluma kabul ettirmeyi daha başlangıcından amaçlamamıştır. Din, Hitler için, yığınların belirli kuramlara uygun organik bir yapıya ulaştırılmasında bir araç olmaktan öteye gitmemiştir. Yapılan araştırmalar, Hitler'in, Katolikler gibi Protestanlar tarafından da desteklendiğini göstermektedir. Katolik partiler ve Katolik örgütler, nazilerin kendilerinden yana çekmek istediği toplum katlarını etkilemişler ve nazilerin başarılarını tümleyici rol oynamışlardır.

Gerçekte, Hitler, nazizm ile «Kilise'nin dogmaları» arasında benzerlik ararken, kendi faşizminin dinselliğini savunmuş, 1920'den itibaren, kurulu siyasal düzen içinde bir değişim ile yetinilmeyerek tüm toplumu değiştirecek bir «yeni düzene» yönelinildiğini ve bu düzenin ideolojisinin yaratıldığını ileri sürmüştür. Hitler'e göre kendileri Weimar düzeninin öteki partilerinden ayrı olarak, yalnızca salt seçim düzeninin değişmesini değil, temel yapı açısından önem taşıyan yeni bir düşünsel kavramın gerçekleşmesini amaçlamaktadırlar. Yeni «Weltanschauung», yeni bir dünya görüşü yaratılmaktadır. «Weltanschauung», nazilere göre, yeni gerçek bir dindir, yoksa düzenin dinselleştirilmesi anlamına gelmez. Nazi Partisi, görüşleriyle, dogmalar yaratmaktadır ve bu dogmaların her biri, yığınlar için toplumun temel yasalarını oluşturmaya yöneliktir. Weltanschauung, bu açıdan, yeni devlette, kişinin devlete bağlılığının mantığını oluşturan bir araç olmaktadır. Bu yeni dünya görüşü, «halk ve ırk» kavramlarının mistik anlaşılış biçimidir. Böylece nazizm akılla yorumlanamayan, yorumlanması gereği duyulmayan ve istenilmeyen; ancak inanılması kesinlikle zorunlu bulunan dogmalara dayandırılmaktadır. Salt inanca dayanan ve mistik öğelerle bezenen nazizm, ırkçılık temeline dayanan dinselliği simgelemiş olmaktadır. Hitler'in, nazilik ile Hıristiyanlık arasında benzerlik bulması da, içerik açısından ya da dinle kaynaşmaya yönelmesinden dolayı değil; kendi görüşlerinin dinsel dogmatik niteliği ile Hıristiyanlık arasında benzerlik bulmasındandır.

Gerçekte, Alman ırkçılığı ve bunu Hıristiyanlık öncesi Germen «efsanelerine» dayandırma çabası, naziler ile Kilise'nin uzlaşmasını engellemiş, hatta, onları zaman zaman karşı karşıya getirmiştir. Nazilerin Protestanlarla olan ilişkileri de, Katolik Kilisesi'nin tepkisine yol açmış, Kilise ile naziler arasında çelişkiler doğmuştur. Naziler bu çelişkileri gidermek içindir ki, Protestan burjuvazisinin «Kulturkampf»ı ile «Bismarkian Reich» ın aynı anlama geldiğini savunmuşlar, böylece, hem bir yandan Katoliklerin güvensizliklerini gidermek, hem de Protestan din adamlarını, öğrencileri, öğretmenleri yandaş yapmak olanağını elde etmişlerdir.

Kilise ile naziler arasındaki tüm çelişkiler yanında, komünizm, marksizm ve Yahudi düşmanlığı, Kilise ile nazilerin belirli noktalarda uzlaşmalarına yol açmıştır. Liberalizme ve liberalizmin siyasal sistemi demokrasiye karşıtlık da, aynı uzlaşmayı güçlendiren nedenlerdendir. Gerçekten, naziler, söz konusu düşmanlıklarını, Kilise'nin «Hıristiyan geleneklerinin savunulma-

sı», «pozitif Hıristiyanlık», «Hıristiyan geleneklerine dayanan ulusal kültürün savunulması» gibi soyut dinsel kurallarına dayandırabilmiş'erdir. Böylece, nazi ırkçılığı, nazizmin Kilise ile tümden uzlaşmasını engellese bile, toplum gerçekte laikleşmiş bulunduğundan ve işçi sınıfı dinsel temeli önemsemediğinden, Kilise, nazizme karşı bir yığın hareketi sağlayamamıştır. Naziler, güçlü devlet kavramını savunarak iktidarın kendilerinde bulunmasını amaç'adıkları için, hiç bir zaman Kilise ile devletin ayrılığı kuralına karşı çıkmamışlardır. Irkçı tutum ile, Kilise'nin ülke politikasında Vatikan'ın görüşlerinin uygulamaya yönelik evrensel olma amacının bağdaşması da olanaksızdı. Hıristiyanlıkla bağdaşmayan Germen «völkisch» anlayışına dayanan nazizmi, Kilise'nin bağışlaması ve benimsemesi de olanak dışıydı. Ancak, komünizme, Museviliğe, marksizme, masonluğa, liberalizme karşıtlık konusundaki uygunluk, Kilise'nin naziliğe genel anlamıyla karşı çıkmasını engelliyordu. Ayrıca, faşist hareketin gençler, endüstrileşmemiş toplumsal gruplar içinde sağladığı başarı, bazı Katolik partilerde yankılar yaptı ve bunlar faşistlerle daha iyi uzlaşabildiler. Öyle ki, faşist hareket içinde ayrı bir yer tutan ve «clerico faşist» diye adlandırılan gruplar oluştu. Alman naziliğinin dinsel niteliği ve Kilise ile ilişkilerindeki tutumu, özellikle doğu Avrupa ülkelerinin faşist akımları üzerinde etkili oldu. İtalya, İspanya ve Portekiz'deki faşizm, Kilise ile çelişkileri olmayan ve uzlaşan bir yapıya ırkçı olmayışlarıyla vardılar. Buna karşılık, doğu Avrupa ülkeleri faşizmleri, ırkçı nitelikleriyle Alman naziliğinin etkisinde kaldılar. Bu ülkelerde, naziliğin etkisindeki faşist akımlar ve örgütlenmelerle, Alman naziliğinden bağımsız faşist akımların ve örgütlerin ayrı ayrı oluştuğu da görülmektedir. Bu iki değişik faşist akımın, özellikle Almanya'ya bağlılık ve ırkçılık konularında birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Avusturya, Romanya, Macaristan, Çekoslavakya ve Yugoslavya'da bu olguyu izlemek olanağı vardır.

Avusturya'da, ırkçı faşizmin kökeni, çok uluslu büyük bir imparatorluk içinde ulusların birbirleriyle kavgasına dayanmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında, güçlü toplumsal ve siyasal tepki, yığınların uluscu ilkelere dayanan siyasal partiler içinde yer almasına yol açtı. Solda «Sosyal Demokrat Parti», sağda Schönerer'in «Alman Birliği Partisi» ile Lueger'in «Hıristiyan Toplumsal Partisi» bu tepki partilerinin en önemlileriydi. Alman Birliği Partisi, ırkçı niteliği ile Hitler'i bile etkilerken, Lueger'in partisi, ahlakçı, dinci niteliği ile dinsel gruplara ve kırsal alanlarda yaşayanlara dayanıyordu. Schönerer'in partisini destekleyenler

ise aristokrasi ve büyük burjuvaziydi. Bu iki faşist partinin simgelediği, birbirinden ayrı sağcı-tutucu görüş sonuna değin, birbirleriyle çelişik, hatta birbirleriyle çekişen yapılarını sürdürdüler. Lueger'in Partisi Mussolini ile gizli bir anlaşmayı gerçekleştiriyor ve diktatörlüğünü Latin türü faşizme yaklaşarak güçlendirmeye çalışıyordu. Avusturya Cumhuriyeti döneminde faşistler, siyasal yapıya birlikte karşı çıkarlarken, hareket noktaları birbirinden ayrılıyordu; «nasyonal sosyalistler» bir yanda, «dinci faşistler-Gulick» 1927 1938 yılları arasında bu iki ayrı faşist akım, birbirini izleyen biçimde siyasal yaşamda etkili oldu. Nazi Partisi, Heimwehr eylemi içinde yer alarak, Starhemberg'i 1930 yılında hükümete sokabildi. Buna karşılık 1933'de, Dolfuss, NSDAP'i (Nazi Partisi) yasa dışı ilan ederken, klasik ölçüler içindeki nazi örgütlenmeleri ise bu partilerin dışında oluştu. Ulusçu sağcı partiler ise, zaman zaman Alman naziliği ile çatışma içine düştü. Faşist akımların da Almanya'yla birleşmekten yana olup olmamak konusunda, birbirlerine karşıt oldukları görüldü. 1934'de Dolfuss'un diktatör yönetimi, kendisinin öldürülmesiyle sona erince, İtalyan faşist türüne yatkın «Hıristiyan Korporatif devlet» sistemi kurulduğunda, naziler, «anavatan cephesi»ni oluşturup, Schuschnigg önderliğinde yasa dışı eyleme girişiyordu. Dolfuss ve onu izleyen dönemde, Macaristan Avusturya İtalya işbirliği için, 1934 ve 1936'da Roma andlaşmaları yapılırken, Avusturyanın İtalyan türü faşizmi uygulaması öngörülüyordu. Buna karşılık 1936'da Schuschnigg Hitler ile anlaşarak 1938 yılı 11 Martında nazilerin Avusturya'ya gelmelerine yol açıyordu. Böylece, korporatif devlet temeline oturan Avusturya burjuvazisinin Latin türü faşist akımı, yerini ırkçı, Yahudi düşmanı, Almanya'dan beslenen NSDAP nazi faşizmine yerine bırakıyor; Almanya - Avusturya birliği (anschluss) gerçekleşiyordu(111).

Katolik faşist hareketle nazi hareketinin, sosyalizm, Yahudilik, liberalizm düşmanlığı konusunda birleştikleri, Avusturya için de doğrudur. Aralarındaki düşmanlık ölçüsü ve nedeni değişik de olsa, belirtilen konularda bir uzlaşmanın varlığı da gerçektir. Katolik sendikaların ve Kilise'nin, özellikle Yahudi düşmanlığı konusunda, Avusturya faşizmiyle de, Hitler nazizmiyle de uzlaştığı açıktır; öyle ki, Katolik sendika önderi Leopold Kunschak, temelde nazi ırkçılığına karşı olduğu halde, Yahudi düşmanlığı nedeniyle, nazi Almanya'sından para desteği kabul etmiştir(112).

Irkçılık konusunda, NSDAP açık bir politika izlemiş, Avusturyalıların Alman ırkının ve Alman Reich'ının ayrılmaz bir parçası olduğunu kesinlikle belirtmiştir. Avusturya faşistlerinin Heimwehr politikası ise, Alman - Avusturya birleşmesine karşı, Avusturya'nın kendi öz tarihine ve Katolik dininin evrenselliğine dayandırılmış; bu nedenle de Hitler'in «anschluss» yönelişine karşı çıkılmıştır(113).

Benzeri olguları **Romanya**'da da görmek olanağı vardır. 1919 yılında faşist tipte yirmiyi aşkın örgüt, akım ve siyasal parti, Romanya'nın toplumsal ve siyasal yaşamında etkili oluyordu. 1930'larda ise, bu faşist biçimlenmelerden yalnızca ikisi önem taşıyordu: Cuza'nın «Ulusal Hıristiyan Partisi» ve Corneliu Zelea'nın «Demir Muhafızlar»ı. Bu iki önder, 1923 yılında, ırkçı, Yahudi düşmanı, Katolik geleneklerine dayanan Ulusal Hıristiyan Partisi'ni birlikte kurmuşlardı. 1927 yılında Corneliu partiden ayrılarak, önce Archangel Michael Lejyonu'nu oluşturmuş 1930'da «Demir Muhafızlar»ı örgütlemiş ve bu akım yıllarca «Totul petru Tara-her şey vatan için» grubu olarak anılmıştır (114). Bu örgüt, 1938 yılında Kral Karol'un otoriter düzeninde kapatılmıştır. 1940 yılında Horia Sima tarafından yeniden canlandırılmış ve General Ion Antenescu'nun askeri cuntasıyla işbirliği yaparak siyasal iktidara gelmiştir. Bu işbirliği, Alman Romen birleşmesinin tarihi olan Ağustos 1944'e dek sürmüştür.

Cuza'nın Hıristiyan partisi ise, 1935 yılında örgütlenmesinin doruğuna ulaşmış, 1937 yılındaki seçimlerde % 10'a varan oranda oy toplayabilmiştir. Parti aşırı sağcı ve aşırı ırkçı olup, kırsal alanlarda yaşayanlara dayanmıştır. Bu insanlar, gelenekçi tutumlarıyla tüm mutluluğu, onurluluğu, moral değerlerin tümlüğünde, ulusal geleneklerin sürdürülmesinde görmüşler ve bu geleneklerle Hıristiyanlık anlayışını birleştirmişlerdir. XX. yüzyılın başından ikinci dünya savaşına değin Romen kültürüne etkin olan öğeler, populist akımlar ve dinsel inançlardır. Bu öğeler, Yahudi düşmanlığını ve ırkçılığı yaratan etkenler olarak belirmiştir. Şunu da değinmek gerekir ki, XIX - XX. yüzyılda, batı Avrupa ölçülerine göre geri kalmış Romanya'nın «inteligenzia»sı, bu geri kalmışlığın nedenini batı türü yaşam ve siyasal yapı biçimlerinde görmüş ve tepki olarak, gelenekçi, ırkçı ve tutucu akımları benimsemiştir.

Temelde, dinsel niteliği, Yahudi düşmanlığı, ırkçılık, mistiklik ve gelenekçilik açısından birleşen bu iki güçlü akım, politik tutum ve erekleri açısından birbirinden ayrılmıştır. Cuza'nın Ulusal Hıristiyan Partisi, üç ana ilkeye dayanmıştır: tüm Rumen-

lerin etnik bir topluluk içinde birleştirilerek yabancıların politik ve toplumsal yaşamdan atılmaları; köylülerin moral ve kültürel değerler yönünden geliştirilmeleri, yani Hıristiyan kültürüyle yetiştirilmeleri; Yahudi sorununun çözümlenmesi. Cuza'nın politikası, dinsel niteliği güçlü olmakla birlikte, temelde ırkçılık yanı ağır basan, nazi anlayışına yaklaşan bir yapıyı belirlemiştir.

Codreanu ise, İtalyan faşizmi ve Alman nazizmi dışında iktidara gelebilen kendine özgü tek faşist akımı gerçekleştirmiştir. Codreanu'nun faşist iktidarı ve yönelişi hayalci, mistik, ahlakçı ve Hıristiyanlık ilkelerine dayanan yapısıyla Romen faşizmi ile topluluğa kardeşlik, sevgi ve mutluluk getirmeyi amaçlıyordu. Irkçı niteliği bağımsız Romen ırkçılığı olan, tümüyle kendine özgü bir faşist hareket halinde belirmişti. Politik bir programı olmayan Codreanu, toplumun kurtuluşunu programda değil, kişilerde ve inançlarda buluyordu. Temel ilkeler: Allah'a inanmak, faşist hareketin mistik misyonuna güvenmek ve dinsel niteliklerde görülen «önder»e bağlılık ve «itaat»tir. Önderin etkinliği, fizik gücüne ve kullandığı otoriteye bağlı değildir. Önderin tartışılmaz gücü, onun önder oluş nedenine ve onu önder kılan Tanrısal karara olan inançtan gelmektedir. İsa nasıl Tanrısal bir görevle yükümlüyse, San Michele'in izleyicisi olanlar da, ulusun moral değerlerine yeniden kavuşmasını sağlamak ve buna uygun siyasal yapıyı kurmakla yükümlüdürler.

Bu dinsel ve gelenekçi ilkeleriyle Romenlere özgü faşist bir akımın yaratılmasına yönelen Codreanu, Kral Karol'un despotik yönetimiyle de, Cuza'nın ırkçı faşizmiyle de çelişkiye düşmüştür. Codreanu'nun ölümünden sonra aynı politik görüşleri benimseyen Horea Sima yönetimi de, işbirliği yaptığı General Antonescu ile çelişkiye düşmüş, Alman naziliğini benimsememiştir. Bu akımın, toplumsal yaşamı yeniden düzenlemeye yönelen dinsel yapısı, öteki faşist akımlarla ve özellikle nazilerle bağdaşmasını engellemiştir(115). Codreanu dinsel öğelere dayanarak, sanayi burjuvazisine ve onun yaşam biçimine duyulan tepkiyi örgütleme başarısını göstermiştir(116).

Romanya'daki olgu, Romenlerin Germen ırkından olmayışları nedeniyle bağımsız bir faşist akımı güçlü bir biçimde yaratmalarıdır. Romen ırkçı faşist akımları da Avusturya ve Macaristan ırkçılarından değişik olarak, Almanlarla birleşmeye yanaşmamıştır. Bu ülkedeki ırkçı faşizm «Romen ırkçılığı» olarak belirmiş, «Germen ırkçılığına» karşı olmuştur. Romen ırkçılığı ül-

keyle sınırlı bir ırkçılık olduğu için, Yahudilere, laik burjuvaziye ve liberal sisteme karşı olmak, «Romen ırkçılığını» savunmak konularında Yunan Ortodoks Kilisesi'yle uzlaşmaya varmıştır(117).

Macaristan'da faşist nitelik taşımayan sağcı Horty yönetimi ise, zaman zaman İtalya'ya, zaman zaman da Almanya'ya yaklaşmıştır. 2 Nisan 1927'de Roma'da İtalya ile dostluk anlaşması yapan Macaristan, 17 Temmuz 1933'de de Almanya ile anlaşma yoluna gitmiştir. 17 Mart 1934'de ise yine Roma'da İtalya, Macaristan, Avusturya üçlü protokolu imzalanmıştır. Macaristan, mihver devletleri arasına girip, savaşa katıldığında 1940 yılıdır. Dış politikada değişik tipteki faşist yönetimler arasındaki gidip gelmeler, daha başka etkenler yanında, siyasal alanda egemen olan faşist görüşe göre de değişmiştir. Macaristan'ın siyasal yaşamında etkin olan Bethlen ve Gömbös, dinci, gelenekçi «Hıristiyan ulusculuğu»nu savunan kişilerdir. Bunlar komünizme, işçi hareketlerine düşmanlıkta, moral değerlerin savunusunda birleşmişlerdir. Bethlen'in «Ulusal Hıristiyan Parti»si küçük mal sahiplerine davanarak, buna uygun sivasal, ekonomik tutumu ile, hem Katoliklerin hem de Protestanların desteğini sağlamıştır. Bu parti, dinci niteliği açısından İtalvan faşizmine yatkın bir tutumu yeğlemiştir. Parti, gerçekte Hıristiyan olduğu halde, Hıristiyanlığın evrenselliğine karşıdır ve bu nedenle Alman nazizmi ile de bağdaşabilmektedir. Gerek Gömbös, gerek Bethlen tarafından kurulan değişik tutucu partiler, «gelenekçi cephe»yi oluşturup otoriter bir yönetimi gerçekleştirmekle birlikte, doğrudan doğruya ırkçı faşist bir tutumu izlemiş değildirler. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Horty, tüm otoriter düzenine karşın, organize bir faşist yapıyı oluşturmava yanaşmamış ve çoğulcu temele oturan sağcı yönetimi uzun süre korumuştur. Ancak II. dünya savaşının başlamasından sonra, doğrudan doğruva naziliğe bağlı değişik gruplar türemiştir. Belirli bir yığınsal destekten voksun olan bu gruplar arasında General Ratz ile Imrédy gelenekçi topluluğu ve Bkhn'nin terörist grubu belirtilebilir. Ama faşist akımlar içinde en önemlisi ve yığınsal destek sağlavanı, «Demir Haç Partisi»dir. Bu parti, 1937 ve 1940 yıllarında seçimlere girmiş, 1937 yılındaki 20 binlik üye sayısını 1944 yılında milyona çıkartmıştır. Genellikle köylülere davanan, şiddet yanlısı, ırkçı bir vapıvı olusturan parti, Almanva'nın Macaristan'ı isgalini desteklemiştir Sağcı çoğulcu türünün vönetim tipine de karsı çıkan bu aşırı gelenekçi ırkçı parti, küçük burjuvazinin, eski askerlerin ve tüm karşı devrimci grupların desteğini toplayabilmiştir. Szalasi-

nin ütopik, hayalci ırkçılığı savunmakta Hitler'i büyük ölçüde izlediği, onun görüşlerini Macar ırkçılığı içinde oluşturduğu görülmüştür. Gerçekte, Macar faşizmini simgeleyen bu parti, İtalyan faşizminin bazı özelliklerini de içerir bir biçimde oluşmuş ve tüm demokratik yapıya karşı, tümüyle geçmişe sığınan yarı feodal, militarist, aşırı sağcı ve ırkçı bir nitelik almıştır. Irkçı olmakla birlikte, Alman nazizminden yana olmayan, siyasal biçimlenmelere de değinmek gerekir. Örneğin Cacciatori Turani, ırkçı, faşist hümanizmden söz ederek militarist bir örgütlenmeye gitmiş, ırkçı bir görüşü oluşturmuştur. Ama bu ırkçı görüş, Germen ırkçılığının dışında Macar ırkçılığına dayanan. Alman işgaline ve Alman nazizmine karşı çıkan bir görüştür. Öyle ki, örgüt Alman işgali sırasında öteki bazı sağcı örgütlerle birlikte Almanlara karşı cephe oluşturma çabalarına bile girişmiştir. Almanlara karşı olan ırkçı faşist grupların, aşırı dinci bir nitelik taşıdıklarını da belirtmek gerekir.

Görüldüğü gibi, Macaristan'da, temelde daha çok İtalyan faşizmi türüne yakın, siyasal iktidarı etkileyen Hıristiyan sağcı partiler ve iktidarlar görülürken, tümden Alman nazizmine yatkın ırkçı örgütlenmeler de oluşmuş, bu iki tür sağcı örgütlenme grubu dışında, Macar ırkçılığına dayanan faşist biçimlenmeler de ortaya çıkmıştır(118).

18 Mart 1944'de Almanya Macaristan'ı işgal ettiğinde, doğal olarak, Alman yanlısı nazi örgütleri iktidara gelmiş; Alman askerinin ve gücünün etkisiyle sağcı örgütler arasında Alman naziliğinden yana olanlar baskın çıkmışlardır. 1944 yılı ağustosunda Horty, Hitler'in başbakan olarak atanmasını sağladığı Nazi Sztojay'yı görevden alıp, tüm siyasal partileri yasaklamıştır. Aynı yılın ekim ayında da, Rusya ile silah bırakımı anlaşmasını imzaladıktan sonra, Alman askerleri Horty'i tutuklamışlar ve Demir Haç Partisi önderi Szalasi'yi hükümet başkanı yapmışlardır. Kurulan bu yönetimin ömrünün uzun olmayışına ve 20 Aralık günü tüm Nazilerin tutuklanarak, Almanlara karşı bir sol koalisyon oluşturulduğuna işaret etmek gerekir(119).

Gönülsüz de olsa II. dünya savaşında Almanya'nın yanında yer almak zorunda kalan **Çekoslavakya** ve **Yugoslavya**'daki faşist akımlar ise, bu ülkelerin yapıları gereği, değişik bir biçimde oluşmuştur. Gerçekten, gerek Yugoslavya'nın gerek Çekoslavakya'nın çok uluslu, değişik ırklardan oluşan yapıları nedeniyle, faşist akımlar ülke çapında değil, ülkeyi oluşturan ırkların yapısı içinde ayrı ayrı belirmiş ve görüşleri de değişik biçimlerde

sistemleşmiştir. Örneğin, Çekoslavakya'da Çekler kendi faşizmlerini oluştururken, bu faşizmin türü, nazi yanlısı bir biçimde belirmiştir. Hlinka'nın Halk Partisi, 1938'lerden sonra tümden Alman nazizminin çizgisinde bir tutumu ve görüşü ortaya koymuştur. Buna karşılık, bağımsız faşist gelişim, «dinci faşist» bir yapıda olmuştur. Örneğin, Tiso'nun Slovak sağcı rejimi, sosyalizme, Çeklere, Macarlara ve Yahudilere düşman, Slovak ırkçılığını savunan ve ayrıca Katolik Hıristiyanlığın geleneklerine ve görüşlerine dayanan bir yapıda ortaya çıkmıştır(120)

Ülkenin ulusal yapısının niteliğine göre, faşizmin değişik biçimlerinin ortaya çıkışını Yugoslavya'da da görmekteyiz. Bu ülkede de, değişik ırkların kendine özgü faşist sistemler oluşturduğu gözlenmiştir. Örneğin, Ustasha hareketi 1941 1945 yılları arasında yönetimde olduğu zaman Alman ve İtalyan faşizminin karışımı bir siyasal modeli gerçekleştirmiştir. Buna karşılık Ante etnik yönetim döneminde, İtalyan tipi, dinci, fanatik bir biçimde Sırp düşmanı, antikomünist, Yahudi düşmanı, antidemokratik, kendine özgü bir faşist model uygulanmaya çalışılmıştır. Ante Poveliç'in dinci yapı yanında, eski Germen anlayışına yatkın, Völkisch düşüncesine dayanan ırkçı yönelişleri de olmuştur. Bu faşist yöneliş, işçiler, köylüler arasında yığınsal destek bulmuş, ayrıca Katolik Kilisesi tarafından da desteklenmiştir(121).

Değişik ırkların bağımsızlık hareketleri ve amaçları, faşizme yönelişlerinde de görülmüştür. Her ulusun kendi faşist akımı ırkçı bir nitelik taşırken, bu ırkçı nitelik o ulusun bağımsızlık kazanmasına yönelik bir eylemin düşünsel temeli ve itici gücü olarak da belirmiştir. Her biri ırkçı yöneliş bakımından aralarında değişiklik taşımakla birlikte, «ırkçılık niteliği» ortak bir nitelik olarak belirmiştir. Bu faşist akımların dinsel öğelerle ilişkileri ve bunlara verdikleri değer, özellikle o grup içindeki dinsel görüşün yoğunluğuna ve türüne göre değişmiştir. Örneğin, Katoliklerin çoğunlukta olduğu etnik gruplarda, ırkçılık ile Katoliklik birleştirilmiş ve o etnik grubun bağımsızlığını tutucu, bağnaz, faşist bir düşünce biçimi ve kuramı oluşturmuştur.

SOSYALİST KURAM VE UYGULAMADA DİN ANLAYIŞI

Daha önce de belirttiğimiz gibi, burjuva demokratik düzenlerinde uygulanmasına çalışılan laiklik ilkesi, sosyalist kuram tarafından da eleştirilmiştir. Sosyalist kuram, burjuva dünya

görüşünü tümden eleştirirken, doğal olarak, bu dünya görüşünün kapsamı içinde olan siyasal iktidar - din ilişkileriyle ilgili anlayış ve uygulamaları da eleştirmektedir. Burjuvazinin «din» olgusuna yaklaşım biçimi, temelden benimsenmemektedir. Bir ideoloji olarak sosyalist kuram, «din»in insandan ve insan ilişkilerinden soyut bir biçimde ele alınmasına, insana yabancı bu ideolojik yapı anlayışına dayanılarak, din ile siyasal yapının birbirinden bağımsızlığının savunulmasını ve burjuva dünya görüşüne karşı yönelttiği kendi temel eleştirilerin doğal ve tutarlı bir sonucu olarak, soyut, anlamsız ve yanlış diye nitelemektedir. Bu açıdan, sosyalist kuramın «siyasal iktidar» kavramına, «din olgusu»na, «burjuva felsefesi»ne karşı yönelttiği eleştiriler bir bütünü yaratmaktadır. Bu eleştiriler, tümden değişik kurallara ve ilkelere dayanan, değişik bir dünya görüşünün doğal sonuçları olmaktadır.

Sosyalist kuram «din» olgusunu da tarihi maddeci anlayışı içinde yorumlamakta ve açıklamaktadır. «Din»i soyut bir kavram olarak görmeyip, tarihsel süreç içindeki gelişimini, ekonomik ilişkiler ve buna dayanan toplumsal yapılar ile dialektik bağlılığı olan bir olgu saymaktadır. İnsan ilişkileri dışında, insana yabancı bir «din ideolojisinin», insanın bu olguya egemen olabilmesini engelleyeceğini belirten sosyalist kuram, «din»in tek tek kişilerin «zihinlerindeki» düşünceden ibaret bulunmadığını savunmaktadır. «İdealist felsefe» in insanın uğraşını ve varlığını gerçek tarihsel ve maddeci gelişiminden soyutladığını belirten sosyalist kuram, burjuva bireyciliğinin de aynı soyutlamayı ve aldatmayı gerçekleştirdiğini ve laiklik ilkesinin de bu aldatıcı soyutlamanın bir parçası olduğunu belirtmektedir.

Din olgusunun da öteki toplumsal olgular gibi, insan ilişkileri ve bu ilişkilerin değişim süreçleri içinde ele alınmasını zorunlu gören sosyalist kuram, bu bakış açısından soruna yaklaşımın, tarihsel olaylara dayanarak kanıtlamasını da gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Temelde, sosyalizm de, dinsel iktidar ile siyasal iktidarın ayrımından yanadır. Başka bir deyişle, sosyalist kuramm burjuvazinin «laiklik» anlayış ve uygulamasını eleştirmesi, dinsel yapının siyasal yapıdan ayrı olmasını eleştirdiği anlamına gelmemektedir. Eleştirilen, burjuvazinin «din» olgusuna yaklaşım biçimi, laiklik anlayışının uygulanmasında yöneldiği amaçlar ve genel olarak burjuva dünya görüşünün temel ilkeleridir. Dinin insan ilişkilerinden soyutlanması temeline dayanan bir anlayış biçimi içinde, dinsel yapı ile siyasal yapının gerçek ayrımının sağlanamayacağı, devlet kavramının dinselleş-

tirileceği de öne sürülen eleştiriler arasındadır. Sosyalist kurama göre, gerçek din-devlet ayrımı, ancak insanın kendi egemenlik ve denetimindeki bir ekonomik ilişkiler bütününü temel alan bir toplumda kişi olarak bütün yetenek ve olanaklarını geliştirebildiği ölçüde gerçekleşebilir. Maddi yaşamın karşısına dikilen soyut ve hayalci dünyanın aldatıcılığı, ancak bu düzende kavranabilecek ve böylece devletin dinselleştirilmesi ya da din ile siyasal yapının ayrılığı aldatmacasına son verilebilecektir.

Çok kısa bir biçimde değindiğimiz sosyalist kuramın bu «din olgusu» na yaklaşım biçimi gibi kuramın sosyalist ülkelerde uygulanmasına da değinmek gerekir. Ayrıca, sosyalist ülkelerin ve burjuva devletlerindeki örgütlerin, faşizm tehlikesine karşı davranış biçimleri, dinci demokratlarla bu konudaki ilişkileri de ilginçtir ve üzerinde durulmalıdır. Bunun yanında, sosyalist nitelik taşımayan, hatta dinci yapıda olan antiemperyalist akımlara karşı, sosyalist iktidarların davranış biçimlerine de bir göz atılmalıdır.

Çağımızda, özellikle gelişmiş Avrupa ülkelerinde, «sosyalist devrim» anlayışı ve «sosyalist iktidara geçiş» sorunu ile ilgili, yeni görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşlerin ileri sürüldüğü ülkelerde, sosyalist örgütlerin, dinci siyasal örgüt ve çevrelerle ilgili değerlendirmeleri de değişik olmaktadır. Bu konuya da değineceğiz.

İdealist Felsefenin Eleştirisi

Marksizm, din olgusunu somut ve ekonomik ilişkilerin yarattığı toplumsal yapılar ve gelişmeler içinde yorumlamaya çalışırken, dinsel inançları kişinin somut yaşamından ve ilişkilerinden soyutlayan düşünce sistemlerini eleştirmiştir. Bu eleştiriler, Marksizmin, genel «ideoloji» eleştirisi içinde yer almaktadır. Marksizm, «ideolojilerin» genel olarak tüm insan uğraşı ve ilişkileri açısından olduğu gibi, dinsel, yasal, toplumsal, siyasal alanlarda da yanıltıcı nitelik taşıdığını belirtmektedir. Bu açıdan, özellikle Engels, Alman idealist felsefesini ve onun din konusundaki görüşlerini amansız bir eleştiriye konu yapmıştır. Bu açıdan Marksizm, «ideoloji» terimine, kendi kuramı açısından özel bir anlam vermektedir. İdeoloji, ekonomik koşulların, uğraşıların, ürünlerin ve ilişkilerin kişinin düşüncesinde, bu ekonomik yapının gerçeklerine aykırı bir biçimde, yanıltıcı düşünceler ve tasarılar olarak ortaya çıkışı demektir. Başka bir deyişle,

kişiler, içinde bulundukları ekonomik yaşamı kendilerinin oluş-turduğunu görememekte, onu, düşüncelerin, kavramların ya da doğaüstü güçlerin bir ürünü saymaktadırlar. Bu olgu, tek tek kişiler açısından olduğu gibi, düşünsel, dinsel, estetik, yasal, siyasal alanlarda da, aynı nitelikte ideolojik bütünler yaratmaktadır. Bu ideolojik bütünler, insanı, insan ilişki ve uğraşılarını, insanın gerçek tarihsel varlığını soyutlayarak, gerçek yaşamın karşısına aldatıcı, gerçek olmayan bir dünya çıkartmaktadırlar. Marx ve Engels, insan uğraşı ve ilişkileriyle ilgili bu gerçek dışı tasarım ve düşünceleri, kol emeği ile düşünce emeğinin ayrılmasına yol açan «iş bölümünün» bir sonucu saymaktadır. Maddi, somut koşullardan kopan düşünsel uğraşının, kendisini bağımsız bir değer gibi görmeye başladığını ve böylece gerçek dünyayı da soyutladığını ileri süren Marksist kuram, ideolojilerin soyutlayıcı, yanıltıcı, aldatıcı nitelikleri ile gerçek ve objektif, somut ilişkileri bilimsel düşünce biçimiyle ortaya çıkaran Marksizm arasında kesin bir karşıtlık bulunduğunu ileri sürmektedir(122). Marksizm, belirtilen anlayışı içinde, ideolojilerin «yabancılaşma» olgusuna yol açtığını; din konusundaki görüşlerin de insanın «dinsel yabancılaşmasını» ürettiğini savunmaktadır(123).

Din ve felsefe gibi «ideolojiler», nasıl ki toplumsal yapının ve ona temel olan ekonomik ilişkilerin bir ürünü ise, «ideolojik görüşler» de aynı etkenlere dayanan ve birbirini izleyen tüm toplumsal yaşam ve ekonomik ilişkiler üzerinde etkili, ama temelde, ekonomik ilişkilerden etkilenir niteliktedirler. Kuramlar yaratmakla uğraşısını gerçekleştiren kişiler, yeni bir «işbölümü» yaratmış, bağımsız bir grup oluşturarak üretim yapmışlardır. Ürettikleri, gerçekte, doğanın yanlış tasarımlarından kaynaklanan «saçmalardır». Bilimler tarihi, bir saçmalığın yıkılarak yeni bir saçmalığa yol açılışının öyküsünü dile getirmektedir. Bu saçmalıkların yer değiştirmesi süreci ve ekonomik ilişkilerin değişimi süreci arasında, şaşmaz bir paralellik görülmektedir. Ekonomik yapı kendiliğinden bir şey yaratmaz, ama düşünsel yaşamın değişme ve gelişme biçimini belirler; dolaylı olarak toplumsal, siyasal ve yasal yansımalara yol açar. Ekonomik ilişkinin düşünsel yaşamı etkilemesi, düşünsel sistemlerdeki değişimlerin siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda ekonominin dolaylı etkinliğini gerçekleştirmesi olgusu, dinsel anlayış açısından da kendini özellikle gösterir. Bu bağlantıyı anlamayan, toplumsal gelişimin dialektik yapısını göremeyen düşünce biçimleri, so-

vut, metafizik, etki-tepki ilişkisini kavrama, her şeyin göreceli bir değer taşıdığının bilincine varamamış ideolojilerdir(124).

İdeolojilerin, ekonomik koşulların etkisi altında olduğuna birçok örnek gösterilebilir. Burjuva döneminde, Hobbes, ilk çağdaş materyalist olarak görüşlerini açıklarken, mutlak krallığın egemen olduğu dönemde, halka karşı Kral'ı yeğlemekteydi. Locke, siyasal uzlaşmacılığını, dinsel anlayışında da sürdürüyordu. Dinsel uzlaşmacılık, temelde, İngiltere'deki 1688 burjuva devriminin sonucu olan toprak aristokrasisi ile büyük burjuvazinin uzlaşmasının gereksinimlerine cevap veriyordu. İngiliz «Deist»leri(125) Fransız materyalistlerinin düşünce sistemini dile getiriyorlardı. Alman küçük burjuvazisinin düşünce biçimi ise, Kant'tan, Hegel'e değin tüm Alman felsefecilerinin düşünce sistemlerinde yansıyordu(126).

Doğaya ve varlıklara gerçekte olduğu gibi yaklaşmaya çalışan materyalist felsefenin en uç aşamasıdır. Marksizm, Materyalist felsefe dünyaya, sürekli bir hareket ve gelişme durumunda, tüm olayların birbiriyle bağlantılı ve ilişkili olduğu süreç içinde yaklaşır. Marksist felsefe, materyalizmin dialektik ile organik bir bağıntı içinde olması anlamına geldiği için, dialektik materyalizm olarak adlandırılır(127). Marksist felsefe anlayışıyla kesin bir çelişki içinde bulunan felsefe akımı ise «idealist felsefe»dir. Bu felsefe akımı, düşünceyi ya da moral ilkeleri yaşamın temel dayanağı görmek özelliği ile belirir. Bu nedenle de, doğanın maddenin ve kişinin varlığı kendi somut özellikleri ile açıklanıp, yorumlamaz. Doğanın, maddenin ve kişinin yaratıcısı olarak bilinci, akılı ve Tanrı'yı kabullenen «idealist felsefe» eski çağlarda en parlak örneğini, Eflatun'un görüşlerinde bulmuştur. İdealist felsefe akımından yana olan düşünürlerin bir bölümü, tüm yaşamı duyguların toplamı olarak yorumlayarak, «öznel idealist» akımı oluştururlar. Berkeley, bu akımın örneklerindendir. Buna karşılık, bazı idealist felsefecilerde gerçek dünyanın insanın bilinci dışında, evrensel bir nedenin ürünü olduğunu ileri sürerek, «nesnel idealist» felsefe akımını oluştururlar. Bu akımın en ünlü kişisi ise Hegel'dir(128). Marksizm, felsefe akımları ile ekonomik yapı ve sınıfsal nitelikler arasında ilgi bulunduğu kuramından hareketle, «materyalist felsefenin ilerici sınıfların, idealist felsefenin ise tutucu sınıfların düşünce sistemi olduğu» sonucuna da varmaktadır(129).

İdealist felsefenin bilim dışı yapısı, en açık biçimde, din konusuna ilişkin görüşlerinde belirir. Dinsel dünya görüşü, bilimsel dünya görüşüyle çelişiktir. Dinsel dünya görüşü, bilimsel

yönelişleri engelleyerek, yeryüzündeki mutluluk için çabalamanın yararsızlığına yığınları inandırmağa çalışır; bu amaçla, yaşamı somut gerçeklerden soyutlar. Idealist felsefe de aynı soyutlamayı gerçekleştirerek, dinsel dünya görüşüyle bir uyum içine girer ve aynı bilim dışı olma niteliğini içerir. Bu temelden yola çıkarak, Marksizm, idealist felsefenin din görüşünü eleştirir. Bu eleştiri, özellikle Hegel ve Feuerbach'ın eleştirisi olarak ortaya çıkar(130).

Engels'e göre(131), XIII. yüzyıl Fransa'sında olduğu gibi, XIX. yüzyılda felsefedeki devrim de Almanya'da siyasal çöküşe yol açtı. Aradaki başkalık, Fransa'daki felsefe devriminin Kilise'ye, o zamana değin benimsenen bilimsel görüşlere ve devlete karşı çıkması oysa, Alman felsefesindeki devrimin Prusya Krallığı'nın devlet anlayışını oluşturmasıdır. Hegel de, sonraki Hegelciler de, temelde bir sürü «yabancılaşma» olgusuna yol açarken, otoriter devletin güçlenmesine ve yönelişlerine destek bulmasına yardımcı olmuşlardır. Din ve siyasal sorunlarla ilgili olarak kesin bir tutum belirlemeyen Hegel, daha sonra Okul'unun bu nedenle değişik bölümlere ayrılmasına yol açarken, «ide»nin gelişmesinde en son, en yüksek basamak olarak, kendisini sanat, din ve felsefede gerçekleştiren «mutlak tin»i görmekteydi(132). Böylece «din», insanın ve insan ilişkilerinin dışında, ona tümden yabancı bir olgu olarak beliriyor ve Hegelci kuramın dogmatik niteliğine uygun olarak, «kesin gerçek» sayılıyordu. Hegel, böylece, felsefesinin dogmatik içeriği ile dialektik yöntemi arasındaki çelişkiyi bir kez daha ortaya koyuyordu. Hegel, «din felsefesi»ni, «tin felsefesi»nin bir alt bölümü olarak kabul etmiş, gelişmeleri tarihsel olgulara dayanarak açıklama endişesiyle birçok zorlamalara, kendince yorumlara başvurmaktan kaçınmamıştır. Hegel'in hem «kesin gerçek»ten vazgeçmeyişi, hem de dialektik yöntemi benimsemesiyle doğan çelişki, sonuçta, felsefenin sona erişinin de nedeni olmuştur. Kesin gerçekten vazgeçip, dialektik yöntemle bilimlerin ve bilimsel sonuçlarının sentezi yoluyla göreceli gerçeklerle yetinilmesi, idealist felsefenin de sonunu hazırlamıştır(133).

Hegel'in, kuramsal içeriği üzerinde duranlar aşırı bir tutuculuğa yönelirken, dialektik yöntemi temel sayanlar, en aşırı başkaldırıcı görüşlere ulaşabiliyordu. Hegel'i izleyenlerin tümden birbirine karşıt oluşumları gerçekleştirmeleri, onun kuramı içinde barınan çelişkinin doğal sonucudur. Bu karşıtlık, o çağda, özellikle Alman kuramcılarının uygulamaya yönelik bir biçimde anladıkları, dinsel ve siyasal alanlarda da kendini gös-

termiştir. «Sol Hegelciler», «Pietist tarikatından, kuralcı Protestanlara ve feodal gericilere karşı açtıkları savaşta», siyasal iktidarın hoşgörüsünü aşacak biçimde, devlet anlayışına da karşı çıkmışlardır. Özellikle, Wilhelm IV'ün krallığı döneminde egemen olan «kuralcı sofuluk ve mutlakiyetçi feodal gericiliğe» başkaldırmak, Sol Hegelciler için bir zorunluluk olarak belirmiştir. Başkaldırı, artık soyut kuramlar ve amaçlar uğruna değil, geleneksel «din» ve «devlet» anlayışının yıkılmasınaydı. Böylece, Sol Hegelcilik, Alman radikal burjuvazisinin felsefesi olarak belirleniyordu. Bu savaşta, «kuramlar» bir maske olarak kullanılırken, siyasal savaşın zorluğu, düşünürlerin daha çok dine karşı savaş açmalarını gerektirdi. Dine karşı açılan savaş, dolaylı biçimde siyasal nitelik de taşıyordu. «İsa'nın Yaşamı»nı kaleme alan Strauss da, İncil'deki anlatılanların bunları anlatanlar tarafından uydurulduğunu ileri süren Bruno Bauer de, tarihin devindirici gücünün ne olduğu biçimindeki soyut kuramsal tartışmalar ardına saklanıyorlardı(134). Şunu da belirlemek gerekir ki, Hegel'in tarihin gerçek temelini bir yana bırakan ya da tarihsel gerçekler dışında, doğaüstü, olağandışı kavramlardan kaynaklanan din anlayışı, Sol Hegelcilerde de süre gitmiştir(135). Strauss'dan, Stirner'e değin tüm Alman eleştirisel kuramı, dinsel görüşlerin eleştirisi üzerine kurulmuştur. Tüm hukuksal, siyasal, metafizik görüşleri, dinsel görüşlere bağımlı kılarak yorumlayıp, tarihsel gelişimi bu açıdan belirlerken, «eleştirici kuramcılar», sonuçta, «insanın» «dinsel insan» olduğu sonucuna varıyorlardı. Böylece, dinin egemenliği bir ilke olarak kabul edilince, devletle, hukukla, ahlakla ilişkiler de «dinsel» nitelikte görülmüş, dünya kutsallaştırılmış, din her türden tiksindirici olgunun nedeni olarak gösterilmiştir. Dine karşı tutum ne olursa olsun. tüm insanların yaşamlarının ve varlıklarının dışında gerçekleşen soyut bir din kavramına ve tarih anlayışına varılmıştır. Böylece Eski Hegelcilerle, Genç Hegelciler, çevremizdeki dünyada, aklın, kavramların ve evrenselin egemen olduğunda birleşiyorlardı. Ayrıldıkları nokta, Genç Hegelcilerin bu «egemenliğe» başkaldırmasından, Eski Hegelcilerin ise bunu olağan ve doğal saymasından öteye gitmemiştir(136).

Hegel, evreni tamamlanmış ve değişmez olarak gören geleneksel görüşü yıkmakla, düşünce alanında bir devrim yaratmıştı. Buna karşın, kendi felsefesini yumuşatıp, Prusya Devletinin insanoğlunun geçirdiği politik gelişmenin son ve en yüksek biçimi olduğunu savunmaktan da geri kalmamıştır. Bu da, He-

gel felsefesinin çelişkilerinden biridir. Bir yandan dialektik yöntemi savunmak, öte yandan tüm şeylerde var olan «ölümsüz akıl»ı, yani «mutlak»ı savunmak, çelişkinin temelidir. Her çağda egemen sınıfın düşünceleri, egemen düşünceler o'duğu için, egemenliği yürüten bireylerden ve üretim biciminin belli bir evresinin yol, açtığı ilişkilerden ayrılamazlar. Buna karşın, böyle bir ayrım yapıldığında, tarih içinde düşüncelerin hep kendi başlarına ve soyut biçimde egemen oldukları sanılır; onu tarihe egemen olan öğe olarak soyutlamak ve onun aracılığı ile bütün bu düşünce ve kavramları tarih boyunca gelişen kavramın «öz belirlenmeleri» gibi kavramak çok kolay olur. Bundan sonra, yine tüm insan ilişkilerini insan kavramından, tasarımlanmış insandan, insanın özünden, kısacası, insandan türettirmek doğal bir şeydir. Hegel, Tarih Felsefesi'nin sonunda «kavramın ilerleyişini» incelediğini belirterek, gerçek «theodicee» ortava koymuş bulunduğunu ileri sürmektedir(137). Böylece, düşünürlerin, düşünür olarak tarihe egemen olduğu sonucuna varmak üzere, yeniden, «kavram» üreticilerine, kuramcılara, ideologlara, düşünürlere dönülmektedir. Tarihte «ruh'un» egemen olduğunu ortaya koymaktan öte gitmeyen cambazlık, düşünceleri insanlardan ayırarak tarihe egemen olanın düşünceler ya da yanılsamalar olduğunu kabul etmek, düşüncelerin egemenliğine bir düzen getirmek ve düşünceler arasına mistik bir bağ koyarak onları «kendinden bilinç» haline dönüştürmekle gerçekleştirilmektedir. Böylece, tarihin tüm materyalist öğeleri çıkartılıp atılmakta, kurgu alanında doludizgin at koşturulmaktadır(138). Hegelcilerin kuramlarının içeriği ve dialektik yöntemleri arasındaki çelişkiyi, görünüşte maddeci bir içeriği olan kuramıyla Feuerbach gidermeye yönelmiştir. Feuerbach'ın «Hıristiyanlığın özü» adlı yapıtı, «maddeciliği» sözde yeniden taçlandırarak, doğanın her türlü kuramdan bağımsız olarak var olduğunu, doğanın bir bölümü olan insanların da temellendiğini, doğa ve insanın dışında hiç bir gerçeğin bulunmadığını savunmuştur. Doğaüstü, üstün varlık gibi kavramlar, gerçekte, dinsel imgelemin oluşturduğu, insanın kendi öz varlığının yansılarından öteye gitmemektedir. Hegel'in ve izleyicilerinin «saf düşüncenin» egemenliğine karşı, «doğanın egemenliğini» ortaya koyan Feuerbach, bu egemenliği, aşırı ve abartılmış bir «sevgi» anlayışının yüceltilmesiyle, evrenin sorunlarının çözümlenebileceği sonucuna ulaştırmıştır.

Feuerbach'ın, din kuramları ve törebilimi ele alındığında, kendisinin gerçekte «idealist felsefe» yi savunduğu anlaşılır.

Feuerbach, tüm yapıtlarında son erek olarak dine yönelmiş, din sorunlarına varmıştır. Dine karşı çıkarken, gerçekte, her şeyi dinselleştirmiştir. Ona göre, sorulması gereken soru, madde dünyasının nasıl oluştuğu değil, insanın kavramlara ve idelere nasıl eriştiğidir. Bu sorunun yanıtını ararken, «tanrıbilim»i, «insanbilim»e döndürmekte, insanın özünün «düşüncede» olmayıp, «kendi kendinin bilincine varmayı, duyarlılığı, bedenselliği anlatan, ruhun ve bedenin birliğinde» olduğunu savunmaktadır(139). Duyarlılık, gerçek bilgi kaynağı ve insanın özüdür. Ona göre, düşünce bir öz olmayıp, duyarlılığın bir işlevidir. Bu insanbilimci doğacılık, din anlayışına da uygulanmıştır: «Din, insan bencilliğinin bir ürünüdür». Dinsel konular akıldan ayrılmakta, duygu dinin kaynağı olarak kabullenilmektedir. Ona göre, «insan, dilediği, olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurar». Tanrı, din bilinci içinde yükselen insanın ideal özü olduğu için, yüceltilmiştir. İnsanlığın özü, doğaya bağlılık olmaktadır. Tanrı konusunda ileri sürülen ruhbilimsel çözümler birer kuruntu olarak nitelendirilip, istek ve dileklerin düşgücü ile birleşerek, insanın ideal tasarımları olarak Tanrıları yarattığı öngörülmektedir. İnsan nasıl diliyorsa, Tanrı'sı da o dileğe uygun biçimlenmektedir. Giderek, dini, insanın kendisini Tanrılaştırması olarak kabullenen Feuerbach, insan türünün ve doğanın Tanrı'nın yerini aldığını belirterek, kendisi de tüm doğayı, felsefeyi ve insanı Tanrılaştırmaktadır. «İnsan sevgisini» Tanrı'nın yerine koyarken, bilincinde olmadan, aşırı kutsallaştırmalara varmakta; o çağa dek var olan «Tanrı» kavramına karşı çıkarken, kendisi yeni «Tanrı» yaratmaya yönelmektedir. Feuerbach'ın «tanrıtanımazlığı» din haline getirmesinin bir benzeri de, Louis Blanc eğilimli Parisli reformistlerin «Donc, l'athéisme c'est votre religion» deyiminde beliriyordu(140). Feuerbach'ın, idealizm kökenine davanan, görüntüdeki maddeciliği ve bu maddeciliğin din konusunda ulastığı sonuçlar, Marx ve Engels tarafından köklü eleştirilere konu olmuştur. Buna göre, Feuerbach dahil tüm maddecilerin başlıca yanılgısı, «şey»i, «gerçekliği», «duyumluluğu» salt «nesne» ya da «sezgi» olarak kavramaları, «duyumlu insan eylemi» olarak görmemeleridir. Feuerbach da, nesnenin özünün, kendisinin, «insan eylemi» olduğunu görememektedir. Hegel'in «mutlak düşünce» kuramına karşı çıkarken, Feuerbach, bu tartışmayı eylemden soyutladığı için, tartışılan konu da tümden soyut ve skolastik bir anlam taşımıştır. Feuerbach, dinsel yabancılaşma olgusundan, biri gerçek öteki gerçeküstü olarak beliren ikileş-

meden yola çıkıyor ve laik bir dünya yaratmakla yetiniyor; esas çözümlenmesi gereken sorunun, laik dünya yapısının kendini kendisinden koparması olduğunu, kendi kendisiyle çelişmesi sağlanmadıkça yaratılanın bağımsız bir diyar olarak hayal dünyasına yerleşeceğini görmüyor. Belirtilen çelişkinin, kendi kendinden kopmanın, ilkin kendi çelişkisi içinde anlaşılmasının ve ardından da, bu çelişkinin kaldırılmasıyla uygulama içinde devrimcileştirilmesinin zorunluluğunu göremiyor. «Dinsel özü», «insansal öze» indirgeyen Feuerbach, buna karşılık insansal özün «toplumsal ilişkilerin bütünü» olduğunu görmeyerek, bireyin doğasında bulunan soyut kavramlar yaratmaktan öteye gidemiyor. Böylece, Feuerbach, tarihsel süreçten uzaklaşıp, dinsel duyguyu kendi başına, soyut bir olgu olarak saptıyor ve yalıtılmış insan bireyi öngörüyor: «dinsel duygu» Feuerbach'ın kuramında toplumsal ürün olmaktan çıkıyor, soyut bireyin de belirli bir toplum biçimine ait olduğu gerçeği unutuluyor. Başka düşünürler gibi Feuerbach da, dünyayı belirli bir biçimde yorumlamakla yetinerek, temel sorun olan «dünyayı değiştirmeye» yönelmiyor(141).

Feuerbach, insanın «duyulur nesne» olduğunu görerek, öteki salt maddeci düşünürlerden bir üstünlük sağlarken, insanı «duyulur eylem» olarak görmeyip, «duyulur nesne» olarak benimseyişi de bir gerçektir. Burada da «kuralla» yetinmekte ve insanları onları oluşturan çevrelerindeki tüm etkenlerden soyutlamakta, insanı yaşam koşulları içinde kavramamaktadır. Kaldı ki, gerçekten var olan, bir uğraşısı bulunan insana hiç bir zaman ulaşmıyor ve soyut insan kavramı ile yetiniyor. İnsanın abartılmış sevgi ve dostluğundan başka insansal ilişki» tanımayan Feuerbach, bu yüzden «idealizme» düşüvor, toplumsal yapıda ve üretim biçimlerinde tümden bir değişim zorunluluğunu göremiyor(142).

Feuerbach'ın, «insanların dönemlerinin ancak dinsel düzeyde değişikliklerle birbirlerinden ayrılabilecekleri» görüşü de tümden bir yanılgıdır. Tarihin büyük dönüm noktaları, ancak, üç büyük din: Budizm, Hıristiyanlık, Müslümanlık işin içine karıştıkları ölçüde, dinsel nitelikte değişikliklerle birlikte yürümüştür. Eski kabile ve ulus dinlerinin yayılma amaçları olmadığından, bu ulus ya da kabilenin yaşamına son verildiğinde, dinleri de sona eriyordu. Ancak evrensel dinler içindir ki, genel tarihsel hareketlerin dinsel bir damga taşıdıkları saptanabilir. Bunlar bile Feuerbach'ın sandığı gibi, insan kalbiyle ve din gereksinmesi ile açıklanamaz. 18. yüzyılda, burjuvazi,

kendi sınıf görüşüne uygun, kendi öz ideolojisini oluşturacak denli güçlendiğinde din ile ancak kendisi için bir engel olduğu ölçüde ve yalnızca hukuksal ve siyasal düşüncelere başvurarak ilgilendi ve kendi büyük ve kesin devrimini yaptı; ama yeni bir Tanrı yaratmaktan titizlikle kaçındı(143). Bu da göstermektedir ki, din, tarihsel dönemleri belirleyici bir etken olmamakta, kendisi belirli dönemlerin belirleyici etkenlerine göre biçimlenmektedir.

Kilise ile siyasal iktidarı ayırmaya yönelik kuramların da, yeni dinsel bağlantılar yarattığı kanısında olan Marksizm, bunun kişileri kutsallaştırılmış yapılar içine koyduğunu ve gerçek bir özgürlüğü onlara sağlamadığını savunmaktadır. Kilise ile siyasal iktidar birbirinden ayrı olsun ya da olmasın, kişinin kendine yabancı güçlerin oyuncağı olduğunu savunan sosyalist kuram, dinsel yabancılaşma giderilmedikçe, gerçek kişi özgürlüğünün sağlanamayacağını ileri sürmektedir(144).

Gerçekten de, kişi özgürlüğünü sağlayabilmek, dinsel bağlantılardan kişinin kopmasına yol açabilmek, din olgusunu insan ilişkileri içinde ve somut bir olgu olarak görmeye bağlıdır. Feuerbach, dinsel özü insani öz içinde çözümleyip, ayrıştırır. Ama insani öz her bireyin içinde bulunan bir soyutlama değil, gerçekliği açısından toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Gerçek özün eleştirine girişmeyen Feuerbach:

1 — Dinsel duyguyu tarihsel süreçten soyutlamak ve kendi için bir şey olarak değişmez hale getirmek ve soyut bir insan bireyi varsaymak,

2 — Dolayısıyla insan özünü, ancak 'cins' olarak, salt doğal bir biçimde pek çok bireyi birleştiren dilsiz bir içsel genellik olarak anlamak zorunda kalmaktadır. Sonuç olarak, Feuerbach'ın, «dinsel duygunun» kendisinin bir «toplumsal ürün» olduğunu ve çözümlediği soyut bireyin gerçekte belli bir toplum biçimine ait oluşunu göremediğini söyleyebiliriz(145).

Din felsefecileri, belirtilen yapıyı kavramayıp, «din» olgusunu insan ilişkileri dışında soyut bir kavram olarak ele aldıkları için, gerçeği yakalayamamıştır. Özellikle Alman idealist kuramcıları, konuyu salt «düşünce» alanı içinde görmüş, dinsel görüşlerin eleştirilmesi ve kalem tartışmaları ile yetinmişlerdir. Bu düşünürler, tüm hukuksal, siyasal, ahlaksal düşünceleri de, aynı soyutlama ile dinsel düşüncelere bağımlı kılmışlardır. Giderek, insanın «dinsel insan» olduğu sonucuna vararak, tutucu, çağın yöneliş ve gelişimleriyle bağdaşmayan, dar kafa-

lı bir «tapınma» düzeni yaratmışlar, kişiyi, birbirine eklenen yeni tutsaklıklara itelemişlerdir. Genel anlamda «din»e karşı çıkan Feuerbach bile, «devrimci» görüntüsü ardında, dinsel bağımlılığa karşı kişiyi özgür kılmaya değil, «din» adını taşımayan, kişinin tutsaklığını sürdürecek yeni dinsel içerikler yaratmaya yönelmiştir; vardığı sonuç ise, sorunlara insan ilişkileri açısından bakmayıp, soyutlanmış bir yaklaşımın vereceği bir sonuçtur(146).

Sosyalist Kuramda «din» kavramı ve gelişim kuralları

Bir yazarın belirttiği gibi, Marksist düşüncenin en yanlış anlaşılan yönü, din konusundaki düşünceleridir. Kime sorulsa, Marksizmin, din ile ilgili olarak yalnızca «din halkın afyonudur» dediği söylenir ve Marx ile Engels'in din konusunda başka bir şey söylemediği sanılır. Şunu belirtmek gerekir ki, bu sözün ilk kez Marx tarafından söylendiği bile kesin değildir. Marx ve Engels'in, XVIII. yüzyıl Fransız düşünürlerinin «Tanrıtanımazlığını» hoşgörüyle karşıladıkları ve bu görüşe yatkınlıkları bilinir. Ama aşağıda görüleceği gibi, kendilerinin soyut bir Tanrıtanımazlık savunucusu olmadıkları, hatta Fransız düşünürlerinin «metafizik» maddeciliklerini eleştirdikleri de bir gerçektir. Marksist kuram, daha önce de belirtildiği gibi, din olgusunu insan ilişkilerinin içinde görmekte, toplumsal yapı değişimleri ile dinsel inanç biçimleri arasındaki ilişkiyi saptamaktadır. Dini bir toplumsal olay olarak yorumlamak, yerine oturtmak ve somut nedenlere dayanarak din kavramını değerlendirme yoluyla belirli sonuçlara varmaktadır. Bu açıdan, Marksizmin Tanrıtanımazlığı, duygusal, önyargılara dayanan, toplumsal ve ekonomik ilişkilerden soyut bir anlayış ve sınıfsal ilişkilerin dışında ulaşılan bir nokta değildir.

Karl Marx'a göre, «dinsel dünya, gerçek dünyanın yansımasıyla» oluşmaktadır. İnsan, dünyanın dışında duran soyut bir varlık olmadığına göre, «insan, insanın dünyasıdır, devletidir, toplumudur. Bu devlet, bu toplum, ters çevrilmiş bir dünya oldukları için, ters çevrilmiş bir dünya bilinçliliği olan dinî doğururlar» (147).

Sosyalist kurama göre «dinsel inançlar», salt hayal olmadığı, insanın daha iyi ve daha dolu bir yaşantısı uğruna, doğanın ve kendi toplumsal ilişkilerinin efendisi durumuna gelmesi yolunda bir engel oluşturduğu için, ayrılmaz bir biçimde «sınıf

savaşı» ile birleşmektedir. Marksizm, «dini» sınıf savaşının bir öğesi olarak görmemiş, onu sınıf savaşı içindeki yerine oturtmaya çalışmıştır. Böylece, tarihteki başlıca din çatışmalarının, doğrudan doğruya bir sınıf savaşı biçimi olduğunu, din tarihinin üretim ilişkileri tarihinin dışında, kendine özgü bir içeriği bulunmadığını ileri sürmüştür. Böylece, sosyalist kuram, toplumsal gelişimlerde dinin oynadığı karmaşık etkenliği savsaklamadığı, tersine, dini belirli bir gelişim süreci içine oturtarak, somut bir olgu olarak belirlediği inancındadır. Bu açıdandır ki, Marksizm, bütün kötülükleri dinde, bütün iyilikleri Tanrıtanımazlıkta bulan metafizik materyalizme de karşıdır. Bunun yanında, dini kendi başına, toplumun ve tarihin harekete geçirici güçlerinden bağımsız bir olgu olarak yorumlamayı da kabul etmez. Marksizm, gerçekte «din düşmanı» ya da «din dostu» olmayıp, dini, tüm yazılı tarih boyunca egemen ideoloji biçimi olduğundan kendilerini dinsel terimlerle dile getiren toplumsal güçlerin ve eylemlerin doğal belirişi olarak yorumlamakla yetinir. İnsanlar, dünyayı ruhsal terimlerle, dinsel bir kılık içinde kavradıkları sürece, ilerici ve gerici düşünceler, bir egemen sınıfın kazanılmış hakları ya da baskı altındaki bir sınıfın istemleri olarak kendilerini insanların bilinçlerinde eşit ölçüde gösterirler(148). Böylece, din, «her şeyden önce deney üstü aşkınlık bilinci» olarak belirmektedir(149).

Din, gerçeklerin doğaüstü kavranış biçiminin bir ürünü olarak, kişilerin «zihinlerinde» tartışılmaz gerçekler, değişmez değer yargıları halinde yer etmiştir. Böylece, soyut «adalet» ve «devlet» kavramları gibi, soyut «din» kavramı da oluşmuştur(150). Devlet ve toplum yansıyan bir dünya oldukları için, yansıyan bir dünyanın bilinci olan dini yaratırlar. Böylece, din dünyanın genel kuramı, ansiklopedik özetidir. Halk düzeyine eğilen mantığı, dinsel yüceliği, coşkulu, abartmalı, bütünleyiciliği, ahlak açısından onaylanmasının, savunulmasının, haklı gösterilmesinin evrensel temeli olarak belirmektedir. İnsan özünün gerçekliği dini öngörmediğinden, din, insanın parıltılı özünü oluşturur(151). Din, insan özünün masalımsı gerçekleşmesidir, çünkü insan özünün hiç bir sahici gerçekliği yoktur. Dine karşı savaş, bu nedenle, dolaylı olarak öteki dünyaya karşı bir savaştır, din ise bu öteki dünyanın ruhsal kokusudur. Dinsel sıkıntı, aynı zamanda gerçek sıkıntının anlatımı ve gerçek sıkıntıya karşı başkaldırıdır. Din ezilen yaratığın iç çekişidir. Nasıl ruhsuz bir durumun ruhu ise, taş yürekli bir dünyanın da yüreğidir. Halkın afyonudur(152) Yığınların aldatıcı mutlulu-

ğu oluşu nedeniyle, dinin ortadan kaldırılması, onların gerçek mutluluğu için zorunludur. Din, yalnızca, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen aldatıcı güneştir. Belirtilen nedenler açısından, tarihin görevi, gerçeğin ötesindeki dünya ortadan kalkınca, bu dünyanın gerçeğini kurmaktır(153).

Maddesel yaşamın üretim biçimi, genel olarak, siyasal ve entellektüel yaşamın sürecini de koşullandırır. Bu açıdandır ki, tarihte toplumun ve devletin tüm ilişkileri, o çağlardaki maddesel yaşam koşulları anlaşılırsa ve birinciler tümdengelim yoluyla maddesel koşullarla ilişki içinde yorumlanırsa kavranabilir. İnsanların varlığını belirleyen onların bilinçleri değildir; tersine, onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklardır. Düşünce tarihi, beyinsel üretimin, madde üretiminin değişimine bağlı bir biçimde değiştiğinin kanıtlarıyla doludur. Tüm toplumsal değişimler içinde, din, felsefe, ahlak değişerek ayakta kalırken, tüm toplumsal değişim evrimleri dinde karşıtını bulduğu için, din ayakta kalmıştır. Sosyalist kuram, böylece, öteki entellektüel ürünler gibi «din» kavramının da, insanın uğraşısı ve ilişkilerinin doğrudan ürünü olduğunu kabullenmektedir. Somut yaşam içinde oluşan düşünce, inanç ve değer yargıları gibi iç dünya ile ilgili öğeler, kişinin toplumsal ilişkilerinde ve somut davranışlarında dışa döner. Kişinin beyinsel ürünlerinden biri olan din de, belirli üretim güçleri yapısına ve koşullarına bağımlı olarak, bu yapı ve koşulların gereksinmelerine karşılık verecek bir biçimde oluşur. Somut yaşamın değişme süreci ile ideolojiler tarih üzerinde etkindir, ama bu ideolojiler de üretim ilişkilerinin biçimine ve sınıfsal yapının niteliklerine göre belirlenmektedir(154).

Din, maddesel yaşamdan en uzak ve ona en yabancı bir olgu olarak gözükmesine karşın, insanların ağaç üzerinde yaşadıkları çağlarda, onların kendi doğalarına ve kendilerini çevreleyen dış doğaya ilişkin ilkel yanılgılarıyla dolu tasarımlarından doğmuştur. Bu olgu, dinin de gerçekte, maddesel yaşam koşulları içinde belirlendiğini, beyinsel ürün olarak maddesel yaşam sürecine bağımlı bulunduğunu gösterir(155).

Temelde, Tanrı'nın varlığının gerçek olduğuna inanma olgusuna, tüm insanların Tanrı'yı kişileştirme isteğinin evrenselliğine ve böylece dinin evrenselliğine, tarihin tüm çağlarında tanık olabilmekteyiz. Doğa güçleri bilindikçe ve öğrenildikçe, Tanrı bir yerden ötekine itilmiş, böylece değişik aşamalardan

geçilmiştir. Tüm bu aşamaların, çok Tanrıcılıktan, tek Tanrıcılığa geçişin, belirli ekonomik koşulların değişimlerine bağımlı olduğunu vurgulamak gerekir. Yoksa, belirli bir kuramdan söz açılamaz ve ideolojilerin salt kendi kurallarına bağımlı. soyut düsüncelerden öte gitmediğini kabullenmek gerekir. Üretim ilişkileri ve toplumsal koşullarının, tarihsel değişim üzerindeki gücü, özellikle işbölümü biçiminin etkinliği ile sağlanmıstır. İşbölümü düzeninin doğallığı ve «emrediliciliği», ahlak ve dinin bu düzeni benimsemesiyle sağlanmıştır. Sınıfsal yapı kuralları, bunlara sınıfsal ilkeleri nedeniyle genel bir geçerlilik değeri sağlamıştır. Doğa bilimlerinin tarihsel gelişimi dışında, dinin, politikanın, sanatın, ahlakın kendilerine özgü bir tarihleri yoktur. Din adamları, hukukçular, politikacılar kuramlarıyla her olguyu alt üst ederken, toplumda egemen duruma gelen sınıfların yönelişlerini dile getirmektedirler. Sınıflar içindeki ideoloiik altbölümler, üretim güçlerinin bağımsız işbölümünün varlığı sonucudur. Her kişi, kendi uğraşısının doğruluğuna ve norma uygunluğuna inandırılmıştır. Uğraşının doğal niteliği, uğraşı ile gerçek arasındaki çelişkinin gözden saklanmasına ve hayalci kavramların bu işbölümünü haklı göstermesine neden olmuştur. Gerçek ile uğraşı arasındaki çelişkinin bilincine varmaya oranla havalci kavramların benimsenmesi daha kolav gelmiştir. Böylece, hukuk, politika, din gibi toplumsal iliskiler birer soyut kavram durumuna girmiş insan ilişkilerinin dışında, kişilerin beyinlerinde tartışılmaz gerçekler, değişmez değer yargıları olarak yer etmiştir. Böylece, din de, gerçeklerin doğaüstü kavranışının ürünü olarak belirmiştir. Böyle olunca, egemen sınıfın düşüncelerinin, bütün çağlarda egemen düşünce olduğunu, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıfın, «manevi güç» olduğunu da kabul etmek zorunluluğu vardır. Maddi gücü elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda entellektüel üretim araçlarını da elinde bulundurur. Kendilerine entellektüel üretim araçları verilmeyenlerin, düşünceleri de egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen üretim ilişkilerinin düşünce alanındaki belirtisinden başka bir şey değildir. Egemen sınıfın düşünceleri, çağlarının egemen düşünce akımlarını oluşturur. İşbölümü, egemen sınıf içinde de, «düşünsel iş», «maddi iş» arasındaki bölünme biçminde kendisini gösterir. Aynı egemen sınıf içinde, iki ayrı bireyler kategorisi oluşur. İdeologlar, egemen sınıfın kuram'a ulaşacak nitelikteki başlıca ilkelerini ve bu sınıfın kendiyle ilgili edindiği yanılgıları işleyip hazırlayan, belirli bir sistemleşmeye

vardıran kişilerdir. Din de, aynı entellektüel sistemin bir ürünüdür(156). Belirtilen temel ilkeler açısından «din» olgusuna bakıldığında, bu kavramın tarihsel gelişiminin, saptanan ilkeleri doğrulladığı ortaya çıkacaktır.

Din olgusunun tarihsel kökeni, kişilerin günlük yaşamlarma egemen olan dış güçlerin, insanların kafalarındaki «fantastik» yansımasına dayanır. İlkel insanın gözünde doğa güçleri, kendisine yabancı, gizemli ve açıklayamadığı bir üstünlükte görünmüştür. Kişinin yorumlayamadığı dünya güçlerini, Tanrısal bir olgu olarak kavraması «dini» yaratmaktadır. Kişi günlük yaşamının dışındaki gelecek yaşamı bilemeyip ona yabancı oluşu nedeniyle, dinin doğuşu çok ilkel çağlara dek uzanmaktadır. Tarihin ilk aşamalarında değişik halkların gözünde, değişik kişiliklere bürünen güçler, doğal güçlerdir. Bu ilk kavranış biçimi, Hint Vedası'nın çıkışına değin sürmüştür. Bu ilk aşamanın Hintliler, İranlılar, Yunanlılar, Romalılar, Germenler, Keltler, Litvanyalılar için de gerçek olduğu kanıtlanmıştır. Ancak «doğa güçlerinin» yanında «toplumsal güçler» de kişileri doğal bir zorunlulukla etkilemiş ve doğa güçleri gibi toplumsal güçler de insanlara yabancı gelmiştir. Böylece, başlangıçta doğa güçlerinin içerdiği gizlerden çıkan doğaüstü yansımalar, giderek toplumsal «adlar» almışlar ve tarihsel güçlerin simgeleri olmuşlardır. Sonraları Tanrıların çift kişilik kazanmaları bu olgunun sonucudur. Son aşamada ise, birçok Tanrının toplumsal adları, soyut insanın kendi yansımasından doğan «kadir-i mutlak» tek Tanrıya ulaşmıştır. Böylece Yahudilerin ulusal Tanrısı Jahve'de simgelenen tek Tanrıcılık doğmaktadır. Tek Tanrı, kişilerin kendilerine yabancı gelen ve onları zorunlu bir biçimde etkileyen, yorumlanamaz güçlerin tümünü kapsayan, duygularıyla kavrayabildikleri bir kavram olarak belirmiştir(157).

Tanrı'nın kişileştirilmesine varan aşamalar ile üretim ilişkileri arasındaki bağımlılık, tarihsel olgularla kanıtlanabilir. Mal üretimi üzerine kurulmuş, üreticilerin birbirleriyle toplumsal ilişkilere giriştiği, böylece kendi bireysel özel emeklerini türdeş insan emeği ölçüsüne indirgedikleri bir toplumda, soyut insan anlayışını getiren Hıristiyanlık ve özellikle onun burjuvazi açısından daha gelişmiş türleri olan Protestanlık ve «deizm», böyle bir düzen içinde daha uygun bir din olarak belirmiştir. Buna karşılık, Hıristiyanlık eski kölecilik düzenin yok olmasından yana çıkmamış ve Roma İmparatorluğu'nda kölecilik ile Hıristiyanlık içli dışlı yaşamıştır. Bu tarihsel olgu, Hıristiyanlığın, üreticilerin ürünlerini mallar ve değerler olarak ele alarak,

birbirleriyle toplumsal ilişkilere giriştikleri bir ekonomik düzenin yönelişlerine uygun bir din niteliği taşımasını da engellememiştir. Eski Asya ve öteki eskiçağ üretim biçimlerinde, ürünün mala çevrilmesiyle insanın mal üreticisi durumuna gelmesi, ikinci derecede önem taşır. Oysa, ilkel toplumların giderek yok olması, insanın mal üreticisi durumuna gelmesinin önemini artırmıştır. Eski toplumsal üretim örgütleri, burjuva toplumunun üretim örgütlerine oranla çok ilkel ve berrak bir nitelik taşımaları yanında, efendi-köle ya da ilkel kabile toplumlarının göbek bağı temeline dayanan ortamında kurulmuşlardı. Böyle ilkel örgütlenmeler, ancak, emeğin üretici gücünün gelişmediği, insanla insanın, insanla doğanın arasındaki toplumsal ilişkilerin çok sınırlı bir alanda var olduğu bir dönemde gerçekleşebilmiş, varlığını sürdürebilmiştir. Toplumsal ilişkilerin ve kişinin doğayla olan temasının bu sınırlılığı, özellikle doğaya tapınan eski dinlerde kesinlikle görülmektedir. Bu türden gerçek dünyaya yansıma, kişiler arasındaki ve kişiyle doğa arasındaki ilişkilerin gelişmesiyle ve bu ilişkilerin niteliğinin öğrenilmesiyle ortadan kalkmaktadır. Maddi üretim sürecine dayanan bir toplumun yaşam süreci, özgür insanların ortaklaşa üretimi olarak kavranıp, bilinçli bir biçimde denetim altına alınmadıkça, gizemli niteliğini sürdürür. Üretim süreci insan tarafından yönetileceğine, insanı üretim sürecinin yönettiği bir toplum türünde, egemen sınıf açısından, üretici emek gibi, varolan kurallar doğal bir zorunluluktur. Gerçekte, insan tarihi ile doğa tarihini birbirinden ayıran, üretici organları insanın kendisinin yaratmış olmasıdır. Teknoloji, kişinin doğaya yaklaşım biçimini, yaşamını sürdürmek için giriştiği üretim sürecinin kurallarını saptar ve böylece kişinin toplumsal yapı içindeki ilişkilerini biçimlendirişini ve bundan doğan beyinsel kavramlarını aydınlığa çıkartır. Din tarihleri, maddi temeli gözönünde bulundurmadan salt hayal dünyasına yaklaşıp, ona değer verdikleri için eleştirisel değer taşımazlar. Dinin uydurmacalarının sisini dağıtarak, gerçek dünyanın özüne inmek, maddeci olan ve dolayısıyla bilimsel nitelik taşıyan, yeğlenmesi gereken yoldur. Doğa bilimleri, tarihsel gelişimi ve süreçlerini gözönünde bulundurmadıklarında, soyut ve ideolojik kavramlara varmaktan öteye gidememekte, soyut maddeciliğin güçsüzlüğüne düşmektedir(158).

Antik dünya can çekişirken, antik dinler de Hıristiyanlık karşısında boyun eğdiler. Roma İmparatorluğu'nda, bunca yıl önce tehlikeli bir devrimci parti ortalığı allak bullak ediyordu. Bu, dinci, enternasyonalist, imparator iradesini küçümseyen,

devletin tüm temellerine karşı olan parti Hıristiyanlıktı. Bu partinin tüm toplum katlarını, tüm imparatorluğu etkilemesini hiç bir zorbalık, hiç bir yasa engelleyemedi. Sonuçta, Kostantin bu dini ulusal din olarak kabul etmek zorunda kaldı(159).

Roma İmparatorlugu Hıristiyanlığı kabul ederken, halk bu dini öylesine benimsemişti ki, Kostantin, bu «saçma dini» kabul ederse, Roma dünyasında en üst yere ulaşacağını görmüştür. Burada, sorulacak soru, özellikle ezilenlerin, halkın, kölelerin bu dine neden bunca gönülden bağlandıklarıdır. Hıristiyanlığın doğu ve batının tüm görüş açılarını, kuramsal ilkelerini uzlaştıran ve birleştiren yapıda oluşu, bu sonuca varılmasında etken olmuştur. Yahudi gelenekleriyle, Yunan ve özellikle stoacılık felsefesinin Hıristiyanlığın özünü oluşturduğu belirtilebilir. Gerçekte, Roma başka ulusları egemenliği altına aldıkça, imparatorluğun egemenliği altında yaşayanlar gittikçe daha karmaşık bir duruma gelen, daha keskin bir biçimde birbirinden ayrılan üç sınıfa bölünmüştü, azat edilmiş köleler, toprak sahipleri, tefeciler, hem toprak sahibi ve hem de tefeci olan zenginler ve halkın büyük bir kesimini oluşturan köleler. Şunu belirlemek gerekir ki, azatlılar ve zenginler de imparatorun gücü karşısında, köleler gibi haklardan yoksun ve baskı altındaydılar. Romalı vatandaşların öldürülüp, mallarına el konulması yaygın bir uygulamaydı. İmparatorun bu tartışılmaz iktidarını sağlayan maddi güç «ordu», manevi güç ise yığınlarda imparatorun haklarının ve iktidarının başka türlü olamayacağı ve doğallığı konusundaki inançtı. Bu yapı, Seneca gibi kendi düşünürlerini ve hukukçularını da buluyor; bunlar yapıyı kutsallaştıracak, belirli bir düzene bağlayacak kuramlarını geliştiriyorlardı.

Roma İmparatorluğu değişik halkların yalnızca siyasal ve toplumsal özelliklerini değil, özel dinlerini de yok etti. Bütün eski çağ dinleri, başlangıçta kendiliğinden oluşan «kabile» dinleriyken, sonraları insanların toplumsal ve siyasal koşullarından doğan ulusal dinler durumuna gelmişlerdi. Geleneksel toplumsal yapı biçimleri yıkılıp, siyasal kurumlar ve ulusal bağımsızlık yok olunca, din de doğal olarak çökmüştü. Eski çağda, ulusal Tanrılar, başka Tanrılarla birlikte yaşayabilirlerdi. Buna karşılık kendilerinden yukarıda bir Tanrıya karşı dayanamadılar. Doğadan gelen Tanrılar, Roma dinlerini çürüttü. Ulusal Tanrılar, ulusların bağımsızlıklarını yitirmeleriyle birlikte, yok olup gittiler.

Bütün sınıflarda, «maddi» kurtuluştan umut kesildiğinde, «manevi» kurtuluşu arama yönelişleri başlar. Bu, onları tümden umutsuzluktan kurtaracak, avutacaktır. Değişik felsefe akımları, yığınların bilinci için oluşturulmadığından, kimseyi avutamıyor, güven vermiyordu. Avunma, felsefeyle değil, yiten dinlerin yerinin doldurulmasıyla sağlanacaktı. Hıristiyanlık, bu genel ekonomik, ussal moral çöküntü içinde belirdi ve tüm eski dinlere antitez oldu. Kaldı ki, Hıristiyanlıktan önceki yaygın dinler, yığınları dinsel tapınma, inanç ve töreleri ile birbirinden ayırıp düşman yapıyordu. Bu Doğu'nun da çöküşünü getiriyordu. Aynı etkiler Batı'da da kendini gösteriyordu. Hıristiyanlık ise, tüm dünya dinlerini, tapınma yöntemlerini yadsıyarak, yığınlar arasında ayrım yapmaksızın ilk «dünya dini» olarak beliriyordu.

Hıristiyanlık, çağın tüm çöküntülerini «günah» kavramı içinde cevaplandırarak, genel çöküntüden tüm insanların sorumlu olduklarını ileri sürüyordu. Çöküntünün nedenlerini ustalıkla gizleyebilen Hıristiyanlık, kurtuluşu insan bilincinin avunmasında göstererek, çağının gerek ekonomik, gerek toplumsal çizgisine tümüyle karşılık veren bir nitelik kazanıyor ve böylece, giderek en yaygın dünya dini durumuna gelebiliyordu(160).

Ortaçağ, tümüyle ham bir ortamda gelişmişti. Barbarlar, eski uygarlığı, eski felsefeyi, politika ve adaleti silip götürmüşler, her işe yeniden başlamışlardı. Paramparça ettikleri dünyadan ellerinde kalan yalnızca Hıristiyanlık ve uygarlığın tümünü yitirmiş birkaç yarı yıkık kentti. Dolayısıyla, tüm ilkel gelişme aşamalarında olduğu gibi, papaz sınıfı eğitim tekelini elde etti ve eğitimin özü böylece dinbilimsel oldu. Başka bilimler gibi, papazların elinde politika ve adalet de dinbilimin dalları sayılıyor ve dinbilimde hakim olan ilkeler uyarınca ele alınıyordu. Kilise'nin dogmaları, aynı zamanda politik bir eylemdi ve Kutsal Kitap'tan alınan sözler yasa yerine geçiyordu. Tüm entellektüel etkinlik alanında dinbilimin üstünlüğü, ayrıca derebeylik egemenliğinin en genel bileşimi ve kutsaması olan Kilisenin toplumda tuttuğu önemli yerin kaçınılmaz bir sonucuydu(161).

Belirtilen durumda, XVI. yüzyılın dinsel sanılan savaşları da dahil, tüm saldırılar ve savaşlar temelde sınıfsal nitelikteydi ve maddi sınıf çıkarlarının sağlanmasına yönelmişti. Değişik sınıfların çıkarları ve istekleri dinsel perde ardında gizli olsa

bile, sorunun özünü değiştirmemekte ve çağının somut koşullarıyla açıklanabilmektedir. Örneğin, derebeyliğe karşı girişilen tüm genel saldırılar, her şeyin üstünde, Kilise'ye karşı girişilmiş saldırılardı ve tüm toplumsal ve politik devrimci öğretiler, zorunlukla, dinbilimsel mezhep kavgaları biçiminde oluşuyordu. Saldırıya geçmeden önce, var olan toplumsal koşullardan kutsallığın koparılıp alınması gerekiyordu.

Doğuşundan ancak 250 yıl sonra tek başına «dünya dini» durumuna gelen Hıristiyanlık, çağının koşullarına uygun düştüğü için bu niteliği kazanabilmişti. Hıristiyanlık Ortaçağ'da feodalite geliştikçe, bir feodal hiyerarşi ile birlikte, feodaliteye uygun düşen bir din haline dönüşmüştü. Ortaçağ, tüm öteki ideoloji biçimlerini, felsefeyi, siyaseti, hukuk bilimini, Tanrıbilimin bir eki haline getirmiş, bunları Tanrıbilimin birer altbölümü yapmıştı; böylece, her toplumsal siyasal hareketi Tanrıbilimsel bir biçim almaya zorluyordu. Büyük bir fırtına koparmak için, yığınların yalnızca dinle beslenen kafasına kendi öz çıkarlarını dinsel görüntü ardında sunmak gerekiyordu(162).

Ortaçağ'da, derebeyi egemenliğiyle gitgide sınırlanan serbest köylülerin hak istekleri, serflerin ve kölelerin istekleriyle karışmış ve çarpışmanın sonunda derebeylik düzeni tümden yok edilmeye yüz tutmuştu. Tutucu Katolikler, kurulu düzenin sürdürülmesinden yana, imparatorluk yetkilerinin, papaz sınıfının, bazı prenslerin, zengin soyluların, piskopos ve kentli particilerin yandaşlığını yapıyorlardı. Buna karşılık, burjuvazi ortaya çıktığında ilkin Fransa'da Albi halkı arasında, bu bölge kentlerinin büyük bir gönenç içinde bulunduğu bir çağda, feodal Katolikliğe karşı bir sapma olarak Protestanlık gelişti. Protestanlığın yıkılmazlığı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine uygun düşüyordu(163). Burjuvazinin zenginleşip, gelişmesi, hiç bir toplumsal yeri bulunmayan, geçimini salt burjuvaziye hizmet etmekle sağlayabilen ve ileride proleteryayı yaratacak «gündelikçi» ve «hizmetkârlardan» oluşan «kent pleplerinin» doğumuna yol açtı. Böylece, «ihtilalci plepler» ve «gelişmemiş kentliler» ayrı ayrı, burjuvaziye karşı «muhalefeti» oluşturdular. Bu «muhalefet», önlenemez bir biçimde, dinsel ayrımların da nedeni oldu.

Derebeyliğe karşı çıkışlar, Ortaçağ boyunca sürdü. Zamanın koşullarına göre gizemcilik «mistisizm» açıktan açığa mezhepcilik ya da silahla ayaklanma biçimlerinde kendisini gösterdi. Mezhepçiklerden kimisi, Alp dağlarındaki ataerkil çobanların üzer-

lerine yürüyen derebeyliğe karşı tepkisini, kimisi derebeyliği aşmış kentlerin düzene karşı çıkışlarını, kimisi de doğrudan doğruya köylü ayaklanmalarını dile getiriyordu(164). Ortaçağın etkin «mezhepçiliği» olan «kent mezhepçiliği» ise, öncelikle papaz sınıfının zenginliğine ve siyasal önemine karşıydı. «Ucuz Kilise» isteyen «kent mezhepçileri», kendi başına cumhuriyet olan kentlerde koruyucu krallara sığınarak genel konularda Papalığa saldırdıklarında, cumhuriyetin, burjuva yönetiminin doğal biçimi olduğunu ileri sürüyorlardı. Kentler, her yerde tanınmış, kabul edilmişlerdi ve derebeyliğe karşı, kendi ayrıcalıklarını kullanarak, silah gücüyle yeterince savaşabiliyorlardı; derebeyliğine başkaldıranın, yalnızca papaz sınıfı derebeyliğine karşı bir muhalefet olarak belirmesi, özde feodaliteye karşı çıkış gerçeğini gizlememektedir.

Köylülerle pleplerin isteklerini dile getiren ve hemen her zaman bir ayaklanmayla kendisini gösteren mezhepçilik ise, kent mezhepçileriyle birlikte Kilise ve papaz sınıfına karşı çıkarken, bununla da yetinmiyor, çok daha ilerilere, eski Hıristiyanlığın «eşitlik» dileğine değin uzanıyordu. Derebeylik düzeninin doruğuna vardığı bir dönemde, Albigenslerin köylü - plep mezhepçiliği ile kent mezhepçiliği birbirinden kesin bir biçimde ayrılamazken, XIV. ve XV. yüzyıllarda, köylü - plep mezhepçiliği, belirgin siyasal nitelikte gelişerek kentlilerin mezhepçiliğinden bağımsız parti görüşü biçiminde belirdi. İngiltere'de Wat Tyler, Bohemya'da Calixtin ayaklanmaları bu nitelikteydi. Aynı nitelikteki Tabolitler, dinsel görüntü ardında «cumhuriyetçiliği» savunacak denli ileri gittiler. XV. ve XVI. yüzyılın başlarında, Alman plepleri bu görüşü geliştirdiler(165).

Kentliler ve köylüler dışında kalan plepler, hiç bir hakları, hiç bir mülkiyetleri olmayan, yaşam koşullarının kendilerini hiçe sayan kurumlarla karşılaşmalarını bile engellediği, derebeylik ve lonca kentlisi çürüyüşünü yaşayan, çağdaş burjuva toplumunun öncüleriydiler. Bu durumda plepler o zaman bile yalnızca derebeyleri ve ayrıcalıklı burjuva ile savaşmakla yetinmeyip, sınıf çatışması temeline dayanan toplumların ortak kurumlarının tümüne karşı çıkıyorlardı. İlk Hıristiyanlığın İsa'nın kıyametten önce geri gelip bin yıl süreyle yeryüzünü adalet ve eşitlik içinde yöneteceğini öngören düşleri, onlar için elverişli bir başlangıç noktası oluyordu. Buna dayanarak, «yasa önünde eşitlik» ilkesini gerçekleştirecek bir cumhuriyetçi siyasal düzenin savaşını veriyorlardı(166).

Protestan muhalefeti, burjuvazinin gelişimiyle orantılı bir biçimde güçlendi. Başlangıçta bölgesel nitelikteki «feodal aristokrasiye» başkaldırı, yeterli gücü elde ederek, ulusal boyutlara doğru tırmandı. İlk büyük dinsel yığın eylemi «reformation» adı altında Almanya'da gerçekleştirildi. Ancak, kentsoylular tek başlarına ne feodaliteyi yıkabilecek güce sahiptiler, ne de yoksul köylüleri, kent pleplerini, yoksul asilleri ihtilalci bir eylem bütünü içinde toplamak olanakları vardı. Nitekim, köylüler ihtilalin doruğuna yönelik başkaldırılarını gerçekleştirdiklerinde, kentsoylular onları savaşlarında yalnız bıraktılar. Böylece, köylü başkaldırıları, laik prenslerin ordularınca yenilgiye uğratılıp, çökertildi. Bu olgu, Almanya'nın yaklaşık üç yüz yıl süreyle siyasal birliğinden yoksun kalmasına yol açtı(167). Protestanlık kentsoyluluğun gelişimine denk düşüyordu, ama köylülerin yığınsal başkaldırılarını kendi çıkarlarına uygun bulmuyordu.

Kabul etmek gerekir ki, Luther imandan gelen köleliği yıktı, onun yerine kesin inançtan gelen köleliği yarattı. Otoriteyi inançla çökertti ve inancın otoritesini yarattı. Yığınları papazlaştırıp, dünyalaştırdı. İnsanı dışardan saran dinsellikten kurtarıp, insanın özünü dinselleştirdi. Gövdeyi zincirden kurtarıp, yüreği zincirleyip tutsaklaştırdı(168). Nitekim, Alman tarihinin en köklü olgusu olan «köylü savaşı», dinbilim yüzünden başarısız kaldı. Reform hareketinden önce, Papalığın tartışmasız kölesi olan Almanya, reformdan sonra tüccarların kölesi durumuna geldi(169). Luthercilik, reform hareketinin «burjuva ıslahatçı» kanadını oluşturuyordu. XVI. yüzyıldaki tüm dinsel savaşlar, gerçekte sınıfsal çatışmaları perdeliyordu. Derebeyliğe karşı girişilen tüm saldırılar, temelde Kilise'ye karşı girişilmiş bir saldırıydı. Tüm toplumsal, siyasal devrimci öğretiler, zorunlu bir biçimde, dinsel kavga biçimi ardında oluşuyordu. Belirli bir düzene karşı saldırıya geçmeden önce, toplumsal koşulların kutsallığının çökertilmesi gerekiyordu. Ancak, burjuvazi Kilise'ye ve Papalığa karşı çıkarken, başkaldırı eyleminin yöneleceği amaçlar ve başkaldırdığı sınıflar başka başka olabiliyordu. Plep muhalefetinin başlangıcından beri yalnızca feodaliteye ve ayrıcalıklı burjuvaziye karşı çıkılmakla kalmayıp ilk Hıristiyanlık ilkelerine dönülmesi ilkesi ardında, gerçekte, çağdaş burjuva toplumunun da ötesinde bir düzenin düşünü kurup, tüm mülkiyet hakkına, bu hakkın varlığıyla biçimlenen sınıflı toplum yapısı ve düşüncesine karşı çıkan, belirsiz «Hıristiyan eşitliği» ilkesini «yasalar önünde» kesin eşitlik ile sağlamak isteyen yönelişleri, Almanya'da, Thomas Münzer ve siyasal partisi simgeliyordu.

Münzer, şiddete dayalı devrimci görüşleriyle, kent reformculuğundan kopmuş, doğrudan siyasal bir görüntü kazanmıştı. Öyle ki, dinsel temellerden yola çıkan Münzer, Tanrıtanımazlığa değin varacak, aklı yüceltecek ve onu «kutsal ruh» sayacak görüşlere ulaşacaktı. Cennetin, «Tanrı'nın Krallığı» nı yeryüzünde kurmaya yönelen Münzer, siyasal öğretisine dinsel kavramların örtüsünü sağlarken, günün toplumsal ve siyasal koşullarının çok ilerisindeki proleter öğeleri savunuyordu. Tüm Avrupa'da kendi görüşleri doğrultusunda bir «birlik» oluşturulmasından yana olan Münzer, bu birliğe prenslerin ve toprak sahiplerinin de çağrılmasını, birliğe katılmamaları durumunda ise öldürülmelerini öngörüyordu. Bu düşünceler, köylüler ve pleplerde artan başkaldırı eğilimleri nedeniyle, daha da etkili oldu ve Alman köylü başkaldırısının gerçekleşmesine ulaştı(170).

«Başkaldıran Ruha Karşı Saksonya Prenslerine Mektup» adlı yapıtında, Münzer'i «şeytanın aracı» olmakla suçlayan Luther ise, halkın otoriteye karşı ayaklanmasına karşıydı. Kent «ıslahatçılığını» simgeleyen Luther, feodaliteye ve dolayısıyla Katolik Kilisesine ve Papalığa karşı çıkan tüm mülkiyet sahibi öğeleri, çok zengin olmayan soyluları, kentlileri, Kilise mallarına el koyarak zengin olmayı düşleyenleri, imparatorluk içinde daha bağımsız olmayı isteyen prensleri kendine çekiyordu. 1517'de Luther, Katolik Kilisesi'nin dogmalarıyla ve kurallarıyla çatışmaya girerken, başkaldırısının belirli bir kişiliği yoktu. Kendisinden önceki «kent mezhepçiliği»nin «Hıristiyanlığın öz kurallarına dönme», «ucuz kilise» ilkelerinin savunusundan öteye gitmeyen Luthercilik, giderek, reform eylemini bu çizgide tutamaz, ilerilere yönelmesini engelleyemez oldu. Luther, ilk başlarda, Katolik Kilisesi'ne karşı olan tüm öğeleri birleştirip, devrimci bir gücü oluşturma aşamasını gerçekleştirmekte başarı sağladı. O zamanlar, Luther, tüm kilise adamlarına saldırmaktan, «onların kanlarıyla ellerini yıkamaktan» söz açıyordu. Luther'in devrimci coşkusu uzun sürmedi. Alman halkı, eyleme geçtiğinde, eyleme katılanların amacı başka başkaydı, pleplerle, köylüler bir başkaldırının işaretini Luthercilikle bulurken, ılımlı kentliler, küçük aristokratlar ve bazı prensler, Katolik Kilisesi'nden kurtulup, onun topraklarma el koyarak zenginleşmeyi amaçlıyorlardı. Ayaklanan Alman halkı içinde belirtilen çelişki doğdunda, Luther, kimin yandaşı olduğunu açık seçik belirlemek zorunda kalıyordu. Luther de bu yönünü, halk atılımlarına karşı çıkıp kentlilerin, soyluların, prenslerin yandaşı olarak belirledi. Luther artık «barışsever ilerlemeden, edilgin direnişten»

söz açıyor, «İncil'in güç kullanarak ve kan dökerek korunmasına» karşı çıkıyor, değişik anlaşmalar ve oyunlarla Lutherci reformculuğun ticari niteliği de belirginleşiyordu. Luther'in giderek «ılımlı ıslahatçılığa» yönelmesi, kentlilerin, aristokratların, prenslerin barışçı ve edilgin bir tutumu yeğlemelerinin doğal sonucuydu. O günlerin toplumsal ve siyasal koşulları, tüm değişikliklerin prenslere yarar sağlaması sonucunu doğurduğu içindir ki, kent reformculuğu, plep ve köylü güçlerden uzaklaştıkça, prenslerin kucağına düşüyor ve onları güçlendiriyordu. Giderek, Luther'in kendisi de prenslerin «vasalı» olmaya başladı. Nitekim, köylü savaşı patladığında, Luther, prenslerle, soyluların Katolik olduğu bölgelerde uzlaştırıcı bir tutum izledi. Bir yandan ayaklanmayı Tanrı'ya ve İncil'e başkaldırı olarak nitelerken, bir yandan da başkaldırıya neden oldukları için hükümetleri suçlayarak tarafların anlaşmasını ve boyun eğmesini istiyordu. Bu tutum, prenslere daha bir bağımsızlık ve güç sağlamaya yönelmekten başka bir anlam taşımıyordu. Tüm bu çabalara karşın, başkaldırının gelişip, prenslerin, aristokratların ve kentlilerin egemenliğindeki Protestan bölgelere de bulaşması karşısında Luther, «Sodom'un hizmetçileri» olarak adlandırdığı Katolik Kilisesi ve Papalıkla uzlaşmaktan da geri kalmadı. Luther artık, köylülere aman vermemekten, onlara karşı «insafsız» davranmak zorunluluğundan söz açıyordu. Luther, İncil'i Almanca'ya çevirmekle, plep hareketinin eline güçlü bir silah vermişti. Amacı, feodalitenin çıkarlarına uydurulmuş Hıristiyanlık ile ilk çağların alçak gönüllü Hıristiyanlığını karşılaştırmaktı. Köylüler, bu silahı feodalite dışında, prenslere, soylular ve kentlilere çevirince, Luther, buna karşı çıkıyor ve aynı silahı köylülere karşı kullanmaktan çekinmiyordu: Luther, İncil'de tüm otoriteleri kutsayan, köleliği savunan bir anlam bulmuştu ve bu köleliği kutsamaktan çekinmiyordu. Bu vardığı noktada, Luther kendi başkaldırısını bile yadsıyor ve salt plep eylemini değil, kentli eylemini de prenslere satmış oluyordu(171).

Fransa'da ortaya çıkan Calvin ise «reform»daki burjuva niteliğini somutlaştırıp, Katolik Kilisesi'nin demokratik ve cumhuriyetçi bir siyasal düzen içinde yer almasını sağlıyabiliyordu. Gerçekte, burjuvazi ortaya çıktığı zaman, ilkin Fransa'nın güneyinde Albi bölgesi halkı arasında, feodal Katolikliğe karsı sapkınlık olarak nitelendirilen Protestanlık gelişmişti(172). Calvenist reformculuk, Fransa'daki bu elverişli ortamdan yararlanıp, burjuva niteliğini belirginleştirdikten başka, Hollanda, Genova, İskoçya'da cumhuriyetçiliğin bayraktarlığını yapıyor, Hollanda-

nın İspanya ve Almanya'nın boyunduruğundan kurtulabilmesini sağlıyordu. Aynı biçimde, İngiltere'de burjuva devriminin ikinci aşamasının ideolojik temelleri atılıyordu. İngiltere'de Calvenizm, burjuva çıkarlarının Hıristiyanlık anlayışında var olduğunu ileri sürerek, 1689'da başarıya erişen başkaldırının çevresinde burjuvazi ile bazı asillerin birleşebilmelerini sağlıyordu. Böylece, İngiltere'de ulusal kilise yeniden oluşturularak, Katolikliğin, papayı kralın kendisi olarak kabul eden ilkel biçimleri yerine Calvenist bir Kilise anlayışı gerçekleştirilebildi. Yeni anlayış içinde, Kilise burjuvalaştırılmış ve günümüzün İngiliz Kilisesi'nin temelleri atılmıştı(173).

Calvenizm Fransa'da, ilk çıkış noktasını bulmasına karşın, İngiltere ve Hollanda'da siyasal yapıyı etkileyebilecek bir biçimde gelişirken, Fransa'da Calvenist azınlık dinsel görüşleri nedeniyle baskı altındaydı ve giderek kıyıma uğradı. Bunun yanında, Voltaire ve Boyle gibi düşünürler, özgür anlayıştan yana çıkarak, dinsel baskılarla savaştılar. Böylece, XIV Louis'nin baskı yönetimi, burjuvazinin devrimci eylemini dinsel öğeler dışında geliştirmesi ve özellikle siyasal biçim yönelişlerini laik nitelikte biçimlendirmesi sonucundan başka bir sonuç yaratmamıştır. Giderek, yasama organlarında, laik, özgür düşünceden yana olanlar yer almış ve Hıristiyanlığın Ortaçağ düzeninin sona ermesini sağlamışlardır. Bu sonuç doğaldır. Gerçekten, Hıristiyanlık, geleceğin devrimci sınıflarının, burjuvazinin kaynaklanabileceği ideolojik gereksinmeleri sağlayabilmek açısından yetersizliğe düşmüştü. Ortaçağ'da, Hıristiyanlık giderek yığınlardan kopmuş ve salt yönetici sınıfların dinsel görüşü olarak belirmiş ve böylece siyasal iktidarların yığınlarla çelişen ve onu sınırlayan tutumunun bir öğesi durumuna gelmiştir.

Her sınıf kendi sınıfsal yönelişleriyle uyumlu dinsel anlayışı benimsediği için, aristokrasi Katolik cizvitliğini ve Ortodoks Protestanlığı benimserken, liberal ve radikal burjuvazi «akılcılığı» (rationalizm) sınıfsal yapısına ve yönelişlerine uygun bulmuştu. Antik dünya can çekişirken, nasıl antik dinler de Hıristivanlık karşısında boyun eğdilerse, Hıristiyan düşünceler de, XVII. yüzyılda, «akılcı» (usçu) düşünceler karşısında yenik düştüler. Aynı dönemde, feodal toplum da devrimci burjuvaziyle ölüm kalım savaşı veriyordu. Burjuvazinin savunduğu «din ve vicdan özgürlüğü» anlayışı, serbest rekabetin bilgi alanındaki egemenliğinin simgesinden başka bir şey değildi(174).

Burjuvazinin bilinç gelişiminde en etkin olgu, endüstriyel gelişim sonucu sermayenin merkezileşmesidir. Beliren yeni top-

lumsal ve ekonomik yapı içinde, ideoloji, din, ahlak olabildiğince silindi, yok edildi. Silinen ve yok edilen, feodal düzenin bu konulardaki anlayış biçimiydi. Var olan düzeni yıktığı ölçüde devrimci niteliğini kazanacak olan yeni eylem, toplumun tüm geleneksel değerlerini ve anlayışını da yok ederek, kendi değer ölçülerini egemen kılmak zorundaydı. Doğa bilimini, sermayenin emrine alan yeni sınıflar, bu yeni dünya görüşüyle, yeni ideolojik yapılara da yol açtı. Ekonomik alandaki sınıfsal çatışma, ideolojik çatışmayı da doğal olarak yarattı. Burjuva devriminin nedeni olarak gözüken yeni dünya görüşü, gerçekte yeni bir sınıfın gelişiminin sonucuydu(175).

Ortaçağ'ı sona erdiren çatışmalarda, din savaşlarından başka bir etken bulunmadığını sananlar vardır. Örneğin, Alman idealizminin etkisindeki ideolojiler bu görüşü savunurlar. Sanki, o günlerin insanları dinsel konularda anlaşabilselerdi, çağ hiç değişmeyecek, yaşam koşulları hiç kavga konusu olmayacaktı. Tarihçiler, bir çağın kendi hakkında, ya da bir çağın ideologlarının o çağ ile ilgili yarattıkları yanılgıları, olduğu gibi kabullenecek denli saftırlar. Bu tür tarihçiler, 1789 devriminde, «mutlak monarşi» ile «meşruti monarşinin» yararları üzerinde biraz ateşlice tartışmalardan başka bir şey göremezler. Temmuz devrimi, «Tanrı bağışı» hakların savunulmasıyla ilgili, yalın bir anlaşmazlıktan öteye gitmemektedir. Belirtilen devrim ve benzerlerinin sınıf çatışmalarının ürünü olduğunu kavrayamayanlar, kuşkusuz, tarihsel gelişimi doğrulukla izleyip sonuçlara varabilmek olanağını da bulamayacaklardır(176).

Gerçekte, burjuvazinin bilinç gelişiminin yarattığı yeni dünya görüşü, Fransız aydınlanması ve İngiliz materyalist düşünce akımıyla başladı ve gelişti. XVIII. yüzyılda Fransız aydınlanması, özellikle Fransız materyalizmi, yalnızca var olan kurumlarla, din ve Tanrıbilimle değil; aynı zamanda XVII. yüzyıl metafiziğine ve tüm metafiziğe, özellikle Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'in metafiziğine karşı açık bir savaş veriyordu. Gerek Fransa'da, gerek XIX. yüzyılda Almanya'da metafiziğe karşı çıkış, Tanrıbilime saldırı görüntüsü ardında yeni bir sınıfın, burjuvazinin ideolojisini yaratıyordu. O çağın Fransız yaşamının uygulanmaya dönük (practical) doğası, dünya çıkarlarına, yeryüzü dünyasına yöneliyordu. Bu yöneliş, Tanrıbilime ve metafiziğe karşı maddeci bir uygulamayı gerektirmiyordu ve bu uygulamaya yatkın kuralları oluşturuyordu. Gerçek varlıkların ve dünyayla ilgili şeylerin tüm ilgilerin

merkezi durumuna gelmeye başladığı bir dönemde, metafiziğin yaşam olanakları da yok oldu. XVII. yüzyıl metafiziğini tüm saygınlığından yoksun bırakan Pierre Boyle, Tanrıtanımazlar toplumunun olanağını ve Tanrıtanımazın saygıdeğer olabileceğini savunuyordu. Lock, Bacon, Hobbes gibi düşünürler, tek yanlı ve insanlığın düşmanı olmaya varacak bir materyalizmin temellerini atmış olmalarına karşın, yeryüzünü ve maddeyi egemen kılarak geçmişin gelenek ve inançlarını, metafiziği sildiler. Daha sonraki materyalistler, Coward, Hortley, Dodwell, Collins, Priestley ve başkaları, Lock'un duyumculuğunu da kırıp attılar. Bunlar «deizm»i de, dinden kurtulmanın alışılmış ve kolay yolu olarak nitelendiriyorlardı. Condillac, Fransızların, metafiziği salt bir kuruntu ve Tanrıbilimsel bir önyargı olarak yadsımalarının haklılığını kanıtlamaya çalışıyordu. Helvetius bencilliği ahlakın temeli olarak yüceltirken, insan zekâsının doğal eşitliğini, aklın ilerlemesi ile sanayinin ilerlemesinin birliğini, insanın doğal iyiliğini ve eğitimin her şeye yeterliliğini savunuyordu. Böylece burjuva dünya görüşü belirli bir süreç içinde oluşurken, burjuvazinin yeni üretim ilişkileri düzenine uygun, emeği tümden özgür kılacak ve insan ilişkilerini sınırlayacak dinsel kurallarını da yıkacak bir yöneliş içindeydi(177).

Burjuvazinin öngördüğü dinsel anlayış «laiklik», Kilise ile devletin birbirinden ayrılmasıdır. Burjuva ideolojisi böylece, kişiyi din karşısında özgür kılmak savını ileri sürmektedir. Bu anlayış, gerçekte, dinin yeni devlet içinden çıkartılarak bağımsız ve sınırsız kalması sonucunu yaratmış, hem de kişi, yine değişik biçimler altında dinsel bağlantılar içine konulmuştur. Dinin siyasal açıdan özgür kılınması, dinin çelişmelerden arınmış ve sonuna ulaştırılmış bir çözümlenmesi değildir. Siyasal özgürleşme, içinde çelişmeleri bulunmayan, tümden bir insansal özgürleşme anlamına gelmemektedir. Bu nedenle de, burjuvazi, insan açısından tüm bir özgürleşme sağlamamıştır. Devlet, dine karşı bağımsızlık kazansa bile, kişi devletin sınıfsal yapısı ve amaçları nedeniyle aynı özgürlüğe konu olamamakta ve gönüllü olarak dinsel kurallara boyun eğmekten kurtulamamaktadır. Kişinin «tutsaklıktan kurtulması» siyasal bir çözümdür. Buna karşın, devlet, dine karşı bağımsızlığını kovduğunda, gerçekte kendisi özü açısından dinselleşmektedir. Bu durumda, kişi, «din» ve «devletle» iki ayrı ilişki içine girmekte, ikili bir yaşam doğmakta, kişiyi sınırlandırıcı kurallar daha da çoğalmaktadır. Böylece kişi, iki ayrı yaşamında da, kendisine yabancı güçlerin boyunduruğu altına girmiştir. Devlet dinselliğinden arındığında,

kişi de devletin yönelişi nedeniyle ve onun aracılığı ile Kilise'den ayrılmış demektir, kendisi ise, kişi olarak din kuralları ile bağımlıdır(178).

Burjuvazi, devletin kendi öz varlığına bağlı «devletin dinselliğini» yaratarak, «devlet ile gerçek yaşam arasındaki yaşamı, gökyüzü ile yer arasındaki ilişki» gibi sürdürmüş, kişinin kendiliğinden bağımlılıktan kaçamayacak ve özgürleşemeyecek bir yapıya sokmuştur. Demokratik düzenler, kişiye hayalci bir gerçeklik vermekte, soyut haklara ve evrenselliğe kavuşturmaktadır. Bu gerçek, «tüm insan hakları» için olduğu gibi, din ve inanç özgürlüğü için de söz konusudur; soyut insan hakları ancak burjuvazi açısından somutlaşmaktadır. İnsanın, insana yabancılaşması sürdüğü sürece, devlet dinsel iktidardan kopsa bile, kişi hem dinsel etkenlerin tutsaklığından kopamayacak, hem de «devlet dindarlığına» bağımlı kalacaktır(179).

Gerek Hıristiyanlığın siyasal iktidarlar üzerinde egemen olduğu dönemlerde, gerek burjuva devriminden sonra, laik siyasal biçimlenmeler içindeki «dinsel yabancılaşma» giderilmiş değildir; bu nedenle de, «Hıristiyan eşitliği» de, «dinsel inanç özgürlüğü» de aldatıcı olmaktan öteye gidememiştir. Hıristiyan eşitliği, gerçekte «ilk günahtaki eşitlik»ten başka bir anlam taşımamış; kölelerin ve ezilenlerin dinsel inançlarına da uygun düşmüştür. Ortaçağ'da Kilise'nin tutumu, kendisine karşıt bir «kültür»ün doğmasına yol açtığı gibi, «feodalite» de «eşitlik» ilkesinin savunucusu «burjuvaziyi» yaratmıştır. Başlangıçta kendisi feodal sınıf olan burjuvazi, giderek kendine özgü dünya görüşü ve ideolojiyi yarattığında, kişiyi feodal zincirlerinden kurtararak «özgür emeği» yaratmak gereksinmesini duymuştur Bu gereksinme, kişinin «feodal eşitsizlikten» kurtarılması sonucunu da yaratmıştır. İnsan haklarının kabulü, bu sınıfsal yönelişin ürünüdür ve dinsel inanç özgürlüğü açısından da geçerlidir. Böylece, burjuvazinin laiklik ilkesinin, insanı gerçekten özgür kılmayı amaçladığı, ekonomik yapı yönelişleri açısından dinsel bağlantıları görünüşte yok etmeye çalıştığı açıkça belli olmaktadır.

Burjuva devletinin, kişiyi dinsel açıdan özgür kıldığını ileri sürmesine karşın, dinsel yabancılaşmayı ortadan kaldırmadığı, dinsel eşitliği de gerçekleştirmediği, yeni ekonomik ve toplumsal ilişkilere karşı Kilise ile burjuvazinin köklü uzlaşmalar içine girmesiyle kanıtlanmaktadır. Bu uzlaşma özellikle proleteryanın burjuva sınıf düzenine başkaldırıp, yeni bir üretim ilişkileri

düzenini gerçekleştirmeye giriştiğinde, açık seçik belirmektedir. Bu bize göstermektedir ki, toplumsal etkenliği olan tüm geleneksel ideolojiler gibi, din de, her zaman gelenekçi öğeleri içeren tutucu güç olarak oluşmaktadır. Dinsel öğelerin değişimi sınıf ilişkilerinden kaynaklanıp, bu ilişkilere göre biçimlendiği içindir ki, bu ilişkilere karşıt akım ve eylemler, hep dinsel tepki ile karşılaşır(180). Tarihsel olgular, bu savın doğruluğunu kanıtlar.

Hıristiyanlık toplumsal ilkeleri ile eski çağlardaki köleliği haklı gösterdi, Ortaçağ'da serfliği göklere çıkardı, gerektiği zaman proleteryanın ezilişini savunmayı da becerdi. Hıristiyanlığın ilkeleri bir yönetici, bir de ezilen sınıfın bulunmasını bir zorunluk olarak gösterir; ezilenlere tanıdığı hak, ezenlerin iyi yürekli ve cömert olmasını dindarca ummalarıdır. Hıristiyanlığın toplumsal ilkeleri, ezenlerin ezilenlere yaptığı tüm kötülükleri, ya ilk günahın haklı cezası ya da Tanrı'nın sonsuz bilgeliğiyle ilk günahtan kurtulanların karşısına çıkardığı denemeler, sınamalar olarak gösterir. Hıristiyanlığın toplumsal ilkeleri korkak olmayı, kendini aşağı görmeyi, kendini alçaltmayı, bovun eğmeyi, düşkünlüğü öğütler, avaktakımı yerine konmak istemeyen proleterya, bu durumda ekmeğinden çok cesaretini, onurunu, gururunu, bağımsızlık duygusunu gereksemektedir(181).

Özgür bilimsel araştırma, ekonomi politik alanında insan yüreğinin en azgın, en aşağılık, en tiksinti verici çıkarlarını çılgınlıklarını yenerek doğruya varmak zorunda kalmıştır. Dinin, ekonomik gelişim içindeki değişim sürecini, bilimsel bir biçimde ve gerçek dünyanın koşullarıyla ilişkili olarak incelemeye yönelmek, Kilise'nin ve onun simgelediği çıkar sınıflarının tepkisivle karşılaşacaktır. İngiliz Kilisesi, imana karşı yapılan en ağır saldırıyı çıkarlarını bozacak en hafif bir eyleme oranla çok daha bağışlayıcı olabilmektedir(182). Bu olgu, toplumdaki mülkiyet ilişkileri ile dinsel örgüt ve kuramlar arasındaki somut ve köklü bağlantıyı göstermektedir. Toplumsal değişimler ile siyasal, yasal, dinsel, düşünsel sistemler arasındaki sasmaz ve zorunlu bağımlılık, tarih aşamalarının toplumun değişik biçimlenmelerivle ilişki içinde ele alınmasını gerekli kılar. Din, yasa, ahlak gibi kavramlar, ilkel toplumlardan günümüze değin varlığını sürdürürken o toplumun üretim ilişkilerinin ürünü olan kisisel kavramalara göre biçimlenmisler ve asamalar arasındaki zorunlu birbirini izleme kuralını doğrular biçimde, bir asamadaki soyut kavrayış biçimleri bir sonraki kavrayış biçimine yol açmıştır. Birbirini izleyen aşamalar, birbirini izleyen üretim

ilişkilerindeki aşamalarla paralellik içindedir. Luther ve Calvin, Katolik Kilisesi'nin görüşüne karşıysa, Hegel Kant'ın ve Fichte'nin kuramını yadsıyorsa, ya da Rousseau «toplumsal sözleşme» anlayışıyla, dolaylı olarak Montesquieu'nun «anayasacılığını» tümden silip geçiyorsa, bu olgular doğrudan doğruya çağının somut ve sınıfsal koşullarına bağlıdır(183). Dinsel anlayışlar da tarihsel gelişim içinde yeni biçimlerle ortaya çıkmış; maddi yaşam koşullarının gereksinmelerine karşılık verebildiği ölçüde benimsenmiş ve kabul edilmiştir. Bu açıdan, dinsel kuralların yaşam süreci, onu yaratan maddi koşulların varlığına bağlıdır; bunun bilincinde olan Kilise, varlığını korumak açısından, toplumsal ve ekonomik yapının savunusunu canı pahasına yapmak ve tutucu olmak zorundadır. Bu zorunluluk, üretim ilişkileri düzeninin değişmemesinden yana olan sınıflarla, dinsel güçlerin uzlaşmalarına ve karşılıklı birbirlerini kullanmalarına neden olmuştur. Bir zamanlar, birbirlerinin karşıtı durumuna gelen Kilise ve burjuvazi de, belirli bir süreç içinde çıkarlarının aynılığı bilincine varmışlar, siyasal-dinsel iktidar ayrılığı, düzenin sürdürülmesi konusunda kaynaşmalarını engellememiştir.

Luther'in, giderek prenslerle uzlaşması, hatta Katolik Kilisesi ile birlikte «köylü devrimine» karşı çıkması, tarihsel, somut bir örnektir. Alman tarihinde buna benzer örneklemeleri çoğaltmak olanağı vardır. 1845 yıllarında, Almanya'nın Birliği konularının tartışıldığı ve değişik sınıfsal yönelişlerin ortaya çıktığı dönemde, tüm devlet yapısı dinsel yapı ve kurallarla tamamlanır. Kilise devlet yapısının en vazgeçilmez bir parçası sayılırken; siyasal muhalefet de, siyasal niteliğini saklayarak «dinsel» görüntü ardında beliriyordu. Gücünü sezen burjuvazi, feodal ve bürokratik despotizme ticari işlemlerini, sanayi alanında verim yeteneğini, sınıf olarak ortak eylemini güçleştiren engeller yarattığı için karşı çıkarken, gelenekçi kuramlara davanan Kiliseler kurulu düzeni, yeni dinsel ayrımlar ise burjuvaziyi destekliyordu(184).

Aynı biçimde, Bismark'ın «Prusya-Alman İmparatorluğu» yaratma planının uygulaması, eski ayrımcılığa dayanan, Prusya karşıtı güçlerin birleşmesine yol açtığında, bu karmaşık unsurlar «Ultramontanizm» bayrağı altında birleştiler(185). Katolikliğin tüm ateşli savaşçıları da bu bayrak altında yer alıp, Katolik Merkez Partisi'ni «Zentrum» oluşturmuşlardı. Dayanakları da Katolik toprak sahipleri, küçük köylüler ve Prusyacılığa karşı olan yığınlardı. Kesinlikle ayrımcı ve federalist olan «Zentrum»,

Protestan Guelphler tarafından da desteklendiler(186). Böylece din, çağına göre gelişimci, liberal burjuvazinin desteklediği bir eğilime karşı çıkıyordu.

Prens Metternich, Avusturya'nın egemenliği altındaki ulusların her birini, benzer durumda olan başka uluslar aracılığıyla bağımlılık altında tutarken, öte yandan feodal toprak sahiplerine ve büyük «para babalarına» dayanıyordu. Toprak sahiplerinin başkaldırmaya kalkıştıkları ender durumlarda ise, toprak köylülerini kışkırtmaktan geri kalmayan Metternich, gerici yönetimine kesin destek olan «ordu» ve «bürokrasi» yanında, Katolik din adamlarının da güçlü yandaşlığına dayanıyordu. Ticaret ve sanayi burjuvazisi çok az gelişmiş olan, küçük esnaf ve işçileri, geleneksel varlık koşulları içinde tutan Avusturya yönetimi, feodal büyük toprak sahipleri gibi, var olan düzenin korunmasında büyük çıkarları bulunan din adamlarına tüm eğitim gücünü ve hakkını tanımıştı. Din adamları da, toplumdaki geleneksel yapının sürdürülmesinden yana öğretileri ile tutucu - gerici siyasal yönetimin temellerini oluşturuyorlardı(187).

Fransa'da III. Napoleon'un yönetim ilkelerinden en önemlisi, hükümet aracı olarak rahiplerin egemenliğini benimsemesiydi. Küçük toprak sahiplerinin iktidara başkaldırılarını, Tanrı adına ve Napoleon hesabına gözleyen ve engelleyen rahiplerdi. Tümü, küçük toprak mülkiyetinden yana bir düzeni oluşturmaya yönelik Napoleon ilkeleri, küçük mülkiyet çöktükçe zayıflayıp, bu ilkelere dayanan iktidar da gücünü yitirirken, rahipler, düzenin korunmasına yönelik güç olarak direniyorlardı(188).

Fransız sınıf savaşlarında, gerici siyasal tutumların tümü de dinsel öğelere dayanıyordu. Gericiliğin gelişimi, Fransız Cumhuriyeti'nin, Roma Cumhuriyeti'nin canına okunması ile pekişirken, bu amaçla yapılacak İtalya seferi «Papayı Kurtarmak» amacı ardına saklanıyordu. Buna karşın, Papa, Fransız Cumhuriyeti'ni kutsayacak, Cavignac da, böylece Papa'ya dayanıp, rahiplerin aracılığı ile köylülerin yandaşlığını sağlayarak cumhurbaşkanlığını garantileyecekti. Gerçekte, amaçlanan Roma devrimini engellemekti. Din olmadan Fransa olamazdı ve dinin olusu eski Roma'nın aynen varlığının sürdürülmesine bağlıydı. Köylünün gökyüzü servetleri üzerinde sahip olduğu ipoteği güvence altına alacaktı. Bu açıdan, Papa'ya karşı olan Roma devrimi, aynı zamanda, mülkiyete, burjuva düzenine karşı bir başkaldırıydı(189).

Görülüyor ki, tüm ideolojik alanlarda, geleneğin büyük bir tutucu güç oluşu gibi, din de, bir kez oluştuktan sonra, her

zaman geleneksel bir öz içerir. Ama, bu özde ortaya çıkan değişiklikler, sınıf ilişkilerinden, dolayısıyla bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden ileri gelir(190).

Sosyalist düzende din-devlet

Dinin niteliği ve gelişimi konusunda belirtilenler, din olgusunun Marksist tarih anlayışı açısından yorumlanışını ortaya koymaktadır. Bu yorumun kanıtları tarihsel olgularda bulunmaktadır. Marksizme göre, dinin tarihsel diyalektik yorumu «tabiatçı felsefe ve diyalektik» anlayışı olduğu gibi «tarihçi anlayışı» da gereksiz ve geçersiz kılmıştır. Dinin tarihsel gelişimi ve varması gereken sonuçlar, ancak, «tarihin diyalektik anlayışı» ile doğrulukla belirlenip, kavranabilir; bu kavrama biçimi içinde ele alındığında, «din»in yokolmasmm koşulları da belirlenir. Başka bir deyişle, tarihin diyalektik anlayışı ile, gerçeklerin doğaüstü kavranışının ürünü olan kavramların altüst edilebilmesi olanağı doğacaktır. Din konusuna eğilen düşünürlerin tümü de, öteki sorunlarla ilgili olarak yaptıkları gibi «din sorunu» konusunda da yalnızca onu yorumlamakla yetinmişler, önemli olanın onu değiştirmek olduğunu kavrayamamışlardır. Diyalektik tarih anlayışı, din kavramının doğuşunu ve gelişimini, toplumsal gelişim ve üretim güçlerinin ilişkileri içinde doğru olarak yorumlayıp kavradığı için, toplumsal yapının ve üretim güçlerinin belirli doğrultularda gelişiminin din kavramının kendiliğinden kalkması sonucuna varabileceğini de saptamaktadır(191).

Halkın «aldatıcı mutluluğu» olan dinin ortadan kaldırılması, onların gerçek mutluluğu için gereklidir. Dini yaratan sanılardan vazgeçme isteği, sanıları gerektiren ve yaratan nedenlerden vazgeçme istemi demektir. Bu açıdan dinsel eleştiri, en parlak süslemesi «din» olan büyük acılar dünyasının eleştirisi anlamına gelir. Dinin gerçek eleştirisi, insanı aldanmalardan, yapay inançlardan, sanılardan kurtaracaktır. «Din yalnızca, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı güneştir» (192).

Tarihin görevi, gerçeğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalkınca, bu dünyanın gerçeğini kurmaktır. Tarihin hizmetindeki felsefenin ivedili görevi, «insanın kendine yabancılaşmasının azizce biçiminin maskesi indirildikten sonra, kutsal olmayan biçimlerinde de kendine yabancılaşmanın maskesini indirmektir. Böylece gökyüzünün eleştirisi, yeryüzünün eleştirisine,

din eleştirisi hukukun eleştirisine ve Tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşecektir(193).

Din her türden «yabancılaşmanın» kökeni olarak, ilk ve temel yabancılaşmadır. «Gerçek», ancak bu yabancılaşmaya karşı kıyasıya bir savaş sonunda kazanılabilecektir. Bu savaş, halka aldatıcı dünyada sağlanan aldatıcı mutluluğun aşılması ve gerçek mutluluğa erişilmesi için verilecektir. Yeryüzünün biri imgesel, öteki gerçek dünya olarak ikiye ayrıldığını saptamak yeterli olmayıp, gerçek dünyanın kendi iç çelişkilerinin çözümlenmesi gerekir. Ancak böylece kuram, uygulamaya dönüşebilecek, imgesel dünyanın aldatıcı gerçeği belirebilecektir. Çelişkiler çözümlenmedikçe, imgesel dünyanın aldatıcılığından yarar uman sınıflar her dem var olacaklardır. Dinsel duyguların «toplumsal ürün» olduğunun görülmesi, çözümlenen «soyut bireyin» gerçekte belirli toplum biçimine bağlı olduğunun anlaşılması gerekir. Toplumsal yaşayış, temelde uygulamaya yönelik bulunduğundan, gizemli niteliğe bürünmüş tüm kuramlar, uygulamanın iç dinamiğinin anlaşılmasıyla «akılcı» çözümlere ulaşabilirler. «Gerçek dünyanın dinsel yansıması», ancak, günlük yaşamın uygulamaya yönelik ilişkileri, insana soydaşları ve doğa konusunda yetkinlikle kavranabilir ve akla yatkın ilişkiler sunduğu zaman kesinlikle yok olacaktır. Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, özgürce birleşmiş insanların üretimi olarak ele alınmadıkça ve onlar tarafından belirli bir plana göre bilinçli olarak düzenlenmedikçe, üzerindeki gizemli mistik örtüyü çıkaramaz. Ancak bu toplum için, belli bir maddi temel ya da uzun ve acılı bir gelişim sürecinin ürünü olan varoluş koşulları gerekir. Burjuva ekonomik düzeninde bile, hâlâ Tanrı'nın düzenleyici erki kabul edilir. Burjuva ekonomik biliminden daha ileriye ve derine gitse bile, salt bilim, toplumsal güçleri toplumun denetimi altına almak için yeterli değildir. Bu denetimin sağlanabilmesi için, herşeyin ötesinde, «toplumsal eylem» zorunludur. Bu eylem gerçekleştirilerek, toplum tüm üretim araçlarının sahipliğini üzerine aldığı ve onları planlı bir temel üzerinden kullanarak kendini ve tüm üyelerini, kendi ürettikleri ama hep bir yabancı güç gibi karşılarına çıkmış üretim araçlarını, tutsaklıktan kurtardığı; dolayısıyla, insanın artık yalnızca önermeyip, üstelik düzenlediği zaman, hâlâ dinde yansımasını bulan son yabancı güç de yok olacaktır. Bunun yanı sıra, dinsel yansımanın kendisi de, yansıtılacak hiç bir şey kalmayacağı için, o zaman kendiliğinden yok olacaktır(194). Gerçekte, tüm toplumsal gelişim evrimleri, dinde karşıtını bul-

duğu, dinde yansıyacak insana yabancı bir güç varolduğu için, din ayakta kalmıştır. Komünist toplum evresinde ise bu karşıtlık olmadığından, dinin kendiliğinden kalkması söz konusudur(195).

Belirtilen anlayış biçimi içinde, sosyalist kuram dine karşı ya da ona yandaş değildir. Dini doğrulukla kavrayan bir görüşle, belirli koşullarla dinin ortadan kalkacağı inancındadır. Nitekim, komünist düzende kurulu dinler kalacaktır; ama o güne değin var olan dinler, tek tek halkların ya da halk gruplarının gelişimlerinin tarihsel aşamalarının ifadeleri olduğu için, komünizm tüm dinleri gerçekleştiren ve onların yerini alan tarihsel gelişim aşamasını gerçekleştirecektir(196).

Sosyalist kuram, dinsel yansımanın gerçek niteliğini, toplumsal yapı ve üretim güçleri ilişkilerinin ürünü olduğunu kavramadan dine karşı çıkan Tanrıtanımazlık görüşlerini eleştirmiştir. Bu çerçeve içinde, Feuerbach'ın gerçekte «idealist» nitelikteki maddeciliği de, Thomas Carlyle'in «kamutanrıcı Tanrıtanımazcılığı»(197) da temelden çökertilmiştir. Aynı eleştiriler «Sosyal Demokrat» programlar ve Paris Komün günlerini izleyen Blankist Program için de söz konusudur.

Komün günlerinde gerçekleştirilen ilk işlemlerden biri, Kilise ile devletin ayrılması ve din işleri için devlet harcamalarının yasaklanmasıydı. Ayrıca, tüm Kilise malları ulusal mülk durumuna getirildi; sonuç olarak da 8 Nisan günü, tüm dinsel simge, dua ve dogmaların kısacası «herkesin bireysel vicdanı ile ilgili her şeyin» okullardan uzaklaştırılması buyruldu ve buyruk yavaş yavaş gerçekleştirildi. Komün, bu günleri gerçekleştirenlerin sınıfsal niteliği gereği, devrimci buyruklar vererek gerçekleştirmeye çalışıyordu(198). Her başarısız devrimden ya da karşı devrimden sonra yurt dışına kaçan göçmenler arasında ateşli bir çaba görülür. Bir yandan birbirlerini başarısızlığın nedeni olmakla suçlarken, öte yandan başarısızlığın intikamını almayı düşlerler. Aynı olgu Komün hareketinin sonunda da gerçekleşmiştir. Komünü izleyen Fransız göçmenleri genellikle Londra'da kümelendiler. Bölünen Komüncülerden bir kısmı «Bakunincilerle» birleşirken, öte yandan, Londra'da Enternasyonalden ayrılan «Blankici» denilenler «devrimci komün» adında bir grup oluşturdular. Blankiciler, dünyanın gözlerini kendi programlarına çevirmeyi amaçlayan ve «Komüncülere» seslenen duyurular yayınladılar. Komünün intikamının acele alınmasından yana Blankiciler, programlarında, kendilerini «Tanrı-

tanımaz», «komünist» ve «devrimci» olarak tanıtıyorlardı. Çağın yaygın «Tanrıtanımaz» akımlarına biri daha kolayca katılıyordu. Sosyalist olmanın zorunlu ve ilk koşulu olarak «Tanrıtanımazlığı» kabullenenler içinde en radikal tutumu gerçekleştirmek isteyen Blankiciler, bunu kanıtlamak için Tanrı'nın var olmadığını şöylece buyurdular: «Komün insanlığı, geçmiş sefaletin bu hayaletinden, bu davadan, kurulu sefaletlerinden sonsuza değin kurtaracaktır. Komünde papazlara yer yoktur: her türlü dinsel gösteri, her türlü dinsel örgütlenme yasaklanmalıdır.»

İnsanları «par ordre du mufti müftü buyruğu ile» Tanrıtanımaz hale getirmek, kâğıt üzerinde her şeyin buyrulabileceği ve uygulanabileceği sanısına dayanır. Kaldı ki, istenmeyen inançları güçlendiren bir yol, o inanca baskı yapmaktır. Tanrı'ya yapılabilecek en büyük hizmet, Tanrıtanımazlığı zorunlu bir dogma yapmak ve dini genel olarak yasaklayarak Bismacrk'ın dine karşıt «Kulturkampf»ını da geçmektir(199).

F. Engels de «Anti-Dühring»de, zora başvurarak Tanrıtanımazlığın gerçekleştirilemeyeceğini, dinin, dinsel yansımalara konu olan insana yabancı güçlerin tükenmesiyle, kendiliğinden kalkacağını vurgulamaktadır: «Ne var ki, Herr Dühring, dinin doğal bir ölümle ölmesini bekleyemiyor. Daha köklü bir biçimde işe koyuluyor. Bismarck'tan daha Bismarck'çı oluyor; yalnız Katolikliğe karşı değil, tüm dinlere karşı yasalar yapıyor; geleceğin jandarmalarını dinin üzerine salıyor ve böylece dine bir marterlik kazandırıyor, daha uzun yaşamasını sağlıyor»(200).

Belirtilen görüşleriyle Marksizm, dinsel tutumunda «metafizik» materyalizmden ayrılmış oluyor. İnsanlar, dünyayı ruhsal terimlerle, dinsel bir kılık içinde kavradıkları sürece, ilerici ve gerici düşünceler bir egemen sınıfın kazanılmış hakları ya da baskı altındaki bir sınıfın istemleri olarak kendilerini «zihinlerde» eşit ölçüde gösterirler. Bu önemli gerçeğin kabulü, dinin «kendinden şey» haline getirilmesini önler. Bu sonuca varış, Feuerbach gibi «dini, insanın doğasında» bulma yanılgısından kişiyi kurtarır. Din «kendinden şey» olmayınca, gerek dinin kendinden ölümü, gerek «dinsel eşitlik ve özgürlük» kavramının gerçek niteliğine kavuşması da yaşamın, üretim güçlerinin ve toplumsal örgütlenmenin yan yana giden belirli biçimlerinin oluşmasıyla gerçekleşecektir. Bu oluşumun nasıl olacağı, Marx ve Engels'in kuramsal öğretilerinde belirtildiği gibi, kuramın uygulayıcısı olan Lenin ve izleyicileri tarafından da incelenmiştir.

Marksist öğreti ve uygulama, din ile devletin ayrılığını, kişilerin dinsel inanç özgürlüklerini benimsemekte, savunmaktadır. Laik burjuvazi de aynı ilkeleri benimsemiş ve buna yönelmiştir. Sosyalist öğreti ile burjuva demokratik düzenlerinin bu görüş birliği yalnızca yüzeyde ve kullanılan «sözcüklerin» benzerliğindedir. Özde ise, soruna yaklaşım, kavrayış biçimi birbirinden başkadır. Daha önce de değinildiği gibi, Marksist öğretiye göre, burjuvazi Kilise ile devleti birbirinden ayırmakla, kendi devletini özgür kılmıştır. Kişi, iç dünyası açısından, yine «gerçek olan ve olmayan» bir dünya ikilemiyle karşı karşıyadır ve her ikisiyle de bağımlıdır. Böylece, burjuvazi, gerçekte kişinin bağımlılığını artırmıştır. Burjuvazi, din ile devletin ayrılığı siyasal biçimini benimsemekle birlikte, kişiyi dinsel iktidar ve kurallara karşı özgür kılmamak konusunda özen göstermiştir ve tutumu sınıfsal çıkarlarının doğal bir sonucudur. Kaldı ki, burjuvazi, Kilise'den devleti ayırırken, «devlet dindarlığını» da yaratmış, devleti kişiye yabancı bir güç, bir kavram durumuna getirmiştir.

Gerçek din-devlet ayrımı ve dinsel özgürlük, «dinsel yabancılaşmanın» ortadan kaldırılıp, dine karşı devletin değil, kişinin özgür kılınmasıyla olabilir. Bu özgürlük ise, proleteryanın önce «Hıristiyan eşitlik» ilkelerine, sonra, burjuvazinin kendi eşitlik kurallarına dayanarak, «toplumsal ve ekonomik» ilişkileri de kapsayacak «eşitliği» gerçekleştirmesiyle sağlanabilir. Burjuvazi, «feodal eşitsizliklere» karşı çıkmış, kişi haklarını ve eşitliğini savunmuştur. Ancak, burjuvazinin çağdaş bir sınıf durumuna gelişinin, kendi gölgesini, yani proleteryayı yaratması da kaçınılmazdır. Proleterya, kendi düzeninde, insana yabancı güçleri yok edecek «ekonomik ve toplumsal eşitliği» yaratmakla, dinsel yansımaları da sona erdirecektir. Özgürleşme, içinde çelişmeleri bulunmayan, «tümlenmiş insansal özgürleşme» anlamına gelmektedir. Tüm özgürlükler için söz konusu olan bu kavrayış biçimi, dinsel özgürlük için de söz konusudur. Burjuva düzenlerinde «özgürleşme ve eşitlik» siyasal niteliktedir. Devletin varlığının kendisine bağlı olan «devlet dindarlığı» var oldukça, devlet gerçek yaşamın çok üstünde, insana yabancı bir güç olarak kalacak ve insanın gerçekliğine ancak devlet aracılığıyla ulaştığı kabul edilecektir. Bu dolaylı bir gerçekliktir. İnsan, ancak dolaysız gerçekliğinde, toplum ilişkileri açısından din dışı bir varlık olabilecektir. İnsan böylece, kendisine yabancı güçlerden kurtulup, insanın insana yabancılaşmasını kopardığında, bu güçlerin ve aldatıcı yansımalarının tutsaklığından da kurtulmuş, özgürleşmiş olacaktır(201).

Gerçekte, «özgürlük», bir insanın tüm koşullardan, çevresel etkilerden, güdülerden bağımsız olarak bir şeyi seçmesi ya da seçmemesi olanağının varlığı sanısına dayanan «serbest irade» değildir. «İrade özgürlüğü» belli bir konu üstünde gerçek bir bilgi ile kararlar alabilme yeteneğinden başka bir anlama gelmez. Bu yüzden, belli bir soruna ilişkin olarak bir insanın verdiği yargı, bu belirlenmiş yargının içindeki gereksinme ne denli büyük ise, o ölçüde özgür olur... Öyleyse «özgürlük, doğal gereksinimi bilmeye bağlı olarak, kendimiz ve dış doğa üstündeki denetimimizden oluşur; bu yüzden mutlaka, tarihsel gelişmenin bir ürünüdür» (202). Yabancılaşmanın varlığı «doğal gereksinme»nin ne olduğu bilincini sınırladığından, özgürlüğü de sınırlar; kişi, yabancılaşmadan kurtulduğunda, doğal gereksinmelerini de bilerek, kendisi ve dış doğa üzerindeki denetimini gerçekleştirecek ve gerçekten özgür olacaktır. Bu açıdan özgürlük, bir toplumda birlikte yaşayan insanların en yüksek bireysel ve toplumsal refahı elde etmeleri için kullanılan, toplumsal özgürlük anlamına gelir ve insan özgürlüğünün us ile yönetilmesi demektir. Dinsel eşitlik ve özgürlük kavramlarını da, genel «özgürlük» anlayışı içinde düşünmek ve yorumlamak gerekir. Bu anlamıyla özgürlük, siyasal ve ekonomik düzeni tümüyle toplumun denetiminde ve egemenliğinde bulundurarak, tüm toplum yararına uygun bir biçimde, istenen ürünleri ve amaçları gerçekleştirecek bir örgütlenme özgürlüğü demektir (203).

Sosyalist kuramın uygulanması uğrunda savaş veren Lenin, din ve sınıf kavgasının diyalektiğini geliştirmiştir. Dinin sosyalizm mücadelesini geciktirebileceğini kabul eden Lenin, yine de dine karşı çıkışın, her zaman proleteryanın uzun dönemdeki çıkarlarından sonra gelmesini savunmuştur. Dindar olan ve sosyalizme inanan işçilerin, köylülerin, aydınların dinsel inançları yüzünden, sosyalizm kavgasından uzaklaştırılmamaları gerekir. Ayrıca Lenin, yalnızca sınıf savaşı içinde değil, sosyalizmde de dinsel özgürlüğün var olması gerekliliğini savunmuştur.

Lenin'e göre, «Marksizm materyalizmdir». Bu niteliği ile de, XVIII. yüzyıl ansiklopedistleri ya da Feuerbach'ın materyalizmi gibi dinin amansız bir düşmanıdır... Dinle savaşmalıyız, bu bütün materyalizmin ve sonuç olarak Marksizmin başlangıç ilkesidir. Ama Marksizm, başlangıç ilkelerinde takılıp kalan materyalizm değildir. Marksizm daha ileri gider. Şöyle der: dinle nasıl savaşacağımızı bilmemiz gerekir ve bunun için de, kitleler arasında imanın ve dinin kaynağını materyalist yoldan açıkla-

mamız gerekir. Dine karşı savaş soyut ideolojik öğütlerle sınırlandırılmamalı, ya da böyle öğütlere indirgenmemelidir. Savaş, dinin toplumsal köklerini ortadan kaldırmayı amaçlayan sınıfsal hareketin somut pratik çalışması ile bağlantılı olmalıdır» (204). Lenin'e göre, burjuva ilericileri, radikalleri ve burjuva materyalistleri «kahrolsun din, yaşasın Tanrıtanımazlık» diye ortaya çıkıp, din konusundaki yanılgıları salt «halkın bilgisizliğine» yüklerlerken, açıklama «idealist» nitelikte olmaktadır. Böyle bir davranış «yüzeysel bir görüş ve dar burjuva kültürcülüğüdür». Dinin kökü «toplumsaldır», yığınlar dinin bu kökeni ile, tüm biçimleriyle sermayenin egemenliğine karşı birleşmiş, örgütlü, planlı ve bilinçli bir yolla savaşmasını kendileri öğrenmedikçe, hiç bir eğitsel kitap, kapitalizmdeki yıpratıcı didinme tarafından ezilen ve kapitalizmin kör yıkıcı güçlerinin insafına bırakılmış yığınların kafasından dini söküp atamaz» (205).

Dinin niteliği, gelişimi ve yorumu konusunda, Marx ve Engels'in görüşleriyle birleşen Lenin, sosyalist düzende, «kişinin dine karşı özgürleştirilmesi» ve «din özgürlüğü» konuları üzerinde de durmaktadır. «Din halkın afyonudur. Din, sermayenin kölelerinin kendi insani biçimlerini ve bir parça insanca yaşam isteklerini bastırdıkları bir çeşit manevi tuzaktır. Ama köleliğini anlamış ve kurtuluşu için savaşmaya kalkmış bir köle, artık yarı yarıya köledir. Büyük ölçekli fabrika sanayiinin yetiştirdiği ve kent yaşamının eğittiği günümüzün sınıf bilincine sahip işçisi, dinsel boş inançları aşağılayarak reddeder, cenneti rahiplere, burjuva iki yüzlülere bırakır ve burada, yeryüzünde daha iyi bir yaşam için savaşır. Modern proleterya, dinsel karanlığa karşı mücadelede bilimin yardımını sağlayan ve işçileri, yeryüzünde daha iyi bir yaşam uğruna gerçek bir savaş için bir araya getirip kaynaştırarak, öteki dünyadaki yaşama inanmaktan kurtaran sosyalizme doğru yaklaşır» (206). Lenin'e göre, «dinin özel bir iş olduğu ilan edilmelidir». Dinin özel bir iş olması, devlet açısından söz konusudur. Parti söz konusu olduğunda ise, din hiç bir biçimde «özel bir iş» olarak nitelendirilemez.

Devletin dinle uğraşmaması, dinsel kuruluşların devletle ilgili olmaması, her kişinin istediği dine inandığını açıklaması ya da hiç bir dine inanmadığını belirtmesi özgürlüğü gerçekleştirilmelidir. Yurttaşlar arasında dinsel inançları açısından ayırım yapılmaması da zorunlu bir siyasal kuraldır. Bu temel ilkeler açısından, devlet Kiliselere kesinlikle yardım yapmamalı,

hiç bir fondan Kilise ve başka dinsel kuruluşlara ödeme yapılmamalıdır. Böylece Kilise de özgür kılınmış olacaktır. Dinsel kurumlar ve örgütler, aynı dinsel inancı paylaşanların birleştikleri derneklerden öteye bir nitelik taşımamalıdırlar. «Kilise'nin devletle ve Rus yurttaşlarının devlet Kilisesi'yle feodal bir bağımlılık içinde bulunduğu, Ortaçağ engizisyon yasalarının, halkı inançları ve inançsızlıkları yüzünden kovuşturmaya uğratan, insan vicdanına zorbaca saldıran, hükümet görevlerini ve hükümet gelirlerini devlet-kilise tuzağının dağıtımıyla birleştiren yasaların var olduğu ve uygulandığı utanç verici geçmişe, ancak bu istemlerin eksiksiz gerçekleşmesi bir son verebilir. Kilise'nin devletten bütünüyle ayrılması: sosyalist proleteryanın modern devlete ve Kilise'ye ilişkin isteği budur işte...».

Lenin'e göre, «sosyalist proleteryanın partisi söz konusu olduğunda, din özel bir iş değildir». İşçi sınıfının kurtuluşu için savaşan sınıf bilincine sahip, öncü savaşçıların birliğinin, dinsel inançlar biçimine girmiş aydınlanmamayı ve bilgisizliği kayıtsızlıkla karşılayabilmesi olanağı yoktur. Dine karşı savaş, «ideolojik bir savaştır» ve ideolojik savaş «özel bir iş» olmayıp, «proleteryanın genel» işidir. Buna karşın, parti programında «Tanrıtanımaz»lığın ilan edilmeyip, Tanrı'ya inananların partiye alınmalarının nedenini de Lenin, din karşısında, burjuva demokrat tutumla, sosyalist tutum arasındaki ayrıma dayandırarak şöylece açıklamaktadır: sosyalist program, bilimsel dünya görüşüne, yani materyalist dünya görüşüne dayanmaktadır. Bu nedenle, programın açıklanması, zorunlu olarak, dinsel bilgisizliğin doğru tarihsel ve ekonomik köklerinin açıklanmasını, zorunlu olarak Tanrıtanımazlığın propagandasını içerir. Ama bu konuda, burjuva radikal demokratlarının sık sık yaptığı gibi, din sorununu sınıf mücadelesinden soyutlayarak, «akıl» açısından tartışma yanılgısına düşülmemek gerekir. Böyle bir yaklaşım biçimi, soyut ve «idealist» bir tutumdur. «İşçi sınıfı kitlelerinin sonu olmayan ezilişine ve aptallaştırılmasına dayanan bir toplumda, dinsel önyargıların salt aşılama (telkin) yoluyla yok edilebileceğini sanmak saçmadır». Proleterya, kapitalizmin karanlık güçlerine karşı verdiği kendi savaşı içinde aydınlanacak ve dinin dünyadaki ekonomik boyunduruğun bir ürünü ve yansıması olduğunun bilincine varacaktır. Kaldı ki, ezilen sınıfın yeryüzünde bir cennet yaratmak için girdiği devrimci mücadele içindeki birliği, «proleterler arasında gökyüzündeki cennete ilişkin var olabilecek bir görüş birliğinden daha önemlidir». Bu nedenledir ki, hâlâ eski boş

inançların belli kalıntılarını saklı tutan proleterlerin partiye yaklaşması yasaklanmamalı, programda «Tanrıtanımazlık» ilan edilmemelidir. Lenin'e göre, «Hıristiyanlığın tutarsızlığı ile savaşmamız için her zaman bilimsel görüş aşılanması gereklidir. Ama din sorununa hak etmediği bir önem verilmesi, tüm siyasal önemlerini hızla yitiren ve ekonomik gelişme sayesinde hızla hurda yığınına atılan önemsiz görüşler ya da deli saçmaları uğruna, gerçekten devrimci ekonomik ve siyasal mücadelenin güçlerinin bölünmesine razı olmamız gerektiği anlamına gelmez» (207).

Sosyalist partilerin «din» konusundaki tutumunun ne olması gerektiği konusu «Komünist Enternasyonal»de de tartışılmıştır. 1923 yılında, İsveç Komünist Partisi başkanı Höglund, dinsel konuların kişiye özgü bir nitelik taşıdığını, bunların partiyi ve devleti ilgilendirmeyeceğini öne sürmüştür. Dine karşı bir kampanyanın, komünizme yakınlık duyan birçok işçiyi enternasyonal işçi hareketine yabancılaştıracağını, dinsel görüşlerinin programla çelişmediği, siyasal eyleme zarar vermediği sürece, dinsel inançları ve bağlılıkları süren emekçilerin eylem dışı bırakılmamaları gerektiğini savunan Höglund, dinin İsveç Komünist Partisi içinde bir sorun yaratmadığını, ama Zinoviev'in, konuyu üzücü bir sorun durumuna getirdiğini belirtmiştir. Bu görüş, öteki İskandinav komünist partileriyle birlikte, İngiliz Komünist Partisi tarafından da benimsenmiş, açık «Tanrıtanımazlık» propagandasına karşı çıkılmıştır. Falk, Tanrıtanımazlık akımının, özellikle köylülerin tepkisine yol açacağını belirtmiş, Buharin, özellikle doğu ülkelerindeki dinsel inançların «devrimci» bir güç bile yaratabileceğini, Asya'nın birçok ülkesinde «dinsel bağnazlığın», İngiliz sömürgeciliğine karşı başkaldırıyı hazırlayan ve başlatan güç niteliği taşıdığını savunmuştur.

Söz konusu görüşlere karşı, Zinoviev, burjuva devletinde, dinsel inançların kişiye özgü bir «seçenek» olarak kabul edilmesinin, siyasal bir sorun oluşturduğunu, böylece burjuvazinin işçi sınıfı üzerinde, belirtilen yolla baskı kurma olanaklarına kavuştuğunu ve dine karşı çıkmamanın bu silahın varlığını sürdürmek anlamına geldiğini öne sürmüştür. Zinoviev'e göre, din konusunda yapılan bu öneriler, başka alanlardaki bazı bölünmeleri ağırlaştırmaya ve genişletmeye yöneliktir. Höglund, bu tutumu ile Enternasyonal'in merkez iktidarını eleştirenlerden yana olmaktadır.

Komünist Enternasyonal Yürütme Komitesi, 23 Temmuz 1923 tarihli kararında, soruna Lenin'in yukarıda belirttiğimiz görüşleri doğrultusunda yaklaşmış, burjuva devleti düzeni açısından dinin kişisel bir sorun olarak kabul edilebileceğini, bir komünistin kişiliği ve komünist partisi açısından ise, dinin kişisel bir sorun olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmiştir. Kararda, dinin «devlet» ve «parti» açısından ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekliği görüşü yinelenmiş ve devrimci güçlerin öncüsü durumundaki partinin, dinsel yanılgı ve aptallıkları benimseyenlerin yeri olamayacağı belirtilmiştir. Kişinin dinsel görüşü açısından, devlet karşısında bir sorumluluğunun söz konusu olamayacağı ve eşit haklardan yararlanabileceği, ama parti üyesi yapılamayacağı kabul edilirken, bu ilkenin, tüm komünist partileri üyelerini seçerken, yalnızca partinin politik programını değil, Marksist dünyadaki uygulamanın da gözönünde bulundurulması önerilmiştir. Aynı kararda, her komünist partisinin ülkenin koşullarına ve gelişme durumuna göre, Tanrıtanımazlık propagandasının ölçü ve içeriğini dikkatle saptaması gerekliliğine değinilerek, söz konusu ilkenin kesin olarak kabul edilmesinin ve bu ilkenin uygulanması açısından en olumlu programların yapılmasının zorunluluğu belirtilmiştir(208)

Sorun Merkez Yürütme Kurulu'nun kararıyla çözümlenmemiş ve Komünist Enternasyonal'in tutumuna karşı olan ve Komintern içinde demokratik kuralların işlemediğinden yakınan Norveç Komünist Partisi yöneticileri Bull, Falk, Tranmael 2-5 Kasım 1923 günlerinde Parti Kurultayı'nı olağanüstü toplantıya çağırmıştır. Gündemde, parti üyesi olmak açısından, dinsel inancın kişisel sorun olarak kabullenilmesi ilkesi de vardır. Bu görüş 110 karşı oya, 169 oyla kabul edilmiştir. Bu grup, 1924 Rus Komünist Partisi Kurultayı'nda Buharin, ayrıcalık çıkarmakla suçlandığında da, onu destekleyip, Komintern içinde muhalefeti oluşturmuştur.

Norveç Komünist Partisi'nin yukarıda belirtilen kararı alarak, Komünist Enternasyonal'in görüşlerine aykırı bir tutumu belirlemesinde ve giderek Enternasyonal'den ayrılmasında, Merkez Yürütme Kurulu'nun özetlediğimiz kararı gibi, aynı kurulun 1923 yılı Ekim ayında Norveç İşçi Partisi üyelerine yazdığı mektubun da etkin olduğunu belirtmek gerekir. Bu mektupta, Merkez Yürütme Kurulu ile Norveç İşçi Partisi yöneticileri arasındaki görüş ayrılıklarının tümüne değinilmiş, bu arada «din sorunu» da yer almıştır. Mektupta, Merkez Yürütme Kurulu'nun 1923 yılı Temmuzunda vardığı görüşler ve bu karara yol açan

olaylar belirtilmiş, varılan sonuçların komünizmin ABC'si oldukları vurgulanmıştır. Bu kararla, kimsenin inancının kötülenmediği, ama, komünist öncü örgütün sınıf mücadelesi içinde gerçeklerin bilincine varma görevini de yüklendiği; bir önyargıyla hareket edilmeyip, sosyalist öğretinin ilkelerinin savunulduğu, bazı İsveçli ve Norveçli önderlerin ise Marx'ın öğretisini adeta düzeltmeye kalkıp, «din halkın afyonudur» cümleciğini unuttukları ileri sürülmüştür. Mektupta, devlet açısından din özgürlüğünün gerekliliği, parti içinde ise dinsel kalıntıların tutsaklığının kırılması gerekliliği yinelenmiş, Bull ve Falk, dünya proleteryasının uluslararası örgütüne karşı savaş açmak için çaba göstermekle suçlanmıştır(209).

Lenin tarafından belirlenen dinsel özgürlük ve parti içinde dinsel sorun konusundaki görüşler, 1928 yılında, Komünist Enternasyonal'in VI. Kurultay'ına sunulan «Komünist Enternasyonal'in Programı»nda da yinelenmiştir. Programda, yığınların kültürel değişiminin sağlanmasında, dine karşı savaşın özel bir önem taşıdığı belirtilmektedir. Bu savaş, inatla ve programlı bir biçimde yürütülmelidir. Kilise ile proleter devletin tüm ilişkileri kesilmeli, her türden devlet desteğinden kaçınılmalı ve Kilise örgütlerinin karşı devrimci davranışlarına olanak bırakılmamalıdır. Proleter iktidar, dinsel inanç özgürlüğünü kabul etmekle birlikte, Tanrıtanımazlığa yönelik her türden olanağı da propaganda konusu yapmalıdır. Kilise'nin ayrıcalıkları yok edilmeli, bilimsel materyalizmin ilkeleriyle bağdaşamayacak olan eğitim olanakları kaldırılmalıdır(210).

Dinsel özgürlük ve Kilise-devlet ayrılığı ile ilgili olarak, sosyalist devletlerde, belirli dönemlerde değişken nitelikte olmakla birlikte, sosyalist öğretide belirlenen ilkeler doğrultusunda bir uygulama kendisini göstermiştir. Kişinin dinsel inanç ve inanmama özgürlüğü kabul edilirken, «kişiye din özgürlüğü» tanınmış, «kişinin dine karşı özgürlüğünün» de sağlanması gerekliliği kabul edilmiştir. Belirttiğimiz gibi, sosyalist öğretiye göre, kişinin dinsel özgürlük ve eşitliğinin tanınması, gerçek bir özgürlük değildir. Kişinin, «dinsel inanç özgürlüğü», ancak kişi «dine karşı özgür» kılındığı zaman söz konusu olacaktır; ancak o zaman, kişi, burjuva üretiminin koşullandırmalarından kurtulacak, belli bir konu üzerinde gerçek bilgi ile kararlar alabilme yeteneğine kavuşacaktır. Bir insanın belli bir soruna ilişkin olarak verdiği yargı, bu belirlenmiş yargının içindeki gereksinim ne denli büyükse, o ölçüde özgür olur. Kişinin dine karşı özgür kılınması, bu gereksinim oranını artıracak, gerçek

dinsel inanç özgürlüğünü de elde edecektir. Kişinin, dine karşı özgür kılınarak gerçek dinsel inanç özgürlüğüne ulaştırılması, din-devlet ayrımının gerçekleştirilmesiyle ve «ideolojik mücadele»yle oluşturulacaktır.

İdeolojik mücadele, sınıfsız toplumun ideolojik ve toplumsal yapısına uygun yeni bir insan tipinin yaratılmasına yöneliktir. Sosyalist demokrasi, kişinin sürekli gelişimini öngörür ve bu amaca yönelik eğitim, sosyalist düzenin gereklerine ve kurallarına uygun yeni bir insan türü yaratmak demektir. Bu yeni tür insan, yaratıcı yetenekler sahibi, komünizmin ereklerini benimsemiş, toplumsal gelişime, adalete ve barışa karşıt güçlerin düşmanı olan, doğal gereksinmelerinin ne olduğunun bilincine varmış, dış doğa üzerindeki denetimi gerçekleştirebilen insandır. Bu insan, sınıfsız toplumun maddi, ekonomik ve toplumsal koşulları içinde, yabancılaşmadan kurtulup özgür olacaktır; ancak bu sonuca varılabilmesi, sınıfsız toplum ideolojisinin yaratılmasına ve bu uğurda mücadele verilmesine bağlıdır.

Sosyalizm yolunda gelişmeye yönelen devletler, burjuva toplumu üzerinde ve onun kalıntılarının etkinliğinde, sosyalist demokrasiyi kurmak zorluğuyla karşı karşıyadırlar. Sosyalist devlet sınıfsız topluma yönelmesi açısından, tümden klasik ölçülerdeki devletlerden ayrılmaktadır. Buna karşın, sosyalistler iktidarı elde ettiklerinde, devlet tüm kurumlarıyla, burjuva devleti yapısını korumaktadır. Sosyalizm yolunda ilerlemeye yönelen devlet, Lenin'in deyişiyle, «burjuvasız, burjuva devleti» niteliğindedir(211).

O halde sınıfsız toplumun devletini de oluşturmak gerekir. Marx, yeni toplumu, «kişinin özgür gelişimi, herkesin özgür gelişiminin koşuludur» (212) ilkesiyle belirlemiş ve «kişi özgürlüğü, kişinin üniversal gelişimine ve kollektif, toplumsal mülkiyeti egemenliği altına almasına bağlıdır» (213) biçiminde açıklamıştır. Marx, kişi özgürlüğü açısından, değişik incelemelerinde de, kollektif ve toplumsal mülkiyetin sağlanması yoluyla, toplumun geleceğinin programlanması zorunluluğu üzerinde durmaktadır. Gelecekte, gerçekleştirilecek mülkiyet düzenine göre oluşacak toplumun, insanın doğasına uygunluğunu savunan Marx, kişilerin bu gelecek toplumun kurucuları olacaklarını, kişinin toplumsal bir varlık olarak bilinçli bir biçimde gelişime, yeniliğe yöneleceğini ve amacına eriştiği inancı ile kendi kendine içe kapanmayacağını savunmaktadır. «Her dönemde, egemen sınıfın ideolojisi, egemen düşünce...» olduğuna göre, işçi

sınıfının egemen olduğu düzende de, «işçi sınıfının» ideolojisini egemen kılmak gerekir. Çünkü, «egemen düşünceler, o sınıfı egemen yapan ilişkilerin, dolayısıyla, onun egemenliğinin düşünce olarak dile getirilişinden başka bir şey değildir». «Egemen sınıfı oluşturan bireyler öteki şeyler arasında, bilince de sahiptirler ve bu yüzden düşünürler. Dolayısıyla, bir sınıf olarak egemenliklerini sürdürdükleri ve bir devinimin genişliğini ve sınırını belirledikleri ölçüde, bu egemenliğe bütün alanlarda sahip oldukları apaçıktır; bu nedenle, başka şeylerin yanı sıra bu bireyler, düşünürler olarak, çağlarının düşüncelerinin üreticileri olarak da egemenliklerini sürdürürler, bundan ötürü onların düşünceleri, dönemin egemen düşünceleridir». «... elbette toplum en sonunda sınıf egemenliği biçiminde düzenlenmekten kurtulur kurtulmaz, yani özel bir çıkarı genel bir çıkar gibi, ya da genel çıkarı egemen gibi göstermek zorunluluğu kalkar kalkmaz...» burjuvazinin egemen düşünce sistemi de sona erecektir(214). Kendine özgü bir temel üzerinde gelişmemiş, kapitalist toplumdan doğan ve böylece ekonomik, moral ve düşünsel olarak her açıdan, rahminden doğmakta olduğu eski toplumun kalıtımsal hastalıklarına bulaşmış bir «komünist toplumda», «ilke ile uygulama artık kanlı bıçaklı olmadığı halde, eşit hak hâlâ burjuva hukuku ile aynı ilkelere dayanmaktadır; oysa meta değişiminde eşdeğerlerin değişimi ancak ortalama olarak vardır, bireysel durumlarda değil. Bu ilerlemeye karşın, hâlâ eşit hak, burjuva sınırlamalarıyla sürekli olarak engellenmektedir.» «Ama komünist toplumun, uzun doğum sancılarından sonra kapitalist toplumdan henüz doğduğu, ilk aşamasında, bu eksiklikler kaçınılmazdır. Hukuk hiç bir zaman, kendisini koşullandıran toplumun ekonomik yapısından ve kültür gelisiminden üstün olamaz» (215). «İşbölümü aracılığıyla kişisel ilişkilerin maddi güçlere dönüşümü, onun genel düşüncesinin zihinden kovulmasıyla giderilemez; ancak bireylerin bu maddi güçleri yeniden kendilerine bağımlı kılma ve işbölümünü ortadan kaldırma eylemiyle giderilebilir. Her birey, kendi doğal yeteneklerini, ancak başkalarıyla oluşturduğu bir topluluk içinde tüm yönleriyle geliştirebilir, demek ki, ancak toplulukta kişisel özgürlük gerçekleşebilir. Daha önce, topluluğun yerini tutmuş düzenlerde, kişisel özgürlük yalnızca egemen sınıf ilişkileri içinde gelişmiş bireyler için ve ancak bu sınıfın bireyleri oldukları ölçüde var olmustur. Gerçek toplulukta bireyler, birliktelikleri içinde ve birliktelikleri sayesinde özgürlüklerini elde ederler» (216). «Burjuva sanayii ve ticareti, jeolojik devrimlerin yeryü-

zünün yüzeyini yarattığı yolla, yeni bir dünyanın maddi koşullarını yaratır. Büyük bir toplumsal devrim, burjuva çağının sonuçlarına, dünya pazarına ve modern üretim güçlerine egemen olduğu ve onları en gelişmiş halkların ortak denetimine bağımlı kıldığı zaman, işte ancak o zaman insanın ilerlemesi, ölümsüzlük suyunu kesilmiş kafataslarından başka bir yerden içmeyen o Hindu Tanrısı'na benzemekten kurtulacaktır» (217).

Sosyalist demokrasinin, gerçek eşitlik ve özgürlüğün oluşturulması kapitalist toplumun kurallarından tümüyle başka, hatta bu kurallarla çatışan ilkelere dayanarak gerçekleştirilecektir. Bu ilkeler, toplumsal-ekonomik ilişkilerden, etik değerler düzenine dek kapsamlı bir biçimde, toplumu ve yaşam biçimlerini yeniden yaratmaya yöneliktir. Sosyalist demokrasinin, burjuvazinin tasfiyesi, siyasal iktidarın elde edilmesi, tüm üretim araçlarının ulusallaştırılarak, devletleştirilmesiyle kurulacağının sanılması, temelde yanılgıya düşmek demektir. Burjuvazinin, üst yapı kurumları varlığını sürdürdükçe, sosyalist demokrasinin gerçekleştirilmesi söz konusu olamaz. Yeni ekonomik düzenin, sosyalist öğretiye uygun olarak belirli sonuçlara erişebilmesi, burjuvazinin kalıtımsal hastalıklarının giderilmesine, bunlara karşı savaş açılmasına bağlıdır. Yeni ekonomik modelin, kalıtımsal hastalıklardan kurtulmuş yeni insan türünü de gerçekleştirmesi gerekir. Sosyalist toplumda, sınırsız gelişim olanakları sağlanıp, gelişmesi istenilecek olan birey, yeni bir kültürün, yeni toplumsal ilişkilerin, yeni düşünsel düzenin kurucusu olacaktır. Bu yeni toplumsal oluşumun gerçekleştirilmesi, burjuvazinin uzun süre egemen olan ve kalıtımları hâlâ yaşayan «egemen ideolojisine» karşı ideolojik savaş verilmesini zorunlu kılar (218). Bu savaş, gerçekte kişinin özgür kılınmasına yönelik bir savaştır. Sosyalist toplumda, demokratik yapının güvencesi, «Marksist devrimci stratejinin» gerçekleştirilmesi ve böylece sosyalist öğretinin bunca yılın «devrimci pratiğinden» de yararlanılarak, sosyalist devlette gerçekleştirilmesi, eksiksiz bir biçimde demokratik gelişimin sağlanmasıdır. Demokratik ve özgür topluma geçiş, Marksist devrimci anlayışın gerçekten yaratılmasına ve bunun için savaşım verilmesine bağlıdır. Bu ilke, kişinin tüm eylem alanları için söz konusu olduğu gibi, dinsel inanç düzeni ve özgürlüğü açısından da söz konusudur. Marksist görüş, belirttiğimiz gibi, «dini insanın yarattığını, dinin insanı yaratmadığını» kabul etmektedir. Buna karşın, «din» insana egemen olmuştur. Bu nedenledir ki, söz konusu inanç, dünyayı tümden tersine bir yanılgılar düzeni

haline getirmiştir; burjuva toplumunun temel fenomenlerinden biridir. «Maddi üretim alanındaki ilişkiler, yaşamın gerçek toplumsal sürecinde, ideolojik alanda benzerini dinde yaratır; aynı yabancılaşma gerçekleşir» (219). Din de, kişinin, kendi ürettiği üzerinde egemen olmasını engeller, gizemli bir üretim süreci yaratır. Bu açıdan, sosyalist demokraside kişi gerçekten özgür kılınacaksa, yabancılaşmanın ve kapitalist toplumun kalıntılarının giderilmesi, bireylerin inancının gizemli ve kendisinin egemen olmadığı güçlere yönelmesi yok edilmelidir. Bunun için, «toplumun yeni bir inançla yeniden oluşturulması», «kişilerin toplum yaşamını yeniden düzenlemesi» ve böylece geleceğin toplumunun hazırlanması zorunludur. Geleceğin toplumunu yaratmak, insanın doğasından gelen, kendiliğinden bir amaçtır. Tarihin zorunlu kıldığı kendiliğinden gelişim ve geleceğin toplumuna yönelme, kuşkusuz, durduğu yerde gerçekleşmeyecek, «devrimci atılımlar» geleceğin toplumuna erişilmesini sağlayacaktır. Devrimci atılımlar, sosyalist toplum içinde gelişimi sağlarken, kişinin de gelişimini gerçekleştirecektir (220)

Geleceğin toplumuna, sosyalist demokrasiye erişmek açısından, dinsel yabancılaşma ve yanılgılar, burjuva toplumunun kalıntıları olarak engel oluşturduğuna göre, «ideolojik savaş» dinsel yabancılaşmaya karşı da verilecektir. Sosyalist toplumda, «dine karşı savaş açılması» ideolojik bir savaş anlamını taşımaktadır. Başka bir deyişle, dine karşı savaş, kişilerin inançlarına karşı değil, genel olarak dine karşıdır. Kişiler, dini inançlarında özgürdürler, ama kişilerin dine karşı özgür kılınmaları için, dinsel alanda da ideolojik savaş verilmelidir. Sosvalist yönelişe göre, kişiler dinsel inançlarını muhafaza edebilirler, bu bir özgürlük konusudur. Ancak, sosyalist demokrasi yolunda gelişimi sağlamak ve devrimci olmak zorunluluğunda olan siyasal iktidar, dinsel inançlarını sürdüren ve böylece burjuva toplumunun «hastalıklarını» kalıtımsal olarak taşıyan bireyi, bu yabancılaşma ve yanılgıdan kurtarmak için, «dinsel inanca» karşı değil «dine» karşı ideolojik savaş vermek zorundadır (221).

Dine karşı savaşım vermek görevi de, işçi sınıfının öncü gücü olan «Parti»nindir. Partinin «burjuva ve reformist ideolojiye karşı savaşı» Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1961 Programı'nda, «Kapitalizmden Komünizme Geçiş Yolunda İnsanın Gelişimi» bölümünde belirtilen, geçişi ve gelişimi sağlayıcı temel bir ilke olarak kabul edilmiş ve Komünist Partisi'nin görevi sayılmıştır. Belirtilen ilke-görev, Sovyetler Birliği Komü-

nist Partisi'nin daha önceki programlarında da yer aldığı gibi, başka komünist partilerinin programlarında da vardır. Marksist-Leninist çizgide, yeni toplumu kurmak konusunda öncü güç olarak kabul edilen «Parti»nin, Marksist-Leninist öğretide en önemli yeri tutan, burjuvaziye-reformizme karşı ideolojik savaşa yer vermesi doğaldır.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi 1961 Programı'na göre, günümüz dünyasında iki ideolojinin amansız bir savaşı vardır. Bu savaş kapitalizmden sosyalizme tarihsel geçiş sürecinin, insanın ruhsal yaşamındaki yansımasıdır. Tarihsel çağımız, proleteryanın kesin zaferinin devrimci dünyasını yaratmıştır. Marksizm-Leninizm, gelişen insanın bilincine egemen olmuştur. Geniş yığınların bilinçlerinde devrimci değişimin yer edebilmesi, uzun ve karmaşık bir sürecin sonucudur. Kapitalist dünyanın çıkmazları ve sınıf mücadelesinin giderek keskinleşmesi ve en önemlisi Marksist-Leninist ideallerin, yığınları komünizm için savaşmak konusunda birleştirmesi ve eyleme geçirmesi sosyalist dünyanın zaferini sağlavacaktır. Bu açıdan, proleteryanın sınıf mücadelesinde «ideolojik mücadele» en önemli unsur olarak belirmektedir.

Programa göre, çağımızda, ideolojik mücadele, özellikle emperyalizmin «antikomünizm» saldırısına karşı yapılmak gerekir. Antikomünizm, değişik öğelere dayanır. Bu öğelerin tümüyle savaşım gerekir ve bunlar arasında «dincilik» önemli bir yer tutar.

Din adamlarının, proleteryanın devrimci gücünü kırmak için dinsel öğeleri kullanmaları, hâlâ emperyalizmin en güçlü ideolojik silahıdır. Din adamları, Kilise'yi ve onun sahip olduğu, etkin bulunduğu politik ve ekonomik dalları kullanmak konusunda hiç bir sınır tanımamaktadır. Sahip bulundukları politik ve ekonomik gücü, örgütledikleri dinci gençlik ve kadın kuruluşlarını, işçi sınıfını ve öteki tüm çalışanları tarihsel yanılgılar içinde tutmak için kullanmaktadır. Temelde, dinsel yapıyla birleşen, kaynaşan büyük tekeller, çalışan sınıfların dinsel duygularını kullanmaktan, onların önyargılarını ve batıl inançlarını körüklemekten geri kalmamaktadırlar.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi 1961 Programı'na göre, dünya proleteryasının sosyalist devlete geçiş yolunda ilerlevebilmesi ve gelişebilmesi için, ideoloji, eğitim, bilim ve kültür alanlarında yeni insanı yaratıcı çalışmaların gerçekleştirilmesi gerekir. Karşı devrimci ideolojiye karşı, devrimci ideolojinin

savaşı anlamına da gelecek bu çalışmaları yapmak görevini de «Parti» yüklenmiştir. Bu çalışmalar, sosyalizmin etkin kurucularını çoğaltmak için, sosyalist eğitim konusunda gelişim sağlamaya yöneliktir. Aynı zamanda, burjuva düzeninin kalıtımsal hastalıklarını gidermek ve emperyalizmin oyunlarına karşı, kişileri bilgi alanında silahlandırmak da amaçlanmaktadır. Dünyanın ilk sosyalist devleti olan Sovyetler Birliği'nde, komünizmin teknik ve maddi koşullarını yaratıcı yığınları yetiştirmek; komünizmi gelişim yolunda çalışma biçimlerini ve insanlar arasındaki yeni ilişkiler düzenini oluşturucu insanı gerçekleştirmek ve böylece komünizme geçiş sürecini başarılı ve en kısa sürede tamamlatmak da Parti'nin görevleri arasındadır. Yeni insan, komünizmin kuruluşuna, ekonomik ve toplumsal alanlarda komünizmin kurallarının gerçekleşmesine, Parti'nin, devletin ve başka toplumsal örgütlerin eğitici önderliğinin etkisi altında etkin olarak katkıda bulunan insandır. Toplumsal yapının komünist biçimi içinde, komünizm ideali çalışma ve yaşam alanlarında insanlar arasındaki ilişkilerde giderek kök salıp, egemen oldukça, kişiler de komünizmin nimetlerinden yararlanabilmek yeteneğini kazanacaklardır. Bunun için çalışanların ideolojik ve politik birliğini sağlamak, komünist bilincin gelişimini gerçekleştirmek, bireyin topluluk içinde bütünleşmesini oluşturmak gerekir. Belirtilen amaçlara varılması açısından, Parti, değişik alanlarda değişik çalışmalar yapmak ve savaşım vermek zorundadır. Bu çalışmalar ve savaşımlar arasında, kişinin düzenli gelişimini sağlamak ve insan zihninde ve davranışlarındaki kapitalizmin kalıntılarını yok etmek de vardır. Yeni insanın eğitilişinde, ruhsal sağlığın, moral saflığın ve fizik kusursuzluğunun düzenli bir birlik olarak oluşturulması, amaçlardan biridir. Bu amaca erişilmesi, belirli bir ölçüde, burjuva kalıntılarının insan bilincinden ve davranışlarından giderilmesine bağlıdır. Bu açıdan, burjuva ideolojisinin açık belirtileri olan «özel mülkiyet psikolojisi», batıl inanç ve önyargılara karşı kesin bir savaş verilmesi gerekir. Parti, bilimsel materyalist dünya anlayışına uygun bir eğitimi gerçekleştirerek, dine inananların bu konudaki özgürlüklerine zarar vermeksizin, dinsel önyargıların giderilmesini sağlamalı, bu konuda eğitilmiş bir ideolojik ortam yaratmalıdır. Bu amaçla, bilimsel temellere dayanan Tanrıtanımazlık propagandası yönetilmeli, dinsel inançların tutarsızlığı sabırla açıklanmalı, geçmişte insanların toplumsal baskı altında egemen güçlerce sömürüldüklerinde, bunun bilemedikleri doğal ve toplumsal fenomenlerin

vazgeçilmez ürünü olduğuna inandıkları anlatılmalıdır. Çağdaş bilimin verilerine dayanılarak, evrenin gizemli yönlerinin durmaksızın keşfedildiği, insan gücünün giderek doğa üzerinde egemenlik kurduğu, doğaüstü güçlerin kavranabilmesi için dinsel inanç ve yorum biçimlerine gerek kalmadığı yığınlara anlatılarak, onların burjuva düzeninin dinsel kalıntılarından arındırılmaları olanağı vardır(222).

Sosyalist bir düzende yeni insanın ve ideolojisinin gerçekleştirilmesi açısından öngörülen ilkelere değindikten sonra, din - devlet ilişkileri yönünden Sovyetler Birliği'ndeki tutum ve gelişime eğilmek yerinde olacaktır.

İnanç özgürlüğü, Sovyetler Birliği'nde, bir kamu hukuku kuralı olarak başlangıcından bu yana kabul edilmiştir. Buna göre, devlet, kişinin dinsel inancını sürdürmesine, din değiştirmesine, ana dinsel törenlere katılmasına karışmamakta; hiç bir dine bağlı olmamak ve Tanrıtanımazlık propagandası yapmak hakkını kabul etmektedir. Gerçek dinsel inanç özgürlüğünün, ancak, din ile devletin, okul ile Kilise'nin tümden birbirinden ayrılmasıyla sağlanabileceğine inanılmaktadır. Devlet, tüm dinlere karşı tarafsız kalmak, ulusal din ve Kilise kabul etmemek, Kilise'nin iç işlerine ve kişilerin dinsel inançlarına karışmamak durumundadır. Ayrıca, din ile ilgili her türden yasal sınırlama ve ayrıcalık da kaldırılmak gerekir(223). Devlet ile dinin, Kilise ile okulun ayrılığı kuralı, burjuva devletlerinde de görünüşte kabul edilmiştir, ama kapital ile din propagandası dünyada belirli bir sonuca doğru birlikte yürümüşlerdir(224). Amerika, Fransa gibi, din-devlet ayrımını kabul eden ülkelerde de, bu ayrım gerçekçi nitelik taşımamaktadır. Bu ülkelerde, Kilise eğitim üzerinde etkin olduğu gibi, devlet desteğinden de yararlanmaktadır. Bu ülkelerde, aileler çocuklarına dinsel eğitim vermekle görevlidir. Dinsizlik suç olarak kabul edilmese bile, toplumda hoş görülmemekte, siyasal iktidar özellikle dinsiz öğretmenlere karşı çıkmaktadır. Özellikle, belirli bir dini ayrıcalıklı ya da ulusal din olarak kabul eden İtalya, İngiltere gibi ülkelerde, gerçek bir dinsel özgürlükten söz açılamaz. Bazı ülkelerde, din adamları memur statüsündedirler ve bazı ülkelerde de, kişiler, inansınlar inanmasınlar «Kilise vergisi» ödemek durumundadırlar. Buna karşılık, Rusya'daki proleterya devrimi ise, din ile devleti, okul ile Kilise'yi tüm ilişkilerini parçalayarak birbirinden ayırmıştır. Devlet, din ve dinsel kuruluşlarla, resmi alanda hiç bir ilişki içinde bulunmamakta; dinsel nitelikte hiç bir kamu görevi yükümlenme-

mektedir. Kişi, dine inanıp inanmamakta tümden özgürdür, bu, devletin kişilerin dinsel inançlarıyla ilgili bazı görevleri yüklenmesi anlamına gelmemektedir. Ayrıca, devlet, kişileri dinsel inançları ya da inançsızlıkları açısından da bir ayrım konusu yapmamaktadır(225). 1905 yılında Lenin'in «din-devlet» ilişkileriyle ilgili olarak belirttiği görüşlerin uygulamaya konulduğu savı ve belirtilen ilkeler, 2 Kasım 1917 tarihli «Rus Halkları Haklar Bildirisi'nde» yer almıştır. Bu bildiri ile kişinin dinsel inanç özgürlüğü tanınıp, bu amaçla, «ulusal din» kavramı da Rus Ortodoks Kilisesi'nin ayrıcalıkları kaldırılırken, öte yandan, yine Lenin'in görüşüne uygun olarak, parti, dine karşı savaş açmış, Tanrıtanımaz militanlar, Marx'ın deyişiyle, «kişi vicdanlarını din batıl inancının tutsaklığından kurtarmak» amacıyla geniş bir ideolojik çalışmaya girmişlerdir. Rus yazarlarına göre(226), komünist partisi ve onun örgütlediği devrimci güçler, çalışanların dinsel inançlarını hoşgörüyle karşılamışlar, din ile gerçek savaşımın kişilerin dinsel inancıyla savaşım anlamına gelmediğinin, anarşistlerin önerdiği gibi, dini ve tapınmayı yasak etmenin, yeni bir yapay fanatizm yaratmak olduğunun bilincine varmışlardır. O zamanki parti programmda da, komünist partisi yığınların planlanmış sosyo-ekonomik alandaki eylemlerinin gelişiminin ve bilinçlenmenin, dinsel önyargıların silinip gitmesi için tek etkin yol olduğu inancını ilke olarak kabul etmiştir» denilmekteydi. Bu ilke, tüm Sovyet Devletleri yasalarının da temel ilkesi olmuştur.

Dine karşı «ikna yoluyla» savaşım ilkesinin gerekliliği ve hassas niteliği, «Halk Komiserleri Konseyi»nin 9 Ekim 1917, 23 Ocak 1918 tarihli kararlarında da kesinlikle belirtilmiştir. Bu kararlar, özellikle, Kuran'ın çevrilmesi, Bölgesel Müslüman Kurultayları gibi olayların engellenmemesi ve Müslüman halkın devrimci eyleme katılmasının sağlanması amacı ile alınmıştır. Özellikle 23 Ocak 1918 tarihli Halk Komiserleri Konsey Kararı'nda, din-devlet ayrılığı kuralı üzerinde de ayrıca durulmuştur. Karar, kişinin inanç özgürlüğünün hiç bir cumhuriyette sınırlandırılamayacağını ve hiç bir dini inanca ayrıcalık ve öncelik tanınamayacağını, ilkeye aykırı yasa yapılmasının yasak olduğunu belirtmiştir. Hiç kimsenin, dinsel inancı nedeniyle, belirli bir görevden alıkonulamayacağı ve bir görev için dine inanmak ya da inanmamak gibi bir koşulun öngörülemeyeceği; bu türden sınırlamalar getiren tüm yasaların yürürlükten kalktığı, kişilerin toplumsal düzene aykırı ve bozucu nitelikte bu-

lunmamak koşuluyla istediği dinsel tapınmaya katılmak hakkına sahip bulundukları da aynı kararda açıklanmıştır(227).

1918 ve 1925 Anayasalarının da dinsel inanç özgürlüğü açısından aynı ilkeleri içerdiği görülmektedir. 1918 Anayasası, 13. maddesinde «kişinin dinsel özgürlüğünün» sağlanması amacıyla «Kilise ile devletin ayrıldığı» belirtilmekte, dinsel inanma ve dinsizlik propagandası hakkının da vatandaşlara tanındığı belirtilmektedir. 1925 Anayasası da aynı ilkeleri, aynı cümlelerle benimsemiştir. Belirtilen kararlar ve anayasa kuralları çerçevesinde, kişilerin «medeni halleri» ile ilgili «siciller» Kilise'den alınarak, devletin yetkili organlarına verilmiş, Kilise'nin «mülk edinme» hakkı sınırlandırılmış, dinsel örgütler «tüzel kişilik»lerini yitirmişler, Kilise herhangi bir özel örgüt niteliğinde kabul edilmiş, tüm Kilise'lerin ve dinsel örgütlerin malları «halkın malı» olarak ilan edilmiştir. Ancak, dinsel tapınmalarda gerekli bu amaç için ayrılmış yapılar ve eşya dinsel topluluklara bir «lütuf» olarak bırakılmıştır. Okullarda din eğitimi yasaklanmış, din okulları kapatılmış; buna karşılık, isteyen ailenin özel olarak dinsel öğrenimde bulunması hakkı kabul edilmiştir.

Dinsel örgütlerin yasal durumu, «Tüm Rusya Merkez Yürütme Komitesi» ile «Halk Komiserleri Konseyi»nin 8 Nisan 1929'da aldığı karar ile saptanmıştır. Dine inananların dinsel bir örgüt ya da grup içinde birleşmeleri hakkı, belirtilen kararla kabul edilmiş ve bu türden örgütlerin «tüzel kişilik» kazanamayacağı, bölgesel «Sovyet»lere kaydolunması gerekeceği, çalışanların kuracakları örgütlerle aynı nitelikte kabul edilemeyeceği kurala bağlanmıştır. Bu örgüt ve gruplara, salt dinsel amaçlarla kullanılmak üzere bina kiralamak ve dinsel işler için gerekli malları edinmek hakkı da tanınmıştır. Hatta, bu örgüt ve grupların «birlik» kurmak ve «ortak yürütme organı» oluşturmak, eylemde bulunmak için bağış alabilmek hakları da Sovyet'ten, izin alınması koşuluyla kabul edilmiştir. Buna karşılık, dinsel örgütlerin, «yardım fonu», kooperatifler, üretim birlikleri, dinsel olmayan örgütler kurmaları, kütüphaneler, okuma odaları, toplumsal ilişkilerin gerçekleşeceği dernekler açmaları yasaklanmıştır. Başka bir deyişle, kişinin dinsel tapınma hakkını gerçekleştirmek amacını aşan eylemleri yerine getirecek örgütlenmeler ve kuruluşlar yasa dışı sayılmıştır. Belirtilen hakların tanınmasında ve uygulanmasında da, dinsel inancın türü açısından bir ayrım yapılmamıştır.

Bölge Sovyet'leri, dinsel örgütlerin eylemlerini denetlemekle görevlendirilmiş, bunun dışında, devlet, dinsel kuruluşların iç işleriyle ve tapınmalarıyla ilgilenmemiştir. Anayasal kural olan dinsel özgürlük ve Kilise-devlet ayrılığı ilkesine aykırı eylemler ise suç sayılmıştır(228).

Stalin Anayasası diye anılan 1936 Anayasası'nın 124. maddesinde de din özgürlüğü ve bu özgürlüğü sağlamak amacıyla devlet-din, okul-Kilise ayrılığı kuralı tekrarlanmış, «dinsizlik propagandası» yapmak da, tüm vatandaşların özgürlük alanında sayılmıştır. 1918 Anayasası'nın 13. maddesi ile, 1936 Anayasası'nın 124. maddesi karşılaştırıldığında, 1936 Anayasası'nın, kişilerin dinsel inanç özgürlüğünü daha geniş anlamda düzenlediği saptanabilmektedir. Gerçekten, 1918 Anayasası, yalnızca «din propagandası yapma hakkını» açıkça belirtmişken, 1936 Anayasası, «dinsel tapınma» hakkını da açık bir biçimde belirtmiştir. Ayrıca, 1936 Anayasası'nın 135. maddesinde de, dinsel inançları ne olursa olsun, herkesin seçmek ve seçilmek hakkına sahip bulunduğu belirtilmiştir. Stalin Anayasası'nın, dinsel özgürlük konusundaki tutumunun, 1918 Anayasası'na göre daha hoşgörülü oluşunu, o dönemin Kilise ile devlet arasındaki yakınlaşma eğilimlerinin ürünü olarak yorumlamak olasıdır.

7 Ekim 1977 Sovyetler Birliği Anayasası'nın 52. maddesi de, temelde, öteki anayasaların ilkelerini benimser bir biçimde, dinsel inanç özgürlüğünü düzenlemiştir. Yeni anayasanın 52. maddesi, din özgürlüğünü daha açık belirten bir deyişi yeğlemiş ve «Sovyet Sosyalist Birliği vatandaşlarının, herhangi bir dine inanmak ya da hiç birine inanmamak, dinsel tapınmada bulunmak ya da Tanrıtanımazlık propagandası yapmak hakları yani inanç özgürlüğü garanti edilmiştir» kuralını koymuştur.

1977 Anayasası'nın 52. maddesi, devlet-din, Kilise-okul ayrımını da hükme bağlamakla birlikte, bu ayrımı, kişi özgürlüğünü sağlamak amacıyla açıklamaktan kaçınmış bulunduğu görülmektedir. Böylece, 1977 Anayasası'nın, devlet-din ayrımı ile kişinin dinsel inanç özgürlüğünü ayrı ayrı konular olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca, 1918 ve 1936 Anayasaları, dinsel inanç özgürlüğünün tanındığını belirtmekle yetinirken, 1977 Anayasası'nın, kişilere güvence vermek açısından, belirtilen hakkın «garanti edildiğini» vurguladığı görülmektedir. Anayasanın getirdiği başka bir yenilik de, 52. maddeye eklenen «kişinin dinsel inancı ile ilgili olarak düşmanlık, kin ve garaz yaratmaya yönelik tahrikler

yasaktır» hükmüdür. Böylece, bir ölçüde, işçi sınıfı örgütlerinin ve Parti'nin dinsizlik propagandası haklarını kullanmalarına da sınır getirilmiş olmaktadır(229).

Sovyetler Birliği Anayasalarında yer alan kuralların benzerlerinin, başka sosyalist ülkeler anayasalarında da yer aldığı görülmektedir. Örneğin, Arnavutluk Anayasası'nın 16., Bulgaristan Anayasası'nın 78., Çekoslovakya Anayasası'nın 15., Macaristan Anayasası'nın 54., Polonya Anayasası'nın 70., Romanya Anayasası'nın 84. maddeleri birbirlerine benzer deyişlerle, aynı ilkeleri düzenlemişlerdir. Sosyalist ülkelerde, dine karşı propaganda uygulaması ve Kilise'lerin devlet desteğinden yoksun bırakılıp, kapatılması, sosyalist iktidarların yığınlar üzerinde dinsel baskı yapması, «zulüm» olarak nitelendirilmiştir(230). Gerçekten de, 1930 yıllarına dek, kişilerin dinsel inançlarına karışılmasa bile dinsel kuruluşların sıkı bir baskı ve denetim altında tutuldukları, «dinsizlik militanları»nın bu konuda abartmalı davranışlar içine girdikleri bir gerçektir. Zora başvurarak dinsel inanç kalıntılarının silinemeyeceği ve savaşın ideolojik nitelikte olması öğretide kabul edildiği halde, belirli koşullar nedeniyle, genel olarak dinsel önyargıların ideolojik yenileşme dışında, uygulama ile giderilmesine çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bir ölçüde kuramsal öğreti ile çelişkiye düşen bu uygulama, çarlık döneminde Ortodoks Kilisesi'nin despotizmin en güçlü yandaşı olması ve sosyalist ihtilalin sancılı iç savaş günlerinde, karşı devrimci güçlere büyük maddi ve manevi destek sağlaması sonucudur. Kilise'nin karşı devrimci tutumu, kuramsal olarak dinsel görüşleri benimsemeyen ihtilalin, uygulamada da Kilise'ye düşmanlık beslemesine neden olmuştur. Gerçekte, Rus Ortodoks Kilisesi'nin karşı devrimci tutumu beklenmeyen bir davranış değildir. Nitekim, Lenin 1905 yılında yazdığı «Sosyalizm ve Din» başlıklı yazısında, Ortodoks Kilisesi'nin Ortaçağ düzenini sürdürmek için elinden geleni yapabileceğini belirtmiş, bu etkinliğin giderilebilmesi için, tam anlamıyla Kilise-devlet ayrılığının gerçekleştirilmesi, karşı devrimci güçlerle din adamlarının tüm ilişkilerinin kırılması, dinsel inançların özel bir şey olduğunun belirtilmesi konusunda özen gösterilmesi, burjuvazi-Kilise birliğine karşı, tüm proleteryanın devrimci güç içinde birleştirilmesi önerilerinde bulunmuştur(231). Belirtilen açıdan, uygulamada, öğretiyi aşan dinsel baskıların gerçekleştirilmesi olgusu gerçek ise, bu kuramdan sapma olarak nitelendirilmek gerekir. Buna karşılık, Kilise-devlet ayrılığının, tümden bir kopuş niteliğinde ele alınması, Parti açısından «dinsel

inançlar»ın özgürlük konusu sayılmasının yanında, dine karşı çıkılıp, Tanrıtanımazlık propagandasının yapılması, Sovyet İhtilali'nin kuramsal kaynaklarına ve mantığına uygun düşmektedir. Böyle bir tutum burjuva demokrasilerinin özgürlük anlayışı ve toplumsal yapısı ile bağdaşmayabilir. Ama sosyalizm yolunda ilerlemeyi amaçladığını belirten ve Marksist-Leninist ilkeleri devletin temel ideolojik kuralı olarak benimsediğini öne süren bir siyasal yapıda, Tanrıtanımazlığa yönelik eğitim ve propaganda uygulaması, temel kurallara ve kuramın kendi iç mantığına uygun bir davranış olmaktadır. Belirtilen Tanrıtanımazlığa yönelik tutum, desteklenir ya da desteklenmez; ama değerlendirme, sistemin kendi mantığı göz önünde bulundurularak yapılmak gerekir. Burjuva demokratik düzenlerinde kabul edilen ilkeler ve kurallar açısından, sosyalist bir düzenin uygulamasını değerlendirmek, iki ayrı türden şeyden birinde, ötekinin niteliklerini aramak demektir; oysa türdeş olmayan şeylerde temel, ana niteliklerin de türdeş olmaması doğaldır. Bu açıdan, sosyalist düzenlerde, sosyalist öğretinin kurallarına aykırı uygulamalar, sistemin mantığına da aykırı olduğu için sapma olarak nitelendirilebilir; kurala uygun tutum ise, kendi mantığı ile tutarlı olduğu için doğal görülmek gerekir. Bu durumda, kurala uygun davranış ve tutuma değil, olsa olsa kuralın kendisine karşı çıkılmalıdır. Somut olarak belirlemek gerekirse, sosyalist öğreti, temelde Tanrıtanımaz olduğuna göre, bu öğretinin uygulandığı bir düzende, siyasal tutumun Tanrıtanımaz olması da doğaldır. Buna karşılık, burjuva demokrasilerinde Tanrıtanımazlık burjuva demokrasilerine egemen kurallar içinde yer almadığından, Tanrıtanımazlığa yönelik bir siyasal tutum, bu düzenin mantığı ile bağdaşmaz. Ama, belirtilen siyasal tutum burjuva demokrasileri açısından geçersiz olduğu için, sosyalist demokrasi yönünden de geçersizliğini ve yasal olmadığını ileri sürmek, birbiriyle çelişik iki mantıktan birine dayanarak, ötekini suçlamak gibi bir yanılgıya düşmek demektir.

Uygulamada, zora başvurarak, Tanrıtanımazlığı yığınlara benimsetmenin olanaksızlığı 1930 yıllarına doğru görülmeye başlamıştır. Nitekim, yukarıda değindiğimiz, Halk Komiserleri Konseyi'nin 8 Nisan 1929 tarihli dinsel örgütlenmeye olanak sağlayan kararı, 1936 Anayasası'nda dinsel özgürlüğü daha geniş bir biçimde anlayan kural, siyasal iktidarın din konusunda baskıya yönelen tutumunun yararsızlığını kavradığının bir kanıtıdır. Ayrıca, sosyalist ihtilalin yerleşmiş ve karşı devrimci güçler-Kilise işbirliğinin etkisiz duruma gelmiş olması da belir-

tilen tutumda etkendir. Kilise ile sosyalist iktidar arasında bir ölçüde yaklaşım doğmasının en etkin bir nedeni de, II. Dünya Savaşına varan uluslararası gerginliğin artmasıdır. Nitekim, Rus-Alman savaşından kısa bir süre önce, Sovyet iktidarı ile Kilise anlaşmaya varmışlardır. Kilise Sovyet rejimini desteklemeyi kabul ederken, siyasal iktidar da «Tanrıtanımazlık milislerini» dağıtıp, sekiz bin Kilise'nin yeniden açılmasına izin vermiştir. Ayrıca, teoloji seminerleriyle papaz yetiştirilmesine, tapınmaların daha özgürce yapılabilmesine de olanak sağlanmıştır, din adamları askerlik yükümlülüğü dışında bırakılmış, belirli sınırlar içinde dinsel eğitim kabul edilmiştir(232).

Katolikliğin daha baskın nitelik taşıdığı öteki sosyalist ülkelerde ise, Katolik Kilisesi ile siyasal iktidar arasında uzlaşma sağlanması çabaları genellikle boşa gitmiştir. Katolik Kilisesi ve din adamları, bu ülkelerde, uzlaşmasız düşman ve batı emperyalizminin simgesi olarak görülmüştür.

Gerçekten de, Stepinacz, Mindszenty gibi din adamları, yaşadıkları ülkelerin siyasal düzenlerine açıkça başkaldıran, komünizmle ilgili olanları «ebedi kurtuluştan yoksun» bıraktıklarını açıklayan dinsel güçler olarak belirdiler. Macaristan'daki başkaldırı, geniş ölçüde dinsel güçlerin de etkisiyle gerçekleştirilirken, Çekoslovakya'daki Dubçek eylemi de, dinsel güçleri hemen yanında bulabildi. Böylece, bir açıdan, sosyalist iktidarların, daha yeni olan siyasal düzenlerinde Kilise'yi yandaş alma çabaları genellikle boşa çıktı; tam tersine, Kilise karşı devrimci güçlerle birleşti. Gerçekte sosyalist Avrupa ülkelerinin yöneticilerinin Tanrıtanımaz oluşları, dinsel iktidar ile uzlaşmaya yönelmelerine engel olmadı. 1950 Mayısında, Polonya, Almanya'dan aldığı toprakların kendisinde kalmasını sağlayabilmek için, Vatikan'la anlaşmaya varabildi. Anlaşmaya göre, Polonya'da, din eğitiminin kabul edilmesi ve Kilise'ye para yardımında bulunulması karşılığı, Kilise, sosyalist rejimi desteklemeyi, Polonya toprak bütünlüğünü savunmayı, sosyalist iktidara karşıt eylemleri desteklememeyi kabul ediyordu. Bu uzlaşma, uzun ömürlü olamadı. 1950 yılının eylül ayında, Kilise, siyasal iktidarın din eğitimini engelleyip, Katolik kuruluşların çalışmalarını önlediğinden yakınırken, sosyalist hükümet de, Polonya Kilisesi'nin karşı devrimci tutumunu sürdürerek anlaşmayı bozduğunu öne sürüyordu. Bu gerginlik, Kilise'ye karşı tutumun saldırıya dönüşmesine yol açtı. Sonuçta, Kilise'nin, hükümetin batı Polonya'ya atadığı beş piskopos vekilinin gö-

revlerinin geçerliliğini kabul etmesiyle, Kilise-iktidar arasındaki çatışma sona erdirilebildi(233). Macaristan'da da Polonya'dakine benzer bir uzlaşma denemesi gerçekleştirildi. Kilise, sosyalist iktidarı ve beş yıllık planını, atom silahlarının kullanılmasına karşı çıkışı, barışsever tutumu desteklemeyi kabul ettiğinden, hükümetten 18 yıl süreyle maddi destek almak hakkını elde edebildi. Ayrıca, sekiz Katolik okulunun açılması hakkı da Kilise tarafından sağlanmıştı. Benzer bir anlaşma, Macaristan'da en geniş Protestan kuruluşu olan Reform Kilisesi'yle de yapılmıştı(234). Benzer anlaşmaların, Romanya, Çekoslovakya, Bulgaristan ve Arnavutluk'ta da yapıldığı görülmüştür. Ama bu türden tüm anlaşmaların gerçek bir uygulama değeri kazandığını kabul edebilmek güçtür. Doğu Avrupa sosyalist devletlerinde, sosyalist düzenin yeni sayılabileceği yıllarda, sosyalist iktidarların, salt karşı devrimci güçleri Kilise'nin desteğinden yoksun bırakmak amacıyla yaptıkları uzlaşmalar, belirtilen desteği engelleyememeleri nedeniyle uzun ömürlü olamamıştır. Sovyet Rusya'da, sosyalist iktidarın kuruluşu üzerinden yıllar geçtikten, karşı devrimci güçler giderildikten sonra Kilise'yle yapılan uzlaşma uygulanabilmiştir. II. Dünya Savaşı sonrası sosyalist ülkelerinde ise, tüm anlaşmalara karşın, dinsel güçlerle burjuvazinin karşı devrimci kalıntıları arasındaki işbirliği engellenemediğinden, anlaşmalar da uygulanabilme olanağını bulamamıştır.

Doğu Avrupa sosyalist ülkelerinde, sosyalist iktidarın yerleşmeye başladığı günümüzde ise, siyasal iktidarların dinsel kuruluşlara geçmişteki tepkiyi göstermedikleri de görülmektedir. Bu bir ölçüde, sosyalist iktidarların giderek kendi güçlerine güvenmelerinin, dünyada ve sosyalist ülkeler bloku içinde değişik ilişkiler düzeninin doğal bir sonucudur. Örneğin, Helsinki Konferansı'ndan sonra, tüm sosyalist ülkelerde, «bilimsel materyalizmin» kurulması için «dinselliğin ve dinselliği simgeleyen toplumsal ilişkilerin» giderilmesine yönelik savaşın geliştirilmediği ve sınırlandırıldığı, Sovyetler Birliği 1977 Anayasası'nın bu yavaşlamanın ürünü olduğu kabul edilmektedir. Belirtilen savaşın, dünyanın değişen koşulları açısından gerek parti içi iktidar güçlerinde gerek yığınlar içinde bölünmelere yol açtığı kanısı doğrudan doğruya sosyalist yöneticilerce de kabul edilmiştir(235).

Bu noktaya varılmasında, Avrupa'nın demokratik ülkelerindeki komünist partilerinin bağımsız tutumları ve ülkelerinde

gerici iktidarlara karşı demokrat Hıristiyan güçlerle birleşme eğilimleri de etkin olmuştur. Ve böylece Polonyalı Papa, Polonya'yı ziyaret etmiştir.

FAŞİZME VE EMPERYALİZME KARŞI SAVAŞTA BERABERCE

Burjuva düzeninin kalıtımsal hastalığı olarak kabul ettikleri dinsel yansımaların giderilmesine yönelik bir ideolojik savaş vermeyi amaçlayan sosyalist iktidarlar ve demokratik ülkelerdeki sosyalist güçler, bir ölçüde dinsel duygulara da dayanan akımların, antiemperyalist ve antifaşist eylemlerini desteklemekte, antiemperyalist ve antifaşist yönelişleri içinde birleşmekte sakınca görmemişlerdir. Gerçekten XX. yüzyıl, bir yandan sosyalist iktidarların oluşması ve burjuva demokratik düzenlerinde sosyalist güçlerin gelişmesi olgusuyla karşılaşırken, öte yandan, sosyalizmin gelişmesine karşı burjuvazinin tutucu kanatlarının tepkisinin yarattığı faşist yönelişlerle de karşı karşıya kalmıştır, kalmaktadır. XX. yüzyıl, aynı zamanda, geçmiş yüzyıllarda oluşturulmuş «sömürgecilik» düzenlerine halkların başkaldırdığı, teker teker sömürgecilik zincirlerinin kırıldığı bir çağ olarak da anılabilecektir. Sömürgeciliğin tarihsel ve klasik biçimlerinin yok edilmesi, geri bırakılmış ülkelerle gelişmiş ülkeler arasındaki sömürgecilik ilişkilerinin tümden yok olması anlamını taşımamıştır. Çağın değişen koşulları ve kapitalizmin ulaştığı yeni boyutlarda gelişmiş ülkelerin siyasal boyunduruğundan kurtulan ve bağımsızlığına kavuşan geri bırakılmış ülkeler, ekonomik boyunduruktan genellikle kurtulamamış ve bir «yeni sömürgecilik» (235 bis) düzeni içinde sömürülme olgusu ile karşılaşmıştır. Bu olgu, aynı yüzyılda, ikinci bir antiemperyalist savaşın verilmesi zorunluluğunu yaratmış ve halklar «ekonomik bağımsızlık, tam bağımsızlık» için savaş yoluna girmişlerdir.

Çağımızda «faşist» düzenlere yönelişte, «din» öğesinin değişik biçimler içinde etkin rol oynadığına daha önce değinmiştik. Geçmiş yüzyıllarda, ulusları sömürge durumuna getirmek açısından, sömürgeci devletlerin dinsel etkenlerden de yararlandıkları bir gerçektir. Örneğin Hindistan'ın sömürgeleştirilmesi ve sömürge düzeninin sürdürülmesinde, ulusların dinsel ayrımları körüklenmiş, bu dinsel çatışma ve çekişmelerden yararlanılarak belirli dinsel grupların, sömürgeci güçleri destek-

lemesi sağlanabilmiştir. Sömürgeleştirmeyi amaçlayan güçlere karşı verilen ulusal savaşlar dinsel nedenlerle parçalanabilmiş; başkaldırılar, aynı nedenlerle toplu ve birleşik bir eylem olarak belirememiştir. Bu olgu özellikle, kabile düzeni içinde yaşayan dinsel açıdan olduğu gibi, «soy» yönünden de birbirinden ayrılan ve birbirine karşıt topluluklardan oluşan Afrika'nın sömürgeleştirilmesinde, kendini daha güçlü bir biçimde göstermiştir. Öyle ki, sömürgeci devletler, kendi ülkelerinde Hıristiyanlığın egemenliğini kurmak amacına yönelik savaşlar verirlerken, sömürge ülkeleri halklarının birleşmelerini engellemek için, bu ülkelerde Hıristiyanlığın yayılmasına ve antik dinlerin silinmesine karşı çıkmışlardır(236).

Dinsel öğeler, başka unsurlarla da birleşerek, sömürgeciliğe karşı, «ulusal bağımsızlık hareketlerinin» güçsüzleştirilmesi ve yeni sömürgecilik ilişkilerinin yaratılmasında etkin olmuştur. Yeni sömürgecilik ilişkileri içinde, genellikle, siyasal iktidara sahip çıkan ve «işbirlikçi burjuvazi» olarak adlandırılan sınıf ve tabakalar(237) feodal ya da yarı feodal toplumsal yapıyı değiştirmek için hiç bir girişimde bulunmamış ve bu tür bir yapının baskın öğelerini, yeni düzen içinde kendilerinden yana kullanmışlardır. Aralarındaki tüm çelişkilere karşın, işbirlikçi burjuvazi, feodal kalıntılar ve yeni bürokrasi, yeni sömürgecilik düzenine karşı yığınsal başkaldırıları önlemede bir birlik oluşturabilmişlerdir. Böylece, tüm biçimsel ve siyasal değişimlere karşın sömürgecilik döneminden kalma ekonomik ilişkilerin değişmemesi, geleneksel yapının aynen sürdürülmesi için geniş bir çaba gösterilmiştir. Ulusal bağımsızlık hareketlerinin gerçekleştirildiği ülke ve bölgelerin kendine özgü koşulları, sivasal bağımsızlık sonrasının yapısı üzerinde büyük ölçüde etkili olmakla birlikte, sömürgecilik ilişkilerini sürdürmek ve bunun yeni biçiminde rol almak eğilimindeki «işbirlikçiler», genellikle, «ilkel feodalizm», «aşiret feodalizmi» diye adlandırılan düzenin ana çizgileriyle sürdürülmesi çabasını göstermişlerdir. Bu yapı içinde, işçi sınıfının gelişmesini engellemek ve kırsal alan kökenli işçilerin toprakla ilişkisini sürdürerek «yarı proleter» kalmasını sağlamak amaçlanmıştır. Tarım üretimi alanında sınırlamalar getirmek, tek tip üretim yaptırılarak belirli bir pazara bağımlılığı korumak, köylünün tarım alanında kalması ve geleneksel yapılarla ilişkisinin sürdürülmesi sonucuna varmak planlanmıştır. Sömürülen ülkenin geleneksel yapısında ayrıcalıklı ailelerden gelen aydınların yürüttüğü ulusal bağımsızlık hareketleri, belirtilen nedenle, genellikle, kişisel ve önderin dünya

görüşüne bağımlı bir biçimde gelişmiş, gerçekleşmiştir. Önderlerin çoğu, ulusal bağımsızlıktan sonra, yeni sömürgecilik ilişkilerinin kurulmasına yönelik modelleri benimseyerek, ilkel feodalizmin, aşiret feodalizminin değişmesinden yana olmamışlar; siyasal bağımsızlığı ekonomik bağımsızlığa dönüştürecek ortamın oluşturulmasına karşı çıkmışlardır. Kaldı ki, bu küçük burjuva devrimcileri, toplumsal uyanışın doğurduğu toplumsal çelişkiler arttıkça, yeni sömürgecilik düzeninin yarattığı yeni sınıflarla daha çok uyuşmuşlardır. Aşiret feodalizminin doğal sonucu olarak dinsel ayrımlar, bu tür ülkelerde «devletin çağdaş anlamda biçimlenmesini», gerçek bir uluslaşmaya engel olmakta etkilidirler. Yığınlar, bağlı bulundukları aşiret yapısı nedeniyle, tekelleşmiş siyasal otoriteye karşı çıkarak, kendi aşiret otoritesine bağımlı kalmışlardır. Böylece, siyasal bağımsızlıktan sonraki değişimler biçimsel kalmış, ilkel kapitalizm türü belirmiştir. Yığınların ilkel inanç sistemleri ve değer yargıları sürdürülmüş ve aşiretin dinsel başkanı giderek bir mit haline getirilerek, kendisine bağımlılık korunmuştur. Politik bağımsızlıktan sonra, yetki ve etkilerini bir ölçüde yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalan aşiret başkanları ise, yetki ve iktidarlarını savunma yolunu aramışlar; genellikle, dinsel öğelere dayanarak, tekelleşmek isteyen siyasal otoriteye zaman zaman başkaldırmışlardır. Böylece sömürge halklarının tam anlamıyla «uluslaşmaları» genellikle çok zor işleyen bir süreç içine girmekte; yeni sömürgecilik ilişkilerine yandaş olmayan devlet yöneticileri, aşiret başkanlarının sömürgeci güçlerce ve dinsel öğelere de dayanılarak kışkırtılmaları sonucu gerçekleştirilen başkaldırılarıyla devrilebilmektedir. Başka bir deyişle, «din» öğesi, bağımsızlığını sağlamış ülkelerin uluslaşmasını ve gerçekten bağımsız devletler oluşturulmalarını engelleyici, ülkenin yeni sömürgecilik ilişkileri içinde kalmasına yol açıcı bir etkinlik payı taşımaktadır(238).

Doğu Halklarının Bağımsızlık Savaşı

Dinsel öğeler, faşizmin ve yeni sömürgecilik ilişkilerinin kurulmasında bunca etkin olmakla birlikte, «antifaşist demokrat» eylem ve «ulusal bağımsızlık hareketi» içinde, sosyalist güçlerin, dinsel nitelikteki güçlerle birleştikleri ya da antifaşist-antiemperyalist hareketlerin, dinsel niteliği ağırlık payı taşısa bile, sosyalist iktidarlar ve güçler tarafından desteklenmesine yönelindiği tarihsel olgularla belirmektedir.

Gerçekten, Rusya'da 1917 sosyalist devrimi gerçekleştirildikten sonra, yönetim kadroları, bir yandan ülkede iç savaşı sona erdirmek ve sosyalist siyasal düzeni gerçekleştirmek sorunlarına eğilirlerken, öte yandan aynı dönemde var olan «ulusal kurtuluş hareketlerine» karşı tutumlarının ne olması gerektiği sorununu da çözümlemek zorunda kalmışlardır. Sosyalist iktidarın kurulmasına yönelinen yıllar, Türkiye'de, Çin' de, Hindistan'da ulusal bağımsızlık hareketlerinin de geliştiği yıllardır. Bu nedenle, Sovyet iktidar ulusal bağımsızlık hareketlerinin niteliklerini de göz önünde bulundurarak belirli bir siyasal tutum saptamak zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Daha II. Enternasyonal'in 1896 Londra Kurultayı'nda «ulusların kendi kaderlerini saptamak» hakkı bir kural olarak belirlenmiştir. Bu kuralın ne anlama geldiği konusu tartışılmıştır(239). Kural'a, Lenin'in verdiği anlam, Doğu Avrupa ve Asya'daki burjuva demokratik devrimlerinin başladığı bir dönemde, bu hareketlerin güçlendirilmesidir. Burjuva demokratik devrimine yönelik gelişmeler içinde oluşan «bağımsız proletarya partileri» de, bir yandan işçi sınıfının demokratik haklarını sağlayacak demokratik devrim içinde savaş vermek ve giderek o devlet içindeki tüm ulusların sınıf mücadelesine sımsıkı bir kaynaşmaya girmesini sağlamakla yükümlüdürler(240). Belirtilen kural açısından uluslar üç türe ayrılabilirler. Bunlar, «gelişmiş kapitalist ülkeler», «Doğu Avrupa» ve «Çin, İran, Türkiye» gibi sömürgelerdir. Bu ülkelerde burjuva demokratik hareketi ya başlamamıştır ya da yolun daha başındadır. Sosyalistlerin, bu ülkelerin «kendi kaderlerini saptama hakkını» istemekle yetinmemeleri, aynı zamanda, bu ülkelerdeki ulusal kurtuluş hareketlerinin daha devrimci kanatlarını kararlılıkla desteklemeleri, onların emperyalist devletlere karşı ayaklanmalarına, varsa devrimci savaşlarına yardımcı olmaları zorunludur(241).

Lenin, Rusya'da sosyalist iktidar kurulmadan önce savunduğu görüşleri, iktidara geldikten sonra geçerli dış politika ilkeleri olarak belirlemeye çalışmıştır. Dış politika ile iç politikanın birbirinden ayrılamayacağını saptayarak, Rusya'da «emperyalizmin eseri» olarak nitelendirdiği gerici başkaldırıların ezilmesinin, dış politik tutumla ilişkisi üzerinde durmuştur. İçeride emperyalizme karşı verilen savaşın tutarlılığı, dış politikada «antiemperyalist» hareketlerin desteklenmesine bağımlıdır. Lenin'e göre, daha 1905'de, Türkiye, İran ve Çin'de devrimlere yol açan «Rus Devrimi», sömürgelerin ve yarı sömür-

gelerin işçi ve köylüleri ile ilişki kurmuş olsaydı, Alman ve İngiliz emperyalistlerini çok güç durumda bırakacak bir «ittifak» oluşturabilirdi(242). Bu nedenledir ki, Sovyet iktidarı, Rusya içindeki «Müslüman» unsurların kendi kaderlerini saptamak hakkını nasıl kabul edip, ona göre davranıyorsa, Rusya dışındaki İslam halklarına ve onların «ulusal kurtuluş» hareketlerine de aynı biçimde davranmalıdır. Lenin «Doğu Halkları Örgütleri 2. Rusya Genel Kurultayı'nda» 22 Kasım 1919 tarihinde yaptığı konuşmada, doğu halklarının emperyalizme karşı devrimci savaşlarının çağın en önemli konusu olduğuna değinerek, bu hareketin başarısının Sovyetler Birliği'nin emperyalizme karşı verdiği savaşa bağlı olduğunu savunmaktadır; Rusya, «doğu halklarının kurtuluşu savaşının tüm yükünü de omuzlamıştır». Rusya'da, feodal artıklara ve kapitalizme karşı savaşta, köylülerle işçilerin birliğini sağlamak başarısı gerçekleştirilmiştir. Aynı zorunluluk, başkaldıran ve başkaldırmaya yönelen doğu ülkeleri için de söz konusudur. Doğudaki başkaldırılar ve bu başkaldırılarla ilgili olarak «dünya komünistlerinin» tutumu, Avrupa ülkelerinde bulunmayan bir çoğunlukla, köylülerdir ve bu açıdan savaş kapitalizme karşı değil, Ortaçağ kalıntılarına karşıdır. Savaşın belirtilen niteliği, bu savaşın özelliklerini oluşturmaktadır. Doğu uluslarının sömürülen emekçi halkları özgür kılınıp, yardımları sağlanmadıkça, gelişmiş ülkeler proleteryası da kesin «zafere» ulaşamayacaktır. Görev, «hangi düzeye ulaşmış olurlarsa olsunlar emekçi halkları devrimci eyleme, bağımsızlık hareketine ve örgütlenmeye kazanmaktır». Belirtilen nedenlerle, «doğu halkları karşısına doğru bir tutumla» çıkmak zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk, «öncü güçlerin», «bu halklar arasında uyanmakta olan ve uyanması kaçınılmaz olan, tarihsel açıdan hakkı teslim edilmek gereken burjuva milliyetçiliğine» dayanması gerekliliğini yaratacaktır(243).

Lenin, sözü edilen bu görüşleri ışığında, «tüm halklara barış içinde birlikte yaşama hakkını» ve bunun için savaşmayı, «Müslümanlara karşı özellikle iyi niyetli davranılmasını ve onların özerkliklerine duyulan saygının belirtilmesini», devrimci-antemperyalist savaşta Müslümanlarla, Müslüman olmayanların sıkı işbirliğinin sağlanmasını, Hint, Çin, Kore, Japon, İran ve Türk işçi ve köylüsünün emperyalizme karşı ortak kurtuluş savaşı vermelerini savunmuştur. Özlenen ve sağlanmak istenen «özgür Asya»dır(244).

Lenin'in III. Enternasyonal'in 19 Temmuz 1920 tarihinde

açılan II. Kurultayı'na sunduğu raporda da, «sömürgeler ve uluslar sorunu» üzerinde durulmuştur. Lenin'e göre, dünyadaki sömürge ve Türkiye, İran, Çin gibi yarı sömürge halklarının toplamı bir milyara yakın nüfusu oluşturmaktadır ve bunlar sömürge ilişkileri içinde birkaç gelişmiş ülkenin boyunduruğu altındadır. Emperyalist savaştan —birinci dünya savaşı— sonra, boyunduruk altında olanların sayısı bir milyar iki yüz elli milyona varmıştır. Böylece, savaştan sonra «ezen» ve «ezilen uluslar» ayrımı daha belirgin duruma gelmiştir. Bu ayrım içinde, tüm komünist partilerinin «burjuva demkoratik kurtuluş hareketlerine» yardımcı olması zorunluluğu vardır. Bu görev özellikle, «ezilen ulusun» bağlı bulunduğu «ezen ulus»un işçi sınıfına düşmektedir. Demokratik hareketin desteklenmesi, geri kalmış ülkelerdeki Ortaçağ kalıntısı unsurlarla savaş zorunluluğunu yaratmaktadır. Avrupa ve Amerikan emperyalizmine karşı kurtuluş hareketlerini hanların, toprak ağalarının, mollaların durumunu pekiştirme çabasıyla kaynaştırmaya yönelik «panislamizm» ve benzeri akımlarla savaş zorunluluğu da vardır(245). Geri kalmış ülkelerde, toprak ağalarına, büyük toprak mülkiyetine ve feodalizmin her türlü belirtilerine, kalıntılarına karşı köylü hareketleri ise özellikle desteklenmeli, Batı Avrupa proleteryası ile bu köylü hareketleri arasında en geniş biçimde «ittifak» kurulmalıdır. Böylece köylü hareketleri devrimci bir nitelik kazanacak ve «emekçi halk şuraları»nın oluşması olanağı doğabilecektir. Geri kalmış ülkelerdeki burjuva demokratik hareketine «komünist» bir renk vermekten kaçınmak, bu hareketleri, ancak gerçek proleterya partilerinin oluşması ve eğitilmesi olanaklarını sağlanmak koşuluyla desteklemek gerekir. Komünist enternasyoneli, sömürgelerde ve geri kalmış ülkelerde, burjuva demokrasisi ile geçici «ittifaklar» kurmalı, onun içinde erimemelidir. Tüm koşullarda, en ilkel çekirdek biçiminde de olsa proleterya hareketi bağımsızlığını koruyabilmelidir. Sonuçta da, bağımlı ve güçsüz uluslar için «şura cumhuriyetleriyle» birleşmekten başka bir kurtuluş yolu olmadığı onlara anlatılmalıdır. Ezilen ulus halklarında, ezen ulusların tüm halkına ve bu arada proleteryasına karşı da düşmanca duyguların gelişmesi doğaldır. Kaldı ki, geri kalmış ülke ne denli geri kalmışsa «pederşahiliğin» ve «içe kapalılığın» etkisi de o denli çoktur. Belirtilen nedenlerle, geri kalmış ülkelerde en köklü küçükburjuva önyargıları, «ulusal bencillik», «dar kafalılık» egemendir ve bunların kırılması zaman alır. Bu kalıntıların tümden silinmesi, ancak emperyalizmin tüm-

den yok olmasıyla görülebilir. Bu açıdan, geri kalmış ülkelerin «ulusal duygu» kalıntılarına özenle ve dikkatle eğilmek, davranışları buna göre doğrulukla saptamak gerekir. Hatta bu amaçla, bazı «tavizler» verilmesi olanağı bile vardır. Belirtilen ilkelere uyulması ile sömürülen ülkelerin, sömüren ülkelere başkaldırmalarını sağlayabilecek ve bu ülkeler, kendi «şuralarını» kurabileceklerdir. Enternasyonal'in tezlerindeki ana düşünce ezilen uluslarla ezen uluslar arasındaki ayrım olmak gerekir. İkinci Enternasyonal'in ve burjuva demokrasilerinin aksine, bu ayrıma önem vermek, somut gerçeklerden yola çıkarak, somut sonuçlara varmak zorunludur(246).

III. Enternasyonal'in toplantısında, Lenin'in öngördüğü bazı ilkeler tartışılmıştır. «Uluslar ve Sömürgeler Komisyonu»nda tartışılan konulardan biri, Enternasyonal'in «burjuva demokratik» hareketleri destekleyip desteklemeyeceği sorunu ile ilgilidir. Sonuçta, geri kalmış ülkelerdeki hareketler açısından bir ayrım yapılmış, «ulusal kurtuluş hareketlerinin» desteklenmesi, «devrimci» eylemlere karşı çıkan ve emperyalizmle bu konuda birleşen «reformcu» hareketlere ise karşı çıkılması kararına varılmıştır. Bu ayrım açısından, «kurtuluş hareketinin» kendiliğinden «devrimci» niteliğe dönüşüm olanağının olup olmadığının ve «komünist partisi» kurulmasına karşı çıkılıp çıkılmadığının ölçü olarak göz önünde bulundurulması ilkesi benimsenmiştir. «Burjuva demokratik» deyimi yerine de «ihtilalci» sözcüğünün kullanılması kararlaştırılmıştır(247). Komisyonda tartışılan başka bir konu da, Enternasyonal'de Hindistan'ı temsil eden M. N. Roy'un görüşleri nedeniyle belirmiştir. Roy, geri kalmış ülkelerde de, topraksız köylülerin ve sınırlı da olsa gelişen sanayileşmenin yarattığı işçi sınıfının kendi öz «Partilerini» kurduklarını ve bunların, «ulusal burjuvazi» hareketinden bağımsız savaş verebileceklerini, dünya proleterya hareketinin «ulusal burjuvazi»yi desteklemesinin kesinlikle doğru bir davranış olarak öngörülemeyeceğini savunmuştur(248). Bu görüş, Enternasyonal'in genel toplantısına sunulmuş; genel kurulda Lenin'in görüşleri yeğlenmiş, Roy'un görüşünün ancak Hindistan'ın kendine özgü koşullarıyla sınırlı doğruluk payı taşıdığı sonucuna varılmıştır. Geri kalmış ülkelerde proleterya partilerinin köylü hareketiyle kesin ilişkiler kurmadan ve köylü hareketini desteklemeden komünist siyaset izleyebilecekleri savının hayalcilik olduğu ileri sürülmüştür(249). Öyle ki, giderek Manifesto'daki «tüm ülkelerin işçi-

ileri birleşin» ifadesi «tüm ülkelerin işçileri ve tüm ezilen halklar, birleşin» biçiminde değiştirilmiştir(250).

Enternasyonal'in 2. Toplantısı'nda konuyla ilgili olarak «doğu halkları kurultayı»nın gerçekleştirilmesi öngörülmüş ve «Birinci Doğu Halkları Kurultay»ı 1-8 Eylül 1920 tarihlerinde Bakü'de toplanmıştır. Kurultay'da Zinoviev tarafından okunan rapor özellikle önem taşımaktadır. Zinoviev, raporunda, kurultayın toplanmasındaki amacın «Komünist Enternasyonal Yürütme Kurulu ile doğu halklarının temsilcileri arasında bir işbirliği yaratmak» olduğunu vurguladıktan sonra, Kurultay'a «bolşevik» olsunlar ya da olmasınlar, ezenlere karşı olan tüm emekçilerin katılabildiklerini, ezenlere karşı halkı örgütleme isteğinin birleşmek için yeterliliğini savunmuştur(251). Doğu halklarının «geri kalmayıp», «geri bırakıldıkları»nı belirten Zinoviev, doğu halklarının da özgürlüğe kavuşmasını amaçladıklarını, II. Enternasyonal gibi soyut «eşitlik» ilkesi ile yetinmediklerini, «batının örgütlü işçilerinin önderliği altında ... kapitalist aşamayı yaşamadan» doğu halklarının bağımsızlığa ulaşabileceklerine inandıklarını açıklamış ve «kapitalizmin zincirinin kırılmasının» bağımsızlık için yeterli olacağını savunmuştur. Avruya, kapitalist aşamayı aşarak sosyalizme doğru yönelmektedir. Bu ülkelerde kurulacak «işçi sınıfı iktidarları» elbette ki İran, Çin, Türkiye gibi ülkeleri «soymak» için iktidara gelmeyeceklerdir. Avrupa işçi sınıfı iktidarları ezilen ulusların yardımına koşacaklardır; bu nedenledir ki, bu ülkeler şimdiden «sovyetçi devrimde» yerlerini almalıdırlar. Sorun bu biçimde ortaya konulduktan sonra, «doğu devletleri nasıl örgütlenmeli?» sorusu sorulmaktadır. Kentlerde işçiler bulunmasa da «sovyetlerin» kurulabileceği, tarım işçilerinin sovyetleri gerçekleştirebileceği sonucuna varılmaktadır. Çağ, iki ayrı eylemin varlığına tanık olmaktadır. Bunlardan biri, gelişmiş ülkelerdeki «proleterya komünist hareketi», öteki «daha az güçlü, sık sık zikzaklar çizen, henüz yollarını iyice seçememiş ve hâlâ ne istediklerini iyice bilmeyen, ama İngiliz ve Fransız kapitalizminin boyunduruğu altında inleyen, ezilen ulusların hareketi»dir. Zinoviev'e göre, «...bu iki hareketin, birbirine gittikçe daha fazla yaklaşması ve ulusçu önyargılardan kurtulması» zorunludur. Bu nedenledir ki, Zinoviev'e göre, Sovyet Rusya, «hâlâ bizimle birlik olmayan, bazı hallerde de Türkiye örneğinde olduğu gibi bize karşı olan grupları sabırla» desteklemektedir. Zinoviev, Mustafa Kemal Paşa'nın Rusya tarafından desteklendiğini, onun bir komünist hareketi gerçekleştirmediğinin bilindiğini, Musta-

fa Kemal'in, «sultanın ve halifenin kişiliğinin kutsal olduğu» biçimindeki sözlerine tanık olduklarını vurgulayarak, sosyalist güçlerin yığınların dinsel duygularına saygı göstermesi zorunluluğunu ve onlarda başka bir anlayışın ancak uzun yıllar gösterilecek bir çaba ile sağlanabileceği inancını savunmuştur. Zinoviev, «biz doğunun dini inanışlarına başka ülkelerinkine de yaptığımız gibi sakınarak özenle yaklaşıyoruz» dedikten sonra, Mustafa Kemal Paşa hükümetinin «sultanı» desteklemesini eleştirerek, sultanın sonunun geleceğini, sultanın iradesini kırarak gerçek sovyetleri kurmak gerekliliğini öne sürmüştür. Bu görüşe göre, «gerçek köylü devriminin meşalesi yanmaya başladığı zaman» sultanların iradesi hiç bir iz ve kalıntı bırakmadan çöküp gidecektir. Zinoviev de, küçükburjuva ulusal kurtuluş savaşının desteklenmesini ve dinsel duygulara saygılı davranıp, onlara yardım edilmesini savunmakla birlikte «pan-islamizm» ve «milliyetçi eğilimlere» karşı çıkmıştır. Zinoviev'e göre, «iyi belirlenmiş sonuçlar gereği birtakım uzlaşma noktalarına varmak ... karşı karşıya gelmekten daha iyi sonuçlar yaratacaktır» (252). Radek (253) ve Pavloviç (254) de raporlarında benzeri görüşleri savunmuşlardır.

III. Enternasyonal'in sonraki toplantı ve «Merkez Yürütme Kurulu» çalışmalarında, konuyla ilgili sorunlar üzerinde durulmuştur. Bakü Kurultayı'nda kurulan «Eylem Kurulu» doğu halklarını birleştirmek, Müslümanları devrimci bir eylem içine sokmakla görevlendirilirken, Enternasyonal de zaman zaman gelişimleri değerlendirmiştir. Bakü Doğu Halkları Kurultayı'nın toplanmasına karar veren III. Enternasyonal Merkez Yürütme Kurulu'na, Bakü Kurultay'ı ile ilgili olarak Zinoviev bir rapor vermiş ve bu rapora dayanarak Merkez Yürütme Kurulu, «İran, Ermeni ve Türkiye ezilen halklarına» yayınladığı bildiride, emperyalizme karşı savaşlarında Rusya'nın kendilerine destek olduğu ve savaşın emperyalist iç ve dış güçlerin yıkılması için yapılması gerekliliği vurgulanmıştır (255). Konu, Enternasyonal'in 22 Haziran 1921'de başlayan 3. toplantısında da gözden geçirilmiştir. Hintli Roy'un, Enternasyonal'in doğu halkları ile ilgili tutumunun «oportünizm» olarak suçlandığı toplantıda, Enternasyonal eski görüşlerinde direnerek, doğu ülkelerinde burjuvazi yabancı sermaye ile kaynaşmakla birlikte, köylü yığınların bağımsızlığa yönelik eylemlerinin gelişip güçlendiği, «köylü devriminin» gerçekleşebileceği savı öne sürülmüştür (256). Radek'in 1922 yılında yazdığı Türkiye ile ilgili bir yazıda savunduğu görüşleri benimseyen Enternasyonal Merkez Yürütme Ku-

rulu 25 Eylül 1922'de yayınladığı bildiri ile Türk halkına ve dünya kamuoyuna sesleniyordu. Radek, Türkiye'deki «Ulusal Kurtuluş Savaşı»nı desteklediklerini belirtirken, uluslararası emperyalizme başkaldıran ezilen ve sömürülen halk hareketlerinin, komünist nitelikte bulunmasa da, emperyalizmin yenilgisine yol açması yönünden benimsenmesi gerektiğini savunuyordu. Merkez Yürütme Kurulu bildirisinde de, dünya emekçilerine Türkiye'deki savaşın haklılığı ve antiemperyalist niteliği anlatılarak, bu ülkedeki «ulusal kurtuluş savaşının» antiemperyalist niteliği açısından desteklenmesi isteniyordu(257). Kasım 1922'de toplanan III. Enternasyonal 4. Toplantısı'nda da «doğu sorunu» üzerinde durulduğunda, bazı umutsuzlukların varlığı da göze çarpıyordu. Gerçekten, özellikle Türkiye'de «komünist partisinin» yasaklanması ve Mustafa Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi(258) Radek tarafından «Mustafa Kemal Paşa'nın ihaneti» olarak nitelendirilmiş, Türk komünistlerinden «ulusal kurtuluş savaşının» desteklenmesinin istendiği, onların öldürülmesiyle, artık Anadoluda'ki savaşın sonucuna bağlanan umutların söndüğü savı savunulmuştur. Bucharin ise, Türk komünistlerinin öldürülmesine karşın, Anadolu hareketinin Müslüman yığınları birleştirdiğini ve antiemperyalist bir savaş olması açısından, yine de dünya proleteryasının devrimci hareketine yararlı olacağını savunmuştur. Nitekim, Enternasyonal'in «Türk işçi ve köylülerine» yayınladığı «Bildiri»de, aynı görüş yinelenerek, savaşlarını sürdürmeleri istenilmiştir(259). Bununla birlikte, Enternasyonal, genellikle, bağımsızlığına kavuşmak üzere olan Türkiye yöneticilerinin, savaş sonrasında yeniden emperyalist güçlerle birleşmek yönelişinde olduğunu da kabul etmektedir. Buna karşılık, küçük de olsa emekçi partileri oluşmağa başlamıştır ve bunlar geleceğin devrimini, Müslüman halkla birleşip, bu halkın devrimci gücünden yararlanarak gerçek bağımsızlığı sağlayabileceklerdir. Şimdi, bu ülkelerde «burjuva demokratik düzeninin» gerçekleştirilmesine, böyle bir düzen içinde yarı proleter, köylü ve işçiler arasında politik işbirliğinin oluşturulmasına çalışmak önde gelen görevdir(260).

Gerek Bakü Kurultayı'nda, gerek Enternasyonal'in değişik kararlarında belirlenen görüşlerde, doğu ülkelerindeki bağımsızlık hareketlerinin «küçükburjuva devrimciliği» niteliğinde bulunduğu ve dinsel inançları güçlü yığınların desteğini kazandığı, Müslümanlığın yarattığı birleşmelerin antiemperyalist yapıda olduğu kabul edilmekte, sosyalist güçlerin ve dünya proleteryasının bu eylemleri desteklemesi istenilmektedir. Hatta, III.

Enternasyonal'in, 1922 Kasımında yaptığı 4. Toplantı Kararlarında, Müslüman devletlerdeki ulusal hareketlerin, başlangıcından bu yana ideolojik temellerini «dinsel-siyasal» nitelikteki ilkelerde bulduğu, Müslümanlığın bir ölçüde emperyalizme karşı başkaldırıları sağlayıcı nitelikte olduğu görüşü yer almaktadır(261). Buna karşılık, gerek Enternasyonal, gerek Bakü Kurultayı'ndaki raporlar, panislamik görüşlere karşı çıkılması zorunluluğunu da önemle vurgulamış, karara bağlamışlardır. Küçükburjuvazi ile Müslüman yığınların «ulusal hareketi» desteklenirken, bu ulusal hareketin ideolojik temelinin «pan-islamizm» olması, doğu halklarının giderek dünya proleteryasının devrimci hareketine katılabilmesi olanakları açısından sakıncalı görülmüştür.

Panislamist görüşlerin aynı zamanda ulus duygusundan kaynaklanması ve antiemperyalist hareketin evrenselliğini bölücü nitelikte görülmesi ve giderek «proleter devrimci» hareket e katılma olanağının bulunmaması, bu akımlara karşı çıkılmasına yol açmıştır. Lenin'in, «ulusçuluk dileklerinin» ilerici bir rol oynayabileceği konusunda Rosa Luxembourg'un görüşlerine karşı çıktığı da bilinmektedir. Aynı biçimde «Asya devrimi»nin önemini ve özelliğini vurgulayan Roy ve Maring'in görüşlerine de, Lenin, aynı nedenle karşı çıkmıştır. Buna karşılık, özellikle, bazı Müslüman komünistlerin ve devrimcilerin doğu halklarının kurtuluşunu, «dünya antiemperyalist devrimci hareketinden» ayrı bir hareket olarak nitelendirdikleri, giderek güç kazanıp, etkin oldukları da bir gerçektir.

Müslüman ulusların antiemperyalist savaşlarının ve «komünist düzene geçmelerinin kendine özgü koşulları içerdiğini ve bu açıdan, Müslüman doğu ulusal kurtuluş savaşlarının da, genel antiemperyalist mücadeleden ayrı olarak ele alınması zorunluluğunu kuramlaştıranların başında Sultan Galief gelmektedir(262). Galief, doğu ve batı ülkeleri arasındaki bağdaşmaz başkalıkları vurgulayarak, doğunun yapısını şöylece belirlemektedir: «Müslüman uluslar, proleter uluslardır. İngiliz, Fransız proleterleri ile Fas ve Afganistan proleterlerinin ekonomik durumları arasında büyük ayrım vardır. Müslüman ülkelerin milliyetçi hareketlerinin sosyalist bir devrim karakterine sahip olduğu ileri sürülebilir». Galief'e göre, batının ekonomik yapısı, proleteryayı, «sömürülen bir sınıf» olarak yaratmıştır. Doğuda ise, uluslar tümüyle sömürülmektedir ve proleterdir. Buna göre, batıda siyasal iktidarın, burjuvazinin elinden alınarak proleteryanm eline verilmesi, doğunun «mazlum ulusları» için

hiç bir değişiklik yaratmayacaktır. Gerçekten, batı proleteryası iktidara geldiğinde, burjuvazinin ulusal tutumunun mirasçısı olarak sürecektir. Bu açıdandır ki, doğunun gerçek kurtuluşu, ancak Müslüman halklarının birleşerek batı üzerinde egemen olmalarıyla gerçekleşebilecektir. Bu amaca ulaşılabilmesi için, III. Enternasyonal'den ayrı olarak, bağımsız gelişmiş ülkelere karşı, sömürülen halkların çıkarlarını savunan «doğu halkları enternasyonali»nin kurulması öngörülmektedir. Galief, bu uluslar topluluğunun ilk adımı olarak «büyük ulusal Türk Devleti'nin», «Turan»ın kurulmasını önermektedir. Turan ve Doğu Halkları Enternasyonal'i köylülerden, küçükburjuvalardan ve işçilerden oluşan Müslüman halklarını temsil eden «Müslüman sosyalist» bir siyasal parti tarafından yönetilmelidir(263). Galief, Hanefi Muzaffer'in görüşlerinden esinlenerek, İslamiyet'in kendine özgü, «sınıf dini» niteliği olmayan bir din olduğunu ve kendi dinsel normlarının, insanların eşitliği, adalet, kuralların getirdiği, bu açıdan sınıfları aşan evrensel bir nitelik taşıdığı inancıyla, komünizmle Müslümanlığın birleşebileceğini savunmuştur. İslamiyet de, komünizm de «emperyalizme» karşı savaşmaktır. Değişik sınıflar, Müslümanlığı kendilerine göre yorumlayıp, gerici, emperyalizmden yana sonuçlar çıkartmışlardır; bu dinsel normlardan sapma anlamını taşımaktadır. İslamiyetin gerçek niteliğinin anlaşılması, Müslüman halklar arasında dinsizlik propagandası yapılarak «Müslüman cemaatin» bölünmesine yol açmaktan mutlaka kaçınılması gerekir. İslamiyete aykırı olan, «kadercilik» gibi sapmalardan Müslüman halklar arındırıldığında, büyük bir devrimci güç elde edilecektir. Galief, İslamın devrimci gücüne dayanan birliğin, salt Müslüman doğu halklarını değil, doğunun tüm «mazlum uluslarını» emperyalizmin egemenliğinden kurtaracağı inancındadır(264).

Sultan Galief ve Hanefi Muzaffer'in görüşleri, Bakü Birinci Doğu Halkları Kurultayı'nda da, özellikle Riskulof'un konuşması ile dile getirilmiştir. Buna göre, «doğu şu anda devrimci eylemin gelişmesine, çalışan yığınların sosyalist eylem içerisine girmesine tümüyle elverişli koşullar sunmaktadır». Buna karşılık, doğuda bu eylemin tümüyle komünist bir eyleme dönüşmesi beklenemez; devrimci hareket küçükburjuva ulusçu niteliğini taşıyacaktır. Riskulof, açıkça, belirtmemekle birlikte, doğu ile batı arasındaki çelişkilerden yola çıkarak, doğu devriminin ayrı niteliği bulunduğunu, doğu halklarının kültürel dinsel inançlarının Marksizmle kaynaştırılmasını, III. Enternasyonal'in doğu ve batı devrimci hareketini uzlaştırıcı rol oynamakla yükümlü

bulunduğunu savunmuştur(265). Aynı kurultayda «toprak sorunu» konusunda konuşan Staçko'nun da, sonuçta çözümün doğu halklarının III. Enternasyonal içinde yer almalarında bulunduğunu ileri sürmekle birlikte, İslamiyetin devrimci niteliğini vurguladığı, özellikle Kuran'da, «toprak işleyenin»dir ilkesinin yer aldığını ve bunun feodal yapıları engellemesi gerekirken, din adamlarının dinsel saptırmalarla toprağa sahip çıktıklarını; bu nedenle doğuda devrimin «köylü devrimi» olarak belireceğini savunmuştur(266). Ulusçu-dinci antiemperyalist kurtuluş hareketi görüşü, aynı dönemde Türkiye'de de, belirli çevrelerce, belirli amaçlarla savunulmuştur. Bu akımlar, Sovyet Rusya ile değişik ilişkiler içine girdikleri için, burada belirtilen akımlara kısaca değinmekte yarar vardır. Panislamizmden, Pantürkizme kayarak iktidara gelen «İttihat ve Terakki» iktidarı, bir ölçüde Bismarkçı «devlet kapitalizmini» savunan tutumunu belirlemiş, savaşın yitirilmesinden sonra ise bir bölümü Sovyetler Birliği'nde, panislamist ve pantürkist tezlere dönerek «devrimci» olmaya çalışmıştır. Belirtilen yöneliş, özellikle Enver Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Enver Paşa, çoğu İngiliz emperyalizminin pençesine düşmüş olan doğu ülkelerinde bir dizi başkaldırı sağlayarak İngilizlerin cephelerini bölmek konusundaki eski görüşlerinden hareketle, «İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı» kurulmasına girişmiştir(267). Türkiye'den kaçan Enver Paşa yanlısı «ittihatçı»lar, Kafkasya'da «Türkiye Komünist Fırkası»nı kurmuşlardır(268). Enver Paşa, «İttihat»ın «Kuzey Afrika Devrimcileri»ni temsilen Bakü Kurultayı'na da katılıp, konuşma yapmıştır(269). İttihat, «Mesai» adlı bir de program yayımlamıştır(270). Enver Paşa gerek «Mesai»de gerek, Mustafa Kemal hükümetiyle kurmaya çalıştığı ilişkiler içinde, Türkiye'nin komünistliği benimsemesinin gerçeklere uygun düşmeyeceği, komünistleşme olduğu takdirde bunun Mustafa Suphi aracılığıyla sağlanacağı, Mustafa Suphi ve arkadaşlarının «fikir ve ahlakça düşündürücü» kimseler oldukları ve sola kaymanın «Türk ve Müslüman alemiyle irtibatı manevimizi ebedi surette kesir ve imha edeceği» görüşünü savunmuştur. Enver Paşa'ya göre, Sovyetlerin desteğini kazanmak için gerekenler yapılmalı, ama öte yandan, halkın yönetime katılmasını sağlayıcı, Müslüman halkları derleyip toplayıcı, giderek Sovyetlere ve sosyalizme karşı çıkışı gerçekleştirici bir program ve örgütlenmeyi de gerçekleştirmelidir. Düşman bir olduğu için bolşevizmle birlikte hareket etmek, ama onlar içinde kaynaşmamak gerekir. Enver Paşa 1921 yıllarında, «Mesai» tasarısını bir

yana bırakarak, «Halk Şuralar Fırkası» kurulmasına yönelik bir çalışma içine girmiştir. Bu çalışmalar içinde, Enver Paşa Ankara Hükümeti'nin güttüğü amaçlarla paralel çaba içinde bulunduğunu ve «menafii milliye ve islamiyyeyi azami derecede himaye etmek kararında» birlikte hareket edildiğini belirtmektedir. Gerçekte, «Halk Şuralar Fırkası», «İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı»nın Türkiye bölümüne verilen ad olmaktadır(271). Enver Paşa'nın temelde Sovyetlere karşı «antiemperyalist Müslüman» hareketi, Ankara Hükümeti'nin Çerkes Ethem'in tasfiyesi, Mustafa Suphi'nin öldürülmesi, sol partilerin kapatılması gibi olaylardaki tutumu karşısında, Sovyet Rusya tarafından bir «alternatif» olarak tutulup, desteklenmiştir. Mustafa Kemal'in Yunanlılara yenilmesi olasılığına karşı, Sovyetlerin gereğinde Enver Paşa'yı Anadolu'ya göndermeyi düşündüğü öne sürülmektedir(272). Enver Paşa'nın giderek Anadolu'ya karışmaya kalkışması, «Şuraları» yeni İttihat ve Terakki Fırkasına dönüştürmeye çalışması, hem Ankara'nın, hem de Sovyetlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. 5-8 Eylül 1921 günlerinde «İttihat ve Terakki Fevkalade Kongresi»nin toplanması ve bu kurultayda, İhtilal Cemiyetleri İttihadı ve Enternasyonal ile ilişkiler üzerinde durularak, tek kurtuluş yolunun «halkçılık idaresi» olduğu ve bunun için Anadolu'da «bürokrat idarecilere» gerek bulunmadığının ileri sürülmesi, Halk Şuralar Fırkası Programı'nın benimsenmesi ve Anadolu'daki «diktatörlüğe» karşı örgütlü savaş açılmasına karar verilmesi, Enver Paşa'nın Sovyetlerle ve Anadolu ile tüm bağlarının kopması sonucunu yaratmıştır. Aynı Kurultay kararları içinde, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki eski ittihatçıların da, «İttihat ve Terakki Fırkası» adı altında birleşmeleri önerisi vardır. Sakarya savaşının kazanılması ve Anadolu hareketinin başarısının belirgin duruma girmesi, Sovyetlerin Enver Paşa'yı destekleyen tutumunun ve Enver Paşa'nın sonu olmuştur(273). Enver Paşa ve yandaşlarının, gerek «Mesai»de gerek «Halk Şuralar Fırkası Programında» savundukları görüşler, gerçekte panislamist nitelik taşımıştır. İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı'nın tüzüğünde, «Cemiyetin Maksadı», «Emperyalistler ve kapitalistler tarafından taht-ı tahakküm ve esarete alınarak köle gibi kullanılmakta olan İslamları, başta Türkiye olduğu halde, esaretten tahlis ile kendi milli medeniyetleri dahilinde hür ve müstakil olarak teşekküllerini temin etmek ve mükadderatlarına sahip ve hakim kılmaktır» diye belirlenmiştir. Antikapitalist ve antiemperyalist bir mücadele verilmekle birlikte, sosyalist hareket içine girilmesi ise söz konu-

su değildir. İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı'nm 5 Temmuz 1921' de Moskova'da yayımladığı ve «İslam İhtilalinin» tüm Müslüman ülkelerde zafere yaklaştığının öne sürüldüğü bildiride(274), III. Enternasyonal sözünde durdukça, Müslümanların «cidal dostu» olarak kalacağından söz açılmaktadır. Bildiri şöyle sona ermektedir: «Elbette son galebe bizimdir. Çünkü biz mazlumuz». Halk Şuralar Fırkası Programı'nda da(275), Türkiye'de «halk hakimiyetinin», «şuralar usul idaresi» çerçevesinde gerçekleştirileceği, «Hanedan-ı Osmaniyye'den» olan «zat-ı şahanenin» halife ve Türkiye'nin hükümdarı olacağı belirtilmektedir. Enver Paşa, İstanbul'da bir arkadaşına yazdığı mektupta «...Fakat biz komünist değiliz, hilafet ve saltanat dairesinde sosyalizm esasatına tevfikan ve halk hakimiyeti esasına ittihaz eden bir siyaset takip ediyoruz» diyerek(276), panislamist ve pantürkist karışım içinde, «hilafet ve saltanat» düzenini gerçekleştirmeyi amaçladığını belirlemektedir. Nitekim, Enver Paşa, İttihat ve Terakki Fırkası'nı yeniden oluşturduğunda da, fırkanın İslamcı ve ulusçu politikasını özellikle vurgulamıştır(277).

1920 ilkbaharında Anadolu'da kurulan ve 1920 sonbaharında kesin olarak feshedilen «Yeşil Ordu»(278) ve onun Millet Meclisi'n'deki grubu niteliğindeki «Halk Zümresi» ise, İslamcı sol akımı oluşturmaktadır. Rusya'daki iç savaş sırasında, beyazlarla dövüşmek üzere Müslümanlardan oluşturulan «Yeşil Ordu», Sovyet devriminden sonra, çeşitli Müslüman bolşeviklerin simgesi olmuştur. Zaman zaman İstanbul hükümetinin, Anadolu hareketini «bolşevik hareketi» olarak nitelendirebilmek amacıyla, «Kuvvayi Milliyeciler»le «Yeşil Ordu» özdeşleştirip, karşı devrimci, gerici propaganda yaptığı, Yeşil Ordu ile Enver Paşa hareketinin özdeşleştirildiği de görülmüştür. Bu açıdandır ki, «Yeşil Ordu», gizemli, masalımsı bir kuruluş olarak bilinmiştir. Gerçek Yeşil Ordu ise, İstanbul Hükümeti'nin gerici propagandalarını engellemek amacıyla ve bolşevikliğin «İslamiyetin» bir uygulaması olduğunu kanıtlamak için oluşturulmuştur(279). Yeşil Ordu örgütlenmesi, Mustafa Kemal Paşa'nın bilgisiyle ama resmen «beyanname» verilmeksizin kurulmuştur. Yeşil Ordu Nizamnamesi, Yeşil Ordu'nun, «antiemperyalist, antikapitalist ve antimilitarist» olduğunu ve devletin ekonomik yaşama «müdahalesini» savunduğunu belirlemektedir. Nizamnameye göre, «İslamiyetin bütün içtimai esaslarına istinat ederek asr-ı saadetin müşterek samimiyetini iadeye ve batıdan gelen kendini beğenmiş ihtirasları Asya'dan atmaya» çalışmakla yolunu, «Hak yolu, Allah yolu» bilen Yeşil Ordu, böylece tüm

Müslüman ve «sömürülen» doğu halklarının kurtuluşunu amaçlamaktadır. Yeşil Ordu'nun örgütlenmesi ise gizli ve Rus sosyalist devrimcilerinin uyguladığı model örnek olarak biçimlendirilmiştir. Nizamnamede, Yeşil Ordu ile Kızıl Ordu'nun kardeş ve Moskova'yla ilişkili olduğu açıkça belirtilmektedir(280). Bu ilkeler çerçevesinde, Yeşil Ordu, Enver Paşa'nın tutumu ve girişimlerine oranla çok daha solda bir yapı taşımaktadır(281). Belirtilen görüşleri savunan Yeşil Ordu, Mustafa Kemal'in yakın çevresince kurulduğu için, görüşlerinden endişe duyulmazken, Çerkes Ethem'in bu örgüte katılması, oyunun kurallarını bozmuş ve ciddi bir kuşku kaynağı oluşturmuştur. Gerçekten, Çerkes Ethem, «komünizmin tek kurtuluş yolu» olduğunu savunmaktan, Arif Oruç'un yayınladığı, «Seyyare Yeni Dünya» adlı «İslam Bolşevik Gazetesi»nde komünizmde «Müslüman ahlakı»nın ilkelerini bulduğunu açıklamaktan çekinmemiştir(282). Derginin başında «Dünyanın Fukara-i Kâsibesi Birleşiniz» sözleri yer almıştır. Gelişmeler, Yeşil Ordu'nun kadrolarının «Halk İştirakiyun Fırkası» ile, Mustafa Kemal Paşa'nın dileğine uygun biçimde «Resmi Türkiye Komünist Fırkası» arasında bölüşülmesi ve Yeşil Ordu'nun dağılması ile sonuçlanmıştır.

«Milli Mücadele» yöneticileri içinde bir grubun «şark mefkûresi» yandaşı olarak belirmesi olgusu, «Heyet-i temsiliye» dönemine dek gider. Batı uygarlığının çöktüğüne, doğuda yeni ve çağdaş bir toplumun doğacağına, İslamiyetin bu doğuşta etken güç olacağına inanan «doğu mefkûrecileri», Türkiye Büyük Millet Meclisi içinde «Halk Zümresi»ni oluşturmuşlardır. 1920 yazı sonunda oluşan «Zümre», Yeşil Ordu Sekreteri Nazım Bey'i «Dahiliye Vekili» seçtirebilecek denli de etkinlik sağlayabilmiştir. «Halk Zümresi»nin görüşlerinin oluşmasında, özellikle Hakkı Behiç, Kör Ali İhsan, Muhiddin Birgen etken olmuş, Yunus Nadi'nin «Anadolu'da Yeni Gün» gazetesi ile «Hakimiyet-i Milliye» gazetesi de, bu grubun görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. «Halk Zümresi», 8 Eylül 1920 tarihli «Anadoluda Yeni Gün» gazetesinde yayımlanan «Siyasi Programında», «ittihatçı panislamizmi ile toplumsal içerikli bir ekonomi politikası tasarımının birleşimine» yöneldiğini ortaya koymuştur(283). Programda, «Zümre, İslamiyetin kudsi esasatına istinat ederek Asr-ı Saadetteki samimiyet-i müşterekeyi iadeye ve Garptan gelen ifsadat-ı ahlakiyyeyi, tahakküm ve ihtirasatı takim ve imhaya çalışmakla yolunu Hak yolu, Allah yolu bilir» denilerek «dinci» nitelik ortaya konmuştur. Programda, yürütme ve yasama yetkililerinin «Halkın Büyük Şurasında» olacağı belir-

tilmektedir. Ekonomik toplumsal görüşler ise şöyle açıklanmıştır: «Zümrenin meslek-i esasisi halkın refah-ı umumiye mütesaviyen nail ve hâdim olmak hakkını ihraz etmesine hizmet ve delalettir. Zümrenin nazarında, bedeni ya da fikri emeğinin mukabili olarak yaşayan rençber, amele, hırfet ve sanat erbabı, muallim, memur, hademe gibi faaliyet ve mesai anasırı beşeriyetin hakiki hâdimleridir» (284). «Zümre», bürokrasinin egemenliğine karşı demokratik çare olarak «mesleki temsil» ilkesini benimsemiş ve bu ilke Mustafa Kemal'e kabul ettirilmek istenilmişse de, başarı sağlanamamıştır. İttihat Terakkinin yeniden örgütlenme programlarında da aynı ilkenin kabul edildiğini ise gözden kaçırmamak gerekir.

Rus yazarlarının «Halk Zümresi»nin görüşlerini yorumladıklarına da tanık olmaktayız. Gurko-Kriazhin, Halk Zümresini, ulusçu, monarşiden yana, İslamcı ve köylü çıkarlarının savunucusu olarak yorumlamakta; panislamist Hamdullah Suphiyi hareketin önderi olarak göstermektedir. Kriazhin, milliyetçilerin, «Halk Zümresini» sağcı milliyetçilere karşı denge unsuru olarak kullandıklarını, öte yandan demiryolu proleteryası içinde propaganda yapan komünistlerin de yine bu grup aracılığı ile etkisiz hale getirildiklerini ileri sürmüştür. Mikhail Pavloviç de, Halk Zümresini «küçükburjuva reformist eğilimi sosyalist sloganlarla dile getiren ve insaniyetçi eğilimin, Allah'ın vahiyleri ve İslamiyetin esaslarıyla uyum içinde olduğunu savunan» hareket biçiminde nitelendirmekte, başka bir adının «İslamcıların Partisi» olduğunu belirtmektedir(285).

Mustafa Kemal Paşa'nın 18 Ekim 1920'de Ankara'da «Türkiye Komünist Partisini» kurdurması(286), gelişen sol akımları denetim altına alabilmek ve Sovyetlerle olan ilişkilerini olumlu bir biçimde sürdürebilmek amacıyla yorumlanabilir. Yukarıda belirttiğimiz gibi III. Enternasyonal 2. Toplantısında, «Kurtuluş Hareketi»nin komünist örgütlenmeye olanak tanıyıp tanımaması, bu hareketin desteklenmesi açısından ayırıcı ölçü olarak kabul edildiği için, Türkiye'de de komünist örgüte olanak sağlamak gereksinmesi duyulmuş ve resmen «çevre»ye parti kurdurulması en güvenceli yol sayılmıştır. Parti, kanlı bir proleterya diktatörlüğüne gerek kalmaksızın komünizmin gerçekleşebileceğini, zenginle fakirin kapitalizmin zulmüne karşı birleşebileceğini, öteki sol grupların «şarlatan ve entrikacı» olduğunu, Hakimmiyet-i Milliye'nin taklitçi bir komünizmi değil, Türk ve Anadolu toplumsal düzenine uygun bir komünizmi savunduğunu belirtmiştir(287). Bolşevikliğin ancak Türkler tarafından yu-

karıdan aşağı getirilebileceğini savunan Parti, böylece «ulusçu» niteliğini belirlerken, İslamcı görüşlerini de açıklamıştır. Gerçekte Parti, İslamiyeti sosyalizmin özü olarak göstermektedir. Tüm İslam dünyasında Batı emperyalizmi baskı kurduğu için, komünizm Müslüman ülkelerini doğal bir biçimde etkilemekte ve Sovyet Rusya ile işbirliğine itelemektedir. Komünizmin İslam ilkeleriyle uyuşacağında kuşkuya düşmemek gerekir. Komünizm, ortak ve eşit yaşamdan, tüm dinsel ilkelerin toplum yaşamında uygulanmasından ibarettir(288). Komünist Enternasyonal'a girme talebi kabul edilmeyen Türkiye Komünist Fırkası, Çerkes Ethem'in başkaldırısı sonucu girişilen «solu bastırma» yönelişi içinde ve üç aylık bir yaşamdan sonra kapatılmıştır.

Görüldüğü gibi, panislamist ve ulusçu eğilimlere dayanan örgütlenmeler, ne denli sol görüntü içine girerlerse girsinler, «sosyalist hareketin enternasyonal» niteliği ile bağdaşamamışlardır. Kaldı ki, bu tür akımlar, ulusal kurtuluş hareketini izleyen dönemde, siyasal bağımsızlıkla yetinmeyi de yeğlemişlerdir. Nitekim, Sovyetlerde de devrimi izleyen dönemde en büyük güçlük «uluslar» sorununun çözümü açısından ortaya çıkmıştır. Çarlığın «sömürgesi» durumundaki Orta Asya Müslümanları, Sovyet devriminden sonra, yeni düzene de kuşkuyla bakmayı sürdürmüşlerdir. Temelde, «ulusçu reformist» hareket içinden gelen Müslüman önderler, önceleri, yeni düzenin çoğunluğu Rus olan memurları ile çelişkiye düşmüşler ve kendileri açısından değişen bir şeyin bulunmadığı inancına kapılmışlardır. Bu yöneliş, Müslümanların, ulusçu ve İslamcı niteliklerini sürdürerek devrimci olmak ve batı ile kaynaşmamak eğilimlerini güçlendirmiştir. Sultan Galief'in de aynı eğilimlere, aynı nedenlerden vardığını düşünmek gerekir. Nitekim, Orta Asya Komünistlerinin 24-30 Mayıs 1919 tarihli I. Kurultayı'nda bir delegenin «bir efendi zihniyeti sürdüren ve Müslümanları kendi uyrukları gibi gören komünistlerin, eski ayrıcalıklı sınıfların temsilcilerinin küçümseyen tavırlarına benzer tutumlarından» yakındığına tanık olmaktayız. Orta Asya'ya Lenin tarafından gönderilen Safarov'un da bu yakınmayı doğruladığı görülmektedir. Gerçekten, Safarov, Türkistanlı işçilerin, az, örgütlenmemiş, öndersiz, devrimci gelenekten yoksun niteliği içinde, sanayi proleteryasına dahil olmak ayrıcalığına sahip Rus proleteryasının diktatoryası karşısında tipik bir sömürge durumuna düştüğünü belirtmiştir. Safarov gibi Müslüman Ruslar, doğunun özelliklerine göre, devrimci gelişimin gerçekleştirilmesine inanarak,

Müslüman emekçilerin bütünleşmesini «Türk dayanışması» içinde sağlamayı, Rus Komünist Partisi'nin Türkistan örgütünün Rusya'daki tüm Türk komünistlerini toplayacak «Türk Komünist Partisi»ne çevrilmesini istemişlerdir. Bu oluşumu, dünya devriminin geleceği için zorunlu gördükleri doğu devriminin gerçekleştirilmesi için de gerekli saymışlardır. Bu düşünceler, dünya proleter hareketini bölücü nitelikte görüldüğü için «Uluslar Komiserliği» tarafından, düşüncenin savunucuları «ihtar» ile cezalandırılmışlardır. Müslüman Komünistlerin Bakü Kurultayı'na da aynı kuşku ve gelişmiş ulusların proleteryasına karşı buruk hava içinde geldikleri görülmüştür. Ancak, Kurultay'da Zinoviev, tüm Müslüman komünistlerini «kutsal savaşa» çağırdığı ve birlik dilediği zaman, Müslüman devrimciler coşkuya kapılmışlar ve olayı «doğunun yeniden doğuşu» olarak karşılamışlardır. Bununla birlikte, daha önce de değindiğimiz gibi Müslümanlar, doğu devriminin özelliği ve ayrılığı, ulusçu duyguların ve ulusal burjuvazinin rolü üzerinde önemle ve ısrarla durdular. Ama, Bella Kun, Pavloviç ve Radek'in konuşmaları, bu ayrımın benimsenmediğini, «doğu devriminin» genel devrim içinde özellikleri olan bir parça olarak düşünüldüğünü vurgulayarak, «doğu devrimine» öncelik verilmesi görüşünün kabul edilmediğini göstermektedir. «Toplumsal devrim» ile «ulusal devrimin» birlikte olması, burjuvazi ile işbirliğinin geçiciliği ve koşullu oluşu, devrimin «köylüye» dayanması ilkeleri, temelde burjuva önderliğindeki ulusçu ve İslamcı hareketlerin benimsenmemesi anlamına gelmektedir. Nitekim, Bakü Kurultayı'nı izleyen günlerde, ulusal komünist hükümetlerin ve ulusçu kadroların «tasfiye» edildiğini görmekteyiz. Özellikle 1923 yılında, tüm ulusçu hareketlerin «sapma» olarak suçlanması ve bu görüştekilerin görevden uzaklaştırılmaları, yerlerine «proleter» unsurların getirilmesi olgusu gerçekleşmiştir(289). 1920 yıllarında, karşı devrimci güçlerle savaşabilmek için ulusçu eğilimlere göz yuman ve hatta «ulusların kendi kaderlerini saptamak» hakkını tanıyan Ruslar, ulusçu hareketlerin gücünün, karmaşıklığının ve özgür gelişmesinin sonuçlarının öngörülen sınırları büyük ölçüde aştığını görünce, ulusçu-dinci akımları önlemek gereksinimini duymuşlardır. Bu gereksinimin ürünü ise, ulusçu-dinci akım ve düşüncelerin ezilmesi, «merkezi» siyasal yapının oluşturulması ve «ayırımcı» olarak nitelendirilen ulusçu-dinci akımların önderlerinin «tasfiyesi» olarak belirdi. Bu dönemde, özellikle, Stalin'in, gerek yöresel şovenizmi, gerek Rus şovenizmini kesin bir biçimde suçladığı görülmektedir. 1923'den sonra

saptanan ilke, devrimin proleterya tarafından gerçekleştirilmesi, uygulanacak kural ise «Kırgız, Özbek, Türkmen steplerinin halklarına Leningrad işçisinin ideallerini benimsetmek amacıyla» eğitim politikasının izlenmesidir(290).

Sovyet Rusya'nın günümüzün «ulusal kurtuluş hareketleri»yle ilgili görüşlerine de kısaca değinmek gerekirse, «ulusal burjuvazinin» kurtuluş hareketlerine sonuna dek güven duyulmadığını, ama belirli koşullar içinde desteklenmesinden yana çıkıldığını saptayabiliriz. Gerçekten, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1961 programında, ulusal kurtuluş hareketlerinin genellikle küçükburjuva hareketi olarak belirdiği ve «siyasal bağımsızlık» ile yetinmek eğiliminde bulunduğu vurgulanmakta; siyasal bağımsızlık ardından kurtuluş hareketini gerçekleştiren kadroların «yeni sömürgecilik» düzeni içinde emperyalist güçlerle kaynaştığı belirtilmektedir. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın «siyasal bağımsızlık»da kalmayıp, «toplumsal ve ekonomik» bağımsızlığa erişmesinin ancak, «çalışan sınıfların» ağırlığını koymasıyla gerçekleşebileceği; savaşta kurulacak «Birleşik Cephe»lerde bu sınıfın kesinlikle yer alması ve cepheyi yönlendirmesi gerektiği belirlenmektedir. Bu gerekliliğin gerçekleşmesi ise, cephede, ulusçu-dinci güçlerin kesin egemenliğini engellemekle olabilecektir. Program, «ulusçuluk» ile «ulus»un aynı anlamda kabul edilmediği; ulusların kurtuluşunun «ulusçuluk» görüşüne bağımlı küçükburjuva devrimciliğine değil, sosyalist devrimciliğin başarıya ulaşmasına bağlı bulunduğu; ulusların ulusal çıkarlarının ancak «komünizmi» benimsemekle sağlanabileceği, bu nedenle ve bu amaçla Ulusal Kurtuluş Hareketleri'nin desteklenmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır(291).

Antifaşist Halk Cephesinden Avrupa Komünizmine

Özellikle 1923 yıllarından sonra, Avrupa'da faşist akımların gelişmesi olgusu karşısında, sol örgütlerin ve Enternasyonal'in antifaşist birlik konusu üzerinde durduğunu görmekteyiz. Enternasyonal'in değişik toplantılarında, antifaşist hareketin «sol güçler» tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği, «proleterya»nın, sermayenin «zorbalık düzeni» olan faşizme karşı savaşmasının «tarihsel görev»i olduğu ileri sürülmüştür. Belirtilen «sol cephe» önerileri, özellikle, «sosyal demokratlar»la «proleter sosyalistler» arasında «birleşik cephe-tek cephe» tezlerinin savunulması biçiminde gelişmiş; Enternasyonal ve Yürütme Kurulu değişik kararlarında sosyal demokratlarla birlik olma sorunu

üzerinde durmuştur(292). «Birleşik cephe» üzerinde, antifaşist çizgide birleşme önerileri, genellikle ne Fransa'da, ne Almanya'da, ne de İtalya'da başarıya erişememiştir. Sosyal demokratların antifaşist birleşim içinde, siyasal iktidara «proleter sosyalistler»in sahip çıkması ve «proleterya diktatörlüğü»nü gerçekleştirmeleri endişesi, bu birliğin oluşturulmasında bir sonuca varılmasını engellemiştir(293). İtalyan faşizminden sonra Alman nazizminin gerçekleşmesi ve İspanyol faşizminin tırmanışı karşısında, faşizme karşı «cephe» gereksinmesi konusunda daha gelişmiş boyutlarda ve derinlemesine durulmuştur. Enternasyonal'in 2 Ağustos 1935 tarihindeki VII. Brüksel Kurultayı'nda Dimitrov'un raporu gündemin ana konusunu oluşturmuştur. Dimitrov'un ve onu tümleyen Thorez ve Togliatti'nin rapor ve görüşlerinin ayrıntıları konumuz dışında kalmaktadır(294). Enternasyonal tarafından da benimsenen görüşlerin ana ilkelerini belirtmek gerekirse, faşizme karşı savaş «proleteryanın tarihsel görevi» olmakla birlikte, bu tarihsel görevi, faşizme karşı çıkması gereken sınıf ve tabakalarla güçbirliğini gerçekleştirerek yerine getirmelidir. Proleterya, önce kendi içinde «cephe birliği»ni pekiştirmek ve sonra özellikle «küçükburjuvazi» ve «köylülerle» «ittifaklar kurmak» durumundadır. Bu «ittifakların» belirli koşulları ve gerekleri vardır. Faşizme karşı başarı böylece yaratılacak «halk cepheleri»nin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Halk cephelerinin oluşturulması, sosyal demokratların «parçaladığı» proleteryanın «birleşik cephesi» temeline oturtulduğu takdirde, hem faşizmin engellenmesi, hem de giderek «işçi sınıfı iktidarının» gerçekleştirilmesi açısından başarı sağlanılabilecektir(295). Bu görüşlere göre, sermayenin «faşizm heyulası» önlenemez değildir. Halk Cephesi'nin itici gücü olması gereken «proleteryanın birliği», faşizmin yenilgisini sağlayabilecektir. Halk Cephelerinin iktidara gelmesi ve giderek «işçi sınıfı» iktidarını gerçekleştirmesi de programlanmalıdır. Bu açıdan «halk cepheleri» yalnızca «savunmaya» yönelik bir biçimde oluşturulmayacak, iktidara ulaşmayı da amaçlayacaktır(296).

Halk Cephesi'nin antifaşist mücadelede, faşizmden yana etkinliği olan Kilise ile de savaş vermesi, onun etkinliğini kırması zorunlu görülmektedir(297). Buna karşılık, dinsel bağlantıları güçlü olan sınıf ve tabakaların tümünün, bu dinsel nitelikleri nedeniyle faşizme yatkın olduklarını sanmak da yanlıştır. Örneğin, küçükburjuvazi ve köylüler, dinsel bağlantıları ne olursa olsun, sınıfsal çıkarları açısından faşizme karşı olmak duru-

mundadırlar. Bu çıkarları, Kilise'nin etkinliğine baskın gelecek ve «Halk Cepheleri» içinde yer almaları olgusu gerçekleşecektir. Katolik demokratlar da aynı biçimde, bağımlı bulundukları Kilise'nin tutumuna yatkın olmayacaklardır. İtalya'da bunun örnekleri sergilenmiştir. Bu nedenledir ki, Kilise'ye karşı savaş, dinsel inançlara karşı savaş anlamına gelmeyecektir(298).

Halk Cepheleri'nin belirtilen çizgiler içinde Batı Avrupa ülkelerinde gerçekleştirilemediğini, İspanya'da oluşturulan cephenin(299) ise bir ölçüde Franko faşizminin gelişini çabuklaştırdığını, Doğu Avrupa ülkelerinde oluşturulan cephelerin ise Alman nazizmine karşı savaş verdiğini belirtmek gerekir. Almanya'da özellikle Katolik demokratların ve hatta Katolik Kilisesi'nin nazizme karşı çıktığı; «evrensellik» iddiasında olan Katolik Kilisesi ile, Alman nazizminin «ırkçı» niteliğinin bağdaşmadığını görmüştük. İtalya'da da hemen hemen Katolik Kilisesi'nin resmi siyasal partisi durumundaki Il Partito Popalare'nin bazı önderlerinin, Kilise'ye uymayıp faşizme karşı çıktığı, «partizan» savaşı verdiği görülmüştür. Faşizme karşı savaşan partizanların toplamı içinde, Katolik demokratlar yüzde olarak azınlıkta ise de, yine de, belirli bir gücü oluşturmuşlardır. Kaldı ki, Katolik demokrat akımına bağımlı olmayan, ama dinsel bağlantıları güçlü olan başkaca gruplar da bulunmaktadır. Katolik demokrat partizanları birleştiren La Giustizia e Liberta (GL), FUCI, AU, LF gibi gruplar belirli bir etkinlik sağlamaktan geri kalmamıştır(300). Bu gruplar, dinsel antifaşist, siyasal örgüt olarak 1943 yılında «Demokrat Hıristiyan Partisi»ni oluşturmuşlardır. 1943 yılında, De Gasperi, Gronchi, Andreotti, Gonella, Maritain gibi Katolik önderlerin ve entellektüellerin yönettikleri gruplar, Demokrat Hıristiyan Partisi (DC) içinde bütünleşmişlerdir. Birleşik antifaşist Katolik güçler, faşizmi, «İtalya'nın, Kilise'nin, barışın, özgürlüğün düşmanı» olarak ilan etmişler ve ona karşı çıkmışlardır. Amaç, İtalya'da «yenidendoğuş»u gerçekleştirmek ve bunun için faşizmi yenilgiye uğratmaktır(301).

Demokrat Hıristiyanların örgütlendiği günlerde, varlığını gizli bir biçimde sürdüren Komünist Partisi dışında kalan sol örgütler de, «Movimento di Unità Proleteria» (MUP) adlı birliği oluşturdular. 10 Ocak 1943'de oluşturulan «birlik», öteki bazı sol grupları da çevresinde toplayıp, büyük ölçüde dağılmış Sosyalist Partisi ile birlikte «Partito Socialista Italiano di Unità Proleteria»yı (PSIUP) gerçekleştirdi. PSIUP, daha sonra, Comitato di Liberazione Nazionale (CLN-İtalyan Kurtuluş Komitesi)ne katıldı. CLN, tüm antifaşist örgütler birliği olarak, düzen-

li silahlı güçler oluşturmakta, dağınık direniş örgütlerini birleştirmekte ve giderek bu silahlı gücün siyasal otoritesini simgeleyen C.L.N.A.I. gerçekleştirmekte başarılı oldu. C.L.N. ve C.L.N.A I., Almanlar ve İtalyan faşistleri tarafından işgal edilmiş olan «Kuzey İtalya'yı» faşistlerden temizlemek, Bodoglio Hükümeti' ni ve onu izleyen Bonomini iktidarını devirmek, 10 Aralık 1945' de De Gasperi başkanlığındaki koalisyonu sağlamak gibi sonuçları elde edebilmiştir(302).

C.L.N. ve C.L.N.A.I. gerçekte, antifaşist güçlerin oluşturduğu «Kurtuluş Cephesi»nin «siyasal» ve «askeri» örgütleri dir ve faşizmin tümden çöküşünden sonra kurulan De Gasperi Hükümeti de, belirtilen «cephe»nin koalisyon hükümetidir Cephe içinde, Hıristiyan Demokratlar, Sosyalistler, Komünistler, Liberaller yer almıştır. «Cephe» içinde sosyalist örgütlerde avrı bir birliği oluşturup «Il Partito d'Azione» olarak anılmışlardır. Böylece, 1935 yıllarında, faşizmi engellemek için kurulması önerilen «Halk Cephesi», faşizmin acısı tadıldıktan sonra oluşturulabilmiş ve faşizmi yenilgiye uğratmıştır.

Değişik siyasal örgütlerin ortaklaşa oluşturdukları De Gasperi Hükümeti, belirli ortak amaçlar çevresinde «uzlaşma»yı gerçekleştirmiştir. Belirtilen «uzlaşma», yakın yıllarda İtalyan Komünist Partisi Genel Sekreteri Berlinguer tarafından «tarihsel uzlaşma-compromesso storico» olarak adlandırılacak ve yinelenmesi için çağrıda bulunulacaktır. Berlinguer'in «tarihsel uzlaşma» tezi, günümüzün «Avrupa Komünizmi-Eurocomünizm» akımının da başlangıcı olmak önemini taşıyacaktır. Togliatti'nin gerçekleştirdiği «tarihsel uzlaşma» günümüzde de tartışılmaktadır. Savaş günlerinin sonunda İtalya'da en güçlü örgütün «Komünist Partisi» olmasına, siyasal iktidarı ele geçirmesine tek bir adım atmasının yeterli olacağı sanılması yanında, Komünist Partisi önderi Togliatti'nin, Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, «proleterya diktatörlüğü»nü kurmaya yönelmeyip, hatta engelleyip, «Hıristiyan Demokratlarla» ortaklaşa hükümet kurması, yapılan eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Togliatti, ileri sürülen tüm görüşler bir yana, savaş sonunda «proleterya diktatörlüğü»nün gerçekleştirilmesi olanağının bulunmadığı görüşündedir. Togliatti'ye göre, «Müttefik Kuvvetler» İtalya'yı işgal eden güçler olarak böyle bir girişime kesinlikle karşı çıkmak durumundaydılar(303). Kaldı ki, İtalya'da «proleterya diktatörlüğü»nün kurulması için yeterli somut koşullar da, herkesin sanısının aksine, yoktur. Belirtilen nedenlerle, proleterya diktatörlüğüne yönelmemek «zorunluluk durumu»

nun sonucudur. Togliatti'ye göre, sosyalist düzenin İtalya'da kurulabilmesi, ancak ülkenin halk kesimlerinin katılacağı gerçek ve gelişimci bir demokrasinin oluşmasından sonra gündeme getirilebilecektir. Gelişimci ve gerçek bir demokratik düzen içinde «proleterya» siyasal yaşama tüm ağırlığını koyabilecek, ülkeyi kendi iktidar düzenine ulaştırabilecektir. Faşizme karşı kurulan «halk iktidarı» gerçekleştirildikten sonra düşünülebilir. Belirtilen gelişimleri gerçekleştirmeden bir denemeye giren Yunanistan Birleşik Cephesi, iç savaşa neden olmaktan ve kanlı bir biçimde ezilerek yenilgiye uğramaktan başka bir sonuç sağlayamamıştır. Togliatti'ye göre, Yunanistan deneyini yinelemektense, gelişimci gerçek bir demokrasiye yönelik, antifaşist, halkçı bir uzlaşmaya girmek yeğlenmelidir(304).

Togliatti, savaş sonrasında İtalyan Komünist Partisi'nin siyasal tutumunu, kendine özgü nitelikleri içinde ve Moskova'nın yönelişleriyle zaman zaman çelişkiye düşerek yürütmüştür. Örneğin, dünya proleterya hareketinin «tek merkez»den yönetim biçimine karşı çıkmış, ülkelerin kendilerine özgü koşullarının sosyalizme geçiş biçim ve stratejisini etkileyeceği savına dayanarak «polycentrism»i savunmuştur. Togliatti, kendi ülkesinin demokratik yapı açısından gelişmesini ve genel oy düzeni içinde siyasal iktidara yönelişin sağlanmasını amaçlayarak, bu amaca uygun siyasal tutumu saptamak gereğini duymuştur Saptanacak siyasal tutumun belki de ilk ilkesi, İtalyan Komünist Partisi'nin, Moskova'dan bağımsız davranma olanağının gerçekleştirilmesi olmuştur. Belirlenen tutum, «proleterya devrimi»ni öngörmeyen bir Komünist Partisi'nin oluşturulması anlamına gelmiştir. Komünist Partisi, burjuva demokrasisinin tüm özelliklerini içeren 1848 Anayasası'nın hazırlanmasına katılmış, sürekli olarak İtalyan parlamenter demokrasisi ile kaynaşma yolunu seçmiş, kültürel açıdan, «sosyalist kültür»ün zorlanması gibi bir tutuma başvurmamış, yönetim kadrolarının entellektüel niteliği ağır basmış ve bu tutumu ile tarihsel kökeni ve geleneklerine uygun özelliklerini sürdürmüştür(305) İtalyan Komünist Partisi demokratik düzenle kaynaşan yapısı içinde, üye sayısını artırmış ve seçimlerdeki oy oranını yükseltmiştir. Parti, Komintern'in çözülüp, Kominform'un kuruluşunda etkin rol aldığı gibi, bu birliğin dağılmasını da sonraları savunmuştur. Parti, Yugoslavya, Macaristan ve Çekoslovakya olaylarında da Moskova ile ters düşmüş, tek merkezci komünist partiler blokuna karşı çıktıkça oy oranını artıran Parti, giderek Avrupa Komünizmi görüşüne varmıştır(306).

Togliatti'nin başlattığı parti çizgisi, Berlinguer'in genel sekreterliği döneminde daha belirgin bir yapı almıştır. Avrupa Komünizmi anlayışına varan görüşler, özellikle İtalyan Komünist Partisi'nin 1966 yılındaki XI. Kurultay'ında öne sürülmeye başlanılmıştır. Togliatti'nin, «ekonomik özgürlük, siyasal özgürlüğün sağlanmasına bağlıdır» görüşü, partinin ilerici demokratik düzenin gerçekleşmesi için tüm antifaşist güçlerin «uzlaşması» tezinin temeli olmuştur. Aynı görüşler 1969 yılında partinin Bologna'da toplanan XII. Kurultayı'nda, o yıllarda parti yönetimine gelen ve Moskova yanlısı Luigi Longo'nun parti önderi etkisini silen Berlinguer tarafından geliştirilmiş, «ulusal sol» anlayışı savunulmuş ve Avrupa'nın ulaştığı ekonomik düzey göz önünde bulundurularak sosyalist devlete geçişin kendine özgü koşullarının saptanması zorunluluğu vurgulanmıştır. Hemen ardında, 1969 yılı haziranında Moskova'da toplanan «Komünist ve İşçi Partileri Uluslararası Konferansı»nda, İtalyan Komünist Partisi, Sovyet Komünist Partisi'nin sosyalist hareketin öncülüğünü ve tek önderliğini belirleyen kararı imzalamamış ve sosyalist devlete ulaşmakta «tek model» ilkesine karşı çıkmıştır. Çin konusunda da, İtalyan Komünist Partisi kesin yan tutmaktan kaçınmıştır(307). İtalyan Komünist Partisi'nin 1969 Moskova toplantısındaki tutumunun ilk belirtileri, daha 1967 Karlovy Vary toplantısında ortaya çıkmıştı. Gerçekten, Moskova'ya geleneksel ölçüler içinde bağlı bulunan Luigi Longo bile, Sovyetlerin Çekoslovakya'yı işgaline karşı çıkmış, sosyalist, sosyal demokrat ve Hıristiyan güçlerle işbirliğini savunmuştu. Nitekim Karlovy Vary toplantısının hemen ardından, İtalyan Komünist Partisi, Batı Avrupa ülkelerinin «sosyal demokrat» yöneticileriyle ilişki kurmak çabasına girişti. Özellikle, Alman sosyal demokratlarıyla kurulan ilişkilerde, iki Almanya ve Doğu Almanya - Sovyetler Birliği arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesine yönelik ilkeler üzerinde duruldu. İtalyan Komünist Partisi'nin, «ulusal komünizm», «Avrupa komünizmi» ve faşizme karşı «tarihsel uzlaşma» temeline dayanan siyasal tutumu, Moskova toplantısından sonra daha belirgin bir biçimde gelişmiştir. Partinin önde gelen kişilerinden Amendola, Avrupa Parlamentosu'ndaki İtalyan delegasyonu içinde yer almış, «Ortak Pazar»a karşıt Komünist Parti görüşü, gittikçe yumuşamış, 1971 yılı ocak ayında Londra'da yapılan «Batı Avrupa Ülkeleri Komünist Partiler Kurultayı»nda çok uluslu şirketlere karşı ve Avrupa'nın geleceğine etken olacak Ortak Pazar'ın geliştirilmesine yönelik çabalara yığınların katkısının sağlanmasına karar

verilmiştir. 1971 yılında İtalyan Komünist Partisi Ekonomik Çalışmalar Merkezi (CESPE) Roma'da gerçekleştirdiği «komünistler ve Avrupa» toplantısında, «tüccarların Avrupası'ndan, işçilerin Avrupası'na» sloganı ardında, Ortak Pazar'ın geliştirilmesi ilkesi savunulmuştur. Berlinguer 1973 yılında yayınladığı bir bildiride, Avrupa için çabaladıklarını, ne Sovyetler Birliği'ne, ne Amerika'ya karşı olmadıklarını belirtmiştir. Aynı yıl İtalyan Komünist Partisi, Batı Avrupa'nın öteki sol partileriyle ilişkiler kurmaya ve tüm sol partileri aynı görüş ve yöntem çevresinde birleştirmeye çalışmıştır. 1973 yılında Roma'da yapılan Berlinguer-Marchais görüşmesi, birleşme konusundaki gelişimi simgelemektedir. 1974 Brüksel Batı Avrupa Komünist Partileri Toplantısı da, tüm sol siyasal partileri «Avrupa solu» ilkesi çevresinde birleştirme girişimlerinde önemli bir adım olmuştur. 1976 yılı temmuz ayında Berlin'de gerçekleştirilen Komünist Partiler Toplantısı'nda, İtalyan, Yugoslav, Belçika, İspanyol, Fransız ve Romen Komünist Partileri, kuramsal genel tanımların bildiride yer almaması konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bu görüş birliği, gerçekte, Berlin toplantısmdan önce, 1975 yılında İtalyan-Fransız, İspanyol-İtalyan Komünist Partilerinin «Avrupa solu» üzerinde ortak görüşe vardıklarını açıklayan «Bildiri»lerde belirtilmişti. Her partinin, demokratik ve bağımsız bir biçimde, ulusal niteliklerine göre komünist toplumu yaratmak için çaba gösterebileceğini belirleyen bildirilerde, Avrupa Komünizmi'nin özellikleri ve antifaşist savaşın ilkeleri konusunda ortak noktalara varılıyordu. Kabul edilen ilkelerin, Japon Komünist Partisi tarafından da benimsendiğine işaret etmek gerekir. 4 Mart 1977 tarihinde Madrit'te gerçekleştirilen konferansta da, Avrupa Komünizmi ilkesi en doruk noktasına ulaşmış ve Batı Avrupa'nın en güçlü üç komünist partisi, bu ilkeler çevresinde birlik oluşturmuşlardır(308).

İtalyan Komünist Partisi gibi Fransız Komünist Partisi de, genellikle, «tek merkez»e karşı bağımsız davranma eğilimini, zaman zaman değişen ölçülerde, ortaya koymuştur. Fransız Komünist Partisi'nin «Avrupa Komünizmi» görüşü en oluşmuş biçimiyle 4-8 Şubat 1976 tarihli XXI. Kurultay'da Georges Marchais raporuyla ortaya konmuştur. Bu görüşler belirli bir sürecin ürünüdür. Hatta bu sürecin başlangıcını, 1936 yılında partinin VIII. Kurultayı'nda Maurice Thorez'in «halk cephesi»yle ilgili görüşlerinde bulabilmek olanağı vardır. 1945 X. Parti Kurultayı'nda da Thorez, demokratik düzen-sosyalizm ilişkilerinden söz açmaktadır. Thorez, demokratik yapının oluşturulmasının, sosyalist

devlete ulaşmak açısından önemli bir adım olduğunu vurgulayarak, Sovyet modeli dışında modellerin de olabileceğini ve bu modellerin o ülkenin öznel koşullarına bağlı bulunduğunu savunmuştur. Thorez, Togliatti'nin, 1947 Firenze Kurultayı'nda «ekonomik ve toplumsal yapının yeniden oluşumu için demokrasi mücadelesi» ilkesini benimseyip, Fransa'da sosyalizmin Yugoslavya ya da Çekoslovakya'dakinden değişik koşullar içinde gerçekleştirileceğini belirtecektir. «Ulusal sol», «toplumun koşullarına göre sosyalizme geçiş» sorunları üzerinde kuramsal tartışmalara girişmesi, bölünme ve iç çatışmaların varlığı, Fransız Komünist Partisi'nin, İtalyan Komünist Partisi gibi sürekli aynı siyasal tutumu belirleyemeyişine ve «Avrupa Komünizmi» konusunda kesin bir görüşe varamayışına yol açmıştır. Ama 1968 yılı ekiminde yayınlanan «Champigny» bildirisi, «gelişmiş ilerici demokrasi için, sosyalist Fransa için» ilkesini açıklıkla belirlemiştir. Bildirideki görüşler, Togliatti'nin ve İspanyol iç savaşında İspanyol komünistlerinin savunduğu görüşlerden başka değildir. Barışçı yollardan sosyalist düzene geçişi savunan bildirinin, 1968 Fransız öğrenci eylemlerine ve Çekoslovakya'nın işgaline karşıt tutumu etkisiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. «Gelişmiş, ilerici demokrasi» görüşü, 1970 yılı şubatında yapılan XIX. Kurultay'da Marchais tarafından daha ayrıntılı bir biçimde savunulmuş, Karlovy Vary, 1969 Moskova, Brüksel toplantılarındaki tutumu, genellikle İtalyan Komünist Partisi paralelinde olmuştur. Sürekli olarak, sosyalizme geçişin, Fransa'nın koşullarına ve özelliklerine göre gerçekleştirileceği ilkesi vurgulanmakta, proleterya enternasyonalizminin sosyalizme geçiş için «tek merkez» ve «tek model» ilkelerinin benimsenmesi anlamına gelmediği savı belirlenmektedir. 1972 yılı ekimindeki XX. Kurultay'ın, özellikle uluslararası ilişkilerle ilgili görüşlerde yeni bir aşamayı gerçekleştirdiğini belirtmek gerekir. Dünyada uluslararası ilişkilerde egemen olmaya başlayan «barış içinde birlikle yaşama» ilkesi, Fransız Komünist Partisi'nin dünya sorunlarına bakış açısını da etkilemiştir. 1974 Olağanüstü Kurultayı'nda Marchais, Fransa'nın sosyalizme geçiş açısından demokratik yolu benimsediğini kesinlikle vurgularken, «ulusal komünizm» ilkesini belirtmek amacıyla, «Fransa'nın ulusal renkleriyle sosyalizm» deyimini kullanmaktadır. Belirtilen gelişim, 1975 Fransız-İtalyan Komünist Partileri bildirisi ve yukarıda değindiğimiz XXI. Kurultay'da Marchais'in yaptığı konuşmada noktalanmaktadır(309).

«Gelişimci demokrasi», «yeni tip devlet» ilkeleri İspanyol Ko-

münist Partisi'nin de savunduğu görüşlerdir. İspanyol Komünist Partisi, faşizmin egemen olduğu yılların verdiği deneylerden, iç savaş öncesinde sol güçlerin tutumlarından alınan derslerden yararlanarak, bunca yıl sonra yeni bir düzen oluşturmak sorumluluğunu duymuş, İtalyan Komünist Partisi'nin görüşlerini benimsemeye, ortak bildiriyi yayınlamaya karar vermiştir. Gerçekte, İspanyol Komünist Partisi de, daha faşizm yıllarında, kendine özgü bir görüşü oluşturma çabasını ortaya koymuştur. Örneğin, Santiago Carillo, 1965 yılında komünist partisini «yığın partisi» olarak nitelendirmiş, demokratik düzenin gerçekleştirilmesini «asgari koşul» olarak belirlemiş, gelişimin değişik yollarının olabileceğini ve İspanyolların demokratik yolu benimsediklerini vurgulamıştır. Feodal kalıntılara ve tekelciliğe karşı savaş, demokratik düzenin kurulması için savaştır ve «ulusal» nitelik taşımaktadır. Sosyalizme geçiş demokratik yapının gerçekleşmesi yoluyla ve uzun bir süreç içinde gerçekleştirilebilecektir. Yeni ekonomik ve toplumsal yapı, «özgürlük içinde ihtilal»in gerçekleştirilmesi olanaklarını sağlayacaktır. Böyle bir ortam içinde, işçilerin, köylülerin, orta sınıfların, tekelci olmayan burjuvazinin elbirliğiyle sosyalist devleti oluşturmaya yöneleceklerine İspanyol Komünist Partisi inanmaktadır. Bu konuda Carillo da, Avrupa Komünizmi'nin değişik niteliklerine ve gerçekleşme yollarına değinmekte, Sovyet Rusya ve Çin modellerinin uygulanamayacağı savına varmaktadır. Carillo'ya göre, Avrupa komünist partileri, belirli ilkeler etrafında birleşebilirler. Ama, Avrupa'da sosyalizmin gerçekleşmesi konusunda bile tek ve genel bir model saptayabilme olanağı yoktur. Avrupa ülkelerinin özelliklerini göz önünde bulundurulmak koşuluyla, «kapitalist Avrupa'da sınıf mücadelesinin koordine edilmesi» zorunludur. İspanyol Komünist Partisi de bu genel yöneliş içinde, Brüksel, Berlin toplantılarında İtalyan ve Fransız Komünist Partileri yanında yer aldığı gibi, Franko düzeninin çöküşünden sonra, yeni düzenin oluşturulmasına yönelik siyasal gelişimler içindeki görüşleriyle uyumlu bir tutum izlemiştir(310).

Söz konusu partilerin, kendi tarihsel gelişimlerinden de kaynaklanan bu tezlere göre, «Avrupa solu» anlayışı, ileri demokratik düzenlerin kurulmasına yol açacak, «yeni Avrupa» düzeninin gerçekleşmesine yardımcı olacaktır. Gerçekte, sanayileşmiş Avrupa'nın toplumsal yapısı ve sorunları, dünyanın öteki ülkelerinin yapı ve sorunlarından başkadır. Yapı ve sorunlardaki bu başkalık, sorunların çözümünde ve siyasal tu-

tumlarda kendine özgü nitelikler ve gereksinimler yaratmaktadır. Komünist partileri de, içinde bulundukları özel koşul ve gereksinimlerden kuşkusuz etkilenecek ve Avrupa ülkelerinde «sosyalist devlet»in gerçekleşmesi, bu özelliklerin değerlendirilmesiyle saptanacak yöntemlere bağımlı olacaktır. Avrupa ülkelerinin dış ilişkileri belirtilen alanda etkin olmuş, halkların barış içinde birlikte yaşama ilkesi, objektif koşullar içinde vazgeçilmez uluslararası değer kazanmıştır. Bu nedenledir ki, özellikle İtalyan Komünist Partisi, daha Togliatti'nin yönetimindeyken «soğuk savaş»a ve Amerika ile Rusya'nın tutumuna karşı çıkmış, Stalin'i suçlama yönelişlerine katılmıştır. Uluslararası ilişkiler içinde komünist partilerinin, tüm halklar için adalet, bağımsızlık, özgürlük, insan haklarına saygı, uluslararası işbirliği, kişilerin siyasal yönelişlerini ve örgütlenmelerini özgürce gerçekleştirmeleri ilkelerini savunması ve bunu gerçekleştirmek için çaba göstermesi zorunludur. Bu ilkelerin savunulması, uluslararası sorunların çözümünde etkin bir siyasal davranışı oluşturmak demektir. Bu tür siyasal tutum, tüm silahlı bloklara, barışı zora koşan davranışlara karşı çıkılmasını da zorunlu kılar. NATO, batı emperyalizminin faşizmi çökerttikten sonra, kurduğu en etken güçtür. Bu güç, tüm dünyada «Amerikan türü yaşamı» benimsetmeye yönelik amaçlar taşımaktadır. «Amerikan türü yaşam», belirli bir üretim biçimini, toplumsal biçimlenmeyi ve emperyalizmi simgeler. Emperyalist güçler, her türden aracı kullanarak, sosyalist düzeni kamuoyuna yanlış tanıtmak çabası içindedir. NATO, soğuk savaşı tezgâhlamış, dünya savaşı süreci içinde oluşan «antifaşist cephe»yi parçalamıştır. Bu parçalanma, uluslararası ilişkiler ve birlik açısından olduğu gibi, ülkelerin kendi iç yapılarında oluşturdukları antifaşist cepheler açısından da söz konusudur. Antifaşist halk cephelerinin parçalanması, en gelişmiş işçi ve halk eylem birliğine karşı, kapitalist, tekelci gelişimin yeniden hortlatılmasına, giderek Avrupa ülkelerinin ekonomik ve siyasal yaşamında «çokuluslu şirketler»in ağırlık sahibi olmasına yol açmıştır. VARŞOVA Paktı da NATO'nun etkenliğine karşı oluşturulmuş ve tüm dünyanın iki «blok» ardında kutuplaşmaları sonucunu yaratmıştır. Belirtilen kutuplaşmalar, sıcak savaş tehditlerine ve yeni faşist dalganın gelişmesi tehlikesine varmıştır. Bu açıdan, Avrupa'daki emekçi güçler, sosyal demokratlar, liberal demokratlar, Hıristiyan demokratlar ve faşizme karşı olan tüm öteki güçler, her şeyden önce antifaşist bir «uzlaşmayı» gerçekleştirmek, ilerici-halkçı gerçek

demokrasinin sağlanmasına yönelmek zorundadırlar. Bu güçler arasındaki görüş ayrılıklarının, ortak düşmanları olan «faşizm tehlikesi»ne karşı uzlaşmalarını engellememesi gerekir. Bu uzlaşma, II. Dünya Savaşı öncesinde, sürecinde ve sonunda gerçekleştirilmiştir. Bu uzlaşmanın yinelenmesi «tarihsel» nitelik taşıyacaktır. «Barış içinde birlikte yaşama» ilkesi, komünist partilerinin tarihsel görev ve niteliklerini de etkilemiştir. Soğuk savaş içinde, emekçi sınıfların çıkarlarını ortaklaşa savunmak ve «Amerikan türü yaşam» zorlamasına karşı koyabilmek için zorunlu görülen «bloklaşma» ve komünist partilerinin bir merkezden yönetilmesi zorunluluğu, günümüzün her ülkeye ait öznel koşulları karşısında değerini yitirmiştir. Bu bakış açısından, «enternasyonalizm» kavramının içeriği de değişmiştir. Günümüz koşullarında, «ulusal» nitelik taşımayan bir komünist partisinin, kapitalist ülkede sosyalizme geçiş yönünden başarılı olması düşünülemez. Ülkede demokratik güçlerin geliştirilmesi, antifaşist birliğin sağlanması ve böylece halk iktidarının kurulması görevi, ancak «ulusal komünist partileri» tarafından gerçekleştirilebilir(311).

Batı Avrupa'nın bu güçlü üç komünist partisinin de Katolik ülke partileri olması ilginçtir ve «Avrupa Komünizmi»ne yönelişlerindeki etkenlerden birini belirlemektedir. Gerçekten, geleneklerine köklü bir biçimde bağlı, tutucu, Kilise etkisindeki Katolik yığınların, ihtilalci sol akımların yandaşı olması, zordur. Bu açıdandır ki, komünist partileri, yığınların eğilimlerini göz önünde bulundurmak ve «barışçı yollardan sosyalizm» ilkesini benimseyerek «ulusal komünizm» görüşünü savunmak gereksinimini duymuşlardır. Nitekim, İtalyan Komünist Partisi'nin «barışçı yol» ilkesini savunup, bu yolla sosyalizmin gerçekleştirileceğini yığınlara anlatabildiği ölçüde, oy oranını yükselttiği saptanmaktadır. Tekelci kapitalizmin içine girdiği sorunlar, ekonomik yönelişlerinin ve programlarının boşa çıkışı, eski yöneticilerin sorunları çözmekteki yetersizlikleri, yığınların ağır ekonomik koşullar içine girmesi sonucunu yaratmaktadır. Katolik yığınların karşılaştığı ekonomik sorunlar onları sosyalist görüşlere itelemektedir; Katolikleri sosyalist örgütlere oy vermekten alıkoyan dinsel inançları, barışçı yolları yeğleyen sol siyasal partilere oy vermelerine engel olmamaktadır. Bu açıdan komünist partilerinin «tarihsel uzlaşma» önerileri, bu ülkeleri ekonomik krizden çıkarmak, bu tür krizlerin yaratabileceği faşist yönelişlerden kurtarmak amacını taşırken, «yeni tür» devleti oluş-

turmak zorunluluğunu duymaktadır. Yeni tür devlet, toplumun, yeni ekonomik, siyasal, kültürel, toplumsal modeller çevresinde birleştirilmesi anlamını taşımaktadır. Amaçlanan, ne yalnızca üretim ilişkilerindeki bir değişiklik, ne de yönetim kadrolarının yenileştirilmesidir. Yeni bir toplumsal yapıdan, üretim ilişkilerinin yeniden düzenlenmesine geçmeye yönelinmektedir. Bu açıdandır ki, İspanyol, İtalyan ve Fransız komünist partileri, başka komünist partilerinden ayrı bir biçimde «yığın partisi»dirler. Komünist partiler her sınıf ve tabakadan kişilere açık oldukları gibi, başka siyasal örgütlerle de belirli amaçlar çevresinde uzlaşmaya açıktırlar. Uzlaşma ve kaynaşma, antifaşizm ve özgürlükçü, çoğulcu, ilerlemeci demokrasinin gerçekleştirilmesi noktalarında gerçekleştirilecektir. Giderek, İngiliz ve Belçika Komünist Partilerinin yandaşlığının da kazanılmasıyla «ulusal komünizm» ilkesi çevresinde birleşilerek, Avrupa'da «antiemperyalist» ve «antikapitalist» bir cephe oluşturulması, yönelinen temel amaçtır. Bu yöneliş, özellikle Berlın Toplantısı sonunda yayınlanan bildiride kendisini açıklıkla göstermiştir(312). Bu Katolik ülkelerde, gerek komünist partilerinin yığınlar içinde giderek yaygınlaşması, gerek faşizme karşı güçlerle birleşip «gelişimci demokratik» düzen amacının gerçekleştirilmesi, Katoliklerle ilişki içine girilmesine bağlıdır.

Nitekim Berlinguer, birçok konuşmasında ve yazısında Katoliklerle ilişki sorunu üzerinde durduğu gibi, İtalyan Komünist Partisi'nin XI. Kurultayı'nda kabul edilen görüşler arasında «Katolik»le ilgili olanlar da vardır. Tekelci kapitalizmin dünya barışını tehdit etmesine karşın, yığınların, barış içinde, güvenli ve özgür bir yaşam özlemini, II. Vatikan Konseyi ve Papa VI. Paolo da dile getirmiş, Katolikleri dünya barışı için çaba göstermeye çağırmıştır. Bu açıdan, komünist partisinin Amerikan dış politikasının ağırlığıyla oluşturulan «Atlantikçilik» cephesi yerine, «Avrupacılık» cephesini gerçekleştirmek görevi vardır. Bu görevin gerçekleştirilmesinde, yani «Avrupacılık» tezinin başarısında, tüm demokratik güçlerin birleşmesi gerekir. Bu uzlaşma, komünistlerle demokrat Katoliklerin de uzlaşması anlamına gelecektir. Yeni yönelişler, yeni «çoğunluk»ların oluşturulmasına gereksinme yaratır. «Merkez-sol» hükümetleri içindeki çekişmeler, gerçekte sosyalist güçlerle «Katolik hareketi» arasındaki bağları koparmıştır. Halbuki; «yeni çoğunluk» içinde, sol güçler ile katolikler kesinlikle yer alacaktır. «Yeni çoğunluk» değişik sınıf ve akımların ilkesiz birliği

olmayacaktır. Yeni devletin, yeni temel ilkeleri üzerinde «uzlaşmaya» dayanan bir çoğunluk, faşizm tehlikesini önleyecek, tekelci kapitalizmin yarattığı sorunlara çözüm bulacak ve ileri demokrasiyi «temelden yenidendoğuş»u, çelişkileri çözümlenmiş bir «birlik»i, «yeni çoğunluğu» gerçekleştirecektir. Sosyalistlerle Katolikler arasındaki diyalog, artık Demokrat Hıristiyan Partisi ile diyalog düzeyini çoktan aşmıştır; Demokrat Hıristiyan Partisi Katolik hareketini tümden kapsayan nitelikte değildir. Sol-merkez hükümetler geleneksel temeller üzerinde Demokrat Hıristiyan Partisi ile Sosyalist Partisi arasında koalisyonu gerçekleştirdiklerinde, Katolik hareketi ile sosyalist güçleri birleştirdiklerini sanmışlardır. Halbuki, yöneliş ve nitelikleri ne olursa olsun bu iki akımın gelenekçi ve alışılmış ilkeler çevresinde birleşmeleri, demokratik gelişimi sağlamak açısından başarısız kaldığı gibi, doğal olarak tutucu olmaktan da kurtulamamıştır. Faşist gelişim ve partinin (MSI) gelişmesine Demokrat Hıristiyan Partisi'nin tutumu yol açmış, Katolikleri temsil ettiği ididasında olan bu partinin başarısızlığı, aynı dinsel öğeleri kullanan MSİ'nin bir bölüm Katolikleri çevresine çekebilmesi sonucunu yaratmıştır(313).

İtalyan Komünist Partisi, «sosyalist devlete geçişin özel koşulları», «ulusal komünizm» tezlerini ve «tarihsel uzlaşma» görüşünü özellikle 10 Aralık 1974 tarihinde toplanan XIV Kurultayı'nda en olgun ve gelişmiş biçimiyle belirlemiştir. Berlinguer tarafından Parti Merkez Komitesi'ne sunulan raporda, genel anlamında «Avrupa komünizmi» anlayışı, içerdiği tüm ilkelerle ortaya konulmuştur.

Demokratik Avrupa'nın önemini saptavarak, tarihsel sürecin ve batıda sosyalizm sorununun özellikleri belirtilmeve çalışılan raporda, sosyalist anlamda toplumsal değişimin gerekliliği savunulmakta, İtalya'nın içinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulabilmesinin, antifaşist demokratik devrimin, toplumda sosvalizmin gereksindiği öğeleri yaratacağı görüşü vurgulanmaktadır. Demokratik devrimin gerçekleştirilmesi koşulları(314) belirlenirken de «tarihsel uzlaşma» sorunu üzerinde durulmaktadır. Faşizme karşı, demokratik sınıf ve tabakaların yeni tür devlet düzenine ve ilerici demokrasiye yönelik «birlik» oluşturmaları zorunluluğundan söz açılırken bu birlik içinde Katoliklerin rolü de belirtilmektedir(315). Yeni devlete yönelik gelişim için uzlaşma, özellikle sol güçlerin, sosyalistler ile komünistler arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesine bağlıdır. Sosyalist güçler birliği, Demokrat Hıristiyan Partisi'nin si-

yasal tutumuna karşı çıkmak zorundadır. Sosyalist güçler, Katolik dünyasıyla ilişkilerini doğru ve gerçekçi bir politika üzerine oturtmak durumundadır. Böyle bir siyasal tutumun Demokrat Hıristiyan Partisi aracılığıyla gerçekleştirilmesi olanağı yoktur. Katolik hareketi, evrensel bir gerçektir ve bu hareket ile işçi sınıfı hareketi arasında uzlaşmanın gerçekleştirilmesi gerekir. Gramsci ve Togliatti, amaca ulaşmak açısından Katolik Kilisesi'nin yöneticileriyle ilişki kurmak görevinin özellikle komünistlerden beklenen bir davranış olduğunu doğrulukla anlamış ve saptamışlardır. 1963 Bergamo Kurultayı'nda, Togliatti'nin söylediği «komünist dünya ile Katolik dünyasının gerçek güçlerin bütününü oluşturduğunu kabul etmek gerekir» sözleri unutulmamalıdır. Komünist Partisi'nin Vatikan'a, Kilise'nin eğilim ve tutumuna, Katoliklerin İtalyan toplumundaki etkinliklerine büyük bir duyarlılıkla yaklaşmayı gelenek edindiğine değinen Berlinguer, Vatikan'ın devletle imzaladığı «Konkordato»nun yeni koşullara göre değiştirilmesinden yana olduklarını da açıklamaktadır. Bu açıdan, ileri Avrupa demokrasisinin yaratılabilmesi için varlığı zorunlu görülen «uzlaşmanın» Katoliklerin büyük hareketini göz önüne almaksızın gerçekleştirilebilmesi olanaksız görülmektedir. Nitekim, Avrupa' da ve Latin Amerika'da önemli dinsel grupların ve yığınların sol hareket yanında yer aldıkları görülmüştür. Bu olgu, bir açıdan, DC'nin kendisini oluşturan yığınlardan kopuk olduğunu ve antiemperyalist, antifaşist ve antikapitalist yöneliş açısından, oy aldığı Katoliklerin gerisinde kaldığını göstermektedir. Komünist Partisi, Katolik seçmenlerin oyunu alacak ve giderek artıracak biçimde Katoliklerle genişleyen bir uzlaşma ortamı yaratmak, Katolikleri sol partiler çevresinde toplamaya çalışmak zorundadır(316). Bunun için DC ile anlaşma, ortak hükümet kurma olanaklarının araştırılması zorunlu değildir. Örneğin, Sosyalist Partisi'nin Komünist Partisi'yle ilişkilerini koparıp, sol birlik yerine DC ile birlik kurması, sol güçleri böldüğü gibi, solun doğrudan Katolik yığınlarla ilişki içine girmesi olanaklarını da sınırlamıştır; «antikomünizm» yönelişi, Katoliklerin sola güvenlerinin sarsılması ve antiemperyalist, antikapitalist, antifaşist birliğin gerçekleştirilmesinin zora sokulması dışında bir sonuç vermemiştir. Demokrat Hıristiyan Partisi, birçok çelişkileri içinde barındıran, bu açıdan da değişken tutumları olan bir partidir. Komünistler, bu çelişkilerin üzerine çıkıp, doğrudan yığınlarla ilişki kurmak ve olanak bulursa DC'i değişen toplumsal koşullara uygun yol izleyen bir örgüt

durumuna getirmek için çaba göstermek zorundadırlar. Nitekim, daha 1962 yılında sol-merkez yönelişini eleştiren Togliatti, «ayakların yere basması» gerekliliğinden söz açıp, DC yöneticileri gerçekçi siyasal tutuma, yönelik bir gelişim ortaya koymadıkça, bu partiyle kurulacak işbirliğinin yarar bir yana, zarar getireceğini vurgulamıştır. DC'nin tüm yeteneksiz ve başarısız yönetim kadroları ve siyasal tutumu bir yana, bu partinin özgürlükçü, demokrasiden yana bir örgüt olduğu da yadsınamaz. Bu açıdan, faşizm tehlikesine karşı, sorunların çok karmaşık ve tehlikeli boyutlara ulaştığı anlarda, DC'nin ve iktidarının desteklenmesi zorunluluğu söz konusu olmalıdır. Aksi tutum, partinin içindeki sağ güçlerin gelişip egemen olmasına ve «integralist» ve «sağcı» bir yönetimin ülkede egemenliğine yol açabilir. Bu nedenle, Katolik yığınlarla ilişkiler oluşturulana değin, DC'nin işçi sınıfıyla olumlu ilişkiler içinde tutulması gerekir. Bu tutum doğal olarak, DC'nin iç diyalektiğinin ortaya çıkartacağı durumlarla bağımlıdır(317). Nitekim, İtalyan Komünist Partisi belirtilen görüş açısından, Andreotti' nin hükümetini ve onun NATO'dan yana tutumunu desteklemekten, böylece DC'nin azınlık hükümeti kurmasına olanak sağlamaktan bile çekinmemiştir.

Fransa'da Thorez de, burjuvazinin giderek işçi sınıfı yanında ve devrimci hareket içinde yer alabileceğini belirtirken, bunun ülkelerin kendine özgü koşullarına göre, belirli süreçler içinde gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır(318). Georges Marchais de «gelişmiş demokrasi» kavramını savunmakta, bu kavramı, büyük sermayenin ulusal ekonomi üzerindeki egemenliğinin sınırlandırılmasını sağlayan siyasal bir düzen olarak anlamaktadır. Bu türden bir siyasal yapının gerçekleştirilmesi, büyük işletmelerin ulusallaştırılmasını ve işçi sınıfının bunlar üzerinde denetim olanaklarının sağlanması olgusuna bağlı görülmektedir. Bu türden önlemlerin alınabilmesi, geniş yığınsal desteklerin sağlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, «kişisel iktidar ve yönetimler»in yerlerini gerçekten «halk iktidarları»na bırakması zorunluluğu vardır. Halk iktidarının ve egemenliğinin gerçekleştirilmesi, tüm hak ve özgürlüklerin, tüm sınıf ve tabakalar için nesnel koşullarıyla birlikte tanınmasına, güvence altına alınmasına bağlıdır. Gelişmiş demokrasinin kurulması, çıkarları tekelci kapitalizmle ve onların siyasal düzenleriyle kaynaşmayan, tüm sınıf ve tabakaların vazgeçilemez görevidir. Bu görev yalnızca köylülerin ve işçilerin değil, entellektüellerin, küçük burjuvazinin, Katolik yı-

ğınlarındır da. Başka bir deyişle, tüm antiemperyalist ve antifaşist «gelişmiş demokrasi»den yana sınıf ve tabakaların «ulusal birliği», toplumsal ve siyasal yapıdaki köklü değişimi gerçekleştirme sorumluluğuyla karşı karşıyadır(319). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Katoliklik Fransa'da, İtalya'da olduğu denli etkin ve siyasal yönelişleri belirleyici güçte olmadığı için, Fransız Komünist Partisi bu konuda derinlemesine durmamıştır. Bununla birlikte, İtalyan-Fransız Komünist Partilerinin 15 Kasım 1975 tarihli «Ortak Bildiri»lerinde konuya değinilmekte ve «gelişmiş demokrasi»nin gerçekleştirilmesi açısından «çoğulcu demokrasi»nin benimsendiği, dinsel özgürlüğün tüm anlamıyla kabullenildiği vurgulanarak, bu yolda Katoliklere de görev düştüğü belirtilmektedir. Değişik sınıf ve tabakaların «gelişmiş demokrasi»ye yönelik birlik içinde yer almaları gerekliliğine, emperyalizmin çelişkilerini kavrama yolunda gelişen Katolik dünyası da inanmaya başlamıştır. Moral değerlerin, gerçek dinsel özgürlüğün, kişiliğin geliştirilmesi olanağının ancak gelişmiş demokratik yapıda oluşturulabileceğini gören Katolik yığınlar, aynı amaç çevresinde bir «akım» oluşturabilmek için işçi sınıfı hareketiyle «uzlaşmak» zorunluluğunu duymaktadır, duyacaktır(320). Benzer görüşler, İtalyan-İspanyol Komünist Partilerinin 15 Haziran 1975 Ortak Bildiri'sinde de yer almaktadır(321). Gerçekte, İspanyol Komünist Partisi önderi Santiago Carillo da, Berlinguer'in görüşlerine yaklaşan bir biçimde «uzlaşma» sorununu işlemekte, sınıf ve tabakalar arası antiemperyalist, antifaşist «birlik» içinde Katolik hareketinin önemini belirlemektedir(322).

Katolik ülkeler komünist partilerinin «gelişmiş demokrasi» yolunda Katoliklerle uzlaşma görüşleri, Katolik Kilisesi tarafından aynı coşku ve inançla karşılanmış değildir. Vatikan, «tarihsel uzlaşma» ilkesi çerçevesinde Katoliklere gösterilen ilginin «aldatmaca» olduğu görüşünde direnmektedir. Katoliklik ile komünizmin doğal nitelikleri açısından bağdaşmazlığı görüşünde olan Vatikan, «Avrupa Sosyalizmi» anlayışını tepkiyle karşılarken, Katolik yığınları «tarihsel uzlaşmanın» dışında tutmak çabasını da göstermektedir(323). Nitekim, 1980 yılı ilkbaharında Vatikan'ın da etkisiyle, Demokrat Hıristiyan Partisi Kurultayı'nda, komünistlerle işbirliğinden yana olan Andreotti ve yandaşları parti içi seçimleri yitirmiş, sola karşı, tutucu ve geleneksel anlamında Katolik Piccoli çevresinde birleşenler parti yönetimine gelmişlerdir.

Şunu da belirlemek gerekir ki, «Avrupa Komünizmi» gö-

rüşü ve bu görüşün dayandığı temel ilkelerden olan «tarihsel uzlaşma» tezi, Moskova'nın kesin ve sert tepkisiyle karşılaşırken, Troçkist akımın en ünlü kuramcısı Mandel de, söz konusu görüş ve ilkeleri «ihanet», «revizyonizm», «sağ sapma», «işçi sınıfı iktidarının yadsınması» olarak nitelendirmektedir(324). «Avrupa Komünizmi» görüşü ve bu görüşün dayandığı ilkelerin İtalyan Komünist Partisi tarafından geçerli görüşler olarak benimsenmesi, daha 1970 yıllarında partinin bölünmesine ve «Il Manifesto» hareketinin doğumuna neden olmuştu(325). 1980 seçimlerinde Komünist Partisi'nin karşılaştığı oy kaybı, parti içinde, partinin uzlaşmacı tutumunun ve Andreotti hükümetini dışardan desteklemesinin sonucu olarak yorumlanmıştır. Bu yorum biçimi, Amendola, Pajetta gibi, Berlinguer'e yakın kişilerin de, parti yönetimini eleştirmelerine ve suçlamalarına yol açmıştır(326). Eleştiriler karşısında Berlinguer'in tutumu ise, uzlaşma ve «Avrupa Komünizmi» görüşlerine daha çok bağlanmak olmuştur. Yeni yeni «ittifaklar» arayan Berlinguer, bir yandan Sovyetlerin Afganistan'a müdahalesini çok kesin ve sert biçimde eleştirirken, öte yandan sosyalistlerle ve sosyal demokratlarla uzlaşmayı da aşan «kaynaşma» yollarını aramış, Çin ile yakın ilişkiler oluşturmak amacıyla Pekin'e gitmiştir. Bu tutum, İtalyan Komünist Partisi içinde yeni bölünmelerin tohumlarını yeşertirken, Fransız Komünist Partisi önderi Georges Marchais de Berlinguer'i ve İtalyan Komünist Partisi'ni çok ağır bir biçimde suçlamıştır. Gerçekten, Marchais 1980 yılı ağustosunda, Sovyetlerin Afganistan'a müdahalesini desteklerken, öte yandan Berlinguer'i, «sosyalizme demokratik yolla ulaşma» görüşünde «ölçüyü kaçırmak»la, burjuvazinin dünya görüşü ve siyasal yapısıyla kaynaşmakla suçlamıştır. Marchais'ye göre, Berlinguer, «işçi sınıfı iktidarı» amacını unutup, sosyalist güçler ve partiler arasında birliği sağlamadan, Demokrat Hıristiyanlarla ve başka tutucu güçlerle birleşmeye kalkışmakla, tümden bir sapma içinde olduğunu göstermektedir(327). Böylece, 1975 yılında oluşturulan «Batı Avrupa Ülkeleri Komünist Partileri Cephesi» de, daha gelişmesi umulurken önemli bir çatlamayla karşılaşmıştır.

İSLAMDA DEVLET VE DİN

Çağımızda değişik siyasal düzenlerde siyasal iktidar-dinsel iktidar ilişkilerini, değişik akımların dinsel öğeler karşısın-

daki tutumlarını incelemeye çalıştık. Konuyu tümleyebilmek için, Müslüman ülkelerde siyasal iktidarın dinsel niteliği üzerinde de durmak gerekiyor. İslam dininin kendisine özgü bir «siyasal iktidar» kuramını oluşturmuş bulunması, Müslüman ülkelerde siyasal iktidarın niteliğini ve din konusundaki tutumunu kesin bir biçimde etkilemektedir. Bu açıdan, önce ana çizgileri içinde İslamın «devlet kuramını» görmek ve sonra günümüzün Müslüman ülkelerinde «devlet kuramı»nın uygulanış biçimlerine değinmek yerinde olacaktır.

İslamda Siyasi İktidarın Özellikleri Ve İlkeleri

İslamda devlet ve «hükümet» kuralları, dinsel niteliktedir. Bu kurallar her zaman, her yerde ve her türlü koşullar içinde yürürlüğü öngörülen ve kaynağını Tanrı'nın iradesinde bulan ilkeler olarak belirmektedir. Gerçekte, İslam, belirli bir devlet biçimini öngörüp, yeğlememektedir. İslamın siyasal iktidar düzeniyle ilgili kuralları, yalnızca genel, değişmeyen ve sürekli olan temel ilkeleri içermektedir. Zamana, yere ve koşullara göre oluşturulacak siyasal düzen, belirtilen ilkelere dayanan herhangi bir biçimde oluşabilir. İslamda kabul edilen «insanların maslahatları» bulundukları toplumun «zaman ve ahvali»nin değişmesine bağlıdır ilkesi, belirli siyasal bir yapının değişmez biçimde öngörülmesini engeller. İslam, toplumsal gelişime ve bu gelişimin yeni koşullarına, gereksinmelerine uygun düzenlerin biçimlenmesine olanak sağlayabilme açısından, ilkelerdeki değişmezliğe ve sürekliliğe karşılık, biçimlerde değişim ve başkalığı kabul etmektedir.

İslamın, siyasal iktidar düzenleri açısından temel ve değişmez ilkesi, toplumsal ve siyasal düzene ilişkin tüm kuralları saptayanın Tanrı olduğu görüşüdür. Kişinin, Tanrı'nın koyduğu «asıl yasalar ve kurallar» dışında kural koyma, yasa oluşturma yetkisi yoktur. Tanrı'nın kuralları Kuran'da yer almaktadır. «Sünnet», «icma-ı ümmet», «kıyas-ı fukaha» tamamlayıcı kurallardır. Bu kuralların tümü «şeriat» olarak adlandırılır. Hakkında «nass» bulunmayan konularda(328) şeriat, ilgili hükümlerin bulunması için «içtihat ehli» kişilere yetki vermiştir. İslam, danışma, «meşveret» ilkesini benimsemiştir. Yönetici, her işinde, «ümmete danışmak», «meşverette bulunmak» zorundadır. Ümmet adına, kendisiyle meşverette bulunulacak kişiler, «emir» sahibi, ümmetin bilgi ve erdem açısından

seçkin kişilerdir. Bunlarla «meşveret» edildikte, ümmetin görüş birliğine vardığı konularda kabul edilen ilkeler de, şeriatın kaynaklarından biri olmaktadır(329). Gerek «kıyas», gerek «icma-ı ümmet» ile yeni bir kural konulmamakta, temel Tanrı yasası olan Kuran'ın ve sonra «Sünnetin» belirlediği ilkeler ışığında, yeni durumlarla ilgili ve temel yasaya uygun uygulama kuralları oluşturulmaktadır. «Teşrii» gerçekte yalnızca Tanrı'ya aittir.

Kural koyma yetkisinin Tanrı'ya «mahsus» bir iktidar oluşu, «şer'i yasalar»ın uygulayıcılar değişse de geçerliliğinin sağlanması ve bu kurallara uygun davranılması, saygıyla karşılanıp, benimsenilmesi sonuçlarını doğurur.

İslamın siyasal kuramı, «İslam hükümeti emreder» deyişiyle belirlenmektedir. Bu deyişle, hem siyasal iktidarın dinsel niteliği belirlenmekte, hem de Müslüman toplumlarının belirli Tanrısal kurallara uygun olarak düzenlenmesi zorunluluğunu yaratmaktadır. Belirtilen ilkeden hareketle, İslamda devlet yapısının kesinlikle «teokratik» olduğu sonucuna varıldığı görülmektedir(330). Buna karşılık, Müslüman yazarlardan bazılarının, İslam hükümetinin «teokratik» nitelikte bulunduğu savını kabul etmedikleri görülür. Buna göre, teokrasi, devletin dini devlet olması ve yönetenlerin iktidarlarını Tanrı'dan almaları anlamına gelir. Nitekim, Hıristiyan teokrasisinde, «hükümdar» kendisine özgü bir siyasal iktidarı kullanır ve bu iktidarı doğrudan doğruya ya da Papalık aracılığıyla Tanrı'dan aldığını öne sürer. İslamda ise, tüm iktidar Tanrı'ya aittir ve hiç kimsenin bu iktidara ortak olmak, Tanrı'nın verdiği bir siyasal iktidara sahip çıkmak olanağı yoktur. Aksi düşünce biçimi, «şeriat»a aykırıdır. İslam devleti, Kuran'ın getirdiği «teşrii»ye dayanmaktadır. Bundan dolayı, yalnızca belirli kişi ya da din adamları tabakası değil, tüm «ümmet» onunla hükmetmek zorundadır. Herkes yeryüzünü «imar ve islah» etmekte Tanrı'nın halifesidir. Ayrıca, «hükümlerin» yerine getirilmesinin kaynağı da halktır. Bunun için Tanrı «ahkâmının tenfizini» emrederken, tüm «müminlere» seslenmektedir(331). Belirtilen ilkeler açısından, İslam devletinin «teokratik» niteliği kabul edilse bile, Tanrı'nın dışında, kendine özgü iktidar sahibi kişi ya da kişiler kabul edilmediği için, bu teokratik yapının «Hıristiyan teokrasisi»nden başka olduğu bir gerçektir. Temelde, Tanrı'nın yasalarının tüm ümmet tarafından uygulanması gerekirken, özellikle Müslümanlık yayıldıkça, tüm «ümmet»in toplanarak hareket etmesi olanağı bulunmadığından, «ümmet»,

temsilcilerini seçmek zorunda kalmaktadır. «Ümmet», değişik alanlarda ve ülkelerde yaşasalar da, tüm Müslümanların ortak dinsel inançları açısından birleşerek, oluşturdukları bütüne verilen addır. Başka bir deyişle, İslam devletlerinde Müslüman halk, «ümmeti» oluşturur. Ümmet, aynı yasaya, «Şeriat»a «tabidir». Ümmet Adem'den, Muhammet'e değin tüm peygamberlerin ümmetidir. Muhammet'ten önce ulusal dinler ortaya çıkıp «kavimlere» gönderilirken, Muhammet'ten sonra evrensel din olarak «Müslümanlık» ortaya çıkmış ve böylece tüm insanlık tek peygambere «ümmet» durumuna girmiştir. «Ümmet» inanç, ibadet, âdet, ahlak ve davranış birliğine dayanır ve tarih, dil, duygu, düşünce, yol, anayasa ve yasa birliğini oluşturur(332).

Ümmet, bir sözleşmeyle, İslam otoritesine bağımlıdır. İnsan toplumsal bir varlıktır ve ona bu niteliğini kazandıran da Tanrı'dır. Bu açıdan, Tanrı ve Resul'ü ile «halk» arasında «siyasi misak» söz konusudur. Kuran'da sık sık sözü edilen «ahdî» ve «akdî» durum, «misakı» dile getirmektedir. Tanrı «misak»a taraf olacakların kimler olduğunu ve kurallarını tek taraflı olarak saptar; tümüyle Tanrı'nın iradesinin ürünüdür. Bu «misak» ümmetin bağımlı olduğu, dinsel nitelikteki siyasal iktidarın kaynağını, yasallığını ve geçerliliğini ortaya çıkarmaktadır. Tanrı, kendi yarattığı insanların, bir toplum halinde uymaları gereken zorunlu kuralları da kendisi saptamaktadır. Tanrı, Resul'ü aracılığıyla bu kuralları kullarına bildirmistir. Peygamber, bu açıdan kural koyucu ya da Tanrı'nın kuralları Tanrı'nın kullarına ulaştırma ve bu kurallara uygun davranmayı sağlayıp, denetlemekle yükümlü kişidir(333).

İslam kurallarına göre, İslamı uygulamak, ibadeti sağlamak, dinsizliği cezalandırmak, mal, can ve namus güvenliğini sağlamak, adaleti gerçekleştirmek, cihat açmak için devletin varlığı zorunludur(334). Varlığı zorunlu olan devlette egemenliğin sahibi Tanrı'dır. Tanrı'nın egemenliği Kuran'da «mülk» olarak adlandırılmaktadır(335). Görünüşte, bu ilke, Hıristivanlıktaki «her türlü iktidar Tanrı'ya aittir» ilkesine benzemektedir. Buna karşılık, İslamiyette, siyasi iktidar egemenlikten ayrılıp, siyasal iktidarı kullananlar, kendilerine ait bir iktidarı kullanmayıp yalnızca Tanrısal İrade'nin yürütücüleri olarak kabul edildikleri ve iktidarları kendilerine verilenle sınırlı olduğu için, Hıristiyanlıktaki iktidar ilkelerinden değişik bir yapı ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlıkta, genellikle, siyasal iktidarı Tanrı'nm vermesi, iktidarın sınırsızlığı gibi bir sonucun

yaratılmasına yol açmışken, İslamiyette iktidarın Tanrı tarafından ve belirli koşullarla tanınmış olması, siyasal iktidarın sınırlılığı kuralını doğurmaktadır. Sınırsız ve kesın iktidar salt Tanrı'ya aittir. Toplumu düzenleyici kurallar, devletten ve devlet yöneticilerinden önce Tanrı tarafından yaratıldığı için, siyasal iktidarı kullananlar da hukuk kuralları ile sınırlı olmaktadırlar. Müslümanlar, bir devlet kurup belirli bir siyasal örgüt oluşturmakla Tanrı'nın iradesini yeryüzünde gerçekleştirmiş olmaktadırlar ve tüm yöneticiler bu irade ile sınırlı yetki sahibidirler. Siyasal iktidar, Tanrısal iktidarın yeryüzünde gerçekleşmesi anlamında olmakla birlikte, bu iktidarı kullananlar dinsel bir görevi de yüklenmişlerdir. Bu nedenle, İslam devleti içinde yönetenlerle yönetilenler arasında doğal bir ayrım olmaktadır. «Hükümet müminler üzerinde farz» (336) olduğu için yöneticilerin tüm Müslümanlara yaygın emredici kararlar almak olanakları vardır. Ancak bu olanak, egemenlik Tanrı'ya ait olduğu için, Tanrı'nın iradesiyle sınırlı olarak kullanılabilir. Bu nedenledir ki, yöneticilerin kullandıkları yetki «velayet-i amme» olarak adlandırılmıştır. «Velayet-i amme» ile «mülk» arasındaki ayrım, çağdaş «egemenlik-iktidar» ayrımına benzemektedir. Nasıl ki «ulusal egemenlik» «siyasal iktidarı» sınırlayıcı nitelikte ise, «mülk» de «velayet-i amme»yi sınırlandırmaktadır. Velayet-i amme, Tanrı emri olan «hükümet»i kurmak, Tanrı emaneti olan halkı (ümmeti), Tanrı yasaları olan şeriata uygun olarak yönetmek yetki ve görevi olarak belirmektedir. Yönetimin, şeriata uygunluğu, gerek yönetilenler, gerek yöneticiler açısından zorunludur ve ancak bu durumla Tanrı iradesi gerçekleştirilmiş olmaktadır. Velayet-i amme, «ister razı olsunlar, ister olmasınlar, başkaları üzerinde söz sahibi olmak» anlamında kabul edilirken, «ümmet»in tümüne yaygın olduğu için «genel» ve bu iktidarı kullananlar yerine göre azledilebileceği için de «gayr-ı zati» bir «velayettir» (337).

Belirtilen egemenlik ve siyasal iktidar düzeni, iktidarların kaynağının Tanrısal nitelikte olması sonucunu yarattığı gibi, «halkın, Tanrı tarafmdan Tanrı için yönetilmesi» anlamına da gelmektedir. Ayrıca, devletin niteliği açısından tek koşul «şeriat»a uygunluk olduğuna göre, bu uygunluğu sağlayacak nitelikte tüm siyasal biçimlenmeler, İslamın devlet anlayışına da aykırı düşmemektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi İslam belirli bir siyasal biçimi belirlememiş, şeriata uygun yönetimi yeterli görmüştür.

Hıristiyanlık ile Müslümanlık arasında bir ayrım kişi özgürlük ve eşitliği konusunda da ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlık ilkel dinlerle ilgilidir ve patriarkal bir aile dini niteliğindedir. İsa Tanrısal kökenlidir ve ölümünde babasına dönmüştür. Müslümanlık ise bu ilişkiyi tümden kesmiştir. İslamiyette, insanla Tanrı arasında büyük mesafe vardır. Peygamber bile öteki herhangi bir «Tanrı kulu» gibidir. Tanrı, doğmaz, doğurmaz, «şeriki» yoktur Her şeyden önce ve her şeyden sonradır. Hiç bir simge ile simgelendirilemez ve tüm sıfatlardan arındırılmıştır, tek ve evrenseldir. Bu, insanın, Tanrı'ya kulluk bilincini yaratır. Tanrı ile Hıristiyanlar arasında, dinsel nitelikte olan «din adamları teşkilatı» vardır. İslamda ise ümmetle, Tanrı arasında «aracı» yoktur. Bu nedenledir ki, iktidar gerçekte yaygın niteliktedir ve ümmette biçimlenir. Böylece, İslam «toplumcu», Hıristiyanlık ise «bireycidir». İslamda toplumunun oluşumu «yukarıdan aşağıya», Hıristiyanlıkta ise «aşağıdan yukarıyadır» (338).

İslam anlayışına göre, özgürlük, Tanrı'ya kul» olmakla olanak kazanır. Kişi İslama bağlandıkça, kişiye kul olmaktan kurtulup, Tanrı'ya kulluk kazanır ve böylece özgür olur. «Kul edinmek» salt Tanrı'nın hakkıdır. Tanrı'nın koyduğu kurallar içinde özgürlük, tüm Müslümanların toplum içinde «eşitliği» anlamına gelir. Çünkü, yöneticisinden, en sade müminine değin her Müslüman, aynı Tanrısal sınırlar içinde aynı özgürlüğe sahip çıkabilmektedir. Eşitlik Müslümanlar arasında söz konusudur. Başka dinden olanlar ise, Müslümanların güvencesi altındadır. İslamın yönetim kurallarına uymayanlar «demokratik düzen» içinde bile başkasının kölesi olmaya mahkûmdur. Şeriata dayanmayan hükümet «zalim» olacağı için, bu tür bir düzende kişinin kul olması ve özgürlüğünü yitirmesi kaçınılmazdır (339). Öteki dinler ve akımlar «sınıfları» yaratmış, eşitlik ve özgürlük soyut kavramlar olarak kalmıştır. İslamda ise, eşitlik, tüm insanlık için söz konusudur. Adem ile Havva'nın insanların kökeni olması, tüm insanlığın özgürlüğe eşit biçimde sahip olmasının nedenidir. İslama göre, insanı insandan başka yapan yalnızca onun «ameli»dir (340).

Tanrı'nın Tanrılığına tanıklık yapan, Tanrı'nın kulu olur ve «kula kulluk»tan kurtulur. Tanrı, kişilerin kendisine olan bu «metafizik» kulluk bağlılığının karşılığı olarak, onlara «akıl», «irade», «özgürlük» ve «dokunulmazlık» vermiştir. Bu açıdan, kişinin kişiyi kullaştırmaya kalkması, Tanrı'nın «kul edinme» hakkına saldırı niteliğini taşır. Kişinin, özgürlük, irade, akıl

yeteneklerinin genişliği ve anlamı değişik dinsel akımlara göre, değişik biçimlerde yorumlanmıştır. İslam «fanatizmi»ni ve «taassub»u geliştiren «Cebriye» okulu(341) kişi iradesini ve aklın etkenliğini tümden yadsımaktadır. Buna karşılık, «İslam akılcılığı»nı oluşturan «Mutezile» okulu ise(342) kişinin irade ve aklının etkenliğini kabul etmektedir. Orta yolcu ehl-i sünnet» ekolü ise ancak «irade-i cüzziye» tanımakta, sınırlı bir özgürlüğü kabullenebilmektedir(343). Bu görüşlerin yorum biçimleri, kişinin siyasal iktidar karşısındaki durumu ve «itaat» zorunluluğunun sınırları açısından da değişik sonuçlara varmaktadır.

İslamda «yürütme erki» Halife'ye aittir. Siyasi iktidarı kullanan kişinin makamı olan Hilafet, şeriat sahibi Hz. Muhammet'e, dini korumak ve dünya yönetimini gerçekleştirmek konusunda «niyabet» etmektir. Halife, bugünün «başkanlık sistemi»ndeki devlet başkanına benzer. Halifelik, «ümmetin icma ettiği imamlık» olarak da tanımlanabilir. Gerçekte, «imamet» ve «hilafet» resule aittir. Halifeler, peygambere varis olan kişidir. Sonraları «soya çekim» ilkesine dayandırılan hilafetin, gerçekte, seçim yoluyla belirlenmesi gerekir(344). Halife ümmetin birliğini simgelediği için, tek olmak gerekir. Hatta, «iki halife varsa birini öldüren» biçiminde hadis de vardır(345). İmam-ı uzma diye de adlandırılan «halife», İslam dinini egemen kılmak ve bu dinin kurallarına göre devleti yönetmekle yükümlüdür. Bu açıdan, hilafet, «peygambere vekâleten ve niyabeten, din ve dünya işlerinin bütünlüğüne başkanlık etmek» anlamına gelmektedir. İbni Haldun, Halife Ömer'den sonra «emirülmüminin» diye de adlandırılan halifeyi» tüm dünya işlerini şeriata uydurarak insanların uhrevi ve ona tâbi olan dünyevi maslahatını sağlayan» diye tanımlar. «Çünkü dünya hallerinin tümü şariin yanında ahiret maslahatları biçiminde değerlendirilir. Onun için hilafet, gerçekte din ve dünya siyasetini dine göre ayarlamak ve korumak konusunda şeriatın sahibine halife olmaktır»(346). İmamlık ya da hilafet, halife ile ümmet içindeki «Ulü'r re'y» arasında bir sözleşmeyle belirir; «icap» ve «kabul» söz konusudur. Böylece, «iktidar» emaneten ehline verilmektedir ve bu emanetin «adalet» ile kullanılması kuraldır. Dini korumak, adaleti egemen kılmakla yükümlü halife, görüp, gözetici bir «çobandır» ve milletinden sorumludur(347). Adalet, Tanrı'nın indirdiği ile «hükmetmek», hak sahibine hakkını en kısa zamanda vermektir. Belirtilen niteliklere ve davranışlara sahip olduğu umulan kişi, halife se-

çilir(348). Hilafet, emaneti kullanmak yetkisi süreyle sınırlı değildir. İstifa ve belirli sebeplerle görevden alınma konusunda «ümmetin icmaı», «nass» niteliğindedir(349). Halifeye itaat, Allah'a ve resulüne itaat edildiği sürece söz konusudur. Allah'a isyan ve kurallarına aykırı davranış, itaat yükümlülüğünü kaldırır. Ebubekir'in, «ben iyi davrandığım sürece siz de bana yardım edin, eğer yanlış hareket edersem beni doğrultun» sözleri, ümmetin yönetime karışma ve değiştirme hakkını belirler. Adaletten ayrılma ve bedende noksanlık «azl» nedenidir. Şehvete sapmak, şüpheli işlere girişmek «fısk'a düşmek», adaletten ayrılmak sayılır(350). Hilafet nedenleri ortadan kalkınca, onu ehil ellere vermek tüm Müslümanlar için farzdır. Ama halifenin azli «fitne» yaratacaksa, iki zarardan «ehven» olanı yeğlenmek gerekir(351).

Görüldüğü gibi, gerçekte, «hilafet» yetkileri siyasal ve dinsel nitelikte bulunmakla birlikte, papanın ya da iktidarını Tanrı'dan aldığını öne süren «monark»ın iktidarından değişik niteliktedir. Seçimle gerçekleştirilen «sözleşme» ile göreve gelen «halife», yerine göre, görevinden alınabilmektedir. Seçim, ümmet adına yapılmaktadır ve bu açıdan evrensel ve yaygın bir iktidar söz konusudur. Ayrıca, halifenin kural koyma, dinsel ilke yaratma, Tanrı adına kişileri affetme gibi iktidarı söz konusu değildir. Bu iktidar tümüyle Tanrı'ya aittir. Halife, dinsel bilgi ve «fazileti» açısından seçkin kişidir; ama dinsel niteliği ve kudreti yoktur. Halifenin yorum yetkisi olmayıp, uygulama ve yönetme görevi vardır. Halife, Tanrı yanında herhangi bir kuldan öteye gitmemektedir. Bu açıdan hilafet, sınırlıdır ve bu sınırlar içinde kalındıkça geçerli olan bir yetki ve görev olmaktadır.

İslamda «teşrii-yasama» da özellik taşır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kural koyma yetkisi Tanrı'ya aittir. Tanrı, Kuran yoluyla tüm emir ve yasakları içeren, İslamın birinci derecede «teşrii» kaynağını gerçekleştirmiştir. «Sünnet» de bu kaynağı tamamlamaktadır. Kişinin Tanrı'ya kulluğu ve şeriatın tartışılmaz Tanrısal kurallarıyla toplum düzeninin sağlanması olanağı vardır. Ümmet, şeriat çerçevesinde «hükmetmekle» yükümlüdür. Başka bir deyişle, ümmet, temel teşrii kaynağa dayanarak düzeni kurmak ve işletmek zorundadır. Doğacak sorunlara, çözümlenmesi gereken durumlara, Kuran'ın ve sünnetin kurallarına uygun ilkeleri saptamak, ümmetin şeriatla hükmetmesi demektir. Ancak ümmetin, topluma «Kuran'ın getirdiği teşrii infaz» olanağı yoktur. Bu açıdan, Kuran, Tanrı

buyruklarını «infaz» etmek üzere, ümmetin temsilcilerini seçebilmesi olanağını kabul etmiştir. Seçim, ümmetin rızasına dayanmalı, «maslahatına raci» olmalı, zorbalık, hile ve «cebir» bulunmamalıdır. Ümmetin seçtikleri, «emir» sahibidirler; bunların görüşleri ümmetin görüşü olarak kabul edilir ve bunların kararlarına uymak gerekir. «Emir» sahipleri, «ehlül'l hal ve'l-akd» kişiler oldukları için, bunlar bir konuda görüş birliğine varırlarsa, bu görüş Kuran'a uygundur ve itaat etmek gerekir. Ümmetin seçtiği emir sahiplerinin, bir konuda görüş belirlemeleri için, Kuran'da «nass» bulunmaması gerekir; ancak bu durumda «icma» ile bir çözüme varılabilir(352).

Emir sahiplerinın yanlışa sapmalarını engelleyen, «şura» düzenidir. «Şura» Tanrı işlerinde «meşveret» ve dayanışma anlamına gelmektedir. «Meşveret»i gerçekleştirecek «şura», belirli bir yasama organı biçimini gerektirmemektedir. Şuranın gerçekleştiriliş biçimi, her Müslüman toplumun kendine özgü koşullarına göre saptanacaktır. «Şura», bilenlerin, bilim ve erdem sahiplerinin görüşlerini almak, onlara danışmak zorunluluğunun bir sonucudur. Belirli bir oy çokluğu ile karar verilmesi gibi bir durum söz konusu olmayıp, kural, emir sahiplerinin görüş birliğine varmalarıdır. Şuraya danışarak «meşveret» ile karar vermek, halife için de söz konusudur. «Emir sahipleri»nin görüşü, Tanrı'nın görüşüne uygun, topluluğun görüşü olarak kabul edilmiş; halifenin «icma-ı ümmete» uygun davranışı, yasal bir zorunluk değilse de, genellikle aranmıştır(353).

Kuran'da belirtilen, «eğer bir şeyde ihtilafa düşerseniz onu Allah'a ve resulüne havale edin» ayeti(354) «icma-ı ümmet» ile birlikte «kıyası» da tanımlar. «Kıyas», Kuran'ın genel kurallarının ışığında «illet ve nedenlerden» yararlanarak, olayları benzerlerine göre çözmek anlamına gelir. Kıyas, «fıkha» aşina, ehil kişilerce yapılmalıdır(355). Kıyas, temelde bir «içtihat» türüdür. Dinde «içtihat» bir Müslümanın nasıl hareket edebilmesi gerektiğini bilmediği bir dinsel sorun karşısında kendi görüşü (rey'i) ile hareket etmesi demektir. Hz. Muhammet'in, «müminlerin iyi gördükleri Allah indinde de iyidir» sözü, «icma» ve «içtihat»ın düşünsel dayanağını oluşturur. «İçtihat» temelde, İslam kurallarının donmasını engelleyecek ve değişen koşullara göre ortaya çıkan gereksinmelerin karşılanabilmesini sağlayacak bir sistem olarak belirmiştir. Peygamberin döneminde, çıkan sorunların «vahiy» ve «hadis»te çözüme bağlanması, gereksinmelerin cevaplandırılması olanağını sağlarken, daha sonraki dönemlerde «icma» ve «içtihat» aynı dinamizmi

sağlamaya yönelik usuller olarak kabul edilmiştir. Daha, Muhammet döneminde, Müslümanlık genişledikçe kitap ve sünnette bulunmayan sorunlarla karşılaşıldığında kişinin «reyiyli içtihat» etmesi benimsenmiştir(356). İçtihat, bir ölçüde kitaptaki ilkelerin amaçlarına göre, kuralı yeni durumlara uydurmak ve uygulamak anlamına gelmektedir. Bu açıdandır ki, Müslümanlığın yayıldığı ülkelerin «örf ve adet»lerine uygunluk da içtihat açısından geçerli sayılmakta, böylece her toplumun kendi özelliklerine uygun bir biçimde İslamın uygulanabilmesi olanağı sağlanmak, tarihsel gelişimlerin İslamın kurallarını eskitmesinin önüne geçilmek istenilmektedir. İcma ve içtihatın «maslahatına raci» olması, İslamın gelişimine açık, dinamizmi içeren bir yapı almasının amaçlanmasıyla ilgili usuller olarak kabul edilmiştir(357).

İslam «teşrii»nin her topluma uygunluğu ve yeterliliği kural olarak kabul edilmiştir. Bu uygunluk ve yeterliliği sağlayan ise «maslahata uygunluk»tur. İnsanlar, değişik durumlarına göre «maslahatlarına» riayet eder. Her yeni ülkenin fethi, maslahata göre yeni kuralların varlığını gerekli kılmıştır. Böylece zaman ve yere göre gelişme olanakları sağlanırken, gelişimci kuralların Tanrı buyruklarına uygunluğu zorunludur. «Gerçekten inananlar için Allah'tan daha güzel hükmeden kimdir» ayeti(358), bu zorunluluğu belirler. Nitekim, içtihatın amacı da, kitap ve sünnetteki hükümlerin amacını, nedenini saptayarak insanların «maslahatını» gerçekleştirmek ve adaleti sağlamak olmuştur. Bu konuda genel kurallar oluşmuş ve İslam hukukunun genel ilkeleri belirmiştir. Müslümanlığın henüz belirli alanlarda var olduğu dönemlerde, içtihatlar tümüyle belirmemişken, yayılma sonucu, karışıklığı engellemek, içtihat ve icmanın gerçek olup olmadığını belirlemek için, bunların bir araya toplanması (tedvini) gereksinimi doğmuştur. Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafi, İmam Ahmet bin Hanbel, Zeyd bin Ali, Cafer Sadık gibi müçtehitlerin bu konudaki çabaları ve uygulamaları, imanın temelinde olmasa bile, icma ve içtihatlar konusunda, değişik yörelere uygun «mezheplerin» doğumuna yol açmıştır(359).

Şunu da belirtmek gerekir ki, «icma» ve «içtihat» salt «ameli ve idari» sorunlar açısından geçerlidir. Müminler, akıllarıyla «Tanrı'nın varlığını» ve «peygamberin hak» olduğunu kabul ettikleri için «aklî» konusu olamaz. Bu konularda, Kuran' da gösterilen ilkeleri benimsemek, onlara iman etmek zorun-

luluğu vardır. Belirli bir iman konusunda emir sahiplerinin birleşerek yeni bir kural oluşturmaları, yeni bir din oluşturmak anlamını taşır ve bir açıdan «dinden çıkmak» demektir(360).

İslamın Gelişimci ve «Devrimci» Gücü

İslamın değişik yörelerde, değişik süreçler içinde başka başka anlayışlarla uygulanması sonucu, değişik toplumsal ve siyasal yapılara neden olmuştur. Gerçekten, tutucu ve bağnaz bir Müslüman ülke yapı ve yönetimi yanında, gelişimci, değişimlere açık, dünyanın o günkü koşullarına göre emperyalist güçlere başkaldıran başka bir Müslüman ülkeyi görebilmek olanağı da vardır. Çağımızın uluslararası ilişkileri içinde Müslüman ülkelerin birbirinden değişik tutumlarını saptayabiliyoruz.

Aynı ülke içinde, İslam kurallarının, ülkenin genel yönelişlerini başka başka yönlerde etkileyebildiğini de gözleyebilmek olanak içidir. Müslüman ülkelerde, İslamın kapsayıcı, yaygın niteliği, toplumsal ve siyasal yapı üzerinde kesinlikle etkin olduğundan, İslam kurallarına verilen anlam, yığınların bu kurallar açısından düşünce biçimi, Müslüman ülkelerde değişik biçimlenmeleri oluşturabiliyor. Belirli süreçler içinde, İslam kurallarının değişken etkinlikleri sağlaması, doğal olarak salt İslam inançları ve bunların yorumu ile bağıntılı olmayıp, toplumun ekonomik ve toplumsal yapı gelişimlerinden de büyük ölçüde kaynaklanıyor. Böyle olmakla birlikte, İslam düşüncesindeki «okul» ayrılıklarının belirli biçimlenmelere ve yığınların inanç düzenlerinin başkalaşmasma yol açtığını, bu «okulların» belirli koşullar ve yapılarla bağımlı bulunduğunu da vurgulamak gerekir.

İslam, benimsediği bazı ilkelerle, kuramsal olarak gelişime, çağına uyabilmeye ve sınırlı bir iktidar kuralına dayanmaktadır(361). Gerçekten, «maslahata uygunluk», «içtihat», siyasal iktidarın bu iktidarı kullananlara «emanet» oluşu ve gerçek iktidarın Tanrı'da bulunduğu inancı, kulluk ve eşitlik kuralı, devlet başkanmın ümmetin seçimine bağımlılığı ve Tanrı kurallarına uygun davranmakla yükümlülüğü gibi ilkeler, ilk evrensel din olma çabasındaki İslamiyetin bu amacına uygun olarak benimsediği ilkelerdir. Kitap, kişisel davranış ve toplumun yönetimiyle ilgili ilkeleri kesin ve değişmez olarak belirlememiş, temel kurallar ışığında bunların yorumla çağa ve ko-

şullara göre değişebilirliliğini benimsemiştir. «Zamanın değişmesiyle ahkâm da değişir» ilkesi hadiste kabul edilmiş ve «fıkh»ın genel kurallarından olmuştur. Nitekim belirtilen nitelikleri nedeniyle, İslamın «devrimci» rol oynayabileceğini öne süren düşünceler ortaya atılmış ve çağımızın değişen koşulları içinde bu güce dayanmanın gerekliliği savunulmuştur. Bu görüşlere değinmeden önce, İslamın yer yer «gelişimci», yer yer de bağnaz ve tutucu niteliğe bürünmesinde etken olan «ilm-i kelam» okullarına çok kısa değinmekte yarar vardır.

Değişik sorunlarla ilgili olarak, değişik görüşleri öne süren «okullar»ın İslam anlayış ve uygulanışını, birbirinden çok değişik yönlere çektiği görülmektedir. «Okullar» kaplayıcı, İslamın temel ilkelerinin anlaşılışı ile ilgili bütünlük oluşturan nitelikleriyle, Müslüman ülkelerin toplumsal, siyasal yaşamlarının oluşmasında etkinlik payı kazanmış; kişilerin Tanrı'ya olan ilişkilerinde tutum ve davranışlarının biçimlenmesine ve bu biçime göre tepkilerinin oluşmasına yol açmıştır. «İlm-i kelam» diye adlandırılan, Tanrı'nın «yüce zatı»ndan, «ilahi sıfatları»ndan, peygamberler ve peygamberlikle ilgili sorunlardan, «mebde» ve «mead» olarak varlıkların hallerinden «İslam yasa ve esaslarına göre söz eden ilim» diye tanımlanmış ve amacının «hüccetleri beyan ederek», kuşkuları ortadan kaldırmak yoluyla, dini «akideleri» kanıtlamak konusunda insanı tam bir «kudret sahibi yapan ilim» olarak nitelendirilmiştir(362).

Genellikle «itikat» sorunlarının «ilmî» olarak belirlenmesine yönelen ilm-i kelam, felsefeden ve pozitif bilimden ayrılırken, bu alana giren konularda değişik görüşlerin oluşması, değişik okulların doğumuna yol açmıştır. Gerçekte, kelam ilminin konusunun ne olduğu sorunu da değişik görüşlerin kaynağıdır. «Fıkh-ı ekber», «akaid», «ilm-i tevhid», «ilm-i usulü din» diye adlandırılan «ilm-i kelam», sorunlara «vahiy» yoluyla sabit olan ve kesinleşen yasalara dayanarak çözüm aradığı için, aynı sorunlara «akıl» yoluyla çözüm arayan «felsefe» okullarına karşı çıkmış, «akıl» yerine «İslama» uygunluğu ölçü saymıştır. Kelamın, aklın yanlışlarını önleyeceği inancı(363) Yakup bin İshak al-Kindi tarafından oluşturulan «felsefe okuluna»(364) saldırılara neden olmuştur. Felsefe okulunun, İbn-i Rüşt, Farabi, İbni Sina gibi düşünürlerin etkinliğiyle gelişmesi ve İlm-i kelam'ı ikinci plana itelemesi, temelde bu gelişime karşı olan Gazzali'nin bazı felsefe konularını da ilm-i kelam içinde kaynaştırarak, felsefe okulunun etkinliğini giderme çabasıyla sonuçlanmıştır(365). Çağımızda İslamın gelişimci ve devrimci gücü-

nün varlığını savunanlar ise «İslam felsefe okulunun» canlılığına, gelişmişliğine dayanmaktadırlar.

İlm-i kelam, tüm İslami sorunlarla ilgili, kaplayıcı ve tümlenmiş yapısıyla, bu sorunlara değişik cevaplar verdiği ve çözümler getirdiği için, değişik okulların oluşmasına yol açmıştır. «Ehl-i Sünneti Hassa-Selefiye», «Mutezile», «Ehl-i sünneti amme», «Batınıyye», «Eşşariye», «Maturidi», «Müteahhirûn» gibi değişik okulların, aralarında bazı benzerliklere karşın, sorunlara temelde değişik açılardan bakıp, değişik çözümler getirdikleri görülmektedir. «İman» ve «ibadet» ile ilgili sorunlar yanında, özellikle insan «iradesi»nin gücü ve «içtihat» konularındaki görüş ayrılıkları, tarihsel süreç içinde İslam anlayışının değişik toplumlarda değişik biçimlenmelere varmasında büyük ölçüde etkin olmuştur. Gerçekten, içtihadın kapandığı ve insanın Tanrı iradesi dışında bir seçenek sahibi bulunmadığı görüşü, İslam toplumlarının donup, gelişime kapanmasına yol açarken, insan iradesine önem veren ve toplumsal koşullara göre içtihadın her dönemde geçerli olduğunu benimseyen görüşler, Müslüman ülkelerin gelişim ve tutumlarında olumlu etkiler yapmıştır(366).

«Halk-ı Ef'ali İbad» diye adlandırılan «kulların yaptığı işlerin yaratılması» sorunu, Tanrı'nın insana verdiği akıl ve iradenin ölçüsü ve insan iradesinin özgürlüğü konusuyla ilgilidir. İslama göre, insanın iradesi dışında olan, uyumak, nefes almak v.b. gibi işlerin Tanrı'nın işi olduğu tartışılmaktadır. Buna karşılık, kişinin seçme olanağının olduğu, yemek yemek, içmek, «hayr ya da şer» ile davranmak işlerinin yaratıcısının kim olduğu sorunu, okulların en çok tartıştığı ve İslam düşüncesinin biçimlenmesinde gerçekten etkin olan bir sorun olarak belirmiştir.

Cehm bin Safvan'ın «cebriyye» okulu(367) Tanrı'ya mutlak iman inancından yola çıkarak, kişi iradesini tümden yadsımakta, kişiyi herhangi bir şey yapabilme yeteneğinden yoksun görmekte, «fiillerini cebren» yaptığını öne sürmektedir. «Hayr ve şer» de Tanrısal iradenin bir ürünü olarak kabul edilmektedir. Böylece, tümden kaderci nitelikteki bu görüşün, toplumsal gelişimlere kapalı olması da doğaldır. Kaderiyye(368) ve Mutezile(369) ise, kişinin gücünü ve dinamizmini yücelterek, aklın önemine varmakta böylece «İslam rasyonalizmi»ni oluşturmaktadır. Kaderiyye okulu, kişinin tüm özgürlükle seçme hakkına sahip bulunduğu, yaptığı işlerin «yaratıcısı» olduğunu savunmaktadır. Kabul edilen ilke, «ve hayrihi ve şerriki min-

na-hayır ve şer bizdendir» ilkesidir(370). Gıylan el Dımışki'nin oluşturduğu kaderiyye okulu, kaderin insan iradesi ve yaptığı işler üzerinde «hükm»ü bulunmadığı inancındadır. Mutezile görüşünde olanlar da, Tanrı'yı adaletle «vasfetmeleri» nedeniyle, «adalet-i ilahiyye»nin doğal gereği olarak, kulların yalnızca kendi yaptıkları ve yapabilecekleri işlerden sorumlu tutulabileceğini kabul ederler. Buna göre, Tanrı kullarını belirli davranışlara «mükellef» tutarken, bu konularda onlara «iktidar» vermiştir. Böylesine, kişi iradesinin özgürlüğüne ve seçme yeteneğine dayanan ve «kaderciliği» kabul etmeyen görüşlerin, değişen toplum koşullarına uygun «içtihat»ları kişilerden beklemesi de doğaldır.

Belirtilen iki okulun arasında yer alan ve Müslüman yığınlarda en etkin olan görüşler ise «ehl-i sünnet» anlayışı kapsamında bulunan «Eş'ariler» ve «Maturidiyye» yanlılarıdır(371). Bu görüşler de, kişi iradesinden çok, Tanrı iradesine önem verip, kişinin «ihtiyarında» kalan işlerin yaratıcısının da Tanrı olduğu inancını savunmuşlardır. Kişinin iradesi olsa bile, bu irade yaptığı işler üzerinde etken değildir. Kul «halik» olmayıp «kâsibdir». Yani, «hareketi» Tanrı yaratır, seçmeyi kula bırakır. Bu açıdan, iki tür irade vardır. «İrade-i külliye» Tanrı'nın «mahlûku»dur. İrade-i cüzziye ise kula ait olan, Tanrı'nın yarattığı hareketi seçme yeteneğidir ve bu yeteneğin iyiye ya da kötüye kullanılması nedeniyle, ödüllendirilir ya da cezalandırılır. Bu okulların da temelde «kaderci», kişi irade ve yeteneğini yadsıyan nitelikte oldukları görülmektedir.

Eş'arilik okulu, Müslüman ülkeler üzerindeki kesin etkinliğini özellikle Gazzali'nin(372) görüşleriyle sağlamıştır. İslam sünni kelamının en uç noktasını oluşturan Gazzali, gerçeğe ancak «vahy» yoluyla ulaşılabileceğini savunurken, akıl yoluyla gerçeği araştırmaya yönelik «felsefe»yi kesinlikle suçladı. Buna göre, vahy, Kuran ve hadis olarak ortaya konmuştur ve «vahyedileni» kabul etmek zorunludur. Vahyin gerçeği, ancak kişinin yaşayışı ile denetlenebilir ve kanıtlanabilir. Buna «vecd» yoluyla ulaşan kişi «arif» olur; iman ile «irfanı»nı doğrudan Allah'tan alır. Ruh, Tanrı'nın «aleme» egemen olduğu gibi «bedene» egemendir. Bu durumda «beden», «alemin» koşullarını içerecek biçimde küçültülmüş bir biçimidir. Ruhun, bedene bağlı olan temel öğesi «akıl» olmayıp «irade»dir. Tanrı'nın akıl ya da düşünce olarak değil de, yaratmanm nedeni olan «irade» olarak kabul edilmesi gibi, kişi de, kadir-i mutlak olan Tanrı'nın ya-

rattığı iradedir. Tanrı, ilm-i kelam bilginlerini, «geleneğe bağlı ehl-i sünnete muhalif olan türemiş bid'at ashabının kötü gidişlerini ortaya koyacak sözlerle sünnete yardım etme arzusunu onlarda kuvvetlendirmek» için yaratmıştır. Üç tür dünyanın varlığını kabullenen Gazzali, tüm doğanın ardında Tanrı'nm olduğunu ve aklın ancak duyularla görülüp, algılanan alanlarla sınırlı bulunduğunu ve gerçek «aleme» ulaşamayacağını savunmuştur. «Sünni tasavvuf» sistemini oluşturan, felsefeyi «kelamın» içine sokan Gazzali, bir yandan «kelam»ın son düşünürü olarak belirirken, kendinden sonra İslam düşüncesinin iyice bağnaz bir yapıya girmesinin, gelişime açıklık sağlayacak akılcı düşüncenin baskı altına alınmasının, içtihat kapılarının kapanmasının da tohumlarını atmıştır.

Bu arada, «şii» kelamcılara da değinmek gerekirse, bunların, Tanrısal iradenin «sabit» olmadığını, yeni koşul ve olanaklara göre bu iradenin değişebilirliğini savunduklarını görürüz. Şii kelamcılar ve İmamiler, «kaderciliği» tümden yadsıyıp, belirli süreçler içinde «işlerde vukua gelen değişmeler, bunlara en uygun olan takdirleri gerektirir» ilkesini benimsemişlerdir(373).

İslamm büyük devletler yaratıp, parlak günler yaşadıktan sonra, belirli bir süreç içinde, gelişimci ilkelere ve aklın gücüne karşı, tutucu okulların etkisi altında kaldığı bir gerçektir. Aklm, gerçekleri araması temeline dayanan felsefeyi yadsıyan ve sorunlara, salt Tanrısal ilkeler ve «iman» yönünden eğilen «ilm-i kelam», toplumun tüm düşünce alanına egemen olabilmiştir. İlm-i kelam da ustalarını yitirdiğinde, Müslüman ülkeler düşünce alanı durağan, gelişime karşı, dinamizmini yitirmiş toplumlar durumuna girmiştir. Belirli tutucu ekollerin etkinliğiyle, toplumsal ilişkiler düzeni, kişiden beklenen davranış özellikleri, siyasal yapılar giderek, İslamın temel ilkeleriyle bağdaşmayan yapılar içine girmiş; İslamın kurallarına aykırı biçimlenmeler oluşmuştur. Örneğin, siyasal iktidar monarşik, despotik yapıya bürünmüş, gelişime açıklığı sağlayan «maslahata uygunluk» ilkesi savsaklanmış, «içtihat kapılarının kapandığı» öne sürülüp kabul edilmiştir. «Kadercilik» İslam toplumlarınm temel anlayış biçimi durumuna geldiğinde, Müslüman toplumun iç dinamizmini yitirmesi de doğaldır. Bağnaz tutuculuk, gelenekçilik ve tüm olumsuz gelişimlerin Tanrısal «irade»nin ürünü olarak yorumlanıp, benimsenmesi, hoşgörüsüzlük, egemen dinsel anlayışa uygun davranmanın kişisel ilişkiler de tek ayırıcı ölçü olarak kabulienilmesi, doğal olarak İslam ülkelerinin çağın

dışına doğru kayması, geri kalması anlamına gelmiştir. Böylece, belirli bir tarihsel süreç içinde, küçük Müslüman toplumlarından, giderek büyük imparatorluklar kurmuş İslam devletlerine dek yayılan bir biçimde, Müslüman toplumlar, geri kalmışlığın tutsağı durumuna düşmüşlerdir(374).

Kısaca değinilen bu geri kalmışlık görüntüsünü, İslam düşüncesinde, toplumun tüm yaşam biçiminde, teknik ve ekonomik yapısında saptayabilmek olanağı vardır. Yoksulluk, ilkellik, bağnazlık, hoşgörüsüzlük, tutuculuk, gelenekçilik, kadercilik giderek İslam ülkelerinin temel niteliklerinden biri olarak belirmeye başlamıştır. Değinilen durum, tarihsel bir gerçek olarak belirmektedir. Bu tarihsel olgu, siyasal yapı ve uluslararası ilişkiler içinde, İslam ülkelerinde otoriter İslamcı yönetimlerin varlığı ve Müslüman ülkelerin «sömürge» ya da «yarı sömürge» durumuna girmeleriyle de belirlenmiştir. Doğunun Müslüman ülkeleri, Batının gelişmiş ekonomik yapısının ürettiği «nimet»lerden yoksun kalırken, bu ülkelerin insanı, Batı insanının ulaştığı haklara ve mutluluklara da kavuşamamıştır. «İnsancıl, uygar, çağdaş» Batı, hiç de yadırgamamıştır bu durumu; Doğu insanı geri kalmışlığın içinde durumunu kabullenmek zorunda bırakılmıştır. Batı, kendi insanı için tüm mutluluk ve hakları doğal görürken, Doğu insanının durumunu onun «kaderi» saymıştır. Çünkü onlar «Müslümandır» ve İslamiyet geri kalmışlığın doğal nedenidir. Belirtilen tarihsel olgu, yani, İslam ülkelerinin geri kalmışlığı, Batı düşüncesi açısından, «İslamiyet»in doğal sonucudur. Geri kalmış ülkelerin genellikle Müslüman ülkelerden oluşması, Müslümanlığın niteliği nedeniyle geri kalmışlığa yol açtığı savının öne sürülmesine yol açmıştır. «Şarkiyatçılar» genellikle, İslamiyeti «fanatik, gelişime karşı ve bilim düşmanı, özgürlükleri umursamayan, inançlı kişileri dar dogmalar içine sıkıştıran, düşüncenin özgür gelişimini engelleyen» bir din olarak yorumlayıp, Müslüman ülkelerin İslamiyet nedeniyle geri kaldıklarını belirterek, kurtuluşun dinsel yapıdan ve bağlardan kurtulmakta olduğunu savunmuşlardır(375). Bu görüşler, yine Batılı bir düşünüre göre, İslamiyeti değil, İslamiyetin belirli bir süreç sonunda vardığı ve temelde dinsel kurallara aykırı yapı göz önünde bulundurularak öne sürülmektedir. Sultanın, dünyada Tanrı'nın «gölgesi» sayılması, uygulanan «suç ve ceza» düzeni, yığınların «şeyhlerin» kurallarına körü körüne bağlı kılınması, kadınların toplumsal yapı içindeki olumsuz durumları, birer gerçektir. Varılan bu nokta, İslamı geriliğin nedeni sayanların öngördüğü gibi durgun ve gelişime kar-

şı bir toplumsal yapı demektir. Ama bu bağnazlığın Hıristiyanlık açısından da, Stalinist Marksizm açısından da örneklerini bulmak olanağı vardır. Bu örnekler, tümden «ideoloji»nin içinde barındırdığı ilkelerin sonucu olmadığı için, örneklerden hareketle, tüm ideolojiyi suçlayıp, yadsımanın olanağı yoktur. İslam da, Hıristiyanlık da, tarih içinde, demokratik-özgürlükçü olabildikleri gibi, despotik ve tutucu da olabilmiştir(376).

İslamı, gelişmenin engeli sayanlar, İslamın, «İslam düşüncesi» açısından olsun, kurduğu siyasal-toplumsal düzen açısından olsun, geri kaldığı, bağnazlaştığı, tutucu nitelik aldığı dönemlerde bile beliren gelişimci, dinci akımların, İslam kuralları çerçevesinde savunulduğu için başarılı olamadığı sanısındadırlar. Gerçekten, geri kalmışlığın İslam toplumunu tutsaklığı altına aldığını saptayıp, bundan kurtuluşu İslamın ilk ve saf ilkelerine dönmekte bulan görüşler özellikle XVIII. yüzyılda kendisini göstermeye başlamıştır(377). İslamın ilk günlerine dönerek kurtulmak yönünden öne sürülen görüşlerin, kaynakta birleşirken, değişik yönelişler içinde bulunduklarını da belirtmek gerekir. Vahabiler(378) İslamın başlangıç ilkelerine dönmeyi savunurken, tüm düşünce ve yapı değişimlerine de karşı çıkarak, tümden Batıya kapalı bir toplum düzeni amaçladıkları için, bağnazlıktan kurtulamamışlardır. Buna karşılık, Hindistan'daki «Veliyullah» akımı(379) klasik İslam düzeninin bozulduğunu, öğretinin belirli bir sapmaya uğradığını belirtip, İslam kurallarına bağımlı bir çağdaşlaşmayı, hoşgörüyü, düşünce gelişimini savunarak, Vahabilerin bağnazlığından kurtulmuştur. Bu akımın izleyicilerinin, Hindistan'da İngiliz sömürgenliğine karşı, «antiemperyalist», dinci bir harekete yol açtığını da belirtmek gerekir. İslam kurallarına dayanan en ilerici ve gelişimci görüşler ise Cemaleddin Afgani tarafından ileri sürülmüştür(380). Genellikle, İslam ülkelerinin geri kalmışlığını salt dinsel bozulmada görmeyen ve ekonomik etkenleri belirlemeye çalışan görüşleriyle, gerçekçi bir İslam görüşü oluşturmuştur. «Batı emperyalizmi»nin dinde ve toplumsal yapıda bozulmayı, çürümeyi yarattığını savunan Cemaleddin Afgani, antiemperyalist savaşı dinsel bir gereklilik ve dindeki bozulmaları yok edecek, İslamın gelişimci temel ilkelerine dönüşü sağlayacak bir hareket olarak kabul etmiştir. Bu savaş, ayrıca evrensel bir nitelik içinde yorumlanmıştır. Sultan Galief'in ise, antiemperyalist tezleri, dinsel ve ulusal kavramlardan soyutlamadan ancak Afgani'ye oranla daha çok ekonomik ve sınıfsal yapılara oturtarak savunduğunu görmüştük.

Batı düşünürleri, Müslüman ülkelerde gelişimci ve liberal dinsel görüşlerin Batı uygarlığının ve Batıdaki özgürlükçü düşünce akımlarının etkisiyle oluştuğunu belirtip, bu görüşlerin başarısız olduğunu vurgulamaktadırlar. Başarısızlığın nedeni, İslam gelişimcilerinin bir «sentezi» gerçekleştirme amaçlarıdır(381). Doğulu düşünürler, Batı uygarlığını, liberalizmini İslam kurallarına uygulamaya çalışmışlardır. Gerçekte ise, İslam, belirtilen uygarlık ve düşünce biçimleriyle bağdaşmadığı için böyle bir senteze olanak yoktur; Müslüman yığınlar, dinsel inançlarının gereği olan tepkileriyle, her türden senteze karşı çıkıp, gelişimi önlemektedirler. Bu olgu, Doğunun kurtuluşunun, İslam ilkelerine dayandırılan gelişimci görüşlerle ve sentezlerle gerçekleşemeyeceğinin, çarenin dinsel etkilerden kurtulup, laikleşmekte olduğunun kanıtıdır(382).

İslama bağlılığı geri kalmışlığa tutsaklığın şaşmaz ve zorunlu nedeni sayanlar, gerçekte, «geri kalmışlığı» biçimsel bir kavram olarak anlamaktadırlar. Bunlara göre, gelişmişlik, teknik, siyasal ve toplumsal ilişkiler açısından Batı modelinin benimsenmesidir. Uygarlık, gelişmişlik, Batı modeline uygunluk demektir; bu modele uyumsuzluk ve tepki gösteren toplumlar ise geri kalmıştır ve İslam devletlerinin geri kalmışlıkla, ilkellikle eş tutulması bu nedenledir(383)

Gerçekte, biliyoruz ki «geri kalmışlık» ekonomik bir yapıdır ve Batının, geri kalmışlığı biçimsel ve teknik açıdan ele alıp, Müslüman ülkelerin gelişebilmeleri için İslamdan kopmalarını zorunlu sayması da ekonomik nedene dayanmaktadır. İslam, Batının sömürgesi durumuna girdikçe geri kalmış, Batı bu sömürge ilişkisini değişik biçimlerle sürdürebilmek için, kendi biçimsel uygarlık yapısını Doğuya yerleştirme çabasına girmiştir.

Geri kalmışlık, toplumun yaşam biçim ve ilişkilerinden doğmamakta, bu biçim ve ilişkiler, ekonomik geri kalmışlığın doğal sonucu olarak belirmektedir. «Geri kalmış», «geri bırakılmış», «az gelişmiş» diye nitelendirilen ülkeler, beslenme yetersizliği, tarımsal yetersizlik, ortalama gelirin düşüklüğü, endüstrileşmenin geriliği, mekanik enerji tüketimindeki azlık, ekonomik bağımlılık, ticaret kesiminin şişkinliği, ilkel toplumsal yapı, orta sınıfların gelişmemişliği, ulusal kaynaşmanın zayıflığı, işsizlik, eğitimde gerilik, nüfus artışındaki yükseklik, sağlık durumunun bozukluğu gibi sorunlarla karşı karşıya bulunan ülkelerdir(384). Belirtilen sorunlar, «sömürgeleştirilmiş» Müslü-

man ülkelerle, belirli bir süreç içinde «yarı sömürgeleştirilmiş» eskinin büyük Müslüman ülkeleri için de söz konusu olmuştur. Batı, bu durumu, İslamın içinde barındırdığı kural ve nedenlere bağlarken, bu ülkelerin Batının sömürgeleştirme yönelişlerinin sonucu gelişemediklerini gözlerden saklamak istemektedir. Çağdaş uygarlık olarak nitelendirilen «Batı uygarlığı»nın, Batıdaki belirli ekonomik gelişimin ve ilişkilerin ürünü olduğu gerçeği, salt «Hıristiyan» olmanın gelişime yol açamayacağı, hatta Hıristiyanlığın belirli tarihsel dönemler için Batının gelişimini sınırladığı, burjuvazinin, sınıfsal gelişimi sonucunda kendisine yük olmaya başlayan Ortaçağ dinsel anlayış ve uygulamasına karşı çıkabildiği, burjuva devrimine yol açan «aydınlık çağ» düşünce biçiminin, gelişimin nedeni olmayıp sonucu, ürünü olduğu unutulmaktadır. İslamdaki gelişimci akımların, İslam kurallarına bağlı olduğu için etkin ve başarılı olamadığı ileri sürülürken, Hıristiyanlıkta «reform» hareketini oluşturan akımların, belirli ekonomik değişim ve gelişimleri izleyen dinsel nitelikte akımlar olduğu gerçeği gözden uzak tutulmaktadır. Tüm dinsel nitelikteki gelişimci akımların, dinin «ilk ve saf» başlangıcına dönmek amacına yöneldiği görülmüştür. Hıristiyan reformculuğu, sömürgeci, sınıfsal yapısı değişmiş ve ekonomik gelişimini gerçekleştirmiş bir toplumda doğduğu için başarıya ulaşmıştır. İslam reformculuğu ise aynı değişim ve gelişimden yoksun, gittikçe sömürgeleştirilen bir toplum içinde oluştuğundan, salt dinsel nitelikte kalmış, sorunlara toplumsal ve ekonomik yapı açısından yaklaşmak, kendisini destekleyecek yığınlara dayanabilmek olanağından yoksun kalarak başarılı olamamış, soyut dinsel reformculuktan öteye gidememiştir. Toplumdaki ekonomik ilişkiler yapısı içinde, başarıya ulaşabilmesi de düşünülemezdi.

Belirtilen durumda, gerek dinsel düşüncenin yenileşmesi, gerek toplumsal gelişme açısından, Batı ile Doğunun başkalık nedeni, birinin Müslüman, ötekinin Hıristiyan olması değildir. Uygarlık ve gelişmişlik Hıristiyan Batı dünyasına «Tanrı'nın armağanı» da değildir. «Uygarlık», gelişmeye yol açan etkenler, ekonomik ilişkiler ve değişimler Batıda gerçekleştiği için «Batı uygarlığı» olmuştur. Uygarlığı kendisine özgü ve salt kendi için geçerli bir «hak» olarak gören Batı, kendisinde varsaydığı bu ayrıcalıkları, sömürgeleştirdiği Doğudan sağladığını da görmezlikten gelmektedir. Geri kalmış Doğunun İslam düşüncesinin Batı düşüncesini, hatta «aydınlanma çağı»nda etkilediği, bir gerçektir. Helenistik kültürün, Süryani Kilisesi, İran Zerdüşt-

lüğü, Harran paganları yoluyla İslam toplumuna geçtiği; burada dinsel güçler tarafından «dinsizlikle» suçlanıp, yasaklanmasına karşın «ilm-i kelam» üzerinde etkin olduğu ve İspanya'daki Batı Müslümanlarınca benimsendiği bilinmektedir. Batı Müslümanlarında gelişen İslam felsefesi, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinde etkisini göstererek, kuzey-doğu İtalya'da yarattığı Kilise düşmanı bir anlayışla, son aşamasına ulaşarak Rönesans'a yol açmıştır. Düşünce alanındaki bu gelişimin, Ortaçağın tıp, kimya ve öteki bilimsel araştırmaların ilerlemesine yol açtığı; Ortaçağın Yahudi ve Hıristiyan skolastiğine karşın, bilimsel gelişmelerin büyük ölçüde, bağnazlığa tepki olarak gerçekleşmesinde, bu düşünce biçiminin rol oynadığı bilinmektedir(385). Durum böyleyken «İslam düşüncesinin» geriliğin nedeni olarak gösterilmesi, en azından bir «haksızlıktır».

Değinilen ana çizgiler çerçevesinde, Batı ile Doğu arasında gelişmişlik-geri bırakılmışlık ilişki ve başkalığının varlığı ise kabul edilmek gerekir. Ancak bu başkalık, iki «dünya» arasındaki «dinsel inanç», biçimsel yapı ve toplumsal ilişkiler düzeyindeki başkalıktan, düşünce alanında ulaşılan düzeyin eşitsizliğinden doğmamaktadır. Doğrudan doğruya ekonomik yapı ve bu alandaki gelişme eşitsizliğinin bir ürünü olarak belirmektedir.

İslam ülkelerinin her alanda geri kalmışlığının nedeni, bu ülkelerde Batıdaki ekonomik gelişimin gerçekleşmemesi olarak kabul edildiğinde ve Batı sömürgeciliğinin Doğunun gelişme olanaklarını tümden sınırladığı saptandığında, bu durumun nedenlerini kısa da olsa, belirlemek gerekir.

İslamın kuralları gereği, ticaret ve ekonomik gelişmeyi sınırladığı görüşünü benimseyebilmek olanağı yoktur. Örneğin, faizin yasak edilmesinin kapitalizmin gelişmesini engellediği ileri sürülmüştür. Faiz, eşitsizliğin kaynağı ve «ahlaki» bir kural olarak yasak edilmiştir. Buna karşılık, faiz (riba) mutlak olarak yasaklanmamış, birçok ayetde, kötüye kullanılmamak koşuluyla faiz olanağı kabullenilmiştir. «Mürekkep faiz» ise hakkın kötüye kullanılması olarak kesinlikle yasaklanmıştır(386). Gerçekte, İslamın «maslahata göre davranma» kuralı, ekonomik yaşam açısından da belirli bir hareket özgürlüğünü ve zamana uymak gereğini getirdiği için, bu alanda da çağa uyulup, gelişimin sağlanması gerekirdi(387).

Belirtilen durumda, İslamın kısa sürede her alanda büyük gelişmeler sağlamasına, düşünce alanında Batıyı bile etkileme

olanağını bulması yanında, aynı çabuklukla geri kalmasına yol açan nedenler, başkadır ve tarihsel süreç içindeki gelişimlere göre saptanmalıdır. Batı, ekonomik gelişimini belirli tarihsel gelişim içinde «burjuvazinin» oluşması ve bu sınıfın doğal yönelişi olan «serveti», «sermayeye» çevirmesi nedeniyle sağlamıştır. Doğuda ise, burjuvazinin oluşmasını engelleyen sınıfsal, toplumsal, yapısal nedenler vardır. Batı dünyasında, sınıfsal yapı gelişimi «feodalite»nin varlığına ve feodal yapının burjuvaziyi yaratmasına bağlıdır. İslam, köleliği kesinlikle yadsımamakla birlikte, «azadlı köleliği» de dinsel bir kurum olarak kabul etmiş ve azadlı kölelerin en yüksek bir yönetimi elde edebilmesi olanağını da kabullenmiştir(388). Tanrı karşısında «şah» ve «gedâ»nın eşitliği, köleliğin hoşgörüyle karşılanmaması, İslamın insancıllığının sonucudur. Ama bu insancıllığın kapitalizmin gelişmesine sınır getirdiği de gerçektir. Böylece, feodalitenin oluşması engellenirken, «mülkün» gerçek sahibinin «Tanrı» oluşu da servet birikimi ve belirli ellerde çoğalması olanaklarını sınırlamıştır. Özellikle, malların «müsaderesi» düzeni, servetin elden ele geçerek büyümesi olgusunu engellemiştir. Bu nedenle, feodal yapının yarattığı «aristokrasi-burjuvazi» çelişkisi, İslam toplumlarında görülmemiş, burjuvazinin gelişimi ve kapitalist ekonomiye geçişi olgusu da gerçekleşememiştir. Tüm değerler, dinsel nitelikteki otoriteyi elinde bulunduran halife-sultan ile çevresindeki bürokratların elinde birikmiş ve Tanrı'nın emrettiği «devletin» mülkü sayılmıştır(389). Doğuda bu ekonomik yapı süregelirken, Batı geniş ölçüde ekonomik gelişim süreci içine girmiştir. Arapların İspanya'dan çıkartılmasının ardından, Portekiz ve İspanyollar Uzak ve Ortadoğu'da yerleşmeye başlamış ve öteki Batı ülkeleri de onları izlemiştir. Batı ülkelerinin, Doğuya yerleşip, ticaretlerini genişletmeleri, Batıyı giderek daha da zenginleştirip, burjuvazinin oluşması sürecini hızlandırırken, aynı süreç Doğunun geri kalması ve yoksullaşması açısından işlemiştir. Özellikle, Hind-Türk İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, Doğuda, Batının gelişimini engelleyici hiç bir siyasal güç de kalmamıştır.

Batının, Doğuya yönelip, ekonomik açıdan egemen olması sürecinin «haçlı seferleri» ile başladığı bir gerçektir. Batının, Hıristiyanların kutsal yerlerini Müslümanların elinden kurtarmak görüntüsü ardında başlattığı «haçlı seferleri»nin emperyalist nitelik taşıdığı Batı yazarlarınca da kabullenilmektedir. Gerçekten, ilke 1096-1099 yıllarında gerçekleştirilen »haçlı seferleri», Batı feodallerinin ve Kilise'nin yeni zenginlikler sağlamak,

Doğunun masallaşmış olanaklarını ve mallarını alabildiğine sömürmek amacına yönelmiştir. Osmanlı Devleti'nin gelişme dönemi olan 1300 yılına değin süren haçlı seferleri, savaşlar yönünden başarılı sonuçlara varamamakla birlikte, gerek Doğuda, gerek Batıda toplumsal değişimlere ve iki ayrı kültürün kaynaşıp, birbirini etkilemesine yol açtığı bir gerçektir. Batı, Doğuda bulduğu birçok ürün ve malı ülkesine getirmiş ve ticaretin gelişmesine yardımcı olmuştur. Venedik, Ceneviz gibi birçok kuzey İtalyan kentleri, Doğuda önemli bir yer edinip, ticaret yapabilme olanağına kavuşmuşlardır. Doğu ile Batı arasında, Batılıların gerçekleştirdikleri ticaret, bir yandan Batıda «servetin» oluşmasma ve böylece burjuvazinin gelişmesine yol açarken, Doğuda da giderek, Batı ile yapılan ticaret nedeniyle zenginleşen ve ayrıcalık kazanan, genellikle siyasal iktidarı da elinde bulunduran tabakaların oluşmasına yol açmıştır. Ticaret yoluyla Batıda gelişen burjuvazi «servet» birikimini sağlayıp, feodal beyliklerin yanında, «kentlerin» oluşmasına yol açarken, Doğuya ticaretin sağladığı zenginlik, yalnızca dinsel siyasal iktidar içinde yer alanların zenginleşmesiyle sonuçlanmış, «burjuvazi» gelişmiştir. Haçlı seferlerini gerçekleştiren «feodal beyler» ve Kilise, kendilerine karşı çıkacak ve bir devrime yönelecek olan burjuvaziyi bilmeden güçlendirirken, Doğunun ileride tümden burjuva devletlerince sömürgeleştirilebilmesi olanaklarını da hazırlamış oluyordu(390). Haçlı seferleri döneminde, kentlerin, korporasyonların artması küçük üretim ünitelerinin belirmesi, paranın ve özgür emeğin giderek önem kazanması, ticaret yollarının artması, yeni ülkeler ve ulaşım yollarının aranması olgusu, dinsel görüntü ardındaki haçlı seferlerinin yeni bir sınıfın güçlenmesinde oynadığı rolü ve Doğunun zenginliklerinin ve olanaklarının bu yeni sınıf açısından önemini belirlemektedir(391).

Görünüşte başarısız kalan, ama toplumsal-ekonomik yapı açısından büyük etkinlik sağlayan haçlı seferlerinin gerçekleştirildiği yüzyılların, aynı zamanda «İslam düşünce» ve uygulamasının da gerilediği, bağnazlaşıp, donuklaştığı, tutucu ve kaderci bir yapıya ulaştığı yıllar olması, kuşkusuz bir rastlantı değildir. Gerçekten, İslamın gelişimci kural ve düzenini savsaklayan, «içtihat kapısını» kapatan, insan akıl ve «iradesini» hiçe sayan, felsefeyi ve düşüncenin olanaklarını yadsıyıp, suçlayan «akımların» gelişip güçlenmesi ve toplumda etkili olması dönemi de XI. yüzyıldan sonra kendini göstermeye başlamış ve giderek yaygınlaşmıştır.

İçtihat kapısının kapanması «seddü babül içtihat» olgusunun Emevi Sultanı Abdurrahman'ın 756-788 yıllarına yaygın iktidar döneminde gerçekleştiği öne sürülmüşse de, genellikle Gazzali ve Abdullah İbnü Mes'ut el Mahbubi (Sadrı Şeria) nın «içtihat kapısının kapanmasında» etkin oldukları kabul edilmektedir(392). Gazzali'nin ölümü 1111 yılıdır; yani birinci haçlı seferini izleyen yıllardan birinde. Aynı yıllar, İslam devletlerinin çözülme, yenilgilere uğrama, siyasal iktidarın dağılması yıllarıdır. İslamın temel siyasal kurallarından ve toplumsal ilişkiler düzeninden kopan Sultan-Halifeler döneminde, zenginleşen, despotik bir yapıya bürünen sultanlar, halifeler, din adamları, kuşkusuz, İslamın gelişiminden, çağa göre yenileşmesinden, eşitlikten, tek üstün iktidar olan Tanrı iktidarından yana çıkmamışlar; tutucu, bağnaz, kaderci, ve despotik yorumlar getiren «akımları» ve «ulemanın» görüşlerini benimseyip, onları yığınlar içinde yaygınlaştırmışlardır(393). Batı ile olan ticaret ilişkileri, sultanlara ve çevresine daha çok zenginlik sağlayıp, kişilerin toplumsal yapı içindeki durumlarının bozularak, yoksullaşmalarına yol açtıkça, İslamın daha bağnaz ve katı yorumlanması olgusu da güçlenmiştir. Aynı olgu, ileride Osmanlı'da da görülecek, Osmanlı'nın çöküşüne paralel bir biçimde, şeriata bağnaz bir bağlılık kendisini gösterecektir. Toplumun, geleneksel yapının bozulmasının yanı sıra, giderek yoksullaşmasına olan tepkisini bir ölçüde önleyebilmek ve geniş bir biçimde saptırabilmek, ancak, dinsel açıdan «olması gerekenin» bu olduğuna yığınları inandırmakla sağlanabilecektir. Bu ise, İslam kurallarının, özgür düşünceye, kişinin özgür eylemine karşıt, tutucu, bağnaz, kaderci bir yorumla açıklanmasına bağlıdır. Bu savların geçerliliği, İslam düşüncesindeki ve toplumsal yapısındaki gerileme ve çöküşle, Batının giderek Doğuya yönelmesi ve çıkar sağlaması olgusunun aynı çağlarda gerçekleşmesiyle kanıtlanmaktadır.

Batı, «haçlı seferleri» ile Doğuyu kesin siyasal egemenliği altına alamamıştır. Yalnızca Batının yeni toplumsal sınıfı «burjuvazinin» gelişmesine yol açmış ve geleceğin burjuva devletlerinin «ekonomik haçlı seferlerinin» neden ve olanaklarını sağlamıştır.

Ticaret ilişkileri içinde zenginleşen Batının, biriktirdiği serveti sermayeye dönüştürme olgusu, buharın sanayide uygulanması ve böylece artan üretimle orantılı bir biçimde gelişen sermaye ve bunun yeniden yatırılarak sanayide büyümeye yol açması, doğal kaynaklara ve sanayinin gereksindiği ham maddeye

sahip Doğunun hem bu açıdan, hem de pazar olarak önem kazanması sonucunu doğurmuştur. Bu sonuç, Doğunun sömürgeleştirilmesinin ve yoksullaşmasının nedenidir. Sömürgecilik ekonomik bir düzen olarak köklerini XV. yüzyılda bulmakla birlikte, doruğuna XIX. yüzyılda yükselmiştir. Ham madde talanı, ürünlere pazar bulmak amacıyla sömürgeleştirilen ülkelerin bu duruma gelmelerinde, Kilise'nin de burjuvaziyle işbirliği yaptığı ve payını da aldığı bir gerçektir. Sömürgeleştirme olgusu, sömürülen ülkelerde, sömürüden pay alan ve bu nedenle yandaş çıkan tabakaların oluşmasına da yol açmıştır. Yerli yandaşların, genellikle «saray» ve çevresini oluşturduğu gözlenmektedir. Sömürgenle «saray»ın işbirliği, yoksul yığınlar için bir değişim getirmemiş, aynı despotluk yönetim varlığını sürdürmüştür. Önceleri emek ve ilkel ürün talanı ile başlayan sömürgecilik, «köle ticaretinden» geçerek burjuvazinin gelişimine yol açarken, böylece gelişen ticaret ve onun yarattığı servetin ortaya çıkardığı büyük sanayi, yeni pazar gereksinmeleri duydukça, ilkel toplumların dışında, eskinin büyük devletlerinin sömürgeleştirilmesi çabasına girilmiştir. XIX. yüzyılın afyon savaşları, Balkanlardaki bağımsızlık hareketleri, Mısır'ın ele geçirilmesi, Ermeni sorununun yaratılması, Boer savaşları sömürgeleştirme gereksiniminin bir ürünüdür(394).

Sömürgecilik, genellikle, ekonomik bir ilişki olarak belirirken, gelişmiş ülke ile geri bırakılmış yoksul ülke bu ilişkinin tarafları olmaktadır. Sömürgen ülke sömürgenlik süreci içinde doğal olan geri kalmışlığı, belirtilen ilişkinin dışında, yoksul ülkelerin «kaderi» olarak göstermekte titiz davranmaktadır. Müslüman yoksul ülkelerin, dinsel inançları nedeniyle geri kaldıkları savı bu titiz davranışın sonucudur. Sömürgen dünya, böylece, sömürüsüne geçerli ve kendilerini haklı gösterecek bir neden de bulmaktadır: geri kalmış ülkelere uygarlığı götürmek Batının sömürgeci dünyası açısından, uygarlık, Batı uygarlığı, uygarlığın içeriği, Batı düşünce ve yaşam biçimi olduğuna göre, yoksul ülkelerin Batı düşüncesini ve yaşam biçimini benimsemesi de ,bu ülkelere uygarlık götürmek anlamına gelmektedir. Batı düşünce ve yaşam biçiminin yoksul ülkelere benimsetilmek istenmesinin, tek nedeni, kuşkusuz, sömürge ilişkisine haklılık kazandırmak olarak açıklanamaz. Ayrıca:

a) Burjuvazinin sınıf olarak gelişimi, giderek kapitalizmin ve buna bağlı siyasal, toplumsal bir «model»in ve bu modele uygun bir düşünce biçiminin oluşmasına yol açmıştır. Her sınıfsal

yapı için olduğu gibi, burjuva düzeninin de kendine özgü bir toplumsal ilişkiler düzeni ve düşünce sistemi söz konusudur. Batı, geri kalmış ülkelerin kendisine olan bağımlılığını, ekonomik bağımlılık dışında, kendi düşünce ve yaşam biçimini de bu toplumlarda yerleştirerek daha güvenli bir biçimde sağlamak gereksinmesini duymaktadır. Burjuva modellerinin tüm yığınlarca olmasa bile, belirli ve toplumun yönetiminde güç sahibi tabakalarda yaygınlaşarak, benimsenmesi, yoksul ülkelerin bağımlılığını yapısal bir kaynaşma içinde, güvence altına alacaktır.

b) Kısaca değinildiği gibi, Batı, sömürgeleştirilmiş ülkelerden salt ham madde talanı yoluyla yararlanmamakta, ayrıca kapitalist ekonominin yasaları gereği gerçekleştirilen, gittikçe büyüyen üretimine pazar olarak kullanmaktadır. Bu gereksinmenin geçerliliği, uygulanabilirliği ise geri bırakılmış ülkelerde tüketimin sağlanmasına bağlıdır. Tüketimin sağlanabilmesi, belirli bir ölçüde, gelişmiş ülke yaşam biçiminin, geri bırakılmış ülkeye getirilmesi zorunluğunu yaratmaktadır.

c) Özellikle, eskinin büyük devletleri, toplumsal yapıları gereği, burjuvazinin gelişiminden yoksun kalıp, sanayi devrimini gerçekleştiremeyince, yarı sömürge durumuna düşmüşlerdir. Kapitalist ülkelerin yarı sömürge ilişkileri içinde sömürme olanaklarını gerçekleştirebilmeleri ve o ülkenin ekonomik biçiminin kapitalist modele uygunluğuna bağlıdır. Başka bir deyişle, yoksul ülkeye sermaye olarak gelen kapitalizm, ekonomik modelini o ülkeye kabul ettirmiştir. Eskinin büyük devletlerinin yarı sömürge durumuna getirilmeleri, ekonomik girdinin kültürel girdi ile tamamlanması zorunluluğunu da yaratmıştır. Bilindiği gibi, her üretim ilişkisi düzeni, kendine özgü belirli bir düşünsel ve biçimsel düzeni de gerektirir. Batı, ekonomik modeli ve sermayesi ile bir ülkeye girdiğinde, bu modelin gerektirdiği tekniğin, yaşam biçiminin ve kültürün de birlikte girmesi doğaldır. Siyasal modellerin de, aynı çerçeve içinde düşünülmesi zorunludur. Siyasal bağımlılığını kazanıp, ekonomik bağımlılığını sürdüren ve «yeni sömürgecilik» ilişkileri içinde sömürülen Afrika ülkelerinin, zamanında başkaldırdıkları sömürgen kapitalist ülkenin, siyasal, ekonomik ve toplumsal modellerine özenip, onları taklit etmeleri rastlantı olmayıp, yeni sömürgecilik ilişkisinin zorunlu bir öğesidir(395).

Şunu da yinelemek gerekir ki, ister eski, ister yeni sömürgecilik düzeni içinde olsun, sömürgecilik ilişkilerinden yarar-

lanan, genellikle siyasal iktidarı elinde bulunduran tabakalar bu ilişkilerin değişmemesi amacıyla, gittikçe daha gelenekçi, gittikçe daha tutucu olmaktadırlar. Osmanlı'nın çöküntü ve yarı sömürgeleşme döneminde «şeriat»a daha sıkı sarılması, Güney Amerika'da en acımasız diktatörlerin sömürgecilik dönemi içinde belirmesi, günümüzde Suudi Arabistan gibi Müslüman ülkelerin en bağnaz ve ilkel biçimde İslam yasalarını uygulamaları, bu konuda kanıttır. İslam dünyası, Batı ile ticareti gelişerek sömürge durumuna girdikçe, İslam düşüncesinin duraganlaşıp bağnazlaşması, Sultan-Halifenin, tutucu, gelişime karşı bir İslam anlayışıyla despotik bir iktidar oluşturması, giderek İslam devletinin egemenlikten yoksun kalışı, belirtilen sömürgecilik ilişkileri içinde görülüp, değerlendirilmelidir.

Sömürge ilişkileri, İslam düşüncesinin parlak günlerini yitirmesine, İslam devletlerinin gerileyip, yer yer çökmesine yol açarken, geleceğin İslamcı ulusçuluk hareketlerinin de tohumlarını yaratmıştır. Aşağıda neden ve niteliklerine kısaca değineceğimiz İslam «ulusçuluk» hareketleri, antikapitalist ve antiemperyalist bir çizgide doğabilmiş ve sömürgecilik ilişkilerini yıkmaya yönelmiştir. Antiemperyalist, antikapitalist nitelikte İslamcı ulusçuluk hareketlerinin gerçekleşebileceğinin gözlenmesi, İslamın kendisinin geri kalmışlığın nedeni olmadığı ve «geri kalmışlık» olgusunun ekonomik bir ilişki düzeni sonunda doğduğu gerçeğini de belirlemiştir. Böylece, «şarkiyatçıların» İslamı geri kalmışlığın nedeni sayan savlarına karşılık, yine Batılı düşünürlerin «Islamın devrimci gücünün» varlığını öngören kuramları geliştirilmiştir.

İslamın gerçekte gelişimci ve devrimci akım ve eylemleri engellemeyeceğini, Doğunun kılık değiştirmeden kendi öz kültür ve dinamizmiyle de gelişebileceği görüşünü savunanlar, temelde İslamın gelişme döneminde büyük bir uygarlık sahibi olduğunu ve özellikle düşünce alanında İslam felsefecilerinin Batı düşüncesini etkilediğini saptamaktadırlar. Buna göre, «Batı, değerlerin tek yaratıcısı değildir». Müslüman halkın kendi ulusal ve dinsel geleneklerinden, toplumsal yapısından ve tarihinden gelen güçle bağımsızlık savaşı verebilmekte olduğu, kendi değerlerinden ve özelliklerinden kaynaklanan bir düzen kurabildiği görülmüştür. Özellikle İslam ülkelerindeki gelişim, tüm dünyaya, «bir zamanlar böbürlenilerek 'Batı' diye adlandırılan şeyin, yani Avrupa ve Kuzey Amerika'nın artık tarihsel girişimin tek merkezi, değerlerin tek yaratıcısı olmaktan çıktığı»nı göstermiştir. Batı kültürünün, klasik Alman felsefesinin,

İngiliz ekonomi-politiğinin, Fransız sosyalizminin, Yunan rasyonalizminin ve Rönesanstan doğan teknikçiliğin salt Batılı geleneklere «münhasır» olduğu öne sürülemez. Geri bırakılmış ülkelerin etkin bir teknoloji yaratamadıkları, sömürge düzeninin etkinliğiyle gelişimleri durdurulduğu ve kendi öz tarihlerinden yoksun bırakıldıkları için, onların yarattıkları değerleri araştırıp, ortaya çıkarmayı savsaklamak büyük yanılgıdır. Yeni kültürel ufuklara açılan, gerçek bir evrensel hümanizmanın geliştirilmesi, yaşamın tüm güçlerini bu yüzden zenginleşmiş olan bir rasyonalizmin tümüne katabilmekle olanak kazanır. «Bugün hiç kimse tüm çağların kültürüne ve tüm halkların uygarlığına açılmadan gerçekten evrensel bir sosyalizm ve hümanizmanın gerçekleşmesine herhangi bir katkıda bulunamaz» (396).

Batının tek uygarlık kaynağı olmadığı ve salt Batı düşüncesini geçerli düşünce biçimi saymanın yanlışlığı saptandığında, İslamın emperyalizm karşısındaki durum ve gücünü saptayabilmek olanağı da doğar. Dinsel ideolojinin, yeni tarihi koşullar içinde, yeni rolleri yerine getirdiği, gerçek bir devrimci savaşın ideolojik temelini oluşturabildiği, Alman köylü savaşlarıyla kanıtlanmaktadır. Dinin insanları her zaman ve koşulda çalışma, mücadele ve atılımdan uzaklaştırdığı görüşü tarihsel gerçeklere aykırı düşmektedir. İslam tarihinin «kadere rıza» anlamına geldiği öne sürülürken, İslamiyetin yükselme döneminde Çin denizinden Atlantik Okyanusuna değin yayılan «fetih ve savaş» hareketinin doktrini olduğunu, gözden uzak tutmamak gerekir. Çağımızın kurtuluş hareketlerinde, Avrupalı ve Amerikalı misyonerlerin elinde din «afyon» rolü oynayıp, Hıristiyanlık emperyalist egemenlik ve sömürgeleştirme politikasının dinamik aracı olurken, yerli din hareketleri, sömürgeciliğe karşı, kurtuluşu simgeleyebilmiştir. Bu olgu, din olayının her ülkeye ve her döneme özgü somut tarihi koşullardan soyutlanarak ele alınamayacağını doğrulamaktadır. Cemaleddin Afgani ile İslam dünyasında başlayan Rönesans hareketiyle, Cezayir'de 1936'dan itibaren Şeyh Bin Badis'in öncülük ettiği Ulema hareketi, İslamiyetin kesinlikle kaderciliğe, bağnazlığa, toplumsal yaşamla ilgisizliğe dayandığı savını yıkmıştır. Sudan'daki Mehdi hareketi, Hindistan'daki Sipahi isyanı ve benzerleri de bu konuda örnek gösterilebilir (397).

Belirtilen nedenlerle, dinin, kurtuluş savaşları açısından etkinliğini genel ve soyut kurallara bağlayabilmek olanağı yoktur. Din, sömürge halklarında, bazen, dünyaya yüz çevirip,

çekilen acıları «ahiret» umuduyla karşılamaya çalışan bir «kurtuluş» doktrini rolünü oynarken, bazen de, sömürgeciliğe karşı «cihad» çağrısına yol açan ütopya olabilmektedir. Bu açıdan, sömürge, yarı sömürge durumundaki İslam ülkelerinde «dinin» nasıl bir rol oynayacağı, o ülkenin koşullarına göre belirebilecektir. İslamın mutlaka kurtuluş hareketlerini zorunlu kıldığını ve sosyalizmi gerektirdiğini öne sürmek, kuşkusuz, dogmatik bir görüş olur. «Söylenmek istenen, kelimenin altındaki ruhu yeniden bulmak koşuluyla, sosyalizmde Kuran'ın ruhuna aykırı bir şey bulunmadığıdır» (398).

İslamın, yukarıda belirtilen görüşler içinde incelenmesinden, temelinde «kadere rıza» ve bağnazlık ilkelerinden çok, gelişim ve çağa uyma dinamizmini içerdiği ortaya çıkar. Bu görüşe göre, «dinler o dinleri taşıyan halklarla birlikte ilerlerler». Bu nedenledir ki, dinin içeriği «yabancılaşma» kavramıyla sona ermez. Yabancılaşma kesin, dogmatik ve kutsal olma iddiasındaki her «cevap»ta vardır. Bu «cevap» her çağda değişir ve zenginleşir. Tarih, her din gibi, İslamiyetin de çehresini sürekli olarak değiştirmiştir. Yüzyıllar boyu ezilenler, sömürülenler, alçaltılanlar ve saldırıya uğrayanlar, dinsel düşünce yoluyla, gerçek bir kardeşler sitesi rüyasını geliştirmişlerdir. Bu insanların, o kardeş toplumu kurmak, «dinin insani temeli»ni gerçekleştirmek isteyen sosyalizmde, kurtuluş savaşlarında dinsel umutlarının gerçeklerini görmemeleri olanak dışıdır. Çağın kurtuluş savaşlarında yeni tarihi koşullar altında, Müslüman uygarlığının altın çağındaki geleneğiyle köprü kurulabilmektedir. Müslüman uygarlığının altın çağında, Hanefi hukuk bilginleri, Batının feodal Ortaçağını belirleyen, dogmatik ve ebediyen değişmez dünya görüşü yerine, evrim ve değişme ilkesini ortaya atabilmişlerdir. Onlar, «kanun değişmez değildir. Kanun, mantık ve gramer kuralları gibi olamaz. O genellikle olanı ortaya koyar ve onu yaratan koşullarla birlikte değişir» diyebiliyorsa, günümüzün sorunları da, aynı bakış açısından ve İslam inancı içinde değerlendirilebilir (399).

Gerçekte, İslamın gelişime açıklığı ve yerine göre devrimci eylemin ideolojik nedeni de olabilirliği, bazı temel kurallarıyla da ortaya çıkmaktadır. Her kişinin «kişisel davranışlarından sorumluluğu» ilkesi, devrimci eylem için zorunlu olan disiplin ve itaati sağlayıcı bir kuraldır. «Çağa uygunluk» ilkesi, kişinin tarihi yaratacağı anlayışını ve koşullara göre daha iyiye yönelmek zorunluluğunu yaratmaktadır. «Eşitlik» ilkesi, tüm inananların eşitliğini savunduğu için, devrimci bir anlayışı dile getir-

mektedir. «Zühd» yaşamın basitliğini savunan, siyasal otoritenin ayrıcalık ve zenginliğini engelleyici içeriğiyle İslam devrimciliğinde etkin olabilir. Evrensellik, İslamın parlak ilk günlerine dönülmesi amacıyla birleştiğinde, tüm evrenin «adil» ve «eşitler» dünyası olmasını sağlayacak bir itici güç olabilecektir. İslamdaki «dar-ül İslam» ve «dar-ül harb» ayrımı ise, günümüzün emperyalist dünyası ile antiemperyalist başkaldırı bütününün savaşı olarak da kabul edilebilir(400). Belirtilen görüşe göre, İslam, devrimci bir gelişime yol açabilecek ilkeleri öz yapısında barındırırken, aydın, devrimci bazı düşünürlerin, salt, İslamın geri bıraktırılmış, saf ve temel ilkelerinden koparılmış durumunu göz önünde bulundurarak, İslama dayanan ulusçu hareketleri küçümsemesi ve İslamı kapitalizmin en bağnaz ve tutucu ideolojisi olarak nitelendirmesi büyük bir yanılgıdır. «Ulema» toplumsal yapıların ve kültürün gelişimine bunca yıl hizmet vermişken, geri kalmış bir toplumda dinamik işlevini yitirdikten sonraki yapısı nedeniyle, tutucu bir öğe olarak nitelendirilirse, bu haksızlıktır. Sosyalist kuramda sözü edilen, «din halkın afyonudur» cümleciğine dayanarak, İslamı, geri bıraktırılmış İslam dünyasının gerileme ve karanlık çağ nedeni olarak göstermek, belirli tarihsel koşullar için geçerli bir savı, dogmatik bir davranışla ve koşulları içinde sorunların değerlendirilmesi gereğine aykırı bir görüşü öne sürmek anlamına gelir. Rus devriminden sonra, sovyet iktidarının Doğu ve din sorununa yaklaşım biçimi bile, söz konusu davranışın yanlışlığını kanıtlamaktadır(401).

İslamm devrimci bir güç olabileceği savı savunulup, İslamı yapısal olarak gericiliğin ve bağnazlığın nedeni olarak yorumlayan görüşler eleştirilirken, dinin de bir dünya görüşü olduğu ve içeriğinin nesnel koşullara göre değişebileceği kuralına dayanılmaktadır. Din, bu arada İslam dini, inanç temeline ve doğaüstü güçlere dayanan bir dünya görüşüdür. Bu niteliği içinde, bir değerler sistemi, kişileri bağlayıcı kurallar, yaşam biçimini düzenleyen ve kişisel ilişkileri belirleyen emirler bütünü olan din, yaşamı en ince noktasına değin düzenlemeye yönelmiştir. Din, bir dünya görüşü olarak, ideolojilerden ayrılmakta, belirli bir ideolojinin ürünü olmayıp, daha kaplayıcı, yaşam öncesini ve sonrasını açıklamaya da yönelik bir içeriği bulunmaktadır. Bu açıdan, bir dini, herhangi bir ideoloji gibi «devrimci» ya da «gerici» olarak nitelendirebilmek olanağı yoktur. Bu açıdandır ki, bir din, koşullara göre tutucu, gelenekçi bir yapıya ulaşabileceği gibi, koşullarına göre devrimci yöneliş-

lerin itici gücü de olabilir. Dinin yerine göre, otoriter, despotik, gelenekçi bir ideolojik nitelik kazanması, aynı dinin tarihin başka bir döneminde devrimci hareketin inanç bütününü oluşturması olanağı vardır ve tarihsel olgular bu olanakların her ikisine de tanıklık yapabilmektedir. Gerek İslam, gerek Hıristiyan tarihi, bu iki dünya görüşünün, demokratik-devrimci yorumu ile tutucu-otoriter yorumları savaşının tarihidir. Devrimci demokratik yorumun, sultanlar, halifeler, ulema, din adamları tarafından kötülenip, yasaklandığı da tarihsel bir olgudur. Belirtilen yorumlar arasındaki savaşta çok kan dökülmüş, Ortaçağ karanlıklarından engizisyon, işkenceler doğmuş, zaman zaman da aydınlığa yönelik yorumlar zafere ulaşmıştır. Din, özellikle İslam dini, salt kişi ile Tanrı arasındaki ilişkileri düzenlemekle yetinmemekte, insanların erdemliliğe ulaşacağı, mutluluğa erişeceği, insanın geleceğini belirleyici bir ideal toplum yaratma amacına da yönelmektedir. Bu açıdan, İslam dini, belirtilen amaçları gerçekleştirebilecek dinamizmi bulunan toplumsal devrim hareketlerini desteklemek gereğini öz yapısında içermektedir. Bu nedenledir ki, Endonezya'dan Senegal'e değin birçok Müslüman ülkede, sömürgecilere karşı açılan savaşta, Müslüman halklar «kurtuluş savaşlarına» katılmakla kalmamış, doğrudan doğruya «İslamcı kurtuluş hareketleri» gerçekleşmiştir. Bu gerçek gösteriyor ki, sömürgeciliğe karşı antiemperyalist kurtuluş savaşı veren toplumların kendine özgü koşullarına göre, dinsel güçler, despotik ve sömürgecilikten yana tabaka ve güçlerden kopup, belirtilen savaşa katılabilmekte, hatta bu tür savaşların itici gücü rolünü oynayabilmektedir. «Her hüküm yalnızca Tanrı'ya» aittir deyip, dört halifenin «hükümlerine» karşı çıkan «Hariciler» tarih boyunca radikal, ileriye dönük hareketleri oluşturabilmişlerdir. Halifesiz toplumların oluşabileceğini, insanlığın bu denli gelişebileceğini kabul eden Hariciler, halkın büyük ölçüde seçime ve yönetime katılmasını savunmuşlardır. Haricilerin, «içtihat»a önem veren anlayış biçimleri, yeni bir İslam kuramcılığı yaratmamakta, İslamın öz ilkelerinin geçerliliğini sağlamaya yönelik, çağına uygun bir yorum anlamını taşımaktadır. Bu yorumun 1954-1962 Cezayir devrimindeki etkinliği gözden kaçmamaktadır. Mehdizm, Cemaleddin Afgani, Sultan Galief görüşleriyle, İslamın gelişimci ve çağma uygun öteki yorumlarını getirmişlerdir(402). Bu açıdan, Maxime Rodinson gibi, önyargılarla ve İslam kurallarının gelişimci boyutlara erişemediği toplumlardaki yapıya bakarak belirli yargılara varmak yerinde olmasa gerektir(403).

İslamın orta ve yakın doğuda kurtuluş hareketlerinde gösterdiği etkinlik, bu dinsel dünya görüşünün belirli şemalar içinde yorumlanamayacağını, her toplum yapısı için geçerli kategoriler ve kuramlar oluşturulamayacağını kanıtlamaktadır. İslam, belirli bir ülkede Ortaçağ karanlığına uygun bir bağnazlık ve tutuculuk içinde uygulanabilirken, hemen komşu bir ülkede sömürgeciliğe karşıt, gelişime yönelik bir güç durumuna geldiği gözlenebilmektedir. Belirtilen gözlemler, İslamın kuralları açısından değerlendirildiğinde, İslamın elastiki bir nitelik taşıdığı ve toplumun koşullarına göre çoğulcu biçimciliğe olanak sağlayabildiği saptanabilmektedir. Ayrıca, İslamın değişik halkları belirli bir amaç yolunda birleştirici, hatta birleşmekten öte, kaynaştırıcı bir rol oynayabildiği de gözlenmektedir. Dinsel dünya görüşü çevresinde değişik halkları kaynaştırabilen İslam, aynı zamanda Müslüman ülkelerde kendine özgü «ulusçuluk» hareketlerine de yol açmaktadır. İslamın, salt Müslümanları değil, tek Tanrı'ya inanan tüm kişileri içine alan evrenselliği, çağdaş İslam kuramlarının oluşmasına yol açarken, son yıllarda bir «İslamın yeniden doğuşu» olgusu kendini göstermiştir. İslamın, tüm üretim araçlarının Tanrı'ya ait olduğu inancı, çağdaş İslam kuramcılığının, antiemperyalist ve antikapitalist bir niteliğe bürünmesini de sağlamıştır. Özellikle, İslam Ortodoksluğundan kurtulan İslamcı akımların, İslamın «toplumsal adalet, gelişim» ilkesine yönelik radikal hareketler içine girdiği görülmektedir. İslam «yaygın» ve «mutlak» dünya görüşü ile toplumun ekonomik ve toplumsal yapısı açısından da yeni öneriler ve gerekler ortaya koyabilmekte ve böylece yabancı dünya görüşlerine kapalı, kendi kültürel dinamizmine dayanan, kurtuluşu salt Batılılaşmakta aramayan devrimci kurtuluş savaşlarını gerçekleştirebilmektedir(404)

İslamı toplumsal ve ekonomik çöküntünün nedeni olarak gösteren ve Batının İslam dünyasındaki egemenliğini sağlamaya yönelen «şarkiyatçılar»ın yanında, son yıllarda «İslamın devrimci gücü»nün varlığı kanısına dayanan düşünceleri değerlendirmek gerekirse, sanırız varılacak ilk saptama, Hıristiyanlık ve kültürel öğeleriyle bütünleştirilen «Batı uygarlığının» toplumların kurtuluşunu sağlayacak tek uygarlık olmadığı gerçeğidir. Batının biçimsel uygarlığı, salt Batının malı olmasa gerekir. Biçimlerdeki ve yaşamdaki uygarlaşma ve gelişme, yukarıda da değindiğimiz gibi, belirli bir ekonomik gelişimin sonucudur. Bu ekonomik gelişimi gerçekleştirebilen her toplumun, söz konusu uygarlaşmayı ve yaşam biçimlerini sağlayabilmesi

olanağı vardır. Önemli olan, Batının tarihsel süreç içinde, Doğunun gelişimini engelleyici etkinliğinin yok edilerek, Doğuda aynı gelişmeleri gerçekleştirebilmektir. Gelişmek ekonomik bir sorun olduğuna göre, bu gelişimin gerçekleştirilebilmesi, kuşkusuz, Batı düşünce biçiminin ve kültürünün aynen alınmasına ve toplumların kendi kültürlerine yabancılaşmasına bağlı olmasa gerekir. Temelde, Batının kültürel gelişmesi de, ekonomik gelişmesinin sonucudur ve bu ekonomik gelişmenin yarattığı yeni sınıfların kültürüyle tarihsel kültürün birleşmesinden oluşmuştur. Doğuda ekonomik gelişim sağlandığında, aynı kültürel gelişim ve kaynaşma oluşacaktır ve bu kültür, o toplumun kendi kültürü olarak belirecektir.

Din, doğaüstü güçlerden kaynaklanan bir dünya görüşüdür. Bu niteliği içinde, bir toplumun salt dinsel kurallar nedeniyle geri kaldığı ya da tümden bu öz yapı nedeniyle ilerici ve gelişmiş olduğu savını benimsemek olanağı yoktur. Yalnızca, dinsel öğelerin, toplumun belirli bir tarihsel döneminde var olan koşullarla birleşerek, gelişme ya da geri kalma üzerinde etkin olabilmesi söz konusudur. Aynı dinin, aynı toplumun değişik tarihsel dönemlerinde, değişik yönde etkinlikte bulunması belirtilen savı doğrulamaktadır. Dinsel öğelerin toplumsal yapı üzerindeki etkinliği, o tarihsel dönemde koşulların yarattığı gereksinimler yönünde olmaktadır. Gerçekte, toplumsal gereksinimlere ve yönelişlere karşıt bir dinsel görüşün toplum üzerinde etkin olabilmesine olanak yoktur. Koşullar, dinsel değer ölçülerinin yorumlanış ve uygulanış biçimlerini de etkileyecektir. İslamın parlak zaferler kazandığı dönemlerde, dinin bu yönde yorumlanışı ve gelişimci okulların egemen oluşu; çöküntü döneminde ise dinsel bağnazlığın geçerliliği tarihsel bir kanıt olarak belirmektedir. Aynı çelişik yönelişleri Hıristiyanlık açısından da söyleyebilmek olanağı vardır. Bu açıdandır ki, belirli bir dinin toplumun geri kalışının nedeni olarak gösterilip, gelişmenin o dine olan bağlantılardan kurtulunmasıyla bağımlı bulunduğunu öne sürmek ne derece aldatıcı bir savsa, gelişmenin ancak dine dönmek, dinin temel ve saf ilkelerini uygulamakla gerçekleşebileceğini savunmak da o derece yanlıştır. Din, koşullara göre, çelişik yönlerde, olumlu ya da olumsuz etkinlik sağlayabilir. İslamiyet de, öteki tüm dinler gibi, toplumdaki üretim ilişkilerine göre belirlenen, bu ilişkilerin yansımasıyla gerçekleşen bir olgudur. Belirtilen üretim ilişkilerinin değişik biçimleri, bu biçimlere uygun ve paralel dinsel yönelişleri ve kavrayışları da belirleyecektir. İslamiyet, göçebe top-

lumdan yerleşik topluma geçildiği bir dönemde, toplumun o andaki gereksinmelerine uygun bir biçimde gelişimci, yenileşmeye açık, eşitlikten yana, köleliğe karşı, insan akıl ve iradesine önem veren bir dogmatik sistemi oluşturmuştur. İslam dünyası, toplumsal yapısı açısından yaygınlaşırken, İslam dini de gelişimci anlaşılışıyla, İslam devletine katılan ülke halklarına «adalet» ve «eşitlik» götüren dünya görüşü olarak coşkuyla karşılanmıştır. İslam devletlerinin çöküntüsü ve yarı ya da tam sömürge toplumları durumuna gelmesi ise, üretim ilişkilerindeki yeni bir biçimi oluştururken, dinsel yansımanın da bundan etkilenmesi ve olumsuz rol oynayacak bir sapmaya girmesi doğaldır. Bu yapı içinde dinin, gelişime yönelik yeni bir yapıya ulaşabilmesi, eski günlerinin parlaklığına kavuşabilmesi ise, ancak toplumsal yapıda bu konuda gereksinmelerin varlığıyla bağımlıdır. Bu açıdandır ki, sorunu salt dinsel açıdan ele alıp, dinin başlangıçtaki ilkelerine dönülerek gelişmek özlemi, soyut ve hayalci olmaktan öteye gidemez. Böyle bir özlem, her şeyi tersine çevirmek, bir sonuç olan dinsel değişimi, bir neden durumuna getirmek yanlışını içermektedir. İslamın gelişimci kuralları, gelişen bir toplumun kurallarıdır; aynı kuralların geçerliliğini sağlayabilmek, o tarihsel dönemin ölçüleri içinde gelişime yönelik bir toplumsal yapı ve davranışın varlığına ve bu yapının gelişimci ilkelere gereksinim duymasına bağlıdır. Nitekim, İslamın devrimci bir gücü bulunduğu savı, tarihin belirli bir döneminde, belirli koşullar içinde İslamın oynadığı rolün gözlenmesi sonucu öne sürülmüştür. Gerçekten, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılda, İslam ülkelerinde, antiemperyalist ve antikapitalist «ulusçuluk hareketleri» kendisini gösterip, bağımsızlık savaşına giriştiğinde, din de bu hareketlerin gereksinimine uygun biçimde gelişimci, özgürlükçü bir yarum içine girmiş, «ulusçu hareketler» panislamist bir nitelikte gelişmiştir. Bu nitelik, İslam ülkelerindeki «ulusçuluk hareketlerinin» özelliklerini belirlemiştir.

Belirtilen açıdan şunu vurgulamak gerekir ki, «din» olgusu çağından ve çağının koşullarından soyutlanarak, olumlu ya da olumsuz bir genellemeyle, tarihin hiç bir dönem ve koşulunda değişmez ilkeler bütünü olarak nitelendirilemez. Tarihin değişik dönemlerinde olduğu gibi, aynı çağda değişik toplumlarda dinsel kuralların ve uygulamaların birlikte varlığı da, belirtilen biçimde bir değerlendirmenin yanılgı ve aldatmaca tutsağı olmaktan kurtulamamış bir değerlendirme olduğunu göstermektedir.

Çağımızın İslam dünyasına baktığımızda, değişik toplumsal ve siyasal yapıda İslam ülkelerini görebilmek olanağıyla karşılaşıyoruz. Gerçekten, İslamın hukuk ve toplumsal ilkelerinin en bağnaz, en kaderci, en ilkel bir biçimde uygulandığı ülkenin hemen yanı başında, gelişme yolunda olan, İslam kurallarını gelişime yönelik bir biçimde yorumlayıp uygulayan bir başka ülkeyi bulabiliyoruz. Şeriatı en bağnaz ve çağdışı bir yorumla uygulayıp, toplumsal ilişkileri Ortaçağ ilkelliği içinde düzenleyen bir Suudi Arabistan, büyük zenginliğine ve petrole karşın, geri kalmış ülke niteliğine sımsıkı sarılmış bir durumda. Tüm zenginliklerin, belirli ve çok küçük bir azınlık elinde toplandığı bu ülkede, gerek yaşam biçimi açısından, gerek gelir dağılımından «nasibini» alamayıp yoksul kalmışlığın açısından, yığınların geri kalmış bir toplumu oluşturdukları bir gerçektir. Buna karşın, gelir bölüşümünün yakın zamana değin aynı adaletsizlikle gerçekleştirildiği İran'da, din geri kalmışlık ve dışa bağımlılık zincirlerini kırmaya yönelik bir toplumsal diriliş ve başkaldırının nedeni olabiliyor. İran'ın bugün ulaştığı siyasal ve toplumsal yapının niteliği ve değerlendirilmesi bir yana, yığınların bir despota başkaldırıp, onu devirmesinde dinin «itici güç» olduğu da bir gerçek. Bu örnekleri çoğaltmak olanağı var. Örneklenebilecek bu olgular, belirli koşullarda İslamın değişik yönde etkinlik sağlayabileceği savını doğrularken, İslam dininin yapısı açısından «elastiki» nitelik taşıdığı ve koşulları oluşturulduğunda gelişime, çağdaşlığa, değişime yol açabilecek hareketlerle kaynaşabileceği; evrensel yönelişleriyle yapıyı dondurucu nitelikte bulunmadığı, açılımlara olanak sağladığı görüşünü de haklı çıkarıyor(405).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, İslam ülkelerinde yaygın «ulusçuluk hareketlerinin» varlığını ve bu hareketlerin çoğunlukla dinsel nitelikte geliştiğini saptayabiliyoruz. Hindistan'da Sayyid Ahmet Beralavi'nin «hilafet» hareketi, İngiliz egemenliğine karşı, İslamcılığı ağır basan bir ulusçu başkaldırıydı. Hindistan'da 1850 yıllarından sonra, değişik eyaletlerde değişik dinci ulusçu hareketler kendini göstermiştir. Libya'daki Sunisi hareketi (1842), Sudan'daki Mehdi hareketi (1881), Endonezya'daki Sarekat İslam ve Muhammedi hareketi (1911) bu konuda örnek gösterilebilir. Kendine özgü niteliklerine değineceğimiz ve Osmanlı egemenliğine karşı gelişen «Arap ulusçuluğu» da, İslam dünyasında günümüze değin uzanan bir önem ve etkinlik payı

taşımaktadır. Halil Ganem, Necip Azuri, Şeyh Raşit Rıza, Satı Bey gibi kişiler, Arap ulusçuluğunun doğuş, gelişim ve giderek Osmanlı'dan ayrı İslam esaslarına dayanan «Arap devleti» yaratılmasına yönelişin oluşmasında etkin olan kişilerden birkaçıdır(406). Batının sömürge ya da yarısömürgeleri durumundaki ülkelerde XIX. yüzyılın ortasında başlayan ulusçuluk akımlarının örneklerini çoğaltmak olanağı vardır.

İslam ülkelerindeki «ulusçuluk» akımlarının niteliklerini belirten «şarkiyatçılar», genellikle, olumsuz bir görünüm çizmek çabası içindedirler. İslam ulusçuluğunun salt «yıkıcı» nitelikte olup, belirli bir düzen yaratma ilkesini içermediği, Batının uygarlığı ve düşünce biçimi ile İslam kurallarının başarısız bir sentezinin oluşturulduğu, İslamın tutsaklığından kurtulamadığı ve laik ilkelere yönelmediği için uygar, liberal devlet düzenlerinin oluşturulamadığı, gelenekçilikten kurtulmaya yönelinmediği, politik davranışların ulusal ya da bölgesel İslam kültürüne bağımlı kaldığı, «Muhammed'in ümmeti» inanışının yıkılamadığı, Arap kültürünün öteki İslam uluslarının üzerinde etkin olduğu ve belirtilen bu nedenlerle İslam düşünce ve kültürünün «ulusallıküstü» bir nitelik taşıdığı öne sürülen eleştirici savlar arasındadır(407). Bu savların bir kısmı gerçektir. Ama, «şarkiyatçılar», belirtilen savları, genellikle, nesnel saptamalara ulaşmaktan çok, İslam ulusçuluğunu önyargılarla suçlamak amacıyla öne sürmektedirler. Bu eğilimin ilk nedeni, İslam ulusçuluğunu yaratan, güçlendiren ve eyleme geçiren baş etkenin Batı sömürgeciliğine başkaldırmak yönelişine dayanması olsa gerekir. İslamın geri kalmışlığını, Müslümanlığa bağlayan «şarkiyatçılar», ulusçu hareketlerin İslamla özdeşleşmesi durumunda da hareketin başarısız olmaya mahkûm olduğu inancına varmaktadırlar. Bunlara göre, ulusçuluk ve liberalizm akımları, İslam toplumlarını «nasıl kurtarırız?» sorusunun cevabı olarak ortaya çıkmışlardır. İslam toplumların kurtuluşunun tek yolu «uygarlaşmak»tır. Uygarlaşmak, Batılılaşmak demektir. Batı ise bir bütündür. Bu açıdan, uygarlaşmak, kültürüyle, tekniğiyle, düşünce biçimiyle, siyasal ve yasal düzeniyle Batıyı almak anlamına gelir. Kurtuluş, toptan Batıyı kabullenmekle, uluslarm kendi dinsel, kültürel, toplumsal gelenek ve geçmişleriyle bağlantılarını koparmalarıyla olanak kazanabilir. İslamcı kurtuluş hareketleri ise, İslamcı temele dayandığı ve gelenek, görenek ve törelerden kopamadığı için, Batılılaşma yığınsal tepkilere neden olmakta ve «Batılılaşma», «uygarlaşma» gerçekleşememektedir. Bu durumda, yalnızca belirli taba-

ka ve gruplar, İslam toplumunun tarihsel gelenek ve yapısıyla bağlantılarını koparabilmektedir. Böylece, aynı toplum içinde «kültür çelişkileri» oluşmakta, bu çelişkiler, siyasal yapılar ve toplumsal yaşam açısından olumsuz etkiler yaratmaktadır. Bu kültür çelişkilerinin ve çatışmaların varlığı, uluslaşmayı da önlemektedir. Çıkış yolu, tüm toplumun, tüm Batı uygarlığını aynen benimsemesindedir ve bunun yolu da İslamla ilişkinin koparılmasında, geleneksel yapının yıkılmasındadır(408).

Yukarıda özetlenen görüşler, gerçekte, İslam toplumlarının kendi tarihine, yapısına, kültürüne «yabancılaşmayı» kurtuluş yolu diye önermiş olmaktadır. Batı modellerinin, bu modellerin ortaya çıkışını sağlayan toplumsal oluşum gerçekleştirilmeden aktarılması, toplumu kendine «yabancılaşma»ya itelemeler, temelde, Batının ekonomik egemenliğinin sağlanmasına yönelik, bilinçli bir itelemedir. Batı modelleri, daha önce de değindiğimiz gibi, belirli ekonomik değişim ve gelişimlere dayanan, toplumsal yapı oluşumları içinde gerçekleşmiştir. Bu toplumsal yapı oluşumları olmadan, Batının siyasal, yasal, toplumsal ilişki modellerinin benimsenmesi, o ülkede kültür, davranış ve yaşam biçimi çelişkilerine yol açacaktır. Böyle bir durumda, Batı modelleri benimsendiğinde, bu modellere temel olan ekonomik ve toplumsal yapıda boşluk doğacak, yani Batı modellerinin temelden yoksun bir biçimde gerçekleştirilmesine çalışılacaktır. Bu durumda «boşluğu» Batı kendi ekonomik gücüyle dolduracaktır. Başka bir deyişle, Batı modellerinin geri bırakılmış ülkelerde uygulanmasını tek gelişme yolu olarak kabul ettirmek, gerçekte, Batının bu toplumları «yarı sömürge» durumuna getirmesi sürecinin ayrılmaz ve zorunlu bir aşamasıdır. Temeli olmaksızın Batı modellerinin benimsenmesi, her şeyden önce «yeni sömürgecilik» ilişkileri içinde sömürücü güçlerle işbirlikçi, taklitçi, Batı yanlısı tabakaların oluşmasını sağlayacaktır. Ayrıca, Batı biçimlerinin yerleşmesi, yeni gereksinmelerin doğması ve tüketim eğilimlerinin yaratılması demektir. Böylece, geri bırakılmış ülkenin gelişmiş ülke için «pazar» olması olanakları sağlanacaktır. En önemlisi ise, Batının siyasal ve yasal biçimlerinin kabulü, gelişmiş ülke açısından bir güvenlik sağlayacaktır. Uygarlık adına geri bırakılmış ülkeye kabul ettirilen yasal ve siyasal biçimler, gerçekte, o ülke insanından çok, o ülkeyle değişik ilişkiler içindeki sömürgeci ülke insanına güvenlik sağlamaktadır. Başka bir deyişle, sömürgen ülke burjuvazisi, kendi yasal, siyasal ve düşünsel biçimlerini, aynı toplumsal ve ekonomik gelişmeyi gerçekleştirememiş bir ülkeye kabul ettirmek-

le, o ülkede sınıfsal dünya görüşüne uygun bir model içinde ilişkilerini sürdürebilme güvencesini de yaratmaktadır Bu olguya, Osmanlı tarihi açısından bakacak olursak, «Tanzimat Fermanı» da, «Islahat Fermanı» da yabancı ekonomik güçlerin etkinliği ve zorlamasıyla gerçekleştirilmiş ve Anadolu halkından çok, Batılılara, onların yandaşı azınlıklara ve işbirlikçilere güvenlik sağlayan bir yapı oluşturmuştur. Böylece, Batı sermayesi kendi düşünce biçimini, toplumsal, siyasal, yasal düzenlemelerini de peşine takarak geri kalmış ülkeye yerleşmektedir. Bu nedenledir ki, «çağdaşlaşmak», Batının biçimlerini özümsemek olarak belirlenmekte, Batı modelinin özünü ve temelini oluşturan ekonomik düzen ise, Batıyla olan ekonomik ilişkilerle tümlenmektedir. Batı modelinin temelindeki boşluğun, yabancı ekonomik güçler tarafından doldurulması, «yeni sömürgecilik» sisteminin en belirgin, en yapısal öğesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu öğenin başarılı biçimde işlerlik kazanması, geri bırakılmış ülkenin tarihine ve kültürüne yabancılaşmasıyla geçerli olabilmekte, bu nedenle de, gerek «geri kalmışlık» kavramı, gerek «gelişmek» olanakları soyutlaştırılarak, biçimsel ölçülerle yorumlanmaktadır(409). Bu yorum ve anlayış biçimi, o denli etkin olabilmektedir ki, eski sömürgecilik bağlarını «kurtuluş savaşları»yla kıran önderlerden çoğunun zafere ulaştıktan sonra, başkaldırdığı ülkenin tüm biçimsel modellerini uygulamaya yönelerek «yeni sömürgecilik» bağımlılığı içine girdiğini yakın yılların örneklerinde görebilmekteyiz. Gerçekten, çoğunluğu sömürgen ülkede eğitilmiş olan ulusal eylem önderlerinin, siyasal bağımsızlığa eriştikten sonra, sömürgeci ülkelerin tüm siyasal, yasal, toplumsal biçimlerini ve ekonomik düzenini aynen kopya etmeye yöneldiğini, bu kopyanın geçerliliğini sağlayacak toplumsal oluşumların eksikliği nedeniyle, başkaldırılan ülkeye «ekonomik bağımlılık» içine düşüldüğünü, özellikle Afrika'daki uluslaşma olayları içinde saptamak, hem de sayısız örneğiyle saptamak, olanağı vardır(410).

Batının, İslam dünyasının geri kalmışlığını biçimsel olarak Batıya yönelişle giderme eğiliminin o ülke insanları arasında yandaş bulması ve bu yandaşların ortaklığıyla «yeni sömürgecilik» ilişkilerini gerçekleştirmesi, bu ülkelerde «ulusçuluk» akımlarına yol açtığı gibi, bu akımların belirli niteliklerinin belirginleşmesinde de etken olmuştur. Başka bir deyişle, belirli süreler için «yeni sömürgecilik» ilişkilerinin yeni modellere ve biçimsel değişimlere yönelik biçimde gerçekleştirilmesi, belirli süreçlerde karşıt ulusçu gelişimlere de yol açmaktadır. Gerçek-

ten, yeni sömürgecilik ilişkileri içinde, biçimsel değişimler, yukarıda da belirtildiği gibi, kültür bölünmelerine, toplumun geleneksel yapısının bozulmasına, doğal gelişimlerin bir sonucu olmayan değişimlere yol açmaktadır. Geleneksel yapıda, doğal gelişim sonucu belirmiş olmayan çöküntü ve değişimler, yeni ekonomik ilişkilerin yarattığı sınıfsal yapılar, sömürgecilik ilişkileri içinde yer alan tabakaların gelişerek zenginleşmesine neden olurken, yığınların yoksullaşması sonucunu da birlikte getirmektedir. Yoksullaşan yığınlar, geleneksel yapının kendilerine sağladığı güvencelerden yoksun kaldıkları gibi, sömürgecilik ilişkileri dışında oluşları nedeniyle toplumsal rollerini de yitirmektedir. Bu yitiriş ve yoksulluk, kuşkusuz, yeni yapıya ve değişimlere karşı, tepkilerin doğmasıyla sonuçlanıyor. Yığınsal tepkilerin temeli ve nedeni, ekonomik yoksunluklardan kaynaklanırken, oluşturulan tepkinin somut, elle tutulur hedefi, yığınların gelenek ve inançlarına ters düşen, göz önündeki biçimsel değişimler oluyor. Batıdaki oluşumlara benzer gelişimler sonucu doğal bir biçimde belirdiğinde yığınların benimseyebileceği değişimler, Batının zorlamasıyla ve Batı ekonomik-toplumsal yapısının gereksinmesi sonucu getirildiğinden, yığınlar, bu biçimlere ve bu biçimleri simgeleyen yeni sınıflara başkaldırmak durumuna girebiliyorlar. Böylece, tepki dinsel nitelikte gözüküyor. Yeni yapı dinsel geleneklere ve anlayış biçimlerine karşı olup, onları çökerttiği için de, kurtuluş İslamın saf ve ilkel yapısma dönüşte görülüyor. Daha kısa bir deyişle, gerçekte «ekonomik» olan ve yeni sınıflara karşı sınıfsal nitelik taşıyan tepki, «dinsel» görünüşler ardında ortaya çıkıyor ve «gericilik» damgasını yiyor. XIX. yüzyıldaki ulusçu akımların «vahabilik», «mehdilik» gibi akımlardan kaynaklanması, toplumsal çöküş nedeninin geleneksel yapının ve değer yargılarının yitirilmesinde olduğu konusunda birleşmesi, kurtuluşu İslamın ilk günlerine dönüşte araması, rastlantı değildir. İslam ülkeleri, içinde bulundukları umutsuzluğun çaresizliğiyle, geçmişin parlak günlerine yeniden kavuşabilmenin yolunu, o günlerin dinsel saflığına dönüşte görmektedirler. Batı, kendisine tutsak yığınların çaresizlik içindeki tepkisini ve dine sarılışını «İslam bağnazlığı» olarak nitelendirerek, İslamın geri kalmışlık nedeni olduğu savına kanıt bulmanın coşkusu içindeyken, Müslüman yığınlar, dinsel öğelere daha çok sarılmakla tüm yoksunluklardan kurtuluş yolunu bulduklarını sanmaktadırlar. Yeni sömürgecilik ilişkileri içinde, Batıya tutsaklığın yarattığı yoksulluk ve yitirmişlik ile İslama dönüşte kurtuluşu arama eğilimleri kısır döngü halinde belirli

bir dinamizmle birbirini etkileyip, geliştirirken, tutsaklıktan kurtuluş ve İslama dönüş yolunu, «Batı»nın kapitalist ve emperyalist tutumunun kapadığı da belirginleşebiliyor. Bu belirginlik, tepkinin dinsel niteliğine toplumsal ve ekonomik öğeleri de katan, evrensel bir yaygınlıkta, görüşlerin oluşmasına yol açabiliyor. Cemaleddin Afgani, bu oluşumu belirleyen bir örnek oluyor. Bu noktaya varıldığında, kurtuluşa yönelen ulusçu hareketlerin, dinsel saflığı arayan, antikapitalist ve antiemperyalist bir biçimde ortaya çıkması da doğal oluyor. Gerçekten XX. yüzyılın başında tüm İslam dünyasını kaplayan ulusçuluk hareketlerinde, Afgani'nin etkinliğini görmek bir rastlantının ya da özentinin ürünü olmasa gerek(411). Böylece, özellikle XX. yüzyılda, İslam ülkelerindeki ulusçuluk akımları, panislamist nitelikte ve Doğuya özgü bir biçimde gelişiyor.

Özellikle XX. yüzyıl İslam ulusçuluğunun, dinci niteliği yanında, «antiemperyalist» bir çıkış olarak göründüğüne de değinmek gerekir. Gerçekten, yabancı güçlerin ülkelerinin denetim ve yönetimine egemen olmasının tepkisi, ulusçuluk akımlarının gelişmesiyle «başkaldırı» noktasına erişmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, sömürgeci ülkenin sermayesiyle birlikte getirdiği toplumsal yapının, geleneklere ve İslam anlayışına ters düşmesi, dinsel tepki ile ulusçu hareketlerin birleşmesi sonucunu doğurmuştur. Sömürge döneminde, ulus olma, devlet kurmuş bulunma bilincinin bastırılmasına, unutturulmasına yönelik önlemler, dinsel temele dayanan hareketlerin giderek «ulusçu» nitelik almasını engelleyememiştir. Sömürülen ülkelerin başkaldıran güçleri için, ulusçuluk ve dini kurtarmak, Fransız, Hollanda, İngiliz emperyalizmine başkaldırmak anlamına gelmiştir. Ulusçuluk akımları, bir açıdan «Müslümanların özgürlüğü» savaşı olarak, Müslümanların ulusal devletlerini kurabilmeleri amacıyla gerçekleştirilmiştir. Ulusçu başkaldırıların önderleri, özellikle ilk aşamada, «dinsel öğeleri» birleştirici ve hareketi güçlendirici bir etken olarak kullanılmışlardır. Muhammed Abduh Mısır'da, Abu-l Kalam Azad Hindistan'da, Ahmet Dakhlan Endonezya'da, dinsel öğelere dayanarak ulusçu başkaldırıları başlatan kişilerdir. Dinsel öğeler, başlangıçta, ulusçuluk akımlarının doğumu ve başkaldırıların geniş yığınlarca desteklenişi açısından en önemli birleştirici unsur olmuştur. Hatta, Endonezya, Sudan, Lübnan gibi kısmen Müslüman olan ülkelerdeki «ulusçuluk» hareketleri, Müslümanlığın dışında kalan dinsel grupların da, aralarındaki tüm çekişme ve çelişkiler yanında, «yabancı güce» başkaldırı konusunda birleşebildiklerini; siyasal

bağımsızlığın kazanılmasından sonra bu dinsel gruplar arasında ayrım ve çatışmaların yeniden doğabildiğini göstermektedir. Bu toplumlarda, Müslüman yığınların öteki dinsel gruplara oranla daha çok «ulusçu» ve savaşçı bir rol oynadıkları da saptanabilmektedir. Özetlemek gerekirse, İslamda ulus ile dinin bir ölçüde özdeşleşmiş olması, Batının sömürüsüne karşı dinsel tepkinin, aynı zamanda, «ulusal tepki» niteliği almasında da etken oluyor. Batılı düşünürlerin bu antiemperyalist ulusçu hareketleri, Batı uygarlığına karşı çıkış olarak gösterip, «gericilikle» damgalayışlarına(412) ise şaşmamak gerekir.

İlk bakışta, ulusçu antiemperyalist hareketlerin «dinci» nitelikte oluşması şaşırtıcı görülebilir. Gerçekten, aynı ulustan olmak, «ulusçuluk» hareketini birleştirici temel öğedir. Dinsel birlikte ise, özellikle İslam dini açısından, aynı dinden «Muhammed ümmetin»den olmak birleştirici öğedir ve «ulusçuluk» İslam birliğini bölücü bir anlayış olarak kabul edilir. Bu açıdan «İslam birliği» ve «ulusçuluk» kavramlarının, çelişik, bağdaşmaz sayılması gerekir. Tarihsel olgular ise, İslam ülkelerindeki «ulusçuluk» hareketlerinin İslamcı nitelik taşıdığını kanıtlamaktadır. Genellikle, İslam ülkelerinde, ulusal gelişimlerin İslamiyeti benimsedikten sonra gerçekleştiği inancı, ulusçu hareketlerin dinci nitelikte belirmesine yol açmıştır. Gerçekten de, bazı toplumlar İslamiyeti benimseyip, İslam dünyasına katıldıktan sonra «devlet» ve «ulus» biçimleri gerçekleşmiştir. İslamiyetten önce de büyük devletler kurmuş, ulusal varlığını tarihe yazdırmış olan İslam ülkelerinde ise, İslamın siyasal yapı kuralları çerçevesindeki gelişme olgusu, bu devletlerin tarihlerinin en parlak günlerini yaşayabilmelerini sağlamıştır. Bu durumda, geçmişin parlak günlerinin anısı, ulusal varlık ile dinsel inançları özdeşleştirmektedir. Başka bir deyişle, İslamın belirli siyasal yapı kurallarını içermesi, büyük bir devlet kurmuş olması, antiemperyalist ve antikapitalist ulusçu hareketin dinci niteliği de barındırmasında etken olmaktadır. Çöküşün dinden uzaklaşma sonucu olduğuna inanılınca, ulusal bağımsızlık ve gelişmenin de dinsel kurallara dönüşle sağlanabileceği sanısı doğal bir sonuç oluyor. Ulusal hareketlerin, geçmişin İslam tarihinden ve İslamın yarattığı kültürden esinlenip, kaynaklanması, ulusçuluk-dincilik birleşmesi gerçekleştirebiliyor. Örneğin, İran'daki ulusçuluk akımları, en azından Firdevsi döneminin kültürü içinde dinsel nitelik kazanabilmektedir; İran ulusçuları için siyasal amaç da 1500 yıllarının Safaviler dönemidir. İslamcı ulusal hareketler, gerçekleştiği ülkenin koşullarına göre değişik

nitelikler ve yönelişler içinde belirse bile, İslam kurallarına dayalı, bağımsız, Batının emperyalizmine karşı bir düzeni oluşturmak amacı, genellikle ortak nokta olarak beliriyor.

Belirtilen çizgi içinde, İslam ülkelerinde, genellikle «laik ulusçu» hareketler gözükmemekte, bu konudaki denemeler de güçsüz kalmaktadır. Laik ulusçu hareketlerin «taklitçi» nitelik taşıdığı, yabancı güçlere karşı çıkmasına karşın Batının tüm ilke, görüş ve yapısını yapay bir biçimde uygulamaya kalkıştığı ve bu nedenle yığınlarla ilişki kurup, yandaş sağlayamadığı görülmektedir. Kapitalizmini geliştirmiş Batının, geri kalmış ülkelerle ilişkilerini pekiştirdiği, yeni ve değişik boyutlara ulaştırdığı XX. yüzyılın başlarında, Batı ile ilişki içindeki aydınların «ulusçu», «liberal», «çağdaş» gözükmek hevesindeki akımları belirtilen «taklitçi» çizgide gelişmiştir. Bu tür «Batılılaşma-çağdaşlaşma» akımı Müslüman elit tabakalarda doğup, onların içinde gelişti. Bu elit tabakaların ekonomik eliti de oluşturduğu açıkça görülmüştür. Bu nedenle Batıdan kopamayan bu tür «ulusçular»ın, gerçekte, antiemperyalist ve antikapitalist ulusçu hareketleri önleyici, yozlaştırıcı, saptırıcı etkinliğiyle, Batı için güvenlik verici bir yapıda olduğu kuşkusuzdur. Geri bırakılmış ülkelerin «benliğini bulması» yolunu o toplumun tüm kültür öğelerini kökünden kazıyarak, Batının kopya edilmesinde bulan bu akımlar, doğal olarak yığınlarla kaynaşamamıştır. Geçmişle tüm bağların kopartılmasını savunan bu görüşlerin, salt siyasal bağımsızlığa yöneldiği, buna karşın kültürel ve ekonomik bağımlılığı yeni biçimler içinde pekiştirici nitelikte bulunduğu belirli bir süreç içinde görülmüştür(413). Belirtilen saptama, İslamcı olmayan ulusçuluk hareketinin olamayacağı inancına yol açmış, her yerde Müslümanlar için «ulusçuluk», «İslam ulusçuluğu» anlamına gelmiştir. Ulusçuluk hareketi, başlangıçta tümden İslamcı bir hareket olarak gözükürken, genellikle, giderek «ulusçu» niteliği de ön plana geçmiştir. İslamcı ulusçuluğun, giderek tüm İslam uluslarını kapsayıcı panislamist bir yaygınlığa kavuştuğuna, buna karşın «ulusçuluk» niteliğinin ağır bastığı durumlarda, bu yaygınlığın yerini «bölgesel» ulusçuluk hareketlerinin aldığını saptayabilmek olanağı da vardır.

Batıda «ulusçuluk» akımları, burjuvazinin gelişmesi sonucu görülen doğal bir olgudur. Burjuvazi, kendi sınıfsal eğilimleri ve düşünce biçimi nedeniyle, laik ulusçu hareketi geliştirmiştir. Daha önce de değinildiği gibi feodal yapıyı yıkmak ve siyasal iktidarlara sahip çıkabilmek için Katolik Kilisesi ile çatışan

burjuvazi, ulusçuluk akımını «Hıristiyanlık» bayrağı altında toplayamazdı; hatta burjuva düzeninin kurulabilmesi, Avrupa uluslarını birleştiren dinsel bağları koparmaya bağlıydı. Bu açıdandır ki, Batıda, ulusçuluk hareketleri, bir ölçüde Papalığın evrensel iktidarına karşı iken, Doğuda, ulusçuluk hareketlerinin nedeni başka olduğu için, birleştirici ve güçlendirici etken din olmuştur. Gerçekten, İslamcı ulusal hareketler doğup, gelişene değin, durgun, kaderci, içine kapanık İslam toplumlarının belirli bir dinamizme kavuşmasına ve «kadere başkaldırmasına» etkin öğe, genellikle dindir(414). Başlangıçta, tepkinin neden ve amacı salt «İslamın ilk gün ve kurallarına» dönüş olarak belirlense bile, İslam toplumları artık eski durgunluk ve sinmişliğini üstünden atmıştır. Çöküntünün gerçek nedenini saptayamayan ve bu nedenle «kurtuluşu» salt dinsel nitelikte gören bu tür akımlar, gelenekçi, bağnaz, tutucu bir etkinlik yaratmışlardır. «Müslüman Kardeşler» Arap dünyasında, «Darul-İslam» Endonezya'da, «Kaşani» hareketi İran'da, «Cemaat-i İslam» Pakistan'da belirtilen fanatik, tutucu İslamcı akımlara örnektir. Bunların tutucu ve bağnaz nitelikleri yanında, toplumda bir dinamizme yol açtıkları ve giderek kurtuluşun «İslam cephesi» kurmakla gerçekleştirilemeyeceği inancının doğmasına etken oldukları da yadsınamaz. Gerçekten, önce salt İslamcı nitelikte beliren, İslamın ilk günlerine dönüşü yeterli gören akımlar, giderek, ulusçuluğun ve İslamcılığın emperyalizme başkaldırı ile gerçekleşebileceğinin bilincine ulaşabilmiş, yerlerini «İslam liberalizmini ve yeniden doğuşunu» simgeleyen akımlara bırakmışlardır. Bu çerçeve içinde, amaç yeni bir düzen kurmak, bu düzen için sömürgeci ülkelere başkaldırmak olarak belirmiştir. Bu akımlar da «İslamcı» niteliktedir. Ancak, erek «ilk İslam toplumu» değildir; İslam «yeni düzen» ile kaynaştırılmakta, yeniden doğuşun ilkelerini İslamdan kaynak bulma çabası göstermektedir. Batının temel tepkisi de bu yeni akımlara karşıdır.

Arap Ulusçuluğu ve İslamcılığı

Belirtilmeye çalışılan gelişim ve ilkeleri özellikle «Arap ulusçuluğu»nda görmek olanağı vardır. Uzun bir tarihsel dönemde «Osmanlılık» anlayışı içinde, başka uluslarla kaynaşmış görülen «Araplık», «Osmanlı»nın çöküp, dağılışından sonra kendini göstermiştir. Bu konuda Suriye'nin öncülük yaptığı saptanabilir. Genellikle Hıristiyan Suriyelilerin geliştirdikleri ulusçuluk akımlarının, İslamcı nitelik taşıması da ilginçtir. Suri-

ye-Arap ulusçuluğunun temellerini atan ve Osmanlı'dan kopuşu öneren Necip Azuri, Hıristiyandır. Arap ulusçularının, bölgesel bağımsızlıklardan yana olduğu için Prens Sabahattin ile ilişki içinde bulundukları da bilinmektedir. Arapçılık akımının gelişmesinde Şeyh Raşit Rıza, Satı al-Husri, Muhammed al-Bahiy kuramsal yapıyı oluşturmaya çalışan kişilerdir. Osmanlı'dan ayrı, «Müslüman Arap devleti» akımının somut belirtisi ise, Dünya Savaşı sırasında Şeyh Şerif Hüseyin'in İngilizlerle birleşerek Osmanlı'ya başkaldırmasıdır. Müslüman Arap devletine yönelik, İslamcı Arap ulusçuluğunun en geç Mısır'ı etkilediğini de belirtmek gerekir(415).

Osmanlı'dan kopmaya, hatta onu yıkmaya yönelik başkaldırılara yol açan Arap ulusçuluk akımlarının, hem İslamcı nitelikte olması, hem de hilafete sahip bir İslam iktidarına karşı ayaklanması şaşırtıcı olmasa gerekir. Ulusçu hareket, dinci niteliği içinde, Osmanlı'ya başkaldırdığında, kendisi için «emperyalist» nitelik taşıyan güce başkaldırmaktadır. Ulusçu hareketlerin, o ulusa egemen yabancı güce karşı başkaldırı olarak belirmesi olgusu, Araplar açısından Osmanlı'ya başkaldırma biçiminde belirmiştir. Nitekim, Mısır, gerçekte İngiliz işgali altında olduğu için, Osmanlı'ya başkaldırılar içinde yer almamıştır. Mısırlı için Osmanlı, savaşı kazanıp, İngiliz'i kovacak güç olarak görülmüş ve ona bağlı kalınmıştır.

Arap ulusçuluğunun, genellikle Hıristiyanların kışkırtmalarıyla oluşturulması ve Osmanlı'yla savaşan İngilizler ve Fransızlarla anlaşma içinde eyleme geçişi de, «ulusçuluk» eğilimlerinin yerine göre «emperyalizmin» sömürgeleştirme yönelişlerine araç olarak kullanılabildiğini, dinsel ve ulusçu duyguların Hıristiyanlarca istismar edilebildiğini göstermektedir. Belirtilen ulusçuluk akımlarının, emperyalizmin aracı olarak kullanılması, doğal olarak bu akımın tarihsel süreç içindeki yerini ve toplumsal değerini silmeyecektir. Nitekim, başlangıçta yeni bir toplumsal düzene yönelik olmayan, fanatik ve bağnaz bir biçimde İslamın ilk günlerine dönüşü amaçlayan Arap İslamcı akımları da belirli süreçler içinde gelişerek, gerçek antiemperyalist niteliğini kazanabilecektir. Salt ulusçu hareketin oluşması bile, geri bırakılmış Arap toplumunda, antiemperyalist, dinci ulusçu hareketlerin oluşabilmesi için gerekli ortamın varlığını kanıtlamış ve daha sonraki aşamaların gerçekleşmesini sağlamıştır.

Arap ulusçuluğu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da, giderek güçlenerek, varlığını sürdürmüştür. Ancak,

Arap ulusçuluğunun boy hedefi, artık tarih sahnesinden çekilmiş olan Osmanlı değil, bu bölgelerde egemenlik kuran İngilizler ya da Fransızlardır. Arap ulusçuluğu, Osmanlı'ya karşı çıktığında, İngiliz ve Fransız emperyalizminin uydusudur. Osmanlı ise, Fransız ve İngilizlerle savaşırken Alman emperyalizminin yandaşı durumundadır. Osmanlı-Arap çatışması, gerçekte, emperyalist güçler arasındaki bir hesaplaşmayken, bu hesaplaşmada kullanılan başlıca öğe «İslam»dır. Mekke Şerifi'ni Osmanlı'ya karşı kışkırtan İngilizler, Şerif Hüseyin'in iki oğlunu Irak ve Ürdün'e kral yaptıktan sonra, kendisinin Mekke Krallığını ve hilafet iddialarını benimsemeyip, Mekke'yi başka bir aileye, Suudlara teslim etmiştir. Böylece, Mısır'a çok önceden egemen olan İngilizler, Ortadoğunun geniş bir bölümünde egemenlik kurarken, Fransızlar da Suriye'yi ele geçirebilmişlerdir. I. Dünya Savaşı'nın galibi Fransa ve İngiltere, Balkan ulusçuluğuna Arap ulusçuluğunu ekleyerek «Osmanlı» bütününü dağıtmak yolundaki uzun çabalarında başarıya ulaşmış(416), ulaşılan amaç, yarattığı tepkiyle antiemperyalist ulusçu hareketlerin dinamizmini sağlamıştır. Gerçekten, Osmanlı'nın egemenliğinden kurtulmak isteyen, Osmanlı toplumundaki gerilemenin kendilerini de geri bıraktığına inanan ve Osmanlı'nın İslam kurallarından sapmasını çöküşün nedeni olarak gören Araplar, bu nedenle Batı emperyalizmiyle işbirliği yapmışlar ve bu işbirliğinin kendilerini yeni bir tutsaklığa ittiğini görünce, tutsaklığın gerçek nedenini saptayarak, yeni tutsaklığa başkaldırmışlardır. Bu başkaldırı da dinsel niteliktedir.

Gerçekte, Osmanlı'daki çöküşün İslam düşünce ve anlayışındaki gerilemeye dayandığını ve bu gerilemenin Arap toplumlarını da etkilediğini kabul eden Araplar, Osmanlı'ya karşı çıkarken, «saf İslam kuralları»na dönüş umudunu taşıyorlardı. Arap ulusçuluğu, gün gelip, Batı emperyalizmine karşı çıkıldığında da aynı dinsel amacı doğal olarak içeriyordu. Böylece, İslam ülkelerindeki ulusçuluğun «dinsel» niteliği, öncelikle «Arap ulusçuluğu» için de söz konusu oluyordu(417).

İslam ülkelerindeki «ulusçu» hareketlerin «dinsel» nitelik taşıması öncelikle «Arap ulusçuluğu» için geçerlidir. Arap ususu, «İslamiyet ile Araplığı» en güçlü bir biçimde özdeşleştirmiş, kaynaştırmıştır. Araplar için, «Müslüman olmayan Arap; Arap olmayan gerçek Müslüman olamaz». Başka İslam ulusları için İslamlık, dışarıdan gelen, Arapların simgelediği ve zaman zaman ulusal özellik ve niteliklerle çatışan bir oluşumdur. Araplar açısından ise, böyle bir yabancılık ve çelişme söz konusu

değildir. İslamiyet, Arap ulusunun kendi özünden doğmuş, onunla kaynaşmış, onun düşünce biçimiyle biçimlenmiş bir dindir. Bu nedenle, Arap ulusçuluğu ile İslamcılık arasında bir ayrım düşünülemez(418). Nitekim, özellikle Arap ülkelerinde «laik ulusçuluk» hareketlerinin güçsüzlüğü, hiç değilse uzun yıllar için etkisizliği kolaylıkla saptanabilmektedir.

Petrolün giderek önem kazanması ve Ortadoğunun bu açıdan taşıdığı önem, bu bölgedeki İslam ülkeleri üzerinde Batılı kapitalist ülkelerin kendi iç çekişmelerine de neden olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, İngiltere ve Fransa, egemenlikleri altındaki Arap ülkelerine siyasal bağımsızlıklarını tanımak zorunda kalırken, ABD çok öncelerden göz koyduğu Ortadoğu petrolüne, bazı ülkelerdeki yönetimler aracılığıyla ve yeni sömürgecilik ilişkileri çerçevesinde, ulaşabilmiştir(419). Ortadoğunun «kara altını»nı güvenlik altına alabilmek amacıyla İsrail bir köprü başı olarak yaratılırken(420) «bölgesel Arap ulusçuluğu»(421) da belirli Arap ülkelerinde «antiemperyalist» nitelik taşımayan ulusçuluk akımlarını oluşturmuştur. Salt dinsel nitelik taşıyan, ümmetçi, şovenist Arap ulusçuluğu, İslamın en geri anlaşılış biçimi içinde, bağnaz, tutucu, kaderci siyasal yapılara neden olmuştur. Suudi Arabistan, Faysal-Nuri Sait Irak'ı, Ürdün, Yemen Krallığı, Arap Şeyhlikleri despotik, soy ilkesine dayanan, tüm zenginlikleri iktidardaki aileler elinde toplayan siyasal ve toplumsal düzenleriyle, çağın en gerici, en ilkel devletlerini simgelemişlerdir. Belirtilen toplumsal ve siyasal düzen içinde, dinsel düşünce ve uygulamanm da en ilkel biçimlerde olması doğaldır. Bu tür toplumlarda, gerek ulusçuluk, gerek teokratik yapı, siyasal iktidara sahip ailelerin Batı ile olan ticaret ilişkilerinde kişisel zenginlik sağlamaları düzenini sürdürmeye yönelik bir görevi üstlenmiştir. Bu ülkeler, özellikle, Arap ülkelerinde gelişen «antiemperyalist» ulusçuluk akımlarına karşı, bölgedeki çıkarlarını savunma savaşında Batıyla birlik olup, kişisel çıkarlarının güvencesini sağlama yönünde kesin davranışlarını belirlemişlerdir. Kurulmasına kalkışılan «İslam Paktı» feodal kalıntıları barındıran ve çoğunlukla salt adı «devlet» olan, İslamı en bağnaz ve tutucu bir anlayış içinde uygulayan ülkeleri, «kara altın»ın bekçisi yapmak yolunda birleştiren bir «İslam cephesi» oluşturmak için düşünülmüştür. Bu ülkelerdeki Arap ulusçuluğu, bunların öteki bekçi İsrail ile ortak amaçlara koşulmalarına engel olmamıştır(422).

Arap ulusçuluğunun şoven, bölgesel ve gelenekçi dinci niteliğini «Müslüman Kardeşler» örgütünün görüşleri içinde sap-

tayabilmek olanağı vardır. Bir tür «Hz. Ömer sosyalizmini» savunan «Müslüman Kardeşler» Mısır'da Hasan al-Banna tarafından kurulduğunda, el altından Kral Faruk tarafından da desteklenmiş ve yeni bir dinsel anlayış sanılarak işçiler, köylüler, subaylar tarafından da benimsenmiştir. Örgütün temel görüşü, çağdaş dünyada Müslümanlar için gerekli çağdaş toplumsal düzenin Kuran ve hadisten çıkartılabileceği ve bu düzenin «kapitalist ve komünist» düzenden çok daha ileri olabileceği ilkesine dayanmıştır. Mısır'da, Nasırcı harekete katılan subaylar bile bu akımı «devrimci» bularak benimsemişlerdir. «Müslüman Kardeşler», Pakistan'a değin uzanmış, orada Abul'alâ Maududi aracılığıyla «Cemaat-i İslam»ı oluşturmuştur. «Müslüman Kardeşler»in, gerçekte, Ortadoğunun ilkel şeyhliklerinin, feodal, despotik krallarının aracılığı ile Batı emperyalizminin çıkarlarını savunduğu, kısa sürede anlaşılmış ve özellikle Nasır bunlara karşı cephe alarak, yasaklamıştır. Bu durumda merkezlerini İsviçre'ye taşıyan Said Ramadan önderliğindeki örgüt, antiemperyalist Arap ulusçuluğunu simgeleyen önderlere karşı suikastler düzenlemek, ARAMCO'dan sağladığı parasal olanaklarla Arap uluslarını gerici çizgide tutmak konusunda geniş eylemlere girişmiştir. Said Ramadan'ın ve örgütünün Habib Burgiba tarafından, Mısır ve Cezayir ulusçuluğuna karşı desteklendiği, Nasır Mısır'ı ile Suriye arasındaki «birliği» parçalayan 28 Eylül 1961 Şam darbesini yaptıkları ve daha sonra yönetimi ele geçiren Baas'ın sol kanadına karşı etkin bir savaş açtığı bilinmektedir. Müslüman Kardeşler günümüzde de, Müslüman Arap ülkelerinde açık ya da yasa dışı bir örgütlenmeyle etkinliğini sürdürebilmektedir. Bu örgüt, tüm İslam ülkelerinde, ümmetçi, hilafetçi, şovenist, Batıya bağımlı, gerici, bağnaz ilkel dinciliğin simgesi durumundadır(423). «Müslüman Kardeşler»in simgelediği düzen ve savunduğu görüşler, İslam ülkelerinin gerek toplumsal düzen, gerek İslam düşünce biçimi ve uygulanışı açısından, geri kalmışlığının bu uluslarm «kaderi» olmadığı ve «İslamın» tek başına ve öz yapısı açısından gelişmesine engel sayılmadığı; dinsel öğelerin belirli toplumsal koşullara göre değişik etkinliklere yol açabileceği savmı doğrulamaktadır. «Müslüman Kardeşler»in, İslamın geri kalmış yapıları savunmaya koşulduğu ülkelerce desteklenip, antiemperyalist ulusçu hareketlere karşı çıkartılması, İslam ülkelerindeki çöküşün temelde Batı ile olan ilişkilerden kaynaklandığını; yeni sömürgecilik ilişkileri içinde yer alan Müslüman iktidarların çağımızda İslamın en gerici düşünce

biçimini simgeleyen «Müslüman Kardeşler»i desteklediklerini saptayabilmekteyiz. Toplumsal düzenin İslam kuralları nedeniyle geri kalmadığını, toplumsal düzen geri kaldığı için İslam düşüncesinin de ilkelleştiğini böylece bir kez daha görebilmekteyiz. Nitekim, değişik koşullar içinde, İslamcı ulusçuluğun, aynı çağ içinde antiemperyalist bir çizgide gelişebildiğini de saptayabilmekteyiz.

Antiemperyalist çizgideki Arap ulusçuluğu, II. Dünya Savaşı öncesi ile sonrasında birbirinden ayrılan iki çizgi izlemiştir. 1945 yıllarına değin, dinsel ağırlığı fazla olan ve İslamın ilk ve saf kurallarına dönmeyi amaçlayan «Arap ulusçuluğu», gerçekte Cemaleddin Afgani'nin çizgisini izlemiştir. Buna karşılık, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, siyasal bağımsızlığa ulaşan Arap ülkelerinde, yeni sömürgecilik bağlantılarına başkaldıran Arap ulusçuları, «tam bağımsız bir ülke» savaşını verdikleri savındadırlar. Yeni Arap ulusçuluğunun oluşmasında da «din», birleştirici ve kaynaştırıcı bir etkinliktedir. Özellikle, yeni sömürgeciliğin bölgedeki simgesi olarak gözükenleri, İsrail'e karşı yürütülen savaşta dinsel öğeler itici ve birleştirici güç niteliğindedir. Buna karşın, artık amaç İslamın ilk günlerine dönmek değildir; böyle bir dönüşüm olanağı bulunsa bile, bunun «tam bağımsızlık» ve gelişmişlik sonucunu yaratamayacağı kavranmıştır. Bu açıdan, Arap ulusçuluğu ve dinciliğinin kaynaştırıldığı, tam bağımsız, gelişmiş Arap toplumuna yönelik, yeni kuramlar oluşturulmasına girişilmiştir(424).

Gerçekte, çağdaş Arap düşüncesinde, İslamın kaynağına dönüş akımından sonra yeni bir topluma yönelen «yenilikçi liberalizm», aynı ortak noktadan hareket etmektedirler. Başlangıç noktası Batı uygarlık tarihindeki rönesansı yinelemektir. Böylece, Arap dünyasındaki tüm yaşam alanlarında bir yenileşme olanağı yaratılacak, bilime, felsefi rasyonalizme ve siyasal liberalizme ağırlık verilecek, gelişime açık bir toplum yaratılacaktır. Bu toplumda, gelişime engel olmayan gelenekler de saklanacaktır. Böylece, tarım burjuvazisinin ideolojisi olan tutucu liberalizmden, aydınları ve işçileri etkileyen Marksist anlayışa değin tüm düşünceleri barındıran geniş bir yelpaze oluşturulmaktadır. Gerçekte, bu düşüncelerin tohumu XIX. yüzyılın sonundan bu yana yeşermeye başlamıştır.

XX. yüzyıl Arap toplumunun eskimiş geleneksel ve az dinamik kesimleri, İslam fondamentalizmine bağlı eylem grupları oluşturacaklar ve el işçileri, esnaf, din adamları, küçük toprak sahipleri, şeyhler, toprak ağaları tarafından desteklenecekler-

dir. Müslüman Kardeşler bu tür eylem gruplarındandır ve yakın-doğu ile kuzey-batı Afrika'daki İslam ulusçuluğunun belirtilen sınıf ve tabakalara dayanan kesimidir. Bunlara, Mısır'daki «hür subaylar» gibi dinamik unsurların bile katıldığı görülmüştür.

Buna karşılık, ekonomik yaşamdaki değişimlerden ve yeni sömürgecilik ilişkilerinden etkilenen grup ve tabakalar; aydınlar, işçiler, bürokratlar, serbest meslek sahipleri ve sanayi burjuvazisi dinamik bir toplumsal yenileşmenin yandaşı olmuşlardır. İslam ülkelerinden XX. yüzyılın ortasında uluslaşma aşamasına varanlar, ideolojilerin gelişmesi ve özerk diyalektiği olayını kavramışlardır. Doğal olarak bu süreç, her Arap ülkesinin öznel koşullarına göre değişik biçimlerde gerçekleşmiştir. Bunun yanında, yenileşmeyi amaçlayan bu iki ayrı yöneliş arasında belirgin ideolojik ayrımlar saptanabilmektedir.

Antiemperyalist, dinamik Arap ulusçuluğu ile gerici sınıf ve tabakaların dayandığı «ulusçuluk» anlayışı, benimsedikleri dinsel görüş ve İslami yorumlayış biçimleri açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Özellikle, «Arap ulusçuluğu» ve «İslama bağımlılık» konusunda bu iki akım değişik görüşler öne sürmüştür.

Batıda eğitilmiş ve Batı düşüncesini benimsemiş yeni İslam liberalleri İslamm teokrasiyi zorunlu kılmadığını, İslam kural ve geleneklerinden yararlanmanın, «teokratik» devleti gerektirmediğini savunmuşlardır. Bunlar «laik» değildirler, ama devlette, siyasal ve dinsel iktidar kaynaşmasından yana da olmamaktadırlar. İslamda iktidarın Tanrı'da oluşu ve ayrı bir din adamları sınıfının bulunmayışı, ortaya Kilise ile siyasal iktidarın ayrımı gibi bir sorun çıkarmamaktadır. İslamda, din hiç bir zaman devletin yerini almamıştır. Bu açıdan, İslam ile Arap ulusçuluğunun birleşmesi olanağı vardır. Örneğin, Cezayir, Arap ulusçuluğu yoluyla benliğine ve gerçek kişiliğine kavuşabileceği inancındadır. Bu ulusçuluk, İslamın adalet, eşitlik ve özgürlük ilkelerini, İslam geleneklerini de içerecektir(425). Bir ölçüde Nasırcılık da aynı çizgidedir.

Selefi görüş ise, gerek Arap ulusçuluğunun, gerek İslamın bu anlaşılış biçimine karşıdır. XIX. yüzyılın Vahabilik, İbni Teymiye görüşlerinden kaynaklanan Selefiler, kurtuluşu salt İslamdaki derlenip toparlanmada bulan ve İslamm ilk kurallarına dönüşle gelişerek sorunlardan sıyrılanabileceğine inanan görüşler içerir. Peygamber, bir İslam devleti kurmuştur ve başka tür bir devlet anlayışı «caiz» değildir. Sapmalar, Acem-

lerin ve Türklerin eseridir. Kurulması gereken devlet «ümmet devleti» olmak zorundadır. Müslüman halkları birleştirecek kaynaştırıcı tek öğe de, «aynı ümmetten» olmaktır. Din bağı üzerine kurulan siyasal örgütlenmenin en güçlü örgütlenme olacağına inanan Selefiler, Mısır'da Müslüman Kardeşler, Pakistan'da Cemaat-i İslam tarafından dile getirilirken, Cezayir'de Ben Baris ve izleyicileri tarafından temsil edilmiştir. Zaman zaman bunların da «Arap sosyalizmi» ile kaynaşır gözüktükleri olmuştur(426). Bu akım, Fransızlaşmaya karşı, Arap İslamcılığını savunduğu için, devlet kurmak, uluslaşmak gelişiminde yararlı etkiler sağlayabilmiştir. Ayrıca, bazı Selefiler, İslamın dinsel kurallarının «sosyalizm» ile kaynaşabilirliğini, nerdeyse «sosyalist teokrasi» gibi bir düşünceyi savunarak, Müslüman yığınlar içinde toplumsal bağımsızlık yolunda gelişim olanaklarını da sağlayabilmiştir. Buna karşılık, şeyhlik, tarikatçılık bağnazlığını benimsemeyen ve yadsıyan Selefi görüş, bu kurumları İslam açısından tartışıp çökertmedikleri için, toplumda devrimci gelişimlere başkaldırıcı öğelerin güçlerini sürdürebilmelerine de yol açmıştır(427).

Suudi Arabistan, Ürdün, Yemen Krallığı geniş ölçüde Selefi görüşü savunan bir çizgidedir. «İslam Cephesi» bu dinsel anlayışa dayanmaktadır. Fas'da V. Muhammed, yeni liberalizmin ve çağdaş dinsel anlayışın uygulayıcısıydı. Öyle ki, 1961 yılında Mısır, Gine Mali, Gona ile birleşerek «Kazablanka grubunu» oluşturabildi. Yerine geçen oğlu Hasan, gerici, tutucu ve otoriter bir yönetimi seçtiğinde, dinsel açıdan savunduğu görüş de «Selefi» görüştür. Belirtmek istediğimiz, tümü İslam ulusçuluğu peşinde olan Arap dünyası içindeki değişik akımlar arasındaki çekişme ve çatışmanın temelinde, dinsel anlayış başkalıklarının bulunduğudur. Bu dinsel anlayış başkalığı, sözü geçen ülkelerin Batıya karşı tutumunu da etkilemekte ve gerici, tutucu dinsel inanç sistemini benimseyenlerin Batıya bağımlılık yoluna girdikleri saptanmaktadır. Gerçekte, bu ülkeler «Selefi» oldukları için Batının uydusu olmamakta, Batının uydusu oldukları için bu ilişki düzeninə güvenlik sağlayıcı «Selefi» görüşü benimsemektedirler(428). Batı yanlısı Ürdün'ün «Müslüman Kardeşler»i kışkırtarak Batıya karşı Suriye üzerine saldırtması ve iki ülkenin savaşın sınırında dalaşmaları başka nasıl yorumlanır?

Arap dünyasının bu bölünmesi «Arap birliği» anlayışı açısından da ortaya çıkmaktadır. 1919-1921 anlaşmaları sonucu parçalanmış Arap devletlerinin coğrafi bütünlüğünü sağlamak,

ekonomik güçlerini birleştirmek, «Arap birliği» amacının sağcı ve bağımlı kanadının görüşüdür. Antiemperyalist Arap ulusçuluğu için «Arap birliği» ise, kültür birliğini sağlamaya yöneliktir. Kültür birliği yeni Arap liberalizmini gerçekleştirecek, Araplara kendi öz benliklerini sağlayacak temel öğedir. Sömürgecilik dönemi özellikle, Araplara benliklerini ve devlet olma niteliklerini unutturmuş; onları kendilerine yabancılaştırmıştır. Bu açıdan Arap kültüründe birlik, yitirilenlerin yeniden bulunmasını sağlayacak tümüyle değişme halinde olan toplum ve ideoloji olayını yaratacaktır. Böylece, iki aşamada konfederasyon ya da federasyon biçiminde, aynı kültüre dayanan Arap birliği gerçekleşecektir(429).

Ortak kültüre dayanan ve yenileşme, değişme olgusuna dayanan yeni Arap dünyası, geçmişi yadsımayacak, tarihsel geçmişinin ve kültürünün bilinci ile bunların kalıntılarından «yeni düzeni» yaratacaktır. Antiemperyalist Arap ulusçuluğu, İslama dönüşü değil, İslamın ilkelerinde kaynağını bulan yeni bir akımı, yeni bir düzeni yaratmak çabasındadır. Antiemperyalist ulusçular, çöküntünün nedeninin İslamdan uzaklaşmakta olmadığının ve kurtuluşun İslama dönüşle çözümlenemeyeceğinin bilincindedir. Kurtuluş «yeni düzeni» ve bu düzenin ideolojisini yaratmaktadır. Bu yeni ideolojinin oluşmasında İslam kuralları yardımcı olacaktır. Batı, kapitalist ve sosyalist Avrupa olarak ikiye ayrılmaktadır. Kapitalist Avrupa sömürücüdür. Sosyalist Avrupa ise «enternasyonal» niteliği ile «Arap birliğine» karşıdır. Öyleyse, Arap birliğine yönelen antiemperyalist, İslamcı ulusçuluk akımı, kendine özgü ideolojisini yaratacaktır. Bu ideoloji, ekonomik bağımsızlığı sağlamak zorunda bulunduğundan, sosyalist nitelikte olacaktır. Ancak, Arapların sosyalizmleri kendine özgü olacaktır. Bu sosyalizm İslamla çatışmayacak ve İslam kurallarından kaynaklanacaktır(430).

Ortadoğudaki İslam ulusçuluğunu sosyalizmle kaynaştırarak uygulamaya yönelen ülkelerin birbirinden değişik anlayışları ve gerçekleştirme biçimleri hemen göze çarpmaktadır. Ortak olan yönleri ise, «ulusçuluk» sorununu genellikle, İslam konusu da içinde, çok değişik öğelerle birbirine karıştırmalarıdır. Başka bir deyişle, varılmak istenen amaçların tümünü «ulusçuluk» kavramından kaynaklandırmaktadırlar. «Ulus» kavramı, genellikle feodalitenin silinip kapitalizmin yükselmesine bağlı olarak doğmuştur. «Ulusçuluk» gelişen burjuvazi ile devrimci, ilerici bir rol oynamış daha sonra burjuvazi «ulus» kavramını kendi sınıfsal yapısını savunabilmek için «şovenist», «tutucu»

anlamında kullanmış, «ırkçılık» ve «dinsel bağnazlıkla» karıştırmıştır. Arap ulusçuluğunda ise, güçlü bir burjuvazi gelişmediği için, «ulusçuluk» sömürgecilik ilişkisine karşı başkaldırının itici gücü ve bağımsızlık savaşının temel öğesi olarak belirmiştir. Bağımsızlık savaşı genellikle küçük burjuva aydın hareketi biçiminde oluşup geliştiği için, «Arap ulusçuluğu» Arap küçük burjuvazisinin tüm Arap ülkelerindeki ortak ideolojisi olarak görülmüştür. Bu ideoloji, Batıya bağımlı, feodal yapısını sürdüren, genellikle monarşik, Selefiye din anlayışına bağımlı tutucu siyasal düzenlerde şovenist, bağnaz, ırkçı ve gerici bir yapı almıştır. Buna karşılık, siyasal bağımsızlığı toplumsal yapı değişimleriyle birleştirmek isteyen, antemperyalist amaçlar güden Arap ülkelerinde «Arap ulusçuluğu», belirtilen antemperyalist davranışın temel özü, itici gücü ve yeni düzende amaçlanan ereklerin kaynağı durumuna gelmiştir. Bu tür antiemperyalist Arap hareketinde «ulusçuluk», ilerici, yeni düzenlere yönelen bir nitelik taşımakla birlikte, ulusçuluğu temel görüş sayan küçük burjuvazinin kendine özgü yapısı, amaçlara erişmede belirli sınırlar getirmekten de geri kalmamıştır. Küçük burjuva devrimcileri, bir yandan toplumsal yapı değişimlerini amaçlarken, öte yandan «Arap birliği», Arap geleneklerinin korunması yönünden «sınıf» kavramı tehlikeli görülmüş(431) ve bu nedenle Marksist anlayışa karşı çıkılmıştır; bu düşmanlık ve Arap ülkelerinde Komünist Partilerine karşı açılan savaş da ortak bir nokta olmuştur. Ortadoğu'daki sosyalist partiler 1920 yılından sonra kurulmaya başlamışlar ve III. Enternasyonal'e katılabilmek için öngörülen «21 Nokta»yı kabullenmişlerdir. Mısır'da Mısır Ulusal Kurtuluş Hareketi ve Kıvılcım (Eş Şarare), uzun süre sosyalist hareketi temsil etmiş; zaman zaman bölünmüş ve 1947'de «Ulusal Demokratik Kurtuluş Hareketi» içinde bütünleşmiştir. Nasır, 1948 Mısır-Filistin savaşını bahane ederek tüm sosyalistleri temizleyebilme olanağını bulmuştur. 1953 yılında ise, sosyalistlerin tasfiyesi açısından en doruk noktaya varılabilmiştir. Lübnan ve Suriye'de de sosyalist partiler 1920 yıllarında kurulmuş, 1930 yıllarında «Lübnan ve Suriye Komünist Partisi» adını almıştır. 1934 yılında partiye Halil Bektaş egemen olarak Arap ulusçuluğuna dayanan «Ulusçu komünist» bir siyasal tutumu kotarmıştır. Suriye'de Baas egemen oldukça, Arap birliği, şoven Arap ulusçuluğu ilkelerine dayanarak, sosyalist kişi ve örgütlerle kıyasıya bir savaşa girişmiştir. Benzeri bir olgu Irak için de söz konusudur. 1934 yılında çalışmaya başlayan Irak Komünist Partisi, birbirini izleyen hükümet darbelerinin

tümünce suçlanmış, giderilmesine çalışılmıştır. Ürdün'de ise sosyalistler tümden yasa dışı yollara başvurmak ve bu yolla çaba göstermek durumundadır(432).

Arap ulusçuluğuna dayanan antiemperyalist devrimci hareket, sınıfsal düşünce biçimini Araplık anlayışı açısından zararlı sayarak, toplumsal değişimlere yöneldiğinde, bu değişimlere temel oluşturacak başka bir kaynak aramak zorunda kalmıştır. Bu kaynak da «İslam» olmuştur. Başka bir deyişle, Arap ulusçuluğuyla özdeşleşmiş İslam kurallarına dayandırılan, o ülkeye özgü «Arap sosyalizmi» yaratılmasına çalışılmış, daha doğrusu, klasik sosyalizm yadsınarak, siyasal bağımsızlığı ekonomik bağımsızlıkla tümlemek amacıyla «sosyalizmin Arap yolu»nu bulmak için, Arap ulusçuluğunun yapısında barındırdığı İslamdan kaynak aramak zorunda kalınmıştır. Toplumsal yapı açısından en köklü değişim ve gelişimleri gerçekleştirmeye yönelen Kaddafi'nin bile, sınıf kavramını ulusal bütünlüğü ve halk topluluğunu zedeleyeceğini öne sürerek dinci bir sosyalizmi savunması ilginçtir.

Aynı biçimde, Arap komünistlerinin bile Arap ulusçuluğuna ve İslam kurallarına dayanmak zorunluluğunu duydukları da görülmektedir. Suriye Komünist Partisi önderi Halil Bektaş bu konuda örnektir(433). İslama dönüş inancı içinde, İslamı siyasal eylemle birleştirme düşüncesinin öncülerinden Muhammed Raşit Rıza, İslam kurallarına dayanarak, İslam dünyasının kurtuluşu için «bolşevik»lere karşı çıkılmamasını öğütlemektedir(434). 1962 Yemen Cumhuriyet Devrimi'nin önemli kişilerinden Muhammed Sa'id Al-Attar, Yemen'in toplumsal evriminin, Marksist sosyalizmden esinlenen «yönetilen amprizm» ışığında yeni bir yorumunu yaparken, Arap ulusçuluğuna ve İslamiyetin temelde Yemen tarihinde devrimci nitelik taşıdığına değinmektedir. Al-Attar, haklı olarak, Yemen'in geri bırakılmışlığında İslamiyetin suçlanamayacağını, belirli bir toplumsal yapının geriliğe neden olduğunu öne sürmektedir. Attar, İslamlığın bir gelişme unsuru olmasa bile, gerileme nedeni de olamayacağını saptarken, dinin İmamlar elinde gerici iktidarlarından yana bir yorum içinde saptırıldığını savunmakta, Yemen Sosyalist Cumhuriyeti'nin İslama karşı olmadığını dile getirmektedir(435). Sudan'daki 1969 olaylarında kurulan N'emeiri hükümetindeki dört Marksist bakandan biri olan Abd El Halik Mahcub(436), Fas ulusal hareketinde önemli rol alan Abdullah Larui(437), Afrika Kurtuluş hareketinin önemli önderlerinden Faslı Ben Barka(438) gibi Marksistler ve toplumda köklü, radikal bir değ-

şimden yana olanlar da, görüşlerini «ulusçuluk» ve «din» kavramlarına dayandırmak, hiç değilse bu sorunlara eğilmek zorunluluğunu duymuşlardır. Yıllar boyu, ulus olma bilincine yabancılaştırılan ve İslamın feodal, gerici Batı'ya bağımlı düzenlerden yana bir biçimdeki yorumunu benimsemiş yığınların yaşadığı toplumlarda, belirtilen konulara değinmeden ve bunları göz önünde bulundurmadan bir eylemin gerçekleştirilmesi, bu unsurların tüm hareketleri ve eylemleri etkilememesi düşünülemezdi de.

Avrupa ulusçuluğu genellikle XX. yüzyıl başındaki «ulusal devrimci kurtuluş hareketleri»nin devamı olarak görülmektedir(439). Daha önce değinildiği gibi, III. Enternasyonal «ulusal kurtuluş hareketlerini» küçük burjuva hareketi olarak nitelendirmesine, İslamcı bir nitelik taşıdığı görüşüne varmasına karşın desteklemiştir. III Enternasyonal'in 1920 yılındaki II. Kurultayı'nda da, 1919 Rus Komünist Partisi 8. Kurultayı'nda da «ulusal devrimci kurtuluş» hareketleri üzerinde durulduğu halde, «Arap ulusçuluğu» üzerinde durulmamıştır(440). Bunun nedeni, Enternasyonal'in söz konusu toplantıları sırasında İslamcı kurtuluş hareketlerinin daha çok Asya'da kendini göstermiş olmasındandır. Söz konusu dönemde «Arap ulusçuluğu»nun henüz kesin «dinci» niteliği içinde, İslamın ilk ilkelerine dönerek kurtuluş amacına yönelik bir çizgide olduğu bilinmektedir. Araplar belirtilen çizgi çerçevesinde Osmanlı'ya karşı çıkmış; Osmanlı'nın dağılmasından sonra Batı kapitalist ülkelerinin egemenliğine girmişlerdir. Bu ülkelere karşı bugünkü çizgisinde başkaldırısı için II. Dünya Savaşı sonrasını beklemek gerekecektir. Bununla birlikte, Komintern'in zaman zaman Emanullah Han hareketini bile destekleyip, Müslüman Kardeşler'in kökenini oluşturan Vafd Partisini «devrimci» olarak nitelendirdiği de görülmektedir(441).

Genellikle, «ulusal devrimci kurtuluş» hareketi niteliğinde gerçekleşen küçük burjuva hareketlerinin, aynen 1920 yıllarında olduğu gibi, günümüzde de «ulusal bağımsızlık hareketi» oldukları için Sovyetlerce desteklendiği görülmektedir. Sovyet Komünist Partisi'nin özellikle 1956 yılında yapılan XX. Kurultayı'nda, ulusal kurtuluş hareketleri, antiemperyalist, antifeodal, demokratik olarak nitelendirilmiş, «ulusal burjuvazinin» varlığı öngörülerek bu burjuvazinin gerçekleştirdiği hareketlerin desteklenmesi yerinde bulunmuştur. Kurultay görüşüne göre, «ulusal demokratik intelijensiya» siyasal bağımsızlığı elde edip, birinci aşamayı gerçekleştirmektedir. Ekonomik bağımsızlığa

erişmek ise, ikinci aşamadır «Kapitalist olmayan yol, kapitalist gelişme aşamasına ulaşmamış ülkeleri sosyalizme götüren yoldur». Kapitalist olmayan yol «sosyalizm için gerekli olan somut ve sınıfsal koşulları oluşturmakla» sosyo-ekonomik görevini yerine getirecektir. Bu görüşler çerçevesinde, Sovyet Komünist Partisi, 1956 yılında, Cezayir, Mısır, Gine gibi ülkelerdeki ulusçu hareketleri umutla desteklemiş ve sosyalizmi getireceği kanısını savunmuştur(442). 1970 yılında Nasır'ın ölümü üzerine Çin Halk Cumhuriyeti'nin yaptığı yorumda, Nasırcı ve benzeri «ulusal kurtuluş hareketleri»ni «ulusal demokratik devrim» hareketi olarak nitelendirip, övdükleri görülmektedir(443).

Gerçekte ise, panislamist ve pannasyonalist olduğu için suçlanan bir Sultan Galiefçilik ile Arap sosyalizmi anlayışı büyük ölçüde benzerlik içindedir. Bir ayrım varsa, Sultan Galief hareketinin Marksist kurama daha çok yaklaşan bir nitelikte olmasıdır. Devrimci ulusal kurtuluş hareketi denilen akımın ulus bilincini yitirmiş ve devlet kavramını unutmuş bir toplumda, halka pek de önem vermeden gerçekleştirilmeye çalışılması nedeniyle, bir azınlık hareketi olarak geliştiği ve giderek sivil asker bürokrat hareketi olduğu tüm örnekle de açıkça ortaya çıkmaktadır.

Baas ve Mısır, Cezayir, Tunus Çizgileri

Panislamist ve pannasyonalist görüşleri kaynaştıran önemli bir hareket «**Baas**» hareketidir. Önemini günümüzde de sürdüren Baas, kendine özgü bir «sosyalizm» anlayışını savunmaktadır. «Arapların yeniden doğuşu» anlamına gelen «Baas», Fransa'da, «halk cephesi» döneminde, bu dönemin baskın düşünce biçimlerini benimseyerek eğitim gören Mişel Eflak ve Zeki Arsouzi tarafından kurulmuştur. XIX. yüzyıl sonunun «hayalci sosyalist» kuramlarını benimseyen Baas, 1954 yılında Ekrem Hourani'nin «Arap Sosyalist Partisi» ile birleşerek, sosyalist tezlere daha çok eğilmiştir. Parti, Suriye'de kurulmuş olmakla birlikte, tüm Arap dünyasma yaygın ulusçuluğu savunmakta, Marksizmi, ulusal nitelikte olmadığı için suçlayarak, karşı çıkmaktadır. Mişel Eflak ve Salah el Bittar'm 1941 yılında yayınladıkları «Komünizmin antinasyonal karakteri» adlı bildiride, Marx «Yahudi ruhu» taşıyan «ideolojisi» nedeniyle suçlanarak, Marksizmin ulusçuluğu yadsıdığı, Yahudileri koruduğu öne sürülmüştür. Buna göre, «Komünizm, Arap ülkelerinde Araplar-

la öteki dünya devletleri arasında parti kardeşliği kurmaya yöneldiği için, Arap ulusçuluğunu ve birliğini parçalama tehlikesini» yaratmaktadır. Eflak, «sınıf savaşı», «işçi sınıfının iktidarı», «enternasyonalist eylem» ilkelerine karşı çıkarak, «Arapların, Arap sosyalizmini yaratmakta güçlük çekmeyeceklerini» öne sürmektedir. Arap sosyalizmi «otantik», ulusal, Batı sosyalizmiyle ilişkisi bulunmayan bir sosyalizm olacaktır. 1940 yıllarının «sosyal demokrat görüşlerini belirgin bir biçimde benimseyen Baas'çılar, Avrupa sosyalizmini «emperyalist» olarak nitelemişler ve Arap sosyalizmini, «özel mülkiyeti sınırlayarak ayrıcalıkları bulunmayan sınıfların refahını sağlayan, mülkiyet sahibi sınıfların mülkiyetlerinin yasallığını tanıyan ve koruyan, İslam ilkelerine dayanan sosyal adaleti gerçekleştiren ve kişi özgürlüklerini en iyi biçimde oluşturan» sistem olarak tanımlamışlardır. Bu nitelikleri içinde «Arap Sosyalizmi, hiç bir dogma ve kuramın ürünü olmayan, pragmatik eylemin ve yaşam deneylerinin verilerine dayanan bir meyvedir» (444).

Baas'ın programında, sola yanaşan kuramların salt sol grupları birleştirmek için yer aldığı, Baas'ın sol kanat önderlerinden Vahip Gunem tarafmdan öne sürülmüştür. Buna göre, Eflak ve Bittar, şoven Arap ulusçuluğu görüşünü ana kural olarak benimsemişler ve sosyalizmle kaynaştırmaya çalışmışlardır. Program, Arapları bölünmez ve tek ulus olarak kabullenmekte ve «tarihsel görev»le görevli bulunduğunu savunmaktadır. «Sınıf mücadelesi, Arap ulusunun ve birliğinin dışında kalan bir öğedir». Buna karşılık, Baas, toplumun kişisel çıkarlara üstünlüğünü savunmakta ve kamu yararı için büyük endüstriyi kamulaştırmayı da kabul etmektedir. İç ve dış ticaretin denetimi, toprak mülkiyetinin kamu yararına sınırlandırılması, madenlerin ve doğal kaynakların ulusallaştırılması, planlı kalkınma, işçilerin işletmelerin yönetimine katılması ve gelirden pay alması, Baas Programı'nda kabul edilen ilkelerdendir. Böylece, Baas, İngiliz İşçi Partisi'nin ve öteki sosyal demokrat iktidarların «refah devleti» görüşünü benimserken, ulusçu niteliği nedeniyle, onlardan ayrı olarak «Arap sosyalizmi»nin «ihtilal ve savaş» ile gerçekleştirilebileceğini kabul etmektedir (445).

Baas'ın, İslamın etkisinde kaldığı ve görüşlerini bu etkene göre oluşturduğu da görülmektedir. Baas'ın değişik sınıf ve tabakalardan kişileri barındıran yapısı içinde İslam'ın etkisi başka başka anlaşılmakla birlikte, varlığı tartışma dışıdır. Örneğin Eflak, kendisi Hıristiyan Suriyeli olmasına karşın, İslam'ın önemi ve değeri üzerinde durmaktadır. Hıristiyan Arap ulus-

çuları laik nitelikte ulusçuluk akımını savunurken, M. Eflak, İslamlığı Arap ulusçuluğunun ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Ona göre İslamlık, «bir din olmaktan çok, Muhammet zamanındaki Arap ulusal ruhunun bir ifadesidir». Bu açıdan, günümüzün Arap ulusçuluğunun özünü de İslamlığın oluşturması gerekir. İslamlığın anladığı Tanrı, Arap ulusunun eşitlik, adalet ereğini simgelemektedir. İslamlık, tarihin her döneminde, Arapların topluma ve doğaya karşı yabancılaşmalarını önlemiştir ve Kuran bu nedenle Arapça gelmiştir. Tanrı'nın Kuran'ı Arapça indirmesi, İslam hareketinin bir Arap akımı, Arap ruhunun kurtuluşu, gerçek bir Arap dirilişi olduğunu göstermektedir. İslamlık Araplıkla eş anlamda olmakla birlikte, başka ulusların yükselebilmeleri için Araplara verilmiş bir ülküdür de. İslamlık Arap ulusçuluğunun ve tarihsel ödevinin kendisidir. İslamsız bir Arap ulusçuluğu düşünülemez. İslamın gerçek ve tek koruyucusu Araplardır(446). Salah Bittar'a göre de, gerçek sosyalizm, ulusallaşmış sosyalizmdir. Baas, sosyalizme giden Arap yolunu belirlediği için bu adı almıştır. Sosyalizme giden Arap yolu ise, Arap ulusçuluğuna ve bu ulusçuluğun içerdiği Arap geleneklerine, dinsel geçmişine dayanan bir yoldur. Uluslaşma sürekli bir devrimdir. Arap ulusçuluğu, bölgesel, Arapları birbirinden ayıran, şoven bir ulusçuluk değildir. Araplık ve İslam, devrimci Arap ulusçuluğunun öğeleridir(447).

Komünizmi antinasyonal nitelikte olduğu savıyla suçlayan, panislamist ve pannasyonalist nitelikteki Baas, tüm sol grupları da içine alabilmek amacıyla, değişen görüşler öne sürmüş, geliştiği değişik Arap ülkelerinde zaman zaman çelişen siyasal tutumlar ortaya koymuştur. Suriye ve Irak'taki değişik askeri darbelerde Baas hep önde rol oynamıştır. Baas şu anda Suriye'de sola, Irak'ta sağa yatkın bir tutum içindedir(448).

Baas'ın çelişkileri, iniş çıkışları ne olursa olsun, tüm Arap dünyasında, «sosyalizme doğru Arap yolu», «İslamcı Arap sosyalizmi» kavramının yayılmasında etkin olduğu bir gerçektir. XX. yüzyılın II. bölümünde «İslamcı Arap sosyalizmi» tüm dünyada ilgiyle karşılanmış, üzerinde tartışılmış, yer yer uygulamaya dökülmüştür. Arap sosyalizmi, gerçekte, 3. dünya diye nitelendirilen, Doğu ve Batı blokları dışında, bağımsız ulusların, kendilerine özgü sosyalizmi yaratma çabalarının bir parçasıdır. Cezayir, Tunus gibi ülkelerin askeri alandaki başarıları, bunları izleyen Yemen, Sudan, Libya başkaldırıları genelde üçüncü dünyanın, özelde ise Arap İslamcı ulusçu sosyalizminin

başarısı ve gücü olarak nitelendirilmiş, sosyalist kuramcıları bile etkilememiştir.

Mısır'da 1939 yılında başlayan populist ve radikal hareket, sonraları Vafd Partisi'nin etkisinde kalmış, ordu içinde beliren «Hür Subaylar» grubu 1952 yılında krallığı çökertebilmiştir. «Hür Subaylar» grubunun ilkel ve «yüzeyde altı kural»ına dayanan hareket, önceleri Batı kapitaline dayanarak kalkınma yolunu seçmiş, radikal subaylar iktidara geldikten sonra, «Müslüman Kardeşler»i temizleme hareketine girişilmiştir. Bu gelişim içinde, «Mısır'ın tek partisi, «Arap Sosyalist Birliği» adını almış, «demokratik ve kooperativist İslamcı Arap sosyalizmi» ilkesine varılmıştır(449).

Mısır «Ulusal Hareket Programı»nın 6. bölümünde, sorunların İslamcı sosyalizm açısından çözüme bağlanması gerekliliği kabul edilmektedir. Ordu, Mısır devrimci hareketini denetleyip, koruyacaktır. Nasır hareketi, belirtilen görüşler çerçevesinde, kendi «intelijensiya»sını yaratamamış, işçi ve köylünün desteğini sağlayamamış ve özellikle ordunun gücüne dayanan, küçük burjuva devrimcilerinin elit hareketi olmaktan öteye gidememiştir(450). Nitekim, Nasır'ın ölümünden sonra, Mısır' da «Arap sosyalizmi» unutulup ve yeniden Batıya bağımlı bir siyasal ve ekonomik işlerlik yeğlendiğinde hiç bir tepkiyle karşılaşılmamıştır.

Nasır hareketinin «Arap ulusçuluğu» ve «İslamcılık» konusundaki görüşleri yer yer Baas ile çatışmış; Suriye ile birleşildiğinde Nasır, Baas'ı temizlemek yolunu seçmiştir. Nasır hareketi, Arap ulusçuluğunu benimsemesine ve Arap sosyalizmine özellik kazandıran bir öğe olarak kabul etmesine karşın, tüm Arap dünyasında «tek» olma amacını izlemiştir. Bu Baas'ın Arapları ayrımsız bir bütünlük sayan ulusçuluk anlayışıyla çelişkiye düşmek anlamına gelmiştir. Nasır'ın sosyalizme dönük görüşleri ise, partiye egemen sağ kanadın tepkisiyle karşılaşmıştır. Nasır hareketinin Arap dünyasındaki çekiciliği ve yandaş kazanması, Baas'ın etkinliğini azalttığından, Nasır'a karşı çıkmak gerekliliği duyulmuş, Nasır da kendi çevresinden olmayan bir siyasal gücü temizlemek fırsatını kullanmıştır. «İslamcılık» görüşü açısmdan da, Nasır, Baas'dan ayrılmaktadır. Aynı ayrım «Müslüman Kardeşler»le de söz konusudur. Nasır hareketi, başlangıçta, kendine özgü kuram yaratma çabaları içinde, «İslamın temel kuralları»na dayanarak «sosyal adalet» ilkelerine varmak istemiştir. Aynı ilkeye dayanan «Müslüman Kardeşler'le çatışma, Nasırcı hareketi bir ölçüde laik çizgiye

itelemiştir. İslam, bu dönemde, Nasır hareketi için, Arap gelenekleri içinde yer alan bir öğe, bir değerdir(451). İslam, Arap ulusçuluğunu oluşturan bir öğe olarak görülürken, İslamın kurallarından yeni düzenin ilkelerini oluşturma eğilimleri bırakılmış, Arap ulusçuluğunun kendine özgü ilkelerinin yaratılmasına yönelinmiştir. Nasır hareketinin, gerek «Arap ulusçuluğu», gerek «İslamcılık» konusundaki görüşlerinin süreç içinde değişmesi, Nasırcı kuralların, günün koşullarına göre ve siyasal yönelişler doğrultusunda uygulama içinde oluşturulduğunu göstermektedir. Bu açıdan, Nasır hareketinin, siyasal uygulamadan doğan gereksinmelere göre bir tutum izlediğini ve kuramsal tümlüğe varamadığını vurgulamak yanlış olmasa gerekir. Mısır, kalkınma çabaları içinde başarısızlıklarla karşılaştıkça, giderek ulusallaştırma yoluna girdi. Ulaşılan bu nokta bile belirli bir kuramın ürünü olmadığına göre, uygulamaya dayanan zorunlulukların vardırdığı uygulamayı, «sosyalizme varış» olarak nitelendirmek yerinde olmayacaktır. Bir olguyu ve gelişimi değerlendirmek başka, bu olguyu nitelendirmek başkadır. Bu açıdan, gereksinmelerin, belirli bir kuramsallığa dayanmadan Mısır'ı, pek de istenmeden ulaştırdığı düzeni «Arap sosyalizmi» olarak belirlemek, gerçekçi olmayan ve bilimsel ilkelere uymayan bir nitelendirme olsa gerekir(452). Nitekim, Nasır'ın ölümünden sonra Enver Sedat'ın yarattığı geriye dönüş, Mısır'da hiç bir siyasal ve toplumsal model değiştirilmeden gerçekleştirilmiştir. Değişen, Mısır'ın Batıya karşı siyasal tutumudur. Bu olgu, Nasırcı hareketin, salt belirli siyasal uygulamaların yarattığı gerekliliklerin ürününden ibaret bulunduğunu, belirli kuramlara dayalı bir düzenin oluşturulamadığını ve değişen siyasal tutumun yeni bir aşamayı getirdiğini göstermektedir. Nitekim, bu yeni aşamada, Batıya bağımlı Arap ulusçuluğu ve İslamcılığı da kendisini göstermiştir.

Cezayir «Arap sosyalizmi» dalgası içinde önemli ikinci deneyi gerçekleştirmiştir. Cezayir, İslam dünyasında gerçek kurtuluş savaşı vermiş, uzun savaş yıllarından sonra, Fransız emperyalizmine diz çöktürerek bağımsızlığına ulaşmış bir ülkedir. Cezayir'de bağımsızlık savaşını yürüten «Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi»dir. FLN diye adlandırılan Cephe, «parti ve devrim temeline dayanan işçi ve köylülerin kuracakları bir sosyalist düzeni» amaçladığını açıklamıştır. Cezayir bağımsızlığına kavuşana değin uzun yıllar Fransız sömürgenliği altında kalmış ve bu dönemde dinsel akımların etkinliği görülmüştür. Gerçekten, daha Osmanlı'ya bağlı sayılırken, uygulamada Fran-

sızlar Cezayir'e egemen olmuştur. Bu egemenliğe karşı başkaldıran Abdülkadir adındaki Kadirî şeyhi 15 yıl süreyle «din ve cihat» uğruna savaşmıştır. Sonunda yenik düşen Abdülkadir'i çökerten ise Ticani şeyhleri Muhammed al-Kebir ve Muhammed as-Sagir'dir. Ticaniler bu yararlılıkları nedeniyle Fransızlarla iyiden iyiye içli dışlı olmuşlar ve Fransız emperyalizminin Cezayir'de yerleşmesinde etkin yardımları gerçekleştirmişlerdir. 1841 yılında toplanan Ulema Kurultayı'nda, geçici bir süre Fransız egemenliği altına girmenin din açısından «Caiz» olduğu konusunda «fetva» bile verilmiştir. Böylece yerleşen Fransız emperyalizmi, Cezayir halkının topraklarına, ekonomik olanaklarına sahip çıktığı gibi, onların dinlerine ve kültürlerine de düzmece şeyhleri, sahte evliyaları (marabut) ile egemen olmuştur. Artık Cezayirli, dinini, tarihsel geçmişini, ulusal benliğini de yitirmiştir. Bu tümden «yabancılaşma»ya karşılık, Cezayirliye verilen ödün yalnızca «Fransız toprağı olmak şerefi»ydi. Buna karşılık, tüm üretim ise Fransa için(453) olan Cezayirli, Fransız yurttaşı sayılmamış, «Müzülman nordafriken» diye adlandırılarak ikinci sınıf insan olarak görülmüştür.

Batı ile geniş ilişkisi olan Cezayir aydınlarının «Ulusal Kurtuluş Savaşı»na yönelmemesi, Batı özgürlük anlayışını kazanmanın savaşını verememesi düşünülemezdi. Bu yoldaki gelişimler değişik görüşler çevresinde gerçekleşirken, tümünün, Cezayir'in tarihsel gelişiminden ve sömürge ilişkilerinin yarattığı deneylerden esinlenmesi ve etkilenmesi doğaldı. Belirtilen etkilenmelerin yorum biçimlerine göre değişik «Kurtuluş»a yönelmiş akımların «Cephe» içinde birleşmeleri ise, amaç aynı olduğu için zaman zaman gerçekleşebildi. Batıcı Ferhat Abbas, İslamcı Şeyh Ben Badis, ihtilalci Mesajı Haj(454) aynı cephe içinde yer alabilmişlerdir. Ama gerçek başkaldırı 1945 Şetif katliamından sonra oluşmaya başlamış ve genç kuşaklar bağımsız, demokratik, toplumsal adalet ilkesine dayanan, ırk ve din ayrımı olmadan özgürlüğü uygulayan Cezayir için savaşa girişmişlerdir.

Kurtuluştan sonra, Cephe içinde yer alan güçlerin kendi iç çelişkileri ortaya çıkmış ve bu çelişkileri çözmenin kavgası verilmiştir. Başarıyı kazanan Ben Bella ve Bumedyen yanlılarının temsil ettikleri «askeri güç-Armée de Liberation Nationale» olmuştur. FLN'in simgelediği, Khider ve Muhammet Harbi'nin önderliğindeki «sivil güç» ise iktidara ulaşamamıştır. Askeri Güç'ün iktidarı ele geçirişi, küçük burjuva aydınlarının egemenlik sağlaması, «Halkın Partisi»nin elenmesi anlamına da gelmiş-

tır. Kurtuluştan sonra devrimin siyasal programını saptayan Tripoli Programı (1962) ve 1964 «Cezayir Şartı» da Cezayir toplumu içinde bir ayrımı gerçekleştirmiş, «askeri güce» toplumsal devrim ilkelerinden daha geniş yer ayırmıştır. Parti ile «halk» aynı anlama alınmış ve «parti» azınlık iktidarından başka bir şey sağlanamamıştır. Bu tutum, Cezayir İslamcı Sosyalizmi'nin kurumlaşamamasının temel nedenlerinden biri olmuştur. Böylece, ekonomik açıdan Fransa'ya, dinsel ve kültürel açıdan «İslama bağımlı karmaşık bir düzenin yaratılmasına çalışılmıştır(455).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi-FLN, Cezayir-Fransız sömürge ilişkilerinden, tarihsel gelişimlerden etkilenen değişik akımları içermiştir. Belirtilen etkiler, özellikle «Arap ulusçuluğu»nu ve «İslama bağlılığı»nı egemen öğeler durumuna getirmiştir. Emperyalizmin yarattığı yabancılaşma olgusunun, savaşçılardaki tepkisi, Arap ulusçuluğuna ve İslama bağımlılıkla kendisini göstermiştir. Bu yönelişi gerçekleştirenler, genellikle Fransa'da eğitim görmüş ya da bu ülkenin ordusunda askerlik yapmış, Fransız düşüncesini benimsemiş kişilerdir. Belirtilen durumda ortaya çıkan ilkelerin, ulusçu, dinci görüşler ile Batı düşüncesinin kaynaşmasından doğması doğaldır. Kalkmma gereksinimini duyan ve bağımsızlığa inanan bir yeni düzende, «sosyalizm»in de yer almasıyla karmaşıklık büsbütün belirginleşmiştir.

Mısır'da ve başka Arap ülkelerinde olduğu gibi, İslam ile Araplık Cezayirli açısından da özdeşleşmiştir. Araplık ve İslamlık ayrımını yapmayan Cezayirli açısından, Selefi görüş, uluslaşmanın sağlanması açısından etkinlik sağlayabilmiştir. Bu açıdan Arap ulusçuluğu laik nitelikte gelişmemiş, «laik» akımlar, Cezayir ulusçuluğundan kopuk, Batıya bağımlı Ferhat Abbas «taklitçiliği» olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim, Ben Bella, kendisinin Fransızlaşmasına karşın, bağımsız ve ulusal devlet kurma yolunu, Arap ulusçuluğunda bulmuş, Arap ulusçuluğunu kabul edince de İslamcı görüşlere dayanmak zorunluluğunu duymuştur. Arap sosyalizminin ilkelerini İslamdan kaynaklandırma amacını, Ben Bella'nın 2 Mart 1965 tarihinde Meşeriya'da söylediği «Biz sosyalizmimizi dışarıdan ithal etmedik. Onu Cezayir varlığının derinliklerinden çıkardık. Sosyalizmimiz yüksek Arap değerlerinin sonucudur» biçimindeki sözlerinden anlayabiliyoruz. «İslam kuralları üzerine kurulmuş sosyalizm» inancının ilkesi Tripoli Programı'nda da «Biz Müslüman uygarlığmdanız. Ama bu uygarlığın rönesansının, genel davra-

nışta ve dinsel gerekleri yerine getirmekte basit öznel kurallara bağlı kalmakla gerçekleşeceğini sanmak, bu uygarlığa hizmet değildir» denilerek saptanmaktadır. Ben Bella'ya göre, Cezayir devrimi, «İslamiyetin, gericilere ve ayrıcalıklarını sürdürmekten başka derdi olmayan unsurlara karşın, insan dayanışmasını ve toplumsal adalet ilkelerini en yüksek düzeye çıkartabileceğini» kanıtlamıştır(456).

Dinsel ögelerle bütünleşmiş Arap ulusçuluğunun, gelişme ve kalkınma yolunda «sosyalist» ilkelerle kaynaşma ve sosyalizme kendilerine özgü nitelikler kazandırma, dinsel kaynaklar sağlama çabasına başka Arap ülkelerinde de tanık olmaktayız. Baas'ın Irak'taki iktidarları aynı çizgide gelişirken, Sudan, Yemen, Tunus da «İslam sosyalizmi» yönelişini gerçekleştirmişlerdir. Bu ülkelerdeki ulusçu İslam sosyalizmi yönelişinin birbirinden değişik nitelikte olduğunu da belirlemek gerekir.

Tunus sosyalizminin Fransa'ya bağımlı bir «Arap sosyalizmi» olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Bir yandan, Afrika'da Fransızların önderliğinde «commonwealth» kurulmasına savaşan Burgiba, öte yandan siyasal bağımsızlık savaşı sürecinde kurduğu «Yeni Destur» partisinin adını 1965 yılında «Sosyalist Yeni Destur» olarak değiştirmiştir. Dış politikada Batının büyük ülkeleriyle iyi dostluk ilişkilerini sürdüren Burgiba, Arap dünyası içinde özellikle Nasırcılığa karşı sönmeyen bir kinle hareket etmiştir. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra, Tunus'da, öteki Arap ülkelerinde görülmeyen ya da onlara oranla daha geniş olan laiklik ve buna bağımlı biçimsel değişiklikler için çalışılmıştır. Burgiba, Fransızların Tunus ulusçuluğunu unutturduğunu ve bu açıdan, siyasal bağımsızlıktan sonra, Fransızlarla dostca ilişkilerin salt «Arap ulus» ruhunun ve «devlet» bilincinin yaratılması amacıyla yürütüldüğünü belirtmiştir. Burgiba'ya göre, Fransızların Tunusluları içinde eritme politikası, ancak, Fransızların «protektora» düzeni içinde kendi çıkarlarına uygun bir Tunus'un oluştuğu inancına varmalarıyla önlenebilirdi ve bu yolda başarı sağlanmıştır. Burgiba, Arap ulusçuluğuna dayanan «Tunus sosyalizmi»nin Cemaleddin Afgani, Baş Namba, Ahmet-es Safi, Abdelaziz Talib, Habib Burgiba adlarını taşıyan ulusal İslamcı hareketin sonucu olduğu inancındadır(457).

Nasır'ın Arap birliğini kendi önderliğinde gerçekleştirmeye çalışan ve belirli koşullarda belirli çizgi değişimlerini ortaya koyan, askeri güce dayalı İslamcı reformculuğunun ve antiemperyalist tutumunun, yaşamı süresince tüm Arap ve Afrika ülkelerinde etkili olduğu, «Nasırcı yol» olarak adlandırılabile-

cek bir akıma yol açtığı gerçektir. Cezayir ise, özellikle kuzey Afrika sosyalist hareketini gerçekleştiren ve Fransız emperyalizmine karşı gerçek bir savaşla kazanılan özgürlüğü simgelemektedir. Cezayir, tüm dünyada «kendisine özgü sosyalist yol» akımını ve böyle yeni yol «olabilir mi?» sorusunun sorulmasını sağlayan yeni düzenini gerçekleştirmiştir. İki aşamalı «cezayir sosyalizmini» elit kadrolara dayandıran, bir dönem antiemperyalist hareketin «yüce öncüsü» sayılan bu ülke, İslam ile sosyalizmin bağdaşabilirliği görüşlerine güç kazandırdığı gibi, bir ölçüde «Avrupa solu» üzerinde de etkili olabilmiştir. İslamcı sosyalist ulusçuluğunu simgeleyen Mısır ve Cezayir örnekleri, bu noktada birleşmekle birlikte, gerek bu noktaya varış yolları, gerek gerçekleştirmeye çalıştıkları «yeni düzen» ve Batıyla ilişkileri açısından iki ayrı akımı ortaya koymaktadırlar. Bu iki akım, izledikleri siyasal tutum, kişiselliği ve düzenin önderlerindeki değişimlerin tutumlarda değişimlere yol açması yönünden de birleşmektedirler. Burgiba'nın «iştirakçi» Tunus'u ise, Batıya bağımlı, Fransa'nın yarı uydusu olarak daha laik «Arap sosyalizmine» varma çizgisinin örneğini vermiştir.

Libya, Radikal Sağcılık ve Diğerleri

Antiemperyalist, ulusçu ve İslama dayanan çıkış noktasından «yeni düzen»e varmayı amaçlayan Mısır, Cezayir ve Tunus örneklerinin dışında, tümden değişik yapısıyla Kaddafi Libya'sı günümüzde hâlâ canlılığını sürdüren kendine özgü çizgiyi ortaya koymaktadır.

Çok geniş topraklar üzerinde çok az bir nüfusun yaşadığı (458) Libya, uzun yıllar dağınık kabilelerden oluşan yapısıyla, en ilkel, en tutucu, en bağnaz bir siyasal yönetime konu olmuştur. Kral İdris'in çağdışı yönetimine 1969 yılında Kaddafi'nin önderliğindeki genç subaylar son vermişlerdir. Muammer Kaddafi, petrol zengini, halkı yoksul, dışa bağımlı ilkel Libya toplumunda krallık yönetimine son verdiğinde, kendisinde bu gücü ve başkaldırma gerekliliği kanısını yaratan «Nasırcılığa» olan inancıydı. Libya'daki yeni yönetimi ilk tanıyan ülkelerden biri de Nasır'ın Mısır'ı oldu. Kaddafi, kendisi de, orta Libya'da yerleşmiş Sirte kabilesinden gelmeydi ve kabile düzeninin tüm gelenek ve kurallarına yürekten bağlıydı. Bir Arap ve Müslüman olarak yetişmişti. İslamın ilk günlerine dönüş inancı, Vahabilerin görüşlerine yaklaşıyordu. Buna karşılık, Nasır'dan, Ben Bella'dan, Burgiba'dan ayrı ola-

rak, yığınlara dayanmadan, yığınlarla birlikte olmadan bir «yeni düzen»in gerçekleştirilemeyeceğinin de bilincindeydi. Mısır ve Cezayir örneklerinde, halk için belirli elit kadroların gerçekleştirmeye kalkıştığı «yeni düzen»i, Kaddafi, tüm yığınlarla el ele oluşturmaya yöneldi. Kaddafi'nin «yeni düzen»i gerçekleştirmek açısından, Arap dünyasında yeni ve kendine özgü bir yol izlediği tartışılmaz bir gerçektir. Kaddafi'nin, içinde geliştiği ortamın etkileri ile yığınlara dayanarak yeni düzeni oluşturma bilinci birleştiğinde, hem radikal devrimci, gelişimci ve materyalist, hem de antikomünist, gelenekçi, oldukça bağnaz bir İslam kişiliği ortaya çıkıyor. Bu kişinin oluşturduğu düzenin de, hem radikal değişimleri gerçekleştirdiği, hem de toplumsal yapı açısından gelenekçi niteliğini titizlikle savunduğu saptanabiliyor. Bu açıdan, Libya'daki gelişimi «Radikal sağcılık» olarak nitelendirmek(459) pek de yanlış sayılmasa gerekir.

Kaddafi'nin «Yeşil Kitap»ı Libya Arap sosyalizminin kuramını oluşturmak, ilkelerini belirlemek savındadır. Kaddafi'ye göre, Libya'da «evrensel üçüncü iktidar teorisi» uygulanmaktadır. Kaddafi'ye göre «... halk ne bir sınıf, ne bir parti, ne bir kabile, ne de bir zümredir. Bunlar ancak halkın bir bölümüdürler ve halk içinde azınlıktadırlar. Herhangi bir parti, sınıf kabile ya da zümre bir topluma egemen olursa, o rejim diktatörlük olur» (460). Kaddafi işçi sınıfının tek sınıf durumuna gelmesi durumunda bile, bu sınıfın «kendi başına toplum» cluşturacağı ve eski toplumun çelişkilerini içinde barındıracağı görüşündedir. Bu çelişkiler, işçi sınıfı içinde, «grup», «zümre» gibi bölünmelere yol açacaktır. Bu durumda, siyasal iktidar sorununu çözecek olan «Halk Kongreleri ve Halk Komisyonları» düzenidir. «Halk Kongreleri ve Halk Komisyonları ulusların demokrasi uğrunda yaptıkları mücadelelerin en son meyvesidir.» Belirtilen düzende, «doğrudan demokrasi» gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu düzende, toplum «temel halk kongrelerine» bölünecek, her «kongrenin» bir yönetici kadrosu oluşturulacaktır. Halk kongreleri de, hükümet yönetimi anlamına gelecek «halk yönetim komisyonlarını» seçeceklerdir. Böylece, toplumun her kesimi «halk» tarafından yönetilmiş olacaktır. Halk kongrelerinin, halk komisyonlarının, sendikaların ve birliklerin aldıkları kararlar, Genel Halk Kongresi'ne sunulacak ve orada karara bağlanacaktır. Yılda bir kez toplanan «Genel Halk Kongresi» parlamentoya benzemez. Buraya katılanlar doğal ya da seçilmiş üye değildirler. Bu Kongre, temel halk

kongrelerinin, halk komisyonlarının, birliklerin, sendikaların, öteki meslek kuruluşlarının temsilcilerinden oluşmaktadır. Bu düzen, diktatörlük araçlarını yok etmektedir(461). Kaddafi, siyasal biçim düzenlemesine uygun bir yasal düzenlemeyi savunmaktadır. Bir kişi ya da topluluğun «yasa» koyması demokratik olmayan, yanlış bir davranıştır. Herhangi bir toplumun gerçek yasası din ya da gelenektir. Bu iki kaynak dışında topluma bir yasa getirme çabaları, boş bir arayış ve mantıksızlıktır. Anayasalar, toplumun yasaları değildir. Bu yazılı yasanın geçerli olabilmesi için dayanacağı bir kaynak olmalıdır. İnsan özgürlüğünün tek olmasına karşın, anayasaların değişik olması, anayasaların toplum yasası durumuna gelemeyişi nedeniyledir. «Bundan dolayıdır ki, düzenleme ve telif yoluyla topluma şeriat yapılamaz, şeriat çok önemlidir, çünkü O gerçek ile yanlışı, eğri ile doğruyu ve kişilerin hak ve görevlerini birbirinden ayıran ve gösteren bir kıstasdır... iktidar aracı toplum şeriatına tabi olmalıdır... Toplumun şeriatı yalnız yaşayanlara değil, tüm insanların ebedi bir mirasıdır, bir anayasanın bir grup tarafından yazılması ve onlarca onaylanıp kabullenilmesi, gerçekten alaydan başka bir şey değildir... Din gelenekleri içerir. Dinde maddi cezaların çoğu geleceğe yöneliktir. Din kurallarının çoğu bir tür öğüt, uyarma ve çeşitli sorunlara bir karşılık oluşturmaktadır. Din, insanlara en çok saygı gösteren bir yasadır. Din, ani cezaların uygulanmasına, ancak toplumun yararına ve olağanüstü durumlarda izin verir. Din geleneklerin kapsamıdır. Gelenekler, ulusların doğal yaşantılarının bir görüntüsüdür. Şu halde, gelenekleri kapsayan din, doğal yasaları pekiştirmektedir» (462).

Kaddafi, dinci «halk demokrasisi» yapısı içinde ekonomik sorunları da çözdüğü iddiasmdadır. Evrensel üçüncü iktidar kuramı, ekonomik kuralı da birlikte getirmektedir. Siyasal iktidar gibi, ekonomik iktidar da «halk komite ve komisyonlarındadır.» Başka bir deyişle, ekonomik yönetim de, tüm halka aittir ve «son çözüm kazancı kaldırmaktır» gibi ilkeler, Libyanın ekonomik yaşantısının temel ilkeleri olarak benimsenmektedir(463).

Kaddafi'nin, Arap ulusçuluğunu savunmakla birlikte, Arap dünyasını «magrip» ve «maşrık» olarak ayırdığı görülmektedir. Batı Arapları (magrip) ile, doğu Arapları (maşrık) ayrılığmı savunan Kaddafi, batı Araplarının Afrika'nın kuzeyinde yer alarak, Araplarla olduğu gibi Afrikalı yoksul ülkelerle ve Müslümanlarla ortak yönlere de sahip bulunduğu görüşündedir.

Bu açıdandır ki, Tunus, Fas ve Cezayir ile «birliğin» üzerinde duran Kaddafi, Nasır'dan sonra panarabizmin temsilcisi olarak gözükmekle birlikte, aynı zamanda, Afrika'nın antiemperyalist hareketlerine Kaddafi'nin özlemi, kendi önderliğinde bir «antiemperyalist İslam federasyonu» oluşturmaktır. Büyük Sahra'yı ve güneyini kapsayan kuzey ve orta Afrika ülkelerini birleştirip «Büyük Libya»yı gerçekleştirmek ve bu Büyük Libya ile öteki Arap ve Müslüman ülkeleriyle «İslam federasyonu»na yönelmek amacı, daha Tripoli Anlaşmasıyla belirgin bir duruma gelmişti. Libya'nın, Çad, Nijer, Nijerya, Mali, Tunus, Fas ve Cezayir ile olan değişik ilişkileri, son dönemde Suriye ile «Birlik» yaratmaya çalışması, hep bu amaç ışığında değerlendirilmek gerekir(464). Libya'nın bu yönelişinin İslam ülkeleri arasındaki son bölünmelerdeki etkinliği de açıkça görülmektedir.

Bir zamanlar tüm İslam dünyasını etkileyen **Cezayir yolu**'nun, Ben Bella'dan sonra parlaklığını yitirmesi, daha sonraki dönemlerde **«Nasırcı yolun»** tüm ülkelerde yandaş bulmasına olanak vermişti. Nasırcılık tüm İslam ülkelerinde göz önünde bulundurulması gereken yönlendirici ve etken bir akım olarak belirmişti. Kaddafi olayından ve özellikle Nasırcılığın Mısır'da iflasından sonra, **«Libya'nın üçüncü yolu»** İslam dünyasında söz sahibi olmuştur.

Sudan'ın Afrika ile Arap dünyası arasındaki köprü niteliği ve halkının kısmen Müslüman olması ilgi çekmektedir. Müslüman olmayan Sudanlılar arasında, Hıristiyanından en ilkel dinlere inananına değin tüm dinlerden insanlar bulunabilir. Türk-Mısır egemenliğinde yaşayan Sudan 1885 yılından sonra on üç yıl süreyle, dönemin İslamın ilk günlerine dönülmesini fanatik bir biçimde amaçlayan Mehdilerin egemenliğine girmiştir. Mehdi hareketinin, dinci niteliği ardında «Arap - Sudan» ulusçuluğu gelişmiştir. Sudan 1956 yılında bağımsızlığına erişmekle birlikte, siyasal güç özellikle «mehdi»lerin ve Mısır'ın etkinliğine göre belirginleşmiştir. Nitekim, fanatik, gelenekçi Umma Partisi, siyasal iktidarı 1958 Abboud askeri darbesine değin elinde bulundurduğu gibi, daha sonra da siyasal etkinliğini sürdürmüştür(465).

Sudan, siyasal ve toplumsal yaşamı açısından iki sorunla karşı karşıya kalmıştır. Biri «İslam» öteki «Mısır» sorunu. Kuzey Sudan, Müslüman olan halkıyla İslamcı ve Nasırcı bir çizgiyi izlemiştir. Güney ise, kendisini Arap saymadığı ve Müslüman olmadığı için, Mısır'ın tarihsel etkinliğine ve İslam ku-

rallarının egemen kılınmasına sürekli karşı çıkmıştır. Müslüman olmakla birlikte «Nasırcı yola» karşı olan Mehdiler ve Umma Partisi de, Güneylilerden yana çıkmışlardır. Bu çatışım, 1955 iç savaşına ve onu izleyen Anya-Nya gerillalarının, Nasırcı İslamcılara karşı uzun yıllar sürdürdükleri mücadeleye yol açmıştır. Bir süre Sudan'a egemen olan İngilizlerin, güney-kuzey kaynaşmasını engelleyici, güneyi Hıristiyanlaştırmaya yönelik tutumlarının iç savaşın ve uyumsuzluğun tohumlarını attığı bir gerçektir(466). Sudan'ın kargaşalığını 1969 yılında darbeyle iktidara gelen Nimeyri bir ölçüde durdurabilmiştir. İslam ulusçuluğunu savunan, Nasırcı yolda gözüken Nimeyri, Sudan Komünist Partisi'nin desteğini de kazanarak Mehdilerin İmam Hadi ayaklanmasını bastırdıktan sonra «Hartum Darbesi»ni bahane ederek komünistleri de temizlemiştir(467). Böylece tek önder durumuna gelen Nimeyri, belirli bir süreç içinde güney-kuzey uzlaşmasını sağlayarak «Arap ulusçuluğunun liberalliğini» savunur olmuştur(468). Başlangıçta Kaddafi ile uyuşan Nimeyri, sonraları, Kaddafi'nin yer yer şiddete dayanan, fanatik İslamcı ve İslam ülkelerinin birleşmesinden yana siyasal tutumuna karşı çıkarak, Enver Sedat-Suudi Arabistan tutuculuğunun yanında yer aldı(469).

Habeşlerin, Perslerin ve Osmanlıların egemenliğinde yaşayan, daha sonra İngiliz egemenliğine bağlanıp 1960 yılında bağımsızlığına kavuşan Aden, ülkedeki Marksist gerillaların direnişi karşısında, İngilizlerin oluşturduğu «Güney Arabistan Federasyonu»na katılamadı. Nitekim, Aden, İngilizlerin bağımsızlık yılı olarak saptadıkları 1968 yılını beklemeden, Şaabi'nin önderliğindeki «Ulusal Kurtuluş Cephesi»nin kazandığı zaferle bağımsızlığına kavuşabildi(470). Şaabi, Maoizm ile Nasırcı İslamcılık arasında zikzaklar çizerken, gerici-İslamcıların kendisine yardımcı olmamaları doğaldı. Şaabi'nin, sorunların çözümündeki yetersizliği, Ulusal Cephedeki Maoistlerin güçlenmesine ve 1969 yılında Şaabi'nin devrilerek Ortadoğu'daki tek komünist yönetimin kurulmasına yol açtı ve 1971 yılında ülkenin adı «Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti» olarak değiştirildi(471). Suudi Arabistan ve yandaşlarının «dinsiz» olarak nitelendirdiği ülke, bölgedeki tüm Arap ülkeleriyle çatışan yalnızlığına itildi. Ülkeyi destekleyen tek güç, o zamanlar yalnızca Iraklı Baasçılardı. Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti'nin öteki Arap ülkeleriyle daha sıcak bir ilişkiye girebilmesi, 1973 yılında Arap-İsrail savaşında Bab-ül Mendep boğazını kapatarak savaşa yardımcı olmasından sonra olanak kazanabildi.

1974 sonrasında, Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti'nin Arap dünyasına yakınlaşması, bazı çevrelerce, yönetimin komünizmden uzaklaşması olarak nitelendirildi. Yemenliler ise, kendilerinin Marksist oldukları, Marksizmi «Arap ulusçuluğu» ile kaynaştırdıkları savındadırlar. Buna göre, Yemenlilerin «Arap» ve «Müslüman» oldukları yadsınamaz. Bu açıdan, yadsınamayacak öğeleri Marksizmle kaynaştırmak zorunluluğu vardır. «Dinsiz» olmak zorunda değildirler. Bağımsızlıktan sonra kabul edilen anayasada, İslam dininin kabul edildiği açıkça belirtilmiştir. Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti yöneticileri, kendilerinin, Arap dünyasının topluca gelişimini gerçekleştirecek, benliklerini kazandırabilecek bir «sentezi» yaratma yolunda olduklarını öne sürmektedirler. Böylece, Arap dünyasının gelişmiş ve yenileşmiş bir düzen oluşturmasına katkıda bulunduğu savında olan Yemen, İslam dinine karşı bir «haçlı seferi» açmadıklarını, üretimi, mülkiyetin ulusallaştırılmasını, gelişimi ve değişimi engellemeyen dinsel tutumların özgürlüğünü kabul etmektedirler. Buna göre, İslam dinine değil, İslamı tutucu, çağdışı bırakıcı, sömürge ilişkilerini sürdürücü yorumlara karşı çıkılmaktadır(472).

Nüfusunun yüzde altmışı «Şafi» okuluna inanmış Sünni olan «Sana» Yemen'inde yönetim yüzyıllar boyu «imamlar» tarafından en ilkel bir teokratik düzen içinde gerçekleştirilmiştir. İmamlık yönetimi 1962 yılına değin sürmüş, bu tarihte imam olan İmam Bedir'e karşı Nasırcı İslam ulusçuları başkaldırmışlardır. Sallal yönetimindeki asker kesimin oluşturduğu İslamcı ulusçuların kurdukları cumhuriyeti, kuzeyli, ilkel dinsel anlayışlara sıkı sıkıya bağlı kabileler kabul etmemişler ve 1967 yılına değin süren iç savaş başlamıştır. Savaş gerçekte, kabileleri destekleyen Suud ile cumhuriyetçilere yardım eden Nasır arasında süregitmiştir. Nitekim, iç savaş, 1967 Hartum Zirve Toplantısı'nda, Mısır ile Suudi Arabistan arasındaki bir anlaşma ile sona erebilmiştir(473). Savaşın sona ermesine karşın cumhuriyetçiler, Suud'un desteklediği ilkel kabilelerin, imamların, şeyhlerin etkinliğini silememiş ve radikal değişimlere yönelememiştir. Özellikle, İslam dünyasında «gerici İslamcı cephe»nin güç kazanmasıyla, Yemen, daha da tutucu bir yönetime konu olmuştur. Despotik, teokratik yapı açısından bugün İmamlık yönetimi ile cumhuriyet arasında büyük bir ayrım görülmemektedir.

İslam dünyasında, petrol zenginliğiyle etkili olan ve etkisini gittikçe artıran **körfez ülkeleri** İngiltere'nin bölgeden çekil-

mesiyle bağımsızlıklarına ulaştıktan sonra bölgedeki dengenin değişmesinde rol oynamışlardır. Körfez ülkeleri XX. yüzyıl başından bu yana Batının büyük güçlerinin elde etmeye çalıştıkları bir bölge oluşturmuşlardır(474). Yeni sömürgecilik ilişkilerinin bölgede geçerliliğini sağlamak çabası verilmiş, feodal yapının, kabile düzeninin sürdürülmesi başlıca amaç bilinmiştir. Arap ulusçuluğunun, İslam sosyalizmi anlayışının bölgeyi etkilememesi için dinsel bağnazlık ve despotizm en gözde araç olarak kullanılmıştır(475). Nitekim, bağımsızlıktan sonra da feodal, ilkel ve bağnaz toplum anlayışının ve ilişkilerinin sürdürülmesine çalışılmaktadır. Örneğin, **Kuveyt** ılımlı bir siyasal tutumla teokratik tutucu İslam düzenini sürdürebilmekte, Suudi Arabistan'ın yanında yer alabilmektedir. Şeyh Abdullah'ın, toplumsal gelişime yönelik dinci hareketinin 1950 yılında gerçekleştirdiği «aile yönetimi», dinsel uygulama ve anlayış açısından en bağnaz yorumları sürdürürken, maddi ve siyasal yapı yönünden belirli değişimleri gerçekleştirebilmiştir. Bu olgu, ülkede laik ve radikal hareketlerin gelişimini uzun süre engelleyebilmiştir(476). Nasırcılığın giderek etken rol oynaması ise, 1971 yılından sonra siyasal açıdan «ılımlı» tutumdan despotik yönetime geçişle sonuçlanmıştır. **Katar Şeyhliği** ise, Suudi Arabistan uyduluğunu bir gelenek haline getirmiş, Vahabilerin etkinliğindeki bir ülkedir. Al Tani ailesinin yönetiminde, ilkel, prekapitalist öğeleri barındıran bu ülkede, bir ölçüde toplumsal değişimlere yönelen Şeyh Halife'nin İslamcı başkaldırısı da kolaylıkla bastırılabilmiştir. Katar, «gerici İslamcı cephe»nin en sadık üyelerindendir. Şeyhlikle yönetilen **Bahreyn** de aynı cephe içinde, Suudi Arabistan'ın desteğiyle ilkel dinci düzenini ve feodal yapısını sürdürebilmektedir. Değişik nedenlerle ülkede gelişen, ulusçu radikal akımlar ancak bu yolla engellenebilmektedir(477).

Yedi küçük ülkeden oluşan «Arap Emirlikleri Birliği» içinde devlete benzer tek yapısı olanı Abu Dabi'dir. Feodal, dinsel kabile yapısını günümüzde sürdüren Birlik ülkeleri genellikle «şeyhlik» yönetimi altındadırlar. Şeyhlikten devlete geçişin gereksinmelerini sağlamaktan yoksun bu ülkelerde, yalnızca Şeyh Zaid yönetiminde Abu Dabi, belirli bir siyasal örgütlenmeyi sağlayabilmiştir(478). Buna karşın, Dubai, kaçakçılık ve silah ticareti yanında ulaşım merkezi olarak zenginleşirken, Şeyh Raşid tüm yasa dışı işlerden payını alan feodal bey'den öteye gitmemektedir. İlkel toplumların geleneksel yapısının sürdürüldüğü bu türden ülkelerde, egemen olmayı petrole sahip olmak-

la eş anlamda kabul eden emperyalist ülkeler, dinsel inanç bağnazlığının da desteklediği kabile düzeninin varlığını titizlikle korumaktan yanadırlar. Yeni sömürgecilik ilişkileri bu yapı içinde güvenli bir biçimde sürdürülmektedir. Nasırcı akımların en güçlü döneminde bile, toplumun İslam ulusçuluğundan etkilenmediği görülmektedir. Birlik ülkeleri, günümüzde de «gelenekçi İslamcı Cephe»nin gücünü artıran bir öğe durumundadır.

Gelenekçi İslamcı Cephe'nin en bağnaz, en tutucu örneğini ise **Umman Sultanlığı** vermektedir. Özellikle Süveyş Kanalı'nın açılmasından sonra ticaret yollarının düğüm noktası olan Muskat nedeniyle zenginleşen Umman Sultanlığı'nda, İngilizlerin etkinliği derin izler bırakmıştır. İngiliz egemenliği, bu ülkede dünyanın en ilkel yapısının sürdürülmesi konusunda başarı sağlamış, İmam Galib'in ılımlı reformcu İslamcı başkaldırısı da ezilmiştir. Özellikle, 1932 yılında Sultan olan Sa-id İbn-i Taimur, ülkenin her açıdan geri kalışını sağlamak konusunda baş rolü oynamıştır. Tüm çağdaş uygarlık ürünleri, din adına ülkede yasaklanmış, yaşayanların bir yerden başka bir yere göç etmeleri bile günah ve suç sayılmıştır. Şeriat, en ilkel yorumları içinde toplumu düzenleyici güç olmuştur. Okuma yazmanın, radyonun, müzik dinlemenin, sinemanın, pantolonun, sigara ve içkinin din adına yasaklandığı bu ülkede despotik yönetimin en katı örneği verilmiştir. Sultanın tüm bu despotik yönetimine karşın, 1962 yılında «Dofar Özgürlük Cephesi» gerilla savaşını başlatabilmiştir. Sonuçta Sultan, oğlu Kabus tarafından 1973 yılında, İngilizlerin de arkalamasıyla devrilmiştir(479). Kabus'un ülkede ılımlı bir reformculuğu uygulaması da(480) Dofar Gerillaları'nın savaşını sona erdirememiştir. Arap İslamcı ulusçuluğuna da karşı olan Dofar Gerillaları, tüm İslamcı gelenekçi cephe ile savaşmak durumunda kalırken, Umman bu cephede yerini almıştır.

İran İslam Cumhuriyeti

İslamın tüm kurallarını en başlangıçtaki yapısı içinde uygulayarak siyasal ve toplumsal gelişimi sağlayıcı «devrim»i gerçekleştirdiği savını öne süren İran, tarihsel gelişimindeki çizgiye uygun bir sonuca ulaşmış bulunmaktadır. Gerçekten, tarihin en eski devletlerinden biri olan «Pers devleti» büyük bir imparatorluk oluşturmuş ve İslamiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra da bu dine geçmişlerdir. Başlangıçta başka dinleri de hoşgörüyle karşılayan Persliler, Abbasilerin yönetimi

döneminde İslamiyeti ulusal din olarak kabul etmişlerdir. 750 yılından XIII. yüzyıla değin Pers dünyasına egemen olan Abbasiler, zengin Pers kültürü ile Arap kültürünü kaynaştırmışlar ve genel bir İslam kültürü oluşturmuşlardır. Bu kültür çerçevesinde İslamiyet Pers ülkesinde günümüze değin etkin olmuş, tüm toplumsal, siyasal yapıda gücünü göstermiştir.

İran, İslam dininin evrenselleşmesi, İslam kültür birliğinin sağlanması yönünden etkili olmuştur. İran'ın ve tüm bölgenin birliğini zaman zaman sağlayan etkenler arasında en önemlisi İslam dinidir. Hilafet, tüm İslam dünyasında egemen güç olarak doruk noktasına çıktığında, genel bir birlik sağlanmış ve ortak bir kültür yaratılabilmiştir. Bu birlik ve İslam kuralları çevresindeki kültürel oluşum, XI. yüzyıla değin sürmüştür. Hilafet'in yetkilerini dinselden çok siyasal niteliğe dönüştürmesi ve despotik yönetimlere yönlendirmesi ise, sağlanan birliğin ve ortak dünya görüşünün belirli bir süreç içinde parçalanması sonucunu yaratmıştır. Bu parçalanmanın en önemlisi de Şii - Sünni ayrımıyla ortaya çıkmıştır. Belirtilen bu ayrım sonrası, Memlükler, Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar ile, Pers dünyasında belirli dönemler egemen olan Kaçarlar ve Safaviler arasında sürekli bir çatışım yüzyıllar boyunca sürmüştür. Bir açıdan, Perslerin Şii olmaları nedeniyle, İslam dünyasında yalnız kalmaları sonucu doğmuştur. Bu gelişim içinde, kendine özgü bir «Pers mistisizmi» doğmuştur. Bu gizemli anlayış, ne salt ulusçuluk, ne salt dincilik olarak kabul edilebilir. Pers tarihinin görkemli geçmişine dayanan, gelenekleri, Pers kültürünü kapsayan, panislamizm ve pannationalizm dışı bir içerişi olan «Pers gizemi» Pers halklarının duygularında en üst «sentez» olarak belirmiştir. Salt dine ve salt ulusçuluğa dayanmayan, belirli, abartmalı simgelerle somutlaştırılan «gizemci» düşüncenin kendisi dinsel bir yapı olmuştur. Dokunulmazlığı olan bir duygu olarak Pers insanının akıl ve kalbinde var olan bu duygu, dinsel inanç benzeri bir niteliktedir. Arap dünyasında var olan dinsel inanç ile ulusal duygunun özdeşleşip, kaynaşması olgusu, Pers dünyasında söz konusu değildir. Tüm ulusal ve dinsel duygular, gizemli bir en üst sentez olan «Perslilik» duygusunda birleşmektedir. İran'ın İslam dünyası ile ilişkilerinde ve dinin toplumsal yapıdaki etkinliğinde bir saptama yapabilmek, belirttiğimiz «Pers gizemliliği»ni kavramaya bağlıdır. İslam, Pers toplumunda her zaman etkin olmuştur. Ama, etkinlik sağlayan bu dinsel düşünce, Pers kültürü, tarihi, simgeleri, gelenekleri ile kaynaşmış bir oluşumun ürünüdür. Bu açıdandır

ki, Pers dünyası ne Müslüman Arap dünyası ile kaynaşabilmiş, ne de kendi içindeki değişik yapıdaki topluluklar arasında birlik sağlayabilmiştir(481).

XIX. yüzyılda, Pers ve Osmanlı toplumunun benzer sorunlarla karşı karşıya kalması, yabancı ülkelerin etkilerine ve sömürüsüne açılışı, bir yakınlaşma yaratmış ve aynı yıllarda ortaya çıkan tepkisel akımlar arasında benzerliğin varlığı görülmüştür. Gerçekte, bu benzerlik yüzeyseldir. Pers dünyası Çarlık Rusya'sının etkinliğine açılırken, Osmanlı, Batının yarı sömürgesi durumuna gelmiştir. Ayrıca, «Jön Türk» hareketinden başlayarak gelişen yenileşme akımları, genellikle asker kişiler tarafından güçlendirilmiş, bu akımların İttihat ve Terakki Fırkası çatısı altında siyasal iktidarı ele geçirmesine yol açmıştır. Buna karşılık, aynı yıllarda Pers dünyasında gelişen ve 1905 yılında ülkenin adının «İran» olarak değişmesine yol açan «anayasacılık» hareketi, dinsel kişilerin, tüccarların, belirli meslek sahiplerinden oluşmaya başlayan sınıfların bir eylemi olarak belirmiştir. Bu niteliği içinde, Jön Türk hareketi ve izleyicisi olan bürokrat iktidarları birer kadro hareketi olarak belirirken, «anayasacılık hareketi» yığınlar içinde kök salabilmiştir. Çarlık Rusya'sının etkisiyle İran'da, 1905 ihtilalinin etkileri de görülmüş, Bakü'de, Kafkasya'da çalışan İranlı işçiler, «anayasacılık hareketi»nin başarılı bir devrime dönüşmesinde, «meşruti monarşi»nin kurulmasında etkin olabilmişlerdir. O zamandan sonra İran'da «sol» belirli bir gücü sürekli geliştirmiş ve siyasal yaşamda etkin kılabilmiştir. İran'da, XIX. yüzyıldan sonra günümüze değin etkin olabilen başka bir öğe de «batılılaşma» görüşüne yol açan «Levantenler»dir. Levantenler, evlilik bağıyla Arap ve Türklerle de karışmış Grek, Ermeni, Yahudi ve Batı Avrupalıların oluşturduğu bir karışımdır. Ortadoğu'daki Arap, Türk, İranlı Müslümanlar arasında, Haçlı Seferleri sonrasında, belirli bir süreç içinde oluşan Levanterler kendi kültürlerini genellikle koruyarak yaşadıkları ülke içinde kaynaşmamışlardır. Bu nitelikleriyle, ülkenin siyasal ve toplumsal yaşamında etkin de olabilmişlerdir. Bu etkinlik, İran'da «batılılaşma» akımlarında kendini göstermiştir. Nitekim, 1905 yılında İran yönetimine Pehlevi ailesi Rıza Şah ile gelince, «batıya yönelme» çabaları belirginleşmiş, din adamları, «mollalar» bir ölçüde toplumsal «rol»lerini yitirirken, geleneksel bazı yapıların ve davranış biçimlerinin engellenmesine yönelinmiştir. Böylece, «anayasacılık hareketi» belirli bir anayasal düzene ulaşmakla birlikte, «Pers gizemciliği» toplumsal birliği sağ-

layamamış, tam tersine, «batıcılar», «komünistler» ve feodal tarım toplumunun insanı birbiriyle çatışan yönelişler içinde. birlikte olmak durumunda kalmıştır.

Gerek «ırk» açısından, gerek yönelinen amaçlar açısından başkalık, İran'da otorite karşıtı bir toplum oluşmasında etkin olmuştur. Belirli olağanüstü durumlarda bile İran toplumu, birleşmeden yoksun kalmıştır. Bu nedenledir ki, Rıza Şah diktatürlüğünde de, II. Dünya Savaşı'ndan sonra yerine geçen «Şah»ın yönetiminde de İran, sürekli olarak başkaldırılara alan olmuştur. Toplumsal değişimler, değişik akımlarca kendi yönelişleri doğrultusunda yorumlanmış ve değerlendirilmiştir Bu birbirine çelişik yorum ve değerlendirmeler, otoriteye karşı değişik davranışlara yol açmıştır. Özellikle, ulusal ve dinsel öğelerin en üst sentezi olarak beliren «Pers gizemi» ile bağdaşmayan değişimler yığınların çoğunluğunu oluşturan, feodal ilkellıklerini sürdüren bölge insanlarından tepki görmüştür. Dinsel öğelerin feodal yapıya uygun yorum biçimlerinin toplumsal yapıyı oluşturan en etkin güç olması değiştirilmeden gerçekleştirilmeye kalkışılan «tepeden inme» değişimler, bu yığınların acımasız ve kesin tepkisiyle karşılaşmıştır(482). Benimsediği kültürün değişmesine yol açacak nedenler olmadan ve değişimi gerçekleştirecek ideolojik önlemler alınmadan, kendi kültürüyle çelişen değişimlerle karşılaşan yığınlar, doğal olarak bu türden bir tepkiyi oluşturmuşlardır. Rıza Şah, toplumun ekonomik ve yapısal özelliklerine eğilmeden, Şii inancının belirli tapınma biçimlerini engelemeye, din adamlarının toplumdaki etkinliğini kırmaya yöneldiğinde, doğal olarak, başarı sağlayamamıştır. Bu türden girişimler «toplumsal rollerini» yitirmek kaygısı içindeki din adamları tarafından olduğu gibi, üretim ilişkilerinin kökünden değişmesinden yana olan «İranlı komünistlerin» de tepkisiyle karşılaşmıştır. Başka bir deyişle, Rıza Şah'ın biçimsel, taklitçi, toplumsal yapının değiştirilmesine karşı çıkan tutucu «batıya yönelişi», gelenekçi ve etkin din adamlarıyla komünistlerin amaçta birleşmeleri sonucunu yaratmıştır. Batı ise, bu tepkiyi «İslamın» batılılaşmaya ve çağdaşlaşmaya karşıtlığı biçiminde nitelendirmekten kaçınmamıştır. İranlı okumuş da, batının bu yorumunu benimsemekten geri kalmamış dine karşıt olan davranışını ortaya koymuştur(483). Rıza Şah'ın başlattığı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra son Şah'ın da sürdürmeye çalıştığı «batılılaşma», gerçekte, «endüstrileşmiş» toplumların yapılarına yatkın siyasal ve toplumsal biçimlerdir. Petrol zenginliği İran'ın belirli bölümlerinde endüstrileş-

miş toplulukların oluşması sonucunu da bir ölçüde yaratmıştır. Buna karşılık feodal kalıntıları içeren kırsal alanlar da varlıklarını sürdürmüştür. Böylece İran, birbirinden çok değişik düzeydeki değişik toplulukların ve bu toplulukların kültürlerinin birlikte var olduğu bir ülke durumuna gelmiştir. Gerek ekonomik koşullar, gerek kültür düzeyi açısından ortaya çıkan çelişkilerin giderek derinleşmesi, doğal olarak bu topluluklar arasındaki çatışmaların da keskinleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu arada, endüstrileşme, belirli bölgelerde «işçi sınıfı»nın güçlenmesine ve bunların ideolojik görüşler çevresinde birleşmelerine yol açınca, kırsal alanlardaki yığınlar tepkilerini destekleyen güçlü «müttefikler» bulmuşlar ve toplumsal yapı değişimlerini gerçekleştirmeyi amaçlayan sınıflarla, İslama bağımlılığın tepkisini gösteren kırsal alan insanları, Batıya yönelen taklitçi, eğitilmiş kadrolar karşı karşıya kalmıştır. Batıdan yana olanlar, İslamı, batı düşünürleriyle birlikte gelişimin karşıtı olarak görünce, İslam öncesi Pers tarihinden ve Perslik duygusundan kalkarak şoven, otoriter yönelişler içine girmişlerdir. İslam öncesi Pers kültürünü egemen kılma ve dinden arındırılmış «Pers ulusçuluğu»nu yaratma çabaları, zaman zaman kanlı çatışmaların nedeni olmuştur(484). Pers gizemciliği, kendi dinselliği içinde, ayrı bir «Pers ulusçuluğu» anlayışına varmadığı için, Batıya yönelişten yana İranlıların laik, İslam öncesi Pers kültürüne dayanan ulusçuluğu, yığınların desteğini bulamamış, tersine tepkiyle karşılaşmıştır. Ulusçuluk, Arap toplumunda İslamcılıkla özdeşleşerek, gelişime açık, birleştirici bir nitelik alırken, İran'da bölücü, otoriter, tutucu bir akım olmuştur. İran ulusçuluğu, toplumsal yapının sürdürüldüğü bir toplumda biçimlerin değişmesine yöneldiği için otoriter olmak zorunda da kalmıştır. Belirtilen karmaşık durum içinde, komünizmin İran'ın sorunlarını çözücü bir yol olarak görülmesi ise, Tudeh Partisi'nin güçlenmesine yol açmıştır. 1949 yılında Tudeh'in kapatılmasına karşın güçlenmesi, gittikçe siyasal iktidara doğru yönelmesi ise belirli sonuçlar doğurmuştur(485).

Tudeh'in gelişimini engellemek açısından «beyaz devrim» adı verilerek toprak dağıtımı yapılması ve topraksız köylüye toprak sağlanması düşünülmüştür. Büyük, abartmalı duyurularla gerçekleştirilmeye çalışılan toprak dağıtımı, hem hiç bir sonuç sağlamamış, hem de dağıtılan topraklar yeniden belirli ellerde toplanmıştır. Feodal kalıntıların temelden giderilmediği toplumlarda toprak dağıtımının bir yarar sağlamayacağı da böylece belli olmuştur. Kaldı ki, toprak sahipleriyle birleşen

dinsel çevreler, bu işleme «batıya dönük» bir davranış olduğu görüşüyle kesinlikle karşı çıkmışlardır(486).

Tudeh'in gelişip, güçlenmesi açısmdan düşünülen başka bir çözüm ise, muhalefet partilerine ortak olanak tanımak biçiminde belirmiştir. Şah'ın yakın adamı Ali Almini'nin önderliğinde kurulan Mardom'un katılmasıyla 1960 yılında yapılan seçimlerin kimsenin inanmayacağı ölçüde büyük bir çoğunlukla iktidar partisi tarafından kazanılması, yığınsal kargaşalığa, parlamentonun feshine varan olaylara yol açmıştır. Bundan sonra İran siyasal yaşamı kargaşalıkların eksilmediği bir düzeyde gelişmiştir. Ya Şah, seçim sonuçlarını beğenmeyip seçimleri iptal etmiş, ya da sonuçların güven verici olmayışı nedeniyle yığınların tepkisini belirlemiştir. Değişen hükümetler siyasal çalkantıya bir çözüm olanağını bulamamıştır. Rıza Pehlevi'nin toplumsal yapı değişimine karşıt Batı'ya yönelme eğilimi, ilerici tutum ve cepheleşmeleri çökertmeye yönelmesine, gerçek bir demokratik siyasal biçimlenmeye karşı çıkmasına yol açmıştır. Örneğin, düzmece çok partili yaşamı kabul eden, hiç bir çözüm getirmeyen «beyaz devrim»i uygulamaya kalkışan Şah, Musaddık'ın yabancı petrol şirketlerini «ulusallaştırmasına», toplumun ilerici güçlerinin oluşturmaya çalıştığı «özgürlük savunucuları» cephesine karşı çıkıp, kendi düzenini sürdürmeyi amaçlıyordu.

Rıza Pehlevi, özellikle Musaddık olayından sonra, Batıyla daha bir bütünleşmeye yöneldi. Bağdat Paktı'na katılan, Batının tüm büyük güçleriyle İran'ı uydulaştıracak anlaşmalara girişen, Sovyetlerle olan anlaşmalarını tanımayan Şah, böylece siyasal iktidarını sürdüreceği inancına kapıldı. Batıyla bunca kaynaşmadan sonra, sol güçlerin şiddete dayanan tepkilerine verilen karşılık ise, gittikçe yoğunlaşan bir «devlet terörü» oldu. Savak'ın yardımıyla ve ordunun bazı kesiminin desteğiyle İran, çağımızın en ilkel, en katı ve acımasız baskı düzenine konu oldu. Bu tutum ve tepkileri, Humeyni'nin 1979 Şubatında İran'a dönmesi, Şahlık düzeninin yıkılıp, «İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.

İran İslam Cumhuriyeti, laik Batıcılarla, Şii din adamları arasında Rıza Şah döneminde başlayan çekişmenin doruktaki noktasıdır. Birinci Dünya Savaşı süresince var olan ve savaş sonrasında da süren kargaşalık, şiddet hareketleri, başkaldırılar, ülkeyi Rusların ve Almanların etkisi altına alma çabaları yanında, İran'da laik bir düzene yönelişin mollalar tarafından şiddete varan bir tepkiyle karşılanması da yer almıştır. 1924 yı-

lında, Şiilerin kutsal kenti sayılan Kum topa tutulmuş, din adamlarının başkaldırısı kanlı bir biçimde bastırılmıştır. Bazı söylentilere göre(487), Humeyni'nin babası Mustafa Humeyni de Rıza Şah tarafından öldürtülmüştür ve Humeyni'nin Şahlık düzenine karşı sönmeyen kini bu olaydan kaynaklanmıştır. Gerçek olan ise, özellikle Kum'da kümelenen mollaların ve ayetullahların Rıza Şah'ın laik Batıcılığa yönelik tutumunu ve Rıza Pehlevi'nin şahlık düzenini hiç bir zaman benimsemedikleridir. Rıza Pehlevi şah olduktan sonra, mollalar ve ayetullahlar arasında saygınlık ve sevgi kazanmak için belirli bir çaba göstermiştir. 1924 olaylarını unutturmaya çalışan Şah, 1950 yılında Kum kentini bu amaçla ziyaret etmiş, Kumluların 1924 olaylarını unutamadıklarını görmüştür. Daha sonraki yıllarda da, Şii din adamları sürekli olarak Şah yönetimine karşı çıkmışlardır. 1954 yılında Humeyni'nin ayetullah ve Kum kentinin en üst dinsel kişisi olmasından sonra, din adamlarının Şahlık yönetimiyle çatışması daha da keskinleşmiştir. Artık Şah ile Ayetullah Humeyni arasındaki çekişme «ideolojik» olmaktan çıkmış «iktidar» kavgasına dönüşmüştür. Musaddık'ın sola dönük yönelişlerini ne destekleyen, ne de karşı çıkan Humeyni, dinsel iktidarını siyasal iktidarla pekiştirme yollarını aramış, yığınları etkilemeyi amaçlamıştır. 1954 yılında Şah Kum kentine vardığında, din adamlarının kendisine tepkilerini açıkça belli etmesi, Şah'ın bu kenti 1924'de olduğu gibi topa tutturabileceği tehtidini savurması ve Humeyni'nin kafa tutmasıyla sonuçlanmıştır. Aynı yıllarda, siyasal çalkantılar artarak Şah Batıyla kaynaştıkça, dinsel tepkiler de bu siyasal çekişmeler içinde etkinliğini göstermiştir. 1961 yılında Kum'da çıkan olaylarda 18 din adamı ölmüş, Humeyni açıkça Şah'ı lanetleyen bildiriler yayınlamıştır. Bundan sonrası Humeyni için, hapis, sürgün ve iktidar olarak gelişmiştir.

Şah, Humeyni'yi sürgüne göndererek Kum'da kaynaklanan Şii hareketini engelleyebileceğini ve Batının desteğiyle siyasal iktidarını sürdürebileceğini sanmakla yanılgıya düştüğünü 1979 yılında anlayacaktır. 1963 yılında Şeriat Medari Humeyni'nin «İmam» olduğunu tüm İslam dünyasına duyurmuştur. «Rehber imam» Humeyni, bu niteliğiyle dünyanın neresinde olursa olsun, Şii Müslümanlar üzerinde etkinliğini sürdürüp, artırabildi. Özellikle 1968 öğrenci hareketlerinin İran'da da kendini göstermesi ve onu izleyen şiddet olayları, bunlara karşı Şah'ın Savak aracılığıyla uyguladığı «devlet terörü» kartopu gibi gittikçe büyüyen toplumsal olaylara neden oldu. Tüm bu kargaşalık içinde din

adamları da etkiledikleri yığınlarla amaçlarına ulaşmak için kendilerince gerekeni yapıyorlardı. 1976 yılında Şah'ın yayınladığı anısal bir kitapta, Humeyni'yi ve öteki din adamlarını komünistlerle işbirliği yapmakla, hatta Humeyni'yi komünist olmakla suçlaması(488), ne din adamlarının, ne de Humeyni'nin yığınlar üzerindeki etkinliğini silmeye yetmedi. Komünistlerle din adamlarının, Şahlık düzenini yıkmak açısından aynı amaç çevresinde birleştikleri, eylemlerinin birbirini tamamladığı doğru olsa bile, Humeyni'nin bir «İslam Marksisti» olmadığı da tartışılmaz bir gerçektir. Ayrıca, Humeyni, iktidara gelir gelmez Marksist akımlara düşmanlığını da hemen kanıtlamıştır. 1978 Ağustosunda doruk noktasma ulaşan Şah'a karşı gösteriler, grevler, şiddet olayları tüm İran ekonomisi yanında Şahlık düzenini de sarsmıştır. Tüm bu olaylarda ve özellikle «genel grevler»de komünistler, liberaller ve dinsel güçler(489) birleşmişlerdir. Artık sıkıyönetim, kan dökümü, Savak, başbakan değişiklikleri işe yaramamış ve 1979 Şubatında Humeyni İran'a ve siyasal-dinsel iktidara dönmüştür.

Humeyni'nin siyasal iktidara egemen olacağı, 10 Aralık 1978 günü gerçekleştirilen yığınsal hareketlerde yayınlanan bildiriyle belirginleşmiştir. 10 Aralık günü milyonlarca fanatik Müslümanın katıldığı gösterilerde, sol güçler de yer almıştır. Şah'a karşı bildirinin 17. maddesinde fanatik İslamlarla komünistler birleşmişlerdir. Bildirinin 1. maddesinde, Humeyni'nin İran'ın tek önderi olduğu ve onun isteklerinin İran ulusunun istekleri olduğu vurgulanmıştır. Bildiri Şah'ın devrilmesinden sonra kurulacak siyasal düzenin «İslamcı» nitelik taşıyacağını belirtirken «ne Doğu, ne Batı, en iyisi İran» sloganında, komünistleri ve dinsel güçleri birleştirmektedir(490).

Birbirini izleyen olaylar, Şah'ın İran'ı terketmesi, Humeyni'nin İran'a dönmesi ve siyasal iktidarı ele geçirmesi, Şah taraftarlarının öldürülmesi, İslam Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu arada yeni İran Anayasası hazırlanmış ve 30/31 Mart 1979 tarihinde Anayasa, oya katılan halkın % 98.2'sinin olumlu oyuyla kabul edilmiştir. Artık İran tarihinde yeni bir dönem başlamakta, teokratik İslam Cumhuriyeti kurulmaktadır.

Humeyni olayı, İran'ın «nasıl kurtulacağız?» sorusuna «İslamın kurallarının en katı ve fanatik biçimde uygulanmasıyla» biçiminde verilen bir karşılık olmaktadır. Gerçekten, Humeyni, siyasal iktidarı ele geçirmekle kendi dünya görüşünü İran'm siyasal ve toplumsal yaşamı açısından geçerli ilkeler durumuna

getirmek olanağını da bulmuş olmaktadır. Humeyni, XIX. yüzyıl İslamcılarına benzer bir biçimde, İslamın ilk kurallarının katı bir biçimde uygulanmasıyla sorunların çözümleneceği kanısındadır. Bu açıdan, İran'da şahlığın devrilmesi, salt bir siyasal biçim değişimi anlamına gelmemekte, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yapının da toptan değişmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu açıdandır ki, Humeyni'nin iktidara gelişi ve yeni İslamcı düzeni gerçekleştirmesi «devrim» olarak adlandırılmaktadır. Bu devrim, İslamın yarattığı geçmişe dayanarak, İran'ın geleceğini mutluluğa vardıracak bir değişimi sağlayacaktır. Batıya yöneliş, yüzyıllar boyunca İranlıların İslam dinine dayalı değer ve gelişim olanaklarını sınırlamış, İran'ın dinsel inançlarından doğan gücünü gözlerden saklamıştır. «Humeyni devrimi» yüzyıllardır saklı olan İran halkının üstün kültür, moral ve yaratıcılığını yeniden ortaya çıkartmıştır. Üçüncü dünyada yıllardır gelişen «kurtuluş hareketleri» İran'daki olaylarla «devrim» olarak gerçekleşmiş bulunmaktadır. İran devrimi, halkı baskı altında tutan tüm yabancı etkinlikleri yok eden, ona gelişim olanakları sağlayan, yeni yollar açan bir olaydır ve İran'a çağdaş tarihin en köklü değişimlerini verecek güçtedir(491). İran'ın, üçüncü dünyanın ve özellikle İslam dünyasının, kökendeki kültüre dönüş anlamına gelen «İslamcı devrim»i, Batılı entellektüellerin Batı ölçülerine göre düşündükleri bir devrim değildir. Bu devrimin en önemli öğesi «yığınlar»a dayanması, yığınlar tarafından Humeyni'nin «rehberliğinde» gerçekleştirilmesidir. Şimdiye değin İslama dayanan önderlerin gerçekleştirmeye çalıştığı «devrim» hareketleri, yığınlara dayanmayan ve Batıya karşı çıktıkları halde, Batı ölçülerine göre gerçekleştirilmiş hareketlerdir. İlk kez İran, tümden İslamın kurallarına dayanarak ve Batı ölçüleri dışında, İran toplumu için yeni bir dünyayı gerçekleştirmeye yönelmektedir. Bu açıdan İran devrimi, taklitçi olmayan ilk devrimdir. Devrimin kuramı «Kuran»dır ve günlük yaşamdan doğan gerçeklere, somut olgulara dayanmaktadır. Soyut kuramlar yaratılmamakta, ayağı yere basan yeni bir toplumsal yapıya yönelinmektedir(492).

Humeyni'nin 1970 yılında yayınladığı «İslamcı hükümet» adlı kitapta savunduğu ve İslamın fanatik, katı, bağnaz bir yorumunu dile getiren görüşleri, İran Devrimi olarak adlandırılan olgunun ve bu olguyu izleyen değişimlerin temeli olarak gözükmektedir. İslam kurallarını değişmez bir katılık içinde gören ve toplumun tek itici gücü olarak yorumlayan Humeyni,

din adamlarını toplumun en güçlü yönetici kadrosu durumuna getirmektedir. Toplumsal ilişkiler açısından, İslamın ilk günlerindeki, o günlerin koşullarına göre kabul edilip, uygulanmış ilkeleri, çağımızda aynen geçerli kılmaya kalkışan Humeyni, böylece, İran toplumunu yeniden kurduğu inancındadır. Bu inançla, kişilerin içeceği ve yiyeceği nesneleri bir düzene bağlamaktan, karı koca arasındaki cinsel ilişkilere, çocukların eğitilmesinden, evlilik düzenine değin tüm davranış ve ilişkiler İslamın ilk günlerindeki kurallara göre düzenlenmek istenmektedir. Kişilerin giyimleri, sakal ve bıyıkları, spor, müzik ilgileri ve televizyon seyretmeleri gibi konuların bile belirli bir İslamcı düzene bağlanması amaçlanmaktadır. Teokratik bir cumhuriyet oluşturulduğunda, kişilerin devlet dini olan İslamın Humeyni yorumuna uygun davranmaya zorlanmaları da doğal görülmektedir(493).

Humeyni, İslamın geçmişteki düzenine dönerek, İran'ı ileriye götürmek ve sorunlarından kurtarmak amacını, siyasal iktidarı elde ettikten sonra siyasal yaşam açısından da uygulamaya dönüştürmeye yönelmiştir. Humeyni'ye göre, Batı ve dünyadaki öteki süper güçler, İslam dünyasının bağımsızlığını sınırlamaya çalışmışlardır. İslam dünyasının birliğinin sağlanması, Batının bu amaçlarını engelleyebilecek bir güç yaratacaktır. İslam ülkelerinin birliğini sağlayacak öğe ise, Kuran'ın ilkelerini uygulamada birleşmektir. Din adamlarının her türlü işlemi gerçekleştirdikleri savı yerinde değildir; din adamları toplumsal ve siyasal yaşamın tüm olgularını bir üst gözlemci olarak, İslamın kurallarına uygunluğu açısından denetlemektedir(494). Kişilerin eşitliği, ancak İslamda eşitlik durumunda gerçekleştirilebilir ve İran'ın günümüzdeki «ihtirası» da bundan öteye gitmemektedir. İslam kapsamında eşitlik, ülkelerden ülkelere gelişecek ve tüm evreni kapsayacaktır. İran Anayasası'nın yüzde yüze yakın bir çoğunlukla kabulü de, İran halkının bu konuda pekişmiş bir birlik sağladığını göstermektedir. İran'ın Batıya yönelişinden bu yana sekiz kuşak gelip geçmiştir. İslam, sekiz kuşaktır süregelen Batılı olma yanılgısından İslam devrimiyle kurtulmuştur. Batı, suç işleyen, adil olmayan, yığınları baskı altına alan bir dünyadır ve Müslümanların bu dünyadan alabileceği hiç bir şey yoktur. İslam kültürünün ve kurallarının egemen olması, Batının kokuşmuşluğunu yok edecektir. Lübnan, «Batı kanseri»nden acı çeken bir ülke örneğidir. Şahlık yönetiminde İran da aynı acıları çekmiştir. Dünyadaki her olgu, en büyüğünden en küçüğüne dek Tanrı'nın dileğinin ürünüdür.

Öyleyse, toplumları yöneten Tanrı'dır. Bu durumda, kokuşmuş ve çökmüş bir yönetimden kurtulabilmek, Tanrı'nın dileğine uygun yönetimi gerçekleştirmekle olanak kazanabilir. Tanrı'nın dileği olan yönetim ise «İslamcı yönetimdir» (495). İran'da, Şahlık döneminin suçlusu sayılan kişilerin öldürülmeleri, Amerikalıların rehin tutulmaları «terör» olarak nitelendirilemez. Bu işlemleri tüm ulus benimsediğine göre, söz konusu tutumları terör olarak nitelendirmek, tüm ulusu «terörist» saymak demektir. Humeyni'ye göre, belirtilen ilkelere aykırı düşünen Enver Sedat gibi devlet başkanları, Kuran'a düşman Müslümandır. Kuran «İslam düşmanıyla dost olma» buyurmuştur; bu açıdan, gerçek bir Müslüman devleti olan İran'ın, Mısır gibi İslam düşmanı Müslüman ülkelerle dost olması, dinen olanak dışıdır. Carter ve Begin ile dostluk kuran, İsrail'le barış sözleşmesi imzalayan kişiler, İslam düşmanı olduklarına göre, Müslümanların onlarla dostluk kurması dine aykırıdır (496). Ayrıca İran, kendi içinde de İslam düşmanlarını yok etmeyi kesin bir amaç bilmektedir. İran'ın son elli yıllık tarihi, Rıza Şah'tan başlayarak, İslam düşmanlarının ülkeyi yönettiğini göstermektedir. İslam Cumhuriyeti'nin, eski dönemin insanlarını yargılayıp, cezalandırması, sanıldığı gibi Şah'a ve onun adamlarına karşı kişisel bir düşmanlığın sonucu değildir. Rıza Şah döneminden başlayarak izlenen Batılılaşma yönelişi, gerçekte İslamı yok etmeyi, İslam adaletini silmeyi amaçlamıştır. Bu din düşmanlarını, bu zalimleri, bu halka zulmedenleri cezalandırmak, dinsel bir gerekliliğin sonucudur. İslam bağışlayıcıdır, ama din düşmanlarının bağışlanması söz konusu olamaz. Halk, Şahlık yönetiminde gerçeklerden habersiz bırakıldığı için, düzen içinde başkaldırmadan durmuş ve yönetime uymuştur. Sonunda halk gerçeği gördüğünde, İslam düşmanı, halkın çıkarlarını hiçe sayan, zalim iktidara başkaldırmıştır. Bu açıdan, ulusun arzusu, zalimlerin cezalandırılmasından yanadır ve İran İslam Devrimi, ulusun gerçekleştirdiği devrim olduğu için, halkın malıdır. Nitekim dünyadaki devrimlere bakıldığında, her devrimin ardından bir kargaşa ve düzensizliğin geldiği görülür. İran devrimi ise ulusun tümü tarafından gerçekleştirildiği için, düzensizlik yerine düzen, kargaşalık yerine disiplin getirmiştir. Gerçekte İslam, disiplin ve düzenin varlığını öngörür; İslama dayanan bir devrimin de aynı sonuçları doğurması doğaldır (497).

Humeyni, «azınlıklar» sorunuyla ilgili olarak da İslam kurallarına dayanarak görüş belirlemeye çalışmaktadır. Dinsel azınlıkların, dinsel inançları açısından özgür olduğu, hatta, İs-

lam devriminden sonra onların güvenliklerinin ve olanaklarının daha da genişletilerek sağlandığı öne sürülmektedir. Türk, Kürt, Lur, Arap gibi «kabile»ler açısından ise «azınlık» teriminin kullanılmaması gerekir. «Azınlık» terimi, kardeşliğin dışında tutmak, yani onları «Müslüman» saymamak anlamına gelir. Değişik dil kullanan, değişik ırktan gelen kişiler, İslamı kabul etmişlerse, aralarında bir ayrım yok demektir. Başkalık ve ayrılık birleşmiş İslam ulusları ile öteki uluslar arasında söz konusu olabilir. Değişik İslam ulusları ve grupları arasında ortaya çıkartılan ayrılıklar yapaydır. Sonuçta da gerçek İslam devleti kurulduğunda ve İslamın gerçek kuralları açıkça belirerek bu kurallar çevresinde birleşme sağlandığında ayrımı körükleyen yabancı güçler çökecek, dünyanın büyük bir nüfus çoğunluğunu oluşturan Müslümanlar gerçek kaynaklarına dönecek ve dünyadaki en büyük birleşik güç durumuna gelecektir. Bu açıdan panislamizm, pantürkizm gibi «izm»ler, gerçekte İslam birliğini parçalayan, İslamın mantığına uymayan akımlardır. «Ulusçuluk» İslam birliğini parçalayıcı en büyük tehlikedir. Arap dünyasında, Nasırcı akım, ulusçuluk yoluyla İslam dünyasını parçalamıştır. Gerçekte, Müslümanlar arasında bir ayrım gözetilemeyeceğine göre, «azınlık» terimi ile Müslümanları ırklarına göre birbirinden ayırmak yanlıştır. Batının oyununa gelmek demektir. «Tanrı'nın izniyle» gerçek anlamında bir İslam devleti kurulduğunda, bir Kürt Tahran'dan ülkeyi yönetebilecek, bir «Pers» Kürdistan'ı idare edebilecektir. «Azınlık» Şahlık dönemi için bir sorundur. İslam Cumhuriyeti'nde böyle bir sorun olmayacaktır. Ülkenin çıkarlarına, bağımsızlığına, ulusun güvenliğine karşı çıkmadıkça, hiç bir Müslüman grup açısından özel bir tutum söz konusu olmayacaktır. İslam Cumhuriyeti'nde, «zorba» yönetim söz konusu değildir. Halife Ömer, kendisini isteyen «kabileleri» yönetimi altına almıştır. Aynı tutum İran İslam Cumhuriyeti yönetimi için de söz konusudur. Tüm Müslümanlar, bu cumhuriyette aynı ve birdir. Vatandaş olup olmama sorunu, Müslümanlar arasında söz konusu edilemez. Nerede olursa olsun, tüm Müslümanlar eşit ve kardeştir. Bu açıdan, İslam Cumhuriyeti, hiç bir İslam grubunu zora başvurarak egemenliği altında tutmaya yönelmeyecektir; ama İslam Cumhuriyeti kurulduğunda Müslümanlar arasında ırk sorunu doğmayacağı için, herhangi bir Müslüman grubun ayrıcalık yönelişi de olmayacak, «federal devlet» oluşturmak zorunluluğu doğmayacaktır. Tam tersine, Humeyni, İslamın belirli birkaç «kabile»den oluşmadığını, Müslümanların giderek

Kuran'ın gerçekleri çevresinde birleşeceğini ve İslam dünyasının tek bir ülke durumuna geleceğini öne sürmektedir. Birleşmiş Milletler'in ve Batılı ülkelerin İran devrimine karşı çıkmaları, suçlamaları, dünya kamuoyunda bu olguyu kötü göstermeye çalışmaları, yalan yanlış yorumlamaları, tüm bu ülkelerin, İran devriminin İslamın birliğini sağlama yolunda büyük bir adım olduğunu görerek, bundan korktuklarının bir kanıtıdır(498).

Dış ilişkiler açısından, Humeyni, ezilen Doğunun, yıllarca süren bu ezilmişliğiyle benliğini yitirdiği, ilişkilerin baskı ve «tebalık» ilkelerine göre biçimlendirildiği inancındadır. İran, dış ilişkilerinde «eşitlik» kuralını titizlikle izleyecektir. Amerika'nın casusluk, sömürü, yönetimi ulusa karşı kışkırtma, zorbalık düzenini destekleme eylemlerini unutmayacak ve yinelenmesine izin vermeyecektir. İran «ekonomik ambargo»lardan endişe duymamaktadır. Kendi kendine yetmeyi bilecektir. Yabancıların, ulusu kendi öz kültürüne, inancma, geleneklerine düşman etmesine, yabancılaştırmasına karşı çıkılacaktır. Bu koşullarla, İran tüm ülkelerle saygıya, eşitliğe dayanan dostluk ilişkileri kurabilecektir. İslam Cumhuriyeti'nin dostluk ilişkilerinde başta gelen ülkeler ise Müslüman devletleri olacaktır. «Carter yüksekteki tahtından inip, döşemede birlikte oturmaya razı geldiğinde, Amerika bile İran'ı anlayabilecek ve dostluk ilişkileri kurulabilecektir.» Köle-efendi ilişkileri çerçevesinde ise hiç bir ülkeyle dostluk ilişkisi kurabilmenin olanağı yoktur(499).

İslam Cumhuriyeti'nin, gerçekte iki «yönetim» örgütlenmesine dayandığı ve «din adamlarının» dinsel diktatörlüğe dayanan bir «yönetim»i, din adamlarından oluşmayan «yönetim» üzerinde egemen kıldığı iddiasını Humeyni, «Müslüman din adamları»nın diktatör olamayacağı savını öne sürerek cevaplandırmaktadır. Buna göre, İslam eşitlik, özgürlük ve adalet ilkelerine dayanır. Müslüman din adamının da bu ilkeleri gerçekleştirmek yükümlülüğü vardır. Bu yükümlülüğü yüklenmiş bir yönetici din adamının bu ilkelerle temelde çelişen «diktatörlük» kurabilmesi dine aykırıdır. İslam gerçekte, yalnızca İslam dünyasında değil, tüm dünyada diktatörlükleri yıkmak amacındadır. İslamda yönetici, diktatörlüğe, baskıya ve zulme karşı olan kişi demektir. Gerçek İslam kurallarına göre, yönetici seçimle belirlenir; bu nedenledir ki, bir İslam devletinde bir Hitler yetişmemiştir ve yetişmeyecektir. Dinsel önder yalnızca bir gözlemci ve denetleyicidir. İlk İslam devletlerinde adalet, eşitlik ve özgürlüğün yönetime egemen olduğunu saptamak kolaydır.

Ali İbn Abu Talip yönetimi bu konuda en kesin örnektir. İslamda yönetimin soya çekime dayandığı Emeviler ve Abbasiler döneminde «tyrannical» yönetim belirmiştir. Bu, Müslümanların gerçek İslam devletini kurmakta yetersiz kalmalarının bir sonucudur. Bugün «şarkiyatçılar» bile İslamın gerçek nitelik ve değerini kavrayamamaktadırlar. Batılılar, bilerek ve isteyerek İslam kurallarını saptırmaktadırlar. Bu İslamın gerçeğinden korkulduğunu gösterir. İslam devleti dürüstlük ve adalet devletidir ve kokuşmuşluğa, çöküntüye izin vermeyecektir. En ilkel koşullarda yaşayan ve beslenen, başka Müslümanlardan ayrıcalığı bulunmayan, yetkilerini aştığında devrilebilen bir dinsel yöneticinin diktatör sayılabilmesi, adalet ve eşitlik kurallarından sapması olanağı yoktur. İran'da İslam Cumhuriyeti de, İranlı Müslümanların yüzde yüze yakınının hiç bir baskı altında kalmaksızın verdikleri oylarla kurulmuştur ve İslam'ın kurallarını uygulayacaktır(500).

Gerçekten, 30/31 Mart 1979 tarihinde halkoyuyla kabul edilen, İran İslam Cumhuriyeti için hazırlanan Anayasası da, İslam kurallarının tarihsel ilkelerine uygun bir devlet oluşturmaya yönelişin ürünüdür. Hazırlanan anayasa tasarısını incelemek üzere halk taraftndan seçilen «Anayasa İnceleme Meclisi»nin 1979 Ağustosundaki açılış törenine Humeyni'nin gönderdiği yazıda (Peyam), İran Anayasası'nın sahip olması gereken temel nitelikler belirtilmiştir. Buna göre, anayasa ve öteki yasaların yüzde yüz İslami olması gerekir ve bir madde bile İslam ahkâmına aykırı olursa, ulusun oybirliğine yakın çoğunluğunun görüşüne aykırı davranılmış demektir. Temsilcilerin temsilciliği «İslam Devleti» kavramı ile sınırlıdır. Anayasa'nın, Batı görüşlerinden ve Doğu okullarından uzak tutulması, İslamı kendilerince yorumlamaya kalkışanların etkilerinden kurtarılması gerekir. Meclis üyeleri, İslama aykırı önerilere karşı çıkmak, «garbzedelerin» yaygaralarına kulak asmamak zorundadırlar. Anayasa'nın, İran İslam devrimine özenen başka Müslüman ülkelere de örnek olması gerekmektedir(501).

Gerçekte, İran İslam Cumhuriyeti'nin temel yasası Kuran'dır. Anayasa'nm dayanağı ve gerekçesi ise «ayet» ve «rivayetler»dir. Temel İslam kuralları, Anayasa'nm da üstündedir. Anayasa, «ilkelerin devlet ve görevleri ile devlet-fert ilişkisi alanında nasıl uygulanacağını gösteren ve bu anayasal ilkelere aykırı olmaması gereken bir üst yasa niteliğindedir» (502).

15 Kasım 1979 tarihinde kabul edilen anayasanın başlangıç bölümünde belirlenen görüşe göre, bu anayasa, İran toplumu-

nun İslam ilkeleri ve kurallarında temelini bulan kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik dayanaklarının belirticisi olup, İslam ümmetinin içten dileğini yansıtmaktadır. İran ulusu 1906 yılında «istibdad»a karşı «meşrutiyet»i, 1953 yılında da emperyalizme karşı petrolü ulusallaştırma çabalarına karşın, temel ve somut bir öğretiye bağımlı olmadığı için başarı sağlayamadı. İran ulusunun uyanık sezgisi, «Yüksek Taklid Merci'i Hazret-i Ayetullah-il-Uzmâ İmam Humeyni'nin önderliğinde» İslam öğretisine bağlı, gerçek devrim çizgisini izleme gereğini kavradı. İslam ümmeti, bu devrimi, İslami önderlik sıfatı ile İmam'ın başkanlığını benimseyerek gerçekleştirdi. Bu biçimde gerçekleşen Devrim Anayasası, İslami yönetimde «Velâyet-i Fakih» ilkesini benimsemiştir. Yani, devlet yönetiminde İslam öğretisinin egemen kılınması ve bu nedenle yöneticilerde «fıkıh» bilgisinin aranması zorunlu görülmüştür. İran ulusu tek vücut olarak ve taklit mercilerinin(503) ve İslam bilginlerinin ve önderlik «makamı»nın da katılmasıyla, İslam Cumhuriyeti'nin yeni düzenini kurmaktadır. Anayasa, İran İslam Devrimi'nin İslamcı içeriğini göz önünde bulundurarak, devrimin ülke içinde ve dışında sürdürülmesi ortamını yaratmakla yükümlüdür. Siyasal örgütlenme, insanın «istidatlarının ilâhi ölçülere uygun olarak belireceği ve gelişeceği bir ortamın sağlanması» için, insana «ilâhi nizama» doğru hareket olgunluğunu sağlamak amacındadır. Bu da, toplumun tüm öğelerinin yaygın ve eylemli işbirliği ile gerçekleşebilir. Velâyet-i emr ve sürekli imamet ilkesine dayanarak, anayasa, gerekli koşulları «haiz» olup, halk tarafından önder olarak tanınmış bulunan «fatihin» rehberliğinin gerçekleşmesi için gerekli ortamı hazırlayarak, çeşitli kuruluşların aslî İslami ödevlerinden sapmamalarını güvence altına alacaktır(504). Anayasa'ya göre «medeni, cezai, mali, iktisadi, idari, kültürel, askeri, siyasi ve başka tüm yasa ve kararlar» İslam ölçülerine dayanmalıdır. Bu kural «kayıtsız şartsız» anayasanın tüm maddelerinin ve öteki yasa ve «mukarreratın» üstündedir. Bu yasanın denetlenmesi yetkisi «Şûra-i Nigehban»a üye «fakihler»in görevi ve hakkıdır.

Anayasa'nın yine başlangıç bölümünde belirtilen temel ilkelere göre, «iktisat amaç değil araçtır». Ekonomik ilkelerin geliştirilmesinde temel ilke, insanın gereksinimlerinin giderilmesidir. «Servetin temerküzü», «kazanç hırsı» amaç değildir. Maddeci okullarda «iktisat bizzat hedeftir» ve olgunlaşma aşamalarında bu toplumlarda yıkılma, bozulma, yokolma gözükmektedir. İslamda ise, iktisat araçtır ve bir araçtan amaca ulaşma yolun-

da yararlı olmasından başka bir şey beklenemez. Bu açıdan, insan üreticiliğinin belirmesi için gerekli ortamın hazırlanması İslamın temel ilkesidir. İslam ordusu da, yalnızca ülkenin sınırlarını korumakla değil, İslam'ın yüklediği görev olan «cihad»ı gerçekleştirmekle de görevlidir. Böylece, «Tanrı'nın Kanunu»nun yeryüzünde geçerliliğini sağlayıcı güç ordudur. Yargı gücü ise, İslam adaletine dayanan, adil ve dinin ilkelerini bilen kişilerden oluşmalıdır. «İnsanlar arasında hükmettiğinizde adalet ile hükmedin» biçimindeki Nisa Suresi'ni unutmamak gerekir. Yürütme gücü «İslam toplumunun kurulması yolunu açacak» güçtür. Bu açıdan bürokrasi düzeni yadsınmakta, çabukluk, elverişlilik ilke olarak benimsenmektedir. Kitle iletişim araçları da, İslam adaletine dayanan, adil ve dinin ilkelerini bilen kişilernü yayma görevini yüklenmektedir.

İran Anayasası'nın, temel ilkeleriyle ilgili maddelerini gözden geçirdiğimizde, İslam Cumhuriyeti'nin yönetim biçimi konusunda bazı noktaları saptamak olanağını bulabiliriz:

Egemenlik Tanrı'ya ait olup, tüm Müslümanların onun emirlerine uygun davranmaları zorunluluğu söz konusudur. «İlahi vahy»e, Meâd'a(505), «hilkat» ve «teşrid»e ilahi adalete, sürekli imamet ve rehberliğe ve onun İslam devriminin sürekliliğini sağlamadaki etkinliğine, «insanın yüce saygınlık ve değerine ve O'nun Allah karşısında sorumluluğuyla birlikteki özgürlüğü» iman, İslam Cumhuriyeti'nin temelini oluşturmaktadır. İran'ın resmi dini «İslam ve Caferî-isnaaşeri mezhebidir».

Anayasanın 56. maddesine göre, «Dünya ve insan üzerinde egemenlik Allah'ındır ve O, insanı yazgısına egemen kılmıştır». Böylece, egemenlik Tanrı'ya ait olmakla birlikte, kişilerin akıl, irade yetenekleri de yadsınmamaktadır. Ayrıca, Anayasanın 91. maddesinin düzenlediği «Şûra-î Nigehbân» (denetim meclisi) «Şûra-î Millî Meclisi»nin kararlarını İslam açısından değerlendirir ve denetlerken, zamanın «icapları»nı ve günün sorunlarını da göz önünde bulundurmaktadır. Bu anlayış, daha önce değindiğimiz, İslamın gelişime açıklığı ve günün koşullarına göre davranabilirliği açısından, insan akıl ve iradesine önem tanımak anlamına gelmektedir.

Yasama yetkisi, «Şûra-î Millî Meclisi» ile, «Şûra-î Nigehbân» tarafından kullanılmaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti'nin yasama açısından, Kuran'ın «ve işleri aralarında şûra iledir» buyruğuna uyduğu belirtilmektedir. Bu organların oluşturulmasında seçim de İslamcı bir yöntem olduğu için benimsenmiştir.

Şûra-î Milli Meclisi parlamento görevini görmekle birlikte, tüm kararları Şûra-i Nigehbân'ın denetimine bağlıdır; denetim İslama ve anayasaya uygunluk açısından yapılır. Şûra-î Nigehbân, Müslüman hukukçular ile «adil ve sorunlara vakıf fakihler»den oluşur ve bu Şûra oluşmadıkça, Milli Meclis'in de «hukuken hükmü» yoktur. Anayasanın yorumu da bu meclisin yetkileri arasındadır. Seçim ve halkın görüşüne başvurma işlemlerinin denetimi de bu meclis tarafından gerçekleştirilir.

«Rehber» ya da «Rehberlik Şûrası» gerçekte İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasal yapısında en üst otoriteyi simgelemektedir. «Rehber», «ifta» (fetva açıklamak) ve «merc'iyet» (içtihatta bulunabilme) için gerekli yetenek ve «takvâ» sahibi olmak demektir. Rehberin, siyasal, toplumsal görüş ve şecaat güç'üne ve yöneticilik yeteneğine sahip olması gerekir. Anayasa, 107. maddesinde, «Yüksek Taklid Merci'î ve İnkilâp Rehberi» olarak «Ayetullah-il-Uzma İmam Humeyni»yi belirlemiştir. Onun ölümünden sonra, anayasanın öngördüğü koşullara sahip «fakih»lerden birisi halkın ezici çoğunluğu ile «Rehber» olarak tanınır ve kabul edilirse, Humeyni'nin yerine geçecektir. Böyle bir çoğunluk sağlanamadığında, halkın seçeceği «Hubreğan» (uzgörür) «Meşveret» yoluyla böyle birisini saptamaya çalışacaktır. Buna da olanak bulunmazsa, Hubreğan, önderlik için gerekli koşulları bulunan üç ya da beş kişi saptayarak «Rehberlik Şûrası» oluşturacaktır.

Rehber ya da Rehberlik Şûrası, özellikle yüksek yargı organlarına atamalar yapabilmek, silahlı güçler başkomutanlığını yürütmek, yüksek komutanları atamak, savaş, barış ve seferberlik ilan etmek gibi yetkileri elinde bulundurmaktadır. Ayrıca, cumhurbaşkanı seçildikten sonra, bu seçimi onaylamak, «Divan-Ali-i Kişver» (yüce divan)ın kararına dayanarak cumhurbaşkanını azletmek gibi yetkiler de Rehber'e tanınmıştır.

Rehber ya da Rehberlik Şûrası böylece, İran'ın tüm siyasal, toplumsal yapısında dinsel denetim ve uygulamaya yönelik bir organ olarak belirmektedir. Velayet-i emr (İslam iktidarı) ve imamet-i ümmet (ümmetin önderliği) «rehber» denilen «fakihe» ait olmaktadır.

Yürütme yetkisi cumhurbaşkanı, başbakan ve bakanlar kurulundan oluşmaktadır. Siyasal nitelikteki bu organların yetkileri dinsel organların denetimine bağımlı bulunduğu gibi, göreve gelmeleri de «dinsel onayı» gerektirmektedir. Örneğin, bir kişinin cumhurbaşkanı adayı olabilmesi, Şûra-î Nigehbân'ın ve ilk seçimde Rehber'in onayına bağlıdır. Tüm yönetici organların İslam dinine inançlı (mümin mutekid) olması zorunludur.

Ulusun hakları ve **özgürlükleri** temelde Müslümanlığa öncelik tanınarak düzenlenmiştir. İslam mezhepleri içinde «Caferi-isnaaşeri» mezhebi öncelik kazanmakla birlikte, Malik'î, Zeydi, Hanbeli, Hanefi anlayışlarına da saygınlık tanınmakta, bunlara kendi fıkıhlarına göre dinsel hareketlerde bulunma olanağı sağlanmaktadır. Zerdüşti, Musevi ve Hıristiyan İranlılar ise «azınlık» olarak kabul edilip, «dinde vuruşmamak» koşuluyla kendilerine iyi ahlak kuralı, dürüstlük, adalet ile davranılması öngörülmektedir. Her kişi, hangi «kavim» ve «kabile»den olursa olsun, dil, renk, ırk ve benzeri açılardan ayrım konusu yapılmayıp, eşit davranışla karşılanırlar. Ayrım, salt dinsel açıdan olabilmektedir. Kişilerin tüm haklardan yararlanmaları «İslam ölçüleri»ne göre sağlanır. İnanç araştırılması yasak olup, inanç yüzünden kınama da söz konusu değildir.

Basın özgürlüğü, toplantı ve gösteri hakkı, parti, dernek, siyasal ve sınıfsal kuruluşlar oluşturmak hakları, İslam kurallarına saldırıcı, İslamm temel ilkelerine aykırı olmamak koşuluyla söz konusudur. Meslek seçmek hakkı bile, İslama aykırı olmamak koşuluyla geçerlidir.

Ekonomik ilişkiler ve yapı açısından İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, yabancıların emperyalist etkinliğini önlemeye yönelik bir görüntü içermektedir. Gerçekten, anayasanın 3. maddesine göre, «emperyalizmin tümüyle kovulması ve yabancıların etkinliğinin önlenmesi» İslam Cumhuriyeti'nin amaç ve ödevleri arasında yer almaktadır. Anayasanın 43. maddesine göre de, «ülke ekonomisi üzerinde yabancı ekonomik baskının önlenmesi» ekonomik bağımsızlığın ve gelişmenin sağlanabilmesi için ön koşuldur. Bu amaçladır ki, 81. madde, yabancılara ticaret, sanayi, tarım, madencilik alanlarında ortaklıklar ve «müesseseler» kurma «imtiyazı» verilmesini, 153. madde de ülkenin doğal kaynakları, ekonomi, kültür, ordu ve öteki alanları üzerinde yabancı egemenliğine yol açabilecek anlaşmalar yapılmasını kesinlikle yasaklamaktadır.

Dış ilişkiler ve **silahlı güçler** açısından da, İslamcı bir görüş egemen olmuştur. Dış ilişkilerde, «ümmet» anlayışı egemen olup, tüm Müslümanların tek ümmet olduğu inancı ile İslam uluslarınm uyuşması ve birleşmesi ilkesi temel ilke olarak kabul edilmektedir. Bu birliğin siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal nitelikte olması için çaba gösterilmesi ilke olarak benimsenmektedir. Başka ülkelerle olan ilişkilerde de, ülkenin tam bağımsızlığı ve her türlü «tahakküme» karşı olmak ilkeleri temel ilkelerdir. Başka ülkelere karşı Müslüman ülkelerin

haklarının korunması da temel amaç olarak gözükmektedir. Hak ve adalet gibi İslam «faziletleri»nin tüm dünyada egemen olması ve barış amaçlanmaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti Ordusu, ülke bütünlüğünü ve İslamı korumakla görevlidir ve İslam öğretisine bağlı olmak zorundadır. Yabancı üstlere ülkede kesinlikle yer verilmemesi, anayasanın 146. maddesinde kurala bağlanmıştır. İran İslam Cumhuriyeti Ordusu yanında başka bir silahlı güç de «İslam Devrim Muhafızları»dır. Devrim süreci içinde oluşan bu silahlı güç, devrimin ve getirdiklerinin savunulması için sürekli bir silahlı güç olarak anayasada düzene bağlanmıştır. Devrim Muhafızları'nın İslam Ordusu ile uyumlu, kardeşçe bir işbirliğini gerçekleştirmesi öngörülmektedir.

İran'daki «batılılaşma» yönelişinin din adamları ve onlara bağlı yığınlarla, entellektüeller arasında derin uçurumlar ortaya çıkararak toplumun birbirinden kopuk sınıf ve tabakalardan oluşmuş duruma gelmesinin İran'ın sorunlarına neden olduğu inancı, «İslamda reformasyon» görüşünün ağırlık kazanmasına ve giderek Humeyni olayına yol açmıştır. Rıza Şah'ın, entellektüellerden yana Batıya yönelişi, bu tabakalarda genellikle, İslamın düzeni aynen sürdürme çabasında bulunduğu, gelişmenin İslam kurallarının bağlayıcılığından kurtulmakla olanak kazanabileceği sanısını yaratmıştır. Belirli bir süreç içinde Batıyı aynen taklitten yana bir düşünce biçimi içinde yetişen ve dinsel konularda hiç bir bilgisi bulunmayan yeni kuşakların entellektüelleri, bu sanıları nedeniyle, tümden Batı kültürünün ve laiklik düzeninin benimsenmesini savunarak, dine düşman bir tutumu benimsemişlerdir. Geleneksel İran İslam kültür ve değerlerinin böylece yitirilmeye başlanması ve ülke yönetiminde söz sahibi kişilerin genellikle Batı kültürünün egemenliğine girmiş olmaları, İslamı değişen İran toplumu karşısında gittikçe gerileyen bir duruma getirmiştir. Bu durumu engelleme zorunluluğunun bilincindeki din adamları, bir yandan toplumsal değişimin Batı yönündeki çizgisine karşı çıkarken, öte yandan zorunlu değişimin İslamcı çizgide gerçekleştirebilmesi arayışları içinde, İslamın «saf» ana ve temel ilkelerine dönüş anlamında bir «İslam reformasyonu»nu savunur olmuşlardır(506). Humeyni'nin görüşleri ve İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın temel ilkeleri «İslamda reform» akımının ürünleridir.

Seçilen yolun, kurtuluşu sağlamaya yeterliliği sorunu bir yana, İslam dünyası ile ilgili ilkelerin geçerliliği konusunda

kısa süre içinde kuşkuların belirginleştiği bir gerçek. Şahlığı lanetleyen İslam Cumhuriyeti, Şah'ın «Körfez»de ele geçirdiği yerleri bırakmamak için Irak'la savaş durumunda. Taif'de toplanan İslam Zirve Toplantısı'na, toplantı Hicret'in 1500. yılı nedeniyle yapıldığı halde, İran'ın katılmasını sağlama çabaları tümüyle boşa gitti. İran, Arap dünyasından yalnızca Suriye ve Libya ile dostluk ilişkilerini sürdürebiliyor. Tüm bu olgular, salt İslam amacının bütünleşmeyi sağlamaya yeterli olmadığını açıkça belirliyor. Ortadoğu'da Batının amaçladığı denge, İslam kuralları çevresinde «ümmet birliği»ni sağlamak amacına baskın çıkabiliyor. İran, salt İslam inancına dayanarak kovacağını umduğu «emperyalizm ve yabancıların etkenliği» karşısında, amaçladığı İslam birliğini gerçekleştiremediği gibi, İslam devletleriyle savaş ve uzlaşmazlık içine de girebiliyor.

İran İslam Cumhuriyeti'nin büyük yığınlarca desteklenip, siyasal iktidarlarla halk arasında kaynaşmanın büyük ölçüde gerçekleştirilebildiği bir gerçek. Buna karşın, İslamda birleşmenin, «azınlık» kavramını ve bilincini ortadan kaldırmadığı, «Acem» olmayan grupların hiç değilse federal bir siyasal oluşuma yönelip, bunun için savaşı göze aldıkları da olgularla belirmiş durumda. Öyle ki, daha «İslam Devrimi»nin başlarında, bazı bölgelerde özel yönetim biçimlerinin kabulü zorunluluğu doğmuş bulunuyor.

İslamcı yönetimin toplumsal, siyasal ilişkiler açısından tutum ve davranışının, yöneticiler arasında bölünmelere yol açtığı da biliniyor. Devlet Başkanı Beni Sadr ile Başbakan Recai arasında, dinsel temeli de olan ayrılıklar açıkça belirdiği gibi, Ayetullah Muntezari, Ayetullah Allamah Nuri gibi dinsel önderler daha fanatik bir siyasal tutumu zorlayarak Devlet Başkanı'na karşı çıkıyorlar. Hatta Humeyni ile Şeriat Medari gibi etkin öteki dini önder arasındaki anlaşmazlığın, ülkeyi iç savaş eşiğine getirdiği de biliniyor. Bugün için, her şeye karşın etkinliğini sürdüren Humeyni, bir ölçüde birlik ve uyumu sağlamak olanağını bulabilmektedir. Amerikalı rehinelerin, İran'ın başarısı gibi gözüken bir anlaşma çerçevesinde özgür bırakılmaları da, Humeyni'yi güçlendirici bir etkinlik sağlamış olabilir. Buna karşılık, Humeyni sonrasında «Rehberlik» düzeninin geçerliliği ve birleştirici etkinliği kuşku vericidir.

İran İslam Cumhuriyeti'nin salt petrol zenginliğine sırtını dayayan ekonomik düzeninin, İslama dönerek, Şahlık döneminin ekonomik yapısından değişik bir biçimlenmeye dönüşebileceğini gösteren umut verici atılımları görebilmek olanağı da

yok. Ülkenin feodal kalıntılarının, kırsal alanlarla kentler arasındaki keskin ayrılıkların, salt İslama olan inançlarla giderilemeyeceği tartışılmaz bir gerçek. Ekonomik yapı ve amaçlarla ilgili anayasal kurallar ise, İslam ilkelerine yapılan yollamalardan ve bazı genel sözlerden öteye geçemiyor. «Toplumun iktisadi bağımsızlığının sağlanması, yoksulluk ve yoksunluğun kökten sökülmesi ve insanın gereksinimlerinin özgürlüğü de korunarak olgunlaşma süreci içinde giderilmesi» anayasanın 43. maddesinde amaç olarak belirtilmekle birlikte, bu amaca erişilmesi için öngörülen ekonomik ilkeler, belirtilen amaca ulaşılmasını sağlayacak radikal değişimleri içermiyor. «Başkasına zarar verme, tekelcilik, ihtikâr, riba ve başka batıl ve haram muameleler» yasaklanırken, «temel gereksinimlerin karşılanması», «tam istihdama ulaşma», «çalışma biçiminin düzenlenmesi», «meslek seçme özgürlüğü», «aşırı ve gereksiz harcamaların önlenmesi», «bilim ve fenden yararlanılması» gibi herhangi bir rejimin anayasasında rastlanabilecek ilkelerin belirtilmesiyle amaca erişebileceği sanılıyor. Ekonomik düzenin «kamu», «kooperatifler» ve «özel» olmak üzere üç kesime dayandığı kabul edilmekte, tarım, hayvancılık gibi kırsal alanları ilgilendiren işlevlerin özel kesime ait olduğu belirtilmektedir. Bu çerçeve içinde, feodal kalıntıların giderilmesine yönelik bir işleyişin sağlanabilmesi, kuşkusuz olanak dışıdır.

İran'ın günümüzde, Libya ile birlikte yığınlara dayanan, antiemperyalist İslamcı hareketi simgeledikleri bir gerçektir. Buna karşın, Libya'nın İslamcılığı, bu ülkenin ekonomik yapısını, hiç değilse kuramsal olarak, tümden yenileştirmeye de yönelmişken, İran'ın aynı yöneliş içinde bulunmadığı da görülmektedir. İslamın, salt kendi öz niteliği açısından «geri kalmışlık» nedeni olmadığı görüşüne içtenlikle katılmaktayız. İslam ülkelerinin geri kalmışlık sorununu, salt «Batıyla» kaynaşmakla çözümleyemeyeceği de olgularla kanıtlanmıştır. «Uygarlığın» Batının öz malı olmadığına ve İslam ülkelerinin kendi kültürel geçmişlerinden kaynaklanarak, kendilerine özgü ulusal kültürlerini yaratabileceklerine, uygarlaşabileceklerine olan inancımızı da belirlemiştik. Ancak, salt İslama fanatik bir biçimde dönüşün ve ulusun tarihinden gelen değerlerle İslam kurallarının kaynaşımı bir kültürün, ülkenin ekonomik ve toplumsal sorunlarının çözümüne yeterli olamayacağını da görmek gerekir. Gerçekte, ulusal İslam kültürünün, çağın gereklerine uygun bir biçimde yeniden oluşturabilmesi de, ülkenin antiemperyalist yönelişlere erişmesine olanak sağlayacak ekonomik ve toplumsal yapı de-

ğişimlerine, feodal kalıntıların giderilmesine bağlıdır. Bu dönüşüm ve gelişim gerçekleştirilmedikçe, feodal kalıntılar, İslam'ın gelişimci ve çağdaş yorumlarının geçerli kılınmasına, yığınların bu «yeniden doğuş»un çevresinde bütünleşmesini engellemek olanağını bulabileceklerdir. İran «İslam Devrimi», anayasada, «çağa uygunluk» ve «gelişimcilik» ilkelerini benimsemiştir. İran toplumunda, Batıya yöneliş taklitçiliği içinde unutulan «Şii» kelamcılar, Tanrısal iradenin «sabit» olmadığını, yeni koşul ve olanaklara göre bu iradenin değişebileceğini temelden kabul etmişlerdir. Şii kelamcılar ve İmamiler, «kaderciliği» tümden yadsımaktadırlar. Bu kelamcıların görüşleri, İran yönetimi için, İslam'ın toplumsal ve ekonomik yapı değişimlerine karşıt olmadığını kanıtlamak, bu yolda radikal davranabilmek için en güçlü araçtır. İran İslam Cumhuriyeti yönetimi, şu anda yığınlardan sağladığı destek ve sahip olduğu saygınlıkla «İslam devrimi»ni, «toplumsal, ekonomik devrim» ile tümlendirebilmek, feodal ilişkileri yok edebilmek gücüne sahiptir. İran İslam devriminin, antiemperyalist yönelişte başarıya ulaşmasına, feodal ilişkileri çökertmesine olanak sağlayabilecek öğelerin kısa bir süre içinde etkinliğini yitirdiği de saptanabilmektedir. Gerçekten, İslamın ilk gününe dönerek bağnaz, katı, tutucu anlayışla, devrimin amacına erişebileceğine inanan İslamcı güçler, Humeyni' nin de yandaşlığını kazanarak, 21 Haziran 1981 günü Beni Sadr'ı cumhurbaşkanlığından «azlini» sağladığında, Devrim yeni bir dönemeci alıyordu. Meclis Başkanı Refsancani, Beni Sadr'ı, «devrimin engellerin»den «Amerikan yanlısı bir hain» olarak nitelendirirken, Humeyni'nin oğlu Ayetullah Montazeri de, devrimin başarı yolunu «acımasızlıkta», İslam düşmanlarının «öldürülmesinde» buluyordu. Olay, gerçekte, İslam kurallarından kalkarak, feodal ilişkileri yıkmağa ve toplumsal devrimi gerçekleştirmeğe yönelenlerle, tutucu-bağnaz İslamcı güçlerin savaşı olarak beliriyordu. Bu «savaşın» kanlılığını da anımsamak gerekir. 28 Haziran 1981 gecesi, İslam Cumhuriyet Partisi Genel Merkezindeki patlamada öldürülen 74 önemli yöneticiyi, Beni Sadr'ın ardından cumhurbaşkanı seçilen Ali Recai de dahil birçok kişinin ölümünü bitmez tükenmez «idamlar» izleyecekti. Yer yer, iki İslamcı yöneliş arasında çatışmalar çıktığı, bir ölçüde iç savaşa yönelindiği de bir gerçektir.

İki akım da birbirini «Amerikancı» olmakla suçlarken, İran Meclisi, çok partili siyasal düzeni benimsiyor, fakat «Amerikancı» olarak nitelendirdiği bazı siyasal kuruluşları yasaklıyordu. İslam Cumhuriyet Partisi, Sovyet yanlısı komünist partisi Tu-

deh, Fedayan Halk Örgütünün çoğunluk kesimi ve Mehdi Bazargan'ın İran Özgürlük Hareketi önceleri yasal örgütler olarak benimsenirken, CİA darbesiyle devrilen Musaddık'ın «Ulusal Cephe» örgütü, Amerika'ya karşıtlığı ilke bilen «Mucahidin Halk» ile Sovyet ve Amerikan düşmanlığını birlikte sürdüren Fedayan Halk'ın azınlık bölümü, «Amerikancı» olmakla suçlanıp, yasa dışı sayılabiliyordu. Yasa dışı sayılan örgütlerin de, İslam Cumhuriyet Partisi yönetimini, Ortadoğu'da Amerika'nın istediği türden bir yönetimi gerçekleştirmekle suçladıkları görülmektedir. Bu görüşe göre, Tudeh'in mollaları desteklemesi de, Sovyetlerle Amerika'nın, İran konusundaki uzlaşmalarının sonucudur.

İran'da olup bitenler. Humeyni'ye göre İslam ile ona karşı güçler arasındaki bir hesaplaşmadır. Bu hesaplamanın tarihsel kökenleri vardır ve Humeyni açık bir biçimde Musaddık'ı ve yandaşlarını Ayetullah Kaşani'ye karşı çıkmakla ve böylece İslamla, İslama karşı güçlerin savaşını başlatmakla suçlamıştır; ona göre İran'da bugün gerçekleştirilen savaşın kökeni Musaddık hareketine dayanmaktadır. Beni Sadr da, bu savaş içinde İslam karşıtları içinde yer almıştır. Humeyni'nin görüşlerindeki gerçek payı, bugünkü çatışmanın yüzeysel ve salt siyasal nitelik taşımadığı gerçeğindedir. Kökleri tarihsel olan bir çatışma, günümüzün koşulları içinde yeniden kendisini göstermiştir. Tarihsel gelişim içinde, bağnaz ve katı din adamlarıyla, lâik, ulusal dinci ve solcu akımlar monarşiye ve emperyalizme karşı direnişte birleşmişlerdir. Bu birleşme, salt monarşinin yıkılması noktasında bir uzlaşma olarak belirmiş, ancak bu uzlaşma kısa sürede, kaçınılmaz çatışmaya dönüşmüştür. 1900 «meşrutiyet devriminde» dahi, hareketin İslamcı kanadını oluşturan Ayetullah Nuri, Ayetullah Behbehani ve Ayetullah Tabatabal ile «meşrut-i monarşi» yanlısı Müşir-üd Devle arasında çatışma ortaya çıkmıştır. Aynı ayrımın belirdiği 1950 yıllarında da Musaddık ile, yığınların İslamcı desteğini sağlayan Ayetullah Kaşani çelişkisi, Musaddık'ın yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Beni Sadr da aynı çatışmanın en son kurbanı olarak görülmektedir. Dinsel görüşlerden de kaynaklanan, liberal, uluscu ve değişimci Beni Sadr'ın İslamcılığı Ayetullahlar'ın yandaşlığını sağlayamamış, Müşir-üd Devle ve Musaddık'dan farklı görülmesine yetmemiştir. Beni Sadr'ın İslamcı yorumu, ulemanın görüşleriyle çelişmiş, lâik, aydın, batılı bürokratlar ise kendisini desteklemiştir. Böylece, kavga, giderek dinci bağnazlıkla, gelişimcilik ve değişimcilik kavgasına dönüşmüştür. İslam kurallarının her zaman için

geçerliliğini savunan ve saf İslam inançlarına dönüşle sorunu çözebileceğini sanan Humeyni, Ali Recai, Beheşti ve diğerleri, Beni Sadr'ın sonunu hazırlarken, İslam adına, İslam düşmanlarına savaş açtıklarına inanmışlardır. Bu görüş çelişkisi, «rehineler», Irak savaşı, uluslararası ilişkiler konusunda somut olarak belirmiş, giderek tüm yönetim ve amaçlardaki çatışmaya varmıştır. Beni Sadr'ın, «istikrarla hükümet» ilkesine dayanarak, «devrim muhafızları» anarşisine karşı çıkışı, Irak'a karşı düzenli orduyla savaşılması önerisi, devrimin coşkusunu ve gelişimini öldürecek tutum olarak nitelendirilmiştir.

İran'daki kavga, şimdilik çağdaşlaştırılmış İslamcı akıma karşı, İslam'ın saf kurallarına dönüş yanlılarının «zaferi» ile sonuçlanmış görülmektedir. İran Devriminin üçüncü yılında, Humeyni, yığınlardaki etkenliğini ve gücünü sürdürmektedir. Karşıtlarının tüm direnişleri ve çabaları, yığınları İslamcı bağnazlıktan henüz koparamamıştır. Buna karşı, İslam'ın başlangıcına dönüşmek konusundaki fanatizmin, giderek toplumda kapalı, bağnaz, despotik bir yapıya yol açması, devrimi yöneldiği amaçlardan uzaklaştırması kaçınılmaz olmuştur. Feodal ilişkilerin sürüp gitmesi, yığınların «İslam devriminden» beklediklerini yitirmesi ve ondan kopması sonucunu doğurabilecektir. Önemli olanın, İslama dönüşün gelişim ve dinamizm sağlamak yolundaki etkinliği olduğu, İslama dönüş bağnazlığının çözülmesiyle kavranabilecektir.

İslam Dünyasının bugünü

25 Kasım 1980 günü Amman'da toplanması gereken «İslam Konferansı»nda Suriye, Cezayir, Libya, Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti, Lübnan, Filistin Kurtuluş Örgütü yer almıyordu. Bu sırada Ürdün ile Suriye savaş eşiğindeydiler, Irak-İran savaşıyordu. Libya ve Suriye birleşik devlete yöneldiklerini açıklıyorlardı. Zirveye katılmayan ülkeler genellikle İran'ı ötekiler Irak'ı destekliyorlardı. Daha sonra Taif'te toplanan «İslam Devlet Başkanları Zirve Toplantısı»nda ise, İran, Irak bu toplantıya katıldığı için yer almıyordu. Libya hem İran'ı desteklemek, hem de Çad ile birleşmesine tepki gösteren Nijer, Nijerya, Senegal ve Mali nedeniyle Zirve'de yoktu. Afganistan Sovyet işgali altında olduğu için, Mısır İsrail ile ikili anlaşma yaptığından Zirve'ye çağırılmamışlardı. Kaldı ki, Zirve'ye katılan ülkelerin de tüm bir uyuşma içinde oldukları söylenemezdi. Ürdün, Suriye, Fas, Moritanya, Cezayir birbirleriyle anlaşamayan ülkeler oldukları halde Zirve'deydiler. Suudi Arabistan Prensi Fa-

had'a göre ise «İslami değerler, görüş ayrılıklarından daha değerlidir ve birliği sağlayacaktır». İslam dünyasının görüntüsü ise «İslami değerlerin birlik sağladığını» kanıtlamaktadır.

1970 yılı sonunda, Arap dünyası bir başka görüntü veriyordu. «Arap sosyalizmi»ne, antiemperyalist ulusçuluğa, gelişimciliğe yönelik Arap ülkeleri, tüm bölgede etkin bir birliği belirli ölçüde gerçekleştirebiliyor, hiç değilse işbirliğini oluşturabiliyorlardı. İslam Paktı oyunları ardında, bölgede etkin olmaya çalışan Suudi Arabistan, Ürdün'le birlikte Batıya bağımlı, tutucu Arap-İslam cephesinde yalnızdılar. Feodal ve ilkel yapılarıyla Körfez ülkeleri, henüz dengede etkin olamazken, buna karşın Sudan, Yemen, Umman önemli ilerici gelişimlere gebeydiler(507).

1970-1980 yıllarında birbiriyle çelişik iki ayrı tablonun çizilebilmesi, on yıl gibi kısa bir sürede Arap dünyasındaki dengenin bunca değişmesi, gerçekte, 1970 öncelerine uzanan belirli etkenlerin, gerici, tutucu Batıya bağımlı cepheden yana ürünlerini verebilmesinin sonucudur.

Özellikle, Nasır hareketiyle başlayan, Cezayir, Tunus, Suriye, Irak gibi ülkelerde gelişen «antiemperyalist ulusçuluk» hareketi ve buna bağlı «İslamcı Arap sosyalizmi» çizgisi, gerçekte, Batının bunca yıldır Ortadoğu'dan sağlamaya çabaladığı çıkarları ve bölgedeki egemenliğini sarsacak, yok edebilecek bir güçte gelişti. En gerici ve ilkel feodal ya da prekapitalist yapıdaki Arap ülkelerinde. Körfez'in kabilelerinde bile, «Nasırcı» çizginin etkinliğinin yarattığı tepkiler yoğunlaştı. Gerçekte, tüm emperyalist bağlantılara başkaldıran «antiemperyalist Arap ulusçuluğu»na egemen olma amacına yönelik bir savaşım söz konusuydu. Bu savaş çerçevesinde, her iki yöndeki büyük güçler de, Arap ulusçuluğunun kesin zafere ulaşmasını sağlayabilecek bir «Arap birliği»nin gerçekleşmesini engellemenin, kısmen de olsa Arap dünyasının bir bölümünde egemen olabilmenin çarelerini aradılar(508).

Dünyanın ilerici ve özgürlükçü halklarına umut veren, yeni bir yol olarak değerlendirilen «Arap ulusçuluğunun ve sosyalizminin» 1980 yılı sonundaki iç açıcı olmayan, büyük ölçüde umutların kırılmasına yol açan görünümü, ulusçu hareketlerin kendi iç yapılarından gelen bazı nedenlerin yanında, hareketin oluştuğu yapının yarattığı ekonomik, siyasal, dinsel öğelerin de sonucudur.

Arap ulusçuluk akımlarının, genellikle «küçük burjuva» hareketi olarak, sivil-asker bürokrat elit'in gelişimci yönelişleri ola-

rak belirmesi, yığmlarca desteklenen bu hareketlerin, yığınlara kapalı kalmasında, abartılmış ve yanlış değerlendirilmiş «antikomünizm» eğiliminin etkinliği olmuştur. Bu nedenle aynı cephedeki Arap ülkeleri «Arap sosyalizmi» kavramı üzerinde ortak bir noktaya varamamışlar, ulusçu hareketlerin İslamcı niteliğine karşın yığınlarda yaygınlaşıp, kurumsallaşmayı sağlayamamışlardır(509). Yığından kopuk hareketler bir açıdan «saray kavgası» niteliğinde kalmıştır. Arap dünyasındaki değişik ve birbiriyle çelişik tutumlar, Baas'ın iktidarda olduğu değişik dönem ve ülkelerde birbirinden ayrı siyasal çizgileri izlemesi, Fas, Sudan, Kuzey Yemen gibi ülkelerin gelenekçi İslamcı cepheye doğru yön değiştirmeleri, politik çizginin günün koşullarına göre saptandığının ve ideolojik bir birliğin yokluğunun kanıtıdır(510). Bu olgular salt «Arap ulusçuluğu»na ve «İslam inancı»na dayanan radikal ilericiliğin, yığınlarla kaynaşmadan kurumsallaşamadığının ve tek başlarına «birleştirici öğe» olamadığının kanıtıdır. Radikal İslamcı ulusçuluk amacına ulaşamazken, gerici-İslamcı cephenin Batıdan ve düzenden yana birleşmesinde etkin oldu.

Antiemperyalist İslam ulusçularının birleşememesinde, yeni cephe değiştirmelerde gerici-İslamcı cephenin genişleyerek bütünleşmesinde, yabancı petrol kartellerinin «İslam Paktı» arayışlarının feodal yapıdaki ülkelerinin «İslamcı cephe» oluşturmalarının büyük etkinlik payı taşıdığı gerçektir. Gerici-İslamcı cephenin vurucu gücü «Müslüman Kardeşler»in ilerici Arap ülkelerindeki «kişisel» iktidarları çökertmede başarılı olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle, ilerici İslam ülkelerinin, İsrail savaşında yenilgiyle karşılaşmaları da, ilerici akımların etkinliklerini yitirmelerine yol açmış, «İsrail»e karşı tutumu saptamak sorunu yeni yeni bölünmelere ulaşılması sonucunu yaratmıştır(511).

İslam dünyasında, özellikle antiemperyalist İslam ulusçuları değişik birlik denemelerine girişmişlerdir. Bunların en önemlisi, 1959 Şubatı'nda Suriye ile Mısır'ın oluşturduğu «Birleşik Arap Cumhuriyeti» deneyidir. Suriye'de 1954 yılında Çiçekli yönetiminin devrilmesinden sonra Suriye Komünist Partisi'nin güçlenmesi olgusu karşısında, bu güçlenmeyi engellemek amacıyla Suriyeli Baasçıların ağırlığıyla oluşturulan Mısır-Suriye birliği, Nasır'ın «Müslüman Kardeşler»in dışında Baas'ın kapatılmasını da sağlayarak, onların etkinliklerini yok etmesi sonucu yine Baascılar tarafmdan 28 Eylül 1961 darbesiyle sona erdirildi. Başlangıçta, Irak'ın da birliğe katılması öngörülürken,

Abdülkerim Kasım'ın, birliğe katılmaktan yana Abdüsselam Arif ve yandaşlarını tutuklatması, Irak'ın «Birleşik Arap Cumhuriyeti» içinde yer almasını engellemişti. Birliğin çöküşü tüm İslam dünyasındaki «Nasırcı yol» izleyicileri için büyük bir umut kırıklığı yaratmıştı. Buna karşın, Nasır, yine de İslam dünyasındaki etkinliğini ve saygınlığını sürdürebildi. Özellikle, «İslamcı Arap Sosyalizmi»ni daha belirgin bir biçimde açıklayan «Ulusal Hareket Bildirisi» bu etkinliği ve saygınlığı daha da artırmıştı. Nitekim, 1963 yılında Mısır, Abdüsselam Arif ve Baascıların yönetimine geçmiş olan Irak ve Baas'ın sol kanadının egemenliğine girmiş olan Suriye ikinci «Birleşik Arap Cumhuriyeti» deneyine giriştiler. Nasır'ın birleşme için Baas'ın kapatılmasını koşul olarak ileri sürmesi ise, birleşme deneyinin iflasına neden olduğu gibi, Suriye'deki Nasırcıların temizlenmesine de yol açtı.

İlerici Arap ülkelerinin birleşme deneyleri tükenmedi. Irak-Suriye, Mısır-Irak, 1971 Libya-Suriye-Mısır, 1972 iki Yemen, 1973 Libya-Suriye kaynaşması, Libya-Tunus ortak cumhuriyet, 1980 Suriye-Libya birleşme denemelerinin tümü başarısızlıkla sonuçlandı. 1964 Kahire Toplantısı'nda, Mısırlı bir generalin komutasında kurulan «Birleşik Arap Askeri Komutanlığı» da «6 gün» savaşlarından sonra çöktü ve birlik şöyle dursun, Arap ülkelerinin büsbütün bölünüp, birbirlerini suçlamaları sonucunu yarattı. İslam ülkeleri, yalnızca belirli ekonomik ortak çıkarlar açısından belirli bazı «gelişme fonları», «Arap Bankası», «Ortak Pazar» kurmak konusunda sınırlı başarılar sağlayabildiler(512).

Nasır'ın, İsrail'le ikili anlaşma yoluna yöneldiği için İslam dünyasında «hain» ilan edildikten sonra ölümünü, İslam dünyasında Arap ulusçuluğunun önderi olma çekişmesi izledi. Kaddafi'nin yeni «siyasal çizgi»sini ortaya koymasıyla Nasır'ın ölümü bir yıllık bir arayla gerçekleşti. Bu sırada, 1966 yılında Suriye'de Baas'ın sol kanadı «Eflâk-Bitar» kanadını silerek Selah-Cedid-Hafız Esad yönetimini gerçekleştirmişti. İsrail yenilgisi, Hafız Esad'ın tek başına yönetimi ele geçirmesiyle sonuçlandı. Hafız Esad, «Nasırcı yolu» İslam dünyasında temsil açısından önder duruma gelmeyi de başardı. İlginç olanı, Suriye halkının çoğunluğunun Sünni olmasına karşın, Hafız Esad'm «Alevi ve Dürzi» azınlığa dayanarak iktidarı elinde tutabilmesidir. Baas'ın Suriye'de egemen olan radikal İslamcı kanadı «Alevi» kanadıdır. Bu nedenle 1973 Suriye Anayasası'ndan, ilk kez, «devletin dini İslam dinidir» kuralı çıkartılmış, Devlet Başkanı'nın «Müslüman» olması koşulunun varlığı ile yetinilmiştir. Suriye'deki

Alevi iktidarı, Irak-İran savaşında Suriye'nin İran'ı desteklemesinde etkin olmuştur.

Kendi iç sorunları nedeniyle zaman zaman Arap dünyasından kopan Irak'da ise ters bir olgu vardır. Halkın çoğunluğu Alevi olduğu halde, Sünniler her zaman iktidara egemen olmuşlardır. Nitekim, Saddam Hüseyin de Sünnidir. Abdülkerim Kasım' dan bu yana süregelen İslamcı Arap ulusçuluğunun yanında, Abdüsselam Arif'in izleyicileri olanların yürüttükleri «laik Arap ulusçuları» da vardır. Saddam Hüseyin de «Nasırcı çizgi»yi sürdürdüğü savındadır. Ama, despotik yönetimi, laik ulusçuların, komünistlerin ve «Alevi ümmetçiler»in muhalefeti ile karşı karşıyadır. İran-Irak savaşı bu muhalif kanatların etkinliklerini ve varlıklarını daha da su yüzüne çıkartmıştır. Irak-Suriye ilişkileri de aynı çerçeve içinde gergindir. Her iki ülkede de Baas iktidarda olduğu halde, İslam dünyasında önder olmak kavgası, Saddam Hüseyin ile Hafız Esad'ın arasındaki uzlaşmazlığa yol açmaktadır. Bu uzlaşmazlık, Irak'ı gerici-İslamcı cepheye yanaştırırken, Suriye'yi Arap ulusçuluğunun antiemperyalist kanadında önder durumuna getirmektedir. Taraflar, karşılıklı olarak, öteki ülkedeki muhalif grupları kışkırtmaktan da geri kalmamaktadırlar. Suriye, bir yandan İran'la birlikte, Irak'taki Alevi ümmetçi muhalefeti kışkırtırken, öte yandan Libya'nın ekonomik desteğini sağlamak için birleşmeyi kabul etmekte ve Arap dünyasında yalnız kalmaktan kurtulmaya bakmaktadır. Buna karşın, Irak ve Ürdün'ün «Müslüman Kardeşler»i, Hafız Esad'a karşı kışkırttıkları ve 12 yıllık Assad yönetimini yıkmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu kışkırtmalar, Ürdün ile Suriye'yi savaşın eşiğine kadar getirmiş, savaş önlenmiş, kışkırtmalar tükenmemiştir. 1982 Şubatı'nda Sünniler'in kalesi olan Hama'da Müslüman Kardeşler'in başkaldırısı, bu kışkırtmaların ürünüdür. On gün süren ve iç savaş boyutlarına varan başkaldırıda sayısız kişi canından olurken, Amerika Dışişleri Bakanlığı başkaldırının tüm ülkeye yayılabileceği savını, içten bir dilek olarak savunmuştur. Suriye silahlı güçlerince bastırılan başkaldırıda, Müslüman Kardeşler'in roket-atar gibi güçlü ve modern silahları kullandığının saptanması, eylemin dışarıdan beslenip, desteklendiği kanısını doğrulamıştır.

Irak ve öteki gerici-İslam cephesi ülkeleri, İran'a karşı savaşı, İslam'ın yozlaştırılmasına karşı bir «cihat» olarak nitelendirmektedirler. İslam dünyasında «Şii Acemlerin» giderek güç kazanması ve «İran İslam Devrimi»nin öteki İslam ülkelerinde özlenir olması, gerici-İslamcı cepheyi dinsel nedenlerden çok,

İran'ın savunduğu ilkeler yüzünden tedirginliğe düşürmektedir. Yığınları İran devrimine karşı çıkarmak için de dinsel öğeler kullanılmaktadır. Hafız Esad da, Saddam Hüseyin'in başarısının onu İslam dünyasında güçlü kılmasından çekindiği için İran'ı desteklemektedir. Libya ise, fanatik dinci görüşleri ve antiemperyalist «üçüncü yol»u nedeniyle antiemperyalist görüntüdeki İran'dan yana çıkmakta devam etmektedir(513).

Gerçekte, İslam dünyasında ortaya çıkartılan Sünni-Alevi çekişmesi yapaydır. İran-Irak savaşında bu iki ülke ardında kümelenen İslam ülkeleri, dinsel nedenlerin görüntüsü ardında, belirli ekonomik, siyasal yönelişlerine göre tutumlarını ortaya koymaktadırlar. Gerçekte, belirtilen çıkar cepheleşmeleri, İslam dünyasında «ulusçuluğun» yerini yeniden «ümmetçiliğin» aldığını göstermektedir. Son Taif İslam Zirvesi de bu görüntüyü doğrulamaktadır.

Suudi Arabistan ve Ürdün ikilisinin ümmetçi yönelişi, Batıya bağımlı, gerici ve bağnaz ümmetçiliği simgelemektedir. Arap ülkelerinin çoğunluğunun, Pakistan'ın, Müslüman Afrika ülkelerinin genellikle bu türden ümmetçilik çevresinde kümelendikleri de görülmektedir.

İslam dünyasında İran ve Libya tarafından sürdürülen antiemperyalist akım da «ulusçu» olmaktan çok «ümmetçi» niteliktedir. Suriye ise daha laik olmakla birlikte, salt antiemperyalist yönelişleri nedeniyle Libya ve İran'ın yanında yer almaktadır. «Antiemperyalist İslam devrimi»ni gerçekleştirmeyi amaçlayan bu ümmetçi akımın, özellikle Irak'ta Saddam Hüsesin'e karşı güçlü bir «Alevi muhalefeti» yarattığı görülmektedir. Özellikle Bağdat'ın çoğunluğunu ve Bağdat'tan Körfez'e değin uzanan bölgeyi kaplayan Alevi yığınlar, dinsel muhalefetin kaynağıdır. «Hizb-ül Dave», «İslam Amel Örgütü», «Ulema Mücahidin Örgütü», Mesut Barzani yandaşları, İran ve Suriye'den gördükleri yardımlarla giderek güçlenen bir muhalefeti oluşturmaktadırlar. Bu İslamcı muhalefet, antiemperyalist nitelikteki «İslamcı Ulusal Kurtuluş Cephesi» içinde yer almaktadır ve Saddam'ın iktidarına son vermek en yakın amaçlarıdır.

İran-Irak savaşı, iki ümmetçi akımdan birinin güçlenmesine yol açacaktır. Irak'la olan savaşta İran'ın tutumu bile, antiemperyalist İslam devrimini gerçekleştirmek amacı açısından değerlendirilmektedir. Eski Cumhurbaşkanı Beni Sadr, İranlı komutanlar, Mehdi Bazargan, Laik Ulusal Cephe önderi Kerim Sencabi gibi kişiler, savaşa askeri bir olay olarak bakıp, amacın Irak kuvvetlerini İran'dan çıkartmak olduğunu savunmuşlardır.

Ali Recai, din adamlarının çoğunluğu ve özellikle Humeyni'nin torunu Hüseyin Humeyni ile Hüccet-ül İslam Ali Hamene ise, savaşı «İslam devrimi»nin bir aracı olarak görmüşlerdir. Bunlara göre, savaşın uzatılması Saddam'ın gücünü ve ülkesindeki saygınlığını yitirmesine yol açabilecektir. Böylece Saddam'ın devrilmesi, güçlü Alevi muhalefetinin iktidarı ele geçirerek İslam devrimini Irak'ta da gerçekleştirmesini sonuçlayabilecektir. Bu görüşe göre, Irak'ın savaştan yenik çıkması büyük devletlerin bölgedeki hesaplarını da bozacak ve bu savaş antiemperyalist yönelişin ve İslam'ın zaferini sağlayacaktır(514). İran' da baskın görüşün din adamlarının görüşünden yana olduğunu da belirtmek gerekir. İran'da dinci güçlerin iktidarlarını pekiştirmesi, Irak savaşındaki tutumlarının güçlenmesine ve bölgede yeni gelişmelerin oluşmasına yol açmıştır. Bu gelişmelerin en önemlisi, Ürdün Kralı Hüseyin'in Irak'a yardımcı gönüllü birlikleri oluşturma girişimidir. Ürdün'ü, Fas ve Kuzey Yemen izlemiştir. Böylece, Irak-İran savaşı, Arap-İran savaşına dönüşmek yönünde bir gelişime konu olmaktadır. Arap ülkelerinin Irak'a yardım girişimleri, savaşın Irak aleyhine geliştiğinin de belirtisi olarak kabul edilebilir. İran'ın savaşda başarı kazanması, bölgede ağırlığını koyması, Basra Körfezi politikasını yönlendirme olanaklarını elde etmesi anlamına da gelecektir. Tutucu İslam ülkeleri ise böyle bir sonuçdan tedirgindirler. Bu nedenledir ki, Irak'a 20 milyar dolara varan yardım yapıldığı söylentileri geçerlilik kazanmaktadır. Bölgedeki en güçlü Şii topluluğunu içeren Bahreyn ve Kuveyt'in, 8 milyar dolar yardımda bulunması, söylentilerin doğruluğunu göstermektedir. Nitekim, ülkesindeki darbe girişiminin sorumluluğunu İran'a yükleyen Bahreyn, Suudi Arabistan ile «güvenlik işbirliği» anlaşması imzalamış ve iki ülke karşılıklı olarak, bir iç karışıklık durumunda, diğerinin yardımına gitmeyi kabul etmişlerdir. Böylece, Riyad, İran'a karşı Bahreyn'in koruyuculuğunu yüklenmiştir. Aynı şekilde, altı Körfez ülkesi, 1981 Mayısında, İran'a karşı bir «İşbirliği Konseyi» oluşturmuşlardır. Bu girişimler duyulan kuşkuların güçlülüğünü göstermektedir. Savaşın her iki yan için de büyük kayıplar yaratması gerçeği, bir uzlaşmaya varılabilmesi olanağını yaratamamaktadır. Hem İran'ın İslam Devrimini yaygınlaştırma amacı, hem de iki ülke önderlerinin yığınları çevrelerinde tutabilmek için savaştan yararlanmaları, barışa varılabilmesi olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Günümüzde İslm dünyasında egemen olan «ümmetçi» akımın her iki türünün de, ulusçuluk akımlarına karşı çıkarken,

İslam çerçevesinde birleşmenin olabileceği, ulusçuluk akımının yeni bir «Balkanlaştırma» olgusuna yol açarak, İslam dünyasının Batılı güçlerden yana tümden parçalanması sonucunu yaratacağı kaygısında birleştiklerini de belirtmek gerekir. Bu kaygı, özellikle, antiemperyalist ümmetçiler yönünden daha belirgindir. Bu nedenledir ki, gerçekte ülke sayısı açısından küçülmüş durumdaki antiemperyalist İslam devletleri, bir zamanlar radikal akımın itici gücü olan «Arap ulusçuluğu» yerine «radikal ümmetçiliği» yeğlemektedirler.

İslam dünyasının ulusçuluk akımının, giderek bütünleşmesini engelleyen etkenlerden biri de, İsrail ile ilişkiler konusudur. Filistin halkı, uzun süre kendilerini «ulus» olarak görmeyip, Arap devletlerinin savaşı kazanıp kendilerine topraklarını kazandırabileceği umudu ile yaşamıştır. 1967 «6 gün» savaşlarındaki yenilgi ve Arap ülkelerinin birbirlerini suçlamaları, 1964 yılında Nasır'ın adamı Ahmet Şukari tarafından kurulmuş «Filistin Kurtuluş Örgütü»nün giderek güçlenmesi ve Filistinlilerin kendi savaşlarını kendilerinin vermesi gerekliliğine inanmaları sonucunu yaratmıştır. Filistinlilerin «yeniden geri dönüş» ülküsünü kendilerinin gerçekleştirmesi inancı, «Filistinliliğin» yeniden bir «ulus» olarak belirmesi ve kutsal İslam topraklarına dönüş için yapılan savaşın yeni bir aşamaya ulaşması anlamına gelmiştir. Aralarında birlik, ideolojik görüş uzlaşması, siyasal yönetim, uygulanacak strateji sorunlarında anlaşma sağlanamayan Filistin Kurtuluş Örgütleri, bazı Arap ülkelerinin İsrail'le ikili anlaşma yapmaya ve sorunu barışçı yollardan çözmeye yönelmeleri nedeniyle bu ülkelere karşı da, hiç değilse siyasal mücadele yürütmek zorunda kalmışlardır(515). Filistin Kurtuluş Örgütleri giderek aralarında belirli noktalarda uzlaşma sağlayıp, ortak bir «İcra Komitesi» oluşturabilmişlerdir(516).

Filistin Kurtuluş Örgütü'nün «şiddet»le İsrail'in «devlet terörü»ne karşı çıkışı, şiddeti uluslararası boyutlara ulaştırması, üstlendiği Lübnan ve Ürdün'de «devlet içinde devlet» durumuna gelerek ayrı komutanlıklar oluşturması, bazı Arap ülkelerinin tepkisiyle karşılaştığından, Filistin Kurtuluş Örgütü'yle bu ülkeler arasında çatışmalara yol açtığı gibi, bu örgütlere karşı tutum konusunda Arap ülkelerinin bölünmeleri sonucunu da yaratmıştır(517).

Filistin Kurtuluş Örgütleri'nin, genellikle «Filistin ulusçuluğu»nu savunup «kutsal İslam topraklarına yeniden dönüş»ü amaçlamak açısından İslamcı oldukları bir gerçektir. Buna karşın, bu örgütlerin bölgedeki en «devrimci» güç olarak belirme-

leri, Arap ülkelerindeki despotik yönetimlere de karşı çıkmaları gerici-İslam cephesindeki ülkelerde despotik-teokratik yapılarının tehlikeye girmesi tedirginliğini yaratmıştır. Kaldı ki, Yaser Arafat'ın Birleşmiş Milletler kürsüsünden de açıkladığı gibi, «Filistin'e geri dönme» savaşı Yahudilere karşı olmayıp, «emperyalizmin aracı siyonizme» karşıdır. Özgür Filistin devleti kurulduğunda Müslüman, Hıristiyan, Yahudi halklar özgür ve eşit bir siyasal yönetime kavuşacaklardır(518). Bu türden bir din ve ulus anlayışı da, gerici İslam ülkelerinin tepkisine neden olmuştur. Kısaca değinilen bu etkenler, Ürdün ve Lübnan'daki çatışmaların ve iç savaşın da nedeni olmuştur.

Filistin Kurtuluş Örgütü'nü «Filistin halkının temsilcisi» olarak kabul etmeyen Ürdün, örgütün askeri güçlerini ülkesinden çıkartmanın savaşını vermiş, büyük kayıplara neden olan çatışmalar 1970 yılında gerillaların Ürdün'den çıkartılmasıyla sonuçlanmıştır. Ürdün-FKÖ arasındaki çatışmalarda, kimi Arap ülkeleri Ürdün'den, kimi de FKÖ'den yana çıktığı için, İslam dünyasında yeni cepheleşmelerin oluşması doğallaşmıştır. Ürdün'ün gerillalara karşı tutumu, kendi içindeki tutucu askerlerle ilerici güçlerin de savaşı anlamına gelmiş ve başarıyı tutucu İslamcı güçler sağlamıştır.

Filistin gerillalarının Lübnan'ın güneyinde yerleşmeleri, Lübnan'da da, Batıdan yana Camille Şamun-Gemayel yönetimi ile Batıya karşıt güçlerin çatışmasına ve giderek iç savaşa yol açmıştır. Şamun-Gemayel'in «maronite» iktidarı ve onları destekleyen «katayap» maronite Falanjistleri, Arap İslam ulusçuluğundan yana güçler arasındaki savaş 1976 Ağustosunda Tel el-zaatar gerilla kampının sağcı milislerin eline geçmesine, tarafların biribirini havadan bombalamalarına değin vardı. Değişik aşamalardan geçen, yaklaşık on yıl süren savaş, sonuçta Suriye yanlısı Nikolas Sarkis yönetimiyle bir ölçüde sona erdirilebildi. Bu yönetim altında, fiilen beliren «kantonların» giderilmesi, birliğin sağlanması yığınların da isteğiyle bir ölçüde gerçekleştirilebildi. Bununla birlikte, bugün bile «katayap» Falanjistleriyle, Filistin gerillaları ayrı güçler olarak ülke içinde varlıklarını sürdürmektedirler.

Filistin sorunu açısından, «ılımlı» olarak adlandırılan Arap ülkeleri barışçı yolları yeğlemekte, hatta Mısır'ın yaptığı gibi ikili anlaşmalarla sorunu çözmeye yönelmektedirler. Son «Arap zirve toplantısı» döneminde ortaya çıkan Amerika'nın, özellikle Ürdün-İsrail ikili anlaşmasını sağlamaya yöneldiği gerçeğidir. İkili anlaşmalar gerici İslamcı cephe ülkeleri tarafından

tepkiyle karşılanır gözükmekteyse de, gerçekte, bu ülkelerin barışçı yolu seçmeye yönelecekleri anlaşılmaktadır. «Uzlaşmazlar» olarak nitelendirilen Libya, Suriye gibi ülkeler ise, anlaşmalarla İsrail sorununun çözüme ulaştırılamayacağı, İsrail'in devlet olarak Filistin'den sürülüp atılmadıkça savaşın bitemeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Arap dünyasındaki bu bölünme, Kudüs'ün tümden İsrail'in eline geçmesi ve başkent yapılması olgusu karşısında bile geçerli ve güçlü bir tepki gösterememeleri sonucunu doğurmuştur. Aynı biçimde son «Zirve» soyut bir «cihat» çağrısı ile sonuçlanmış, İsrail'e karşı «petrol»ün bir silah olarak kullanılması önerisi ise Suudi Arabistan'ın etkinliğiyle kabul edilmemiştir(519). Özellikle, Amerika'nın amaçladığı Mısır-Ürdün-Suudi Arabistan-İsrail «ittifakı» gerçekleştirilirse, antiemperyalist İslam ulusçu cephesine karşı, gerici-İslamcılar «cihat» açmış olacaklardır.

Buna karşılık, Enver Sedat'ın, İsrail ile uzlaşmaya karşı olan aşırı dinciler tarafından öldürülmesi, tüm Arap halklarınca büyük bir sevinç ve coşkuyla karşılanıp, Orta Doğu'daki dengenın bozulması olasılığını yaratırken, İsrail, Golan tepelerine sahip çıkma girişiminde bulunmuştur. Bu olgular karşısında, petrol gereksinmesinin yüzde seksenini bu bölgeden sağlayan Batı, ve özellikle Ortadoğu'daki gücünü pekiştirmek isteyen Amerika'nın, İsrail ve Arap ülkeleriyle dostluğu birlikte sürdürmek temeline dayandırdıkları dengeyi yeniden sağlamak gibi zorlu bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu soruna değişik yaklaşım biçimleri, Avrupa ülkeleriyle Amerika'nın, zaman zaman birbiriyle çelişkiye düşmesine de yol açabilmiştir. Reagan yönetiminin, Mübarek'i bütün gücüyle destekleyip, ılımlı Arap ülkeleriyle Mısır'ı yakınlaştırmakla soruna çözüm getirmeğe çalışmakta devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu çözüme engel olabilecek, Suriye ve Libya gibi ülkelerdeki İsrail ile uzlaşmaya yanaşmayan yönetimleri devirmek girişimlerinde bulunmanın ise, Reagan yönetiminin bulduğu çözüm yolunun diğer yönünü oluşturduğu anlaşılıyor. Suriye'deki Hama başkaldırısı ise bu yönelişin kanıtı olarak beliriyor.

Arap ulusçuluğunun gelişip, İslamcı Arap sosyalizmine yönelmesiyle doğan umutların giderek sönüşü; Pakistan'ın içine düştüğü yoksulluk ve çalkantı, Afganistan'daki iç savaş, Uzak-Doğu'da İslam topluluklarının ezilmişliği ve ulusçu akımların başarısızlığı, batılıların geri bırakılmışlığı İslam'm yapısında gören düşüncelerini yinelemelerine neden olacaktır(520). Gerçekte ise, «İslam» Arap ulusçuluğunu ve devrimciliğini birleşti-

ren öğe olmuştur. İslam ulusçuluğunun antiemperyalist çizgide bir yere değin varıp sonra tıkanması ve giderek yeniden aynı boyunduruğun içine düşmesi, bu ülkelerin Müslüman olmalarının bir sonucu değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi, «ulusçuluk» Batıda burjuvazinin gelişiminin doğal bir sonucu olarak belirmiştir. Burjuvazisi gelişmemiş Arap ülkelerinde ise «ulusçuluk», «Osmanlılığın» Batının da etkisiyle parçalanmasından sonra doğmuş ve genellikle Batıda yetişmiş belirli sivil-asker bürokrat kadroların bir hareketi olarak gelişmiştir. Bu açıdandır ki, ulusçuluk akımları genellikle toplumsal yöneliş olmaktan çok, o toplumu yönetmek olanağını ele geçiren «önder»in ve kadrosunun hareketi olarak belirmiştir. Aynı nedenle, örneğin bir «Mısır çizgisi»nden değil «Nasır çizgisi»nden söz açılabilmektedir. Cezayir'in Arap sosyalizmi, «Ben Bella» ve «Bumedyen»in tutumlarına göre değişik olmaktadır. Habib Burgiba, Tunus'un değil, kendisinin çizgisini «Batıya bağımlı Arap sosyalizmi» olarak ortaya çıkartmaktadır. V. Muhammet 1956'da Fas Kralı ilan edildiğinde, ulusçuluk akımının önderi ve kahramanı sayılıyordu. Nasırcı çizgide, sendikacıların ve solcuların desteğini sağlayıp, radikal Afrika devletlerinden Mali, Gine, Gana ve Mısır ile «Kazablanka» grubunu kurabilmişti. 1961 yılında Kral olan Hasan ise, bu feodal ülkede çağdışı bir yönetimin en koyusuna dönüş yapabilmişti. Bu olgu, İslam'ın antemperyalist ulusçuluk akımının, bu toplumlarda kuramsallaşmadığını ve kişisel görüşlere dayanan kadro hareketi olarak kaldığını göstermektedir. Arap dünyasının en yaygın siyasal örgütü olan Baas bile, birbiriyle çelişen, çatışan kadroların görüşlerinin birlikte yer aldığı bir «kabuk» olmaktan öteye gidememiş, kaynaşma gerçekleştirilememiştir. Bu yapının Arap dünyasındaki bölünmelere ve çatışımlara yol açtığını ise olgular kanıtlamıştır. Böylece, yığınlarla kaynaşamayan ulusçuluk, önderlerin kişisel egemenlik yönelişleri, görüşleri, belirli olaylar karşısında ortaya koydukları çelişik tutumlar ardında parçalanmıştır. Bir süre İslam dünyasının en saygın ve etkili kişisi olan Nasır, ölümüne yakın İsrail ile uzlaşmaya ve Batıyla kaynaşmaya yöneldiği için «hain» ilan edilebilmiştir. Kişisel yönetimler ve çevresindeki sivil ya da asker kadrolar, ne İslam, ne Batıyla ilişkiler, ne Filistin sorunu, ne siyasal biçim konusunda ortak görüş ve tutumlara varamamışlar, ortak oldukları konularda da birliği uzun süre yaşatamamışlardır.

Solun demokratik gelişimine bile karşı çıkılması, radikal değişimlere yönelememenin ve gelişim ilkelerini salt İslam ku-

rallarından çıkarma çabasının nedenlerinden biridir. Belirtilen durumda, siyasal tutumlar sık sık değişebilmiş, yeni bölünmeleri, yeni cepheleşmeler izlemiştir. Özellikle, Batıyla ilişkiler konusundaki çelişik ve gerçekte birbiriyle uzlaşmaması gereken tutumlar kendisini göstermiştir. Yığınlarla birlikte radikal değişimin gerçekleştirilmesinden duyulan kaygıların yerinde olmadığı ise Kaddafi'nin Libya ve Humeyni'nin İran olayıyla ortaya çıkmıştır.

Yönetimlerin «kadro» hareketi olarak biçimlenmesi demokratik siyasal biçimlerin uygulanmasını da engellemiştir. Arap dünyasına bakıldığında parlamenter demokrasiyi uygulayan tek ülkenin kalmadığı görülmektedir. Yürürlükteki siyasal biçimlerin hepsi sivil ya da asker kadroların iktidarında oluşmuştur. Askerin darbesiyle kurulan iktidarlar, salt askeri yönetim biçimini de benimsememiştir. Arap ülkelerinde en yaygın iktidar biçimi ya «monarşi» ya da «başkanlık sistemi»ne uygun «cumhuriyet»tir. Böylece tümündeki ortak nitelik iktidarın bir «önderin» elinde tekelleşmesi ve otoriter olmasıdır(521).

Arap ulusçuluğu belirtilen gelişimler içinde, ne Batı kültüründen tam anlamıyla kopabilmiş, ne de kendi kültürlerini tam anlamıyla oluşturabilmiştir. Bir ölçüde, Arapların kendi varlık bilinçlerine erişmeleri ve devlet oldukları inancına sahip çıkmaları sağlanabilmişse de, bu bilinç ve inancm içeriği değişmez, düz bir çizgi izler biçimde sağlanamamıştır. İslam açısından laikliğe yöneliş yanında bağnaz dinsel tutum görülebilmiş; Batı taklitçiliği, şoven ve fanatik Arap ulusçuluğu ile bir arada olabilmiştir. Aynı toplumdaki çelişik kültür yönelişleri, siyasal alanda Batıyla olan ilişki düzeyine göre değişken bir biçimde egemen olabilmiştir. Tüm Arap toplumundaki kültür yönelişleri, siyasal alanda Batıyla olan ilişki düzeyine göre değişken bir biçimde egemenlik göstermiştir. Tüm İslam dünyasındaki kültürel eğilim ise, tümden birbirinden başka olabilmiştir. Özellikle, yapay Şii-Sünni çekişmesi, çatışması son yıllarda Arap dünyasını siyasal açıdan olduğu gibi, kültürel açıdan da geniş ölçüde bölmüştür. Antiemperyalist İslam ulusçuluğunun siyasal düzeyde olduğu gibi, inanç ve kültür alanındaki bölünmüşlüğü de, belirli kuramlar ardında yığınsal birleşmenin yokluğundan kaynaklanmıştır.

Arap dünyasında siyasal etkinlik sahibi ülkeler petrol zengini ülkelerin ekonomik gücüne bağımlı olmak zorunda kalmışlardır. Petrol zengini ülkelerin gelenekçi ve Batıya bağımlı nitelikleri, ekonomik güç aracılığıyla, antiemperyalist gelişimci

ülkeleri baskı altına alabilmiştir. Özellikle, Arap-İsrail savaşları, Mısır, Suriye, Ürdün gibi petrol zengini olmayan ve savaşın tüm yükünü yüklenen ülkeleri tümden yıpratmış ve onları Suudi Arabistan, Kuveyt, Arap Emirlikleri gibi gelenekçi, Batı yanlısı ülkelere el açar duruma getirmiştir. Sudan, Kuzey Yemen gibi yoksul Arap ülkeleri de, gelişimci çizgiden, gelenekçi cepheye dönüş yaparlarken, petrolün gücü etkin olmuştur. Temelde feodal ilişkileri sürdüren ve gelişimci akımların kendi ülkelerini etkilemesinden korkan «şeyhler», «sultanlar» «emirler» sahip oldukları zenginliklerle ve Batının arkalamasıyla, «tutucu İslamcı cephe» çevresinde birleşmeyi genişletebilmişlerdir. Batının ileri karakolu İsrail'in, gelişimci ulusçuluğu kırmak konusunda başarı sağladığı yadsınamaz. İsrail'in «ortak düşman» olarak arap ülkelerini birleştirmesi gerekirken, bu ülkeye karşı davranış sorunu, Arap dünyasını parçalayıcı bir etken olabilmiştir.

Tüm olumsuz koşullara, Batıya bağımlı ulusçu İslamcı cephenin gücüne karşın, bu cephedeki ülkeler de dahil, tüm Arap dünyasının olanaklarını gelişime, derece derece yöneltmek zorunda kaldıklarını, belirli bir toplumsal değişimin sağlanabildiğini kabul etmek gerekir. En tutucu Arap ülkesinde bile çağdaş ölçüde eğitimin gerçekleştirildiği, sağlık, ulaştırma, haberleşme, tarım, sanayi yatırımlar açısından bir büyümenin varlığı kabul edilmek gerekir. Ne denli tutucu, gelenekçi, içe kapanık toplum yapısı yaratılmak istenilirse istenilsin, bazı «değer sistemlerinin» değiştiği görülmektedir. Uygulamada özlenen başarıyı sağlayamasa bile, antiemperyalist ulusçuluk akımları en bağnaz Arap ülkelerinde bile yığınları belirli ölçüde etkilemiştir. Bu türden ilkel yönetimler, ne denli direnseler de gelişen antiemperyalist İslamcı akımları göz önünde bulundurmak ve siyasal tutumlarını buna göre ayarlayıp, sınırlamak durumunda kalmışlardır. Kısa bir deyişle, antiemperyalist, İslamcı ulusçuluğun bugün dağınık, ilkesiz ve kendi arasında kavgalı görüntüsü bir yana, İslam dünyasının da bundan elli yıl önceki dünya olmadığı kesinlikle kabul edilmek gerekir. Bugün, yarının gelişimci tomurcuklarını beslemektedir. İslama önem vermek ve devlet dini saymakla birlikte, toplumsal gelişimleri engelleyici İslamcı yorumların yerine çağdaş anlayışa dayanan yorumların yerleşmesini sağlayan Mısır, Suriye, Cezayir, Tunus gibi ülkeler hiç değilse İslam'ın doğrudan «geri kalmışlık» nedeni olmadığını kanıtlamış, İslam ülkelerinin geri kalmaya ve Batı tarafından yönetilmeye hükümlü bulunduğu savının yan-

lışlığını ortaya çıkarmışlardır. Libya ve İran ise, İslam'a fanatik bir biçimde bağlı olmanın bile bağımsızlığı, radikal değişimleri ve yeni sömürgecilik ilişkilerinin kırılmasını engellemeyeceğini kanıtlamak yolundadır.

Arap ulusçuluğu, «Osmanlılık» içinde yitmiş «Araplık» bilincini doğurmuş ve İslamcı öğeler tarafından birleşip, giderek İslam kurallarıyla «sosyalizmde Arap yolunun» çelişik olmadığı noktasına varmıştır. Batının, toplumsal değişimler yolunda «kendine özgü yol» arayışları, Arap ve Afrika ülkelerindeki ulusal akımların bu konudaki yönelişlerinden sonradır. Bu yolda kesin ve başarılı sonuçlar alınamayışı, temel kuraldan ve çıkış noktasından çok uygulamada kadroların tutumundan kaynaklanmaktadır. Yığınlardan kopuk «kendine özgü yol» arayışlarının «kadrolara özgü yol»a dönüştüğü anlaşılmıştır. Başlangıcında, «ulusçuluk» çıkış yolunu «İslam'ın ilkel» kurallarına dönerek kurtuluşu aramak anlamına gelirken, sonraları ulusçuluk antiemperyalist çizgide, toplumsal kalkınma ve gelişimi sağlamak, bağımsızlığı elde etmek anlamına ulaşarak büyük bir adım atmıştır. Yeni Arap ulusçuluğu artık ne İslam'ın ilk gününe dönüşün ne de kendi ulusal varlığına, kültürüne, dinsel inançlarına yabancılaşıp, Batı taklitçisi olmanın toplumsal kurtuluşu sağlamaya yetmeyeceğinin bilincine erişmiştir. «Çağdaşlaşmak» ile «batılılaşma»yı eş anlamda kabul etmek yanılgısından sıyrılıp, tüm yabancılaşmalardan kurtularak, kendi kültür ve inanç kaynaklarından yararlanıp, Batıya bağımlı olmaksızın kalkınabilmenin ve kurtulabilmenin geçerliliği ve gerekliliği kanıtlanmıştır. Kanıtlanan ve bilincine varılan gerçekler çevresinde, değişik endişe ve etkinliklerle, yığınların birleşmesinin engellenmesi ise gerici ilkel yönetim biçimlerinin ve anlayışların egemenliklerini sürdürebilmesi ve giderek bölgede yeniden güç kazanabilmesi sonucunu yaratmıştır. Umulana varılamamakla birlikte Garaudy'nin bir konuda haklı çıktığı da yadsınamaz(522): «Sömürge boyunduruğundan kurtuluş, şahane bir yeniden doğuşun koşullarını yaratmıştır. Bu yeniden doğuş, hiç bir zaman İslam kültürünün ve İslamiyetin en güzel geleneklerinden kopmayı gerektirmez. İslam sömürge ve kölelik döneminde, genellikle fikri ve manevi mukavemetin sembolü oldu. Bu kültürün ve dilin sürekliliğini sağladı. İslam çoğunluğun gözünde sömürge yönetiminde yaşanmamış şeylerin safiyetini taşımaktadır. Sömürge rejiminin giriştiği, sistemli kişiliği yok etme ve yabancılaştırma teşebbüsüne karşı, farklı ve

temel kişiliğin ifade edilmesinde İslamiyetin oynadığı rol çok büyük olmuştur».

1) Faşizmin tanımı konusunda bk. **Özek**, Çetin, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, İstanbul 1971, 13 v.s.
2) Bu konuda bk. **Mendizabal**, A., Catholicism and politics, in Gross, European ideologies, New York 1948, 519 v.s.
3) Genel olarak bk. **Matteucci**, N., Organizzazione del potere e libertà. Torino 1976, 216, 220, 228-229 - **Murray**, A., An introduction to political philosophy, Londra 1953, 222-231
4) **Matteucci**, N., 228-229
5) **Mendizabal**, 488
6) **Mendizabal**, A., 497, 502-505, 513, 535-536
7) **Burns**, E.M., Ideas in conflict, Northampton 1963, 348 v.s.
8) Karl Barth 1886 yılında Basel'de doğmuş olup bir din adamının oğludur. 1925 yılında theology profesörü olmuş, Göttingen, Münster, Bonn Üniversitelerinde çalışmıştır. 1934 yılında, Hitler Hükümetine bağlılık belirtmediği için yurt dışına çıkmış, savaş sonuna kadar İsviçre'de çalışmıştır. Savaş sonrasında Macaristan'a gidip, Reform Kilisesinin durumunu incelemiş ve komünist hükümete karşı savaşmayı reddetmiştir. Bu nedenle bazıları kendisini komünistlikle suçlamıştır. Ayrıca, çalışmalarını güncel sorunlardan çok, «Tanrının Krallığı»na yönelttiği için de eleştirilmiştir. «Kiliseyi» günlük ideolojik çatışmaların üstünde ve dışında tutmayı yeğleyen Karl Barth'ın «The word of God and the word of the man», «Natural theology», «Against the Stream» isimli eserleri vardır.
9) Emil Brunner, 1889 yılında İsviçre'de doğmuş, Zürih Üniversitesinde theology doktorası yapmış, ve Reform Kilisesinde yönetici olmuştur. 1914-1952 yıllarında Zürih Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Brunner, 1952 yılında, Japonya'daki Uluslararası Hıristiyanlık Üniversitesinde Hıristiyan Etiği ve Felsefe profesörlüğü görevini yüklenmiştir. Karl Barth ile beraber çalışmaları olan Emil Brunner'in «The Scandal of Christianity», «The Church in the new social order», isimli yapıtları vardır.
10) Reinhold Niebuhr, 1892 yılında Missouri de doğmuştur. Yale Üniversitesinde eğitimini tamamlayan Niebuhr, Detroit'de dinsel görev yüklenmiştir. Barışsever, Hıristiyan sosyalist olarak tanınan Niebuhr özellikle sanayileşmiş yaşamda toplumsal adalet sorunlarına dinsel açıdan yaklaşmıştır. Faşizme karşı Amerika'nın savaşa girmesi hareketinin öncülerinden olan Niebuhr, daha sonra Amerikan Liberal Partisi başkan yardımcılığına seçilmiş ve Amerika'da liberal antikomünist akımın savunucularından biri olarak görülmüştür. «Moral Man and immoral society» isimli yapıtı ünlüdür.
11) Arnold Toynbee, ünlü İngiliz tarihçisidir. 1889 yılında doğan Toynbee Oxford Üniversitesinde okumuş 1918 yılında İngiliz Dışişleri Bakanlığında görev almıştır. Daha sonra, Londra Üniversitesinde, Bizans ve Çağdaş Grek dili profesörü olan Toynbee, daha sonra aynı Üniversitede Uluslararası tarih ve İlişkiler araştırmacı profesörü ve Enstitütü direktörü olmuştur. «A Study of History» isimli yapıtı ünlüdür.

12) T.S. Eliot 1888 yılında doğmuş ünlü bir Amerikan yazarı ve şairidir. Oxford, Mertton, Sorbonne, Harvard üniversitelerinde de çalışmalar yapmıştır.
13) Barth'ın görüşleri için bk. **Burns**, E., 350-356
14) Emile Brunner'in görüşleri için bk. **Burns**, E., 356-358
15) Niebuhr'un görüşleri için bk. **Burns**, E., 359 v.s.
16) Niebuhr'un «kökendeki günah» ve «şeytanın yeryüzüne egemenliği» görüşü, Aucelius Augustinus'un yüzyıllar önceki görüşlerine benzemektedir. Bk. **Murray**, A., 73
17) Dawson'un görüşleri için bk. **Burns**, E., 367 v.s. Christopher Dawson, 1889 yılında doğmuş, öğrenimini Oxford Üniversitesinde tamamlayıp, İsveç'de ekonomi öğrenimi yapmış Liverpool Üniversitesinde «din ve çağdaş devlet felsefesi» öğretim üyeliği görevini yüklenmiş bir düşünürdür.
18) Bu konuda tarihsel gelişim için bk. **Mendizabal**, A., 502-511
19) Jacques Maritan'in siyasal görüşleri için bk. **Burns**, E., 380-383
20) Amerika'da din hürriyetinin tarihsel gelişimi ve anayasal durumu için bk., **Pfeffer**, L., Church, State and Freedom, Boston 1953, 63 v.s., 115-156
21) Bk. **Pfeffer**, L., 47-49
22) **Keith**, A.B., Constitutional Law, Londra 1939, 400 v.s. **Phillips**, H., The Constitutional Law, Londra 1952 421 v.s.
23) İngiliz ceza hukukunda din suçları (Blashemy) için bk. **Smith-Hogan**, Criminal Law 709-710
24) Bk. **Pfeffer**, L., 28-31
25) Bk. **Pfeffer**, L., 31-33
26) Bu sözleşme metni için bk. **Jemolo**, C., Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni, Torino 1955, 587 v.s.
27) Bu konuda bk. **Cereti**, C., Diritto Costituzionale Italiano, Torino 1966, 182 v.s.
28) Karar için bk. **Agro-Lavagna-Scoca-Vitucci**, La Costituzione Italiano, Torino 1979, 332
29) **Placentini**, M., I culti ammessi nello stato Italiano, Milano 1934, 9 v.s.
30) **Cereti**, C., 124
31) Tartışmalar ve çelişik görüşler için bk. **Cereti**, C., 182 v.s. - **Jemolo**, C., 689-690 **Bolognini**, F., Riflessioni sul reato di vilipendio della religione, Milano 1974, 96 v.s. **Pergolesi**, F., Diritto Costituzionale, Padova 1965, II, 342 v.s.
32) Katolik dini dışındaki dinlerin İtalya'daki yasal durumu ve bu durumun anayasal kurallar açısından değerlendirilmesi konusunda bk. **Falzone**, V., La costituzione ed i culti non cattolici, Milano 1953, 61-70
33) İtalyan hukukçularının çoğunluğu, Kilisenin yasal düzen içinde sahip olduğu ayrıcalıkları anayasal kurallara uygun bulmakla beraber, aykırı düşünenler de vardır. Bunlara örnek olarak bk. **Bolognini**, F., 96 - **Vitali**, E., 83, 95, 100, 101, 183-203.
34) Bk. **Cereti**, C., 129. Bu konudaki değişik görüşler için bk. **Amato-Pace-Finocchiaro**, Rapporti civili, Roma 1977, 247 v.s.
35) Bk. **Mendizabal**, A., 515-517
36) Bk. **Mendizabal**, A., 516
37) Bk. **Scoppola**, P., La Chiesa e il fascismo, Roma 1976, XXXVII v.s. - **Galli**, G., I Partiti politici in Italia 1861-1973, Torino 1975, 383 v.s.
38) Bu konuda bk. **Özek**, Çetin, Direnen Faşizm, İstanbul 1966, 189-224

39) Bk. **Mendizabal, A.**, 517
40) **Mendizabal, A.**, 531
41) Bk. **Mendizabal, A.**, 531 v.s.
42) Cumhuriyetin ilânında Demokrat Hıristiyanların rolü için bk. **Pergolesi, F.**, 74 v.s.
43) Hıristiyan partilerinin siyasal yaşam üzerindeki etkenliği için bk. **Miliband, R.**, The state in capitalist society, Londra 1969, 190-198
44) **Miliband, R.**, 199
45) **La Palombara-Weiner, M.**, The origin and political development of political parties (Political Parties and Political Development, New Jersey, 1969) 35-36 - **Miliband, R.** 199
46) Bu konuda bk. **Sartori,** The case of polarized pluralism (in Political Parties and Political Development), 143 - **Matteucci N.**, 216
47) **Kitzinger, U.W.**, German electoral politics, 1960, 65
48) **Miliband, R.**, 200
49) **Miliband, R.**, 202-203
50) Bk. **Duverger, M.**, I Partiti politici, Milano 1961, 107 v.s.
51) **Daalder, H.**, Parties, elites and political developments in western Europe, (in Political Parties and Political Development), 73-74
52) **Sartori, G.**, 143-144
53) **Sartori, G.**, 163, 169 - **Melucci,** Sistema politico, partiti en movimenti sociali, Milano 1977, 66
54) **Kircheimer,** The transformation of the Western European Party Systems, (in Political Parties and Political Development), 185. Ayrıca bk. **Bracher, K.D.**, La seconda democrazia tedesca-strutture e problemi, (in Löwenthal, R., La democrazia nella società che cambia, Milano, 1967), 176, 181
55) **Kircheimer, O.**, 185
56) **La Palombara - Weiner, M.**, 35 - **Galli, G.**, 356 v.s.
57) **Caradonna,** Il centro-sinistra contro l'europa, 4 v.s. Il MSI agli Italiani, 2 - **Almirante-Palemenghi-Crispi-**Il Movimento Sociale Italiano, Milano 1963, 9, 11, 79, 90-94
58) Il MSI agli Italiani, 3, 11-12
59) **Galli, G.**, 358-359
60) **Galli, G.**, 391, 395-399, 406, 410
61) **Berlinguer, E.**, La «questione» comunista, Roma 1975, I, 401, II, 967
62) **Cucchiari, A.**, I cattolici tra fascismo e democrazia, in L'astrolabio, No. 5, 31 Mayıs 1975, 25
63) Nitekim, İtalya'da ve Fransa'da faşist güçlere karşı savaş veren katolik-demokrat grupları oluşmuştur. Örneğin, Mussolini faşizmine karşı savaşan FUCI ve «L'azione Cattolica» bir açıdan Vatikan'a rağmen faşizme karşı çıkan faşist gruplardır. Antifaşist demokrat hareket için bk. **Morandi, C.**, I Partiti politici nella storia D'Italia, Frinze 1968, 189 v.s. - Ayrıca bk. **Battaglia, R.**, la resistenza Italiano, (in Fascismo e antifascismo, II, Milano 1962), 507
64) Gelenekçi kuramlar için bk. **Burns, E.**, 249 v.s.
65) Maurras, Charles, Fransa taşrasında doğup, Paris'de felsefe öğrenimi gören ve gerici-tutucu ırkçı anlayışı benimseyen ve bu çizgideki akımlar üzerinde etken olan bir düşünürdür.
66) Maurras'ın görüşleri için bk. **Chevallier, J.J.**, Le grandi opere del penslero politico, Bolgna 1968, 375 v.s.

67) Burke'nin görüşleri için bk. **Murray**, A., 142-146
68) Bk. **Chevallier**, J.J., 378 v.s.
69) Bu görüşler için bk. **Chevallier**, J.J., 388 v.s.
70) Bk. **Chevallier**, J.J., 404-405
71) **Pareto**, V., I sistemi socialisti, Torino 1954, 147-175
72) Giovanni Gentile (1875-1944) Sicilyalı bir felsefe profesörüdür. 1923 yılında, faşist yönetim içinde, faşist devlet anlayışını ve kültürünü oluşturmak üzere görevlendirilmiştir. Hegel'in idealizmini, mistik bir yapıya büründüren Gentile, kendi görüşlerini «anti-intellectual» olarak nitelendirmiştir. Devleti yüceltirken, bu kavrama dinsel bir nitelik veren Gentile, Mussolini üzerinde geniş ölçüde etken olmuştur.
73) Bk. **Chevallier**, J.J., 430
74) Bk. **Mussolini**, B. La dottrina del fascismo, Roma 19346. no. 10
75) Bk. **Miliband**, R., 204 v.s.
76) **Guèrin**, D., Fascismo e gran capitale, 1956, 68 v.s.
77) **Guèrin**, D., 69
78) Bk. Mussolini, La dottrina del fascismo, 7, no. 11. Mussolini'ye göre, «devlet otoriteyi kutsallaştırıp, onu güzelleştirmektedir» (Mussolini'nin 25 Mayıs 1926 günü Pisa'da yaptığı konuşmadan-Bk. Discorsi del 1926, 193). Ayrıca bk. **Gentile**, Diritto e politica, Archivio di Studi comparativi, 1930
79) «Roma Sorunu» konusuna daha önce değinmiştik. Ayrıca bk. **Jemolo**, C., 369 v.s.
80) Bu konuşmalar ve görüşler için bk. **Jemolo**, C., 591 - **Volpe**, G., Storia del movimento fascista, Roma 1934, 69, 76
81) Bk. **Volpe**, G., 100 - Ayrıca bk. **Mussolini**, La dottrina del fascismo, 3, no. 5, 25, no. 12 - **Mussolini**, Vincoli di sangue, Popolo D'Italia, 19 Ocak 1922
82) Bk. **Scoppola**, P., 68
83) Bk. **Scoppola**, P., 75
84) Bk. **Scoppola**, P., 81
85) Bk. **Scoppola**, P., 66
86) Bk. **Griva**, P.R., Strutture generali del regime fascista (in Fascismo e antifascismo, I. Milano 1962), 185
87) **Salvatorelli**, L., Il delitto Matteoti e la crisi del 1924-1926, (in Fascismo e antifascismo, I, Milano 1962), 153
88) **Thomas**, I., Le vrai Mussolini, Oxford 1942, 23
89) **Özek**, Çetin, Direnen Faşizm, 232
90) Latran anlaşmasının metni için bk. **Piacentini**, M., 508 v.s.
91) Bk. **Slobodskoi**, S.M., Naissance et développement du fascisme Italien, in Recherces Internationales, I, Mayıs 1958, 11
92) **Giacchi**, O., La riorganizzazione Cristiana (Fascismo e antifascismo) II, 461 - **Pajetta**, G., I Partiti e la resistenza (Fascismo e antifascismo) II, 507
93) **Cavalli**, G., La resistenza e la formazioni cattoliche, (In Fascismo en antifacismo, II), 547
94) Bk. **Scoppola**, P., 200
95) Bk. **Scoppola**, P., 225-227
96) Bu konudaki belgeler için bk. **Scoppola**, P., 316-345
97) 1948 Anayasası'nın yapılışında, Kilise, demokrat Hıristiyan milletvekilleri aracılığı ve yarattığı kamuoyu aracılığıyle geniş ölçüde etken olmuştur. Bk. **Jemolo**, C., 687 v.s.

98) Bk. **Özek,** Çetin, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi s. 6, 71 v.s. - **Ibarruri,** La Rebellion fasciste contre la rèpublique espagnole en 1936, (in Les Origines du fascisme, 1958), 154 **Brenan,** Le labyrinthe espagnol Paris 1962, 209-221
99) **Thomas,** H., Il Fascismo in Europa-Spagna, Roma 1975, 337
100) **Özek,** Çetin, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 65 v.s., - **Tallerla,** P., Catholiques et vie politique, (in L'Espagne vue de l'interieur, 1964), 59-61
101) **Juarez,** C., Structrures politico-jüridiques de franquisme (in L'Espagne vue de l'interieur, 1964), 59-61
102) **Naft,** S., Hispanidad and falangism, (in **Gross,** European ideologies, New York 1948), 728-734 - **Thomas,** H., 340
103) Farrel, J.M., Spain after Franco, Leeds 1979, 10-11
104) **Martins,** H., Il Fascismo in Europa-Portogallo, Roma 1975, 349 v.s.
105) **Martins** H., 357 v.s.
106) **Martins,** H., 367 v.s.
107) **Millband,** 199
108) **Guèrin,** D., 67
109) Il Popolo D'Italia, 5 Ekim 1922
110) Bk. **Guèrin,** D., 8 - **Nicholls,** J., **Il Fascismo** in Europa-Germania, 103 - **Laquer,** W. Fascism, Aylesbury 1979, 32-33
111) Bk.**Stadler,** K.R., Il Fascismo in Europa, 108 v.s., 120 v.s.
112) **Stadler,** K.R., 121
113) **Stadler,** K.R., 123 - **Mommsen,** H., National socialism: Continuity and change, (in **Laquer,** W. Fascism), 158 v.s.
114) **Vago,** B., Fascism in Eastern Europe, (in **Laquer,** W., Fascism), 217 v.s. **Barbu,** Z., Il Fascism in Europa - Romania, 174 v.s.
115) **Vago,** B., 229 v.s.
116) **Barbu,** Z., 187 v.s.
117) **Barbu,** Z., 188 v.s.
118) Macaristan'daki siyasal gelişim için bk. **Erös,** J., Il Fascismo in Euoropa-Ungheria, 131 v.s. - **Vago,** B., 219 v.s.
119) Hitler'in Macaristan üzerindeki baskı ve etkenliği için bk. **Erös,** J., 153 v.s.
120) Çekoslovakya'daki faşist akımlar ve nitelikleri için bk. **Vago,** B., 23 v.s.
121) Yugoslavya'daki faşist akımlar ve nitelikleri için bk. **Vago,** B., 239
122) Bk. **Marx-Engels,** Feuerbach, opposition of materialistic and idealistic outlook, Selected Works I, Moskova 1977, 52 v.s.
123) **Marx-Engels,** German ideology, Selected Works I, 17 v.s.
124) **Marx-Engels,** German ideology, Selected Works I, 25 - **Marx,** The critique of political economy, Selected Works I, 508 v.s.
125) İngiliz «deist»leri, Tanrıyı bir kişilik olarak kabul etmeyip, doğanın kavranabilir ilk nedeni olarak kabul eden bir düşünce akımını oluşturmuşlardır.
126) Engels'den Schmidt'e, 27 Ekim 1890 tarihli mektup, Selected Works III, 493 v.s.
127) **Shakhnazarov-Boborykin,** Marksizm-Leninizmin temelleri (Çev. N. Okman), İstanbul 1979, 52 v.s.
128) **Shakhnazarov-Boborykin,** 54
129) **Shakhnazarov-Boborykin,** 53-54
130) Bk. **Shakhnazarov-Boborykin,** 56 v.s.
131) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, Selected Works III, 337 v.s.

132) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 340 v.s.
133) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 342 v.s.
134) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 343
135) **Marx-Engels,** German ideology, 18
136) Bk. **Akarsu,** B., Çağdaş felsefe, İstanbul 1979, 4
137) «théodicée», din bilimi anlamına kullanılmaktadır.
138) **Marx-Engels,** German ideology, 47-50
139) Bk. **Akarsu,** B., 24 v.s.
140) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 353 v.s.
141) Bk. **Marx,** K., Theses on Feuerbach, Selected Works I, 13 v.s.
142) **Marx-Engels,** German ideology, 29
143) Bk. **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 355 v.s.
144) **Lefebvre,** H., Marx'ın sosyolojisi (Çev. Selahattin Hilav) İstanbul 1968, 152 v.s.
145) Bk. **Marx,** Theses on Feuerbach, 14
146) Bk. **Selsam, H., - Martel,** H., Marksist felsefe yazıları (Çev. Mesut Odman) İstanbul 1976, 251 v.s.
147) **Marx,** Kapital (Çev. Mehmet Selik) Ankara 1966, 87 v.s.
148) Bu konuda bk. **Engels,** F., Karl Marx'a contrubution to the critique of political economy, Selected Works I, 508 v.s. - **Marx-Engels,** Manifesto of the communist party, Selected Works I, 125 v.s. - **Engels** to F. Mehring in Berlin, 14 Temmuz 1893, Selected Works III, 496
149) **Marx-Engels,** German ideology, 80
150) **Marx-Engels,** German ideology, 79
151) **Marx,** K., Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisine katkı, Din Üstüne (Çev. Murat Belge), İstanbul 1974, 14 v.s.
152) **Marx,** K., Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine bir katkı, Bk. **Selsem-Martel,** 255
153) **Marx,** K., Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine bir katkı, Bk. **Selsam-Martel,** 255
154) **Marx,** K., A Contrubition to the critique of political economy, 508 v.s. **Marx,** K., **Engels** Manifesto of the communist party, 125 **Marx-Engels,** German Ideology, 24-25
155) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 372
156) Bu konuda genel olarak bk. **Engels,** F., Karl Marx, A contrubition to the critique of political economy, 508-509 **Marx-Engels,** German Ideology, 47, 62, 79-80
157) **Engels,** F., Anti Duhring, (Çev. Reşat Baraner), II. Ankara 1967, 233 v.s.
158) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 372-375 - **Marx** Kapital, Birinci kitap, (Çev. Mehmet Selik), 87-91 **Engels,** F., Doğanın dialektiği, (Din Üstüne), 68-69
159) Bk. **Marx,** K., - **Engels** Manifesto of the communist party, 125 Ayrıca bk. The Class Struggles in France, 1848-1850, By Karl Marx, Introduction by Frederick Engels, Selected Works 160 I, 203-204

160) **Engels**, F., Bruno Bauer ve Ilk Hıristiyanlar, Din Üstüne, 70-79 - **Marx-Engels**, German Ideology, 22 - Class Strugles in France 203-203

161) **Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm, bk. Din Üzerine (Çev. Murat Belge), İstanbul 1974, 32 v.s. - **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of German classical philosophy, 377

162) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 373

163) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 373

164) Bk. **Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm, (Din üstüne), 33 v.s.

165) Bk. **Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm (Din Üstüne), 34 v.s.

166) Bk.**Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm (Din üstüne), 35, 41-42

167) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 372-373

168) Bk. **Marx**, Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisine bir katkı (Din üstüne) 23

169) Bk. **Marx**, Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisine bir katkı (Din üstüne), 24

170) Bk. **Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci Bölüm, (Din üstüne), 37 v.s.

171) Bk.**Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm (Din üstüne), 42 v.s.

172) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 373

173) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 374

174) Bk. **Engels**, F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 374

175) **Marx-Engels**, German Ideology, 60 v.s.

176) **Marx-Engels**, German Ideology, 43 v.s. 48 v.s. **Engels**, F., Alman Köylü Savaşı, İkinci bölüm (Din üstüne), 31 v.s.

177) **Engels**, F., Socialism: utopian and scientific, Special introduction to the English edition of 1892, Selected Works III, 99-114

178) Genel olarak bk. **Marx-Engels**, Manifesto of the communist party, 125 v.s. Ayrıca, Marx'ın «Yahudi Meselesi» isimli yapıtındaki görüşleri için bk. **Lefebvre**, Marx'ın sosyolojisi, 152 v.s.

179) **Engels**, F., Anti Duhring, II, 233. Ayrıca bk. **Marx**, K., Sosyoloji ve felsefe, (Çev. Ardeşes Margos), İstanbul 1975, 204-205

180) **Engels**, F., Anti Duhring, I, 168 v.s. **Engels**, Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 374

181) **Engels**, F., Socialism: utopian and scientific, Special introduction to the English edition of 1892, 103 - **Engels**, F., Anti Duhring, I, 168 v.s. - **Engels**, F., Origin of the family, private property and the state, Selected Works III, 310

182) **Marx**, Preface to the first German edition of capital, Selected Works II, 89

183) Engels to C. Schmidt, October 27, 1890, Selected Works III, 493-494 Engels to F., Mehring in Berlin, July 14, 1893, Selected Works 496 - **Engels**, F., Karl Marx, A. contrubition to the critique of political economy, 508-509

184) Genel olarak bk. **Engels**, F., Revolution and counter revolution, Selected Works I, 318 v.s.

185) Papalığın tüm dünyada dinsel ve siyasal egemenliğinin sınırsızlığını savunan bir katolik düşünce akımı. Bu akımın etkisiyle, 1870 yılında Vatikan «Papanın yanılmazlığı» ilkesini benimsedi.

186) **Engels,** F., The role of force in history, Selected Works III, 427 v.s.
187) **Engels,** F., Revolution and counter revolution, 320-326
188) **Marx,** K., The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte, Selected Works I, 483 v.s.
189) **Marx,** K., The class struggles in France, 1848 to 1850, Selected Works I, 248 v.s.
190) **Engels,** F., Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, 374-375
191) **Marx,** K., Theses on Feuerbach, 13 v.s.
192) **Marx,** K., Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisine bir katkı, Din üstüne, 14-15
193) **Marx,** K., Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisine bir katkı, Din üstüne, 15
194) **Engels,** F., Anti-Duhring, II, 232 v.s.
195) **Marx-Engels,** Manifesto of the communist party, 125
196) **Engels,** F., Principles of communism, Selected Works I, 94
197) «kamutanrıcılık» (pantheism) doğayla tanrıyı özdeşleştiren, önce materyalist nitelikte belirip, sonra bilimle dini uzlaştırmaya çalışarak «idealist» nitelik alan düşünce akımı.
198) The civil war in France by Karl Marx, Introduction by Frederick Engels, Selected Works II, 183
199) **Engels,** F., Programme of the Blanquist commune emigrants, Selected Works II, 383-384
200) **Engels,** F., Anti-Duhring, II, 235
201) Bk. **Lefebvre,** H., Marx'ın sosyolojisi, 152 v.s.
202) **Selsam,** H., Din, bilim ve felsefe, İstanbul 1976 (Çev. A. And), 155
203) **Selsam,** H., 159-160. Ayrıca bk. **Szabo,** I., Fundemental questions concerning the theory and history of citizens rights, (in Socialist Concept of Human Rights, Budapeşte 1966), 53 v.s.
204) **Lenin,** Socialism and religion, (in On Socialist Idiology and culture, Moskova 1978), s. 42
205) **Lenin,** Socialism and religion, 43 v.s.
206) **Lenin,** Socialism and religion, 46
207) **Lenin,** Socialism and religion, 45
208) Bk. Storia dell'Internazionale comunista attraverso i documenti ufficiali a cura di Jane Degras, II, Milano 1975, 50
209) Storia dell'Internazionale comunista, II, 73-74
210) Storia dell'Internazionale comunista, II, 541
211) Soviet Democracy in the period of developed socialism, Moskova 1979, 14 v.s. - **Basso,** L., Democrazia e socialismo nell'Europea occidentale, Problemi del Socialismo, No. 9, 1978, 41
212) **Marx-Engels,** Manifesto of the communist party, 119
213) **Marx,** K., Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1875-1858, Firenze 1968, I, 99
214) **Marx-Engels,** German ideology, 47 v.s.
215) Bk. **Selsam-Martel,** 299
216) Bk. **Selsam-Martel,** 304-305
217) Bk. **Selsam-Martel,** 305
218) Soviet Democracy... 172-179, 204-205 **Burlatsky,** F., The modern state and politics, Moskova 1978, 131, 157
219) **Basso,** L., 43
220) **Basso,** L., 43

221) **Vyshinsky,** The Law of The Soviet State, New York, 1944, 607

222) Programın özetlenen ilkeleri için bk.: Programme Of The Communist Party of The Soviet Union, Moskova 1961, 49-51, 105-106, 109-110 Komünist Partisi, Lenin'in üzerinde ısrarla durduğu, İşçi sınıfının otonom ideolojik organizasyonunu gerçekleştirici güçtür. Bu ideolojik organizasyon, proleteryanın siyasal iktidarı ele geçirdiği andaki ideolojik yapı içinde gerçekleştirilmeyecek, «egemen ideolojiye» karşı ideolojik organizasyon gerçekleştirilecektir: bk. **Caflero,** L., Arte. cultura e ideologia secondo Avanguardia operala, in Democrazia, 1975 No. 2, 49

223) **Vyshinsky,** 605-606

224) Program of the All-Union Communist Party (of Bolsheviks), sec. 13

225) **Vyshinsky,** 606

226) Soviet Democracy..., 172-179, 181-183 **Burlatsky,** F., 99 v.s.. **Szabo,** 53

227) **Vyshinsky,** 608

228) Genel olarak bk. **Vyshinsky,** 609

229) **Biscaretti di Ruffia-Reghizzi,** C., La Costituzione Sovietica del 1977, Milano 1979, 181 - **Kulcsar,** K., Social factors in the evolution of civic rights (in Socialist Concept of Human Rights, Budapeşde 1966) 151 v.s.

230) **Pfeffer,** 52

231) Bk. **Lenin,** Socialism and religion, 44, 46

232) **Pfeffer,** 53

233) Bk. **Pfeffer,** 55

234) Bk. **Pfeffer,** 55

235) **Biscaretti di Ruffia-Reghizzi,** 181/DN 140

235 bis) Yeni sömürgecilik kavramı için bk. **Özek** Çetin, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 169 v.s.

236) Bk. **Spano,** V., Risorgimento Africano, Roma 1960, 22 v.s. - **Davidson,** Congo Destinies, in **Judd,** African Independence, New York 1962, 42, 71 **Brankovic,** S.. Il Problema dei paesi sottosivuluppati, Milano 1959, 6, 12

237) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 207 v.s.

238) Genel olarak bk. **Ledda,** Problemi della lotta politica e sociale nell'Africa nera' in Critica Marxista 1967, No. 2, 83 v.s. - **Spano,** V., 117 - **Sobolev,** A., Il progresso sociale Africano, in Nuova Rivista internazionale 1967, no. 1, 40 v.s. **Woddis,** J., Per uno studio sulle classi sociali in Africa, in Critica Marxista 1965, no. 166, s. 72 v.s. **Hodgkin,** T., Nazionalismo nell'Africa coloniale, Roma 1959, 70-88

239) **Lenin,** The Awakening of Asia, Moskova 1965, 44 v.s.

240) **Lenin,** The right of nations to self - determination, in The National Liberation in the East, Moskova 1976, 90 v.s.

241) **Lenin,** The Socialist revolution and the right of nations to self-determination, in The National Liberation Movement in The East, 122 v.s.

242) **Lenin,** The foreign policy of the Russian Revolution, in The National Liberation Movement in The East, 222 v.s.

243) Bu görüşler için bk. Lenin and Problems of Liberation Movement, Moskova 1969, 61 v.s.

244) **Lenin,** Preliminary draft thesses on the national and colonial questions, in The National Liberation Movement in The East, 264 v.s.

245) Karşı çıkılması öngörülen bu akımlar Sultan Galief gibi komünistlerin savundukları İslâm ulusçuluğuna dayanan komünizm görüşleridir.

246) Lenin'in bu görüşleri için bk. Storia dell'Internazionale Comunista, I, 158 v.s. Komintern'in 1. toplantısında Mustafa Suphi, II. toplantısında da İsmail Hakkı Paşa konuşma yaparak, Lenin'in tezlerine benzer tezleri savunmuşlardır. Bk. **Tuncay**, Mete, Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925, Ankara 1978, 199 ve 207

247) Bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 154

248) Bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 155

249) Bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 333

250) Bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 342

251) Belirtilen görüşü savunan Zinoviev'in «Birinci Doğu Halkları Kurultayında» yaptığı konuşma için bk. Birinci Doğu Halkları Kurultayı Bakü 1920, İstanbul 1975; 42 v.s. Ayrıca, Troçki'nin Enternasyonalde bu konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşleri için bk. Storia dell'Internazionale Comunista, I, 194-195 Troçki bu konuşmasında, Müslüman olan ve olmayan ezilen halkların dinci ve şövenist akımların emperyalizmin aleti olarak gerçekleştirdiği baskıyı kıracaklarına olan inancını belirtmiştir.

252) Zinoviev'in Raporu için bk. Birinci Doğu Halkları Kurultayı Bakü 1920, 36 vs..

253) Radek'in Raporu için bk. Birinci Doğu Halkları Kurultayı Bakü 1920, 61 v.s. Radek sürekli olarak, küçük burjuva hareketi niteliğinde de olsa anti-emperyalist savaşların desteklenmesinden yana çıkmıştır. Bk. Storia dell' Internazionale Comunista, I, 101 ve 283 **Özek**, Çetin, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 380

254) Pavloviç'in konuşması için bk. Birinci Doğu Halkları Kurultayı Bakü, 1920, 141 v.s., 151 v.s. Pavloviç Müslüman halkı Sovyetler bayrağı altında toplayıp, emperyalizmi ezecek güç yaratılmasını savunmuştur.

255) **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 122-123

256) Bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 245, 246, 248, 253

257) Bk. Storia dell'Internazionale Comunista, I, 391-392

258) Bk. **Tuncay**, M., 228 v.s.

259) Bk. Storia dell'Internazionale Comunista, I, 403-404

260) Belirtilen kararlar için bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 406, 413, 442

261) **Storia** dell'Internazionale Comunista, I, 408

262) Sultan Galief bir Tatar komünistidir. Milletler Komiserliğinde Stalin'in yardımcılığını yapan Galief, «ulusal komünist hükümetler»in temizlenmesi çerçevesinde 1923'de gözden düşmüştür.

263) Galief'in bu görüşleri için bk. **Hodgkin, T.**, The Revolutionary tradition in Islam, (In Race and Class 1980, no. 3) 231 v.s. **Carrére d'Encausse - Schram**, Asya'da Marksizm ve Milliyetçilik (Çev. **S. Avcıoğlu - A. Aşçıoğlu**), İstanbul, 1966, 59 v.s.

264) **Hodgkin, T.** 232

265) Birinci Doğu Halkları Kurultayı, Bakü 1920, 176-180

266) Bk. Birinci Doğu Halkları Kurultayı, Bakü 1920, 200 v.s.

267) Bu konuda bk. **Tuncay, M.**, 110

268) 1919'da Azerbaycan'da Müsavat Partisi iktidardayken Nuri Paşa, Batum' dan kaçıp Bakü'ye gelmiş ve «Türk Halk Murahhaslığı» adı altında bir örgüt kurmuştur. Örgüt Bakü'de Türkiye Komünist Partisini kurmayı da amaçlamıştır: bk. **Tuncay, M.**, 111

269) Enver Paşa'nın bildirisi için bk: Birinci Doğu Halkları Kurultayı, Bakü 1920, 119 v.s.

270) «Mesai Programı» için bk: «Mesai» Halk Şuralar Fırkası Programı 1920 (Haz. **Tuncay**, M.,) Ankara 1972, 41 v.s.

271) «Halk Şuralar Fırkası Programı» için bk: «Mesai» Halk Şuralar Fırkası Programı 1920 (Haz. **Tuncay**, M.,) 85 v.s. Talat Paşa 22 Kânunuevvel 1919 da Mustafa Kemal'e yazdığı mektupta Türkiye için «İslâm ve Türk âleminden» yardım sağlayabileceğini belirterek, Enver Paşa'nın Türkistan, Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya'yı örgütleyeceğini. Cemal Paşa'nın Afganistan aracılığıyla Hindistan'ı kazanacağını, kendisinin de Berlin'de Arap temsilcileriyle ilişki kurduğunu bildirmektedir. Bk: **Tekeli**, İlhan **İlkin**, Selim, Talat Paşa'nın Mustafa Kemal ile mektuplaşması, Milliyet 15-23 Mayıs 1976

272) **Tuncay**, M., 122

273) **Tuncay**, M., 127

274) Bildiri için bk: **Tuncay**, M., 464 v.s.

275) Bk. Mesai, Halk Şuralar Fırkası Programı 1920 (Haz. **Tuncay**, M.,) 85 v.s.

276) Bk. **Tuncay**, M., 121. Enver Paşa 4 Şubat 1921 de Resmi Türkiye Komünist Partisine yazdığı mektupta, ortak faaliyette bulunarak «halka benliğini anlatmakta ve onları ezilmekten kurtarmakta tevhid-i mesai» edilmesini önermiştir. Diğer bir mektupta da, Enver Paşa, bu amaçla, Talat Bey'in iki arkadaşıyla Anadolu'ya geçeceğini Mustafa Kemal'e bildirmekte ve kendisine «Zatıalıniz diktatörleri...» olarak hitap etmektedir.

277) Bk. **Tuncay**, M., 126-129

278) Bk. **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 380 v.s.

279) Yeşil Ordu Derneğini kuranlar arasında Şeyh Servet (Akdağ), Dr. Adnan (Adıvar), Hakkı Behiç (Bayiç), Yunus Nadi (Abalıoğlu), İbrahim Süreyya (Yiğit), Çerkes Reşit, Muhittin Baha (Pars), ve Nazım Bey (Öztelli) gibi İttihatçılar vardır.

280) Yeşil Ordu Nizamnamesi için bk. **Tuncay**, M., 139

281) Dördüncü Komintern Kongresinin 1922 Kasım ayındaki toplantısında, Yeşil Ordu'nun panturanizm'e komünist renk vermeğe çalıştığı ileri sürülmüştür: bk. Storia dell'Internazionale Comunista, I, 403

282) **Tuncay**, M., 147

283) **Tuncay**, M., 154

284) Bk. **Tuncay**, M., 421

285) Bk. **Tuncay**, M., 152-153

286) Türkiye Komünist Fırkasının kurucuları arasında, Tevfik Rüştü (Aras), Mahmut Esat (Bozkurt), Yunus Nadi (Abalıoğlu), Kılıç Ali, Hakkı Behiç, Refik Koraltan, Eyüp Sabri (Akgöl), Süreyya (Yiğit) gibi kişiler vardır. Fevzi, Ali Fuat, Kazım Paşa ile Refet ve İsmet Beylerin dahi gizli olarak Partinin «merkez-i umumiyesinde» yer aldıkları, Mustafa Kemal Paşa'nın Ali Fuat Paşaya 31.10.1338 tarihli telgrafında belirtilmektedir: bk. **Cebesoy**, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul, 509

287) Bu konudaki görüşler için bk. **Tuncay**, M., 164 dip notu 120-122

288) Bk. **Tuncay**, M., 168

289) **Carrére d'Encausse-Schram**, 53 v.s.

290) Stalin'in görüşleri için bk. **Carrére d'Encausse-Schram**, 64

291) Bk. Lenin and Problems of Liberation Movement, Moskova 1969, 119 v.s.

292) III. Enternasyonal'in faşizme karşı «birleşik cephe» oluşturmak konusunda «sosyal demokratlar»la ilişkilerle ilgili ilk görüşleri için bk. Storia dell'Internazionale Comunista, II, 13-16, 42-45, 52-57

293) İtalya'da bu konudaki anlaşmazlığa ve Sosyalist Partisinin bölünmesine neden olan Livorno Kongresi ile ilgili olarak bk. **Özek, Ç.**, Direnen Faşizm İstanbul 1966, 202 v.s. Ayrıca bk. «Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi», 42 v.s.

294) Bu raporlar için bk. **De Felice,** F., Fascismo, Democrazia, Fronte Popolare, Bari 1973, 483-500 (Dimitrov), 521-534 (Togliatti), 368-395 (Thorez). Troçki'nin bu konudaki görüşleri için bk. **Trotsky,** Fascism, Stalinism and the United Front, Londra 1969

295) Enternasyonal'in bu görüşleri için bk. **De Felice,** 169-178, 239-242

296) **De Felice,** 203. Ayrıca bk. **Togliatti,** La politica di unità nazionale del comunisti (in Critica Marxista 1964), 23

297) **Farolfi,** Sulla politica dei fronti popolari (in Critica Marxista 1967), 163

298) Komintern'in V. Kurultayında ileri sürülen bu konuda varılan sonuçlarla ilgili olarak bk. **Storia** dell'Internazionale Comunista, II, 167 v.s.

299) Bu konuda bk. **Ibarruri,** La rebellion fasciste contre la république espagnol en 1936 (in Les Origines du fascisme, 1958), 154 - **Brennan,** Le Labyrinthe espagnol, Paris 1962, 209-221

300) **Cavalli,** G., La resistenza e le formazioni cattoliche, (in Fascismo e Antifascismo, II, Milano 1962), 547 v.s. Ayrıca bk. **Özek,** Ç., Direnen Faşizm, 82-83

301) **Giacchi,** O., La riorganizzazione della Democrazia Cristiana (in Fascismo e Antifascismo, II), 461 v.s.

302) **Basso,** L., La ricostiruzione del Partito Socialista Italiano, (in Fascismo e Antifascismo, II) 466 v.s. **Pajetta,** G., I Partiti e la Resistenza, (in Fascismo e Antifascismo, II), 507 v.s.

303) Bk. **Togliatti,** Il Partito comunista e il nuovo Stato (in Fascismo e Antifascismo, II), 634 v.s. Ayrıca bk. **Togliatti'nin** III. Enternasyonalin VII. Kurultayındaki konuşması için, **De Felice,** 534

304) **Bu** konudaki Togliatti'nin görüşleri için bk. **De Felice,** 206

305) **Bufalini,** P., Il nostro bilancio del ventennio (in Critica Marxista, 1967, no. 1), 14 v.s.

306) **McInnes,** N., From Comintern to Polycentrism: the First Fifty Years of West European Communism (in **Torre-Mortimer-Jonathan,** Eurocommunism, Suffolk 1979), 50- **Russo,** Il compromesso storico: the Italian Communist Party from 1968 to 1978 (in **Torre-Mortimer-Jonathan,** Eurocommunism) 69 v.s.

307) Bu Konferansa İtalya Komünist Partisinin sunduğu rapor için bk. **Berlinguer,** La Questione Comunista, Roma 1975, I, 42. Konferansın «Sonuç Bildirisi» için bk. aynı eser, s. 62 v.s.

308) Söz konusu ortak bildirilerin metni için bk. **Torre-Mortimer-Jonathan,** Eurocommunism, 330-339

309) **Delogu,** I., Introduzione **(Berlinguer-Carillo-Marchais,** La Via Europea al Socialismo, Roma 1976,), XIX, XXI - XXIV

310) **Delogu,** I., XXIX - **Berlinguer** - Carrilo - **Marchais,** 235 v.s.

311) Bk. **Berlinguer,** La questione comunista, II, 842 v.s. İtalyan Komünist Partisinin XIV. Kurultayına sunulan «Merkez Yürütme Komitesi» Raporundan.

312) **Delogu,** I., XXXV

313) Tesi approvate dall'XI. Congresso del Partito Comunista Italiano, Roma 1966, 50 v.s. -**Berlinguer,** La questione Comunista, I, 322 v.s. II, 866 v.s.

314) **Berlinguer,** La proposta comunista, Torino 1975, 22-31, 49 v.s.
315) Tarihsel uzlaşma için bk. **Berlinguer,** La Proposta comunista, 98 v.s.
316) 1974 yılı oylamalarının değerlendirilmesi için bk. **Berlinguer,** La questione comunista, 740-791. Ayrıca bk. **Avellino,** I., Analisi del Voto, L'astrolabio 1975, no. 5, 9-B
317) Bu görüşler için bk. **Berlinguer,** La proposta comunista, 102-106
318) **Montanari,** M., Teoria e Movimento nel Partito Comunista Francese 1959-1973, Introduzione, Bari 1974, 41
319) **Marchais,** G., Democrazia avanzata ed unità delle sinistre (in **Montanari,** Teoria e movimento nel partito comunista Francese 1959-1973), 258-259
320) Bk. **Berlinguer-Carrillo-Marchais,** 56 v.s.
321) Bk. **Berlinguer-Carrillo-Marchais,** 53 v.s.
322) **Carrillo,** S., Dal Rapporto Centrale del Segretario Generale nel «Manifesto programma del Partito Comunista de Espana» (in La Via Europea al Socialismo), 103 v.s.
323) **Nichols,** P., The Vatican and Eurocommunism (in **Torre-Mortimer-Jonathan,** Eurocommunism), 307 v.s.
324) **Mandel,** From Stalinizm to Eurocommunism, Brüksel, 45 v.s. 79, 125 v.s.
325) Bu hareketin görüşleri için bk. «Per il comunismo» Il Manifesto, Settembre 1972, 5-62. Ayrıca eleştirici görüşler için bk. Le basi teoriche del XIV Congresso del PCI, (in Democrazia Progressiva, 1975 no. 2), 5-13
326) L'Espresso 1980, no. 32
327) Bu konuda bk. **Colletti,** L., I Partito comunista sono tre, L, Espresso, 1979, no. 47, 13 v.s.
328) «Nass», «lâfzın sigasının siyakından temel olarak kastolunan manaya delalet etmesidir. Lâfzın vuzuhiyetiyle mana zahir olduğuna göre lafız onun üzerinde nass durumunda bulunur» şeklinde tanımlanmaktadır: Bk. **Udeh,** A., İslâm Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk (Çev. A. Nuri), I, İstanbul 1976, 32
329) Bk. **Tabbara,** A, A., İlmin Işığında İslamiyyet (Çev. Mustafa Öz), İstanbul 1977
330) Örneğin **Berkes,** «dinle devlet arasında fizyolojik bir bağlantı» görüp «Siyamlı ikizlere» benzetiyor bk. Historical background of Turkish secularism (in Islam and the west), 43
331) **Tabbara,** A., 317 v.s.
332) **Havva,** S., İslam (Çev. Said Şimşek), Ankara, 260
333) Nisa Suresinde «biz Peygamberleri müjdeliyici ve korkutucu olarak gönderdik. Ta ki Peygamberlerden sonra insanların Tanrıya karşı ileri sürecek bir bahaneleri olmasın» ifadesi belirtilen hususları belirlemektedir.
334) **Havva,** S., 257
335) Fetih Suresinde «Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır» denilmektedir.
336) **Mehmed Seyyid,** Usulü Fıkh, 112
337) **Mehmed Seyyid,** Usulü Fıkh, 112
338) **Ülken,** H. Z., İslâm düşüncesine giriş, 148
339) **Havva,** S., I, 223 v.s.
340) **Tabbara,** 317
341) Bk. **Danışman,** N., Kel'am Ilmine giriş, Ankara 1955, 63-65
342) Mutezilenin görüşleri için bk. **Danışman,** N., 26
343) «Ehl-i sünnet» okulu için bk. **Figlali,** E. R., Çağımızda itikadi islâm mezhepleri, Ankara 1980, 25-56
344) **Bozarslan,** M. E., Hilafet ve ümmetçilik sorunu, İstanbul 1969, 25 v.s.

345) **Havva,** S., 288
346) **Havva,** S., 289
347) Bk. «Nisa» suresi 58. ayet
348) Maverdi'ye göre Halife seçilebilmek için aranacak koşullar için bk. **Tabbara** 333
349) **Havva, S.,** 301
350) **Havva,** S., 301 v.s. - **Tabbara,** 335 v.s.
351) **Havva,** S., 290 - **Tabbara,** 333
352) «İcma» konusunda bk. **Yörükhan,** Y. Z., Müslümanlık, Ankara 1957, 40
353) **Tabbara,** 331
354) **Tabbara,** 311-312
355) **Yörükhan,** Y. Z., 42
356) **Yörükhan,** Y. Z., 41-42
357) **Yörükhan,** Y. Z., 45
358) Maide Suresi, 50. ayet
359) **Tabbara,** 325-331
360) **Yörükhan,** Y. Z., 40
361) **Ülken,** H. Z., 13-24
362) **Aydın, A., A.,** İslam inançları ve felsefesi, İstanbul 1979, 44-47. Kelam ilminin doğuşu ve gelişimi için bk. 56 v.s.
363) **Aydın,** A., 46
364) **O'Leary, De** L., İslam düşüncesi ve tarihteki yeri, (Çev. H. Yurdaydın - Y. Kutluay), Ankara 1959, 74 v.s. **Ülken,** H. Z., İslâm Felsefesi, İstanbul 1967-41-114. Gazzali ile çatışma için bk. 120-131
365) Bk. **O'Leary,** 127-131 - **Danışman,** N., 80-88
366) Genel olarak bk. **Fıglalı,** E. R., 44-56 **Sava Paşa,** İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, I, (Çev. Baha Arıkan), Ankara 1955, 110
367) Cebriye okulu için bk. **Danışman,** 64
368) Kaderiye okulu için bk. **Fıglalı,** E. R., 29, 32
369) Mutezile için bk. **Danışman,** N., 26-28
370) **Danışman,** N., 64
371) Eş'ari ve maturidi okulları için bk. **Fıglalı,** E. R., 44-56
372) Gazzali için bk. **O'Leary,** 115
373) Bu konuda bk. **Fıglalı,** 86 v.s. Ayrıca bk. **Badr,** G., M., İslamic law: Its relations to other legal systems The American Journal of Comparative Law, 1978, no. 2, 187 v.s.
374) Bu konuda bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 165 v.s. Ayrıca bk. **Weiss,** B,. Theory of Ijtihad, The American Journal of Compadative Law, 1978, No. 2, 199 v.s.
375) Bu tür «şarkiyatçı» görüşler için bk. **Smith,** C. W., Islâm in Modern History, New York 1959. 97 v.s. - **Frye,** R., Introduction to Islâm and The West, 1-7 - **Reed,** H., Revival of Islam in secular Turkey, The Middle East Journal, 1954, No. 3, 267 v.s. Bu örnekleri çoğaltmanın olanağı geniştir. Bir çok biçimsel olarak soruna bakan Türk laiklik yandaşı da, kaynaklara bakmadan «şarkiyatçıların» görüşlerini tekrarlamak ve savunmak yanılgısını göstermiştir. Tunaya ve Berkes bu konuda örnek gösterilebilir. Marksist Maxime Rodinson da, başka bir açıdan aynı yanılgılara düşen bir kişidir: Bk. **Rodinson,** M., La fascination de l'Islam, Paris 1980 ve «Maometto» Torino 1973 (Trad A. Minerbi) ile «İslâm ve Kapitalizm» (çev. O.

Suda), İstanbul 1978 bu konuda örnek gösterilebilir. İslâmiyetin geri kalmışlık nedeni olduğunun en hararetli savunucusu ise M. Weber'dir. Bk. «The Sociology of Religion» (Trad. E. Fischoff), Londra 1971. Bu görüşleri eleştiren görüşler için bk. **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in Islam, 222 v.s.

376) **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in İslam, 223

377) Hıristiyanlıkta da ilk köylü dinsel başkaldırılarının «ucuz kilise» sloganı ardında hıristiyanlığın ilk günlerine dönüşü özlediğini ve böylece reform hareketine ulaşıldığını anımsamakta yarar vardır.

378) Vahabilik için bk. **Figlali,** E. R., 63-86

379) Mehdilik akımı için bk. **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in Islam, 227 v.s.

380) Cemaleddin Afgani için bk. **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in Islam, 229 v.s. Cemalettin Afgani'nin islâmda reform görüşlerini, kendi anlayışı ve taklitçiliğine aykırı bulduğu için eleştiren Berkes'in görüşleri için bk. **Berkes,** N., İslâmlık, ulusçuluk, sosyalizm ,Ankara 1975, 70

381) Bk. **Smith,** W. C., 79 v.s.

382) Bu konuda örnek olarak bk. **Grunebaum,** G. E., Problems of Muslim Nationalism (In Islam and The West), 7 v.s. **Frye,** Introduction, 1-7 **Smith,** W. C., 297 v.s.

383) **Rustow,** D., Politics and westernization in the near east, Center of International Studies, Princeton 1956, 37-38

384) Geri kalmışlığın belirgin ayırıcı niteliklerini artık genellikle kabul edilen bir biçimde saptayan Lacoste'un bu konudaki görüşleri için bk. **Lacoste,** Yves, Sınıf açısından az gelişmişlik, (çev. S. Avcıoğlu, İstanbul 1966). Ayrıca geri kalmışlığın toplumsal yapı üzerinde etkisi için bk. **Myrdal,** G., Teoria economica e paesi sottosviluppati, (Trad. Marengo Vitello), Milano 1966, 15-22, 46 v.s.

385) Bk. **O'Leary,** 154

386) **Ülken,** H. Z., 123

387) **Aydın,** A., 44-47

388) Hz. Muhammed'in ilk «ezanı» bir köleye, «Bilali Habeşiye» okutması bu amaçla yorumlanabilir.

389) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 166

390) Bk. **Rustow,** D., Politics and westernization in the near east, 6 v.s.

391) History of Mankind, I, 247

392) **Sava Paşa,** I, 111-112 - **Danışman,** 88

393) Bk. **Hodgkin,** The Revolutionary Tradition in Islam, 233 v.s.

394) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 169-172. Ayrıca, bk. **Myrdal,** 71-82

395) Afrika'da, bağımsızlığa kavuşan ülkeler, sömürgesi olmaktan kurtuldukları sömürgen devletin tüm siyasal ve yasal düzenini kopya etmekle işe başlamış, anayasalarını dahi o ülkeden aktarmışlardır. O kadar ki, bu genç ülkelerin anayasaları için «karbon kâğıdı anayasaları» deyimi dahi kullanılmıştır. Genç ülkelerin siyasal sorunları için bk. **Davies,** H. O., The Legal and constitutional problems of independence (In **Judd**), 328. Ayrıca bk. **Myrdal,** G., 109 v.s. **Brankoviç,** S., Il Problema dei paesi sottosviluppati, Milano 1959, 62 v.s.

396) Garraudy, R., Sosyalizm ve islamiyet, (Terc. D. Avcıoğlu E. Tüfekçi), İstanbul 1965, 86-88

397) **Garraudy,** 40-41
398) **Garraudy,** 42-43
399) **Garraudy,** 44-47
400) **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in İslam, 232-235. Ayrıca bk. **Amoretti** La funzione dell'Islam nel processo rivoluzionario del Vicino e Medio Oriente (in Problemi del Socialismo, 1979, no. 14), 127 v.s.
401) Eleştirilen Maxime Rodinson'dur. Bk. **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in Islam, 224-225, 235-236
402) **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in İslam, 226-228 - **Amoretti,** 127
403) **Hodgkin,** T., Revolutionary Tradition in İslam, 225
404) **Amoretti,** 128 v.s.
405) **Amoretti,** 130 vs.
406) İslam ulusçuluğu hakkında genel tarihsel bilgi için bk. **Smith,** W. C., 47-97
407) Bk. **Smith,** W. C., 98. Benzer görüşlerin Berkes tarafından da ileri sürülmesi, kendisinin «şarkiyatçılarla» denk düşen düşünce biçimi göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı olmamaktadır. Bk. **Berkes,** Islamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm, 18 ve kitabın bir çok sahifeleri.
408) **Grunebaum,** 23-29 Ayrıca bk. **Thomson,** W., The Problem of Muslim Nationalism (in Islam and The West), 30 v.s.
409) Bu soyut ve biçimsel «çağdaşlaşma» görüşünün en belirgin savunusunu Berkes'in eserlerinde görmek olanağı vardır.
410) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 216-220
411) Genel olarak bk. **Hodgkin,** T., The Revolutionary Tradition in İslam, 229 v.s.
412) Bk. **Smith,** W. C., 79 v.s.
413) **Pekin,** F., Siyonizmi iyi tanıyalım, ANT 1971, no. 9, 60-61
414) **Smith,** W. C., 97 v.s. - **Mansfield,** P., The Arabs, Middlesex 1979, 155 v.s.
415) **Berkes,** N., İslâmlık, ulusçuluk, sosyalizm, 18, 34 v.s., 72 v.s.
416) **Issawi,** C., The Economic History of the Middle East 1800-1914, Chicago 1966, 11 v.s.
417) **Berkes,** N., İslamlık, ulusçuluk, sosyalizm, 81-93. Genel olarak bk. **Mansfield,** P., Osmanlı sonrası Türkiye ve Arap Dünyası, (Çev. N. Ülken), 91 v.s.
418) **Smith,** C. S., 99
419) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 236-237. Amerika'nın, ortadoğu Osmanlı'nın egemenliğinde gözüktüğü sırada, bu bölgeye egemen olmak için gerçekleştirdiği uzun vadeli hazırlıkları ve «Chester Projesi» için bk. Denova, J., American Interests and policies in the Middle East 1900-1939, Minnesota 1963, 86 v.s.
420) **Rodinson,** Maxime, Israel and The Arabs, 1968, 24 v.s. **Mansfield,** P., The Arabs, 227 v.s.
421) **Mansfield,** P., 155 v.s.
422) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 243
423) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 247, 274 v.s.
424) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 284-289
425) **Abd-el Malik,** E., Çağdaş Arap Düşüncesi, Bağımsızlık Sosyalizm, İstanbul 1971, 15 v.s.
426) Selefi görüş için bk. **Figlali,** E. R., 28 v.s. Ayrıca bk. **Abd-el Malik,** 299, 305

427) **Abd-el Malik,** 21 v.s.
428) **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 240 v.s.
429) «Arap birliği» anlayışı için bk. **Abd-el Malik,** 33 v.s.
430) Bk. **Abd-el Malik,** 28 v.s.
431) Bu konuda, «sosyalizme» karşıt Mahmud Emin El Alem, Muhammed Raşid Rıza, Abdullah Larui gibi kişilerin görüşleri için bk. **Abd-el Malik,** 205, 317, 387
432) Bk. **Pekin,** F., Ortadoğu Halkları Yenecektir, ANT 1971, no. 11, 48 v.s.
433) Bk. **Abd-el Malik,** 119 v.s.
434) Bk. **Abd-el Malik,** 317 v.s.
435) Bk. **Abd-el Malik,** 353 v.s.
436) Bk. **Abd-el Malik,** 411 v.s.
437) Bk. **Abd-el Malik,** 387 v.s.
438) Bk. **Abd-el Malik,** 171 v.s.
439) **Ramski-Levkovski,** petite bourgeoisie et révolution, La Nouvelle Revue Internationale 1966, no. 1, 169
440) **Pekin,** F., Ortadoğu Halkları Yenecektir, 45-46
441) Bk. **Storia** dell'Internazionale comunista, III, 37, 39, 57
442) **Batal-Amjad-Harmel,** I compiti immediati del movimento di liberazione nazionale arabo, Nuova Rivista Internazionale, 1968, 8-9, 1484. Ayrıca bk. **Salem-Babiker,** Unita di tutte le forze antiemperialiste per il progresso dei popoli arabi, Nuova Rivista Internazionale, 1967, no. 10, 1565 v.s.
443) Bk. **Peking Review,** 1970 no. 9, 29
444) Bk. **Eflâk,** M., L'Idéologie du Parti de la Résurrection Arabe, Orient 1964, no. 2, **Rouleau,** E., What is the Baath? (in New Left Review 1967, no. 45), s. 59
445) Bk. **Rouleau,** 65
446) **Eflâk,** M., Arap Birliği sosyalizmden üstündür (Abd-el Malik, 299, v.s.)
447) **Al-Bitâr,** Millileşme ve sosyalizm (Abd-el Malik, 305 v.s.)
448) Bk. **Rouleau,** 65. Ayrıca bk. **Mansfield,** The Arabs, 328 v.s.
449) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 229-232
450) **Abd-el Malik,** The crisis in Nasser's Egypt (in New Left Review, 1967, no. 45, 67 v.s.)
451) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 286 v.s.
452) Belirtilen nedenle **Berkes**'in «İslamlık, ulusçuluk, sosyalizm» eserinin 54. sahifesinde belirttiği görüşlere katılma olanağı bulamıyoruz.
453) Bk. **Berkes,** İslâmlık, ulusçuluk, sosyalizm, 172 v.s.
454) Belirtilen kişilerin görüşleri için bk. **Abd-el Malik,** 341. Ayrıca bk. **Berkes** İslamlık, ulusçuluk, sosyalizm, 189 v.s. Ayrıca bk. **Franzd, A.,** La Rivoluzione algerina, Milano 1959, 32-78
455) **Miller,** N. B., Social Revolution in the Arab World (in Monthly Review 1968, no. 9), 20 v.s.
456) **Ben Bella,** Yeni Sömürgecilik ve Sosyalizm (**Abd-el Malik,** 342 v.s.) Ayrıca bk. **Garraudy,** 43. Çağdaşlaşmayı, batı taklitçiliği ve laiklikle eş anlamda gören Berkes'ın, bu açıdan Cezayir olayını eleştirmesi (İslâmlık, ulusçuluk, sosyalizm, 209-224) şaşırtıcı olmamaktadır.
457) **Burgiba,** H., Esneklik ve hükümranlık (Abd-el Malik, 136 v.s.)
458) Libya'nın Afrika ve Arap ülkelerinde genişleme politikasında, geniş topraklarına karşın az nüfuslu oluşunun da etkenliği vardır.

459) Genel olarak bk. **Mansfield**, P., The Arabs, 458
460) **Kaddafi**, M., The Green Book, 13 v.s.
461) **Kaddafi**, M., 55 vs.
462) **Kaddafi**, M., 67 v.s.
463) **Kaddafi**, M., 101
464) **Jarach**, Terrorismo Internazionale, Firenze 1979, 142 v.s. Ayrıca bk. **Ülman**, H., Kaddafi'nin Hayalleri, Hürriyet 13 Ocak 1981
465) **Mansfield**, P., 440 v.s.
466) **Mansfield**, P., 441
467) Sudan Komünist Partisi önde gelenlerinden Abd-el Halik Mahcup'un görüşleri için bk. La Nouvelle Revue Internationale, 1969, 106-115
468) **Mansfield**, P., The Arabs, 446
469) **Mansfield**, P., The Arabs, 447
470) **Mansfield**, P., The Arabs, 389-390
471) **Mansfield**, P., Osmanlı Sonrası Türkiye ve Arap Dünyası, 175 v.s.
472) Bk. First Congress of The Yemeni Socialist Party (Aden, 11-13 Ekim 1978), Moskova 1979, 102-126. Ayrıca bk. **Sa'id Al-Attar**, Yöneltilen ampirizm ve Yemen'in az gelişmişliği **(Abd-el Malik**, 353 v.s.)
473) **Mansfield**, P., The Arabs, 394-400
474) Ortadoğuya batının egemen olmak yolundaki çabasının tarihsel gelişimi için bk. **Issawi**, C., 15 v.s. **Denova**, J., 86 v.s.
475) Bk. **Mansfield**, P. The Arabs, 147 v.s.
476) **Mansfield**, P., The Arabs, 373-374
477) **Mansfield**, P., The Arabs, 376-377
478) **Mansfield**, P., The Arabs, 381
479) Sultan İbn-i Taimur'un kapitalist ekonominin ve yeni sömürgecilik düzeninin gerçekleştirilmesi için varlığı zorunlu bankaların, şirketlerin kurulmasına pazar ekonomisine geçiş için zorunlu yolların yapılmasına karşı çıkışı İngilizlerin Sultanın devrilmesini arkalamalarına yol açmıştır. Nitekim Kabul dönemi, yeni sömürgecilik ilişkilerinin pekiştirilip, geliştirilmesine yaramıştır.
480) Bk. Considerazione sul seminario del Cairo (1967), Nuova Rivista Internazionale 1967, no. 3, 424 v.s.
481) **Frye**, R., Iran and the Unity of the Muslim World (in Islam and The West), 187
482) **Grunebaum**, G. E., Islam, Wisconsin 1955, 244
483) **Frye**, R., Iran and the Unity of the Muslim World, 189-190
484) Ahmet Kasravi, laik akımı savunduğu için gelenekçi yığınlarca öldürülmüştür.
485) **Grunebaum**, G. E., İslam, 243
486) Humeyni'nin bu konudaki görüşleri için bk. **Gurrado**, L., Khomeini e la questione Iraniana, Milano 1980, 29
487) **Gurrado**, L., 10 v.s.
488) **Gurrado**, L., 45
489) Humeyni 1978 Eylülünde tüm İran'da genel grev ve dükkân kapatma eylemi dâveti yapmıştı: bk. **Gurrado**, 49
490) Söz konusu bildirideki, özellikle şahın devrilmesi, sosyal adalet, tarım

reformu, grev hakkı, siyasal tutukluların salıverilmesi ile ilgili hükümler, değişik siyasal görüş sahiplerinin birleşmelerini sağlamıştır.

491) **Jameli,** Masjid, The Revolution which Islam created, Tehran 1980, 45 v.s.

492) Humeyni'nin 17 Ağustos 1979 tarihli konuşması (Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini, Tehran 1980), 20-22

493) **Gurrado,** L., 71 v.s.

494) Humeyni'nin Le Monde muhabiriyle yaptığı 10 Kasım 1979 tarihli konuşma bk. Interviews of Imam Khomeini with The Foreign Press, Tehran 1980, 1-2

495) Humeyni'nin 16 Kasım 1979 günü Kum Kentinde yaptığı konuşmadan, bk. Interviews of Imam Khomeini with The Foreign Press, 3

496) Humeyni'nin CBS Televizyonuna verdiği demeç için bk. Interviews of Imam Khomeini with The Foreign Press, 6-7

497) Humeyni'nin 28 Kasım 1979 günü Kum Kentinde Japon Televizyonu için yaptığı röportaj için bk. Interviews of Imam Khomeini with The Foreign Press, 10-13

498) Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini, 14-16

499) Humeyni'nin 19 Aralık 1979 günü Asya ve Afrika Haber Ajansları ve Müslüman gazetecilerle yaptığı konuşma için bk. Interviews of Imam Khomeini with the Foreign Press, 16-17

500) Önceki dip notunda belirtilen konuşmadan, 19

501) **Hâtemi,** Hüseyin, İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası Çevirisine Giriş Bölümü, İstanbul 1980, IV-V

502) **Hâtemi,** Hüseyin, II ve Anayasanın Başlangıç Bölümü, s. 11

503) «Taklid mercileri» «müçtehidler» anlamına gelmektedir. On iki İmam (İmamiyye) Mezhebinde «içtihat kapılarının kapandığı» düşüncesi olmadığından, müslümanların «dinin füru'unda» bir müçtehide uymaları (taklid etmeleri) gerekir. Bk. **Hâtemi,** Hüseyin, 9 not 10/a

504) **Hâtemi,** Hüseyin, 12 not 13. Ayrıca Anayasanın Başlangıç Bölümünde bk. s. 11-12

505) «Mead», «ahirete iman etme» anlamına gelmektedir.

506) **Kazemzadeh,** F., (Islam and The West) 194 v.s.

507) Bk. **Mahgoub,** A. La rivoluzione del maggio nel Sudan, Nuova Rivista Internazionale 1969 no. 10, 1437 v.s.

508) **Mansfield,** P., Osmanlı sonrası Türkiye ve Arap Dünyası, 147, 192, 197

509) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 224-232, 311-317

510) **Mansfield,** P., Arabs, 317, 332, 333, 349

511) Bk. **Özek,** Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 240 v.s. **Salem-Babiker,** 1568 v.s.

512) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 507-510

513) Bk. **Ülman,** H., Arap Dünyasındaki yeni bölünmeler, Hürriyet 2 Aralık 1980

514) Bk. «Körfez Savaşı» Cumhuriyet 22 Ocak 1981

515) Kurtuluş örgütlerinin gelişimi için bk. **Frescobaldi,** D., Guerra e terrorismo in Medio Oriente (in La Violenza, Perché, Firenze 1978), 58 v.s.

516) İcra Komitesi, 14 kişiden oluşmaktadır. Bu ondört kişinin ikisi «El Fetih», biri «El Saika», biri «Arap Özgürlük Cephesi», biri «Filistin'in Özgürlüğü için Halk Cephesi», biri «Filistin Özgürlüğü için Halk Cephesi - Genel Komutanlığı», biri de «Filistin'in Özgürlüğü için Demokratik

Halk Cephesi» temsilcisi olarak, İcra Komitesine katılmaktadırlar: bk. **Jarach,** A., Terrorismo Internazionale, Firenze 1979, 42

517) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 343-344. Ayrıca bk. **Jarach,** A., 63

518) **Jarach,** A,. 43 **Frescobaldi,** D., 62, 64-65

519) Mekke Bildirisinde, İsrail'e karşı somut bir yaptırım kararı yer almamıştır.

520) Örnek olarak bk. **Rodinson,** M., La fascination de l'Islam, Paris 1980

521) Bk. **Mansfield,** P., The Arabs, 506 v.s.

522) Bk. **Garraudy,** 47

TÜRKİYE'NİN GELİŞİMİNDE SİYASAL İKTİDAR VE DİN

Türkiye'de, «laiklik» ilkesinin siyasal ve yasal plandaki gelişimini, laiklik ilkesinin kabulünde güdülen amaçları saptadıktan sonra, bu kuralla ilgili görüşleri ve tepkileri inceleyerek, tepkilerin nedenleri üzerinde durmaya çalışacağız. Konuyu daha sağlıklı inceleyebilmek açısından, Yeni Türkiye'ye uzanan tarihsel süreç içinde, siyasal iktidar-din ilişkilerini görmek yerinde olacaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin yerini aldığı Osmanlı Devleti'nde, siyasal iktidar-din ilişkisine dayalı düzenin verileri, günümüzün sorunlarına ışık tutacaktır.

Türkler İslamiyeti kabul etmeden önce, «totemizm», «animizm» ve «natürizm» öğelerinin bir arada bulunduğu «Şamanizm»i benimsemişlerdi. Türklerin din tarihinde, bu üç ayrı inanç ve uygulama biçiminin art arda geldiği ve ayrı gelişme aşamaları gösteren düzenleri bulunduğu görülmektedir. Her düzenin kendisinden sonra gelene, inanç ve uygulamaların bir bölümünü kalıntı olarak aktardığı ve bu yüzden Türklerin bilinen tarih dönemlerinde, bu üç sistemin bir karmaşığı olan bir din aşamasına ulaştığı ve totemizm, animizm ve natürizmin belirli bir ekonomik yapının karşılığı olduğu bilinmektedir. Totemci inançlar, ekonomik uğraşlar bakımından, avcılık, toplayıcılık ve ilkel çobanlık döneminin ürünü olmuştur. Türklerin aynı toteme bağlılığa dayanan akrabalıktan kan akrabalığına geçerek, klan çerçevesinin kırılmasıyla aileler birliği olan «boy»ları oluşturması, «animizm»e geçişle eşzamandadır. Hayvan sürülerini miras olarak alabilme kuralı, animizmin temel ilkesi olmaktadır. Boyların birleşip, büyük kabilelerin oluşması, bir kabilenin ötekileri egemenliği altına almasıyla «sülale» düzeninin belirmesi, aile atalarına tapınma düzenine, yani «natürizm»e yol açmıştır(1).

Değişik dönemlerde ve başka başka bölgelerde yerleşmiş Türk topluluklarının ayrı dinsel inançları benimsedikleri gö-

rülmektedir. Şamanizmin, değişik dönemlerde, değişik yapılar almasına karşın, genellikle, tüm evren için Tanrı kavramına dayandığı ve Türklerin din adamlarını siyasal iktidar işlemlerinden ayrı tuttuğu da bilinmektedir. Örneğin Orhon Kitabelerinde, dinsel ve siyasal iktidarın kaynaşmasına yönelik hiç bir bilgi bulunmamaktadır. «Kam» olarak adlandırılan Şaman din adamlarının, tümden «yaratılış» ve ölüm sonrasıyla ilgilendikleri, siyasal iktidar düzeni içinde etkinliklerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Siyasal kararlarda «kam»ların onayı ya da oyu söz konusu değildir. Kamların toplumsal yaşam içindeki etkinliklerinin, salt kişisel inanç düzeni ve kişisel ilişkiler açısından belirdiği, yaygın siyasal iktidar dışında kaldığı bilinmektedir. Bu anlayış çerçevesinde, Şamanizm dışı dinsel inançlara da olanak sağlanmıştır. Örneğin, Cengiz Han'ın, devlet işlerine karışmaya kalkışan kamlara amansızca davrandığı da bir gerçektir(2). «Kut» adını taşıyan siyasal iktidarın, «sülale» anlayışına ulaşıp, «emperyalist» bir niteliğe büründüğü dönemlerde bile «hakan»ın iktidarı kişileştirilerek kutsallaştırıldığı halde, tam teokratik bir yapıdan söz edilememektedir. Karizmatik bir nitelik kazanan hakan, iktidarı tekelleştirirken kendi kişiliğini kutsallaştırmış, ama siyasal yapıyı belirli bir dinsel inanç düzenine göre biçimlendirmemiştir. Sülale, hanedan düzeni içinde siyasal iktidarın aynı hanedandan gelenlere geçebilmesi açısından «kutsallık», siyasal iktidarı yasallaştırıcı bir öğe olarak kullanılmıştır. Türklerin değişik, dinleri benimsemiş olması, egemenlikleri altına değişik ulusların girmesi, belirli bir dinsel görüşe göre biçimlendirilmiş, teokratik siyasal yapının kabul edilmesini engellemiştir.

Değişik kabilelerin birleşerek toprağa yerleşmeleri olgusunun önce «çoktanrıcılık»a yol açtığı ve belirli bir süreç içinde de Tanrılar arası bir bileşimle «tektanrıcılık»a geçildiği bilinmektedir. Kabilelerin yerleşik düzene geçmeleri, giderek tek Tanrılı dinsel inanç biçimine de yol açmaktadır. İslamiyet de, Arap yarımadasında yerleşik düzene geçişin bir ürünüdür. Tek Tanrıcılık temeline dayanan evrensel dinlerin tarımcılık ve toprağa yerleşme olgusuna bağlı olduğunu tarihsel olaylar göstermektedir. Böylece beliren tek Tanrılı din, aynı ekonomik yaşama giren başka uluslarca da benimsenmektedir. X. yüzyılda yerleşik düzene geçen «Oğuzlar»ın da, kabile örgütü ve göçebeliğin etkilerini taşıyan Şamanizmden çıkarak Müslümanlığı benimsemeleri, doğal bir sonuçtur. Yerleşik yaşama geçen Oğuz

Türklerinin kent yaşamının gerektirdiği kavramları Farsça'dan aktardıkları ve bu çerçeve içinde İslamı İranlılar aracılığıyla benimsedikleri anlaşılmaktadır. İslamın siyasal ve toplumsal düzenle ilgili yasal kurallar getirerek, Türklerin yerleşik düzene geçişlerinin yarattığı gereksinimlere cevap verdiği ve böylece, bu dinin benimsenmesinde kolaylık sağladığı kabul edilmelidir(3).

OSMANLIDA SİYASAL İKTİDAR DİN İLİŞKİLERİ DÜZENİ

Osmanlı Devleti, Müslümanlığı benimsemiş bir toplumda kurulmuştur. Osmanlılardaki siyasal iktidar-din ilişkilerinin gelişimi, yeni Türkiye'ye ışık tutması açısından önem taşımaktadır. Gerçekten, monarşiden cumhuriyete, teokrasiden laikliğe geçiş, yeni Türkiye'nin temel siyasal yapısının yeni ilkeleri olarak belirmiştir. Doğal olarak, yasal yapıdaki değişim, toplumsal uygulamasında da aynı değişimin gerçekleştiği anlamına gelmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti, yeni bir devlet, yeni bir siyasal yapı biçiminde tarih sahnesine çıktığında, bu yeni yapı eski toplumsal yapı üzerinde doğmuştur. Bu açıdandır ki, Osmanlı toplumunun yapısı değişmeden, siyasal biçim ve bu biçime temel olan kurallar yenilenmiştir. Değişen siyasal yapının ve bunları kurumsallaştıracak yasal düzenlemelerin toplumsal yapıyı da değiştireceği sanılırken, toplumdan tepkiler eksik olmamıştır. Bu tepkilerin kavranması ve Türkiye'deki siyasal biçim değişimlerinin yorumlanması, Türkiye'nin yenilenmesi açısından güdülen amaçların değerlendirilmesi, Osmanlı toplumundaki siyasal iktidar-din ilişkilerinin ve değişimlerinin saptanmasıyla yakından ilgilidir. Kaldı ki, cumhuriyete geçişi izleyen yıllarda yönelinen «çağdaşlaşma» amacı ve bu amaca dinsel tepki de, gerçekte, Osmanlının son yüzyıllarında başlayan bir gelişimin uzantısıdır. «Islahat hareketleri» olarak adlandırılan ve cumhuriyet döneminde «batılılaşma» adını alan yöneliş ile adı «irticadan» «gericilik» deyimine değişen «tepki» arasındaki ilişki de, Osmanlıdan Cumhuriyet'e kalan bir mirastır. Bu nedenle, Osmanlı toplumundaki siyasal iktidar-din ilişkileri, hem günümüzün tarihçesini oluşturmaktadır, hem de günümüze ışık tutacak verileri sağlamaktadır.

Osmanlı, en güçlü, en etkin bir siyasal iktidar düzenini kuran İslam-Türk devleti olarak görülmektedir. Türklerin İslamı benimsemesinden çok sonra kurulan Osmanlı devleti, dine bağlı ve dinsel amaçla savaşan görünüşü nedeniyle, uzun süre, tam bir «İslam teokrasisi» olarak nitelendirilmiştir. Padişahın egemenlik hakkını Tanrı adına kullandığı, yasal düzenin «şeriat»a dayandığı, genellikle savunulmuştur(4). Osmanlı siyasal iktidar düzeninin «despotik» niteliği, İslam teokrasisi olarak, İslamın iktidar kuramlarına dayanması ile açıklanmıştır(5). Osmanlı devlet yapısını araştırmaktan çok, İslam devleti olmanın şeriatın uygulanmasını ve teokrasinin varlığını zorunlu kılacağı varsayımından yola çıkan bu görüşler, belirtilen şematik anlayış içinde, Osmanlının ilk gününden son gününe değin teokrasinin ve şeriat yönetiminin varlığı kanısını savunmışlardır. Bu görüş çerçevesinde, sanki Osmanlının ilk gününden son gününe değin değişmeyen, bir siyasal yapı varsayılmıştır. Şer'i düzenin ilk günden varlığı sanısıyla, Osmanlı devlet yapısı da İslam siyasal kuramına uygun bir biçimde yorumlanmaya çalışılmış ve bu yanılgının sonucu olarak da, gerek «ıslahat» hareketleri, gerek bu akıma gösterilen tepki, kanımızca soyut bir değerlendirme konusu yapılmıştır. Kaldı ki, şeriatın daha başlangıçtan Osmanlı düzeninin temeli sayılması, hilafetin Osmanlılara geçmesinden sonra şeriat düzeninin daha da katılaştığı sanısı, varlığı yadsınamayan «örfi hukuk» düzenini de sonradan doğma bir olgu saymak yanlışını yaratmıştır. Gerçekten, kimisi, örfi hukuku, İstanbul'un alınmasından sonra Bizans'ın etkisiyle şeriat düzeninin bölünmesi olarak yorumlamış(6), kimisi de beliren yeni gereksinmelere şeriatın cevap verememesi karşısında, belirli bir süreç içinde doğduğu savını savunmuştur(7). Bu arada, örfi hukukun daha başlangıçtan bu yana var olduğu gerçeği gözden uzak tutulduğu gibi, şeriatın temel ilkeleriyle bağdaşması olanağı bulunmayan örfi hukuk kurallarının, tüm düzene egemen olduğu varsayılan şeriat ile nasıl birlikte var olabileceği sorusu da cevapsız bırakılmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, İslamı gönüllerince yorumlamayı gelenek durumuna getiren «şarkiyatçılar» da, Osmanlı devletini tümden şeriat düzeninin var olduğu bir siyasal yapı olarak görmüş ve bu görüşleriyle yabancı kaynakları, yerli kaynaklara yeğleyen düşünürlerimizi etkilemişlerdir. Gerçekten,

Türkiye'nin siyasal gelişimi konusunda çalışan batılıların çoğu, Osmanlı'nın bir İslam devleti oluşundan hareketle, şeriatın tek hukuk düzenini oluşturduğunu, zamanla Bizans etkisiyle bazı sapmaların gözüktüğünü, şeriat dışı hukuk anlayışının «ıslahat hareketleri» ile belirdiğini öne sürmüşlerdir. Bunlara göre, şeriat dışı hukuk, Osmanlı'nın çöküntü döneminde, bu çöküntüden kurtulmak çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmış, batı siyasal ve yasal düzenlerinden esinlenmiş, toplumda iki ayrı hukuk düzeni birlikte kendini göstermiştir(8). Bu düşüncenin, Osmanlı siyasal yapısını incelemeden, kalıpsal bir varsayım olarak ortaya atıldığı, tarihsel olgularla belirlenmektedir. Ayrıca «şarkiyatçılar»ın görmek istediklerini bir olgu gibi öne sürdükleri de bir gerçektir. Şarkiyatçıların, daha önce de değindiğimiz gibi, İslamın çöküntü nedeni olduğunu kanıtlamak, çöküntüden kurtulmanın yolunun batıya yönelmek olduğunu savunabilmek amacıyla, olgulara gönüllerince bakıp, yorumladıkları bilinen bir gerçektir.

Osmanlı'nın daha başlangıçtan tümden şeriat düzenine dayandığı savı, gerçekte, tek tip İslam anlayışının bir sonucudur. İslamın, ülkenin yönetiminde varlığı gerekli yasal, toplumsal, siyasal tüm düzenleri ve biçimleri tüm ayrıntılarıyla, değişmez bir biçimde, tam bir olgunlukla saptamış olduğu savı, doğrudur. Gerçekte, tarihsel süreç içinde, kişilerin giyinişinden en önemsiz davranışına değin öngörülen biçimlerin bile şeriat kapsamına sokulabilmesinin ve giderek İslamın tutucu bir yapıya ulaşmasının bir nedeni de budur. Böyle olmakla birlikte, şeriatın, değişik yapıdaki, değişik yörelerdeki İslam devletlerinde hiç değişmeksizin, aynı biçimde uygulandığını öne sürmek de, yanlış bir yargı olsa gerekir. «Asırlar boyunca hiç değişmeden aynı tesirlilikle tatbik edilebilecek ve gökten tamamlanmış bir halde indirilmiş bulunduğu için daima kendi kendisinin aynı kalacak tek ve tam bir hukuk sistemi telakkisi, tarihî ve sosyolojik türlü sebeplerle kabule şayan görülemez»(9). Hukukun, uygulandığı toplumun koşullarıyla sıkı bir ilişki içinde bulunduğu, «canlı uzviyet» gibi durmadan değişip, gelişmekte olduğu yadsmamaz. İslam hukuk düzeninin de, gelişim ve oluşum tarihlerine, uygulandığı İslam ülkelerinin yapılarına göre değişik biçimler aldığı somut verilerle belli olmaktadır(10). Tüm İslam ülkelerinde, tek tip dinsel hukuk düzeninin uygulandığı savının yanlışlığı, Osmanlı düzeniyle de kanıtlanmaktadır.

Osmanlı devleti, sağladığı kültürel ve siyasal üstünlükle, hilafete de sahip çıktıktan sonra, yüzyıllar boyunca İslam dün-

yasının geleceğini etkileyici bir güç kazanmıştır. Osmanlılar bir İslam ülkesi olmakla birlikte, Arap âlemi dışında kalan, Orta Asya ve İran kültür ve uygarlıklarının mirasını edinmiş; Selçuklular, İlhanlılar gibi Türk devletlerini de kapsamına alarak, İslam dışı bu etkileri de yapısıyla kaynaştırmıştır(11). Bu gerçek, Osmanlı'nın daha başlangıçtan bu yana, klasik ölçüler içinde bir İslam şeriatı uygulamamasının nedeni ve doğrulayıcısıdır. Osmanlı devletinin kuruluşunda, yönetim ve örgütlenme biçimleri açısından olsun, devlet ve egemenlik anlayışı açısından olsun, görenek ve geleneklere göre biçimlendiği ve belirli bir kitabı açarak gereğinin yapılması gibi bir kaygının bulunmadığı, bu açıdan da, tümden dinsel bir yapı oluşturmadığı anlaşılmaktadır. İslam kurallarının ardında, değişik devlet ve toplumsal yapı geleneklerinin sürdürüldüğü görülmektedir. Osmanlı padişahları, genellikle gerçekçi ve uygulamaya yönelik bir anlayışla davranarak, İslam'ı «cihad» açısından kutsal bir kuram olarak benimsemelerine karşın, «fethettikleri» ülkelerdeki dünya düzenini dinsel ilkelere göre değiştirmek gibi bir çaba göstermedikleri de tarihsel bir olgudur. Bu açıdandır ki, İstanbul'un alınışına değin geleneksel İslam kurallarının katı bir biçimde uygulandığı, daha sonra Bizans'ın tekisiyle katı İslamcı düzende İslam dışı etkilerin gözüktüğü savı, yerinde olmasa gerekir. Osmanlı'nm Bizans anlayışından esinlendiği doğru olsa bile, bu etkilenme, İstanbul'un alınışından sonra değil, daha başlangıçta gerçekleşmiştir. Bizans'ın yamacında kurulan bir «beylik»in bu eski ve kökleşmiş devletin etkisinde kalmaması düşünülemez. Gerçekte, belirli bir süreç içinde kendisini gösteren etki, İslamcı etki olmuştur. Gerçekten Osmanlı devletinde örfi hukukun ve laik kuruluşların etki alanı, sanıldığının aksine, başlangıçta çok daha genişken, giderek şer'i hukuktan yana daralmıştır. Bu açıdan, XVIII. yüzyıla dek şeriat yalnızca kuramsal olarak her alanda uygulanır gözükmüş olmasına ve bütün etkinliğine karşın, «örfi hukuk», özellikle kamu hukuku dalında geniş bir uygulama alanı bulmuştur(12).

Şer'i hukukun yanında ve ondan daha geniş bir uygulama alanı bulan örfi hukuk, gerçekte, toplumsal geleneklerin bir ürünü olarak, yöneticilerin deney ve yönelişlerinin gereksinimlerine cevap verir bir biçimde var olmuş, gelişmiştir. Devletin özellikle genişleme yönelişinin gereği olarak beliren ««emir ve fermanlar», bir zaman sonra toplanarak «kanunnameler» gerçekleştirilmiştir. Böylece, özellikle devlet yönetimi ve kamu kuruluşlarıyla ilgili alanlarda, bu «kanunnameler» uygulanmıştır

Bu tarihsel olgu bile, Osmanlı'nın tümden şeriat devleti olduğu yargısının bir yanılgı olduğunu kanıtlamaktadır. Şeriatın uygulandığı bir toplumda, sultanlara yasama yetkisi tanınmazken ve şeriat dışında yasa oluşturma olanağı yokken, Osmanlı'da Sultan, yasama yetkisini kullanmış, «kanunnameler» oluşturmuştur. İslam devlet kurallarına göre yasama yetkisi olmayan sultan, bu nedenle «meşruti hükümdar» olmak gerekirken, Osmanlı'da, tek başına yasa çıkartabilmiş ve hiç bir sınırla karşılaşmayarak «despotik merkeziyetçi» bir yönetim biçimini kurabilmiştir. Dünya saltanatına, halifeliği elde ederek dinsel iktidarı da katan padişahın, ferman olarak yayınladığı yasaların «Şeyhülislam Kapısı»nda onaylandıktan sonra geçerli olacağı biçiminde bir zorunluluk, hiç değilse başlangıçta, öngörülmemiştir. Kaldı ki, şeyhülislamlar da, dinsel olmayan konularda, devlet yönetimine katılmaktan kaçınmışlar ve verdikleri fetvalarda «Şer'i maslahat değildir, nasıl emredilmiş ise öyle hareket edilmek lazım gelir» görüşünü belirtmişlerdir. Bu davranış bile, dinsel ve siyasal konuların ayrılmasında titizlik gösterildiğini belirlemektedir. Bir padişahın çıkardığı yasanın ancak onun saltanatı süresince geçerli sayılması, sonraki padişahın da aynı yasayı benimsememekte özgür sayılması da, yasama yetkisinin padişaha «kişisel hak» olarak tanındığının ve şeriat dışına düşüldüğünün bir kanıtıdır(13)

Padişahların «kişisel hak» niteliğindeki yasama yetkilerinin, özellikle kamu hukuku alanında geçerli bulunduğunu da belirtmek gerekir. Buna karşılık hususi hukuk alanında şer'i hukukun geçerli olduğu görülmektedir. Ceza hukuku alanında bile kişilere karşı eylemlerde şer'i kurallar uygulanırken, devlete karşı eylemlerin saptanması ve cezalandırılması Padişahın «iradesine» bağlı tutulmuştur(14). Temelde şer'i hukuk alanında sayılan bazı hususi hukuk düzenlemelerinde de örfi hukukun etkinliğini görmek olanağı vardır. Osmanlı devletinin gelişiminden çöküşüne değin, değişik aşamalarda tarihsel etkisi tartışılmaz sayılmak gereken «mirî arazi rejimi», bu konuda en önemli örnektir(15). Aynı biçimde, şeriatın faizi yasaklayan kurallarının, Osmanlı'da faize olanak sağlayan bir biçimde yorumlanması ve «eşya fiyatlarına narh konulması» uygulaması, bu konuda öteki önemli örneklerdir(16).

Belirtilen yapı içinde, Osmanlı devletinin klasik bir teokrasi olduğunu söyleyebilme olanağı bile yoktur. Gerçekten, Osmanlı halife padişahlığı, bir kilise, din hükümdarlığı değildir.

Teokrasinin ilkelerinin tersine, Osmanlı düzeninde, «devlet maslahatı» «din maslahatı»ndan üstün tutulmuş, dinsel olmayan hukuk ve toplumsal ilişkiler «devlet maslahatı» gereği varlığını sürdürmüştür. Osmanlı'da ne halife, ne kadıasker, ne şeyhülislam en üstün dinsel otorite olmak durumuna gelmemiştir. Din adamları da devlet maslahatının görevlileri sayılmışlardır. Kadıasker, en üst yargı gücünü simgelemiş, şeyhülislam ise, devlet işlerinde karşılaşılan bazı sorunlarla ilgili din hukukunun görüşünün ne olduğunu belirleyen görevli olmuştur. Kadıasker'in 1480 yıllarına dek şeyhülislamdan üstün bir devlet görevlisi olduğunu da belirtmek gerekir(17). Devletin güçlü olduğu dönemlerde, din adamlarının devlet işlerine karıştırılmadıkları, kendilerini dinin koruyucusu saymalarına karşın, bu savın bir sanıdan öteye gitmediği görülmektedir. Bu konudaki sınırlı birkaç olgu ise, doğrudan siyasal gücün iteleme ve göz yummasının sonucu olarak gerçekleşmiştir. Dinsel görüş belirlemek durumunda olanların görüşleri, ancak siyasal iktidarın bu görüşü uygun görmesi durumunda geçerlilik kazanabilmiştir. Halife düzeni Sünniliği tuttuğu halde, bu inanca aykırı birçok İslam görüşleri savunulabilmiş, Rafızilere karşı savaş açılması da bunların, devlete zarar vermeleri durumunda, siyasal iktidarın kararı üzerine gerçekleştirilmiştir. Ulema, ancak siyasal karardan sonra bir görev üstlenebilmiştir. Ülemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başına yargı yürütmek istemesi, devlet gücünün çok zayıfladığı zamanlarda olmuştur. Bir din devleti olarak, İslam devleti ideolojisi Osmanlı'da yürütülememiş, ulemanın bir sorunu «din işi» saymasında bile, devlet adamları kendi gerekli gördükleri yönde davranmışlardır(18).

Osmanlı devletinin klasik ölçüler içinde bir teokratik devlet türü oluşturması, tümden şeriat kurallarını katı bir biçimde uygulaması, Osmanlı'nın devlet anlayışı ve devletin yönelişleriyle de bağdaştırılamazdı. Osmanlı devleti kuruluşundan başlayarak yayılmaya yönelmiş ve «merkeziyetçi despotik» bir siyasal düzen kurarak kapsamma aldığı ülkeleri tek elden yönetmek amacını taşımıştır. Osmanlı devletinde başından beri, feodalleşme eğilimleri taşıyan beyler ve soylular, yeniçeriler aracılığıyla merkezi yönetime bağlanmak istenmiş, bunun savaşı verilmiştir. Öte yandan, doğuya ve batıya doğru gelişmek, devlete yeni ülkeleri katmak da amaçlanmıştır. Osmanlı devleti göçebe ve yerleşik unsurların karışımından doğmuş, göçebe-hayvancı bir aşiretin kan bağlarını çözememiş yapısından bir

hanedan çıkartmıştır. Bu nedenledir ki, Osmanlı devlet anlayışında aşiret düzeninin «askeri demokrasi» kalıntıları ve komünal (ortakçı) düşünceler ve ilkeler yer almıştır. Göçebe yaşamın kalıntıları Osmanlı'da uzun süre etkinliğini korumuş ve devlet iktidarını «mülk» olarak kavramıştır. «Mülk» kavramı, yönetme, dünya işlerinde kesin yetki edinme ve katı bir egemenlik anlayışına dayanmaktadır. «Devletin «mülk» kavramı çerçevesinde örgütlenmesi, siyasal iktidarın tartışılmaz bir otorite taşıması, devletin sınırsız «müdahale» hakkının tanmması sonucunu yaratmıştır(19). «Miri toprak» düzeni ve «müsadere» hakkı, «mülk» devlet anlayışının ürünleridir. «Mülk» siyasal iktidarın mutlaklığı ve egemenlik hakkı olarak anlaşıldığında(20) merkeziyetçi-despotik bir yönetimin varlığı da zorunluluk olarak belirmiştir. Osmanlı sınıfsal düzeninin «reaya» ve «askeri sınıf» olarak ikili yapıda olduğu(21) savından kalkılarak, «askeri smıf»ın feodalleşme eğilimlerini bastırdığı kabul edilmiştir. Askeri gücün bir bölümü olan yeniçeriler, sipahilerin feodalleşmesini engellerken, sipahiler de reayanın, beylerin aynı yönelişlerini kırmak yoluyla bir denge sağlanmıştır(22). «Merkez»in güçten düştüğü her dönemde feodal eğilimler belirmiş, beylikler türemiştir. Timur'un zaferinin ardından beliren beylikler bu konuda örnektir. Osmanlı siyasal ve sınıfsal yapısı, müdahaleci siyasal iktidar yapısıyla feodalleşmeyi engellerken, reayaya adaletli davranan, tüm sorunları merkezci kararlarla çözümleyen, kapsayıcı «kerim devlet» olarak belirmiştir.

Merkezci, kerim devlet, feodal ilişkileri, salt asker gücüyle engellememiş; siyasal iktidarın kapsayıcı bütünlüğünü sağlayabilmek için başka yollar da uygulanmıştır(23). Bu yollardan biri de, siyasal iktidarın dinsel iktidarı da kapsayan, egemenliği altına alan niteliğidir. Siyasal iktidar, dinsel nitelik görüntüsü ardında, devlet maslahatını önde tutan bir siyasal tutum izlerken, kendisine karşıt ve kendisi dışında bir dinsel iktidarın belirmesine olanak tanımamıştır. Siyasal iktidar, dinsel niteliğini özellikle merkezci yönetimini kurabilmek için kullanmış, ama merkezci yönetim içinde iktidarın bölünüp, dinsel gücün belirmesine olanak vermemiştir. Öyle ki, özellikle Fatih'ten sonra, değişik dinlere inanan uluslardan oluşan karmaşık yapının merkez yönetimi bölmemesi için, ulus-din kaynaşması öngörülmüş ve uluslar dinlerine göre sistemleştirilerek bir dengeye varılmıştır(24). Bunca yaygınlaşan ve değişik dinden ulusları içeren bir imparatorlukta, merkez yönetimin geçerliliği, tüm dinlere özgürlük tanıyarak sağlanmış; şer'i düzeni katı bir

biçimde uygulayan bir «din devleti» olmaktan kaçınılmıştır. Osmanlı'nın «devlet maslahatı»nı, «din maslahatı»ndan üstün tutan «mülk devlet» anlayışı, katı ve klasik bir teokratik düzen kurulmasını engellemiştir.

Osmanlı, merkezci ve kapsayıcı bir siyasal iktidar düzenini gerçekleştirebilmek amacıyla şeriatı sınırlı uygularken, dini de araç olarak kullanmıştır. Müslüman beyliklerin ve ülkelerin Osmanlı yönetimine bağlanmalarında ve merkez yürütmenin gerçekleştirilmesinde «din» bir araç olmuştur. Özellikle Anadolu beyliklerinin Osmanlı yapısı içinde kaynaştırılması için, dinsel-kutsal amaçlı «seferler» oluşturulduğu görülmektedir. Yavuz Selim'in «doğu seferleri» bu konuda örnektir. Yavuz'un «doğu seferi» merkezi yönetimin oluşturulması açısından önemli başarılarla sona ererken, bu ülkelerin ve beyliklerin Müslüman oluşu, «sefere» kutsal bir nitelik de vermiştir. Taht kavgalarında rol alan, dinsel görüşleri nedeniyle desteklenen Anadolu şeyh ve dervişleriyle, bunların kümelendiği beyliklerin merkeze katılması yanında, Alevi başkaldırıları bastırılmış, İran ve Mısır gibi İslam ülkeleri dize getirilmiştir. Gerçekte, feodalleşme eğilimindeki beylerin silinerek, merkeze bağlanmasına yönelen «sefer», «Osmanlı devletinin siyasal ve dinsel yaşamında bir dönüşüm» olarak yorumlanmıştır. Bu sefer sonunda Mısır'ın «fethi» ve «hilafetin» Osmanlı'ya geçişi, olgunun dinsel görünüşünü daha da güçlendirmiştir(25). Halife olmak için aranan koşullara uygun bulunmayan(26), Yavuz Selim'in «halifelik» sıfatını El'Mütvekkil'den devraldığı öne sürülür; İslamcı bir seferi gerçekleştirdiği için de «sofu» olarak anılır. Gerçekte, Yavuz'un, salt hilafeti Osmanlı'ya getirmek amacıyla ve dinsel nedenlerle «sefer» gerçekleştirdiği söylenemez. «Sofuca» davranış, salt «merkeziyetçi politikanın» bir öğesi olarak belirmektedir. Şii yoksul halkı kılıçtan geçiren Yavuz, bu davranışının «haklılığını» «Sünni katılığa» dayanarak kanıtlamaya yönelmiştir(27). Anadolu başkaldırıları gerçekte ekonomik nedenlere dayandığı halde, bir Şii hareketi olarak ortaya çıkınca, başkaldırıyı yok etmeye yönelik akının da «Sünni»liğe dayanan dinsel bir yapıda ortaya çıkması doğaldır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Yavuz'un tüm çabasına karşın, ayaklanmaların somut nedenleri yok edilemediğinden «Şiilik» yeni ayaklanmaların dinsel kuramı olarak varlığını sürdürmüştür. Kendisini «mehdi» ilan edip, yandaşlarıyla başkaldıran Şah Veli Celal öldürülmüş, ama sonraları aynı türden gerçekleşecek başkaldırılara da adını vermiştir. «Celali» isyan-

ları, «merkeziyetçi» yönetime karşı çıkan sınıfların varlığını koruduklarını kanıtlamıştır.

Osmanlı merkezci yönetiminin bir niteliği de «despotik» oluşudur. Osmanlı'nın komünal-patriarkal üretim ilişkileri, merkez yönetiminin «despotik» nitelik almasını da zorunlu kılmıştır. Feodal eğilimleri, kentlerdeki ticaret burjuvazisinin gelişimini engellemek, temel üretim ilişkilerini sürdürebilmek «despotik» bir yapının varlığını zorunlu kılmıştır. Bu açıdandır ki, despotik niteliğin şer'i, İslamcı yapının bir zorunlu sonucu olarak yorumlanması yerinde olmasa gerekir(28). Osmanlı üretim düzeni içinde «reaya» ile varlıklılar arasında kurulmuş dengenin sürdürülmesi, tutucu ve despotik bir siyasal yapıyı zorunlu kılmıştır. Toprak düzenini değişmez bir biçimde sürdürme eğilimindeki merkez yönetim, reayayı böylece sömürüye karşı korumaya yönelip «kerim devlet» niteliğini ancak despotik yapısı içinde gerçekleştirebilmiştir(29). Despotik devlet niteliği dinsel gereklerin, teokratik olduğu varsayılan siyasal iktidar biçimlenmesinin sonucu olmamış, dinsel kurallar, despotik yönetimin «keyfi» yönetim biçimini bir ölçüde engelleyebilmiştir. Osmanlı yönetiminin kuramsal kılıfı olan «şeriat» ve «kanunlar», gerçekte sınırsız ve mutlak despotik nitelik taşıyan sultanın iradesini sınırlayabilmiş, yönetimin «zulüm yönetimi» olabilmesini engellemiştir. Osmanlı'nın «adalet»i despotik merkez yönetiminin en önemli öğesi olarak kabullenmesi, «mülk devlet» anlayışı açısından mutlak yapıdaki sultan iradesinin, uygulamada zulme yönelmesini engelleyebilmiştir. «Adalet» kavramının etkinliği ise, bir ölçüde İslam düşüncesinin de etkisiyle gerçekleştirilebilmiştir(30).

Sultanın, mülk-devlet anlayışı çerçevesinde sınırsız olan iktidarı, kendiliğinden bir iktidardır. Başka bir deyişle, Sultanın sınırsız yetkilerini Tanrı'dan aldığı konusunda kesin bir kuram oluşturulmamıştır(31). «Tanrısal iktidar», egemenliğin doğaüstü bir kaynağa dayandırılarak, ona yasallık sağlanması yoludur. Osmanlı sultanı ise, gerçekte «Osmanlılık» kavramından doğan ve kendiliğinden bir siyasal iktidarı kullandığı için sınırsız, despotik bir güce sahiptir. «Osmanlılık şanı» ilkesi, laik ve metafizik bir iktidar kuramı oluşturmuştur. Bu açıdandır ki, Osmanlı düzeninin tümden teokratik nitelikte bulunduğu savının yerinde olmadığını kabul etmek gerekir. «Osmanlı şanı» anlayışı(32), gerçekte geniş alanlara varan imparatorlukta birleştirici bir siyasal iktidar kuramını oluşturmuştur. Değişik dinlerden değişik ulusların oluşturduğu imparatorluk halklarının,

ne dinsel birlik, ne ulusal birlik açısından bütünleştirilmesi olanağı elbette ki söz konusu olamamıştır. Türklerin azınlıkta olduğu imparatorlukta, «Türk ulusçuluğu»nun sözü bile edilmemiştir. Hatta, zaman zaman, Türklüğü hafife alıp, onu «Osmanlılık» bütününün önemsiz bir öğesi sayan görüşler savunulmuştur(33). Yukarıda da değindiğimiz gibi değişik dinler, ulusal niteliği ile birleştirilmiş ve Müslümanlık dışı ulus ve dinlere hoşgörüyle yaklaşılmıştır. Bu yapı içinde şeriatın birleştirici bir öğe olarak, zorlayıcı uygulaması, kuşkusuz geçerli olamamıştır. Osmanlılık mistisizmi ise, dinsel bir değer niteliğini de içerip, siyasal iktidarın kaynağını oluştururken, değişik ulus ve dinlerin «Osmanlı»lığı kabullenmeleri, siyasal iktidarın egemenliğini benimsemelerine ve başeğmelerine yol açan tek birleştirici güç olarak belirmiştir. Fethedilen yerlerde, halkların dinsel ve ulusal niteliklerine hoşgörüyle bakılmış, şeriat düzeninin zorlanması gibi bir siyasal tutuma gidilmemiştir. Dinsel hoşgörü, siyasal bir tutum olmasının dışında, toplumsal ilişkiler içinde, kişiler arasında da geçerli bir davranış özelliği olmuştur(34). Değişik dinsel inançtaki ulusların «Osmanlılık» kavramı içinde özümsenmelerine çalışılmıştır. Bu açıdandır ki, Osmanlı'nın siyasal yaşamında din, belirli işlevleri yerine getirmişse de, tüm ulusları birleştirici, vazgeçilmez, düzenleyici öğe, şeriat olmamıştır. Osmanlı şanı, kutsallaştırılmış, patriarkal-komünal ekonomik ve siyasal yapının kapsayıcı siyasal iktidar kuramını oluşturmuş, salt belirli nedenlerle dinsel görüntü ardında sunulmuştur(35).

Belirtilen yapı içinde, İslam'ın, özellikle feodal yönelişleri engelleyerek merkezci yönetimi gerçekleştirmek ve despotik niteliği sınırlamak işlevini görmesine karşın, siyasal iktidarın «dinsel hilafet» türünde oluşturulmayıp, «saltanat-devlet»in belirdiğini(36) de saptamak gerekir. «Osmanlı şanı» ilkesine dayanan siyasal iktidar düzeni, bu açıdandır ki, dinsellikten çok «geleneksellik» temeline oturmuştur. «Geleneksellik» İslam'ı, hilafet padişahlığı, despotizmi kapsayan bir kavramdır. «Nizam-ı âlem»in Tanrısal ve değişmez olduğu inancı, Osmanlı'nın düzeni tutucu «gelenekselliğinin» kaynağıdır. Böylece, siyasal ilkeler, dinsel ilkelerle kaynaştırılmakta, ama salt dinsel bir düzen söz konusu olmamaktadır. Din, siyasal, güçsel ve militer kaynağını din dışında bulan devleti yasallaştırmaktadır. Başka bir deyişle, «devlet», dinsel bir olgu olarak görülmemiş, ama İslam dinini ve hukukunu koruduğunda yasal olacağı kabul edilmiştir. Bu nedenledir ki, batıdan ayrı olarak, Osmanlı'da «kendili-

ğinden siyasal iktidar» söz konusudur ve Sultan'ın iktidarının yasallaştırılmaya gereksinmesi yoktur. Ne din adamlarının «takdisi», ne feodallerin bu iktidarı benimsemesi gibi Sultan'ın iktidarını geçerli kılacak başka bir iradeye gereksinim duyulmamıştır(37). Özellikle medreseli din adamlarının dinsel anlayışı devletin din anlayışı olarak kabul edildikten sonra, medreseli din adamlarının tarikat bölünmelerini önleyerek kendilerine nüfuz sağladıkları bir gerçektir. Buna karşılık padişah, devlet yapısı içinde görev alan din adamlarını sıkı bir biçimde kendisine bağlama yoluyla, siyasal iktidarı dinsel çevrelere de egemen kılmış, sultanın iradesine rakip bir başka iktidarın oluşmasına olanak vermemiştir(38).

Ekonomik Bozulmadan Siyasal Bozulmaya

Osmanlı'nın şer'i bir düzenle başlayıp, sürdüğü savının yanılgı olduğunu belirtmiştik. Batı ve batıyı aktaran inceleyiciler, Osmanlı'yı XVII. yüzyıl görüntüsüyle ele aldığı için, sözü edilen yanılgıya düşmüşlerdir. Gerçekten, XVI. yüzyılın sonları dinsel görüşlerin etkinliğinin artmaya başladığı bir dönemdir.

Ekonomik düzenin bozulması, toprak düzeninin de çözülmesi anlamına gelmiştir. Siyasal iktidar yapısı, toprak düzeninin sürdürülmesi, feodal ilişki ve eğilimlerin engellenmesi amacına yönelik olunca, ekonomik yapıdaki bozulma, doğal olarak siyasal bozulmayı da birlikte getirmiştir. Siyasal iktidar bütününün, o denli üzerinde titizlenilen merkezi-despotik yönetimin bölünmesi, siyasal bozulmanın belirtileridir. Bu birbiriyle ilintili siyasal ve ekonomik bozulma tablosunda Osmanlı ekonomik ve siyasal görkemliliğini yitirdikçe, Osmanlı insanı da şeriata giderek daha çok sarılmaya başlamıştır. Yığınlar, Osmanlı'nın geleneksel ekonomik yapı-siyasal iktidar düzeni dengesindeki bozulmanın yarattığı sorunları, yoksulluğu, tükenmişliği dinsel kurallara aykırılığın bir ürünü olarak yorumlamış, çareyi şeriata sıkı sıkıya sarılmakta bulmuştur. Böylece, ekonomik tepki, dinsel tepki görüntüsüne bürünmüştür. Ekonomik bozulmanın yarattığı yeni sınıflar da, egemenliklerini oluşturabilmekte dinsel tepkiyi kullanmıştır. Düzenin ve dirliğin bozulmasının yarattığı toplumsal çatışmalarda, reaya, bozulmayı giderici tüm girişimleri «şer'i şerif»e uygunluğu ölçüsünde yasallaştırmış, siyasal iktidarın her tutumunu şer'i şerif'e uygunluk

açısından değerlendirerek tutumunu bu ölçüte göre saptamıştır.

Bu durumda, Osmanlı'daki «şer'i şerif»e uygunluk tutkusunun katılığının nedenlerini ve etkinliğini anlayabilmek için, Osmanlı'nın toprak düzeni ve bu düzenin bozulmasıyla gelişen siyasal iktidar bölünmesi olgusuna, kısa da olsa, eğilmeyi gerekli kılmaktadır.

Yukarıda, merkezci-despotik niteliğine değindiğimiz Osmanlı siyasal iktidar düzeninin, özellikle feodal gelişimleri engellemek amacıyla oluşturulduğunu belirtmiştik. Gerçekten, Osmanlı «tımar»ı geçimlerini ya da hizmetlerine ait harcamaları karşılamak üzere bir bölüm asker ve memura belirli bölgelerde, kendi «nam ve hesaplarına» «tahsili selâhiyeti ile tahsis edilmiş vergi kaynaklarına ve bu arada özellikle defter yazılarındaki gelir kayıtları yirmibin akçeye dek olan dirliklere» verilen addır(39). Osmanlı tımar düzeni, ülkenin askeri ve siyasal gücünde olduğu gibi, toplumsal ve ekonomik yapı özellikleri ve gelişmeler konusunda da başlıca etken olmuştur. Osmanlı'nın yayıldığı dönemlerde ordunun gücünü bu toprak düzeni sağlarken, toplumsal ve siyasal yapı da, tımar düzeninin gereklerine göre biçimlenmiştir. Tımar düzeni, Osmanlı'nın yükselişini sağlayıcı önemli bir etken olarak belirirken, gelecekteki çöküşünün nedenleri de, belirli bir süreç içinde bu düzenden kaynaklanmıştır.

Tımar ile Batının feodal düzeni arasında bazı benzerliklerin varlığı göze çarpmakla birlikte, temelde Osmanlı'nın toprak düzeni, tüm siyasal, ekonomik ve toplumsal yapıyı kapsayıcı özellikleri içermektedir. «Arzı memleket» diye adlandırılan Osmanlı topraklarının genel olarak «reayanın mülkü» olmadığı bilinmektedir. Devletin, toprağın «rekabesine» sahip olduğu, «sapan girip ziraat yapılan yerlerin» mülk olmadığı kabul edilmiştir. Bu anlayış içinde «tımarlı sipahi» toprak sahibi olamamış, mülkiyet, tasarruf, mirasla aktarma olanaklarından yoksun kalmıştır. Tımar alıp, vermek yetkisi Sultan'dadır. Tarım ekonomisi ile askeri düzeni birleştiren tımar düzeninde, tımar sahibinin toprakla ilişkisi, «fonksiyonel» ilişki olarak görülmüştür. Böylece, Osmanlı'nın siyasal amacı olan feodal gelişimleri engelleme konusunda başarı sağladığı kabul edilmek gerekir. Tımarlı sipahinin, bir tür devlet memuru olarak kabul edilmesi, derebeyi, toprak aristokrasisini simgeleyen bir kişi olarak belirmesini önlemiştir. Batıdaki, «devlet-feodal-köylü» biçimin-

deki üçlü ilişki, Osmanlı'da «kapıkulu (devlet) - reaya» ikili ilişkisi biçiminde oluşmuştur. Sultan, devletle kendini özdeşleştirirken, topraklananlar, fonksiyon dışı soylular olmamış, Saray, asker ve ulema «devlet» adına toprak rantından yararlanmıştır. «Reaya» çoğunlukla, toprağa sahip çıkamamış, hibe edememiş, soyuna geçirememiş, satamamış, vakıf yapamamış, vasiyet edememiştir. Toprağın, her an için geri alınabilmesi olanağı da kabul edilmiştir. Söz konusu olan «daimi ve irsi kiracılık» ilişkisidir. Reaya, üretim araçlarından yoksun «üretici sınıf»tır, ama «köle» ya da «serf» de değildir. Ayrıca, «tımardan müteferrik olan reayayı cemetmek kanundur» kuralı gereği, toprağa da bağlanmış, toprağı gönlünce bırakmak olanağı tanınmamış; böylece, devlet gelirlerinin eksilmesinin önüne geçilmek istenmiştir(40).

Tımar düzeni, kuşkusuz öylesine yaygın Osmanlı toprağının tümünde aynı kurallar ve biçimler içinde gerçekleştirilememiştir. Yer yer, sipahinin bir bölüm toprağı «kendi nam ve hesabına» işletme olanağını kazandığı görülmüştür. «Hassa çayır», «hassa çiftlik», «kılıç yeri» olarak adlandırılan küçük toprak parçalarında, sipahinin, kendi gereksinimlerini karşılaması ve toprağa bağlanması için «mülkiyet hakkı» tanınmıştır. Bununla birlikte, bu özel toprak alanları hiç bir zaman, batının feodal yapısı ve ilişkileri biçimine girmemiştir(41). Aksine, bu türden toprakların daraltılmasına çalışılmış ve bu topraklar üzerindeki mülkiyetin köylüye «angarya» yükleyecek boyutlara ulaşması engellenmiştir. Bu topraklar «küçük çiftçi işletmesi» olarak kalmış, merkeziyetçi yönetim biçimi başkaca bir gelişime olanak bırakmamıştır. Köylü için, ôşrünü en yakın pazara götürmek ve köyde sipahi için ambar yapmak yükümlülüğü dışında bir yükümlülük kabul edilmemiş, sipahinin köylü üzerinde egemen olmasını engelleyici önlemler alınmıştır. Osmanlı, kendine özgü bir düzen kurabilmek için, derebeylik izlerini içeren örf ve adetlerle savaşmak zorunda kalmış, bu savaş çerçevesinde özel çiftliklerin gerçekleşmesi de genellikle engellenebilmiştir. Köylünün toprağa bağlı kılınması yanında, sipahinin yetkisi yalnızca bir memur yetkisi niteliğindedir. Devletin tüm ülke üzerindeki merkezci yetkileri ve denetimleri sipahiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu açıdandır ki, tımarların idari ve mali «muhtariyetleri» de sınırlıdır ve sipahi tımarları, bir küçük senyörlük gibi siyasal, mali ve yasal açıdan dışa karşı kapalı bir bütün oluşturmaktan çok uzaktır(42). Böylece uzun süre toplumsal ve ekonomik ilişkiler açısından «feo-

dal» denilebilecek bir düzene karşı olan Osmanlı devlet anlayışı, beylerin soylular sınıfını oluşturmalarını engellemiş, Kilise ve senyörlerle çatışmak zorunda olmayan bir Osmanlı merkezci-despotik düzenini kurabilmiştir.

Osmanlı toprak düzenindeki bozulma, siyasal-ekonomik düzen arasındaki bağıntının zorunlu bir sonucu olarak, siyasal bozulmanın da nedeni olmuştur. Belirli bir süreç içinde toprak düzenindeki bölünme, siyasal gücün de bölünmesi, bozulması ve toplumsal çatışmaların doğması sonucunu yaratmıştır. Osmanlı askeri yapısına da uygun olan tımar düzeni, sürekli bir «sefer» hazırlığı içinde olan devletin gereksinimlerini sağlayacak niteliktedir. Osmanlı'nın askeri yapısı, artan nüfusun doğurduğu tüketim sorunlarının savaş ve «fetih»lerle çözümlenmesi düzeniyle uyumludur. Başka bir deyişle, Osmanlı «fetih» temeline dayanıp, gerekli asker gücünü «reayadan» sağlarken, tımar düzenini gerekli görmüş, bu düzenin yürütülebilmesi de merkezi-despotik bir siyasal yapıya bağlanmıştır(43). Değişik nedenlerle, sınırların genişlemesiyle daha büyük ordu besleme gereksinimi ve yeni savaş araçlarının giderleri artırması, ordunun nitelikçe zayıflamasına, fetihlerin ve fetihlerle sağlanan gelirin giderek azalmasına yol açmıştır. Devletin artan giderlerine karşın gelirlerinin sınırlanması, devletin vergileri artırması, «dış talan»ın yerini «iç talan»ın alması sonucunu doğurmuştur. Böylece, verimi düşen ve gelişen nüfus karşısında yetersiz kalan toprak ürünü, reayayı besleyemez olmuş ve köylünün «çift bozma» yoluyla topraktan kopması, yoksullaşması sonucuna varmıştır. Gereken geliri sağlayamayan devlet de, tımarları «hassa» çevirmek, vergileri akçe olarak almak, tımarları yaşam boyu için satmak zorunda kalmıştır. Böylece, Osmanlı toprak düzeninin bozulması, «mülkiyet biçiminin değişimi», yeni üretim ilişkilerinin ortaya çıkışı «ayan»ın gelişmesi ve merkeze karşı çıkması gibi sonuçlar yaratmıştır(44).

Osmanlı'nın geleneksel toprak düzenindeki bu çözülme ve değişme, düzenin siyasal biçiminin de bozulması sonucuna varmıştır. Ekonomik bozulmanm yarattığı sonuçların, merkez yönetimin yetkilerini ve etkinliğini sınırladığı ve siyasal iktidarı güçsüzleştirdiği bir gerçektir. Ekonomik bozulmanın belirtilerinin başladığı XVI. yüzyılın ikinci yarısında «suhte» ayaklanmaları da birlikte görülmüştür. Öğrencilerin yoksulluk ve düzensizlikleri arttıkça gelişen «suhte» isyanlarının bastırılması için gittikçe sertleşen önlemler alınırken(45), genel eko-

nomik darlık, vergilerin artması, böylece köylülerin büyük bir yoksulluk içine düşmelerinin yarattığı «murabahacılık», köylünün toprağından ayrılması, «çift bozulma» olgusunun yaygınlaşmasına yol açmıştır. Çift bozan ve «levendât» ve «suhtevât» olarak adlandırılan bu yığınlar, tüm Osmanlı toprağında dirlik düzenlik de bırakmamıştır. Bu olgu, o zamana değin Osmanlı Sultanı'nın yönetiminde, güvenlik içinde yaşamını sürdüren yığınlarda kaygı ve güvensizliğin yer etmesinden başka bir sonuç da doğuramazdı. Merkez yönetimi, hem bu düzensizliği gidermek, hem de azalan gelirlerini artıracak vergileri toplamak için, yeni yönetim biçimleri uygulamak, yeni görevliler oluşturmak yolunu seçtiğinde, yığınların başkaldırısına yol açan sonuçlar kendini göstermiştir(46).

Savaşların devlet bütçesine yüklediği yükler, yeni savaş araçlarının gerektirdiği harcamalar, merkez ordusunu sürekli büyülterek besleme zorunluluğu devletin giderlerini artırdıkça, yeni vergiler salarak gelir sağlanması yoluna gidildi. Önce para ayarını bozarak akçe gereksinimini karşılamak isteyen devlet, sonra vergi toplama hakkını «mültezim»lere satarak, miri topraklarda özel mülkiyetin gerçekleşmesi yolunu açtı. «Mültezim»ler toprağın korunmasından çok, kazanç sağlamak amacı güttüklerinden, vergileri ne pahasına olursa olsun toplamaktan başka bir şey düşünmemişlerdir. Mali gereksinimler, yeni yeni vergilere yol açmıştır. «Tekalifi şakka», «tekalifi divaniye», «avarız», «sursat zahireti», «nüzül», «beldar» gibi akçe, hizmet ya da mal olarak alınan değişik vergiler, özellikle XVI. yüzyılda beliren vergilerdendir(47). Vergilerin artışı yanında yeni vergi toplama yöntemleri de oluşturulmuş, gerek vergi toplama yöntemleri, gerek vergilerin «mültezim»e satılması, iç yapısı açısından değişime dirençli Osmanlı toprak düzeninin, miri toprak yapısının tümden değişmesine yol açmıştır(48). Vergilerin toplanması açısından, beylerbeyleri, sancakbeyleri, subaşılar ve bunlara bağlı kolluk güçleri görevli sayılmış, bu iş için merkezden mübaşirler atanmıştır. Değişik adlar alan tüm devlet memurları «ehl-i örf» olarak adlandırılmışlardır. Beylerin kapu ağaları durumundaki bu kişiler, çevrelerine leventleri toplamışlar ve önce çift bozan, başkaldıran bölüklerin peşine düşerek devlet hizmeti görmüşlerdir. Giderek, bunlar levent kadrolarını geliştirmişler ve Bey, sekbanlarına kendi kesesinden ulufe dağıtamaz duruma geldiğinde de, ehl-i örf gittiği yerlerde salma ya da başka adla kendi hesabına vergi toplamaya, köylülere zulmetmeye başlamıştır. Halkı soymaya, toprak gasb-

etmeye, eşkiyalığa başlayan sekbanlar, genellikle el altından kendi Beylerince de desteklenmişlerdir. Böylece, halk ile ehl-i örf arasında çatışma başlamış, Beyler levent ya da sekbanlarını halka besletmek yolunu tutmuştur. Devlet hizmeti görmek, gelirleri sağlamak amacıyla oluşturulan ehl-i örf, eşkiyalığa, zulme yöneldikten sonra temel niteliğini yitirmiş ve reaya ile bunlar arasında uzun yıllar süregelen bir çatışma kendini göstermiştir(49).

Ehl-i örf ile reaya arasındaki çatışmada «ehl-i şer» reayadan yana yer almış ve ehl-i örf'ün zulmüne, soygununa, angaryalarına karşı «şer'i» ilkelere dayanarak reayanın haklarını savunmaya çalışmıştır. Ehl-i şer, ehl-i örf'e üstün bir yapıda olmasına ve yargı yetkisini elinde bulundurmasına karşın, ehl-i örf'ün bu yargı yetkisini tanımayarak kadıları öldürmeye varan saldırılarda bulunmaları, alışılmış olaylar duruma gelmiştir. Bu arada, genel ortamdan yararlanan ehl-i şer'in de zaman zaman soyguna katıldığı da olgudur(50). Anadolu'daki bu çatışma merkez hükümeti bazı önlemler almaya itelemiş; bu önlemler, XVI. yüzyılın sonunda gittikçe büyüyen suhte-ehl-i örf, ehl-i örf-ehl-i şer çatışmalarını engelleyememiştir. Kadılar ile reayanın birleşmesi, ehl-i örf'ün düzenli devlet bölükleri oluşturması, bir başkaldırı niteliğine bürünmesi sonucunu yaratmış, giderek kapukulları bile bu çatışma içinde yerini almıştır. Gelişen çatışmalar ve ehl-i örf'ün düzenli bir başkaldırı gücü olarak belirmesi, siyasal iktidarın, reaya kendisini ehl-i örf'e karşı koruma hakkını tanımasına, bu amaçla «Adalet Fermanı» yayınlamasına varmıştır. Anadolu'da yıllardır süren kanlı çatışmaların, basit bir eşkiya olayı olmadığı milyonlarca insanın katıldığı toplumsal bir kavga olduğu gerçeğinin görülmesi sonucu yayınlanan «Birinci Adalet Fermanı» ile, ehl-i örf reaya karşısında yenik düşmüş, bir süredir etkinlik ve yetkilerini yitirmiş gözüken «kadılar»ın yığınlar içinde güçlenmelerine yaramıştır. Adalet fermanının verdiği olanakla silahlanan reaya, kadıların yönetiminde, valilerin ve adamlarının köylere girmelerini engellemeye yönelmiş, ehl-i örf'e devriye gezmeyi yasaklayan «ferman» kurallarına dayanarak, kendince bir düzen kurmuştur. Adalet Fermanı'yla ehl-i örf'ün devriye gezmesinin önlenmesi talanı engelleyince, «ümera» da devriye bölüklerini dağıtmış, bu durumda leventler ise «celali başbuğları» çevresinde toplanmışlardır. Kadılar da gerek celalilere, gerek ehl-i örf'e karşı yığınları çevresinde toplayabilme olanağını bulmuştur. Celali başkaldırısının bu biçimde güçlenmesi, yeniden «il

erleri» düzeninin kurulmasına, ehl-i örf'ün yeniden dirilip, yoksul köylünün başına dert kesilmesine yol açtığından, 1596 yılında III. Mehmet sefere çıkarken «İkinci Adalet Fermanı»nı yayınlamıştır. Devlet görevlileri reaya zulüm yapmakla suçlanmış, reaya da temelde devlet memuru olan ehl-i örf'e karşı yeni tepkiler kotarmak olanağını bulmuştur. Bu dönemde, kapıkulları dahil, Anadolu ümerasının, askerlerin Macaristan seferinden kaçınmaları, talan ve zulmü yeğlemeleri, o çağda Osmanlı toplumunun ekonomik bozulmaya dayanan siyasal bozulmayla karşı karşıya bulunduğunu göstermektedir(51). Osmanlı'nın duraklama ve çöküş dönemlerinin, padişahların kişisel yeteneksizliklerinden, rastlantı nedenlerden doğmadığını, ekonomik yapı bozulmasının askeri ve siyasal bozulmayı zorunlu olarak yarattığını, bu dönemin olgularına bakarak kolayca saptayabilmek olanağı vardır.

Ehl-i örf-reaya çatışmasını «celali fetreti» izlemiştir. Boş leventlerin ehl-i örf'ün çevresinde toplanmaları ve köy halkının üzerine varmaları nedeniyle başlayan celali başkaldırısında, III. Murat'ın ümeraya karşı reayayı ve hatta suhteleri korur bir siyasal tutum izlemesi, reaya ile ehl-i örf arasındaki uzlaşmayı sağlayamamış; talan olanaklarını yitiren leventler celali birliklerine katılarak celali başkaldırısının giderek güçlenmesine yol açmıştır. Merkez yönetiminin olayları önlemek için giriştiği, çelişik, tutarsız ve değişken tutum, celali hareketinin gelişerek «fetret» dönemine erişmesi sonucunu yaratmıştır. Adalet fermanlarına başkaldıran ümera, kapu ağaları, il erleri, paşalar, beyler celali hareketi içinde yer almışlardır. Merkez yönetimin Anadolu'da tüm etkinliğini yitirdiği celali «fetreti», özellikle «Karayazıcı»nın türemesiyle doruğa tırmanmıştır(52).

Ekonomik ve toplumsal düzeni yıkıma yönelen sekbanların ve bölükbaşılarının siyasal amaçları olmadığı, kendilerine kim daha fazla ücret ve yağma olanağı tanırsa onun yanında yer aldıkları, tüm «celali» hareketi döneminde gözlenebilmektedir. Temelde, Sultan'm verdiği bir ünvanı taşıyan celali başbuğları ise, ancak bu türden bir ünvan taşıdıkları ve görev belgesi sahibi bulundukları takdirde «bölük» toplayabildiği için, bunların da Osmanlı'dan ayrı bir siyasal biçimlenme, devlet gerçekleştirme gibi bir amaçları yoktur. Başka bir deyişle, merkez Anadolu'da zayıf düştüğü zaman bile siyasal bir hasımla karşılaşmamıştır. Bu durumda, celali başbuğlarının amacı, Sultan'dan «mansup» alabilmektir. Abaza Mehmet Paşa başkaldı-

rısından sonra, başkaldırı önderlerine «mansup»lar önerilerek başkaldırıyı önleme yolu açılmıştır. Celali başkaldırılarının ana öğesi ise sekbanlar olmuştur. Bunları birleştiren de «sekbanlık ruhu» bilincidir. Bu çerçeve içinde, celali başkaldırısı tümden köylüye dayanmış, toplumsal değişime yönelik amaç gütmediği için sınıfsal köylü başkaldırısı olamamış, XVI. yüzyıl Alman köylü başkaldırısıyla aynı çizgiyi izlememiştir.

Anadolu'daki bunca başkaldırı karşısında, siyasal iktidarın tutumu değişken olmuştur. Zaman zaman asıp kesmeye, zaman zaman «affa» dayanan, yüzeysel önlemlerle sorunu gidermeye çalışan bir tutum izlenmiştir. Belirli siyasal ve toplumsal amacı bulunmayan ve genellikle talana dayanan bu hareketlerin Osmanlı düzeninde değişimi, bozulmayı başkalaşmayı hızlandırdığı da bir gerçektir.

Anadolu'daki kargaşa, yığınların yerinden yurdundan kopması sonucunu doğururken, yeni yerleşim biçimlerinin oluşmasına ve toprak üzerinde özel mülkiyetin gelişmesine de yol açmıştır. Özellikle, celali başkaldırısının ardından, «büyük kaçgun» diye adlandırılan, köylülerin toprağı bırakıp, ana yollardan ve düzlüklerden uzak yerlerde küçük yerleşim yerleri oluşturması olgusu gerçekleşmiştir. Yerini bırakan köylülerin bir bölümü başkaldırıya katılırken, başka bir bölümü de kentlere göçmüştür. Kentlere göçenler düşük ücretle çalışma yolu ararken, zaten var olan «iaşe» sıkıntısını da büsbütün artırmışlardır. Yönetimin göç edenleri büyük kentler dışına çıkarma çabası sonuç vermemiş, başkaldırıları güçlendirmiştir(53). Toprağın bu biçimde terkedilmesi, kentlerde biriken servetin, kolayca toprağa akabilmesi ve böylece miri toprakların özel mülk durumuna geçmesi sürecini hızlandırmıştır. Enflasyon dönemi vurgunları, tefecilik, ya da iltizam yoluyla kazanılan servetlerin güvenilir ve verimli bir yatırım alanı olan toprağa yönelmesi, Osmanlı'nın geleneksel yapısını tümden değiştirmeye yol açmıştır(54). Servetin toprağa yatırılması dış etkenlerle, kapitalistleşme sürecinin hızlanmasında etkin olmuştur.

Osmanlı toprak düzeninin bozulması, boşta kalan emek yaratması yanında, Batıda olduğu gibi, «feodalizmden-kapitalizme» geçiş olgusu Osmanlı'da görülmemiştir. Osmanlı'da, üretim güçlerinin merkezin denetimi altında bulunması, feodal üretim biçiminin iç çelişkileriyle hazırlanan kapitalizmin ön koşullarının oluşumunu engellemiştir. Gerçekten, kapitalizmin feodal düzen içinde oluşan ön koşulları, belirli bir noktada köy-

lünün özgür kalmasına yol açan bir kırsal toplum yapısı, uzmanlaşmış, bağımsız, tarım dışı meta üreten kent zenaatı, ticaret ve tefecilikten gelen para servetin birikimi olarak belirlenebilir. Servetin sermayeye dönüşebilmesi de, özgür emeğin zenaat ile birleşerek daha yüksek derecede bir düzeye yükselmesiyle olanak kazanmaktadır(55). Osmanlı'da, toprak düzeninin bozulmasıyla «özgür emek» oluşmuş, ama kırsal alanlarla kentler arasında gelişmiş bir «mübadele»nin bulunmayışı, emeğin objektif çalışma koşullarından ayrılmasını sağlayacak bir değişim ekonomisine girilebilmesini engellemiş ve özgür emeğin «ücretli emek» olarak değişmesi gerçekleşmemiştir. Osmanlı'da da ticaretten sağlanan servetlerle tarımdan ayrılmış ve uzmanlaşmış meta üretimi bir ölçüde vardır. Ama kırsal alanlarda servetin dönüşme olanağını sağlayıcı emeğin özgürleşmesi sürecinin belirmeyişi, birikmiş servetin, zanaat üretimini lonca bağlarının dışında, bir manüfaktür olarak örgütleyemeyişinin nedeni olmuştur. Kısacası, Osmanlı toplumunun «değişim değeri» için üretime olanak verecek çözülebilir bir kırsal yapıda olmayışı, manüfaktür biçiminde üretim sürecini önlemiştir. Özel mülkiyete yer vermeyen Osmanlı düzeni, bireyin mülkiyetini yitireceği koşullara en az elverişli ve bu açıdan iç değişmeyle evrimleşmesi ağır olan bir temele oturmuştur. Üretim ilişkilerinin sürekli denetim atlında tutulması, köklü yapı değişimlerinin belirmesini önlemiştir(56).

Belirtilen yapı içinde, köylü topraktan koptuğunda, devlet bunları istihdam sorunuyla karşılaşır ve yığınların yoksullaşması sonucu doğarken, öte yandan dış etkenlerle kapitalist düzene dönüşme olgusuyla karşılaşmıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı, kendi iç karşıtlığıyla, iç evrimini sağlayamazken, XVI. yüzyılın sonlarına doğru, dıştan Batı kapitalizminin etkinliğiyle bu dönüşmeyi gerçekleştirmek yoluna girmiştir. Bu dönüşüme yöneliş, Osmanlı'nın geleneksel yapısının bozulmasında da bir etken olmuştur. Batıdaki fiyat yükselişleri, ticaret yollarının Akdeniz'den okyanuslara kayması, ticaret ilişkilerindeki büyüme, Osmanlı'yı da kapsamına almıştır. Özellikle Batıda yükselen fiyatlar, Osmanlı'nın ham madde ve buğday pazarı durumuna gelmesi, yerli zenaat için ham madde gereksiniminin karşılanamaması, mamül ürünlere pazar bulunamaması, giderek yerli zenaatın gerilemesi ve soysuzlaşması gibi sonuçlar yaratmıştır(57). Bu olguyla yukarıda değindiğimiz, fetih olanaklarının sınırlanışı, gelirlerin azalması, giderleri karşılayamayışı olgusu, birbiriyle bağlantılı niteliktedir. Bu açıdan, Batı ka-

pitalizminin Osmanlı düzenini çözücü etkilerinin güçlülüğü yadsınamaz. Bu çözücü etkenlik giderek artmış ve Osmanlı'nın batışına değin de sürmüştür. Miri toprakların giderek özel mülk olması, geleneksel toprak düzenini tümden değiştirirken, devlet gereksinimlerini dış «istikraz» yoluyla karşılamaya yönelmiştir. Batı ile ilişkisi, önce «meta» akımı ile başlayan Osmanlı'da, 1838 İngiltere Osmanlı «Ticaret Antlaşması» ile topraklar ardına değin «serbest ticarete» açılmıştır. 1783 yılında ortaya atılan «dış istikraz» düşüncesi ise, 1854 yılında Paris Antlaşması'nın ardından gerçekleşmiş, 20 Aralık 1881'de «Muharrem Kararnamesi»yle «Düyunu Umumiye»nin kurulmasına değin varmıştır. Bu yolla, Osmanlı Devleti'nin tüm zenginliklerine, maliyesine, ekonomik gelişimine el konulabilmiştir(58). Batı kapitalizminin çözücü etkinliği, geleneksel Osmanlı toplum yapısını bozup, reayanm yoksullaşmasına ve devletin ekonomik güçsüzlüğüne yol açmakla başlayıp, devleti «yarı sömürge» durumuna getirmeye dek ulaşmıştır. Osmanlı toplum yapısının böylesine bozuluşu, doğal olarak siyasal iktidar düzeninin yapısını da etkilemiştir. Güçlü, Kerim devlet güçsüzleştikçe, feodal eğilimler güç kazanmış, Osmanlı insanı «devlet babada» bulduğu güvenceyi yitirmiştir. Osmanlı'nın yeni sınıfsal yapı oluşumuna yönelik değişim süreci, Osmanlı siyasi iktidar geleneğini olduğu gibi, bu yapıdan doğan geleneksel, kişisel durumları da çözüyor. Bu çözülme, yoksullaşma ve güvensizlik olarak beliriyor.

Servetin toprağa akıp, miri toprak düzeninin tümden özel mülkiyet yapısına dönüşmesi, «ayan»m gelişip, güçlenmesinde de etkin olmuştur. Osmanlı'da XVI. yüzyılda bile varlığı görülen «ayan» ve «eşraf» her zaman kentlerde etkin kişiler olmuşlardır. Bunların çoğu, sonradan sivrilmiş küçük devlet görevlileridir. XVI. ve XVII. yüzyılda, dirlikler «mukataaya» bağlandığında, ayan, eşraf ve kadı «tevzii defteri» hazırlamak ve vergilerin iltizamı konusunda büyük yetki ve güç sahibi olmuşlardır. Ayanlar «tevzi defterleri»ni gönüllerince düzenleyip, mukataları iltizam ederek güç ve zenginliklerini çoğaltmışlardır. Öyle ki, XVIII. yüzyılda ayanın bazısı kendilerine vezir, paşa gibi ünvanlar almak başarısını bile göstermişlerdir. Ayanların iltizam işlerini ele almaları ve büyük çiftlikleri kurmalarıyla, ana üretim aracı olan toprak üzerinde padişahın komünal mülkiyet düzeni de çözülmüştür. Yeni mülkiyet ilişkilerinin filizlenmesi ya da eski ilişkilerin nitelik değiştirmesine paralel olarak merkezde toplanmış siyasal güç bölünmüştür. Zaman-

la, merkez yetkiye smırlar koyan ayan, Sultan'ın yerel yetkilerine ortak olmuştur(59). Bu siyasal bölünme, Osmanlı'nm geleneksel siyasal yapısının çözülmesi anlamına geldiği için, siyasal bir bozulma niteliğindedir. Aşağıda değineceğimiz, «ıslahat hareketi» olarak adlandırılan girişimlerin çoğu, bu siyasal bozulmayı önlemek amacını güderken, gerçekte bozulmayı kökleştirmiştir. «Sened-i İttifak» bu konuda bir örnektir.

Ayanın gelişip, miri arazi düzeni aleyhine özel mülkiyeti geliştirmesi, feodalleşme süreci olarak nitelendirilemez. Bu olgunun, yukarıda değindiğimiz, Batının etkisiyle kapitalistleşme süreci içinde işlevi olmuştur. Gerçekten, ayanın gelişimi, batı kapitalizminin gereksinme duyduğu hammaddeleri yetiştiren, dış pazara açılmaya başlayan bir kırsal yapıyı gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, «miri toprakların malikanelere dönüşme süreci, giderek kapitalist bir dış piyasa için, meta üretimi sürecidir» (60). İç kapitalist gelişim olmadığı için, kırsal bölgelerde yerli manifaktürle bütünleşen çiftlikler kurulamamış, dış manüfaktürden gelen gereksinimlerin artmasıyla, dış pazar için üretimde bulunan çiftlik ve malikaneler ortaya çıkmıştır. Böylece, Batı, bir yandan komünal mülkiyet ilişkilerini çözerek köylünün topraktan kopuşuna yol açmış, öte yandan da endüstrisinin hammadde gereksinimi, bu toprakların dış pazar için üretim yapan malikanelere dönüşümünü sağlamıştır(61).

Toprak düzeninin bozulması, geleneksel toplumsal yapı değişimlerine ve toplumsal çatışmanın yarattığı güvensizlik, düzensizlik, merkez otoritenin etkisini yitirmesine yol açarken, öte yandan ehl-i şer'in, kadıların ve dinsel güçlerin etkinliğini de sağlamıştır. Gerçekten, yukarıda değinildiği gibi, siyasal iktidarın despotik merkezci yapısı, dinsel görevlileri de kendisine bağlamış, onları siyasal iktidar bütününün içinde eritmiştir. Özellikle, «medrese» din anlayışı Osmanlı'nın resmi dinsel görüşü olarak benimsenip, despotik yönetimin tarikatçı bölünmeleri önleyici tutumuyla uygulama alanı bulunca, tarikat ehli, yığınlar üzerinde etkili olabilme olanağını bulamamıştır. Belirtilen bu durum, Osmanlı'nm toprak düzenine dayanan siyasal gücünün bir sonucudur ve bu güç var olduğu süreç içinde geçerliliğini koruyabilmiştir. Toprak düzenindeki çözülmeye paralel siyasal çözülmeyle birlikte, siyasal iktidar merkezci-despotik gücünü yitirdikçe, dinsel tutum ve işleyişle ilgili etkinliğini de yitirmiştir. Topraktan kopup kente gelen çok sayıda insan medreselere kapılanmış ve bu kurumlardaki bozulmaya yol

açmıştır. Buralardaki birikim ve devletin mali durumunun bozulması, bunların beslenmesi olanaklarını sınırlamış, sonuçta medrese öğrencileri her türden rezilliğe yönelirken, dinsel eğitimin niteliği de çöküntüyle karşılaşmıştır. İlk öğrenci hareketleri, suhte başkaldırılarının kaynağı medreseler olmuştur(62).

Öte yandan, ehl-i örf ile reaya arasındaki çatışmalarda, kadıların, din adamlarının reayadan yana çıkarak onu koruyucu bir tutum izlemesi, giderek din adamlarının yığınlar üzerindeki etkinliğini pekiştirmiştir. Başlangıçta, ehl-i örf'ün, kadı kararlarını dinlemeyişi, kadıların halk içindeki saygınlığını kırarken, Adalet Fermanları ile sekbanın devriye gezmesi yasaklanarak köylere girmeleri engellenince, ehl-i şer ve reaya ehli örf'e karşı verdikleri savaş içinde bütünleşmişlerdir. Öyle ki, Anadolu halkı kurduğu koruma düzenini kadıların yönetiminde gerçekleştirmiştir. Reayayı kadılar silahlandırmış, İstanbul'dan her köye «yiğitbaşı» seçtirmek iznini almışlardır. Böylece, şer'iyecilerin emrinde silahlı güçler oluşmuştur. Reaya-ehl-i örf çekişmesi, bir anlamda halkın hükümet yönetimi ile ilişkisini kesmesi anlamına gelmiştir. Merkez yönetimden kopan yığınlar, böylece şeriyatçıların bölgesel yönetimi altına girmiştir. Her yandan halk, «zalime karşı» kadı, müderris, hatip, imam ve mazul kadıların yanında toplanmış, «emri şerif»in gereği silahlı örgütler oluşturmuştur(63). Şeriat kuralları, yığınların ehl-i örf'e karşı kışkırtılmasının, başkaldırısının yasallığını sağlamıştır. Böylece, siyasal merkez yönetimin güçsüzleşerek bölünmesi, siyasal iktidarın din konusundaki gücünü yitirmesi anlamına gelmiştir. O zamana değin kendine rakip bir iktidarla karşılaşmayan siyasal iktidar, kadıların, din adamlarının yığınlar içindeki etkinliği sonucu, kendi dışında ve karşısında dinsel bir güçle karşılaşmıştır. Böylece, siyasal iktidar «islamcı muhalefet» olgusuyla yüz yüze gelmiştir.

Toprak düzeninin bozularak değişmesinin yarattığı siyasal bozulma, merkez-despotik yönetimin gücünü kırıp, dinsel çevrelerin etkinliğine yol açarken, yığınlar da yoksulluklarının nedenini dinsel nedenlerle yorumlamaya yönelmiş, böylece şer'i katılık giderek güçlenmiştir. Aşağıda değineceğimiz gibi, bozulan siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıyı bir düzene sokmak amacıyla girişilen tüm girişimler, devamlı «şer'i katılık»la karşılaşmıştır. Siyasal, ekonomik ve toplumsal bozulma ile şer'i katılık arasındaki şaşmaz ilişki, Kanuni zamanında başlayan bunalımı şer'i katılıkla giderme girişimleriyle de kanıtlanmak-

tadır. Gerçekten, Kanuni Süleyman'ın Sultanlığı, birçok soruna çözüm bulmak ve taht çekişmelerini gidermek zorunluluğu ile başlamıştır. Bu sorunların nedeninin ekonomik olduğunu kavrayamayan ulema kafası, çözüme dinsel açıdan yaklaşmak yolunu seçmiş ve ulema arasında İslam'ı yorumlama tartışmaları canlı bir biçimde belirivermiştir(64). Tüm parlak seferlere karşın, karşılaşılan sorunların çözümlenemeyişinin tek nedeni, dini kuralların savsaklanması olarak görülüp, Müslümanlığın gereklerine dönerek, çözüm sağlamak amacı güç kazanmıştır. Bu sanı, Ebussuud tarafından Sultan'a da arzolunmuştur: «din ve devlet ve ülke düzenliği artık şunu gerektiyor ki, İslam imamlarından bazı içtihatların ifade ettikleri kurallara uymak bugün zorunlu hale gelmiş bulunmaktadır». Ebussuud Efendi bu yolda bir ferman istiyordu. Kanuni, bu dileği kabulle, halkı din görevlerini yerine getirmeye zorlamayı bir devlet görevi durumuna getirmiştir. Ders programları, öğrencilerin bu amaca göre yetiştirilmelerini sağlayacak biçimde değiştirilmiş ve medreselerin eğitim düzenlerinde şer'i katılığa dayanan değişimler gerçekleştirilmiştir. 1537 Fermanı ile, siyasal iktidarca başlatılan şer'i katılık, toplumsal yaşamın dinsel baskı ile düzene sokulması yolunda işleme konulmuştu. Belirli bir süreç içinde bu şer'i katılık, din adamlarının etkinliği arttıkça, daha da güçlenecek ve siyasal iktidara, Sultan'a karşı bile kullanılır bir ölçüye erişecektir. Başka bir deyişle, siyasal iktidarın başlattığı şer'i katılık, siyasal iktidarın zayıflamasıyla, yığınlar ve dinsel çevrelerin malı olacak ve siyasal iktidar bölünmesinde, siyasal iktidara rakip kendince bir iktidar bütünü olarak gözükecektir.

Kişiyi koruyan «kerim devlet» olduğu ve devleti kişi çıkarları lehine etkileyecek ikincil grupların yokluğu, «kerim devlet»in güçsüz düşdüğü dönemde, kişinin korunmak için «ümmet düzeni»ne ve tarikatlara sığınması sonucunu yaratacaktır. Ümmet düzeni, kişinin başkanı Tanrı olan bir toplulukta güvence bulması, Tanrı'ya tümden bağlanarak kişinin bir gruba bağlı olma duygusu ile kendisini koruması yolu olmuştur(65). Ümmet topluluğundan, dinsel kurallara aykırı davranmak nedeniyle çıkartılmak, kişinin tüm sığınaklarını yitirmesi anlamına geldiğinden, kişi sığınaklarını yitirmemek için dinsel kurallara bağnaz bir biçimde bağlanmak gereğini duymuştur. Güçlü, kerim, koruyan devletin güçsüz düşüp, bu niteliklerini yitirmesi olgusuyla Tanrısal kurallara bağlanarak ümmet düzeni için-

de güvenceye kavuşmak eğiliminin giderek güçlenmesi arasında doğal bir bağımlılık vardır.

İlk «Islahat Hareketleri» ve Getirdikleri

Osmanlı ekonomik ve siyasal yapısmdaki bozulma, bir kısır döngü biçiminde, «fetih» düzeninin giderek, çökmesine, bu çöküntü ise ekonomik ve siyasal bozulmanın giderek keskinleşip, büyümesine yol açtı. Bu olgunun saptanması, doğal olarak, bozulmayı düzeltme, eski parlak günlerin fetihlerine dönme sorununa ve sorunu çözme çabalarına neden oldu. Çöküntünün yapısal olduğu kavranmadığından, çözüm belirli kurumlardaki yüzeysel değişimlerde bulundu. Bozulmanın en belirgin görüntüsü, artık geçmişin «şanlı» fetihlerini gerçekleştirmek gücünü yitirmiş orduda biçimlendiğinden, yüzeysel değişimlere önce ordudan başlanıldı. Özellikle 1699 Karlofça çöküntüsü, orduda «ıslahat» yönelişlerinin güçlenmesine neden oldu. «Lâle Devri» ile başlayan değişimler, ilk kez Batının üstünlüğünün kabullenilmesi anlamına da geliyordu. Sultan'dan gelen değişim isteklerinin, özellikle «ordu» ile ilgili yüzeysel yönelişler olması da doğaldır. Ordunun güçsüzlüğü ile «talan» olanaklarını yitiren ve iç düzensizlikleri bastıramaz duruma gelen Sultan'ın değişimlere yönelmesi, gerçekte kendi sarayının gereksinimlerini karşılamaya yönelmesidir. Mühendishanenin ve «tophanenin» açılması, Koca Sekbanbaşının «Hülasat-ül kelam fi reddil avam», Ratip Efendi'nin «Islahat Programı» hep orduyu güçlendirmekle, geçmişin başarılarının yinelenebileceği yanılgısına dayanmaktadır. Genellikle «Fransız modeline» uygun bir asker yetiştirme yönelişleri, özellikle II. Osman'dan başlayarak II. Mahmut'a dek uzanmıştır. «Yeniçeri» örgütünün «ıslahı» toplumsal bir değişime gidilmeksizin gerçekleştirilmek istenilmiş, IV. Murat'a, III. Mustafa'ya, III. Selim'e sunulan değişik raporlarda, çöküşün tüm nedeni olarak gösterilmiş(66); ordudaki bozulma gerçeği bir sonuçken, «neden» sanılmıştır. «Nizam-ı Cedit», «Asakir-i Mansure-i Muhammediye», «Mektebi Ulumu Harbiye» bu sanının ürünleridir.

Batı Avrupa'daki gelişmeler, ekonomik alanda Osmanlı'yı etkilemeye başladığı, onun düzenini bozma sürecini başlattığı halde, XVII. yüzyıla dek kimse bunun farkına bile varmamıştır. İki kıtanın, iki denizin, iki dinin, iki âlemin efendisi sayılan Osmanlı, abartılmış, «Osmanlı Şanı» anlayışı içinde, «Batı»yı yalnızca «kefere»den ibaret sayıp, varlığını bile önemsemez-

ken, Batıdaki gelişme Osmanlı'yı para ve fiyat düzenlemelerine girişmek zorunda bırakmıştır. Osmanlı, Batının varlığına, Batıya yenik düşmeye başladığında tanık olmuştur. Çöküntünün nedenlerini yine de kavrayamayan Osmanlı, yenilgileri, yüzeysel bazı nedenlerde aramış, geleneksel düzende yapacağı bazı düzeltmelerle çöküntüyü giderebileceğini sanmıştır. 1699 Karlofça, 1718 Pasaforça antlaşmaları ise, Osmanlı'ya çöküşünü kesin ve somut bir biçimde göstermişken, Osmanlı, kesin yenileşme gereksinimini duyduğunda bile çöküntünün nedenini kavramış değildir. Çöküntünün ekonomik düzenin bozulmasıyla şaşmaz bir ilinti içinde bulunduğu kavranamayınca, çıkış yolu, önceleri tümden yadsınan Batının kopya edilmesinde bulunmuştur. Batı ile ilişkiler kurulmasına girişilmiş, belirli kurumların Batıdan aktarılması yolu denenmiştir. Özellikle Fransız etkisinde kalan bu değişimler, başta askerlik alanında olmak üzere, «kısmici» bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Matbaanın kurulması, bazı endüstri kollarının geliştirilmesi, kitapların çevirisi, değişik reform belgelerinin hazırlatılması, hep bu çerçeve içinde görülmek gerekir. Osmanlı siyasal ve toplumsal yapı geleneklerine dokunulmadan gerçekleştirilmesine çalışılan bu değişimler, ilk «ıslahat hareketleri», «çağdaşlaşmanın» ilk aşaması olarak nitelendirilir. Gerek Türk(67), gerek yabancı yazarlarca(68) «çağdaşlaşma» olarak nitelendirilen sürecin başlangıç aşamasını oluşturan bu değişimler, tüm devlet yapısına yaygın nitelikte değildir. Ama, Osmanlı'yı kurtaracak yol yine de saptanmıştır: «Batılılaşmak». Batı, çağın ulaştığı uygarlığı simgelediği için, Batılılaşmak «çağdaşlaşmak» anlamına gelmektedir(69). Böylece, günümüze değin uzanacak değişik sorunların kökeni oluşturulurken, izlenecek yol da saptanmıştır. Kesin bir «uygarlık alanı değişimi» olarak belirmese de, Batının aktarılmasıyla kurtuluşu arama sürecinin başlatılması, gerçekte Osmanlı'nın «yarı sömürge» durumuna geliş sürecinin de başlangıcı olacaktır. «Çağdaş» olarak nitelendirilen «batı uygarlığı»nın, bu uygarlığın doğal olarak içerdiği verilerin, belirli sınıfsal yapı oluşumlarının yarattığı zorunlu sonuçlar olduğu görülmeden, aynı yapıda olmayan bir topluma uygulanmaya kalkışılmasının başka bir sonuç doğurması da beklenemezdi. Sonuçları, «neden» saymak yanılgısı, Osmanlı'da ilk «ıslahat» hareketleriyle başlayıp, günümüze değin süren ve tüm tarihsel gelişimimizde etkin olan bir yanılgıdır. Batı, çağdaş diye adlandırılan uygarlık ürünlerini gerçekleştirerek kalkınıp güçlü yapısını kurmuş değildir. Aksine, burjuvazinin gelişimi Batı-

da gerçekleştiği, bu nedenle servet sermayeye Batıda dönüştüğü için, Batı, gerek düşün alanında, gerek maddi alanda uygarlık ürünlerine erişebilmiştir. Sınıfsal ve ekonomik yapı ile bunca şaşmaz ilişki içindeki verileri, batılılaşmak savı ile, tümden değişik ve kapitalizmin gerçekleşmesini sağlayabilecek iç dinamizmi olmayan bir toplumda uygulamaya kalkışmak başından başarısızlığı kabullenmek demektir. «Çağdaşlaşmak», uygarlığı kendiliğinden yaratan toplumsal oluşumları ve düzeni gerçekleştirmektir. Bu gerçekleştirildiğinde, böyle bir düzenin ürünleri kendiliğinden oluşabilecektir. Bu açıdandır ki, Osmanlı'da «çağdaşlaşma» girişimleri, değişik aşamalardan geçerek, tüm toplumu kapsayıcı bir nitelik aldıkça, gerçekte «taklitçilik», Batıya olan gereksinme ve yarı sömürgeleşme olgusu yaygınlaşmıştır. Bu olgunun, aynı yolu izleyen tüm İslam dünyası için de geçerli olduğuna yukarıda değinmiştik(70).

Osmanlı toprak düzeninin bozuluşunun ve değişiminin, düzenin iç dinamiğiyle kapitalistleşme sonucuna varamadığına, buna karşın, değişime dirençli toplumsal yapının dış etkenlerle kapitalistleşme süreci içine girdiğine de yukarıda değinmiştik(71). Bu açıdandır ki, Batıya yönelme ve bu amaçla «ıslahat» yapma girişimleri, toplumdan gelmemiş, Sultan'ın «iradesinin» bir ürünü olarak, yukarıdan aşağı gerçekleştirilmiştir. Batıda değişimler, burjuvazinin iç pazarları geliştirmeye, kendisini Kilise'nin ve feodal düzenin sınırlarından kurtarmaya yönelişinin sonucunda oluşmuştur. Osmanlı'da, Sultan'ın ve Saray'ın, çatıştığı bir Kilise ve feodaller yoktur ve bu nedenle değişimler, bir sınıfsal hareketin sonucu ve yığınların gereksinimlerinin ürünü değildir. Değişimler geleneksel yapıyı eski gücüne kavuşturmak özlemi peşinde yapılmakta, toplumsal yapının, ekonomik ilişkilerin yeni bir sınıfsal düzen içinde, yeni çözümlemelere ulaştırılması amaçlanmamaktadır. Osmanlı «geleneğinin» canlandırılması amacına, «tepeden inme» değişimlerle ulaşılabileceği sanılmıştır. Osmanlı «ıslahat hareketleri»nin daha başlangıç aşamasında ortaya çıkan bu belirgin nitelik, belki de, günümüze değin süren ve savunulan «yukarıdan aşağı», «kadrocu» devrimcilik geleneğinin oluşmasının da başlangıç noktasıdır.

Doğal olarak, toplumsal yapı değişimlerine yönelmeyen, belirli değişimlerle yetinen «ıslahat hareketleri» toprak düzeninin bozulması, yığınların toprağından kopması, Anadolu başkaldırılarının yarattığı güvensizlik ve yığınların yoksullaşması ol-

gusunu engelleyememiştir. Ordudaki «ıslahat» girişimleri «askeri» Sultan'a «dış talan» sağlayacak güce eriştirememiştir. Bütün direnmeye karşın, Osmanlı «geleneği»nin çözülmesi büyüyerek sürmüştür. Toplumsal bozulmanın, düzenin gereksinimlerini karşılayan siyasal iktidar düzeninin bozulması, çözülmesi ve bölünmesi sonucunu yarattığına da işaret etmiştik. Bu çözülmenin, özellikle, kaplayıcı, güçlü Osmanlı despotik-merkez yönetiminin bölünerek, dinsel gücün bağımsız kalması yönünde sonuçlar doğurduğu olgularla kanıtlanmaktadır. Böylece, gerek siyasal iktidar açısından, gerek değişimlere dirençli Osmanlı insanı yönünden «şer'i katılık» da kendini göstermiştir(72). Anadolu'da gerçekleşen kargaşa içinde, tarikatların ve kadıların etkisinde kalıp, olayları şeriat ilkeleri açısından değerlendiren Osmanlı insanı, kendi dışında ve hatta kendisine rağmen gerçekleştirilen «ıslahat hareketleri»nin yoksulluğunu, güvensizliğini gidermediğini, geçmişin günlerini geri getirmediğini gördükçe, çöküntünün nedenini «gâvurluk» olarak adlandırdığı, Batı taklitçisi değişimlerde görmek yanlışına, doğal olarak, düşmüştür. Biçimsel ve yüzeysel değişimler, bu nedenle «şeriata aykırılık»la suçlanmış, Sultanları canından eden başkaldırılar kendisini göstermiştir. Patrona Halil ve Kabakçı Mustafa başkaldırılarından, 31 Mart olayına dek tüm dinci görünen başkaldırılar, ekonomik tepkinin dinsel görünüşü olarak kabul edilebilir.

Dinsel tepki de, günümüze değin gelen bir karşı çıkış olarak görülmektedir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Osmanlı siyasal iktidar yapısı, şer'i görüntüsü yanında, teokratik nitelikte olmadığı, şeriat özellikle kamu hukuku alanında uygulanmadığı halde, çöküntü başladığında, neden «şeriat»tan uzaklaşmakta, çare «şeriat»a dönüşte bulunmuştur. Gerçekte, çöküntünün ekonomik bozulmaya dayandığını ve Osmanlı'nın parlak günlerinde «şeri katılık»ın olmadığını biliyoruz. Bu açıdan, çöküntünün nedeninin saptanmasında ve kurtuluşun geriye dönüşte bulunmasında gerçeklik payı yoktur. Buna karşın, Osmanlı siyasal iktidarının bölünmesiyle, bağımsız kalan dinsel gücün, bu iktidara karşı rakip bir iktidar olarak belirdiği ve günümüze değin sürecek «İslamcı muhalefet»i oluşturduğu bir gerçektir. İslamcı muhalefet, tüm batılılaşma yönelişlerinde, değişik dönemlerde, değişik biçimlerde karşı tezlerini oluşturacak ve gerçekleşmesine çalışacaktır.

«İslamcı muhalefet» Osmanlı toplum yapısının, bu yapıda-

ki bozulma çizgisinin, bozulmayı giderme girişimlerinin yüzeysel ve taklitçi niteliğinin yarattığı doğal ve kaçınılmaz bir akımdır. İslamcı muhalefetin, değişimlere karşıt, gelenekçi, tutucu ve tüm topluma yaygın nitelikte bulunması da doğaldır. Daha önce değindiğimiz gibi(73), toplumsal bozulma, dinsel inanç düzenlerinde de sapmalara, bozulmaya, gelenekçiliğe, tutuculuğa yol açmaktadır. Nitekim, Osmanlı'nın parlak dönemlerinde siyasal iktidar içinde eriyen ve merkezci-despotik iktidarın benimsediği medrese anlayışına bağımlı olan dinsel güç, toplumsal ve siyasal bozulma döneminde, özgür kaldığı gibi, değişik tarikatlerin, dinsel sapmaların etkisine girmiştir. Dinsel güçler, böylece bozuk düzenle kaynaşmış ve İslamcı muhalefet sapkın dinsel görüşlerin etkisinde kalmıştır. Yitirdiği güvenceyi, ümmet düzeni ve birliği içinde arayan yığınlar da, belirtilen nitelikteki İslamcı muhalefetin vurucu, başkaldırıcı gücü olarak belirmiş, kendi yoksulluğuna çözüm getiremeyen, geleneklerine aykırı, taklitçi değişimlere tepki göstermiştir, göstermektedir. Batıyla birlikte bazı düşünürlerimiz de, «kolayca» çöküntünün nedenini bulmuşlardır: «İslamiyet». Çöküntüyü «İslamiyet terakkiye manidir» biçiminde yapay ve yüzeysel bir nedene bağlayınca, çareyi saptamak kolay olmuştur: «çağdaşlaşmak». İslam etkilerini silmek ve Batıyı aktarmak temeline oturtulan «çağdaşlaşma» taklitçiliği, toplumsal çelişki ve çatışmaları artırırken, Osmanlı'nın yarı sömürgeleşip, çökmesini de hazırlamıştır. Böylece, «çağdaşlaşma» olarak adlandırılan «ıslahat hareketleri», sonraki tarihsel süreç içinde varlığını günümüze değin sürdürecek üç temel olgunun başlangıcı olmuştur:

a) Sorunların çözümünü Batılılaşmakta bulup, değişik aşamalarda, değişik ölçülerde toplumdaki biçimleri Batı modeline uydurmak çabaları ve giderek uygarlık alanını tümden değiştirme girişimleri,

b) Gereken toplumsal yapı değişimine direnip, biçimsel Batılılaşma girişimlerinin «taklitçi» nitelikte oluşu ve yığınların «siyasal katılması» sağlanamadığından, halkın dışında halk için yapıldığı savına dayanılarak, tepeden inmeci kadro hareketleriyle değişimi gerçekleştirme arayışları,

c) Doğal olarak, Batıcı girişimlerin yığınlarca dinsel ilkelere göre değerlendirilip, «İslamcı muhalefetin» oluşması, temelde aynı kalmakla birlikte, bu üç olguyu değişik dönemlerde, değişik görüşler ve biçimler ardında, başlangıçtan günü-

müze değin izleyebilmek ve tüm tarihsel olaylarda etkinliğini saptayabilmek olanağı vardır.

Belirttiğimiz yöneliş ve tepkilerin belirgin bir biçimde, Nizam-ı Cedit olayı ile ortaya çıktığını görmekteyiz. Özellikle, «ordu» ile ilgili, yüzeysel değişimlere, çeşitli savaşlardaki başarısızlıklar, daha kapsamlı girişimlere gereksinim yarattı. Osmanlı'nın Avrupa'dan atılarak, bir «Grek Kırallığı»nın kurulmasına yönelik Avrupa kamuoyundaki güçlü eğilim, 1789 Fransız İhtilali'nin yarattığı kargaşa sayesinde gerçekleşemedi. Rusya-Osmanlı savaşlarında, düzenli düşman ordusu karşısındaki ağır yenilgi, düzenli ordu oluşturulması zorunluluğunu kesin bir biçimde ortaya çıkardı. 1789 yılında toplanan «Meşveret Meclisi», şeriattan uzaklaşma suçlamalarını ve eskiye dönüş dileklerini dile getirmekten başka bir sonuç sağlayamazken, savaşın sonunda, düzenli bir ordu kurulması, kapıkulu ve tımarlı sipahi örgütünün «ıslahı», yeni ordu için gerekli mali kaynakların yaratılması, özellikle askerlik ve teknik gelişim ile ilgili Batı eserlerinin çevrilmesi, üzerinde durulan sorunlar durumuna geldi. Bu sorunların çözümü yönünden, Nizam-ı Cedit'in ayrı bir ordu olarak kurulması, eski ordunun varlığının da gerekli düzenlemeler yapılarak sürdürülmesi kararı alındı. Yeni ordunun eski «devşirme» düzeni içinde gerçekleştirilmesi olanağı olmadığından, yeniçerilerin niteliğinin değiştirilmesi olanağı da bulunmadığından, 1794 yılında kurulduğu ilan edilen Nizam-ı Cedit, bostancılardan, kölelerden, kapıkullarından seçilmiş kişilerle, Anadolu'dan devşirilen çoğu köylü Türk erlerinden oluşturuluyordu. Düzenli ordunun, yabancı uzmanlar tarafından yetiştirilmesi ve eğitilmesi de karara bağlanmış, gerekli girişimlerde bulunulmuştu. 1769 yılında ıslah edilmiş olan «Mühendishane» bir tür «Harp Okulu» durumuna getirilmişti. Değişik kişilerce hazırlanan çağdaş savaş ve savaş tekniği ile ilgili raporlar incelenip, yerinde görülenlerin uygulanmasına çalışılıyordu. Koca Sekbanbaşı Layihası olarak anılan Koca Yusuf Paşa'nm raporu ile Tatarcık Abdullah Mollanın raporları bu konuda en etkin olanlarıydı. Doğrudan III. Selim'in de katıldığı, düzenli ordu oluşturma çalışmalarında, Osmanlı ordu geleneği içinde kalındığına da değinmek gerekir. Nizam-ı Cedit, yeni bir ordu yetiştirme biçimidir, yeni bir askeri düzen ise düşünülmemiştir. Gerçekten, eski tımar ve kapıkulu ordusu varlığını sürdürdüğü gibi, devlet-ordu ikizliği anlayışı da varlığını sürdürmüştür. Devlet ve siyaset dışı bir ordu düşünülmemiş, asker ocağı devlet yöneticile-

rinin yetiştirileceği, yönetimle kaynaşmış kurum olarak görülmüştür. Osmanlı geleneğinde yer alan bu ordu anlayışı, Nizam-ı Cedit'in kurulmasıyla değişmiş değildir. Orduda yöneticiliğe yükselenler, yine Sultan'a «kul», reayaya «baş» olarak düşünülmüştür. Ayrı bir asker bürokrasisi oluşmamıştır. Bu açıdan III. Selim'in reform hareketi, salt «militer» savaş gücünün ve bilgisinin artırılmasına yönelik niteliktedir(74).

Nizam-ı Cedit'in mali kaynaklarını karşılamak amacıyla da, «İrad-ı Cedit» denilen bir yol bulunmuştur. Tımar-zeamet hasılatı tümüyle Nizam-ı Cedit'e ayrılıyor ve mültezimler aracılığıyla İrad-ı Cedit Hazinesine aktarılıyordu. Önce «bozuk sikke» çıkarılarak yeni ordunun masrafları karşılanmak istendi; hatta Şeyhülislam fetvasıyla altın ve gümüş kullanılmasının şeriata aykırı olduğu ilan edilerek, altın ve gümüş eşyalarının Darphane tarafından satın alınması yolu bile denendi. Bozuk sikke çıkartılmasının hazine bunalımını çözemeyeceği, yıkıcı ekonomik etkiler yapacağı, yığınları yoksullaştırıp, Avrupa ticaretini olumsuz yönde etkileyeceği anlaşılınca(75), 1794 yılında İrad-ı Cedit adıyla ayrı bir hazine kuruldu. İrad-ı Cedit uygulaması, bozulmuş tımar ve zeamet düzenini, devlet maliyesini bir ölçüde kalkındırma kaynağı durumuna getirmek amacını taşıyordu. Bozulan tımar ve zeamet düzeni içinde, yukarıda değindiğimiz gibi, «mansıp ve mukataa» veriliş usullerinde yolsuzluk almış yürümüş ve kamu geliri özel gelir durumuna getirilmişti. İrad-ı Cedit usulü ile, bu bozulmanın önlenmesine çalışılmıştır. Savaşa gelmeyenlerin tımar ve zeametlerinin ellerinden alınması, boşalmış tımar ve zeametlerin ortaya çıkartılması, mukataa olan tımar ve zeametlerin mukataalarını eminlerle idare etmeleri, arpalıkların belirli bir bedel karşılığı mültezimlere verilmesi usulünün kaldırılması yoluyla sağlanacak gelirler, İrad-ı Cedit Hazinesinde toplanıp, asker yetiştirilmesi için harcanacaktı(76).

İrad-ı Cedit, o zamana değin türlü usulsüzlüklerle büyük gelir sağlayanların bu olanaklarını sınırladığı gibi, İstanbul'da «iltizamcılık» ile geçinenlerin de gelirlerini sınırlamış oluyordu. On yıllık süre içinde, tımar ve zeamet düzeni, tümden yeni ordunun gelirini sağlar biçime geldiğinde, bu yeni hazine düzenine ve dolayısıyla yeni orduya diş bileyenler de aynı oranda artmış oluyordu. Ayrıca, merkezci yönetimin böylece güçlenmesi, taşrada gittikçe «hanedanlaşan» ayan'ın da yeniden merkezci yönetimin emrine girmesi, maddi ve mali gücünü yitirme-

si sonucunu yaratabilecekti. Bu nedenle, ayan'ın Nizam-ı Cedit'e karşı çıkması doğal olmuştur. Merkezi gücün zayıflamasıyla, bağımsızlık hevesine kapılan derebeyleri, İmparatorluğun parçaları olan Bağdat, Şam, Mısır, Tunus, Cezayir gibi yörelerde siyasal bir güç olarak belirmişlerdi. Düzenli ordu, derebeylerinin bağımsızlık girişimlerini engelleyebilecek bir gücü oluşturuyordu; bu nedenle, derebeylerinin düzenli orduya karşıt güçler arasında yer alması doğaldı. Nitekim, Nizam-ı Cedit'e karşı en önemli başkaldırıyı gerçekleştiren Vidinli Pazvandoğlu, bir derebeyiydi. Tımar ve zeamet düzeninin yeni işlerliği içinde, görülen başıbozukluk ve sarraflarla, mültezimlerin vergi gelirleri üzerindeki para oyunları ve daha çok gelir sağlamak için başvurdukları usuller karşısında ezilen ve yoksulluğu artan halkın da, çiftini çubuğunu yitirerek, evsiz barksız kalarak Nizam-ı Cedit uğruna bunca cefaya katlanması hiç kuşkusuz beklenemezdi. Böylece, yığınlar da «Nizam-ı Cedit gâvurluğu»na karşı çıkmaktan, yoksulluğunu bu «gâvurluk» da bulmaktan geri kalmadı. Yoksul yığınların geçim kapısı durumuna gelen asker ocağı olma niteliğini yitiren «yeniçerilik» kurumunun da, düzenli orduyla sonunun geleceği bilincine varmaması olanaksızdı. Ulufe alma yolu haline gelen yeniçerilikte, verilen «ulufe tezkerelerinin» çoğu, ülemanın, esnafın eline geçmiş, alınıp satılan «devlet bonosu» durumuna gelmişti. Yeniçeriler ise, genellikle başka işler yapmaktaydılar. Böylece, reaya giderek, reayalıktan çıkıp, «asker» niteliğine ve ayrıcalıklarına kavuşmuştu. Yeniçeriliğin kaldırılarak bu ayrıcalıkları yitireceği korkusuyla reaya da Nizam-ı Cedit olgusuna karşıydı. İki ayrı ordu'nun varlığını sürdürmesi, doğal olarak arada çelişki ve çatışmalara neden olmuştu. Bu durumda, değişik açılardan, Nizam-ı Cedit'in varlığından zarar görenlerin, yararlarını yitirme korkusunu duyanların, düzenli orduyu baltalamayı yeğleyen Batılı güçlerin, Nizam-ı Cedit'e karşı birleşmesi kolaylıkla gerçekleşebildi(77). Saray'ın eğlenceye, zevke dalmış olması, Osmanlı geleneğine karşı Batı taklitçisi aydın kadrosunun oluşmaya başlaması, saray adamlarının yolsuzlukları, temelde çıkarlarıyla birleşen bu çevrelerin, «şeriat ve din» uğruna 29 Mayıs 1807 günü Kabakçı'nın önderliğinde başkaldırmaları için yeterli bir bahane oldu. III. Selim'in, Nizam-ı Cedit'i kaldırdığını açıklayarak, en yakın adamlarını isyancıların eline vererek de önleyemediği, sonuçta kendi yaşamına da son veren, yeniçerinin, ülemanın, saray adamlarının, halkın katıldığı bir

kasırga, Saray'ın duvarlarına değin geldi ve yapılan ne varsa hepsini silip, süpürdü.

Osmanlı tarihinin önemli girişimlerinden olan Nizam-ı Cedit deneyi, bir devrim hareketi değildi. Salt askeri alanda sıkışıp kalan, ordu geleneğini değiştirmeye bile yönelmeyen, yukarıdan aşağı bir hareketti. Tımar ve zeamet gelirini, özel gelir olmaktan çıkartıp, hazineye aktarmak girişimi de, gerçekte, geleneksel tımar düzenini canlandırma deneyidir ve Nizam-ı Cedit'in sonunu hazırlayan başlıca etkenlerden biridir. Toplumsal ve siyasal yapıda kapsayıcı bir değişime yönelmeyen Nizam-ı Cedit'in, siyasal biçim değişimi gibi amacı da yoktur. Bu nedenle de, gerek mali kaynakların güvenceye ve düzene bağlanması açısından, gerek merkez yönetimi güçlendirmek ve belirli kurallara bağlamak yönünden doğan gereksinimler karşılanamamıştır. Bunca soyut bir askeri reformun, karşıtlarını yaratması ve girişimin korunamaması ise doğaldır. Öyle ki, Kabakçı başkaldırısı gerçekleştiğinde, III. Selim, bunca güven duyarak kurduğu ordusunu yardıma çağıramadan isyancılara kurban oldu. Bu çerçeve içinde, Nizam-ı Cedit girişiminin «çağdaş batı uygarlığını yeni biçimde anlayan, batı bilimsel düşününü yansıtan bazı gelişmeler»le olduğu ve «Nizam-ı Cedit'e karşı çıkan isyanda bunların devrimsel anlamlarının erkenden fark edilmiş olmasının rol» oynadığı savı yerinde olmasa gerekir. Aynı görüş çerçevesinde öne sürülen, Lâle Devri'nin, Nizam-ı Cedit ile meyvelerini vermeye başladığı, yeni bir aydın tipinin oluştuğu ve devlet güvencesini bulduğu, «taassup ve cehalete» karşı «bilim ve aydınlanma» kavramlarının geliştiği, «askeri anlamda Nizam-ı Cedit rejim ya da sistem olarak Nizam-ı Cedit anlayışı haline gelmek üzere olduğu» düşüncesine(78) katılamıyoruz. Belirtilen sonuçlar, sanımızca, Osmanlı'yı bütünleyen ilkelerdeki bölünme ve çözülmenin, toplumda kültür ikileşmesinin, yığınlarla Batılı aydın çelişki ve ayrımının başlaması anlamına gelmektedir. Batı taklitçiliği ve yarattığı toplumsal çelişkiler, günümüze değin sürecek biçimde, Berkes'in övgüyle sözünü ettiği bu gelişimlerden kaynaklanmıştır. Halkın siyasal katılmasına dayanmayan, aydın kadro hareketlerinin bu dönemde başladığı gerçektir; ama gelenekselleşecek «kadrocu hareketler»i devrimci sayabilmek, ancak, toplumsal yapı değişimleri gerçekleştirilemeden bu kadrocu hareketlerle «çağdaşlaşılabileceği» sanısında olmaya ve batı biçimlerinin alınmasını gelişim ve uygarlık alanının değiştirilebilmesi için yeterli olacağı yanılışına düşülmesine bağlıdır.

Nizam-ı Cedit başarısızlığı, tüm yapıyı kapsayıcı yeni siyasal biçim arayışlarına ve bu biçimler içinde «Batılılaşma» aşamasına yol açtı. Osmanlı geleneklerine aykırı siyasal yapılar içinde, yeni bir iktidar düzeni oluşturmaya yönelik arayışlar, yeni sınıfların, Sultan'ın siyasal iktidarını sınırlama ya da ona ortak olma biçiminde belirmiştir. Sultan'ın «mutlakiyetçi» iktidarı tüm sorunların nedeniymiş gibi, bu iktidarı sınırlandırarak çözüm aranmıştır. Osmanlı siyasal iktidar geleneğinde, Sultan'ın kendiliğinden mutlak iktidarı söz konusudur. Ama bu iktidarın sınırsız, zulme dayanan, keyfi bir iktidar olmadığını da biliyoruz. Siyasal iktidara bağımlı, dinsel iktidar Sultan iradesini sınırlayıcı bir işlev gördüğü gibi, «kanun geleneği», «Osmanlı adaleti», «Osmanlı şanı» ilkeleri de bir zulüm yönetimine olanak vermemiştir. Siyasal iktidar düzenine egemen olan «Osmanlı geleneği» temelde sınırsız ve keyfi bir gücü gerçekte engellemiştir. Böylece oluştuğunu bildiğimiz «kerim devlet» Osmanlı insanına adaletli ve güvenli bir yaşamı sağlayan bir düzen oluşturmuştur. Bu nedenledir ki, «Osmanlı despotik-merkezci yönetimi», örneğin Montesquieu'nun öngördüğü gibi bir «zulüm» yönetimi olmamıştır. Sultan'ın siyasal iktidarını sınırlamaya yönelik girişimler, Osmanlı geleneğini bozarken, Osmanlı insanına da bir şey kazandırmamıştır. Gerçekte, siyasal biçim arayışları, bozulan Osmanlı düzeninin oluşturduğu yeni sınıfların, iktidara ortak olması anlamına gelirken, kişilere bir şey getirmemiş, aksine, onların geleneksel yapı içinde sahip oldukları güvenceyi yitirmeleri sonucunu yaratmıştır.

Merkezi iktidar, kapsayıcı bir iktidar olarak, kendisine karşıt olabilecek tüm güçleri içinde erittiği, miri toprak düzeni içinde kendisine rakip olabilecek güçlerin gelişmesini engellediği için, Osmanlı geleneği çerçevesinde siyasal iktidar bölünmeye, paylaşmaya, karşıt bir iktidara olanak vermemiştir. Tarihsel süreç içinde, miri toprak düzeni bozuldukça, değindiğimiz siyasal iktidar yapısındaki çözülme de kendini göstermiştir. Bu çözülme, dinsel gücün sapkın bir bağımsızlıkla belirmesi, kapıkulu düzeninin nitelik değiştirerek bürokrasiyi oluşturması ve bürokrasinin Sultan iktidarının dışında bir güce sahip çıkışı, haneden olma yolunu tutan «ayan»ın da siyasal gücü kazanması biçiminde gerçekleşti. Böylece, merkezi iktidar, Sultan'a hizmet için yetiştirilmiş, toplumdaki etnik, ekonomik, toplumsal bir kesimle özdeşleşmemiş «kapıkulu» üzerindeki denetim gücünü

yitirdi; güçlü bir bürokrasiye karşı korunmuş patrimonyal Sultan iktidarı çözüldü, her bireyi, belirli bir düzen içinde, belirli yerde tutmaya yönelik Osmanlı örgütlenmesi, bu örgütlenmenin geleneksel yapı içinde tutulmasına yönelik tüm çabalara karşın, değişti. Bu değişim, kapsayıcı, merkezci, despotik Sultan iktidarının çözülmesiyle ortaya çıkarken, miri toprak düzeninin bozulmasının ürünü olan «ayan», başrolü oynadı(78 bis).

Sultan iktidarına rakip güçlerin oluşması, doğal olarak bu güçlerin, siyasal yaşamı etkileri altına almak, kendilerinin yararına bir siyasal yapıyı oluşturmak eğilimlerine de yol açtı. Yeni siyasal biçim arayışları, gerçekte, özgürleşen siyasal güçlerin kendi siyasal iktidar düzenlerini oluşturma çabalarının bir ürünüdür. Aşağıda değineceğimiz «şer'i hüccet» asker-ülema ikilisinin siyasal iktidarı sınırlama çabalarının sonucu olarak belirirken, Sened-i ittifak «ayan»ın, Tanzimat ve sonraki siyasal yapı düzenlemeleri ise, yeni bürokrasinin kendi düzenlerini kurma eğilimlerinin yarattığı sonuçlardır. Özellikle XIX. yüzyıldan bu yana kendini gösteren yeni siyasal yapı oluşumları, bu oluşumlara yönelik düşünce akımları hep aynı yönelişlerin belirtisidir.

Doğal olarak siyasal biçim arayışları, soyut ve salt siyasal nitelikte değildirler. Siyasal biçimleri zorlayan güçlerin, özellikle Batılılaşmaya yönelerek ülkeyi kurtarma çabası içinde, dış dinamizm ile kapitalistleşme sürecini de işlettikleri, Osmanlı'nın yarı sömürge durumuna düşmesi sonucunu yarattıkları da görülecektir. Bu açıdandır ki, siyasal yapı değişimlerini, iktidara sahip çıkmaya kalkışan yeni sınıfların Batıyla olan ilişkileri içinde değerlendirmek gerekir.

Yeni siyasal yapı arayışlarının bir başka özelliği de, Sultan iktidarını sınırlayarak Osmanlı insanına haklar sağladığı savı bir yana, genellikle yığınların dışında, tepeden inme bir biçimde gerçekleştirildiği gerçeğidir. Böylece ilk «ıslahat hareketleri»nde var olan yukarıdan aşağıya değişme olgusu aynen sürmüştür. Bu konudaki en etkin, kapsamlı ve günümüze kalan siyasal değişim girişimleri bürokrasinin gerçekleştirdikleridir. Özellikle, II. Mahmut dönemiyle kendini göstermeye başlayan bürokrasi, Cumhuriyet dönemine miras kalan egemenliğiyle, aydın kadro devrimciliği geleneğini yaratmıştır. Bu açıdandır ki, siyasal biçim değişimlerinin hiç birini, gerçek anayasacılık hareketi olarak görebilmek olanağı yoktur. Nitekim, siyasal biçim arayışları, Batıyla iç içe gerçekleştirilirken, yığın-

ların tepkisini de birlikte getirmiştir. Bu olgu, siyasal biçim değişimlerinin, halk için yapıldığı savına karşın, yığınlara bir şey getirmediğinin de kanıtı olmaktadır. Siyasal biçim arayışlarının başka bir belirgin niteliği de, şeriatı egemen kılmak, şeriata uygunluğu sağlamak görüntüsü ardında gerçekleştirilmeleridir. Her girişim, bir önceki girişimi, şeriata aykırılıkla suçlamış, şeriattan uzaklaşmayı çöküntünün nedeni saymış ve şeriata uygun bir düzen kurulması gereğini yerine getirdiğini öne sürmüştür. Bu niteliği, 1876 Anayasası'nda ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde de görebilmek olanağı vardır. Bu görüntüye karşın II. Abdülhamit dönemi dışında, yığınların İslamcı muhalefet içinde yer alarak, siyasal gelişim ve biçimlenmelere karşı çıktığı da tarihsel bir olgudur. İslamcı muhalefetin gerçekte siyasal biçimden çok, biçimin yöneldiği Batı taklitçiliğine karşı çıktığı ise açıktır.

Siyasal biçim değişimine yönelik ilk deneme, Sultan'ın gücünü şeriata dayamaya çalışan «Şer'i Sözleşme»dir. IV. Mustafa saltanata gelirken, padişahla kulları arasında şer'i bir sözleşme yapılarak denge kurulmasına çalışılmıştır. Nizam-ı Cedit girişimini, Sultan'ın şeriata ve geleneğe aykırı davranışı olarak kabul eden «ülema», yeni Sultan'a «Şer'i Hüccet» denilen sözleşmeyi imzalatarak, iktidarının İslam hukukuna ve geleneklerine uygun davrandığı ölçüde geçerli olacağını göstermek istemiştir(79). «Hüccet», Nizam-ı Cedit'e başkaldırıyı, bu olayın «bid'at» olması, zulüm niteliği taşıması, kâfir taklitçiliğine yönelmesi nedeniyle, askerin devletten soğumasıyla açıklamaktadır. Ocak subay ve erleri işleri düzene koymak için başkaldırmışlar ve şeriata uygun olarak Sultan'ı devirmişlerdir. Başkaldırı, şeriattan uzaklaşan devleti geleneksel düzenine kavuşturmuştur. Yalnızca, ülema arasında şer'an zorunlu «Emr-i bi'l-marûf ve neh-yi an-il-münker» (bilineni uygulamak, istenmeyenin önlenmesi) kuralına aykırı davranmak; devlet adamları arasında da şeriata aykırı işler yapmak eğilimi olduğu için, bu işlerin «ordu»nun isteğine uygun, yani doğru yolda gitmesini sağlamak zorunluluğu söz konusudur. Asker, devlet işlerine karışmamaya, Sultan ise ordunun kendisinin şeriata aykırı girişimlerini engellemeye yönelik davranışlarını «meşru» saymaya söz vermektedir(80).

Şeyhülislâm, Sadrazam vekili ve ülema tarafından imzalanan «Hüccet» Sultan tarafından da tasdik edilmiştir. Bu sözleşme ile, «ordu» «ilmiyye» ile birleşip, Osmanlı'da «şeriat»ın

koruyucusu görünümünü üstlenmiştir. Gerçekte, şeriat düzenine uygunluğu, ordunun bu düzeni koruma hakkını, Sultan'ın gücünün şeriatla sınırlandırılmasını öngören «Hüccet», Osmanlı geleneğine olduğu gibi, «şeriat»a da aykırı nitelik taşımaktadır. Osmanlı siyasal iktidar geleneği, Sultan'ın «kendinden iktidar» olması temeline dayanmıştır; Hüccet ise bu iktidarı başka bir güçten kaynaklanan, ikincil bir iktidar durumuna getirmiştir. Kaldı ki, şer'i düzende, bir sultanın, bir halifenin ve adamlarının, kul sayılan askerlerle sözleşme yapması, bu sözleşmenin koyduğu kurallarla iktidarını sınırlaması olanağı yoktur. Ül-emr de bulunması gerekli görülen koşullar İslam düşünmesinde tartışılmıştır. Ama siyasal iktidar ile ilgili belirli kural ve koşullar şer'i hukukta yer almamıştır. Kaldı ki, «hüccet» Osmanlı «kanun geleneğine» de aykırıdır. Osmanlı'da, yasaların «sultan iradesi» olarak tek taraflı oluşturulduğunu biliyoruz. Osmanlı geleneğinde, feodal düzenlerde olduğu gibi, karşılıklı sözleşme uygulaması, sözleşmeyle bağlanma kuralı yoktur. Ayrıca, «kul» olarak adlandırılan yeniçeriler, kul değildirler ve tüm varlıklarını Sultan'ın iradesine adamış görevlilerdir. Gerçekte, «kul» olmayanın «kul sayılması» bid'attir. Hüccet ile yeniçerinin Sultan'a biat etmesi usulü de, aynı sapkınlığın ürünüdür. Kısa bir deyişle, şer'i düzeni ve Osmanlı geleneğini, bid'atlere karşı korumakla kendini görevli sayan «yeniçeri» bid'at'i kendi yapısı içinde gerçekleştirmiştir(81). Buna karşın, «Hüccet»in Osmanlı siyasal iktidar düzeninde yeni bir biçime yöneliş olduğu da yadsınamaz. Gerçekte, kerim, güçlü devletin, koruyucu ve güven verici despotik iktidar düzeni yerine, bu yeteneklerini yitirmiş, iktidarı sınırlandırılmış, belirli kurallarla bağımlı kılınmış bir iktidar biçimi oluşmaya başlamıştır. Güçlü iktidar döneminde güvence içinde olan asker, iktidar düzeninin bozulmasıyla doğan sonuçların kendi varlık güvencesini yoketmeye yöneldiğini görünce, aynı kaygıları duyan ülema ile birleşip, şeriatın ardına saklanarak kendilerince güvenli bir yapı oluşturmaya yönelmiştir. Osmanlı siyasal iktidar düzeni hiç bir zaman «şeriat» temeline oturtulmamışken, şeriattan uzaklaşıldığı savı öne sürülerek şeriata aykırı bir yöntem izlenmiştir. Toplumsal bozulmanın şeriata aykırılık nedeninden kaynaklandığını, ortaya çıkan durumun İslam kurallarıyla çelişir duruma geldiğini öne sürmek olanağı yoktur. Bozulma ekonomik yapıdan kaynaklanmıştır ve gördüğümüz gibi Osmanlı toprak düzeni dinsel nitelik taşımamaktadır. Bu durumda, «şer'i düzene dönüş» savı tümden havada ve gerçek-

le bağdaşmayan bir niteliktedir. «Şer'i düzene dönüş» adına yapılanlar, gerçekte şeriata da aykırı yeni bir düzeni, dinsel katılık temeline oturtarak gerçekleştirmek anlamına gelmektedir.

Şer'i düzeni oluşturma açısından gerçekleştirilen ikinci deney «Sened-i İttifak»tır. Türk anayasa hukukçularının Osmanlı'da «özgürlük» düzenine yöneliş olarak kabullenip, hatta ilk «anayasa niteliğinde gördükleri(82) Sened-i İttifak, gerçekte «hüccet» ile ters düşen yeni bir uzlaşma belgesidir. «Bid'at» kavramındaki kargaşa ve belirsizlik, bu yeni uzlaşmada da görülmüştür. Hüccet, Nizam-ı Cedit'i bid'at sayıp, asker-Sultan uzlaşmasını oluştururken, Sened-i İttifak, «hüccet» ile oluşturulan uzlaşmayı bid'at sayarak, ayan, ağa ve derebeyleri ile Sultan arasında bir uzlaşmayı gerçekleştirmiştir. Gerçekte, bid'at'i «nefyetmeye» yönelen Sened'i İttifak'ın kendi de bir «bid'ati» oluşturmuştur(83). Anayasacılarımız, Sened-i İttifak'ın «ferman» mı, «haklar bildirisi» mi olduğunu tartışırken, bu belgenin Sultan'ın iktidarını, bozuk ekonomik düzen içinde oluşan yeni sınıflardan yana sınırlandırdığını gözden uzak tutmuşlardır. «Miri» toprak düzeninin bozulmasının yarattığı siyasal bozulma ve çözülme, Sened-i İttifak'ta doruğuna yaklaşmıştır. Sultan'ın iktidarı, bu uzlaşma belgesi ile sınırlandırılmıştır, ama bu sınırlandırma reayaya haklar sağlamamış, tam tersine kerim devletin koruyucu gücünü yitiren reayayı ayan'a kul yapmış, onları köleleştirmiştir.

Osmanlı soyunun egemenliğinde, toprak düzeninin bozulmasının sonucu ayrı bir ekonomik ve siyasal güç olarak belirip, geliştiğine değindiğimiz ayan'ın çıkarları giderek, Osmanlı soyunun iktidar düzeni ile çelişir duruma gelmiş ve Sened-i İttifak, bu çelişkiyi «ayan»dan yana çözümlemiştir. Ayan, Sadrazam Mustafa Paşa başkanlığında açılan «Meşveret Meclisi»nde Sultan'ın iktidarı ile ayan arasında karşılıklı hak ve ödevlerin belirlenmesi, varılacak uzlaşmanın bozulmasına karşı uygulanacak yaptırımın ne olacağı konusunda yapılan uzun tartışmalar sonunda, 1809 Sened-i İttifak'ı imzalanmıştır.

Sened-i İttifak, ne bir ferman, ne de haklar bildirisidir. İki tarafın varlığına dayanan ve tarafların hak ve yükümlülüklerini belirleyen belge, tümden bir «sözleşme» niteliğindedir. Sözleşmeye, Anadolu eşrafının başkaldırma eğilimlerinin görüldüğüne değinilerek başlanılmakta, amacın tarafları uzlaştırmak olduğu belirlenerek böylece «din ve devletin» yeniden diriltile-

ceği savı öne sürülmektedir. Devlet ve dini dirilteceği öngörülen uzlaşma noktaları ise şöylece belirlenebilir(84):

a) Ayan ve hanedanlar, Sultan'ın egemenliğini güvence altına almakta, ona karşı vezirler, ocaklar, hanedanlar, ülema, bürokrasi tarafından bir başkaldırı olduğunda bunun birlikte bastırılacağı güvencesi verilmektedir. Belgenin öznel bir nitelik taşıdığı, imza sahibi ayanın, güvenceyi kendi adına ve kendinden sonra hanedanı namına vermesiyle belirmektedir. Ayrıca, bu yolla, hanedanların yasal varlığı da kabullenilmektedir.

b) Devletin yaşaması ve güçlenmesi «kişi ve hanedan» olarak ayana bağlı görülmekle ve asker yetiştirilmesi açısından, Sultan ile ayanın birlikte karar verip, çaba göstermesi öngörülmektedir. Yeni asker derleniş biçimine karşı çıkan ocakların «hain» sayılması ve bunların birlikte ezilmesi konusunda da taraflar uzlaşma içindedir.

c) Taraflar hazine ve devlet gelirlerinin sağlanmasma güvence vermektedirler. Bu konuda Sultan'ın iradesine karşı çıkanlar, birlikte bastırılacaktır.

d) Sultan'ın vekili olan sadrazamın üstünlüğü tanınıp, emir ve yasaklarına uymak güvencesi verilirken, karşı gelenlere birlikte davranmak da kurala bağlanmaktadır. Buna karşın, sadrazamın rüşvet, yolsuzluk ve devlete zararlı işler yapması durumunda, Sultan da ayanı destekleyecektir.

e) Ayan, Sultan'ın kişiliğinin, egemenliğinin, düzeninin korunmasına kefil olması karşılığı, onun da, «ülkeler hanedanlarının önderlerinin» devletten, devlet adamlarının da birbirlerinden güvenlik içinde bulunmalarına kefil olması öngörülmektedir. Ayan, Sultan ve bürokrasi bir bütün olarak görülüp, birbirlerine kefil olmaları kurallaştırılmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde, sözleşmeye aykırı da davranmamış ayanın başka bir hanedan ya da devlet görevlisinin saldırısına uğraması durumunda, bu ayanın korunması, kabul edilen «kefalet» kapsamına girmektedir. Hanedanın kendi toprağı dışında toprağa el atmaması da benimsenen kurallar arasındadır.

f) Ocaklardaki ayaklanmaları gidermek konusunda, ayan yetkili kılınmış, bu konuda izin alması bile gerekli görülmemiştir. Başkaldıranların dirlikleri, esame tezkereleri kaldırılabilecek, idam edilebileceklerdir.

g) Reayanın korunması ve güvenliğinin sağlanması gerekli görüldüğünden, hanedanlar kendi yönetimlerindeki böl-

gelerde gerekenleri yerine getirmekle görevli kılınmışlardır. Bu konuda ortaklaşa varılacak kararlar hanedanlarca uygulamaya dönüştürülecektir.

Bürokrasi tarafından coşkuyla karşılanan Senet, ayanın çoğunluğunca imzalanmamış ve tepki gösterilmiştir. Sonraki tüm sadrazam ve şeyhülislamlar tarafından uygulanması öngörülen Senet, gerçekte etki sağlayamamıştır. Sultan iradesini en üst iktidar olarak benimsemesi, yerine göre «isyan hakkı»nı tanıması, yasama-uygulama ayrımına doğru belli belirsiz bir başkalığı içermesi yönünden önem taşıyan(85) Sened-i İttifak'ı birçok ayan kuşkuyla karşılamıştır. Gerçekte, feodal baronlar niteliğinde olmayan ve çıkarları çelişen ayan, bir birlik de oluşturamamıştır. Belge, yeni bir devlet düzeni, siyasal iktidar biçimi oluşturmaya yönelirken, Osmanlı geleneğine ise ters düşmüştür. Gerçekten, ayan siyasal iktidarı paylaşmaya yönelmiş, hatta Sultan'ın yetkilerini sınırlamıştır. Geleneklere aykırı bu yöneliş, kuşkusuz Sultan tarafından da gönüllü olarak benimsenmemiş, Alemdar Mustafa'nın ordusunun yarattığı ürküntü, Senet'in Saray adamları tarafından zoraki benimsenmesini sağlamıştır. Sultan'ın senet altında imzası bulunmadığını da hatırlamak gerekir. Senet'in en önemli öğesi, yeniçerilerin kaldırılması konusunda ayanın istekliliği ve bu konuda yetki elde etmesidir. Bu istek ve yetki, Alemdar Mustafa'nın yeniçerilerce öldürülmesi sonucunu yaratırken, II. Mahmut'a da, yeniçerileri tarihten silebilme olanağını vermiştir. Sened-i İttifak'da, üstü örtülü bir yasama organı düşüncesi sezilmektedir. Senet'in tam bir uygulama alanı bulamaması, «ayan meclisi»nin o tarihlerde kurulabilmesini önlemiştir. Sened-i İttifak'ta, reayanın taraf olmaması da doğaldır. Reaya, ne «kul» ne de «hizmet sınıfı» olduğu için siyasal alanda da varlığı olmamıştır. Reayanm siyasal alanda söz sahibi olması, Meşrutiyet'ten sonra «millet ve halk» kavramlarının doğmasıyla gerçekleşebilecektir(86). Bu süreç, miri toprak düzeni içinde sahip olduğu güvenceyi yitiren reaya'nın tümden sahipsiz kaldığı, ayan'a kul yapıldığı bir dönemdir. Osmanlı'nın partimonyal, despotik-merkezci yönetimi bu niteliğini ve gücünü yitirince, iktidara ortak olan ayan, reaya üzerinde sınırsız bir yetki elde edebilmiş, reayanm tepkisi ise dinsel niteliği içinde belirmiştir.

Sened-i İttifak, hem merkezci yönetimi yeniden güçlendirmeye, hem de ayan'ın siyasal ve ekonomik gücünü yasallaştırmaya yönelik iki yönlü siyasal amaç gütmüştür. Merkez yöne-

tim, gücünü ülkede geçerli kılmak için, ayan'ın gerçekte sahip çıktığı gücü, hukuksal biçimlere kavuşturmak zorunda kalmıştır. Gerçekte, Sened-i İttifak'ın doğal gelişimi, meşruti monarşik düzene ulaşmalıydı. Ayan'ın, özellikle birbirine karşı duyduğu kuşku nedeniyle, Sened'i imzalamaktan ve birleşmekten kaçmması, ayan ve hanedanların feodal beylik niteliğinde bulunmaması, bunların Sultan'ı zorlayarak «meşruti monarşi»yi sağlayabilmeleri olanağını engelledi. Sened-i İttifak, gerçek etkisini bürokrasiden yana yarattı. Sened-i İttifak ile gücünü güvence altına almaya yönelen padişahın bu gücünü bürokrasiyle paylaşması olgusu da gerçekleşiyordu. Böylece, Sened-i İttifak'ı izleyen süreçte II. Mahmut'un kuracağı «mutlak monarşisi»nin temel öğesi de oluşturuluyordu. Osmanlı geleneğine en uygun bir deney olduğu öne sürülen «mutlak monarşi» düzeni, İslamdaki «geleneği yürütme, yeniyi önleme» ilkesi ile «sultanın mutlak iktidarı» ilkesinin bir sentezi olarak belirip, tutucu, güçlü iktidar yaratmak amacıyla gerçekleştirilirken(87), bürokrasi de siyasal yaşamda yerini alıyordu.

II. Mahmut, özellikle «halifelik» niteliğinden yararlanarak, şeriata dayalı, Sultan'ın mutlak iktidarı altında, merkezci bürokratik bir mutlak monarşi yaratmıştır. Sened-i İttifak'ın kendilerine verdiği olanaktan yararlanamayan ayan ve hanedanlar üzerinde de etkin olabilecek, güçlü ve kapıkulluğundan kurtulmuş bürokrasinin işleteceği merkezi iktidarın belirli kurallara bağımlı bir biçimde oluşturulup, düzenlenmesi yoluna da girişilmiştir. Mutlak iktidar Sultan'da olmakla birlikte, devletin örgütlenmesinde bürokrasi kendine özgü, Sultan'ın iktidarıyla kaynaşmamış yeni biçimiyle yerini alarak, iktidarın işlerliğinde söz sahibi duruma gelmiştir. Siyasal iktidarın «kurallaştırılması» «nizamat-ı esasiye» anlayışını yaratmıştır. Böylece, iktidarın kullanılması, kişisel iradeye bağlı olarak, iktidarın uyması gereken temel ilkeler bir düzenlemeye girmiş, yasalar Sultan'ın saltanat süresiyle sınırlı, onun öznel bir buyruğu olmak durumundan çıkmıştır. Siyasal iktidarın belirli kurallara bağlanması olgusu da, yine yukarıdan aşağıya, ordu, bürokrası ve ülema tarafından gerçekleştirilmiştir.

II. Mahmut'un «mutlak monarşisi»nin, temel anlayış ilkeleri gereği, «reaya» yerini «teb'a»ya bırakırken, «kapıkulu»nun yerini de «sivil bürokrasi» almıştır. Aynı ilkelere uygun olarak düzenli ordu kurulması ise «asker bürokrasi»yi yaratmıştır. Sivil-asker bürokrasi ve bir süre ülema, Sultan'ın mutlak dinci

monarşisinin temel öğeleri olarak, «nizamat-ı esasiye»nin oluşturulmasında, «meclisler»de sanki «yasama» görevi görmüşlerdir.

II. Mahmut'un belirli süre içinde, bürokrasinin itelemesiyle oluşturduğu bu yeni siyasal düzende kurulan «Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali», «Meclis-i Ahkâm-ı Adliye», «Dar-ı Şûra-yı Askeri» adlı meclisler, ordu, merkez yönetim ve yargı ile ilgili yasaları yapmak, «nizamat-ı esasiye»yi oluşturmak görevini yüklenmişlerdir. Bunlar birer yasama organı değildir. Sultan iradesine ve iktidarına dahil olan yasa yapmak hakkını kullanmakta, Sultan'ın yardımcısı, danışmanı, yasaları hazırlayan teknik kurullardır. Gerçekte ise, bürokrasi siyasal iktidara ortaklığını pekiştirecek düzeni oluşturmak yolunu böylece sağlamıştır. Bu çerçeve içinde, «şeriat», «adalet» ikileşmesinin belirmeye başladığı; eşitlik ilkesine dayanan yasalaştırma eylemleriyle «hukuka bağlı» devlet düzenine yönelindiği, gerçek «çağdaşlaşma» sürecinin başlatıldığı ve böylece «uluslaşma», «anayasalı monarşi» yollarının açıldığı öne sürülmüştür(88).

II. Mahmut'un «Batılılaşma», «çağdaşlaşma» yolunda, en güçlü adımları atan, daha sonraki siyasal gelişimlerin yolunu açan padişah olarak görülmesi, bu dönemde siyasal yapı alanında olduğu gibi, eğitim, giyinim, Batı eserlerinin aktarılması, ordu yapısının değiştirilmesi gibi konulardaki girişimleri nedeniyledir. 1826 yılında ülemayı ardına alıp, yeniçeriliği kaldırabilen ve Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı düzenli orduyu kuran II. Mahmut, ülemanın vurucu gücü olabilecek asker başkaldırısından kuşku duymaksızın, «Devleti kurtarmak» için Batıyı taklit yoluna girebilmiştir. II. Mahmut'un, yeni bir kültür oluşturma amacı taşıdığı da açıkça belli olmaktadır. Yeni bilgiler için «ilim» yerine «fen» sözcüğünün kullanılmaya başladığı bu dönemde, «yararlı işler» anlamına gelen «nafia» sözcüğü de, kültürde yenileşmeyi simgeleyen ve Batıdan aktarılan bilgilerin tümü için kullanılıyordu. Tüm eğitim ve «fen» ile ilgili işler ve yenileşmeler de «Meclis-i Umur-u Nafia»nın görevine giriyordu. Bu çerçeve içinde, öğretimin, «dünya işleri»nden sayılarak, şer'i esaslardan uzaklaştırılmasına, Rüştiye okullarının açılmasma, Adli Maarif Okulu'nun kurulmasına yönelik çabalar, «Meclis-i Umur-u Nafia»nın, geleneksel kültür ve eğitim düzeni dışında yeni bir «kültür» oluşturma eğilimlerinin ürünüdür. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra, yeni ordu yaratma zorunluluğu, «Mühendishane»nin geliştirilmesi, «Tıpha-

neyî Âmire»nin ve «Harp Okulu»nun kurulması sonucunu yaratmıştır. Böylece, bürokrasinin çabasına karşın ilk ve ortaöğrenim alanında şer'i eğitim sürdürülürken, yüksek öğrenim alanında Batı modeline uygun ve yeni gereksinimleri karşılamaya yönelik eğitim kurumları kurulmuştur. Yeni kültür oluşturma eğilimi, birçok Batı eserinin çevrilerek yayımlanması ve bu amaçla «Tercüme Odası»nın kurulması, yabancı dil bilen «aydın kişi»nin ortaya çıkması, değişik dillerde günlük gazetelerin giderek çoğalması gibi olgularla da belirmiştir(89).

Genellikle, II. Mahmut, kısaca değinilen siyasal yapı değişimlerine yöneldiği ve Batı modeli kurumları gerçekleştirmeye başladığı için, «ilerici», «çağdaşlaşma sürecini başlatan», «ıslahat hareketlerine adını veren» padişah olarak anılmaktadır(90). II. Mahmut döneminin en «kayda değer yanı, zamanına değin olagelmiş durum hilafına, siyasi kuvvetler denklemini değiştirmesi» olarak saptanmıştır(91).

Gerçekte, II. Mahmut tarafından Osmanlı'da mutlakiyetçi monarşinin yerleştirildiği dönem, Batıda bu siyasal biçimin sonuna gelindiği günlerdir. Yine de II. Mahmut'un bu girişimi, son günlerini de yaşasa, Batı modeli bir siyasal biçimin tüm kapsayıcılığı ile Osmanlı geleneksel siyasal biçimlerinin yerine geçmesi, eski yapının tümden çağını kapatması anlamına gelmektedir. Batı modellerinin siyasal yapıyı etkilemesi, doğal olarak, toplumsal yapı ve ilişkilerinin de aynı dünyanın modellerine yönelmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Kuşkusuz, düzenli bir ordu kurulduğunda, bu türden bir ordunun gereksindiği yöneticileri, kumanda edici kişileri, asker bürokratları yetiştirecek okullar açılacaktı. Yeni savaş araçlarının ve yöntemlerinin gerektirdiği teknik bilgileri sağlayıcı yüksek eğitim kurumlarının kurulması doğal bir zorunluluk olarak belirecekti. Osmanlı'ya tümden yabancı «fen»ler, ancak yabancı uzmanlar çağrılarak elde edilebilecek; Batıyla ilişki kurma gereksinimi, hatta zorunluluğu, yabancı dil bilen kişiler yetiştirilmesi, «tercüme odası» kurulması girişimlerini kaçınılmaz kılacaktı. İlk ve ortaöğrenim alanlarında şer'i olmayan eğitim konusunda ısrarlı olmayan, Meclis-i Umur-u Nafia'nın görüşlerine karşı çıkarak Şeyhülislamlık yanında yer alan II. Mahmut'un, yüksek öğrenim kuruluşları açısından Batı modellerinin gerçekleştirilmesi için hiç bir ödün vermeyişi, söz konusu «çağdaşlaşma» girişimlerinin, Batı modeli siyasal ve askeri yapı değişiminin kaçınılmaz zorunlu sonuçları olduğunu göstermektedir. Kaldı

ki, II. Mahmut, Lâle Devri'nden sonra gelişen süreç içinde adım adım oluşan «Batılılaşma» olgusunda, daha önce yapılanların zorunlu duruma getirdiği yeni adımlar atmıştır. II. Mahmut dönemi değişimleri, Sultan'ın kişiliğinin getirdiği değişimler olmayıp, Osmanlı geleneksel yapı bozulmasının başlattığı değişim sürecinin nitelikleri ve yönelişleri açısından, tarihin o döneminde gerçekleştirilmesi zorunlu olan girişimlerdir. Bu nedenledir ki, II. Mahmut döneminin, «aydın mutlakiyetçi monarşi», «gerçek çağdaşlaşmanın başladığı dönem» olarak nitelendirilmesi(92), «ıslahat hareketleri» diye adlandırılan tüm değişimlerin «çağdaşlaşma» olarak nitelendirilmesi yanlışını barındırmaktadır. Bürokrat güçlerin yukarıdan aşağı oluşturduğu, toplumsal yapının bozulmasından ve gelişimlerinden soyutlanmış değişimleri, Batı biçimlerinin aktarılmasını «çağdaşlaşma» sayan bir anlayış, kuşkusuz, II. Mahmut dönemi koşullarının ve «nasıl kurtuluruz?» sorusuna verilen «Batılılaşmayla» yanıtının zorunlu kıldığı değişimleri de «çağdaşlaşma» sayacak ve sanacaktır.

II. Mahmut'un, «halifelik» niteliğini ve Sultan'da birleşen «siyasal ve dinsel» gücü birbirinden ayırarak değişik girişimlerinde kullanması «çağdaşlaşma», hatta «laikleşme» yolunda birer adım olarak görülmektedir. «Şeriat» dışında bir «adalet» kavramının oluşturulduğu, şer'i kurumlar yanında dinsel nitelikte olmayan yargı, eğitim ve siyasal yapı kuruluşlarının gerçekleştirildiği, dinsel güce dayanarak siyasal iktidarın güçlendirildiği, Hıristiyanlara da değişik haklar tanındığı, kültür alanında «dünyaya» ve «ahrete» ait olan konuların birbirinden ayrıldığı biçimindeki bazı saptamalara dayanılarak «dünyasal monark» sayılan II. Mahmut, böylece, «ilerici» sayılmaktadır(93). Belki de, «bürokrat, tepeden inmeci, Batı taklitçiliği» geleneği onun saltanat döneminde oluşturulduğu için, «ilerici» sayılan II. Mahmut'un, 1826 yılına dek yürüttüğü «dinci», «cihatçı halife» yönetiminin «gerici» nitelikte olduğu söylenmekle birlikte, o kadarcık kusuru da affolunup, suç, Halet Efendi gibi Sultan'ın çevresindeki «Batıya karşı» oldukları için «gerici» sayılan kişilere yüklenmektedir. Kusuru «çevre»ye yükleyip, siyasal iktidarı kullananı temize çıkarma kolaylığı ve yüzeyselliğiyle, II. Mahmut'un saltanat yılları, kendi içinde «diyalektik çatışıklığı» olan iki döneme ayrılır. 1826 yılına dek süren «gericilik» dönemi gözden uzak tutulmalı, Mahmut II'nin «ilerici», «Batıcı», «çağdaşlaşmaya» yönelik siyasal-dinsel iktidar ayrımı-

na varan ikinci dönemindeki iktidar yıllarıyla tarihte yerini almalıdır, denilir(94).

Belirtilen görüşte kullanılan «ilerici», «gerici» terimlerine Batıya ve dinsel güce karşı olan tutum ölçüt alınarak verilen anlamın «bürokrat ilericiliğin» yarattığı bir saptırma olduğu ve tepeden inme değişim girişimlerinin itici gücünü, mantığını oluşturduğu biçimindeki düşüncemizi aşağıda açıklamaya çalışacağız. Yalnızca şunu vurgulamak isteriz ki, II. Mahmut'un çağdaş, laik siyasal yapıya yöneldiği görüşünün düştüğü yanılgı da bizce, bu noktadan kaynaklanmaktadır. Gerçekten, II. Mahmut'un «halifelik» sıfatına sığınarak, «ülema»yı yandaş aldığı ve belirli girişimlerinde onların desteğini sağladığı görülmektedir. Yeniçeriliğin kaldırılmasına, Şeyhülislam'ın fetva vermesi bu konuda bir örnektir. Söz konusu fetvada yeniçerilerin davranışları, din düşmanlarının eylemleriyle eşit ölçüde «vahim» sayılmış, din düşmanlarıyla mücadele edilir gibi yeniçerilerle çarpışılması şeriata uygun görülmüştür(95). Mahmut II, dinsel niteliğini kullanarak, şeriatçı bir düzene yöneldiği görüntüsünü verdiği için ülema kendisini desteklemiştir. Giderek, kapıkulu «bürokrat» niteliğini kazandıkça, Mahmut II bürokrasiye dayanarak, bürokrat aydınların yukarıdan aşağı değişim girişimlerini gerçekleştirmiştir. 1826 yılına dek olan saltanat yılları, Sultan'ın ülemaya dayanarak bürokrat yetiştirme sürecidir. Gelişmiş bürokrasinin iktidarda ağırlığını koyma sürecinin başlangıcı ise 1826 yılıdır. Bu açıdan, 1826 yılı öncesiyle sonrasını birbirinden ayırmak gerekirse, değişen yalnızca Sultan'ın iktidarına destek olan güçten ibarettir. Berkes ise, ülemaya dayanmayı «gericilik», bürokrasiye dayanmayı da «ilericilik» saymış bulunmaktadır.

II. Mahmut'un, «siyasal» ve «dinsel» niteliklerini birbirinden ayırmasını, «din» ve «devlet»in birbirinden ayrılması olarak görmenin de olanağı yoktur. Başlayan bu ikileşme, gerçekte «kültür»de ve «kurumlar»da olmuştur ve giderek «Tanzimat»a varacaktır. Kanımızca, II. Mahmut'un tutumu, laik bir siyasal yapıya ulaşmaktan çok, şer'i katılığın ve İslamcı muhalefetin güçlenmesine ortam hazırlamıştır. Geleneksel Osmanlı siyasal yapısı içinde eridiğini ve siyasal güç ile kaynaştığını gördüğümüz dinsel güç, geleneksel yapının çözülmesiyle bağımsızlaşmış, siyasal güce karşı bir «kendiliğinden iktidar» durumuna gelmiştir. II. Mahmut'un «hilafeti» siyasal yaşamda ön plana getirişi, dinsel çevrenin önem ve güç kazanması so-

nucunu yaratmıştır. Gericiliğin simgesi gibi gösterilen Halet Efendi, yönetimde kendiliğinden söz sahibi olmamış, kendisine bu olanağı Sultan vermiştir. II. Mahmut'un dinci çevrelere dayanan yönetim dönemi, dinsel muhalefetin iktidara geldiği ve siyasal gücü egemenliğine aldığı dönemdir. Nitekim, II. Mahmut, yeniçerileri, ayanı, askeri tımarları kaldırma gücünü ülemaya dayanarak elde etmiştir(96). Bürokrat mutlak monarşi oluşturulduktan sonra, İslamcı çevre, yığınların desteğini ardına aldığı için, etkinliğini yine de sürdürebilecektir. Eğitim konusundaki yenileşmelere İslamcı çevrenin gösterdiği direnişi, Sultan'ın göğüsleyemediğini anımsamakta yarar vardır. Böylece, dinsel güç siyasal gücün egemenliğinden çıkıp, siyasal güce «hükmeder» duruma getirilince, şer'i katılık da yoğunlaşmıştır.

II. Mahmut'un, «yukarıdan aşağı ve ikili ıslahat sistemi» (97), getirdiği değişimleri güvencelere bağlayamadığı gibi, geleneksel olanla yeniyi birlikte yaşatmak yöntemiyle, toplumda «ikileşme»nin de keskinleşmesine yol açmıştır. Eğitim, yargı, kültür alanlarında, eskiyle yeninin aralarındaki temel başkalıklara karşın yaşamlarını birlikte sürdürmeleri, «telifçi, tavizci, ikici» bir yöntemin, hem gelenekseli yıpratması, çözmesi, hem de yeninin toplumsal katılma konusu olamaması gibi bir sonuç yaratmıştır. Kadıların yetkilerini kötüye kullanmalarını cezalandırmak amacıyla çıkartılan «Tariki ilmiye dair Ceza Kanunname-i Hümayun»unun, memurların rüşvet almalarıyla ilgili suçları saptayan başka bir yasanın belirsiz, şer'i cezalar öngörmesi, bu çelişik durumun somut bir görüntüsüdür(98). Yeni ile eski çelişkisi, Sultan'a değişik dönemlerde destek olan «bürokrat», «ülema» çelişkisi olarak da nitelendirilebilir. Radikal toplumsal yapı değişimlerine gitmemek konusunda Sultan, ülema, sivil-asker bürokrat arasında bir uzlaşmazlık, bir çelişki yoktur. Buna karşılık, bozulmuş geleneksel yapı içinde, «ülema», «gelenek» anlamına gelen «İslamcılık»la kurtuluşu ararken, «sivil-asker bürokrasi» çözümü «Batı taklitçiliği»nde bulmaktadır. Bu çelişkinin çözücü gücü ise, Osmanlı'nın ekonomik ilişkileri olmuştur. Bu ilişkiler, Batının ekonomik ve doğal olarak siyasal egemenliği altına girilmesi yönündedir. Bu egemenlik kurulduğunda, çelişkinin Sultan-bürokrat ikilisinden yana çözüme bağlanması da doğaldır. Nitekim, Sultan, bürokratik siyasal biçimi oluşturduğunda, iktidar üzerindeki egemenlik ve ortaklığını yitiren İslamcı çevre, eskisinden daha güçlü bir muhalefeti oluşturabilmiştir. Geleneklere ay-

kırı görülen değişimlerle, Batının ekonomik egemenliğinin artırdığı yoksulluk arasında ilişki kuran İslamcı muhalefet, yığınların desteğini kazanarak güçlenecektir. Ayrıca, II. Mahmut'un «kişi hak ve özgürlüklerini, eşitliği» tanımaya yönelik sayılan girişimleri, Hıristiyan halkın «uluslaşması» olgusunu yaratırken, «Osmanlılık» kavramı kapsamında kalan Müslüman Türkler «uluslaşamadıklarından», «İslamcılık» eğilimleri güçlenmiş, «Müslümanlık» ile «Türklük» birbiriyle kaynaşık kaldığı için, hem imparatorluğun yıkılışına değin güçlü bir ulusçuluk akımı gözükmemiş, hem de «İslamcı muhalefet» siyasal ve toplumsal yapıda etkinliğini sürdürebilmiştir. Böylece, II. Mahmut, gelişen bürokrasiyle el ele, yukarıdan aşağı Batı modeli değişimleri gerçekleştirme geleneğini oluştururken, iktidardan ittiği İslamcı çevre de muhalefetini geliştirerek, güçlendirmiştir. Gittikçe değişik biçim ve boyutlara ulaşan bu diyalektik çelişki, Tanzimat ve Meşrutiyet aşamalarından geçerek, günümüze değin ulaşacaktır.

Tanzimat ve Sonrası

1838 Ticaret Sözleşmesi'ni izleyen yıl Tanzimat'ın ilan edilmesi, bürokrasinin kendi iktidarını kuruşunda Batı ile olan ekonomik ilişkilerin etkilerini kanıtlamaktadır. Eylül 1838'de İngiltere ile imzalanan «Ticaret Sözleşmesi», önceden verilmiş kapitülasyonlarla birlikte, İngiltere'nin «en ziyade müsadeye mazhar devlet» sayılmasını da sağlıyordu. Osmanlı'daki tüm tekellerin ve «Yed-i Vahit»in kaldırılmasını, yabancıların ve yurttaşların her türlü malı alıp satma hakkını kurala bağlayan sözleşme, Osmanlı'nın çok önemli gelir kaynaklarından yoksun kalmasını, giderek dış borçlanma yoluna girmesi sonucunu doğuruyordu. Gümrük vergilerindeki önemli indirimler ve mal alıp satımında aranan «tezkere»lerin kaldırılması da, Osmanlı maliyesini çökertici sonuçlar yaratıyordu(99). Osmanlı Devleti, başka bir yabancı devletin aynı sözleşmeye taraf olmak isteğini kabul etmeyi de taahhüt ediyordu. Yabancı sermaye ve ithal mallarının kolaylıkla Osmanlı pazarlarına egemen olmasını sağlayan bu Sözleşme'nin, yerli sanayi üzerindeki yıkıcı etki yapması kaçınılmazdı(100).

Tanzimat Fermanı'nın ilanını, 1838 Ticaret Sözleşmesi'nin siyasal sonucu olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. «Anayasalı monarşi» yolunda bir aşama olan «Tanzimat Fermanı» 3 Kasım 1839'da Mustafa Reşit Paşa tarafından okunurken,

Osmanlı siyasal yapısında da önemli bir değişiklik gerçekleşiyordu. «Gülhane Hatt-ı Hümayunu» diye de adlandırılan Ferman, konuya Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme nedenlerinin saptanmasıyla giriyor ve bu «neden», «Şeriattan uzaklaşma» olarak saptanıyordu. Şeriattan uzaklaşmak, adaletli, güvenli, ırz ve namusu koruyucu bir siyasal düzenden uzaklaşılmasına, kendini tehlikede gören «adem»in, silahlanarak «muzır» duruma gelmesine yol açmıştı. Bu açıdan kurtuluş, toplumda sarsılan güvenin yol açtığı düzensizliği giderici yeni yasaların yapılmasıyla gerçekleştirilebilecektir. Ferman, bu yasaların Batıdan örnekleneceğini vurgularken, öte yandan bu yasaların şeriata uygun bir düzen oluşturmasını da ön koşul saymaktadır. Yeni düzenin, Osmanlı ülkesinde yaşayanlara can, mal, namus, vergi güvence ve adaletini sağlaması öngörülmektedir. Ferman, Sultan'ın «mutlak» iradesini sınırlar gözükmekte, yürütme organının yetkilerini güçlendirerek, yargının ve halkı temsil ettiği öne sürülen «meclisler»in kişi hak ve özgürlüklerini sağlayıcı, yeni bir Osmanlı devlet düzeni yaratılacağını iddia etmektedir(101). «Mevadd-ı Esasiye»ye göre yönetimin gerçekleştirilmesini öngören Ferman, Sultan'ın da «temel siyasal ilkeler»le sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. «Temel ilkeler», yönetim yapısı içinde oluşturulacağına ve yönetim de büyük ölçüde bürokrasinin eline geçtiğine göre, bürokrasi Osmanlı Devleti'nde söz sahibi duruma geliyordu. Ferman ve uygulama süreci içinde, «kanun» düşüncesinin gelişmesi, Sultan'ın «tazir» hakkının sınırlandırılması, sürekli meclislere yönelinmesi, yapılacak yasalarda «şeriat»ın sınır ve ölçü olarak kabul edilmesi ve Osmanlı geleneğinde olmayan bir biçimde «kamu hukuku» alanında etkin duruma getirilmesi, «Mevadd-ı Esasiye»yi oluşturmaktaydı. Belirtilen siyasal yapı değişimi, gerçekte, halka, kişiye yeni haklar sağlamaktan çok, yürütme ve yasama yetkisini eline geçiren, «hükümet ve meclisler»e egemen duruma gelen bürokrasiyi iktidara getiriyordu. Bu açıdandır ki, Tanzimat Fermanı'nın Sultan'ın iradesini kişilerin hak ve özgürlüklerinden yana sınırladığı savı geçersiz kalmış, Sultan'ın iktidarı «hükümet» karşısında kısıtlanmıştır. Bu kısıtlama, giderek «aydın bürokrat despotizmi»ne varacaktır.

Tanzimat Fermanı'nın, çıkabilecek uyuşmazlıkların çözüm yolları, Müslüman olanlarla olmayanlar arasında ilişkilerin düzenlenmesi ve Batının kendince istediği «yabancı ve azınlık hakları»nın açıkça belirlenmesi konularında kural içermemesi, 1856 «Islahat Fermanı»nın yayınlanmasına neden olmuştur. 1856 Pa-

ris Konferansı'na Osmanlı'nın katılabilmesi ve böylece Avrupa ile tümden kaynaşabilmesi, azınlıkların ve Hıristiyan yabancıların haklarının belirlenmesi koşuluna bağlanmış, Islahat Fermanı da bu koşulu yerine getirmek için çıkartılmıştır. Böylece Tanzimat, bir anlayış değişimi, Batıyla tümden kaynaşma dönemi olmuştur.

Tanzimat Fermanı'nın yabancılar ve azınlıklarla ilgili belirsiz yanlarının uygulamadaki sorunları görüldükçe, Batı devletleri, Ferman'ın uygulamasını denetleme hakkını kendi kendine elde etmiş, Ferman'a dayanarak Batılı ülkelerin Osmanlı yönetimine davranış zorlamalarında bulunduğu görülmüştür. Islahat Fermanı bu zorlamaların sonucu olarak belirirken, Tanzimat Fermanı'nın kurallarını genişletip, açıklamış ve özellikle azınlıklar ve yabancılar için yeni kurallar getirmiştir. Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nda öngörülen düzenin oluşturulmasına yönelik somut düzeltmeleri belirtmiştir. Bunlar arasında, bütçe yapılması, bankalar kurulması, ekonomik kalkınma için Batı sermaye ve uzmanlarının sağlanması, karma mahkemeler kurulması, Hıristiyan-Müslüman eşitliğini sağlamak amacıyla «cizye»nin kaldırılması sayılabilir. Padişah, ayrıca din değiştirmenin cezalandırılmayacağını, Islahat Fermanı'yla ilan ediyordu. Haklar, görevler ve olanaklar açısından Müslüman-Hıristiyan eşitliği tanınırken, Hıristiyanların tanıklık ve kendi kitabı üzerine yemin etme hakkı sağlanıyor, «vatandaşlık»ları kabul ediliyordu. Hıristiyan halkın, siyasal yapı içinde yer alması, siyasal organlarda temsil edilmesi ise, 1861 yılında Abdülaziz'in «cülûs»u nedeniyle Sadaret'e gönderdiği «Hat» ve 1875 «Adalet Fermanı» ile sağlanacaktı(102).

1856 yılında Tanzimat Fermanı'nı bütünleyen Islahat Fermanı'yla, yabancılara ve azınlıklara, siyasal ve ekonomik haklar sağlamasına, «banka» açılması koşuluyla yabancı sermayenin Osmanlı ülkesinde etkili olması olanağı açılmasına karşın, Hıristiyanlar üzerindeki yetkileri sınırlandığından Kilise tarafından benimsenmediği gibi, askerlik ya da bedel ödeme yükümlülüğünün konması, Hıristiyan halk tarafından «cizye»nin hortlatılması olarak kabul edildiğinden, hoşnutluk yaratmadı. İngilizler yeterince «din özgürlüğü» tanınmadığından, Fransızlar, Fransız Medeni Yasası örnek alınmadığı için «Avrupalı Osmanlı»nın yeterince oluşturulmadığından, Avusturya ise, Osmanlı'nın geleneklerinden uzaklaşmasından yakınıyordu. Tanzimat Fermanı'nın «mucidi» Reşit Paşa ise, «meşveret mec-

lisi»nde hazırlanmadığı için eleştirdiği Islahat Fermanı'nı, Tanzimat Fermanı'nın yeterliliğine karşın yayınlandığı için gereksiz buluyor ve Batının Osmanlı'nın iç işlerine katılma oranını artıracağına inanıyordu. Ülemanın, Hıristiyan eşitliğinden hoşnut olması ise daha temelden olanak dışıydı(103).

Tanzimat Fermanı, Osmanlı tarihinde bir döneme adını vermiş ve üzerinde geniş tartışmalar yapılmıştır. Ferman'ın belirgin niteliği, çelişik yapısıdır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, gerileme nedeni olarak şeriattan uzaklaşmayı gösteren ve yeni yasal düzenlemelerin şeriata uygun olmasını koşul sayan Ferman'ın uygulaması, tümden şer'i düzene aykırı siyasal ve yasal bir düzenin gerçekleşmesi biçiminde olmuştur. Bu çelişkinin açık seçik belirmesi, İslamcı tepkilere çağrı çıkardığı gibi, toplumsal ve yasal yapıda da gittikçe keskinleşen kültür çelişkilerine yol açmıştır. Üzerinde tartışılan bir sorun da, Ferman'ın hukuki niteliği üzerinde olmuştur. Tanzimat Fermanı'nı, bir tür Anayasa olarak görmeye, Türk «Magna Carta»sı olarak nitelendirmeye değin vardıranlar da olmuştur(104). Genellikle, Ferman'ın, «hukuken bağlayıcı ve hükümdarın selahiyetlerini tahdit edici bir Charte olmakla kalarak, modern manasıyla bir esas teşkilat kanununun vasıflarını haiz olmadığı» kabul edilmektedir. Fermanla, Padişah'ın «Akvam-ı Osmaniyeye bahşolunan hukuku hürriyet ve teminatı muhtevi bir berat» ile «bir irade-i seniye ısdar etmek suretiyle kendi selahiyetlerine tahditler» koymuştur. Bu «İrade» bir yasa niteliğinde bile değildir. Halk, kendi geleceği ile ilgili düzenlemeler içinde yer almadığı gibi, kendisine tanınan hakların geçerliliğini sağlayacak güvenceler, kurumlar da mevcut değildir. «Ulusal egemenlik», «ulus» kavramları ise hiç gözükmemektedir. Bu açıdan bu Ferman'ın devletin siyasal yaşamında bir değişiklik yarattığını öne sürmek de güçtür(105). Şunu belirtmek gerekir ki, Tanzimat'ın ardından beliren «Genç Osmanlılar» grubu da, Ferman'ı «şartname-i esasi» olarak benimsememiş ve «şer'i şerifin bazı kavaidini teyit ile beraber, Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedbiri idareyi müeyyit bir beyannameden ibaret» saymıştır(106).

Tanzimat Fermanı'nın, Batının zorlamasıyla yayınlandığı da öngörülmektedir. Tanzimat'ı, Osmanlı «ıslahat» girişimlerin eriştiği önemli bir etken, Batılılaşma yolunda koca bir adım olarak görenler, Ferman'ı doğal gelişimin olağan bir sonucu, yeni siyasal ve yasal düzenin kuruluşu saymaktadırlar. Buna

karşılık, «Genç Osmanlılar» dahil, zamanın düşünürlerinin çoğu, «Tanzimat ve ona müteferri olan yalan yanlış nizamat ve câli ve hakiki birtakım ıslahat namıyla Avrupa'yı taklit etmekten başka bir şey düşünmedikleri» kanısındadırlar. Daha sonraları da aynı görüşü savunanlar, yabancı güçlerin baskı ve zorlamalarının, Tanzimat Fermanı'nın ilanında başlıca etken olduğunu öne sürenler çok olmuştur. Buna göre, Tanzimat, Batının öngördüğü «idari ıslahat» dileklerini ve yeni yasal düzenlemelerine yönelik baskılarını karşılamak, Osmanlı'nın dış ilişkilerini geliştirebilmesi için öne sürülen koşulları yerine getirebilmek için gerçekleştirilmiştir(107).

Söz konusu dönemde, Batı ile ticaret ve sermaye ilişkileri gelişen Osmanlı Devleti'nin, Batının etkisi altına girdiği doğrudur. Osmanlı'nın iç işlerine karışıldığı, zaman zaman belirli ıslahat işlemlerinin önerildiği, hatta zorlandığı da bir gerçektir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Tanzimat, salt Batının isteğinin bir ürünü olarak tek nedenli bir hareket biçiminde yorumlanamaz. Tanzimat, salt Batının tehditlerinin sonucu olmayıp, toplumsal yapı ve Batıdan umulan ekonomik yardımlar, kendiliğinden Tanzimat'ı getirmiştir. Batı ile ilişkilerini düzeltmek ve Avrupa topluluğu içinde yer alabilmek isteyen Osmanlı yöneticilerinin, Batının dileklerine uygun davranmayı bir siyasal tutum olarak yeğlediği, yaranmak gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Paris Kongresi'ne katılmak için «Islahat Fermanı»nı yayınlayan Osmanlı yönetimi, yöneldiği ekonomik modelin doğal ürünü olan siyasal modeli de benimsemiştir. Bu açıdandır ki, Batının tehdidiyle ve Batıyı oyalamak için Tanzimat'ın benimsendiğini açıklaması yüzeysel bir yorum olur(108).

Osmanlı'da değişen, tüm ekonomik düzendir. Değişime dirençli Osmanlı ekonomik yapısı, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dış etkenlerle değişme dinamiğine girmiş; kapitalist ekonomik yapıya yönelmiştir. Her ekonomik modelin kendisine uygun bir siyasal modeli de söz konusudur. Tanzimat ile başlatılan haklar ve özgürlükler sistemi, parlamenter siyasal yapıya yöneliş de, kapitalist ekonominin siyasal modelidir. Bu açıdan Tanzimat, ekonomik değişimin siyasal yapıdaki doğal ürünüdür. Tanzimat Fermanı'nda belirginleşen «doğal haklar» anlayışı da, kapitalist ekonominin siyasal kuramlarının Osmanlı'yı etkilediğini göstermektedir.

Tanzimat, daha önceki «ıslahat» hareketlerinin çok ötesinde, Batıyla bütünleşmenin, siyasal biçimin dışında siyasal düşünce değişiminin de bir görüntüsüdür. Yeni ekonomik düzenin, yeni bir siyasal düzen gereksinmesi yaratması ve yeni bir düzenle dünyada gerçekleşen köklü değişimlere ulaşılabileceği sanısı, Tanzimat ile önemli adımını atan ve günümüze değin süren bir yanılgıdır. Bu çerçeve içinde Osmanlı, çöküntüyü gidermek için köklü bir değişim gereksindiğinde, Batı da kendi modelini ona sunmuştur. Osmanlı, kendi ekonomik ve toplumsal yapısının doğal gelişimini gerçekleştiremeden, dış etkilerle düzeni bozulduğunda, buna uygun siyasal yapıyı da kalıpsal olarak benimsemek durumunda kalmış; belirli toplumsal gelişimin bir ürünü olan Batı siyasal biçimlerini ve toplumsal ilişkilerini, gelişimin nedeni olacağı sanısıyla kabullenmiştir. Bu açıdan, Tanzimat'ı, Ferman'ın ilanından önce gerçekleşen birkaç siyasal olayın ürünü olarak görmek yerine, «ıslahat hareketleri»yle başlayan ve uzun süren süreç'in vardığı bir doğal sonuç olarak kavramak yerinde olur(109).

Tanzimat'ın, çağa uymaya, Batıdaki gelişimleri yakalamaya yönelik girişimlerin bir adımı olduğu, Tanzimat Fermanı'nın da, çöküşü şeriattan uzaklaşmakta görüşü ve yeni düzenin şeriata uygunluğunu koşul saymasıyla da belirlenmektedir. Gerçekten, Osmanlı'nın parlak dönemlerinde şeriat katılığına başvurulmazken, çöküşün hep şeriattan uzaklaşmakta görülmesi ve «ıslahat» hareketlerinin şeriata dönüş ve uygunluk sayılması, tüm girişimlerin ortak niteliğidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Ferman da girişinde şeriattan uzaklaşmanın yarattıklarına değinmekte, yeni yasalar yapılmasını kabul ederken, bunların şeriata uygunluğunu da koşul saymaktadır. Tanzimat'ın, şer'i düzene dönüş görüntüsüne karşın, kökleri tümden değişik bir yasal ve siyasal yapıya yönelmesi ve toplum yapısmda ikileşmeye yol açması da bir çelişki olarak gözükmektedir(110). Buna karşılık, «şeriat» sözcüğünün dinsel hukuk dışında genel bir anlam taşıdığı ve bu terimle «tarihçi ve gelenekçi» bir hukuk düzeninin kurulmasının amaçlandığı, Tanzimat'ın da aynı çerçeve içinde düşünülmesi gerektiği görüşü de savunulmuştur. Buna göre, yasal düzenlemelerin, o ülkenin kendi koşullarına uygun, kendi toplumsal yapısından kaynaklanan nitelikte olması gereklidir; Devlet'in Batıda gördüğü ve yararlı saydığı şeyleri, İslamcı biçimleri sürdürerek alması gerekliliğine dayanır. Tanzimat Fermanı da, tümden İslam hukuku uygulamasını gerçekleştirmek istememiş, İslamla

çatışmadan, Batıyı örnek almak istemiştir(111). Tanzimat Fermanı'nın bir çelişkiye yol açmadığı kabul edilse bile, «şeriat» terimine Barkan tarafından verilen genel anlam, genellikle benimsenen anlamın dışındadır. Bu açıdandır ki, şeriatı «tanrısal hukuk» anlamına alan yığınlar, uygulamayı haklı olarak bir çelişki saymış, tanzimatçılar da bu çelişkiyi doğrulayan davranışları ortaya koymuşlardır. Bir yandan, halkın ve ülemanın tepkisinden duyulan endişe, Mecelle'de aile hukuku bölümünün yer almasını bile engellerken(112), Batı özentisini Batılılaşmak (çağdaşlaşmak) sananlar, toplumsal ilişkilerde ayrı bir kültürü oluştururken, Batı kurum ve anlayışı da belirginleşmiştir. Bu açıdan, genel anlamında bile olsa şeriatçı bir görüşten kalkıp, tümden bir düşünce değişimine yönelmek, kuşkusuz çelişki olarak gözükmektedir.

Tanzimat düzeninde, gerçekleştirilmesine çalışılan «Batıya yöneliş», gerçekte, II. Mahmut döneminde başlayan çalışmaların sürdürülmesi anlamına gelmiştir. Böylece, Batıya yönelik bir değişim çizgisinde, Meclis-i Valâyı Ahkâm-ı Adliye, danıştay ve yargıtay görevi görmek üzere kurulmuş, daha sonra yasaları hazırlamak üzere Meclis-i Âli-yi Tanzimat oluşturulmuştur. Yıllık çalışmalarına Padişah'ın konuşmasıyla başlayan ve «Şura» niteliği taşıyan bu Meclis'e temsil niteliği vermek için, değişik yöntemlerle «Vilayet» birimleriyle ilişki kurulması düzeni oluşturulmuştur. 1868'de «Meclis-i Valâyı Ahkâm-ı Adliye» de, «Ahkâm-ı Adliye Divanı» (yargıtay), Devlet Şurası olarak ikiye ayrılmıştır. «Şer'iye Mahkemeleri»nin yanında, yabancıların ve azınlıkların uyuşmazlıklarını çözmeye yönelik «Cemaat Mahkemeleri», «Karma Ticaret ve Asliye Mahkemeleri» kurulmuştur. Bu mahkemelerin bir tür «laikleşmeye» yönelmek olarak nitelendirilmesi(113) yerinde olmasa gerekir.

Kurulan bu mahkemeler, yargı gücünü bölen, yabancılara ve azınlıklara ayrıcalıklar sağlayan, bir devletin egemenlik haklarıyla bağdaşmayan girişimlerdir. 1847 yılında kurulan «Karma Ticaret Mahkemeleri»nin 10 Müslüman, 10 yabancı, 10 azınlıktan oluşması bunun kanıtıdır.

Kurulan yargı kurumları yanında, yeni yasalar da oluşturulmuştur. Ferman'da öngörüldüğü biçimde, Batı yasalarından esinlenerek, 1850 Ticaret Kanunu, 1861 Ticaret Muhakeme Kanunu, 1863 Deniz Ticaret Kanunu hazırlanmıştır. Özellikle Ticaret Hukuku ile ilgili yasaların gerçekleştirilmesi ve ticaret

mahkemelerinin kurulması, Batı ile olan ticaret ilişkilerindeki gelişmenin, Batının Osmanlı ekonomik düzenine egemen duruma gelerek, yasal modellerini kabul ettirmesinin bir sonucudur. Şeriat ve Batı ceza kurallarını birlikte getiren 1840 Ceza Kanununu, 1851, 1858 Ceza Kanunları izlemiştir. Bu yeni yasalar, «Nizamiye» mahkemelerinde uygulanırken, şeriat uygulaması Şeyhülislamlığa bağımlı kalmıştır.

Tanzimat döneminde gerçekleştirilen en önemli yasalaştırma ise Mecelle'nin yapılmasıdır. Cevdet Paşa tarafından gerçekleştirilmesine başlanılan Mecelle, hususi hukuk alanında bir «code» yaratmaya yönelmekle şeriata aykırı düşerken, bir Batı yasasını aktarmayıp, dinsel yorumların ve ilkelerin verilerine dayanarak bu «code»un oluşturulmasına çalışılmakla da Tanzimat'ın «şeriata bağımlılık» ilkesine uyuluyor, böylece Mecelle, Tanzimat ikiliğinin de bir simgesi durumuna geliyordu. Cevdet Paşa, «Medeni Hukuk»u bir ulusun varlığının ve birliğinin temel öğesi olarak niteleyip, İslam devletinin medeni hukukunun da İslam kurallarına dayanmasını savunarak Mecelle'yi oluşturmaya yöneldi. Şeriatı bir «ulus hukuku» olarak gören Cevdet Paşa, Mecelle'yi Müslümanlar için şeriat, yabancılar için bağlayıcı yasa olarak anlıyordu. «Muamelat» ve arazi hukuku, esasen şeriatla ilişkisi az olan alanlar olduğu için işe bu konuların yasalaştırılmasıyla başlandı. Şeriat ile ilişkisi en çok olan «münakehat» (aile hukuku), «İbadât» ve «itikadât» bölümlerine ise hiç değinilemedi. Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi, şeriat işlerinin kendi makamının yetki alanına girdiğini öne sürerek, 1870'de Mecelle Komisyonu çalışmalarına son verdirdi. Daha sonra, yeniden çalışmalara başlanarak Mecelle'nin 16 kitabı 1876 yılma değin tamamlandı ve orada kalındı(114).

Yargı ve yasalaştırma alanlarındaki ikileşme eğitim alanında da görülmüş, «medreseler» varlığını sürdürürken, Darülfünunların, Rüştiyelerin yabancı okulların açılmasına da girişilmiştir. Abdülmecit'e göre, Tanzimat döneminde maarifin amacı, «din ve dünya için gerekli olan din bilgilerini ve yararlı bilimleri yaymak ve halk arasında cahilliği kaldırmak»tır. Bu amaçla «Maarif Meşveret Meclisi» kurulmuş, ikiliğe ve «telifçiliğe» dayanan bir eğitim düzeni oluşturulmasına çalışılmıştır. Darülmuallimin, Darülmuallimat, Encümen-i Daniş, Meclis-i Kebir-i Maarif, Galatasaray Lisesi, Robert Kolej bu dönemin okul ve eğitim kurullarının örnekleridir. Kızların ilk ve orta-

okula gitmeleri, eğitim ile ilgili yerli eserlerin yayımlanması, Tıbbiyenin gelişmesi de Tanzimat döneminin ürünleridir(115). Aynı dönemde, basılmış eserlerin çoğalması, çevirilerin artması, günlük ve haftalık yayın organlarının peşpeşe yayımlanması, dil çalışmalarının yaygınlaşması gibi olgular da saptanabilmektedir. Değişik alanlarda Batıya yönelmek noktasında birleşen değişik girişimlerin Osmanlı düzeni açısından getirdikleri ne olmuştur? Sanırız ki, tartışmasız kabul edilebilecek ilk sonuç, «toplumsal ikileşme» olarak belirmektedir. Osmanlı toplumunda ikilik geleneksel niteliktedir. Bildiğimiz gibi, «şer'i» - «örfi» ayrımı her zaman var olmuştur. Ama bu ayrım aynı kökene dayanan ve Osmanlı geleneksel düzeni içinde bütünleşen, birbirini tümleyen bir yapıdadır. Buna karşılık, nitelik ve kaynağı tümden birbirine karşıt «şer'i», «Batı» bölünmesi, bir bütün içinde kaynaştırılamadığı için, tüm yaşamda ikileşmeye ve bölünmeye yol açmıştır. Bu ikileşme, «kurumlar»da, eğitimde, siyasal yapıda, kültürde, hatta Osmanlı insan tipinde görülen, tüm topluma yaygın bir ikileşme olarak görülmektedir. Tanzimat'ın eskiyi sürdüren, yeniyi getirmeye yönelen anlayışı «telifçi ve ikici» niteliğiyle, doğrudan «devletin gayesini de ikileştirmiştir»(116). Bu ikileşmeyi, laikliğe, tanrısal hukuktan insan aklıyla konmuş hukuk alanına doğru bir gelişim olarak nitelendirmek(117) ve çağdaşlaşma saymak, Osmanlı kültür ve toplumsal ilişkiler bütünlüğünün parçalanmasını görmeyip, yüzeysel ve biçimsel değişimleri yapısal değişim sanmak yanlışına düşmek demektir. Toplumu tümden kapsayıcı bu ikileşme, ekonomik, siyasal bozulmanın tarihsel süreç içinde son aşamasına varması anlamına gelmekte, aydın sivil-asker bürokrasi ile halkın kesinlikle birbirinden kopuşu olarak belirmektedir. Belirtilen açıdan, Tanzimat gelişimi, laikliğe ya da insan kafası ürünlere doğru bir doğal akım olmaktan çok, Osmanlı'nın «yarı sömürge»liğinin kesinleşmesine ve çöküşüne doğru bir gidiştir. Tanzimat ikiliğinin, «Tanzimat kafası»nın etkinliği, Cumhuriyet döneminde bile kendini gösterecektir. Tanzimat dönemi, siyasal biçim değişimleri yanında, oluşan kültür ve kurum ikileşmesiyle, Osmanlı toplumunun kendisinden bağımsız her birikim ve gücü ezen, parçalayan ve iktidarı hiç bir toplumsal güçle paylaşmayan yapısının tümden kapandığı dönem olmuştur(118). Sultan iktidarına bağımlı ve onun içinde eriyen «kapıkulu»nun yerini alan, bağımsız «bürokrasi» ve onun yanındaki «ticaret burjuvazisi» egemen güçler durumundadır. Çoğunluğunu azınlıkların oluşturduğu ticaret burjuvazisi, Ba-

tıyla ticaret ilişkileri içinde, hem Osmanlı'nın ekonomik yapısına egemen olmuş, hem de dış dinamizmle gerçekleşen kapitalistleşme olgusu içinde kapitalizmin gerektirdiği Batı modeli siyasal, toplumsal değişimleri gerçekleştirilebilmiştir. Başka bir deyişle, ekonomik model, zorunlu olarak siyasal ve toplumsal modeli de birlikte getirmiştir. Ekonomik model, Osmanlı'nın ekonomik bağımsızlığını silip süpürürken, siyasal ve toplumsal modellerin uygulanması Batının denetimine girmiş ve Osmanlı'nın iç işlerine karışma olanaklarını yaratmıştır. Böylece, siyasal bağımsızlık da en geniş ölçüde sınırlandırılmıştır. Bu olgu, ekonomik bağımsızlık ile siyasal bağımsızlığın varlığı arasındaki şaşmaz bağıntının kanıtı sayılmak gerekir. Bürokrasi, tepeden inme, taklitçi batıcılığı ve gelişmeciliğiyle, ticaret burjuvazisinin ve Batının özlediği siyasal, kültürel ve toplumsal değişim ve ikileşmeleri gerçekleştirmiştir.

Tanzimat döneminde, toprak ve idari yapı değişimlerine yönelik girişimler de olmuştur. Bütün dirlikler kaldırılmış, memur maaşlarının hazineden verilmesi, toprak vergilerinin devlet tarafından toplanması ilkesi benimsenmiştir. Toprak mülkiyetinin Batı hukuku anlayışı içinde düzenlenmesi için önlemler alınmıştır. Bu amaçla, mültezimler kaldırılmış, devlet adına vergi toplama hakkı «muhassıl» denilen memurlara verilmiştir. Dini ve ruhani vakıflara «muhassıllar»ın karışamayacağı kabul edilmiş, bu gelirlerin «şeyhler, zaviyeler, mütevelliler» tarafından alınmasına devam edilmiş, bunların dinsel güçlerini maddi güçle pekiştirmeleri olanağı sağlanmıştır. Bu türden din adamları, «rüsum ve tekaliften» de affedilmişlerdir. Eşitlik ilkesi gereği, «aşar»ın tüm ülkede aynı olmasının kararlaştırıldığı, miras hakkının genişletildiği Tanzimat döneminde, 1274 (1858) «Arazi Kanunname-i Hümayunu» ile de, tüm toprak hukuku yeniden bir düzene bağlanmış ve geleneksel toprak sistemi tarihe karışmıştır. Yeni düzenlemede, toprak «mülk», «miri» olarak iki ana bölüme ayrılmış, «mülk» toprağın hem mülkiyet hem de yararlanma hakkı toprak sahibine bırakılmıştır. Belirli süreç içinde «miri» toprak düzeni de «mülk» toprak düzenine yaklaşmıştır. Toprak üzerinde özel mülkiyetin genişlemesine yönelik değişimlerin Batı devletlerinin baskı ve istekleriyle gerçekleştiğini de vurgulamak gerekir. Böylece, Batı, gereksindiği «ham madde»yi daha özgürce sağlayabilme olanağını kazanmıştır. Aynı baskı ve amaç ile, Osmanlı'nın sanayiden çok tarıma itelendiği de bilinmektedir(119). Fransızların 1865 yılında Osmanlılara ver-

diği reform projesinde, Vakıf topraklar da dahil tüm toprakların özel mülkiyet haline getirilmesini, aşar ve iltizamın kesin olarak kaldırılmasını, banka ve kredi kuruluşlarının oluşturulmasını önerdikleri bilinmektedir.

Osmanlı toplumundaki telifçilik ve ikileşme olgusu, Tanzimat'ın yarattığı başka bir olguya, azınlıkların «uluslaşması» olgusuna yol açmıştır. Din-devlet birliğinin, «hilafet», «saltanat» ayrımına varması, Sultan'ın tüm «teb'a»nın hükümdarı, Müslümanların ise aynı zamanda «halifesi» sayılması anlamına geliyordu. Böylece Hıristiyan azınlıklar, kendi dinsel cemaatlerinin gücü genişleyerek bir «ulus» oluşmasını sağlayabiliyordu. Daha Tanzimat'a gelmeden, Hıristiyan cemaatlerinin kendi iç düzen kurallarını kendilerinin oluşturduğu saptanabilmektedir. Bu olgu Tanzimat'ın gelmesiyle gelişmek, yasallaşmak olanağını bulmuştur. Kilise, yargılama yetkisini elde edebilmiş, cemaatler, Osmanlı toplumunda «birimler» olarak ayrı varlıklar oluşturmuşlardır. Tanzimat'ın ve sonraki belgelerin, Hıristiyanlara belirli ayrıcalıklar tanıması, Müslümanlarla ilişkilerini düzenlemesi, kendilerine özgü eğitim, yargı ve kurumlarını oluşturması, gerçekte Hıristiyanların, «Osmanlı» toplumunda ayrı birer ulus olduğunun yasallaştırılıp, resmen kabul edilmesi anlamına gelmiştir. Hıristiyan cemaatlerinin yakındığı, askerlik görevi ya da bedel ödemenin kaldırılmasıyla, cemaatlerin ayrı birim oldukları kesinlikle belirmiştir. Cemaatler, giderek, ruhban sınıfı dışında kalan kişilerin de cemaat yönetiminde yer almasını sağladığında, Kilise'nin etkisinden de kurtulmak ve dinsellikle kaynaşmamış «ulus» niteliğine ulaşmak olanağını bulmuşlardır. Toprağı ve siyasal egemenliği bulunmayan «uluslar», Batının desteğiyle Osmanlı'nın siyasal egemenliği dışına çıkmak, Osmanlı toprağında kendi iç yönetimlerini gerçekleştirmek başarısını gösterebilmişlerdir. Bu gelişim içinde «azınlık» olmanın, her açıdan «Osmanlı» olmaktan daha güvenceli ve çıkarlara uygun olduğuna şaşmamak gerekir. Bu dönemde, Ermenilerin, kendilerine yönelik «yasama» organı oluşturduklarını da görebilmekteyiz. Hıristiyan azınlık ve devletlerinde görülen uluslaşma eğilimleri, Osmanlı'nın siyasal bütünlüğünü giderek kemirirken, öte yandan aynı uluslaşma olgusunun Müslüman halklarda gözükmeyişi, «Osmanlı-İslam» sentezinin güçlenmesi sonucunu yarattı. İslam ve «Türklük» kavramlarının özdeşleşmesi ve Türklerin uluslaşması için gerekli objektif koşulların yokluğu, doğal olarak, devletin Müslüman olduğu sanısına ve İslam-Türk birliğinin temel öğesi olarak «şeriat»ın kabul edilmesine yol açmıştır. Ge-

leneksel olarak, «Osmanlılık» değişik ulusları birleştirici ve kapsayıcı bir kavram olduğu için, Türklük, Osmanlılıktan ayrı olarak belirmemiş ve «İslam Osmanlıcılığı» akımı oluşmuştur. Osmanlı-İslam sentezi, hem Tanzimat dönemi bürokrat yöneticilerinin, hem de karşıtlarının dayandıkları temeldir. Yönetimdeki Cevdet Paşa ve benzerleri, Batıya yöneliş çabalarında bu sentezi simgelerlerken, İslamcı muhalefetin temsilcisi Şeyhülislam da aynı senteze dayanmıştır. Bu sentezin gerek Osmanlı geleneğini yıkarak Türklerin uluslaşma olanaklarını büsbütün sınırlaması, gerek din kurumu dışında bir kurumlaşmaya yol açarak İslamcı muhalefeti genişletmesi yönünden olumsuz etkilere yol açtığını kabul etmek gerekir. Temelde Tanzimat Fermanı'nın yapısından kaynaklanan çelişiklik, toplumdaki kurumsal ve kültürel ikileşmenin de nedeni olarak belirmiştir.

Osmanlı-İslam sentezinin, Tanzimat'a muhalif akımların oluşmasında da etkin olduğu görülmektedir. Gerçekten, temelde değişimleri gerekli bulan ama Batıya dönük bir biçimde gerçekleştirilmesine karşı çıkan, bürokrat aydın muhalefeti, siyasal örgütlenme içinde kendini göstermiştir. Tanzimat'a karşıt bu örgütlenmelerin «İslamcı muhalefet» dışında bir yapısı olduğu, siyasal karşıtlığa dayandığı ve bu karşıtlığın kuramını Osmanlı-İslam sentezinde bulduğu görülmektedir. Bunların ilk örneği 1859 yılında ortaya çıkan «Fedailer cemiyeti» olarak anılan ve «Kuleli Vak'asına» yol açan örgüttür. Bu cemiyeti, «İttifak-ı Hamiyyet» adlı 1865 yılında kurulan örgüt izlemiştir. Her iki örgüt de, İslamcı görünüşü ardında, gerçekte bürokrat despotizmine ve bunu simgeleyen Ali Paşa'ya karşı çıkmaktadır. Tanzimat'ın ve onu izleyen değişimlerin toplumsal bir yarar sağlamadığı, «hükümet diktatörlüğü»ne yol açtığı inancından kaynaklanan görüşleriyle, bu örgütler, değişimlerin İslamcı bir çizgide gerçekleştirilmesini, Batı taklitçiliğinden ayrılınmasını, Osmanlı-İslam geleneklerine dayanan «ilerici» bir düzenin oluşturulmasını amaçlamışlardır(120). Belirtilen örgütlenmeler, Tanzimat'ın en güçlü karşıtı olan «Genç Osmanlılar»ı yaratmıştır.

«Genç Osmanlılar», değişerek II. Meşrutiyet'e dek varacak bir akımın başlangıcını oluşturmaktadır(121). Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, gibi kişilerin yer aldığı «Genç Osmanlılar» akımı, adını ve kökenini Fuat Paşayla çekişmesi nedeniyle Paris'te yaşayan Mustafa Fazıl Paşa'nın «Genç Türkiye Partisi» temsilcisi olarak yayımladığı mektuplarda bulmaktadır. Avrupa'da ve özellikle İtalya'da demokratik hareketler içinde rağbet

bulan «genç hareketi»ne(122) özenilerek kullanılan «genç» terimi, ülkedeki ve sürgündeki Türkler arasında da tutulmuş ve yeniden kurulan «İttifak-ı Hamiyyet» örgütü, «Genç Osmanlılar» adını almıştır. Genç Osmanlılar'ın örgütlenmesine varan dönemde, hareketinin bu ilişkiler çerçevesinde oluşturulduğu da bilinmektedir(123).

Genç Osmanlılar'ın «meşruti monarşi»ye yönelik görüşleri, İslam-Osmanlı temelinden kaynaklanmıştır. Hareket gerçekte, büyük ve yeni sınıflarla işbirliği içindeki bürokrasiye karşı, «aydın bürokrasi»nin muhalefeti olarak belirmiştir. Bürokrat yönetimin «despotizmini» sınırlamaya yönelik muhalefet, bu amaçla «kuvvetler ayrımı» siyasal görüşünü benimseyen «geleneksel tarihçi» hukuk anlayışına dayanmıştır(124). Siyasal iktidarın tek elde toplanmasına karşı çıkılırken, «Şurayı ümmet», «Şurayı Devlet», «Meclis-i Ayan»ın oluşturulmasıyla, kuvvetler ayrımının gerçekleştirilebileceği sanılmıştır. Bu üç kuruluş «İslam milliyetçiliği»ni, «Osmanlılık birliği»ni, «hakim milletin egemenliği»ni simgeleyecekti. Artık, Padişah yerine büyük, bürokrasi yönetiminin despotik siyasal iktidarını sınırlamayı amaçlayan «Genç Osmanlılar» bu sınırlamayı «şeriat» ve «Osmanlılık» temeline oturtmaya yönelmişlerdir. Başkalarının özgürlüğüne dokunulmaması için insanların özgürlüklerine sınır getirilmesi zorunlu görülmüş ve insanlara özgürlüğü Tanrı verdiği için bu sınırlamanın da en iyi Tanrı tarafından yapılacağı savunulmuştur. Özgürlük sınırının Tanrısal olması düşüncesi, şeriata dayanan bir meşrutiyetin oluşturulması görüşüne yol açmıştır. Egemenliğin halka verilmesi ilkesi de, halkın Sultan'a «biat»ı yoluyla gerçekleştirilmek istenilmiş, halkın Sultan'a itaat edeceğini açıklaması sayılan «biat» yoluyla «genel irade»nin gerçekleştiği öne sürülmüştür(125). Genç Osmanlılar, Tanzimat'a ve getirdiği değişimlere karşı çıkarken de aynı dinsel temele dayanmışlardır. Örneğin Ziya Paşa, Namık Kemal, Tanzimat sonrasında şeriata aykırı yasalarla düzenlemelere girişildiği için, Tanzimat yönetimine karşıdırlar. Bu görüşe göre, Tanzimat'a gelene dek, «Devlet-i Aliyye yalnız bir kanun üzere ahkâm ederdi ki, o da şeriatı İslamiye idi». Ziya Paşa'ya göre, şeriat donmuş, katı bir «sünnet veya kitap» değildir ve «muktezayı asr üzere vazve tesisi ahkâma şiddeti ihtiyaç mevcuttur». Ama konulması gereken bu yeni kurallar, ülkede geleneği olan bir hukuk düşüncesinden, şeriattan «mülhem» olmalıdır. Ziya Paşa'ya göre, «Türkiye'nin hukuki zihniyetine tamamen yabancı menbalardan mülhem hukuk kaidelerinin iktibas edilmesi, iç-

timai vücudu inhilâl ettirici ve dolayısıyla devletin mevcudiyetini tehlikeye koyucu müthiş bir tehlike hazırlamıştır». Yalnızca «Mecelle» alanında şeriattan esinlenip, öteki yasaların Batıdan aktarılması, geleneklere aykırı büyük bir hatadır. Mecelle'de davranıldığı gibi öteki yasalar açısından da İslam kurallarından yararlanılarak ülkenin geleneklerine uygun bir biçimde gereksinmeleri karşılayabilmek olanağı vardır. Namık Kemal'e göre, yasaların İslam kurallarına uygunluğu, yasaların geçerlilik otoritesini de güçlendirecektir. «Ümmet» anlayışından kaynaklanacak yasal düzenlemeler, gerçekçi ve toplum için yararlı olacaktır. Kendine özgü geleneği ve deneyi olan yerli hukuk düzeninin, yabancı ve geleneklere aykırı düzenlemelere yeğlenmesi gerekir(126).

Belirtilen anlayışları içinde «Genç Osmanlılar»ın ilerici ve toplumsal değişime yönelik bir akım oluşturdukları söylenemez. Kendi görüşleri içinde çelişkilere düşen «Genç Osmanlılar», devrimci olmak iddiasında da değildirler. Padişahlığa, İslamcılığa, Osmanlılığa karşı olmayan Genç Osmanlılar, «liberal» de değildirler. Onların karşı çıktığı, belirli yöneticilerin despotik tutumlarıdır ve «meşrutiyet» tüm sorunları çözümleyecektir. Tüm sorunlar ve aksaklık özgürlüğün olmayışından kaynaklanmaktadır ve özgürlük olmadıkça değişimler gerçekleştirilemez. Meşrutiyet, özgürlük düzenini sağlayacak ve tüm sorunlar da sona erecektir. Genç Osmanlıların, Tanzimat'a karşı çıkıp, meşrutiyeti savunmada değişik nedenlere dayanarak görüş birliğinde olmalarına karşın, kurulmasını öngördükleri siyasal biçim açısından aynı noktada birleşemedikleri bir gerçektir. Mustafa Fazıl'ın yeğeni ve damadı Halil Şerif Paşa'nın «anayasa muhtırası»nda, Tunus, Mısır, Romanya gibi bölgelerdeki anayasa uygulamalarından esinlenerek, federal yapıda, merkeziyetçi olmayan bir «Osmanlı Birliği Devleti» kurulmasını önerdiği ve «din-devlet» ayrımına dayandığı bilinmektedir. Buna karşılık, Namık Kemal ve yandaşları da panislamizme karşı çıkıp, Müslüman-Hıristiyan eşitliğine dayanan bir özgürlük düzenini gerekli görmekle birlikte, Batının baskısının ancak «Müslüman Osmanlı» merkeziyetçi düzeniyle önlenebileceğini savunmaktaydılar. «Merkeziyet», «ademi merkeziyet» görüşlerinin, daha başlangıçtan Jön Türklerin bölünmelerine yol açacak nedeni oluşturduğu anlaşılmaktadır. Halkı temsil eden bir yönetimi öneren Namık Kemal'e göre, Tanzimat, hükümdar despotizmi yerine, hükümet despotizmini getirmiştir. Tüm despotik yönetim biçimlerinin «teokratik meşrutiyetçi» bir düzen içinde giderilmesi olanağı vardır. Böyle

bir düzen Osmanlı halkları içinde temel öğe olan «İslam milletleri»nin üstünlüğünü simgeleyen Osmanlı Sultanı'nın egemenliğini de pekiştirecek, geçerli kılacaktır. Bu amaçla Namık Kemal «meşveret» usulü ile İslam kuralları arasında çelişki olmadığını kanıtlamaya çalışıp, kısır döngüye düşmekten kurtulamamaktadır. Ali Paşa ve Abdülaziz, «meşru» bir egemenlikte yanlışa düşmeyi simgelemektedir.

Temelde, Genç Osmanlılar «ihtilal»e karşıt gelişimcilerdir. Siyasal iktidarı yıkıp, yeni bir siyasal düzen oluşturmak amaçları yoktur. Buna karşılık Abdülaziz'i ve Ali Paşa'yı devirmek, devrim olmayıp, belirtilen yanlışı düzeltmektir.

Genç Osmanlılar «meşruti» monarşik yapıyı savunurken, İslamın «meşveret» düzenine dayanmaktadırlar. İslam, Namık Kemal'e göre, gerçekte meşveret usulünü kabul etmekle, «meşruti» bir düzeni benimsemiştir ve bu siyasal biçimin uygulanması Batı taklitçiliği anlamına gelmeyecektir. Şeriattaki «ümmetin icmaı» kuralı, zamana göre değişikliği sağlayıcı ve taklitçiliği engelleyici bir kuraldır. Batıya bakarak «meşrua»nın yeniden icadına gerek yoktur; İslam geleneğinde zaten «meşrua» vardır. Devletin din desteğinde olması, fıkhın geçerliliği de devlete «manevi ve ahlaki» bir üstünlük ve güç sağlayacaktır. Avrupa hukuku böyle bir destekten yoksundur. Tanzimat'ın günahı, salt Batının tazyiki ile Osmanlı'yı bu dinsel destekten yoksun bırakmaktır. Osmanlı'nın kendi ahlak ölçüleri çağdaş uygarlığın tüm gereklerini sağlayacak değerdedir. Geçmişteki şana ulaşmak, bu ahlak değerlerini, İslamcı çağdaşlaşmayı gerçekleştirmekle olanak kazanacaktır. Osmanlı'da İslam ilerlemeye engel olmamıştır; geri kalmaya neden Tanzimatçıların başarısızlıkları ve Batı ekonomisine ve siyasal etkinliğine direnemeyişleridir. Batının teknik gelişimini İslam ilkeleri çerçevesinde, Osmanlı'da da gerçekleştirilebilmesi olanağı vardır(127).

Genç Osmanlılar, Osmanlı'nın çöküş nedenlerini saptamaya, çöküşe yönelişi geriye çevirmeye, bunun için gerekli değişimleri belirlemeye çalışırlarken, kendi içlerinde de çelişkilere düşmüşlerdir. Görünüşte, çöküş nedeni, siyasal ve ekonomik Batı taklitçiliğinde bulunmuş, bu süreci geri çevirmenin yolu olarak «eğitim» gösterilmiş ve çare anayasalı merkezci yönetim kurmakta bulunmuştur. Gerçekte ise, özellikle Namık Kemal, Anayasacılığı değil despotizmi, halkı değil, ümmeti, halk iradesini değil «biat»ı, halk rızasını değil «icma»ı simgeleyen «fetva»yı savunmuştur(128).

İslamlık, ulusçuluk ve Batı uygarlığına ulaşma amaçlarını bir sentez içinde birleştirmeye çalışan Genç Osmanlılar, iktidarın sınırlandırıldığı bir siyasal biçimi tüm sorunların çaresi olarak görmüşler ve temelini İslam kurallarına oturtmak amacını gütmüşlerdir. Genç Osmanlıların önerdikleri «liberal İslamcı anayasacılık»tır. «Genç» akımları, Batıda, ulusçu ve laik akımlar olarak belirmiştir. Genç Osmanlılar ise «ulusçu» olmayıp «Osmanlıcı», laik olmayıp «şeriatçı»dırlar. Bu açıdan, «meşruti monarşi» tezleri de, Batıdaki kendine özgü temelinden yoksun bir biçimde, «Osmanlı-İslam» sentezine oturtulmaya çalışılmıştır. Genç Osmanlılar'ın «genç» sözcüğü dışında, Batıdaki «Genç» akımlarıyla bir benzerliği yoktur. Nitekim, Genç Osmanlılar'ın görüşleri, Batıda aynı akım yandaşlarınca hafife, alaya alınmış ve destek bulmamıştır. Genç Osmanlılar'ın, «genç» akımını kavrayıp, anlamalarına olarak da yoktur. Genç akımı, Batıda, yer yer «cumhuriyetçiliğe» yönelen burjuva toplumlarının vazgeçilmez «ulusçu-lâik» görüşüne dayanan, liberal akımlardır. Kaldı ki, Genç Osmanlılar'ın oluştuğu dönem, Batıda burjuva liberalizminin bile sarsıldığı, sosyalist akımların geliştiği bir çağdır; onlar ise, liberal siyasal yapı ile toplumsal ve ekonomik yapı arasındaki ilişkiden habersiz, Batının bir önceki yüzyılına ait düşünleri savunarak Osmanlı'yı kurtarmak çabasına girişmişlerdir. Yer yer şaşılacak bilgisizlik örnekleri veren «Genç Osmanlılar», Batıda belirli bir toplumsal değişimin ürünü olan siyasal biçimleri, aynı gelişimi gerçekleştirememiş Osmanlı toplumunda, İslama dayanarak uygulayıp tüm sorunları çözebileceklerini sanmışlardır. Bu sanı, Genç Osmanlılar'ı, tepeden inme, aydın bürokrat hareketleriyle «ilerleme» sağlama sapmasına yöneltmiştir. Böylece, Genç Osmanlılar, liberal bir siyasal düzeni savunurken, gerçekte ayırdına varmadan «aydın despotizmi»ne dayanan bir siyasal biçimden yana çıkmışlardır. Şeriata dayanarak yeni siyasal düzenlemeye yönelen Cevdet Paşa'ya karşı olan Genç Osmanlılar, «meşrua» düzeni için İslamda kanıt ararlarken, gerçekte, eleştirdikleri «taklitçilik»e ve «ikilik»e düşmüşler, temelde bir değişim oluşturulmadan Batı uygarlığının ve tekniğinin alınabileceği sanısını savunmuşlardır. Bu durumda, Genç Osmanlılar, Tanzimatçılara temelde salt siyasal biçim açısından ve belki de büyük bürokrat kadro içinde yer alamayışları nedeniyle, karşı çıkmışlardır. Temel düşünce biçimi bu olunca, Şinasi'nin «laik ve ulusçu» olduğu savma dayanarak, Namık Kemal ve Ziya Paşa'dan daha başka olduğunu savunmak olanağı da yoktur(129). Aynı biçimde, biçimsel de-

değişimlerle yetinen, Osmanlı-İslam sentezine dayanan, tepeden inmeci, kadro hareketleriyle çözüm arayan bu akımı «milliyetçi tepki» olarak adlandırmak da olanak dışıdır(130).

Namık Kemal'in «romantik vatanseverlik»ine dayanan Genç Osmanlılar hareketi, Osmanlı'nın çöküntüden kurtuluşu açısından bir yere varamayacak, aksine günümüze miras kalan «bürokrat devrimciliğin» en güçlü kaynağı olacaktır. Genç Osmanlılar, bir ekonomik güce sahip olan sınıf ya da sınıflar ittifakına dayanmayan anayasacılık hareketlerinde ise başarı sağlamışlardır. Eleştirdikleri Tanzimatçılar'dan daha «Batı taklitçisi» «Tanzimat kafalı» kişiler olarak, 1876 Anayasası'nın gerçekleştirilmesinde en büyük rolü oynayacaklardır.

Birinci Meşrutiyetten Sona

Tanzimat'ın başarısızlığı ve değişik açılardan eleştirilere konu oluşu, anayasalı meşrutiyet akımının güçlenmesine neden oldu. Tanzimat'ın başarısızlığı, yukarıda belirtmeye çalıştığımız kendi iç çelişkilerinin, bürokratların çekişmesinin, toplumsal ve sınıfsal bir tabana oturmayışının, «kısmici, ikici ve telifçi» uygulamanın doğal bir sonucudur. Bu açıdan, katı merkezci ve bürokrat yapıya yetecek kadroların bulunmayışı nedeniyle «yükün kaldırılamadığı» ve Tanzimat'ın başarıya ulaşamadığı görüşü (130 bis) yüzeysel ve yanıltıcı bir düşünce biçimidir. Gerçekten bu görüş, yeterli kadrolar olsa, Tanzimat'ın başarı sağlayabileceği, çağdaşlaşmayı gerçekleştirebileceği, belki de çöküntüyü önleyebileceği sanısını içermektedir. Oysa, toplumsal yapı ile çelişik ve taklitçi olduğu denli, belirli bir siyasal biçime uymayan Tanzimat'ın, kendi öz yapısı açısından başarıya ulaşabilme şansı gerçekten olamazdı. En azından, sindirilmiş olan, ama varlığını sürdüren ayan ve hanedan ile işbirliği kuran ve ticaret burjuvazisini de yanına alan büyük bürokrasi, radikal değişimlere kesinlikle yanaşmazdı. Tanzimatı benimsemeyen ve yetersiz gören azınlıkların, yabancıların da yeni düzeni kendilerinden yana değiştirmeye zorladıkları ve yabancı ülkeleri arkalarında buldukları da bir gerçektir. Gerek Müslüman, gerek Hıristiyan din adamlarının da, değişik nedenlerle Tanzimat'a karşı çıktıkları bilinmektedir. Kaldı ki, bu dönemde, Tanzimat'tan yararlanan Hıristiyanlar, özellikle Balkanlar'da güçlü bir uluslaşma hareketini gerçekleştirmişler, kendi siyasal ve toplumsal düzenlerini oluşturma yolunda başarı sağlamışlardır. Bu olgu, hem ümmet-

çilerin tepkisine yol açmış, hem de Hıristiyan-Müslüman çekişmesini derinleştirmiştir. Böylece, Tanzimat dönemi, gerçekte siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıda yeni yeni çözülmelerin, çelişkilerin ve çatışmaların doğmasını sonuçlamıştır. Osmanlı egemenliği, toprak, ulus birliği ve sınıfsal gelişme gibi temel öğelerden yoksun, bu nedenle ancak Avrupa'nın desteği ve rızası ile ayakta durabilen bir «gölge egemenlik» durumuna düşmüştür(131).

Tanzimat'ın sonlarına doğru, yeni pazarlar ve ham madde kaynakları arayan Avrupa'nın büyük devletlerinin dış politikalarındaki değişiklikler, Osmanlı Devleti'ni de durumunu değişken dış ilişkilere göre yürütmek zorunda bırakmıştır. Bu ülkelerin ekonomik tutumları ve çıkarları, Osmanlı'nın gittikçe artan dış borçlar altına girmesi, yeni sömürge düzeni sürecinin büyüyerek gerçekleşmesi sonucunu yaratmıştır. 1854 yılında başlayan dış borçlanmalar, Osmanlı Devleti'ni, 1860 yılında yalnızca borçlarının faizini ödeyebilmek için 800.000 Osmanlı lirasına muhtaç duruma getirmiştir. Bu faiz borcunu ödeyebilmek için 17 Nisan 1860'da Baron Hirsch ile alınanın 12 katını ödemek koşuluyla anlaşma yapılabiliyordu. 1854-1874 yılları arasında 238.773.272 liralık borç altına girmiş olan Osmanlı, gerçekte ancak 127.120.220 lira elde edebiliyordu. Borçların ihraç bedellerinin düşüklüğü, borçlara ödenen faizin yüksekliği gerçekte ele geçen parayı azaltıyordu. 1874-1875 bütçe gereği olan 25.104.928 liranın karşılığı 13.200.000 liraydı ve 17 milyon liralık dalgalı borcun varlığı, Tanzimat sonuna doğru, Osmanlı'nın dışa bağımlılığının, mali çöküntüsünün somut görüntüsüydü(132).

Siyasal, ekonomik ve «Osmanlılık» kavramındaki çözülme, yeni çıkış yollarının aranmasına, Tanzimat muhaliflerinin değişim önerilerinin etkinlik kazanmasına neden olmuştur. «Anayasacılık» ve «ademi merkeziyetçilik» akımları, bu dönemin en etkin düşünceleri olarak gözükmektedir. Şunu hemen vurgulamak gerekir ki, söz konusu görüşler, ayakları yere basmayan, toplumsal yapı ve yığınlarla ilişkisi bulunmayan ve siyasal biçim değişikliklerinin sorunlara çözüm getireceği kanısına dayanan niteliklerini aynen sürdürmektedirler. «Ulus», İslamlık, Batıcılık, Türklük, Osmanlılık kavramları birbirine karışmış bir biçimdedir. Önerilen siyasal biçimlerin geçerliliği için gerekli olan toplumsal gelişimlerin varlığı önemsenmeden, piramidin tepesinde, sanki «saray kavgası» niteliğinde, yeni biçimler aranmaktadır. Bulunan siyasal biçimler ise, gerçekte, toplumsal yapı

ile çelişen, artan ekonomik nedenlerle yoksulluğu hepten artan Osmanlı insanının tepki gösterdiği biçimlerdir. Tanzimat düzeninin yarattığı ikilik ve bunun getirdiği İslamcı muhalefetin kökleşmesi olgusu, bu yeni biçim arayışlarıyla büsbütün güçlenecektir.

Ali Paşa'nın ölümü, artan mali güçlükler, Abdülaziz'in keyfi ve özellikle İgnatyef adlı Rus Elçisinin etkisindeki despotik yönetimi, sonuçta padişahın devrilip, Şehzade Murat'ın padişah olmasına yol açmıştır. Bu padişah değişiminin, İslamcıların geleneksel, İslamın ilk kurallarına dönüşte çare arayan muhalefeti dışında, iki etkin akımdan birinin somutlaşmasıyla sonuçlanması kaçınılmazdı. Mustafa Fazıl ve Halil Şerif, Osmanlı Devleti'nin otonom bölgelerden oluşan federatif bir yapıya dönüştürülmesiyle kurtuluşun sağlanabileceğini sanıyorlardı. Mithat Paşa bu görüşün etkin kişilerindendi. İkinci akım ise, romantik vatanseverlik temeline oturan, Müslüman-Hıristiyan uzlaşmasını öngören, merkezci anayasal devlet yapısını amaçlayan Genç Osmanlılık akımıdır. Abdülaziz'i tahtından eden hareket ise, şeyhülislamda simgelenen İslamcılığın da yer aldığı, tüm akımları temsil etmektedir(133). Bu değişik görüşler arasındaki uzlaşma, somut biçim değişikliği yönelişleri içinde parçalanacaktır.

Gerçekten, «adem-i merkeziyetçi» ve «merkezci» anayasacılık akımı arasında başlangıçta kesin bir çatışma olmazken, anayasacılığa karşı çıkan ve askeri despotizmi öngören Hüseyin Avni Paşa, Mütercim Rüştü Paşa, Cevdet Paşa, akıllı bir sultan bulunduğunda anayasalı devlet türüne geçmenin gereksizliği ve Tanzimat ilkelerinin yeterliliği görüşünden kalkarak, anayasacılara karşı güçlü bir direnmeyi, İslamcıların da desteğiyle gerçekleştirebilmişlerdir. İslamcılar da, koşula bağlı sultan-halife iktidarının şeriata aykırılığı inancındadırlar. Öyle ki, anayasacılık «rouge'luk-kızıllık» ile suçlanmıştır. Anayasacılığa karşı akım Sultan Murat üzerinde de etkin olmuş, 30 Mayıs 1876 günü «biat» töreni yapılan Sultan'ın 1 Mayıs tarihli «hatt»ında, «idareyi kuvvetli kanunlara» bağlı kılmanın yeterli görüldüğü ve bir millet meclisi kurulmasından yana olunmadığı açıklanmıştır. 8 Haziranda toplanan «Meşveret Meclisi»nde de dönemin büyük bürokratlarının «meşrutiyet»ten yana olmadığı açıkça su yüzüne çıkmıştır(134). Sultan Murat'tan umduklarını bulamayan «anayasacılar» yeni sultan aramaya başlamışlardır. Bulunan, Şehzade Abdülhamit'tir ve «meşruta»ya dayanmayan

bir sultanlığı kabul etmeyeceğini belirterek, anayasacıların gönlünü kazanmıştır. Cevdet Paşa gibi «akıllı bir sultan» yönetiminde Tanzimat'ın yürütülebileceği inancında olanlar da Abdülhamit'in kişiliğinde bu akıllı sultanı bulduklarına inanmışlardır. Bu sanılar nedeniyledir ki, İslamcılar, sivil-asker bürokratlar, despotik yönetim yandaşları ve anayasacılar, 31 Ağustos 1876 tarihinde yeni bir uzlaşmayı gerçekleştirerek, V. Murat'ı tahttan indirip, Abdülhamit'i tahta çıkartmışlardır. Abdülhamit tahta geçtiğinde, anayasal bir düzenin kurulması konusunda «aceleci» gözükmektedir. Bu «aceleci»liğe anayasayı ilan ederek, toplanacak Tersane Konferansı'nda Batının müdahalelerini önleyebileceklerini sanan «anayasacılar» ve özellikle Mithat Paşa da katılmaktadır. Anayasaya karşı olanlar Sultan'ı etkilemeye çalışıp, bir ölçüde etkili olurken, anayasa hazırlamakla görevli komisyonlar da çalışmalarını kavram ve görüş karmaşası içinde sürdürmektedirler. Anayasalı, meşruti monarşinin şeriata uygunluğunu kanıtlamak amacıyla dinsel kanıtlar bulmak, uğraşılan başlıca sorunlardan biridir. Anayasa hazırlıklarına karşı çıkanlar arasında da İslamcılar yer alıyordu. İslamcılar, Halife'nin «şer'i ve emr'i dışında, hiç bir teşrii»in Müslümanları bağlamayacağı, gerçek teşri'nin Tanrı tarafından oluşturulduğu, meşrutiyet düzeninin Hıristiyanları siyasal yönetime egemen kılacağı, giderek Tanrı'yı yadsıyan «dehriliğe» varılacağı görüşlerine dayanarak anayasacılığa karşı çıkmışlar, İslam devletinin mutlak «tevhit»e dayandığını, «demokrasi» denilen siyasal biçimin İslam devletinde geçerli olamayacağını savunmuşlardır. Buna göre, sultan-halife'nin emrine «itaat» her Müslüman için «farz»dır ve onun yetkilerini «şarta bağlamak» İslam şeriatını kaldırmak demektir. «Anayasacılar» İslamcılara göre «dehrî» yani dinsizdirler(135).

Genç Osmanlılar ise, «meşveret» usulüne dayanarak, meşrutiyetin dinsel kurallara uygunluğunu kanıtlama çabası içindedirler ve gerçeği söylemek gerekirse, İslamcılar kendi açılarından daha gerçekçi, tutarlı ve yığınlar üzerinde etkilidirler. Meşrutiyete karşı olan Rüştü ve Cevdet Paşalar da, kesin ve berrak bir biçimde, Tanzimat düzeninde, halkın kendi iradesiyle iktidarını sınırladığını, halka özgürlük tanındığını, bu davranışın «maslahata uygunluk» açısından İslam kurallarıyla uzlaştığını ve yeterliliğini savunmuşlardır. Tanzimatçılar, hiç değilse, Batının «tabii haklar», «toplumsal sözleşme» gibi kavramlarına dayanarak J.J. Rousseau ile «şeriat»ı birbirine karıştıra-

rak, kavram kargaşası içinde yeni bir siyasal biçime uzanmak amacını taşımıyorlardı.

Değişik görüşlerin ve özellikle Damat Mahmut Rüştü ve Cevdet Paşa'ların etkisiyle «saray despotizmi»ni oluşturacak kurallar içeren anayasa, 23 Aralık 1876 sabahı ilan edildi. Osmanlı «Meşrutiyet» dönemini başlatan 1876 Anayasası'nın birkaç belirgin niteliğine değinmek isteriz:

1 — 1876 Anayasası gerçek anlamda bir anayasa değildir. Anayasanın girişine, Abdülhamit'in ısrarıyla eklenen bölümde açıkça belirtildiği gibi, «Anayasa, hükümdarın rızasıyla hükümetçe ilan edilen bir yasa, bir 'ferman'dır». Bu ekleme yapılmasaydı da, 1876 Anayasal Belgesi'nin «ferman» niteliği değişmezdi; gerçekte, bu belge ne bir meclis tarafından, ne de halk oyunun görüşü alınarak oluşturulmuştu. Başka bir deyişle, Sultan'ın ilan ettiği belge, onun iradesi dışında bir iradenin ürünü değildi. Böylece, Sultan kendi iradesiyle iktidarını sınırlamış, bu sınırlamanın bir güvencesi ise konulmamıştı.

2 — 1876 Anayasası kesin biçimde devlet-din birliğini kabul etmiş, egemenliğin Tanrı'da ve onun yeryüzündeki halifesinde olduğu anlayışına dayanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde, şeriat, anayasadan üstün bir yasa olma niteliğini sürdürmektedir. Böylece Osmanlı geleneği ilkelerini aşan teokratik düzen kurulmuştur.

3 — Anayasa, «meşruti» siyasal biçimlerin temel öğelerinin hiç birini içermemektedir. Yasama, yargı ve yürütme organları arasındaki ilişkiler belirgin bir biçimde düzenlenmemiş ve aralarında bir denge kurulmamıştır. Bu açıdan, anayasanın getirdiği düzeni «parlamenter» biçim olarak adlandırmak olanağı yoktur. Yasama organının hükümeti denetlemek, yasa önermek, hükümetin siyasal sorumluluğunu yaratmak gibi yetkileri ya yoktur ya da sınırlıdır. Bu niteliği içinde meclis, bir tür «danışma meclisi»nden öteye gitmemiştir.

4 — Yasama organının yetkilerinin bunca sınırlılığına karşın, Devlet Başkanı olan Sultan, tüm yetkileri kendisinde toplamıştır. Padişah, yasa niteliğinde kararname çıkarmak, bakanları görevlerinden almak, yasama organını dağıtmak, yasa önerme hakkını tanıyıp tanımamak, yasaları askıya almak yetki ve hakkına sahip çıkmıştır. Buna karşılık, Halife-padişah, yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olup, meclise karşı sorumlu değildir

ve meclise gelecek üyeler, padişaha «sadakat» yemini etmek zorundadırlar.

5 — Kişi özgürlükleri, anayasada soyut olarak tanınmıştır. Tanınan bu haklarda geçerliliği açısından Tanzimat'a oranla bir gelişim sağlanmış değildir. Gerçekten, hak ve özgürlükleri güvence altına alacak bir anayasal düzenleme yoktur. Kaldı ki, Anayasa'nın ünlü 113. maddesi, padişaha, polisçe kuşkulanılan bir kişiyi yargılamaksızın yurt dışına sürme yetkisini vererek, tüm kişi özgürlüklerini geçersiz kılma başarısını göstermiştir.

Belirtilen ana çizgileri içinde, yalnızca adı «anayasa» olan 1876 Anayasal Belgesi, «anayasalı mutlakiyet» düzenini kurmuştur. Böyle bir sonuç, Abdülhamit'in amacına erişmesi anlamını taşımıştır. Gerçekten, hazırlanan anayasa taslaklarında Abdülhamit'in önem verdiği tek konu, sultan-halife iktidarının sınırlandırılmamasıdır. Bu amaca erişildikten sonra, siyasal iktidarın anayasalı, meclisli olup olmaması hiç de önemsenmemektedir ve «anayasacılar»ın aceleciliği, kafa karmaşıklığı, salt yasal önlemlerle özgür bir düzenin kurulabileceği konusundaki yanılgıları, Abdülhamit'in sinsi kurnazlığıyla birleştiğinde, belki de Osmanlı siyasal yaşamında görülmedik ölçüye varan mutlakiyetçi bir siyasal yapı, «anayasal düzen» durumuna gelmiştir. Nitekim kısa bir süre sonra, Abdülhamit, Anayasa'nın 7. maddesinin tanıdığı «kutsal hakka» dayanarak parlamentoyu dağıtmış ve meclisin belirli bir süre içinde yeniden toplanacağı kuralı Anayasa'da olmadığı için, Anayasa'yla çelişkiye düşmeden meclisleri 1908 yılına değin toplantıya çağırmamıştır.

Abdülhamit'in, parlamentosuz anayasal düzeni, gerçekte Osmanlı siyasal yaşamında kendine özgü bir yapı taşır ve belirgin niteliği, giderek İslamcı muhalefetin iktidar olmasıdır. Gerçekten, Abdülhamit anayasayı yürürlükten kaldırmış değildir; bu anayasayla çelişkiye düşmeden sultan-halife olarak güçlü ve tek İslamcı iktidarı eline geçirmiştir. Sened-i İttifak'tan sonra, değişik ortaklarla paylaşılan sultan iktidarı, yeniden ve hem de anayasaya uygun olarak yeniden halife-sultanın elinde toplanmıştır. Feshedilen meclis yerine, Abdülhamit özel danışma «encümen»leri oluşturmuş ve «meşveret» usulünü, Genç Osmanlılar'ın düşündüklerine oranla daha tutarlı bir biçimde uygulamıştır(136). Abdülhamit merkezci, İslamcı, despotik yönetiminin kendine özgü bürokrasisini de kendi iktidarına bağımlı bir biçimde oluşturan; bürokrasinin sultan iktidarını paylaşan, hat-

ta kendi despotizmini kuran egemenliğine son veren «parantez iktidarı»m kurmuştur. Abdülhamit siyasal düzenin temel dayanağını ülemada ve halkta bulmuştur. Sivil-asker bürokrasinin, aydınların, Tanzimat kafalıların baskısından, taklitçiliğinden horgörüsünden kurtulan halk, halifelik niteliği ağır basan, güçlü sultan iktidarının devletini kendi devleti saymış, benimsemiş, desteklemiştir. Gelenek, görenek ve dinsel inançlarına uygun siyasal, toplumsal düzenin geri dönüşü, halkta yoksulluktan kurtulacağı sanısını da yaratmıştır. Halktaki kendi siyasal düzeninin kurulduğu inancı, bu inancı vermekte titizlik gösteren sultan ve sarayının tutumu, tarikatlerin gelişmesine, bürokrasinin baskısından kurtularak yaşamda söz sahibi olmasına, «talebe-i ülûm»un itibar kazanmasına neden olmuştur. Bu dinsel hava içinde, dinsel davranışların savsaklanması suç sayılarak kovuşturuldukça, bağnazlık ve buna dayanan saldırganlık da artmıştır. Düzen, ümmetçiliğe iyiden iyiye bağlanmış yığınlara, taklitçi, yapay, halka tepeden bakan «Tanzimat kafalı» aydın bürokratlardan öcünü çıkartması olanağını vermiştir. Halifeliğin sanki «tanrılaştırıldığı» bu dönemde, dinsel değerleri savunmak bahanesiyle düşün üzerinde katı bir baskı sağlandığı, despotlukta yeni aşamaların gerçekleştirildiği ve yığınların bu yönelişleri desteklediği görülmektedir. Böylece, Osmanlı, Batıya karşı, dışa kapalı, gelenekçiliğin abartıldığı, geleceğin geçmişe dönüşte görüldüğü bir düzene varmış ve bu düzenin şeriata uygunluğu konusunda kamuoyu oluşturulmuştur.

«Şark»ın ve «İslam uygarlığı»nın ideal modeller olarak kabullenilmesi, geçmişte var olanları geri getirmekle kurtuluşun sağlanacağı inancını yaratmış ve «Araplık» İslam uygarlığının, geçmişin simgesi olarak değer kazanmıştır. Batı uygarlığının, Arap-İslam uygarlığından doğduğunu kanıtlamak başlıca çabalardan biri olmuş, Arap uygarlığı, İslamlık ve şeriat birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kavranılmıştır. Böylece, gerçekte, Abdülhamit döneminde, Genç Osmanlılar'm Tanzimat'a karşı tez olarak savundukları görüşler, katı ve bağnaz bir biçimde uygulanıyor, ümmet ile ulus aynı anlama gelirken, «biat» da «halk iradesi» sayılıyordu.

Abdülhamit döneminde, İslamcı anlayış ve yönelişin son aşamasını ise panislamist akım oluşturmuştur. Gerçekten, Tanzimat'ın Osmanlı toprağında Batı etkinliğini artırmasının ekonomik nedene dayandığı kavranamayınca, sorun bir din sorunu olarak görülüyor ve İslam halifesi Abdülhamit'in tüm İslam

dünyasının birliğini kurarak, Batının üstünlüğüne karşı çıkabileceği inancı yayılıyordu. Tüm dünya Müslümanlarının desteğinin kazanıldığında, Osmanlı Müslümanlarının, Batıya karşı bir güç oluşturulabileceğine inanılıyordu. Cemalettin Afgani, Ebul-Huda gibi din adamlarının etkileriyle güçlenen, panislamist görüşle, Rusya'nın panslavizminin etkisiz kılınabileceği sanılıyordu.

Gerçekte ise, Abdülhamit'in panislamizmi, aynı dönemde Rusya'nın geliştirdiği panslavizme karşı oluşturulmuş tutarlı bir politika olmadığı gibi, tüm İslam dünyasını aynı siyasal iktidar altında birleştirmeye yönelik bir hayal'in aracı da değildi. Abdülhamit panislamizmi, imparatorluktan kopmaya yönelen İslam ülkelerindeki bağımsızlık hareketini engellemek, Arap şeyhlerinin, mehdilerin, Mısır Hidivleri'nin, Suriye ve Yemen ayrılıkçı akımlarının önlenmesi için bir çare olarak düşünülüyordu. Bu nedenle, İngiliz emperyalizmine karşı Asya ve Afrika halklarının yürüttüğü direnme ve başkaldırının Abdülhamit'in panislamist tutumunun ürünü olduğu görüşü, «ulu hakancı»ların savunduğu bir yakıştırmadan öteye gitmemektedir(137).

Abdülhamit, oluşturduğu «anayasalı İslam devleti» modeli ve panislamist çizgisiyle yığınların ve ülemanın desteğini sağlarken, kendisine karşıt sivil-asker bürokrasiyi silmek, kendine bağlı ve «tâbi» kişilerle devlet kadrolarını doldurmak başarısını» da göstermiştir. «Terakki ve İttihad»ı ön planda tutan Genç Osmanlılar, panislamist değillerdi ve anayasacılığı «parlamenter» düzenle birlikte anlıyorlardı. Din ve gelenekleriyle «Osmanlı» bütünü, onlar için, özgürlük düzeni kurulduğunda «terakki»yi gerçekleştirebilecekti. Bu açıdan, Abdülhamit düşmanlarıydı ve «Osmanlılığın» tüm «Müslüman birliği» içinde erimesinden yana olmadıklarından panislamizme karşıydılar. Abdülhamit ise, kendi düzenine yalnızca masonların, Batı taklitçilerinin, siyonistlerin ve «dehri» olan Genç Osmanlılar'ın karşı olduğu iddiasındaydı ve baskı rejimi, «din ve gelenek düşmanı» bu çevrelerin İslam düşmanı tutumlarını önlemek içindi. Bu açıdandır ki, yığınlar yapılan baskıyı tepkiyle karşılamamış, uygun görmüştür.

Gerçekte, Abdülhamit'e karşı çıkanlar, etkinliklerini yitiren sivil-asker bürokratlardır. Devleti kendi devleti olarak gören yığınlar ise, bürokrasinin başkaldırısını kendisine karşı çıkış olarak saymış ve desteklememiştir. Nitekim, 1908'de II. Meşru-

tiyetin ilanı, bürokrat kadro hareketi olarak gerçekleştirilmiş, İslamcılarca desteklenmemiş, «Ulu Hakan Abdülhamit Han» efsanesi yaratılmıştır. Şunu belirtmek gerekir ki, Abdülhamit'i salt, «kızıl sultan» olarak nitelendirmek de, onun yığınlarına dayanması gerçeğini saptayarak, sanki «devrimci» sayma populizmine düşmek de yanılgıdır. Abdülhamit'in İslamcı tutumu, kendisine yığınların desteğini sağlarken, Sultan, bu desteği toplumsal yapı değişim ve gelişimi için kullanmamıştır. Bu açıdan, salt yığınlara dayanması «ilerici», «ulusçu» olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmamak gerekir. Sultan'ın baskı düzeni ise, sivil-asker bürokrasiye karşı olup, yığınları etkileyici nitelikte değildir. Bu açıdandır ki, «kızıl sultan» yakınması, yalnızca bürokrat aydınlardan gelmekte ve tarihsel süreç içinde bir temele, yansız bir değerlendirmeye oturtulmamaktadır.

Abdülhamit'in siyasal yönetimi, ekonomik başarı sağlamadığı gibi, Batıya karşıt ideolojisi Batının ekonomik egemenliğinin güçlenmesini de engelleyememiştir. 20 Aralık 1881 tarihinde «Muharrem Kararnamesi»yle, «Düyunu Umumiye»yi kuran, devlet gelirlerini yabancıların toplayarak, faiz ve amortismanları kendilerinin tahsil etmelerine olanak sağlayan Abdülhamit'tir. Başlangıçta, 2 milyon 522 bin lirayı denetleyen Düyunu Umumiye, 1912'de 8 milyon 258 lirayı denetler duruma gelmiştir. Düyunu Umumiye yabancı sermaye yatırımları için güvence olarak kabul edilmiş, bazı ulusal kaynaklara el atılarak işletilmeye başlanmış, yabancı sermaye rizikoları önlenerek, devlete yüklenmiştir. Devlete yardımdan kaçınan idare, kendine ayrılan gelirlerin değiştirilmesine karşı çıkmış, yabancılara terk edilmemiş kaynakların işletilmesini engellemiştir(138). Osmanlı, özellikle, Abdülhamit döneminde, Avrupa bankerlerinin ve sermaye şirketlerinin eline geçmiş, özellikle demiryolu yapımı dolayısıyla, ülke İngiliz, Fransız ve Alman ticaret nüfuz alanlarına ayrılmış, 1888, 1892, 1894, 1897 ve 1903 imtiyazları, ülkenin ekonomik bölünmesi anlamına gelmiştir. Ekonomik bölüşme, doğal olarak yabancıların Osmanlı üzerindeki siyasal etkilerini artırma çekişmesine, Sultan'a karşı azınlıkların ve değişik ulusların kışkırtılması girişimlerine neden olmuştur. Siyasal iktidar düzeninin başkalığı, ekonomik yapıya ve yeni sömürgeleştirilme sürecine bir değişiklik getirmemiştir. Abdülhamit'in yönetimine karşı çıkan akımların, bir ölçüde toplumsal ve ekonomik yapı ile ilgili görüşlere dayandıkları görülmektedir. Ama bu görüşlerin yapaylığı, ilkelliği ve Osmanlı'nın, belirli tarihsel sürecin zorunlu sonucu olarak, çöktüğünü kavrayamadığı saptanabil-

mektedir. Karşıt akımlar «Batıcılık» ve «parlamenter monarşi» içinde gerçekleştirileceğine inanılan «özgürlük» düzeni konusunda birleşmişlerdir. «Özgürlük», XIX. yüzyıl sonunda Batıda görülen tüm gelişimlerden soyutlanmış, klasik burjuva demokratik hakları olarak anlaşılmaktadır. Tüm akımlar, Abdülhamit'e olduğu gibi panislamist, bağnaz İslamcılığa da karşıdır. İslamcı muhalefetin iktidar olduğu Abdülhamit «ara-parantez» dönemindeki şeriat uygulaması, Genç Osmanlılar'ın görüşlerini din sel öğelerden arındırmaları sonucunu doğurmuştur. Özellikle, Tıp ve Harbiye Okulları'nda «gizli cemiyet» kurmak geleneği oluşmuş, 1889 yılı sonrasında da İslamcı anayasal düzene karşıtların birleşip, birbirlerinden kopmaları, peşpeşe izlemiştir. Bu dönemin yoğun bir düşün kargaşası oluşturduğu, değişik görüş akımlarının aynı örgütler içinde buluşup, uzlaştığı ve tüm örgüt ve düşünlerin «Jön Türk» adı altında bütünleştirildiği görülmektedir. Jön Türkler'in önderleri sayılan «şeriatçı» Mehmet Murat'ın, Auguste Comte'un hümanizmini ve kaderciliğini benimseyen Ahmet Rıza'nın, Frederik Le Play'in «ilmi içtima» görüşüne inanan Prens Sabahattin'in gelişim içinde tam karşıtlığa düşecekleri görülecektir. Jön Türkler, Batıcı, ulusçu, hatta İslamcı rönesanstan yana düşüncelerini Abdülhamit yönetimine son vermek konusunda birleştiren bir akım olmaktadır. Gerçekte, Jön Türkler, yine de «Osmanlı»dır; Batıdaki «Genç» akımlarına benzetilerek «Genç» nitelemesi ve «Türklük» deyimi akım dışındakilerce ve özellikle Batılılarca birleştirilmiştir.

Jön Türkler'in çoğunluğunun Avrupa'da Abdülhamit'e karşı eylemlerini kotarmaları, hareketin özelliklerindendir. Ancak, Ferik Ahmet Celalettin Paşa'nın, 1897'de Abdülhamit ile Jön Türkler'in arasını bulmasıyla ve çıkartılan af üzerine, bazı Jön Türkler yurda dönmüşlerdir. Özellikle Harp Okulu ve Tıbbiye'de kümelenen Jön Türkler'in, gittikleri birçok bölgede Jön Türk görüşlerine dayanan örgütlenmeleri gerçekleştirdikleri, Abdülhamit'e karşı siyasal, yer yer silahlı muhalefet ortaya koydukları görülmektedir. Makedonya ve Şam gizli örgütlerin özellikle yaygın ve etkin oldukları bölgelerdir. Bu örgütlerin, Abdülhamit dahil birçok kişiye karşı suikast düzenledikleri, geniş yayın eylemlerine giriştikleri ve bazı büyük bürokratlar tarafından çıkar umularak desteklendikleri de bilinmektedir(139).

Jön Türkler'in, Genç Osmanlılar'a oranla daha kapsayıcı Batı yanlısı oldukları, İslamcı tezlerden uzaklaştıkları görülmektedir. Yusuf Akçora'nın «Üç Siyaset Tarzı» görüşü bu konuda

örnektir(140). Pozitivist ve «elitist» görüşlerin ağırlık kazandığı Jön Türk hareketi, artık dinamik olmayan İslam kültürü ile toplumun kalkındırılamayacağı noktasına varmış, Batının salt teknik olarak değil, düşünce olarak tümden alınması baskın görüş olmuştur. Tümden Batıcılık anlayışının, özellikle edebiyat alanında savunulduğu da bir gerçektir(141). Jön Türkler'in, mülkiyet, sınıf ve toplumsal yapı düzenlerine eğilmeden, devletin kurtuluşunun kendilerine özgü bir «aydın kadro» hareketinde gördükleri açıktır. Yığınlardan kopuk «Batıcılık», gerek yaşam biçimi, gerek siyasal yapı için söz konusudur ve bu nedenle de dönüp dolanıp «Tanzimat taklitçiliği»ne gelinmekte, yığınların tepkisine çağrı çıkarılmaktadır. Jön Türkler için, halk «avam», «cahiller yığını» olmaktan öteye gitmemekte, «siyasal düzenin efkârı umumiyenin himayesine verilmesi, devleti cellât eline vermek» olarak görülmektedir(142). Bu anlayışta, sivil-asker bürokratlar birleşmektedir.

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü çıkmazların büyük boyutlara ulaştığı konusunda görüş birliğinde olan, Batıya dönük bir düzeni gerçekleştirmeyi uygun gören Jön Türkler, Abdülhamit'i yıkmak amacında da birleşmektedirler. Buna karşın, yeni düzenin nitelikleri, yani kurtuluşun biçiminin ne olacağı konusunda görüş birliği ise tükenmektedir. Bu tükeniş, özellikle 4 Şubat 1902 tarihinde Paris'te toplanan I. Jön Türk Kongresi'nde açık seçik ortaya çıkacaktır. Kongrede «ihtilâl» konusunda birleşilmiş, Prens Sabahattin'in yabancı güçlerin desteğinde «ihtilâl» görüşüne karşı Ahmet Rıza grubunun «ademi müdahaleci» görüşleri, bölünmeye yol açmıştır. Kaldı ki, Prens Sabahattin ve yandaşlarının, Le Play'ın «Science Sociale» anlayışına dayanan, ademi merkeziyetçi bir düzen içinde burjuvazi yaratarak kalkınma modeli, Kongre'de benimsenmemiştir. Ahmet Rıza ve yandaşları Osmanlı'yı yukarıdan aşağı, aydın kadro hareketiyle gerçekleştirilecek, Batı türü, merkeziyetçi bir siyasal biçimin kurtaracağı sanısındadır(143). Jön Türkler'in 1907 yılında yaptıkları II. Kongre, değişik grupları yalnızca eylem konusunda birleştirmiş ve bu birlik «Osmanlı Muhalifin Fırkaları Kongresi Beyannamesi»yle açıklanmıştır. Buna karşılık, «Ermeni Meselesi» ve «hukuku hilafet ve saltanatın hakları» konuları, düşün alanında iki grubu birbirinden tümden koparmıştır(144). Böylece, Jön Türk hareketi, gerçekte, «hele Abdülhamid'i devirelim, gerisi kolay» anlayışı çerçevesinde, salt eylem çizgisine gelip oturmuştur.

Jön Türk akımı içindeki gruplar kendi örgütlerini de oluşturmuştur. Prens Sabahattin ve yandaşları, «Teşebbüsü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti»ni kurmuşlardır. Ahmet Rıza ve arkadaşları ise, önce «Osmanlı İttihat ve Terakki»yi, sonra «Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti»ni oluşturmuşlardır. İttihat ve Terakki'nin kuruluşu, gerçekte I. Jön Türk Kongresi'nden önce, 1189 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu derneğin kuruluşu, Jön Türk akımını siyasal bir örgüte kavuşturmak çabasının ürünüdür. Derneğin kuruluşunun ve kuruluş yılının önemi üzerinde durulmuş, Fransız İhtilâli'nin 100. yılında bir kutlama havası içinde oluşturulduğu, Batının etkisini simgelediği ve mason locaları düzeni ile bir iç içelik olduğu öne sürülmüştür(145). Okullarda etkinliğini artıran Dernek, hücreler halinde örgütlenmiş, 1895 yılından sonra Auguste Comte pozitivizminin «intizam ve terakki» (ordre et progrées) ilkesini benimsemiş olan Ahmet Rıza'nın etkisine girmiştir. Merkeziyetçi batılılaşma görüşünü savunan ve asker bürokrasiye dayanarak gücünü artıran Dernek, özellikle Makedonya'daki ihtilâlci hareket ile ilişki kurmuş, Mason Dernekleri yoluyla Selanik burjuvazisiyle kaynaşmış ve çekilen bir telgrafla Abdülhamit'e II. Meşrutiyet'i ilan ettirebilmiştir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde siyasal parti durumuna gelen «Cemiyet» 31 Mart olayından sonra Abdülhamit'i tahttan indirmiş, 1913 yılına dek «Denetleme iktidarı», 1913 yılından sonra «tam iktidar» olabilmiştir(146).

«Hürriyet'in ilanı» olarak anılan II. Meşrutiyet, 23 Temmuz 1908 günü, Makedonya'daki askerlerin zorlamasıyla, ama görünüşte Abdülhamit'in kendi iradesiyle ilan edilmiştir. Gerçekte, yukarıda da belirttiğimiz gibi, 1876 Anayasası zaten yürürlükteydi, II. Meşrutiyet, yeniden «yasama organı»nın toplanması anlamına gelmiş ve böylece özgürlük düzenine geçildiği sanısına varılmıştır. Kosova, Selanik, Serez, İştip, Priştine gibi yerlerde toplu olaylar gerçekleştirilmiş; bu tür olaylar İstanbul'da oluşmadan ve duyulmadan, Abdülhamit, sanki kendi iradesiyle, «Meclis»i toplantıya çağırmış, Sait Paşa'yı Sadrazam yapmış, o günden önceki bendelerini kendisini «aldatmak»la suçlamıştır. Ayrıca, padişah siyasal suçluları affedeceğini ilan etmiş ve «hafiyeliği» kaldırmıştır. Abdülhamit'in İslamcı baskı döneminin ezintisi altmdaki aydınlar da, kendiliklerinden «sansür» gibi bazı uygulamalara son vermişlerdir(147).

İttihat ve Terakki'nin, ummadığı bir sonucu kolaylıkla elde etmesiyle bir şaşkınlık geçirdiği, «Meşrutiyet»in ilanından son-

rasını planlamadığı için duruma egemen olamadığı, ne yapacağını bilemediği bir gerçektir. Siyasal yapıyı ele geçirmek istemiş, ancak hükümetlerin kurulup, dağılmasında etkin olmakla yetinmiştir. Siyasal çalkantı içinde geçen kısa bir dönemin sonunda yapılan seçimleri İttihat ve Terakki kazanmış, Ahrar Fırkası sadece Ankara'dan Mahir Sait'i seçtirebilmiştir. Yalnızca şunu belirtmek gerekir ki, İttihat ve Terakki'nin seçtirdiği kişilerin, tümden bu Fırka'nın görüşlerini benimsediği söylenemez. Her yerde örgütlenememiş olan İttihat ve Terakki, birçok bölgeden gelişigüzel kişileri seçtirmiştir. Bunların bir bölümü kısa süre sonra muhalefete geçmiştir. Meclis 17 Aralık 1908 günü büyük bir coşkuyla ve umutla açılmıştır(148).

Söz konusu coşku, 31 Mart olayı ile korku ve endişeye dönüştüğünde, henüz açılmış «Meclis» de yeniden yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. 13 Nisan 1909 günü patlak veren olay, İttihat-Terakki etkinliğine karşı yığınsal bir dinci başkaldırıdır. «Şeriat isteriz» bağırtılarıyla başlayan başkaldırı, İttihat Terakki «gavurluğu»na karşı «şeriatı Ahmediye» düzenini istemektedir. Bu İslamcı düzeni, İslamcı ve tüm Müslümanları temsil ettiği için «beynelmilelci» olduğu öne sürülen «İttihad-ı Muhammedi Fırkası» «şer'i şerif» adına denetleyecektir. Bunlara göre, Jön Türk hareketinin uzantısı olan İttihat ve Terakki «şeytanlar devrini», «meşrutiyet zulmünü» yaratmıştır(149). 31 Mart olayının hangi çevrelerce düzenlendiği sır olarak kalmış, bugün bile tartışılan birçok soru yaratmıştır. Abdülhamit'i devirmek isteyen İttihat ve Terakki'nin, doğrudan Abdülhamit'in kendisinin ve yabancı güçlerin bu konuda etkin olduğuna ilişkin değişik görüşler söz konusudur(150). Değişken iddialar arasında, görünen ve belirgin olan, İttihat ve Terakki mühaliflerinin hareket içinde yer aldıklarıdır. Bunlar arasında, Prens Sabahattin, Mizancı Murat, Kamil Paşa, Sait Paşa, İsmail Kemal, Mevlanzade Rıfat, Said-i Kürdi, Derviş Vahdeti, gibi kişiler, İttihad-ı Muhammedi Fırkası, Ahrar Fırkası gibi örgütler sayılabilir.

31 Mart olayı hangi çevrenin itelemesiyle gerçekleşmiş olursa olsun, Abdülhamit'in bu olaydan yararlanarak, mutlak monarşisini diriltmeye kalkıştığı ve olayı destekler bir tavır takındığı, İttihat ve Terakki'nin ise Abdülhamit'i tahttan indirmek için olaydan yararlandığı ve siyasal iktidarda egemenlik sağladığı gerçektir(151). 31 Mart hareketinin, saptırılmış da olsa, bir halk hareketi olduğu da kuşku götürmez. Gerçekten, Abdül-

hamit düzenini kendi düzeni olarak benimseyen ve bürokrasinin baskı ve yabancılığından kurtulmanın kıvancını duyan yığınlar, bürokrasinin yeniden iktidara gelişini, «gavurluk»la suçlayıp, ona başkaldırmıştır. «Gericilik olayı» olarak nitelendirilen ve «şeriat» ile «meşrutiyetin» çatışması sayılan olay, gerçekte, bürokrasi ile halkın kendi siyasal düzenini oluşturma kavgasıdır. Lâle Devri'nden o güne değin süren «batı taklitçiliği»nin, tepeden inmeci siyasal biçim değişimlerinin, kendisine yabancı insan türünün ve bunlara bağlanan yoksulluğun simgesi, şimdi «İttihat ve Terakki»dir. Bu kavrayış biçimi içinde, «gavurluğu» İttihat ve Terakki, yığınların özellikle Abdülhamit döneminde benimseyip, yeniden kavuşmanın coşku ve mutluluğunu duyduğu gelenekleri, dinsel inançları, geçmiş günlere olan özlemi ise «şeriat» simgelemektedir. Bu açıdandır ki, «şeriat-meşrutiyet» çatışması görüntüsü ardında, iki ayrı dünyanın insanlarının özlem ve siyasal yönelişleri çatışmaktadır. 31 Mart saldırılarının, özellikle «okullu» sivil-asker bürokratlara karşı oluşu bile çatışmanın temelindeki öğeleri belirlemektedir. 31 Mart olayının asker bürokrasi tarafından bastırılması ve Abdülhamit'in tahtından indirilmesiyle sonuçlanışı, olayın İttihat ve Terakki tarafından düzenlendiği iddiasının günümüze değin öne sürülmesine yol açmıştır. Bu sav, bir zamanlar Jön Türk hareketinin önderlerinden olan Mizancı Murat'tan, Abdülhamit'i «Ulu Hakan» sayan günümüzün İslamcılarına dek birçok çevrece öne sürülmüş, 31 Mart olayı, «yarı kalmış muhalefet» olayı olarak savunulmuştur.

31 Mart olayının ardmdan gerçekleşen, İttihat Terakki'nin «denetleme iktidarı» ve 1909 anayasa değişiklikleriyle parlamenter bir düzenin oluşturulmasıdır(152). Gerçekten, 1876 Anayasası'nda yapılan değişiklik, yukarıda değindiğimiz anayasanın ilk biçimindeki Sultan'a üstünlük veren kuralları kaldırmış, «parlamenter hükümet» düzeni kurularak, yürütme organının egemen olabileceği bir yasama organı sistemine gidilmiştir. 1909 anayasa değişimleri, Osmanlı Halife-Sultan'ın geleneksel iktidarına tümden son vermiştir. «Meşruti monarşik» düzende, siyasal katılma olanakları genişletilmekle birlikte, anayasa değişimlerinin yine tepeden inme nitelikte olduğunu, ancak sultanın iradesiyle kendi kendisini sınırlaması olgusunun yerini, sivil-asker bürokrat kadronun sultan iktidarını sınırlamasına bıraktığını görmek gerekir. Böylece, bürokrasi Osmanlı tarihindeki siyasal biçim değişimleri içinde ilk kez, iktidarı sultanla paylaşmamakta, doğrudan kendi iktidarını kurmaktadır. İttihat ve Te-

rakki'nin, «denetleme» ve «doğrudan» iktidar dönemleri, Osmanlı siyasal yaşamının sonunu da oluşturmuştur.

İttihat ve Terakki, altı aylık ara (16 Temmuz 1912 - 23 Ocak 1913) dışında 1908 yılından 1918'e dek tek parti iktidarını kurmuştur. Bu süre, kısmen Fırka'nın «denetleme» olanaklarını tümden elde tuttuğu bir biçimde, kısmen de doğrudan iktidarda olarak, İttihat Terakki'nin damgasını taşımaktadır. Bu uzun ve çöküşle noktalanan dönemin siyasal olaylarına eğilecek değiliz; yalnızca ana niteliklerini belirlemek gerekirse, siyasal çalkantının, düzensizliğin, anarşinin, yetersizliğin siyasal yaşama egemen olduğu bir dönem yaşanmıştır. Abdülhamit'i devirmek amacında birleşip, gerisinde ayrılan ve yapılması gerekeni planlamayan Fırka iktidarı, sabırsız yığınlarda hayal kırıklığı yaratmış, devirmekte birleşenler, «yapmakta» birbirlerinden kopmuşlardır. Kopuş, çok zaman kanlı olmuş, peşpeşe suikastler ve bunlara dayanan iktidar değiştirme girişimleri, günlük olaylardan sayılmıştır. Programsızlık, taklitçiliğe, yönetimde yetersizliğe, yasal alandaki değişimlerle çare aranmasına yol açmıştır. Siyasal çekişmeler, asker bürokrasinin siyasal yaşamla kaynaşması hem savaşların yitirilmesine, hem de yönetimde anarşiye varmıştır. 1908-1918 yılları arasında 24 hükümet değişikliği ve yasama organının 4 kez feshedilmesi, siyasal düzensizlik ve kargaşanın en somut kanıtıdır. İttihat ve Terakki yönetimi, silaha ve anayasada yapılan 1914 değişikliklerine dayanarak, «Fırka despotizmi»ni gerçekleştirebilmiştir. Osmanlı geleneksel merkezci-despotik yönetimi, uzun bir süreç sonunda, geleneksel öğelerini tümden yitirirken, değişik muhalefet akımları da, Hürriyet ve İtilaf Fırkası kadrolarında birikmişlerdir. İslamcı muhalefet de, bu fırka çatısı altında yerini almıştır. İttihat Terakki, Abdülhamit İslamcılığına tepki olarak, dinci, şeriatçı bir görünüm olmaktan titizlikle kaçınmış, Batıya yöneliş, bir ölçüde laik siyasal tutumu gerektirmiştir. Muhalefetin, iktidarı «dinsizlik, şeriat düşmanlığı» ile suçladığı görülmektedir. İttihat ve Terakkiciler, «İslam»a dayanan «terakki»yi savunan Genç Osmanlılar'ın görüşlerinden kopmuşlardır. Dini konular, «Darülhikmeti İslamiye»nin görevi sayılmış ve laik eğitime karışması kesinlikle engellenmiştir. Hukukun laikleştirilmesi, özellikle mahkemelerin «Adliye Nezareti»ne bağlanması ve yargı birliğinin ilke olarak kabul edilmesiyle sağlanmak istenmiştir. Fırkanın 1917 Kongresi, tüm siyasal yapıda laikleşmeye yönelik kararların alındığı bir toplantı olmuştur.

İttihat ve Terakki Fırkası, olağan siyasal bir parti olmaktan çok, «merkezi umumi» despotluğuna dayanan «cemiyet» olarak kalmış, bu niteliği içinde ordunun, yığınların, siyasal yaşamın kinle birbirinden kopuşuna, en gereken dönemlerde birlik ve bütünlükten yoksun bir toplum oluşmasma neden olmuştur. İktidar ve muhalefetin kindar karşıtlığı, cumhuriyet dönemine değin sarkan sorunları yaratmıştır. Kaldı ki, söz konusu despotizm ve şiddet uygulamaları, kökeni Jön Türkler'in liberal özgürlük anlayışına dayanan fırkanın, bu görüşlerle tümden çelişen bir siyasal tutum izlemesine varmış; şiddet ve despotizm, parti içi kadrolar arasında bile geçerlilik kazanmıştır. İttihat ve Terakki yönetimi, siyasal kargaşanın yanında ekonomik çıkış yollarını da bulamamıştır. Kapitülasyonların kaldırılması ve ilk ulusal banka olan «İtibari Milli Bankası»nın kurulması, yerli sermaye ile işletmeler oluşturulması çabaları, Osmanlı'nın yarı sömürge durumunun giderilmesine ve Batının ekonomik etki bölüşmesinin önlenmesinde yeterli olamamıştır. «Milli İktisat» denemesine «milli burjuvazi» yaratma hevesiyle kalkışılmış, bunu gerçekleştirecek toplumsal değişimlere girişilmediğinden, «fırsatçı», Batı sermayesiyle kaynaşmış «türedi zenginler» yaratılmıştır. Osmanlı insanı peşpeşe gelen savaşlarda tükenip giderken, «vagon ticaretinden» ve karaborsadan zengin olanlara «milli burjuvazi» denilmesi, herhalde «bürokrasiyi» temize çıkarma endişesiyle düşülen komik bir çelişki olsa gerekir. Nitekim, büyük maliyeci olarak anılan, yabancı sermaye yandaşı Cavit Bey, bir yandan «batı sermayesi»nin yarattığı «ekonomik esirliğe» de alanı açmıştır. İttihat ve Terakki önderleri, İngiltere, Fransa ve Almanya bağımlılığı konusunda birbirine düşüp, genel siyasal tutumda zik zak çizerken, Düyunu Umumiye'ye bağımlılık sürdürülmüş ve Cumhuriyet Dönemi'ne 34.056.221 liralık bir borç miras bırakılmıştır. Üretim aracı sahibi olmayan bürokrat yönetimin kendine bağlı «burjuvazi» yaratma çabaları, 1908-1914 yılları arasındaki dış borçlanmaların «resulmali»nin 56.767.412 liraya ulaşmasıyla sonuçlanmıştır. 1911-1913 yıllarında 10.279.594 liraya varan «hazine tahvili» çıkartılmıştır(153). Selanik burjuvazisiyle ve mason localarıyla kaynaşmış, siyasal alanda tümden kuşku ve şiddet düzenini getirmiş, «aydın despotizmi»ni ve «siyasal parti otoriterliği»ni kurmuş, sonuçta Alman emperyalizminin peşinde Osmanlı Devleti'nin tümden çöküşüne yol açmış, tepeden inmeci «devleti halk adına kurtaracakları» iddiasındaki kadroyu, «sömürgeleşmeye karşı milliyetçi tepki» gösteren «devrimci-milliyetçi»ler olarak nitelendirmek (154),

Cumhuriyet Dönemi'nde de, tepeden inmeci, aydın kadrocu hareketlerle sorunlara çözüm arayanların yapabilecekleri, gerçekçi ve doğru olmadığı değişik deneylerle kanıtlanmış bir değerlendirmedir.

1876 meşrutiyetini sağlayan, ama kısa bir süre sonra iktidardan atılan bürokrat kadrolar, 1908 yılında kendilerini saf dışı bırakan Abdülhamit'ten de, İslamcı düzeni yeğleyen yığınlardan da öcünü almıştır. Jön Türk düşüncesinin sorunları çözümlemekteki yetersizliği ve Jön Türkler'in siyasal örgütü olan İttihat ve Terakki'nin yönetimdeki başarısızlığı, «devleti nasıl kurtarırız» sorusunun yanıtlanmasına yönelik düşünde canlılık ve bolluk yaratmıştır. Tunaya'nın, II. Meşrutiyet dönemi için kullandığı «siyaset laboratuarı» deyimi çok yerindedir. 1908 hareketinin en önemli sonucu, belki de, yarattığı düşünce çeşitlemeleri, «terakki»ye yönelik görüşlerin bolluğudur. Lâle Devri'nden bu yana süregelen tüm çabalara, değişim girişimlerine karşın, neden geri kalındığı ve geri kalmışlıktan nasıl kurtulunabileceği tartışılırken, değişik sorunlar üzerinde durulmuştur. Böylece, Osmanlı tarihinin hiç bir aşamasında görülmeyen tartışma dönemi, 1908 yılını izleyen kısa döneme sığdırılmıştır. Bir bölümü Cumhuriyet Dönemi'ne sarkan ve etkin olan bu görüşlerdeki yapaylık, ilkellik, sorunların kökenini kavramaktaki yetersizlik, bağnazlık tüm görüşler için ortak nitelik olarak gözükmektedir.

«Nasıl Kurtaracağız»

II. Meşrutiyet döneminin, canlı düşün yaşamında, artık sözde kalmış imparatorluğun nasıl kurtarılacağı tartışılan başlıca sorundur. Gerçekte, geri kalmışlığın somut biçimde belirdiği günlerden sonra bu sorun üzerinde durulmaya başlanılmıştır. Ana çizgileriyle saptamaya çalıştığımız biçimsel yapı değişimleri, hep soruna çare olarak gerçekleştirilmiştir. Bulunan her çarenin boşa çıkışı, yeni bir biçim denemesine yol açarak, II. Meşrutiyet'e varılmıştır. Çöküşün «nedeninin» yapısal olduğunun kavranamayışı, çarenin de biçimsel ve başarısız kalmasını zorunlu kılmıştır. Meşrutiyet dönemi ise, «son hesaplaşma»nın yapıldığı «siyasal düşün akımlarının» en çok belirdiği, değişik akımların siyasal yaşamı etkilemek için savaşım verdiği bir dönem olmuştur(155). Tüm akımlar, çöküşün «nedeni» ve «çaresi» üzerinde durmakta ve kendi çaresini siyasal ve toplumsal yaşamda geçerli kılmak çabasını göstermektedir.

II. Meşrutiyet döneminin ürettiği düşünce bolluğu içinde, bazı ortak noktaları saptamak olanağı vardır. Her şeyden önce, «nasıl kurtaracağız» sorusuna yanıt olarak öne sürülen görüşlerin belirli «kuramsallığı»nın olmadığı saptanabilmektedir. Belirli bir dünya görüşü kapsayıcılığından uzak düşünce akımları, kendi içinde birbiriyle çelişik görüşleri barındırabilmiştir. Bu nedenle, düşün akımlarının, ancak genel ve kaba ortak noktaları açısından gruplandırılıp, bir ötekinden ayrılabilmesi olanağı vardır. Örneğin, İslamcı-batıcı, ulusçu-batıcı görüşleri saptayabilmek zor değildir. Aynı biçimde, düşün akımlarının, genellikle, laik nitelik taşımaması da ortak nitelik olarak belirmektedir. İslamcıların dine aykırılıkla suçladığı akımların bile, temelde dinsel nitelikte bir siyasal iktidar yapısını yadsıyan bir görüş öne sürmedikleri açıktır. Aynı saptama, «monarşik» yapı açısından da yapılabilir. Bu nedenle, değişik düşün akımlarının, kurtuluş çaresini yüzeysel değişimlerde buldukları ve «meşruti monarşik» yapıyı, değişmez son durak olarak gördükleri açıktır. Belki, geriye dönüş özlemi içindeki İslamcılık akımı bu konuda başkalık yaratmaktadır. Belirtilen akımları, II. Meşrutiyet'e dek Abdülhamit yönetimine karşı çıkan, «hürriyet kahramanı» olarak nitelendirilen aydınların oluşturduğu da görülmektedir. İslamcıların geleneksel muhalefet tezlerini yineledikleri ortamda, II. Meşrutiyet aydınları, kesinlikle belirli bir akım içinde yer almışlardır. Tevfik Fikret, Nüzhet Sabit, Ali Kemal gibi, belirli bir akıma bağımlı olmayan aydınların bile aynı sorun üzerinde durup, siyasal yaşamla ilgilendikleri, kendilerine özgü görüşler öne sürdükleri saptanabilmektedir. II. Meşrutiyet'in, olaylı, canlı, acılı siyasal yaşamında, aydınların aynı canlılıkla bu yaşamda yerlerini aldıkları, devleti kurtarmak sorumluluğunu duydukları açıktır. Nitekim, düşün akımlarının görüşlerine uygun örgütlenmeleri, siyasal partileri oluşturarak etkili olabilmeleri, aydın kadroların siyasal katılmadaki sorumluluk duygularını kanıtlar. II. Meşrutiyet düşün akımlarının, devleti kurtarma sorumluluğunu duyan aydınların siyasal yaşama katılmalarının sağladığı bir canlılığa ulaşması, kuşkusuz amaca ulaşıldığı anlamına gelmemiştir. Aydın kadroların, hangi düşün akımı içinde yer alırsa alsın, yığınlarla ilişki kurmaya yönelmedikleri, kadrocu, tepeden inmeci eylemlerle sonuca varmayı amaçladığı, toplumsal yapı ile siyasal yapı arasındaki ilişkiyi kavrayabilmekten uzak olduğu, çağın düşün akımlarından ve kuramlarından habersizliği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ekonomik ilişkilerden habersiz, salt siyasal düzeyde kalan düşün akımları, savun-

dukları görüşlerin belirli toplumsal gelişimlerin bir ürünü olduğunu görmeden, aynı gelişimi gerçekleştirmeyi amaçlamadan, sonuçları, kurtarıcı neden saymalarıyla açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu nedenledir ki, gerek ulusçu, gerek batıcı akımlar, taklitçi olmaktan kurtulamamışlardır. II. Meşrutiyet'in düşün bolluğu arasında, ekonomik sorunlara eğilen, el yordamıyla temele inmeye çalışan akımlar da vardır. «Mesleki İçtimai» ve «Osmanlı Sol Hareketi», bu çerçeve içinde kabul edilebilirse de, bunların etkin oldukları söylenemez.

«Teşebbüsü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet» olarak da adlandırılan «Mesleki İçtimai» akımı, iktidara etkin olamamasına karşın, İttihat ve Terakki muhaliflerinin desteğini sağlayabilmiştir. Osmanlı'nın gerileyip, çöküşünü, Türklerin «cemmüi» (communautaire) oluşuna bağlayıp, kurtuluşu «infiradi»liğe (particulariste) yönelmekte bulan akım, Jön Türkler'in Prens Sabahattin kolunun görüşlerini savunmuştur. Yukarıda da değinildiği gibi, burjuvazi yaratarak kalkınmayı amaçlayan Prens Sabahattinciler, ademi merkeziyetçi siyasal yönetimi, amaçlanan ekonomik gelişimin yolu olarak görmüşlerdir. Le Play-Paul Descamps'ın «Science Sociale» görüşüne dayanan akım, batılılaşmakla, «infiradi» olmayı eş anlamda görmüş, bu anlayış çerçevesinde «batılılaşma»yı kurtuluş çaresi saymıştır(156). Buna karşılık, Satvet Lütfi, Namık Zeki (Aral), Hamit (Ongunsu), Ahmet Bedevi (Kuran), Ahmet Fazlı, Mehmet Ali Şevki, Dr. Nihat Reşat (Belger) gibi kişilerin katıldığı bu düşün akımının, kökeni Jön Türk bölünmesine dayanan İttihat ve Terakki düşmanlığı nedeniyle, en tutucu muhalefet akımlarını çevresinde topladığı, 31 Mart olayma karıştığı, siyasal nedenlerle çelişik, tutarsız davranışları kotardığı da saptanabilmektedir(157).

Osmanlı'da Sosyalist Hareket, 1910 Osmanlı Sosyalist Fırkası ile siyasal örgütünü ortaya koymuştur. Osmanlı Sosyalist Hareketi'nin beşiğinin Selanik olduğu ve 1908 yılında ilk siyasal örgütlenmelerin başladığı bilinmektedir. Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu, bu konuda örnek gösterilebilir. Bu örgüt, «Osmanlıcı» ve «federatif» bir siyasal biçimi öngörürken, yığın hareketlerinde İttihat ve Terakki'yle de birleşmiştir. Selanik'ten kaynaklanan sosyalist hareketin İstanbul'da siyasal örgütlenmesi ise, 1910 yılında «Osmanlı Sosyalist Fırkası»nın kuruluşuyla olmuştur. Sosyalist hareketin, Abraam Benoraya ve Dimitar Vlahof'un önderliğinde gelişmeye, bölgedeki sosyalist hareketle ve II. Enternasyonal'le ilişki kurmaya çalıştığı görülmektedir.

Dimitar Vlahof, Vlahof Efendi adıyla Osmanlı Parlamentosu'nda sol hareketi temsil etmiştir «Beşeriyet», «İştirak», «İdrak», «İnsaniyet» gibi kısa ömürlü yayın organlarına sahip olan Osmanlı Sosyalist Hareketi, İttihat ve Terakki'nin baskı düzeni altında gelişmek olanağını bulamamıştır. II. Enternasyonal'in o dönemdeki iç sorunları da, Enternasyonal'e bağlı hareketin güçsüz kalışında rol oynamıştır. İştirakçi Hilmi ve Dr. Refik Nevzat'ın öncüsü olarak görüldüğü sosyalist hareketin, kalıpsal, klasik sosyalist kuramları yinelemekten öteye gidemediği, soyut bir biçimde sosyalizmin kabulüyle insan haklarının Osmanlı'da da sağlanabileceğine inandığı görülmektedir. Yayın organlarında, Karl Marx'ın resimlerine ve yapıtlarından aktarmalara rastlanmaktadır. Ama sosyalist kuramın kavrandığı, Osmanlı ülkesi açısından somut ve gerçekçi görüşlerin saptandığı söylenemez. «İhtilalciliği» benimseyen sosyalist hareket, 10 Temmuz hareketiyle «siyasal ihtilalin» gerçekleştiği ve bunun «içtimai ihtilal»le tamamlanması gerektiği görüşündedir. İçtimai ihtilal ise, «insan toplumunu baştan başa değiştirmek, hatta yeniden kurmakla mümkün olacaktır». Bu amacın somut içeriği ve koşulları ise tutarlı bir biçimde saptanabilmiş değildir(158). Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın, sosyalizmin İslam dininin bazı ilkeleriyle tam bir uzlaşma halinde bulunduğunu öne sürdüğünü, bazı İslamcıların da «mutedil sosyalizm»in benimsenebileceği görüşünde olduklarını da belirtmek gerekir. İslamiyetin «ribayı» haram sayışı, zekât ve insan kardeşliğini kabul etmesi Osmanlı sosyalistlerinin, sosyalizm ve İslamiyet arasında yakınlık bulmalarının başlıca nedenlerindendir. Özellikle, İştirakçi Hilmi'nin, sosyalist harekete İslamiyette dayanak aradığı bilinmektedir(159).

Değinilen, Osmanlı Sosyalist Hareketi ile «Mesleki İçtimai» akımı dışında etkin ve üzerinde durulması gereken düşünceler «İslamcılık», «Türkçülük» ve «Batıcılık» olarak belirlenebilir. Ancak yeniden vurgulamak gerekir ki, bu üç akımı, kesin çizgilerle birbirinden ayırmak olanağı yoktur. Üç akım da «telifçi» nitelikleri içinde, birbiriyle kaynaşan görüşleri savunabilmişlerdir. Görüşlerin çoğu, bu üç ana düşünün belirli öğelerini birleştirmeye yönelmiştir. Bu yönelişin varlığı koşuluyla, Batıcılık ve Türkçülük, II. Meşrutiyet döneminin etkin, siyasal örgütleri yönlendiren, dolayısıyla siyasal yaşamın biçimlenmesinde «iktidardaki düşün» olmuşlardır. Buna karşılık, Abdülhamit döneminin yönetimdeki düşünü «İslamcılık», geleneksel muhalefetine dönmüştür. «İslamcı muhalefet» İslama dönüş görüşüne

çağın gerektirdiği yeni öğeleri katıp «İslamcı rönesans»ını savunurken, «iktidardaki düşün» olan «Türkçülük» ve «Batıcılık» akımlarının tezlerini yanıtlamak, eleştirmek çabasını da göstermiş, her olayı ve gelişimi İslamcı açıdan değerlendirmiştir.

«Batıcılık» akımı, gerçekte, en azından Lale Devri'nden başlayan tüm değişimlerin temel görüşü olmuştur. Toplumsal yapıdan soyutlanmış biçimsel değişimler, siyasal yapı girişimleri, hep «Batı»yı almak, onun uygarlığına ulaşmak, Batıcıların deyimiyle «çağdaşlaşmak» için gerçekleştirilmiştir. Yüzyıllar süren bu gelişimde «değişimler»in ulaşmak istediği nokta «Batı» olmakla birlikte, bu amaç kuramsal bir biçimde ortaya konulmamış, «kısmici» kalınmıştır. Hatta, Batıya ulaşmak amaçlanırken, «şeriata dönüş» amaç olarak gösterilebilmiştir. «Batıcılığın» bir bütün, bir kurtuluş kuramı olarak kapsamlı bir biçimde savunuluşu, II. Meşrutiyet'in «Garpçılık» akımı ile gerçekleştirilmiştir. «Garpçılık cereyanı» olarak adlandırılan düşün akımı, özellikle İçtihat Dergisi'nde görüşlerini açıklamıştır. Savunulan görüşler arasında tam bir uyumun bulunmadığını, aynı akımdan olanların birbiriyle çelişkiye düştüklerini görmek kolaydır. Abdullah Cevdet'in en ateşli yandaşı olduğu «garpçılık cereyanı» Osmanlı'nın çöküş tablosunu çizerken, tüm çekilenlerin «Avrupalı» olmayışın sonucunda doğduğunu ve bunda aydınların sorumluluk payının bulunduğunu kesinlikle kabul etmiştir. Bu saptama çerçevesinde, Osmanlı İmparatorluğu için tek kurtuluş yolu bulunabilmektedir: «Bu yüzyılın fikir ve ihtiyaçlarına uygun medeni bir devlet ve millet halini almak, yani ilmî manasıyla garplılaşmak». Hodbin, acımasız, fırsatçı Batı, «nur»u da simgelemektedir. Batı uygarlıktır, bu açıdan ekonomik ve toplumsal çağdaşlığı simgelemektedir. Batı, uygarlığı ile tüm dünyaya egemen olabilmiştir. Batı demek, üstünlük ve güçlülük demektir. Aynı sonuca varmak isteyen Osmanlı da, «bu «nur»a gitmek zorundadır, başka bir uygarlık yoktur. Batı uygarlığının alınması tartışılmaz bir gereklilik olarak görülür ve bu noktada birleşilirken, Batıdan neyin alınması gerektiği konusu tartışmalara yol açmıştır. Genellikle, garpçılar Batının tümden bir sistem olduğunu ve alınması zorunluluğu üzerinde durmuşlardır. Böylece, Osmanlı toplumu, «ilim ve teknik bakımlardan teçhiz» edilecektir. Tartışma, Batı ahlakının alınıp alınmaması noktasında düğümlenmektedir. Celal Nuri gibi garpçılar, «telifçi» bir görüşle, Batının «teknik» uygarlığının alınmasını, «gerçek medeniyet»in yani Batı düşünce ve ahlak biçiminin taklit edilmemesini uygun görmektedirler. «Gerçek medeniyet» yönünden,

Hıristiyan dünyası İslamdan ileri değildir ve Batının bu konuda çözmesi gereken kendi sorunları vardır. Japonya örnek alınıp, teknik medeniyetin aktarılmasıyla yetinilmelidir. Osmanlı yöneticileri, iki ayrı uygarlık alanını özdeşleştirerek, aynı sanmışlar ve ikisini de almaktan kaçınmışlardır. Bu ise teknik ve ekonomik yönden geri kalmaya yol açmıştır. Celal Nuri ve onun gibi düşünenler, aynı akım içinde Abdullah Cevdet ile çelişkiye düşmüşlerdir. «Türk kanına Batılı kanı» eklenmesi gibi ilginç tezler ortaya atan Abdullah Cevdet, Batının bütünlüğü ve bütün olarak Batılı olunması gerekliliği görüşündedir. Batıyı «gülü ve dikeni»yle almaktan yana olan Abdullah Cevdet, ne Batının nasıl Batı olduğu, ne de Osmanlı'nın nasıl Batı olacağı konusunda ise görüş sahibi değildir(160).

Garpçılar, «Teokratik Osmanlı Monarşisi»nin varlığına karşı değildirler. Buna karşılık, İslamcı ve ulusçu akımlarda aşırıya gidilmesine de karşıdırlar. Dinin amaç olmayıp, araç, «milliyetçiliğin» «dört nala verem» olduğu görüşündeki «garpçılar», «milliyetçi-İslamcı» bir tutumdan yana İttihat ve Terakki ile de çelişmişlerdir. Görüşlerinin tümden geçerliliği için yeni bir siyasal oluşumu umutla bekleyen «garpçılar» umutlarını Cumhuriyet Türkiyesi'nde bulmuşlardır. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, yeni Türkiye'nin oluşturulmasına yönelik siyasal olaylar içinde yer alıp, görüşlerini etkin kılmak çabasını gösteren kişilerdir.

Sürekli çelişkiler içinde taklitçiliği doruk noktasına ulaştıran «garpçılar»ın savundukları Batı uygarlığının kökenini ve bu uygarlığın toplumsal gelişimlerin doğal bir ürünü olduğunu kavramaktan uzaklıkları, görüşlerinin ilkelliği, yüzeyselliği ve yapaylığıyla hemen kanıtlanabilmektedir. «Tanzimat kafası»nın en oluşmuş örneklerini veren «garpçılar»ın, Batı uygarlığının bu uygarlığı yaratan koşullar oluşturulmadan gerçekleşemeyeceğini, bu durumda Batıya yönelişin bir taklitten öteye gidemeyeceğini, taklitçiliğin ise yarı sömürgeleştirme çarkının önemli öğesi olduğunu görmekten çok uzakta bulundukları tartışılmaz bir gerçektir. Aynı gelişimi göstermemiş geri kalmış toplumlarda, Batı modellerinin, Batının ekonomik egemenliğini pekiştirmeye yarayacağı, sermaye girdisinin biçimsel modeller girdisini de zorunlu kılacağı, Osmanlı tarihindeki batılılaşma hareketleriyle kanıtlanmıştır. Nitekim, İslamı Osmanlı'nın çöküş nedeni olarak gören, gelişimi İslamdan uzaklaşmakta bulan «şarkiyatçılar» Osmanlı'daki «ıslahat hareketlerini» Batıya yönelme, «çağ-

daşlaşma» olarak görüp, coşkuyla karşılamışlardır. «Islahat hareketleri»nin başarıya ulaşamayışının nedenleri ise, yine toplumsal yapıdan soyutlanarak, İslam gelenek ve kurallarının «liberalizm»e ve değişime karşı çıkışında bulunmuştur(161). «Islahat hareketleri» sürecinin, aynı zamanda Osmanlı'nm «yarı sömürgeleşme» süreci olduğu düşünülürse, ekonomik egemenliğin kurulmasıyla, kültürel ve siyasal değişimler arasındaki zorunlu bağlantı da kolaylıkla saptanır. Osmanlı toplum yapısının gelişimine eğilmekten çok, «şarkiyatçılar»ın görüşlerini aktarmak ve benimsemek kolaylığını yeğleyen kimi düşünürlerimiz de(162), Batının gerçekleştirdiği dış dinamizmle kapitalistleşme gelişimiyle üst yapıdaki taklitçiliği arasındaki bağlantıyı umursamaksızın, «çağdaşlaşma» peşinde İslamın gelişime engel olduğunu, kurtuluşun toplumda İslam gelenek ve kurallarına bağlı bulunduğunu savunmuşlardır. Böylece, yığınlardan kopuk, tepeden inmeci, kadrocu «garplılaşma» çabaları, bir yandan «yarı sömürge» olma sürecini işletirken, bu tür düşünenler, kuramlarında bile Batı taklitçisi kalmışlardır. II. Meşrutiyet'in «garpçılık cereyanı» belirtilen yönelişin en özgün örneğini vermiş, bir ölçüde Yeni Türkiye'nin kuruluşunda etkin de olabilmiştir.

Osmanlı tarihsel gelişimi içinde yeni ve yeni olduğu denli etkinlik sağlayabilen ve Cumhuriyet Türkiyesi'ne kalan akım ise **«Türkçülük-ulusçuluk»** akımıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi, değişik uluslardan oluşan imparatorluk döneminde, birleştirici öğe «Osmanlılıktır». Osmanlı geleneği, «Osmanlı şanı» Türklüğü unutturmuş, Anadolu insanı «Türküm» demeyi aklma getirmeyip, kendisini «Osmanlı» saymıştır. Kuruluşunda eski Türk gelenek ve görüşlerini bir ölçüde sürdüren, «Türklük» kavramına yer veren Osmanlı Devleti, belirli bir süreç içinde Türk Devleti olmaktan çıkmıştır. Değişik ulusları kapsamına almak durumundaki imparatorlukta, Türklük azınlıkta kalmış ve «Türkçülük» savı, devletin birliğini parçalayıcı davranış olarak görülmüştür. Osmanlılık, kerim salanat, devletin temel gücü, birleştirici öğesi olarak görülünce, «Türklük» sanki aşağılayıcı bir niteleme «Türküm» demek de utanılacak bir davranış sayılmıştır. Ulusların dinsel ölçülere göre belirlenmesi, Osmanlılık kavramının Türklük ve İslamlığı kaynaştıran bir kavram olarak ortaya çıkışı, giderek Türklüğün tümden unutulmasına neden olmuştur(163). Gerçekte, ulusçuluk akımları günümüzün anlayışı içinde, burjuvazinin gelişmesinden, feodalizmin çöküşünden sonra, özellikle XIX. yüzyılda gelişmiş bir akımdır. Nitekim, gelişen ulusçuluk akımı Osmanlı'yı da

etkilemiş, azınlıkların ve öteki Hıristiyan toplulukların ulus bilincine varmalarını sağlamıştır. Osmanlı bütününü parçalamaya ve sömürgeleştirmeye yönelik Batı elinde «ulusçuluk», güçlü bir silah olarak kullanılmıştır. Osmanlı siyasal yapısında, sultan iktidarını sınırlamaya, kişi hak ve özgürlüklerini sağlamaya yönelik değişimler, gerçekleştirilen yeni biçimler, özellikle azınlıklara ve Hıristiyan uluslara yaramış, bunların uluslaşması, Kilise'nin otoritesinden kopmaları sonucunu yaratmıştır. Bu açıdan, Osmanlı toprağında, ulusçuluk, önce Hıristiyan topluluklarında görülmüş, Müslüman «ahali» ise, Osmanlılık - İslamlık sentezine bağımlı kalmıştır. Müslüman halk arasında ulusçuluğun ilk belirtileri, Arnavutlarda görülmüştür. Türkler açısından ulusçuluğun ilk belirtileri Jön Türkler'de görülmekteyse de, onların da temelde «Osmanlıcı» kaldıkları, hiç değilse bu yanın ağır bastığı söylenebilir.

Türkçülük-ulusçuluk akımı gerçekte, Türklerin azınlıkta olduğu bir ülkede, Rusya'da kendisini göstermiştir. Osmanlı toprağında, «Osmanlılığın» baskın yöneliş olduğu bir dönemde, Şehabettin Mergani, Abdul Kayyum Nasıri, Hüseyin Feizkani, XIX. yüzyılın ortalarında İslamcı-Türkçü akımları Rusya'da geliştirmişlerdir. İsmail Gaspıralı, Batıya dönük görüşleriyle değişik Türk gruplarını kapsayıcı, İslam kültürünü ulusal kültür sayan, sentezi bir pantürkist kuram oluşturmaya çalışmıştır. Türkçü akımlar, Türk topluluklarında «Cedit-yenilikçilik» akımını geliştirirken, aynı telifçilik hep var olmuş, Batı-İslam temeline dayanan Türkçülük anlayışı oluşmuştur(164). Sovyet İhtilali'nden sonra da, bazı Türk ulusları antisovyetik, pantürkist ve panislamist hareketi geliştirmişlerdir. Bu hareket, iki dünya savaşı arasında da sürmüş, «Basmacı akımı», «Prometeüs birliği» bu konuda örnek olarak gelişmiştir. Enver Paşa'nın da, Rusya'daki pantürkist hareketlerle ilişki kurarak «Turan» hayali peşinde koştuğu bilinmektedir(165). Rusya'daki güçlü pantürkist hareket, Osmanlı'da «Türkçülük akımının gelişmesinde etkin olmuştur. Başka bir deyişle, Türkçülük akımı, Osmanlı'ya dışarıdan gelmiş sayılabilir. Osmanlı bütününün, I. Dünya Savaşı sonunda parçalanması da imparatorluğa bağlı Müslüman ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı toprağında da «Türk ulusçuluğu» akımının gelişmesine yol açmıştır. Özellikle Sovyet İhtilali'nden sonra Türkiye'ye gelen Türk-Tatar önderleri, türkologları ulusçuluk akımının güçlenmesinde etkin olmuşlardır. Gerçekte, Osmanlı Devleti'nde daha önce görülen cılız Türkçülük akımları da, aynı kaynaktan beslenmiştir. Ör-

neğin, Ziya Gökalp'in Ali Hüseyinzade'nin etkisinde kaldığı öne sürülmüştür. Ahmet Vefik'in, Süleyman Paşa'nın, Cevdet Paşa'nın da, «Türklük» kavramı üzerinde duran, Osmanlı öncesi İslam-Türk uygarlığını inceleyen, Türk dili üzerinde yaptıkları çalışmalarının aynı etkinin ürünü olduğu öne sürülmektedir(166). Yusuf Açora, Zeki Velidi, İsmail Gaspıralı, Ali Hüseyinzade Kırımlı, Tatar Türkçüleri, Türkiye'deki ulusçuluk akımını etkileyen, giderek «ırkçı» niteliğe bürünen kişiler arasında sayılabilir. Rusya'dan göçenler, bunlar aracılığıyla örgütlenmiş, değişik siyasal oluşumlar gerçekleştirilmiş, geniş yayın yapılmıştır. Kısaca değinilen bu etkileme Türkiye'de, uluslaşmayı aşan bir biçimde, pantürkist ve panislamist ırkçı akımın günümüze değin ulaşmasına yol açmıştır(167).

Belirtilen etkinliklerle oluşan «Türkçülük» akımı, İttihat ve Terakki içinde de etkin olmuş, yeniliğine karşın dönemin en güçlü akımı olarak belirmiştir. Bu görüşe göre, Osmanlı yönetiminde, ulus olmak bilincine erişemeyen Türklerin kurtuluşu «Türkleşmek»le sağlanabilecektir. «Türkleşmek», bu ulusun İslam dünyasında güç kazanmasını, Osmanlı Devleti'ne yıkılmaz bir destek sağlamasına yol açacaktır. Bu oluşum, önce Osmanlı ülkesinde gerçekleştirilecek, daha sonra bu ülke dışında yaşayan milyonlarca «esir Türk» ile birleşilerek, onların da ulus bilincini kazanmaları sağlanacaktır. Bu geniş ulusun, geniş bir ülkesi vardır ve adı Turan'dır. Türkçülük akımı, ulus kuramı yaratan niteliği içinde, değişik hareketler içinde yer alabilmiş, ona düşünsel temel sağlayabilmiştir. Türkçülüğün yeni Türkiye'nin kuruluşunda etkin olabilmesi de böylece olanak kazanmıştır.

Türkçülük akımı, Rusya'daki pantürkist akımlardan etkilenmekle birlikte, Meşrutiyet dönemindeki önderi Ziya Gökalp'tir. Jön Türk hareketi içindeki belli belirsiz, dağınık «Türkçülük» görüşü, Ziya Gökalp tarafından belirli bir kuramsallığa ulaştırılmak istenilmiştir. Ziya Gökalp, Türkler için «yeni hayat»ın ilkelerini saptamaya çalışmıştır. «Yeni Hayat»ın ulusal hayat olması gerekmektedir. Gökalp, ilk kez Durkheim sosyolojisinin ilkelerini uygulayarak, «millet», «hars», «medeniyet», «milli mefkure» gibi kavramlar üzerine eğilmiş, «milletleşme'nin tekamül merhalesi» olduğunu, uluslaşmakla toplum yapısının yenileşeceğini, öteki ulusların düzeyine erişme savaşında başarı kazanılabileceğini savunmuştur. Bu açıdan, «Türkleşmek» Batılılaşmak için zorunlu bir aşama sayılmıştır. Osmanlı «mille-

ti»nin varlığını yadsıyan Türkçüler, Osmanlılığın bir devlet adı olduğu, toplumsal bir gerçeği dile getirmediği kanısını, haklı olarak savunmuşlardır. Buna karşılık «Türk milleti»nin varlığı tartışılmaz bir gerçektir, ama Türkler ulus olmanın bilincinde değildirler. Türkler, Türklüğün bilincinde değilken, Batı, Türkleri suçlamış, Osmanlı yönetiminin tutumu ve zulmü, Türklüğün ürünü sayılmıştır. Hıristiyan Avrupa'nın bir bütün olarak Türklüğün karşısına çıkmaları, Türklük bilincinin doğmasında yararlı bir etki yapmıştır. Özellikle, Balkanlar'daki ulusçuluk akımları ve uluslar savaşı olma niteliği, Türklere de bilinç kazandırmıştır. Ziya Gökalp'e göre, Türkleşmek, tehlike karşısında birleşmekten öte bir anlam taşımaktadır ve toplumsal bir devrim (inkılap) niteliğindedir. Din karşısında bilim ve hukukun bağımsızlık kazanmasından yana olan Türkçüler, dinde reform yapılmasını da savunmuşlardır. Siyasal reform ise dindeki reformu izleyecektir. Din ile devlet ayrımını savunan, Tanzimat'ın yarattığı ikiliği kaldırmayı öngören Ziya Gökalp, devletin «demokratik milliyetperverlik ideolojisi»ne dayanması gerekliliğini savunmuştur. Vatan birliğine dayanması gereken Devlet'te, «milliyetçilik halkçılık» anlamına gelmektedir. «Milli kültürü bulmak için halka inmek gerekmektedir ve deha halktadır». Türkçüler, Batılılaşmayı Avrupa'nın aynen taklidi olarak anlamamaktadırlar. «Türk harsı» uluslaşmak için zorunlu bir gereksinmedir ve «hars Batıdan ithal» edilemez. Harsı, Türklerin din ve milliyet özelliklerinde arayıp bulmak gerekmektedir. Türkler uluslaştıktan sonra, hiç bir ulustan geri kalmayacaklardır. Batı dünyasına girmek, ulusal kişiliği yitirmek anlamına gelmemektedir. Batı yaşamına girmek, «Batılı milletlerle müşterek insan hayatı yaşamak» anlamına kabul edilmek gerekir. «Türkler, Batı medeniyetinin akıl ve ilmi ile mücehhez oldukları halde bir Türk-İslam kültürü yaratmaya çalışmalıdırlar». Bu amaca erişmek için geleneğe inmek, geleneğin ve kültürün coşkusundan, atılganlığından yararlanmak gerekir(168).

Türkçüler, uluslaşmanm önemi üzerinde haklı olarak dururken, Türkleşmenin her sorunu çözecek bir etken, bir neden olacağı sanısındadırlar. Öteki akımlar gibi, neden ile sonucu karıştırmak yanılgısına Türkçüler de düşmüşlerdir. Batı da uluslaşma, ekonomik ve sınıfsal gelişim ve değişimlerin sonucu varılan bir noktadır. Başka bir deyişle, Batı uluslaşarak gelişmemiş, gelişip uluslaşmıştır. Türkçüler ise, uluslaşmanın, kendiliğinden gelişimi sağlayacağı sanısındadırlar. Türkçülük akı-

mı, Tanzimat'ı eleştirmesine, ikileşmeye karşı çıkmasına, ulusal kültür oluşturma gereği üzerinde durmasına karşın «telifçilik»ten kurtulamamıştır. Meşrutiyet döneminde güç kazanan Türkçülük akımı, o dönemin başlıca akımlarını görüşleri içinde birleştirmek istemiş, «İslamcı, Batıcı, Türkçülük» sentezine varmıştır. Hatta, Türkçülük gerçekleştirilmek istenirken, «Osmanlıcılık» da bırakılmamıştır. İslamcılık ile Türkçülük akımlarının niteliklerinden doğan doğal çelişkiler görülmeksizin bu senteze varılmak istenmiş, bu istek çerçevesinde İslam ve Türk uygarlık ilkelerinin birbirini yadsıyan öğeleri arasında dinamik bir sentez sağlanamamıştır(169). Meşrutiyet döneminde, köklü bir değişimi gerçekleştiremeyen Türkçülük akımı, yeni Cumhuriyet'te «ümmetten-millete» geçişte etkinlik kazanmıştır. Ulusal egemenlik, ulusal savaş, ulusal devlet ilkeleri, geniş ölçüde Türkçülük akımının görüşlerine dayanmıştır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Cumhuriyet'in kuruluşunda etkin olan «Türkçülük» pantürkist nitelikte değildir. Cumhuriyet ulusçuluğunda, Türkçülük, ulusal sınırlar içinde, Türk ulusunun egemenliği ve bağımsızlığı anlamında kabul edilmiş ve kurtuluş savaşının antiemperyalist ve antikapitalist amaçları, «ulusçuluk» öğesine dayanmıştır(170). Belirtilen nitelikteki Türkçülük akımının dışında, «Turan hayali» peşinde giden, ırkçı, emperyalist amaçları olan pantürkizm akımı, siyasal iktidar düzeni dışında gelişmiştir.

«Garpçılık» ve «Türkçülük» akımlarının görüşlerini eleştiren, «nasıl kurtarırız?» sorusuna «İslamlaşmakla» yanıtını veren akım da, Meşrutiyet döneminde yeni görüşlerle kendini göstermiştir. Temelde, İslamın saf ve temel kurallarına dönerek Osmanlı'yı kurtarmaya çalışan «İslamcılık» akımı, çöküşün nedenini de yine İslamdan uzaklaşmakta bulmaktadır. Bu açıdan, «garpçılık» ve «Türkçülük» akımına karşı İslamcı muhalefet yeni görüşlerle sürmektedir.

İslamlaşmaktan maksadın ne olduğu Prens Mehmed Said Halim tarafından şöylece açıklanmaktadır: «İslamın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikçe, İslamlaşmak demek, İslamın itikad, ahlak, içtimaiyat ve siyaset sistemini daima zaman ve muhitin ihtiyacına en uygun bir şekilde tefsir etmek ve bunlara uymaktır»(171). İslam dünyasındaki gelişimlerin tüm kuralları ve temelleri yine İslamiyetten çıkarılmak gerekecektir. İslamiyet, ana kuralları içinde, İslam dünyasında yaşayan insanların ve

toplumların hayat kuralı olmak gerekir. Bunu sağlamak için de, «İslamcı rönesans»ı gerçekleştirmelidir.

Aklı, İslamın ana siyasal kuralları çerçevesi içinde, bağımsız kılmak gerekli görülmektedir. İslam rasyonalizmi de, akla yer vermekle birlikte, yine de teokratik çerçeve içinde kalmıştır. Bu teokratik çerçeve içine sıkıştırılan İslam teorisinin «gelişime engel olmadığı», aksine, devrimci nitelik taşıdığı İslamcılarca öne sürülmüştür. İslamcılar, İslamın gelenekçi ve teokratik yapısını aynen tutarak, bu temele oturan siyasi düzende değişikliğe eğilim göstermişler ve bu değişimlerin de yine İslamın ilk ve saf kurallarına dayanacağını belirtmişlerdir.

Bunlara göre, örneğin «hilafet» kuruluşu, ideal biçiminden ayrılarak «sultanlık» durumuna girmiştir. İslamiyet'in temel siyasi kuralı «meşrutiyet» olduğuna göre, İslamcılar, «hilafetin» seçimle biçimlenmesini önermişlerdir. Müslümanların hükümdarlarını seçme yetkisi olduğu görüşünden hareketle, «hilafeti kâmile» düşüncesine varılmıştır(172). İdeal halifeden maksat da, «hükümet başkanlığının bir hanedan etrafında tevarüsle teşekkül etmediği, ümmetin oyuyla milletten bir kimsenin seçilebildiği İslamî hükümet şekli»dir. Bu düzen içinde yine devlet-din ayrımı yoktur. Ama «meşveret» ve «adalet» yoluyla, hükümetin şeriata bağlılığını ve sorumluluğunu sağlamak olanakları belirecek ve halkın denetimine de yer verilecektir. Bu yolla mutlak «sultanî ve dini iktidar sınırlandırılacaktır(173).

İslamcı mutlakiyetin, şeriata bağlılıkla ve «İslamcı meşrutiyet»in kurulmasıyla sınırlandırılabileceğine inanılmıştır. İslamın esasına dönüşün, «sınırlı bir teokratik meşrutiyeti» getirmek zorunluluğunda olduğu öne sürülmüştür. İslamcılık akımı, II. Meşrutiyet'i de kendi açısından değerlendirmiştir. «Meşrutî bir teokrasi» sistemini benimseyen İslamcı rönesans, parlamenter bir monarşiyi ve anayasal düzeni İslamiyete aykırı görmemektedir. Ama, şeriatın gerek anayasa, gerek parlamento iradesinden üstün kılınması zorunludur. Anayasa şeriata uygunluğu oranında değer taşımaktadır. Yasama organı da «meşveret»i gerçekleştiren bir organdır. Parlamentonun anayasayla kabul edilmiş yasal yapısına karşın, «istişarî» niteliği İslamcılarca öne sürülmüştür. Bu yolla, meşrutiyet savunulurken bile İslami dayanaklar bulunmasına çalışılmış, Osmanlı meşrutiyeti «şer'i ve akli bir sentez» olarak görülmüştür. Bu tezler, Kurtuluş Savaşı'ndan sonraki yeni düzen içinde bile öne sürülmüştür(173 bis).

Tarihin bize öğrettiği, dinsel reformların, bir başlangıç olmayıp, sonuç olduğudur. Toplumdaki değişimler, Batıda dinsel değişimlere yol açmıştır. Nitekim, bu nedenledir ki İslamcı yenileşme halkla ilişki kuramamıştır. Halk, yine kendi dinsel inançları içinde kalmış, kendi bağnaz ve tutucu görüşlerini sürdürmüştür. Böylece, Saray ve çevresindeki ülemanın dinsel görüşü ile halkın dinsel kavrayışı başka başka biçimlenmiştir. Halkı elinde bulunduran ayan, her değişimi, «şeriatın elden gidişi» olarak yorumlayan halkla çok daha kolay ilişki kurabilmiştir. Öyle ki, bağnaz İslamcıların 31 Mart hareketi, bizzat İslamcılarca da eleştirilmiştir. «Şeyhülislamlık Beyannamesi»nde Meşrutiyet'in ilanı Müslümanlar arasındaki uyanışın delili olarak kabul edilmiş ve «asırlardan beri İslam dünyasını yaralayan ve din adına siyasi entrikalar çevirmek istidadında bulunan ve İslam âleminin duçar olduğu felaketleri kâfi görmeyen pek çok kimseler hâlâ içimizde yaşamaktadır. Otuz bir mart hadisei elimesi bunun en büyük şahididir», denilmiştir. Bu biçimde, İslamcı akım içinde de bir ayrılığın varlığı görülebilir. İslamcı reforma karşıt dinsel görüşler, değişik toplumsal nedenlerle, halkm dinsel anlayışı olarak belirirken, İslamcı rönesans düşüncesi, bürokrat yapı içindeki bir İslamcı kadronun düşüncesi olmaktan öteye gidememiştir(174).

İslamcı akım, siyasal ve toplumsal olayları kendi görüş açısından yorumlamıştır. Trablus, Balkan ve Dünya savaşları, İslamcı bir gereklilik, İslamın yok edilişine başkaldırı olarak kabul edilmiştir. Kadınların örtünmesi (tesettür), çok kadınla evlenme (taaddüdü zevcat) konusundaki gelişim ve özellikle «Hukuku Aile Kararnamesi», İslamcılarca tepkiyle karşılanmıştır. Anayasaya göre, devlet dininin İslam dini olduğu belirtilmiştir. Anayasa'nın 118. maddesine göre, yasaların yapılmasında «şeriat»a uyulmak zorunluluğu vardır ve şeriat anayasadan da üstün bir değer taşır. Yasaların şeriata uygunluğunu, başta şeyhülislam olmak üzere ilmiye sınıfı denetleyecektir. Bu yolla, yasamanın şeriata aykırı yasa yapması engellenerek yaşamda toplumsal İslami kurallara, İslamca yaşayışa aykırı kural ve davranışlar da ortadan kaldırılmalıdır. Nitekim bu amaçlardır ki, şeyhülislamlık, toplumsal yaşamla ilgili görüşlerini uyulması zorunlu kurallar olarak açıklamıştır. Düellonun şeriata aykırılığı, tiyatro, heykel, resim gibi sanat kollarındaki gelişen özgürlüğün «ahlakı fâzılai İslamiye» için yıkılış olduğu, sigorta kuruluşlarının kumarla aynı anlamda ve İslama aykırı nitelik taşıdığı, kurban bayramında kurban paralarının

Donanma Cemiyeti'ne verilemeyeceği, alafranga saat kullanılamayacağı konularındaki Şeyhülislam Fetvaları, meşrutiyet döneminde bile İslamcıların toplumsal ilişkilere katılmak yetkisini kendilerinde gördüklerine örneklerdir. İslamcılar, teokratik düzen içinde, günlük ilişkilere katılmak yetkisini kendilerinde gördükleri için dinsel bir görev olduğunu savunmuşlardır. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi ile Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, çağın İslamcı otoritesini toplumsal yaşamda en çok duyuran, bu konudaki dinsel yetkiyi savunan kişiler olmuşlardır(175).

İslamcı akım, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için «İslamcı rönesans» önerisinde bulunur ve teokratik devlet yapısma uygun olarak siyasi ve toplumsal yapıyı etkilemeye çalışırken, öteki çağdaş akımlardan «garpçılık cereyanı» karşısında kesin yerini almıştır. İslamcı akım, özellikle Balkan Savaşı'nın ve Rumeli'nin yitirilmesinin Batıya karşı daha kesin bir tutumu gerektirdiğini savunmuştur. İslamcı akım, «şark-garb» karşılaştırmasından hareketle, «âlem-i İslamın» gerileme halinde olduğunu kabul etmektedir. Bu gerilemenin nedeni de, Batının büyük bir teknik gelişimi sağlamış bulunmasıdır. Bu teknik dünya, İslam dünyasmın kalkmmasmı engellemektedir. Bu nedenle İslam, kalkınmak için Batıya muhtaçtır. İslamın ahlakı, sosyolojisi ve siyaset kuralları XX. yüzyılda İslam dünyasmm kalkmması için yeterli koşullara sahiptir. Bu açıdan Batı geridedir. İslamın «maneviyat» alanında Batıdan alacağı bir yenilik yoktur. Batı, onların ileri olduğu, teknikte, makinede, ticarette örnek alınmalıdır. Batı, ahlak bakımından düşkündür, maneviyatı yıkıntı halindedir. Gerilemesinin nedenini dinde bulan Batı, sonuçta laik düzene kaymıştır. İslamda ise aynı tarihsel koşullar yoktur. Bu nedenle, din-devlet ayrımına gereklilik olmadığı gibi, İslam doktrini içinde buna olanak da bulunmamaktadır. Din ve ahlaktan kurtulan siyasetin başıboş kalması da büyük felaket doğurur(176).

Batı kendi insanlarını olduğu gibi, Doğu insanını da istismar etmektedir. Egoist, kindar Batı, dünyadaki tutumu içinde «zalim» bir yapıdadır. Adalet, «uhuvvet» ve kardeşlik duygularına dayanan, ahlaka önem veren İslam dünyası, bu açıdan Batıdan üstündür ve Batı, Doğuya muhtaçtır. Şeyh Abdülhak Bağdadi, M. Şemseddin, Abdülaziz Çaviş, Şeyh Müşir Hüseyin Kaytavi, İmamzade Refik, Selahattin Asım çağın İslamcıları olarak, İslamın Batıya üstünlüğünü savunmakta ve Mehmet

Akif'le birlikte «garplılaşma»nın ölçüsünü saptamaya çalışmaktadırlar(177).

İslamcılar, Batının «ahlakiyatı»na kesinlikle karşı çıkarken, «garbın terakkiyatına şiddetle muhtaç» olduklarını da belirtmektedirler. Bu konudaki en küçük bir tereddüt ve yavaşlama, «ebediyyen sahne-i şüunattan» İslamın silinmesine yol açabilecektir. Bu nedenle İslamcılar Batılılaşmakta, «taklitten kaçınmak» ve «iktibasları devletin gelişim yasalarına ve ihtiyaçlarına göre uygulamak» zorunluluğunu temel kural olarak kabul etmişlerdir. Osmanlılarda Batılılaşmaya yönelen aydınlar, bunu taklitçi bir açıdan gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu nedenle başarıya ulaşamadıkları gibi, bu tutum dini ve dünyayı da parçalamıştır. Mehmet Akif'e göre, «hüviyeti milliyenin tepeden tırnağa kadar değiştirilmesine lüzum tasavvur» edilemez(178). Taklitçi olmak gerekirse Müslüman Peygamberi'nin taklidi gerekmektedir. Bu açıdan, Batı «iktibasları»nda kural «yeniyi iyiliğinden, hususiyle lüzumundan dolayı almak, eskiyi de fenalığı sabit olduğu için atmak» biçiminde kabul edilmelidir. Amaç, Batının sefahat hayatını ve ahlaksız romancılarını öğrenmek olmamalıdır(179).

Teknik alanda Batılılaşmaktan yana İslamcılarla «garpçılar» arasında bazı yakınlaşmalar da söz konusudur. «İslamcı garpçılık», İslamcı akımın bir kolu olarak belirmiştir. Bunlar, «nakilci ve gelenekçi» İslamcılara oranla daha rasyonalist bir akımı temsil eden ve «İslamcı rönesans»ı savunan İslamcılardır. Bunlar, «Tanzimatçı» Batılılaşmaya karşı çıkıp, bu davranışı taklitçilik olmakla, tüm dertlerimizin nedeni olmakla suçlamaktadırlar. Tanzimatçılar, «milletin tabii inkişaf kanunlarını gözetmeksizin, şarklıyı ve şarkın ruhî durumunu, zihniyetini tetkike yanaşmayan garpperestlerdir». Buna karşılık «İslamcı garpçılar», gerileyiş nedenlerinden biri olarak hurafeleri, batıl itikatları ve dervişliği kabul etmek, teknik, sanat ve ticarette Batı taklitçiliğine yanaşmakla, «garpçılık akımı» ile birleşmektedirler. Bu çerçeve içinde, «İslamcı garpçılar», Batı tekniği ile İslamcı rönesansı birleştirmek, moral açıdan «sadr-ı İslama ricat» etmek amacındadırlar(180).

İslamcı akım, «Türkçülük cereyanı»na da kesinlikle karşıdır. Osmanlı Devleti'ni oluşturan değişik ırkların «milliyet davası» gütmeleri, imparatorluğun çöküş nedenlerindendir. Türkçülerin de bu tür bir yola girmeleri, devleti daha çabuk çökerteceği gibi, «İslam âleminde kavmiyet ve tefrika yarataca-

ğı» için de İslama aykırıdır. Ulusçu akımlar, İslamın temel kurallarından olan «ümmet» görüşüne ve sistemine aykırıdır. İmparatorluğun karşılaştığı bozgun, çöküntü, «milliyet ve kavmiyet davası»nın doğurduğu ilâhi bir cezadır. Böyle bir akım, Müslümanlar arası kardeşliği, «İslam ittihadı»nı bozacak, «Darülislamı musibetzede» edecektir(181).

İslamcılar, Türkçüleri de ikiye ayırmaktadırlar. Yeni bir milliyet, yeni bir «ulular devri», yeni bir iman yaratmak isteyen salt Türkçülerle konuşmak bile gereksizdir. İslamcı açıdan üzerinde durulması gerekenler, «İslamcı Türkçüler»dir. Gerçekten İslamcı akım içinde ulusçuluğun İslamiyete aykırı olmadığını belirten bir kol görülmüştür. Bunlara göre, XX. yüzyıl «milliyet asrı»dır ve her ülkede milliyet sevdası başarıya ulaşmaktadır. Yığınları din duygusundan çok ulus duygusu birleştirmekte ve itici güç rolünü oynamaktadır. Bu nedenle, İslam dininin «cemaat ve uhuvvet» kurallarını gerçekleştirmekte salt dinsel duygular yetersiz kalacaktır. XX. yüzyılda, Müslüman milletleri, milliyetçi duygulardan arıtarak bir araya toplamak olanakları yoktur. Yapılacak iş, her milletin millî varlığını tanımak ve milletlerin birleşmesinden oluşacak bir federasyon, «ailei İslamiye» kurmaktır. Öteki Müslüman milletlerin de Türklerle birleşmesinde çıkarları vardır. Böyle bir «ittihadı İslam», «cemaat» halinde yaşamayı da gerçekleştireceği için, şeriata da uygundur. Gerçekte şeriat, ibadet bölümü dışında, ulusal gelenek ve kanunları benimsemiştir. Şeriat, milliyeti bozmaz, aksine, ulusların mutluluğunu sağladığı için milliyetçilik şeriatın yapısına uygundur. İslamcı Türkçüler içinde önemli bir yer tutan Ubeydullah Efgani'ye göre, Müslümanlığı «kavmi atik eski kavim» çöktürmüştür. Bu nedenle, din olarak İslam Birliği, mezhep olarak da Türk - Osmanlı Halifeliği benimsenmelidir(182). Hıristiyanlığa karşı Müslüman ülkeleri istiladan koruyan Türkler, kendilerine yaraşan yeri almalı, Arap hayranlığı yerini Türklük sevgisine bırakmalıdır. Türk egemenliğinin, Rum, Yahudi, Bulgar, Arap, Kürt, Ermeni gibi değişik ırklardan oluşan bir «keşkülü meselet meseleler torbası» içinde erimesi, İslam dünyasının çöküşünü gerektirmiştir. Türkler, kendi ulusal bilinçlerini yitirerek öteki unsurların «milliyetçilik akımları» ile karşılaşmışlar ve bunca felaketlere uğramışlardır. Türkler, kendi milli esaslarını öğrenmeli, öğretmeli ve hep birlikte, «İttihadı kavmiyet tesisi»ne çalışmalıdırlar. «İttihadı İslam», Efgani'ye göre, ancak manevi anlamda kurulabilir. Maddi bir birleşme ise manevi kuvvetle kurula-

maz. Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur ve Türkçülük «farzıayındır» (183).

İslamcı Türkçülük akımı, Mehmet Akif, Ahmet Naim tarafından eleştirilmiştir. Din, «ırk, renk, lisan, muhit, iklim itibariyle büsbütün yabancı unsurları aynı milliyet içinde cem'eden yegane rabıta»dır. Osmanlı İmparatorluğu yüceliğini dinin sağladığı birleştirici unsura dayanarak bulmuştur. Çeşitli milletler İmparatorluk içinde ve Osmanlılık adı altında kardeşçe yaşamışlardır. «Kavmiyet» davasının güdülmesi, bu kardeşliği ve birliği çökertirken, Türkler de aynı yola girmekle «ittihadı İslam»ın ortadan kalkmasma yol açmaktadırlar. Peygamber, «kavmiyet gayreti güdenler bizden değildir» demiştir. Milliyet davasının cezası dünyada görülecektir. İmparatorluğun karşılaştığı durum, «şeriat sahibinin sözünü teyit etmektedir». Gerekli olan «Devr-i Resalet»te olduğu gibi «kavimler» tek yapıcı toplumsal bağ olan İslamiyete bağlanmalıdırlar. «Asabiyeti kavmiye - kavmiyet davası» din bakımından reddedildiğine göre, bu yolda olanlar «bâgi»dir. Bakışlar «Kâbe»den «Turan»a çevrilmemelidir. Çağın sorunu İslamiyet'in içinde bulunduğu durumdur. İslam dünyası Türklük namına matem tutmak durumunda değildir(184). Kaldı ki, millet arasında bir ayrım yapılacaksa, Ahmet Naim'e göre, «velinimet olan Arapları, Türklerden daha fazla sevgiye layık görmek gereklidir» (185). Süleyman Nazif de aynı görüşü paylaşmaktadır. Türklük kurtarılmak isteniyorsa, önce İslamiyet'i kurtarmak gerekir. Ancak «İttihadı İslam» yoluyla «İttihadı Etrak - Türk Birliği» gerçekleştirilebilir. Türklük düşüncesi tek başına hiç bir anlam taşımaz ve başarısızlığa mahkûmdur(186).

İslamcılık akımı, çağın Türkçülük ve Batıcılık akımlarına karşı gösterdiği tepkiyi ve toplum yaşamını etkileme konusundaki çabayı, iktidarda bulunan İttihat ve Terakki Fırkası'na yönelttiği eleştirilerle siyasi yaşam içinde de göstermiştir. Meşrutiyet'in başlangıcında İslamcı çevreler, İttihat ve Terakki Fırkası'nı bir kurtarıcı olarak benimsemişlerdir. Ama kısa bir süre içinde, İslamcıların tutumu değişmiştir. İttihat ve Terakki Fırkası'na siyasi partilerin varlığı ile oluşan siyasi yaşam düzenine ve parlamenterizme karşı çıkışlar başgöstermiştir. Parlamenterizmi kuran 1876 Anayasası, Osmanlılığın ulusal varlığı için gerçek bir tehlike olarak görülmüştür. Bu konudaki en kesin eleştirileri yapan Said Halim Paşa'ya göre, Anayasa «bazı perişan malûmat ve nazariyat»ın oluşturduğu değersiz bir

eserdir. Devletin kurtuluşunu anayasaya bağlamak, «meşum bir hata» olmuştur. Anayasa toplumsal gerekliliklere karşılık veremediği, bir ucu Arabistan çöllerine varan tüm uluslara en uygar ülkelerin bile sahip olmadıkları siyasal özgürlüğü sağladığı, toplumsal durum ile siyasal yapı arasında kapatılmaz bir uçurum açtığı için, «Osmanlı toplumunun karakteriyle bağdaşamamaktadır». Said Halim Paşa'ya göre, «istibdat enkazı üzerinde parlamenterizm kurulmaktadır. İslamcılar, parlamentonun «teşrii» yetkisine de karşı çıkmışlardır. İslamcılara göre, «Teşrii, tesisi şeriattir». Parlamentonun yasa yapma görevi için bu sözcüğün kullanılması bir «cüret»tir. Parlamentonun görevi olan yasaları yapmak, gerçekte bir uzmanlık işidir ve bu konuda uzman olanlar, «ilmiye sınıfı»dır(187). Mustafa Naki, bu konuda, «Ne hacet, mütehassıs ülemamıza bir selahiyet verilsin. Her idari şube hakkında ahkâmı şer'iyeden istinbat ile birer kanun yazılsın. Olvakit münkirleri de, gayri münkirleri de, müslimi de, gayri müslimi de görsün ki, kanun nasıl olur, kanuna itaat, temini adalet nasıl olur?» demektedir(188). İslamcılar parlamentodan hiç değilse şeriata uygun yasa yapmasını istemektedirler. İslamcılar, İttihat ve Terakki'ye karşı tutumları nedeniyle, anayasayı, parlamentoyu eleştirirken, siyasi parti düzenine de karşı çıkmışlardır. «Fırka» genel bir inançla, İslamda ayrılık, bölünme yolu olarak görülmüştür. Süleyman Nazif'e göre, «Müslümanların yalnız bir fırkası vardır: İslamiyet». Fırkacılık, bizim siyasi yaşamımızda «Avrupa'da var bizde niçin olmasın» taklitçiliğinden doğmuştur(189).

İslamcılarca desteklenen ve çevresinde kümeleşen tek siyasi parti, «Hürriyet ve İtilaf Fırkası»dır. Bu parti kurulunca, «fırkacılığa» karşı olan İslamcılar, Mehmet Fevzi Efendi ağzından fırkacılığın Kur'an'dan desteklerini aramaya girişmişlerdir. Fevzi Efendi, fırkanın Müslümanların din işlerinde ayrılmaları anlamına gelmediğini, yalnızca dünya işlerinde ayrılmaları anlamına geldiğini savunmuştur. Hürriyet ve İtilaf Fırkası, bütün İttihat ve Terakki muhaliflerini ve özellikle İslamcıları yapısında toplamıştır. Fırka, programının 14. maddesinde, İslamcı eğilimini açıkça belirtmiştir. İslamcıların, İttihat ve Terakki'ye olan düşmanlıkları, bu yeni fırka çevresinde birleşmelerini sağlarken, eylem yönünden fırka belki de olmak istediğinden çok İslam gelenekçiliğine itelenmiştir. Zeynelabidin ve Mustafa Sabri Efendiler, fırkanın İslamcı yönelişinde özellikle etkili olabilmişlerdir. Özellikle Dünya Savaşı'nın sonuçlanmasından ve İttihat ve Terakki'nin silinmesinden sonra, iktidarı

ele geçiren Hürriyet ve İtilaf Fırkası, geçmişi İslamcı açıdan yorumlamaya ve İttihatçıları suçlamaya girişmiştir. Bu konuda en büyük suçlama ise, Dünya Savaşı sırasında İttihatçılarca çıkartılan «Cihadı Ekber Fetvası»yla ilgilidir. İtilafçı Şeyhülislam Mustafa Sabri'ye göre, fetva, «Fetvahanei âlide mukayyed ve müseccel olmadığı gibi» gerekli niteliklere de sahip değildir. Fetva dine uygunluğu ayağa düşürmüştür(190). Savaştan sonra yenilginin tüm suçunu İttihatçılara ve onların dostu olan Almanlara yükleyen İtilafçılar, İngiliz dostluğunu övmüşler, kendilerinin gerçekte İngilizlerle savaşmak istemediklerini kanıtlamak çabasına girişmişlerdir. İtilafçıların sözcülerinden Hafız İsmail Hakkı Efendi, imparatorluğun, «umuru ehline tevdi etmemekten» battığını söylerken, çöküşü Allah'ın Osmanlılar'a verdiği bir ceza olarak yorumlamıştır. İttihatçıları iş başına getiren «kavim»in Allah'ça cezalandırılmasından başka bir şey de beklenemez. İsmail Hakkı Efendiye göre, taraflar belli olmuştur: «Bir tarafta, bu vatana, bu dine, bu millete candan bağlı olmayan beş on kişiye uyan harp mes'ulleri, taktil ve tehcir failleri, sârikler, kardaş, vatandaş, ana baba ocağı söndürenler, bir tarafta da şeriat, halife, hükümet ve millet» vardır(191).

İtilafçılar, Anadolu hareketini de, İttihatçılığın bir devamı saymışlar ve ona da karşı çıkmışlardır. İttihatçılar hakkındaki yermeler, Anadolu hareketini yönetenler için de söz konusudur. İsmail Hakkı, «İslam hükümdarsız olamaz, cumhuriyet olamaz» derken, Anadolu hareketine direnmektedir. Şeyhülislam Dürri Zade Fetvası, Anadolu önderlerini «Kuvayı Milliye» adı altındaki haydutlar olarak niteler ve suçlarken, İtilafçıların eğilimlerini dile getirmiştir. İtilafçılar, Anadolu hareketine karşı tutumlarını, bu hareketi engelleyici eylemleri, yer yer çıkarttıkları başkaldırılarla da gerçekleştirmişlerdir. İttihatçılık düşmanlığı, günümüze değin sürmekte, Cumhuriyet'i gerçekleştirenlerin İttihatçılar'a karşı tutumu ve daha sonra onları tasfiye edişi tarihsel bir gerçekken, Cumhuriyet'i kuran kadrolarla İttihatçılar arasında ilgi kurulmaktadır. Cumhuriyet-dönemi içinde, yeni düzenden yana olanlara karşı öne sürülen İslamcı tezler de, İtilafçılarınkinden farklı olmamaktadır. İtilafçılık, bu açıdan, yeni düzenlere yönelişe karşı İslamcı muhalefetin sembolü durumuna girmiştir.

YENİ TÜRKİYE'NİN SİYASAL VE YASAL YAPISINDA LAİKLİĞE YÖNELİK DEĞİŞİMLER

Osmanlı'nın «nasıl kurtulacağız?» sorusuna yanıt ararken, çalkalanıp batması ve ardından yeni bir devletin yaratılması çabaları yeni formüllerin, çözüm arayışlarının saptanmasına ve bunların siyasal yapı değişimlerinde uygulanmasına yöneldi. Türkiye Cumhuriyeti, bir açıdan, yeni bir formülün somut görüntüsü olarak belirdi. Gerçekten, başlangıcında belirgin olmasa bile, ulusal kurtuluş savaşı, siyasal yapı değişimini de amaçlıyordu. Başka bir deyişle, ulusal kurtuluş savaşı, salt dünya savaşı çöküntüsünde ülkeyi bölüşen yabancıların püskürtülmesini değil, ardından, yeni bir siyasal yapının yeni nitelikleri içinde oluşturulmasını da gerçekleştirmeye yönelikti. Yeni siyasal yapının biçimlenmesinde siyasal iktidar-din ilişkilerinin de «laik» sistem gereklerine uygunluğu belirli bir süreç sonunda yasal alanda sağlandı. Laiklik kuralı, yeni siyasal biçimlenme ve bu biçimlenmenin amaçları çerçevesinde bir bütünün parçası, o bütünü tümleyici bir öğe olarak düşünülmüştü. Dinsel etkenlerin baskın nitelikte bulunduğu, siyasal iktidarın hiç değilse kuramsal olarak dinsel nitelikte bulunduğu bir toplumda, alışılagelmiş düzene çok yabancı laik düzenin gerçekleştirilmesi, kuşkusuz kolay değildi. Salt laiklik kuralı değil, siyasal yeniliğin tüm öğeleri de, Osmanlı'nın siyasal yapısının dışında ve ona yabancıydı. Bu açıdandır ki, siyasal yenileşme ve biçimlenmenin belirli bir süreç içinde, aşama aşama oluşturulmasına çalışıldı. Oluşum sürecini ise, toplumsal değişimlerin doğal sonucu olan, yeni sorunların ve yorumların doğması, yeni düzenlemelere gereksinme duyulması izlemiştir. Yeni Türkiye'nin nitelikleri, «dilendiği gibi gerçekleştirilmiş midir?». «Bu niteliklerle ilgili yorum biçimleri ortak görüşlerde birleşebilmiş midir?» Bu soruların karşılığını aramadan önce, siyasal ve yasal yapıdaki değişim-gelişim aşamalarını, ana çizgileri içinde izlemek gerekecektir.

Ümmetten Millete Doğru

Osmanlı'yı kurtarma formülleri, «nasıl kurtaracağız?» sorusuna verilen yanıtlar içinde, yeni Türkiye'nin kurulmasında en etkin olanı «Türkçülük» akımı olsa gerekir(192). Gerçekten, Osmanlı siyasal iktidar yapısında, bir soyun yönetiminde değişik ulusların oluşturduğu kabul edilen «reayanın» birleş-

tirici öğesi, aynı «ümmet»ten olmak, aynı soyun yönetiminde bulunmaktan öteye gitmiyordu. Hıristiyan azınlıkların uluslaşması olgusunun Müslüman uluslar için geçerli olmadığını, tersine Osmanlı-İslam sentezine varıldığını görmüştük. I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı'nın çöküşü, «Osmanlı Hanedanı»nın gücünü tümden yitirişi, «Osmanlılık» ve «Ümmetçilik» sentezine dayanan Osmanlı bütününün tümden parçalanması sonucunu yarattı. Nitekim, daha önce de belirttiğimiz gibi, «Arap ulusçuluğu» Arapların Osmanlı bütününden umutlarını kesmesi sonucu doğdu. Başka bir deyişle, Osmanlı'nın çöküşü Müslüman halkların uluslaşması sonucunu yarattı. «Türkçülük» akımını eleştiren ve Osmanlılığı savunan Satı Bey, Arap ulusçuluğunu yaratan kişi olarak böylece belirdi. Osmanlılık birleştirici öğesinin bunca silindiği bir ortamda, Anadolu savaşının birleştirici öğesinin «Osmanlılık» olması, kuşkusuz düşünülemezdi. Osmanlı bütününden kopan Müslümanların ulusçuluk akımına yöneldiği bir dönemde, Anadolu insanının da bir daha gerçekleşmesi olanağı bulunmayan «Osmanlılık hayali» yerine «Türk ulusçuluğu» ilkesi çevresinde birleştirilmesi doğal bir zorunluluk, kendiliğinden bir oluşum olarak ortaya çıktı.

Yeni Türkiye'ye yönelik Anadolu savaşının «Türk ulusçuluğu» çevresinde oluşması, «Osmanlıcılığın» yadsınmasıyla olduğu gibi, «İslamcılık» anlayışıyla da çelişikti. Bütünleşmeyi «ümmet» olmakta arayan İslamcılık, ulusçuluk akımlarını «ümmet» anlayışını ve buna dayanacağı umulan «İslam birliği»ni bölücü ve yıkıcı olarak nitelendiriyordu. Bu açıdandır ki, İslamcı akım, ulusçuluk akımını «hilafeti ve saltanat»ı kurtarmaya yönelik bir savaş olarak yorumluyordu(193). Gerçekte, «ulusçu» bir savaşı simgeleyen Ulusal Kurtuluş Savaşı, İslamcı görüşçe değişik bir çizgide benimsenip, yorumlanırken; ulusal bir savaşı «Ümmetçi» bir görüşle yorumlamak çelişkisi de beliriyordu.

Belirtilen çelişki, Anadolu Savaşı'nın «ulusçu» niteliğinin açık seçik ortaya konulmasını engelledi. İslamcı akımın, ulusal kurtuluş savaşını «makam-ı muallâ»nın kurtarılması savaşı biçiminde kabul ederek desteklemesi, İslam «davası» olarak yorumlanması, bu çevre insanlarının Anadolu savaşından yana olmalarını sağladı. İslamcılara göre, savaş, Hıristiyanların İslama saldırılarına bir direnme, âlem-i İslamın» başkaldırısıdır. Savaşın «zafer»le sonuçlanması İslamın ve «hilafet»in özgürlüğü anlamına gelecektir ve tüm İslam dünyasının adına yapılmak-

tadır(194). Ulusal kurtuluş savaşını yöneten ve savaşa katılanlar, İslamcıların desteğini yitirmemek için gerçek yönelişi belirgin bir biçimde savaş sonuna değin açıkça ortaya koyamamışlardır.

Ulusçu ve İslamcı yönelişler, aynı savaşı kendi açılarından ve birbiriyle çelişen amaçlarla yorumlarlarken, Batıya karşı çıkmak, Batıyı «sömürgeci ve emperyalist güç» olarak yorumlamak noktasında birleşmekte, Anadolu toprağını Batının saldırganlığından kurtarmak savaşını birlikte gerçekleştirmektedirler. Ancak, iki akımın savaşın niteliği konusundaki çelişkileri, Batıya karşı çıkışları açısından da kendini göstermiştir. İslamcılar için Batı, «Hıristiyan dünyası»dır ve Müslümanlığı yok etmek çabası içindedir. Batı taklitçiliği ve etkinliği, İslamı hilafet çatısı altında birleştiren «Osmanlı»nın çöküşüne neden olmuştur. Batı «dinsizlik»tir, «küfür»dür, «gavurluk»tur ve tüm «felaketin» kaynağıdır. Bu açıdan, İslamcılar, Batıya tüm anlayışla, uygarlığıyla, imanıyla, yapısıyla temelden karşıdır. Ulusçular ise, Batıya karşı çıkışta, onun «emperyalist ve sömürgen» tutumunu değerlendirmekte, bu tutumuna karşı çıkmakta, Batının Osmanlı'nın çöküşünde etkin olduğunu kabul etmektedir. Oysa, Batının kendisine düşman değildir, tam tersine «Batı»nın içinde yer almaya yönelmiştir. Bir açıdan «Batıya rağmen Batılı olmak», amaçtır(195). Batının yorumundaki bu çelişki, savaş sonrasında İslamcıların tümden kopuşuna ve yıllar boyu değişik biçim ve yorumlar içinde sürecek olan çatışmaya neden olacaktır.

Ulusal kurtuluş savaşının «Batı»ya karşı çıkışı, «şarka» yönelip, onunla bütünleşmekten kaçınışı, «ideolojik istiklal» olarak yorumlanabilmiştir(196). Bugün şunu kavramak durumundayız ki, Batıya karşı çıkan ve kaynaşan çelişik akımları «ideolojik istiklal» yönelişinden çok, «siyasal istiklal» amacı birleştirmiştir. İslamcılar, İslam dünya görüşüne bağımlı olarak, ulusal kurtuluş savaşının yeni bir ideolojik noktaya varacağını ummakta, bunun için savaşmamaktadırlar; bir geriye dönüşün, İslamın ilk ve saf kurallarına uygun bir biçimlenmenin peşindedirler. Bu açıdan, İslamcılar, daha önce gördüğümüz gibi, İslama daha çok dönüp, daha çok bağlanarak kurtuluşu arayan akımların bir benzerini oluşturmaktadırlar; onlarca, savaş bu amaçla yapılmaktadır.

Ulusçu akımlar ise, karşı çıktıkları Batının yapısal niteliklerinin ve öğelerinin doğal sonucu olan ideolojik ilkelerinin

savunucusudurlar. Savaş, Batıya karşı yapılmaktadır, ama amaç da Batı içinde bütünleşmektir. Bu bütünleşme amacı daha sonraki yıllarda açıkça ortaya çıkacaktır. Ancak, savaş yıllarında bile, bilerek ya da bilmeyerek, bu bütünleşme isteğini ve yönelişini belirginleştiren ilkeler benimsenmiştir. Gerçekten, bu ilkeler soyut ve yapıdan özgür değildirler. İlke, belirli yapıya göre, o yapının yönelişleriyle koşullandırılmış ve biçimlendirilmiş olarak belirir. «Millet» ve «millet egemenliği» ilkeleri de, belirli toplum yapısına bağımlı, o yapı ile ortaya çıkmış, o yapının gerçekleşmesine neden olan ekonomik sistemin ve bu sistemin yarattığı kuramların bir öğesidir. Daha kısa bir deyişle, ulusçu akımlar, ulusçuluk anlayışı ve bu anlayışa dayanan siyasal biçimlenmeler, Batıda kapitalist ekonominin zorunlu kıldığı liberal, demokratik siyasal biçimlerin temel öğesidir. Batı da Hıristiyan ümmetçiliğinden ulusçuluk akımlarının etkinliğiyle kurtulmuştur. Ulusçuluk akımları ise, burjuvazinin gelişimiyle güçlenmiş etkin olabilmiştir. Bu durumda, Batıyla savaşı, Ümmetçilikten, Osmanlılıktan kopup, ulusal bir biçimlenmeye ulaşmak amacıyla gerçekleştirenler, gerçekte Batıyla bütünleşme, o dünyada yer alma yönelişi içindedirler.

Batının içinde yer almak, Batı ideolojisinin siyasal yapısını benimsemek amacı, İslamcıların desteğini yitirmemek için açık bir biçimde belirtilmemekle birlikte, salt «ulusal egemenlik» kuralının benimsenmesi bile bu yönelişin kanıtıdır. Ulusal egemenlik kuralının benimsenmesi «Ümmet»in yerini «millet» kavramına bırakması anlamına gelmiş ve «Osmanlı» karışımı bir yığın yerine «Türk ulusu» anlayışı belirmiştir. 1921 Anayasası'nın 1. maddesinde «hakimiyet bilâkaydü şart milletindir» denilmiş ve böylece egemenliğin kaynağının «Tanrısal» olmadığı, daha o dönemde açıklanmıştır. Anayasanın «madde-i münferidesi»nde 5 Eylül 1336 tarihli «Nisab-ı Müzakere Kanunu»nun birinci maddesine yollama yapılmıştır. Bu yollama, «ulusal egemenlik» kuralıyla çelişkili olarak, savaşın amacının «İslamı kurtarmak» olduğu görüntüsünü yaratmıştır. Gerçekten, Nisab-ı Müzakere Kanunu'nun 1. maddesi, «Büyük Millet Meclisi, hilafet ve saltanatın vatan ve milletin istihlas ve istiklalinden ibaret olan gayesinin husulüne kadar şeraiti âtiye dairesinde müstemmirren inikat eder», diyerek, milletin egemen olduğunu kabul eden bir düzende «Tanrısal iktidar» düzenini simgeleyen halife-padişah'ın kurtarılmasına yönelik savaş yapıldığı çelişkisini kesin çizgileriyle ortaya koymuştur.

Belirtilen çelişki, savaşa katılanların belirledikleri değişik

akımların uzlaştırılması zorunluluğunun doğal bir sonucudur. Böylece, savaş yıllarında, anayasal düzen, kaynakları tümden değişik iki ayrı egemenlik anlayışını birlikte yürütmeye, Tanrısal ve ulusal egemenlik kavramlarını uzlaştırmaya yönelik bir biçimlenmeye dayanmaktadır. Gerçekte, 1876 Osmanlı Anayasası 1909 değişiklikleriyle birlikte kuramsal olarak yürürlüktedir. Egemenliği «millet»e veren 1921 Anayasası da onu tümler niteliktedir. Ancak, egemenliğin kaynağı ulusa verilmekle, gerçekte, 1876 Anayasası yadsınmış olmaktadır. 1921 Anayasası içinde de, değişik akımları uzlaştırmak zorunluluğunun yarattığı çelişkiler saptanabilmektedir. Gerçekten, 1921 Anayasası'nın 7. maddesi ulusal egemenliği kullanan Millet Meclisi'ne «ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi» görevini vermekte, yasalarm «şer'i» kurallara uygunluğu koşulu benimsenmektedir. Şer'iye ve Evkaf Vekili, yasalar hakkında vize vermek hakkına sahip değilse de, yürütme organı içinde yer alıp, yasaların yapılmasında söz sahibi olmakta; zaman zaman kendisinden «fetva» istenilmektedir. Yasama organı, kuramsal olarak şeriata uygun davranmak zorunluluğu ile karşı karşıyayken, egemenliğin Tanrı'dan alınıp, ulusa verilmesi, kendiliğinden şeriata aykırı düşmektedir.

Dönemin koşullarının zorunlu kıldığı bu çelişkiler bir yana, savaş sonrası için öngörülen çizginin «ulusal» devlete yönelik olduğu ve savaşın salt eski «teokratik-monarşik» yapıyı yaşatmak için yapılmadığı saptanabilmektedir. Bunu saptayan İslamcılar da vardır(197). 30.4.1920 tarihli «tamim» «Milli Meclis»in Türk «milleti»ni temsil ettiğini açıkça belirtmiştir. Buna göre, «Milli Meclis, milletin bütün iç ve dış işlerinde biricik meşru ve yetkili makam olarak Ankara'da kurulmuştur». 7.6.1920 tarihli başka bir «tamim»le İstanbul'un işgal tarihi olan 16.3.1920'den sonraki tüm «mukarrerat ve mukaveleler» geçersiz sayılmıştır. Verilen tüm «imtiyazlar keenlem yekûn»dur. Böylece, daha o dönemde, İstanbul hükümetinin ve padişahın dinsel iradesinin yokluğu açıkça ortaya konulmuştur.

Siyasal iktidara dinsel nitelik vermeye yönelik yeni modellerin önerildiği de görülmektedir. Padişaha hınç duyan, ancak «dinsel iktidar düzeni» anlayışından cayamayanlar, ulusal iktidarla, dinsel gerekler arasında bir kaynaşma yaratmaya çabalamışlardır. Buna göre, siyasal iktidarı ulus adına kullanan Meclis, aynı zamanda «hilafeti» de kendi kişiliğinde bulundurmalıdır. Kurulacak devlet «şer'i esas»lara dayanmalıdır. Siya-

sal devrimler ancak şeriata uygunluğu ölçüsünde geçerli olabilecektir. İstanbul ve Ankara ülemanlarının birleşmesiyle bir «meclis-i âli» kurulmalıdır. Bu «meclis-i mebusan-ı mukaddes» olmalı ve «encümen-i şura» olarak devleti idare etmelidir. Saltanat kalksa bile devlet din-i İslam üzerine yönetilmelidir(198)

İslamcı akımın, siyasal iktidara dinsel nitelik vermek, düzende Tanrısal egemenliği sağlamak kaygısı, Millet Meclisi Kürsüsü'nden de dile getirilmiştir. Örneğin, Türkiye Millet Meclisi salt Türkiye'nin değil, «bütün âlem-i İslamın da kendisinde halâs, kendisinde yegâne melc'e ve penah bulduğu bir İslam meclisidir» sözleri bir «millet temsilcisi»nindir. Bu görüşe göre, Türkiye Büyük Millet Meclisi «İslamın alemdarlığını terk etmediğini ve hilafetin esarette olduğunu, esaretten tahsiline kadar mücadelesine devam edeceğini kâinata ilan» etmiştir. «Âlem-i İslam», «hiyanetini gördüğü saltanat makamına lanet etmiş ve İslamiyetin müncisi olarak yalnız Meclis-i Aliyi» görmüştür. Türkiye Büyük Millet Meclisi «Allah'a, peygamberlere inanan, bütün mukaddesata iman eden o imanlı milletin meclisidir» (199).

Osmanlı halifesinin «cihad» ilanına uymayarak, Osmanlıya karşı savaşan Müslümanların davranışı, Saltanatın İslamiyetten ayrılmasının, ona aykırı davranmasının bir sonucu olarak yorumlanıp, haklı gösterilmiş, İslami yolda ilerledikçe Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tüm Müslüman devletlerin desteğini kazanabileceği öne sürülmüş(200), millet, «Makam-ı hilafet olmadıkça, kendilerinin bir halifesi, bir imamı olmadıkça yaşayamayacağını bilmektedir» denilmiştir(201).

Osmanlı bütününden ayrılan ve hatta Osmanlı'ya karşı savaşan Arapların, Osmanlı halifesi İslam kurallarından uzaklaştığı için onun cihad ilanını dinlemedikleri savında olduklarına daha önce de değinmiştik. Bir açıdan, İslamcı Arap ulusçuları ile Anadolu İslamcıları aynı noktada birleşmiş olmaktadırlar.

Ankara, Anadolu savaşının ulusal niteliğini yalnızca Türkiye açısından gözönünde bulundurmayıp, çağın ulusçuluk akımları içinde yerine oturtmaya çaba göstermektedir. Anadolu hareketi, «antiemperyalist ve antikapitalist» amaçları çerçevesinde, tüm «yoksul ülkeler» adına gerçekleştirilen bir savaş olarak belirtilmek istenmektedir. 13 Eylül 1336 tarihli «Vekiller Heyeti Programı» ve 20 Ekim 1336 tarihli, «Halkçılık Beyannamesi» olarak bilinen «Büyük Millet Meclisi Bildirisi», Anadolu

savaşının «antikapitalist ve antiemperyalist» niteliğini vurgulamaktadır. Gerçekten, Halkçılık Bildirisi'nde «Türkiye Büyük Millet Meclisi, halkın öteden beri maruz bulunduğu sefalet sebeplerini yeni vesait ve teşkilat ile kaldırarak, yerine refah ve saadet ikame etmesini başlıca hedefi addeder» denilerek antiemperyalist amaç vurgulanmış «emperyalist devletlerin devlet ve milletimizin hayatına kastettikleri» belirtilerek, «binaenaleyh hayat ve istiklalini yegâne ve mukaddes emel bildiği Türkiye Halkını emperyalizmin ve kapitalizmin tahakküm ve zulmünden kurtararak irade ve hakimiyetinin sahibi kılmakla gayesine vasıl olacağı kanaatindedir» sözleriyle de ulusçuluk ile antikapitalist ve antiemperyalist amaç arasında bağlantı kurulmuştur. Gerçekten, söz konusu bildiri, «hilafet ve saltanat»ı kurtarmak amacının görüntüde kaldığını belirlerken, ulusçu bir savaşın, antiemperyalist ve antikapitalist amaç çevresinde gerçekleştirildiğinde amaca ulaşabileceğini de vurgulamıştır. Savaşta düşman, emperyalizm ve onun yurt içi işbirlikçileridir. 13 Eylül 1336 tarihli ve Mustafa Kemal imzasını taşıyan «Vekiller Heyeti Programı»nda şu satırları okuyabiliyoruz: «Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti halkın maruz bulunduğu avamili sefaleti izale ve esbab ve vesaiti saadet ve refahını temin etmeği umdei esasiye addeder». Değinilen belgeler bir bütün olarak düşünülecek olursa, günün koşulları içinde, «ulusçu savaş»ın ırkçı bir nitelikle anlaşılmadığı, ulusçuluğun antiemperyalist ve antikapitalist bir çizgide görüldüğü, ülkeyi tüketmeye yönelen emperyalist ve kapitalist güçlere karşı savaş yapılmasının doğal bulunduğu inancının taşındığı saptanabilecektir. Bu çerçeve içinde, ulusçu hareket, salt bir savaşı kazanmaya değil, savaş sonrasında «ulusçu» ve «müreffeh» yeni bir devlet oluşturmaya yönelmiş bulunmaktadır. Yeni Düzen'e varabilmek, «emperyalist ve kapitalist düşmanlarla ... tevhidi mesai edip milleti iğfal ve ifsada çalışan dahili hainlerin tedibi» ile gerçekleştirilebilecektir. Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, «dahili hainler» terimi sınıfsal nitelikte kullanılmış değildir. «Eşraf»ın da katıldığı bir savaşta, eşrafı «işbirlikçi» olarak nitelendirmek söz konusu olamaz. Bu durumda, «işbirlikçi» niteliği «saray ve çevresi» için kullanılmış olmaktadır.

Bağımsızlık savaşının antiemperyalist ve antikapitalist niteliği, savaşın evrensel bir nitelikte yorumlanmasına neden olmuştur. Mustafa Kemal'e göre, «mazlum ülkeler»in savaşı söz konusudur ve «bütün Doğunun ve ezilen ulusların emperyalizme başkaldırısının ilk adımıdır». Mustafa Kemal'in Çiçerin'e gön-

derdiği telgrafta «bütün vatandaşlarımın paylaştığı sağlam kanaatim şudur ki, Asya ve Afrika'nın ezilen halklarıyla, Batılı işçiler, beynelmilel sermayenin kendilerini efendilerinin kârına köle yapmak için sabırlarını istismar ettiklerini anlar anlamaz, burjuvazinin iktidarı çökecektir» sözlerini okumak olanağı vardır. 14 Ağustos 1920 tarihinde de Mustafa Kemal, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde şu sözleri söylemektedir: «Bolşevizm bizim dahi mevcudiyetimize kastetmiş olan müşterek düşman aleyhine bugün ihraz etmiş bulunduğu zafer, bizim için de şayanı teşekkür neticedir» (202). Belirtilen görüşler çerçevesinde, Anadolu yönetimi ile Sovyetler arasında bir yakınlaşmanın varlığına, Anadolu'da değişik amaçlı sol hareket ve örgütlenmelerin gerçekleştiğine, hatta Mustafa Kemal'in isteğiyle «Türkiye Komünist Fırkası»nın kurdurulduğuna yukarıda değinmiştik (203). Gerçekte, Anadolu ile Sovyet yakınlaşması, iki hareketin kuramsal birleşmesi sonucu değildir. Anadolu ile, Sovyetler kendi savaş hedefleri arasındaki aynılık nedeniyle birleşmişlerdir. Sovyetler Anadolu hareketini «küçük burjuva» hareketi olarak nitelendirip, antiemperyalist olduğu için desteklerken, Anadolu da, Sovyetlerin o dönemdeki antiemperyalist, pannationalist ve panislamist eğilimleri destekleyen tutumundan yararlanma yolunu aramıştır. Dayanışmanın temel öğesi, böylece, Anadolu hareketinin «ulusçu» niteliği ve kapitalist dünyaya karşı çıkışı olmuştur. Aynı nitelikler, Anadolu savaşının, tüm «mazlum uluslar» açısından örnek olarak gösterilmesi ve evrensel nitelikte görülmesi sonucunu yaratmıştır (204).

Anadolu ulusçuluğunun evrenselleştirilmesine yönelindiğinde, değişik ulusların aynı çizgideki hareketlerini birleştirici etken, ne aynı dinden olmak, ne de aynı soydan gelmektir. Mustafa Kemal'in deyişiyle, «..umum beşeriyetin emperyalist idarelerin tahakküm ve tegallüb-ü zalimanesinden kurtarılması» amacına «ümmetçilik» ya da «ırkçı ulusçuluk» anlayışıyla değil, Anadolu gibi «bütün dünyanın emperyalistlerine karşı ilanı husumet ve ilanı harb etmekle» erişilebilecektir. Bu ise, ümmet-sultanlık sultasındaki «halk»ın uluslaşması ve bunun bilincine varmasıyla gerçekleşecektir. Nitekim, «Arap antiemperyalist ulusçu» hareketinin de başlangıçta «uluslaşmak» bilincinden geçtiğini daha önce görmüştük.

Ulusal egemenlik kuralı çerçevesinde ümmetten millete geçişin siyasal biçimlenmede yarattığı ilk etki «saltanatın kaldırılması» olsa gerekir. Gerçekten, ulusal kurtuluş savaşı süresince, karşısına kesinlikle çıkılamayan «saltanat»ın kaldırılması, savaş sonrasında barış görüşmelerinde kimin Türk ulusunu temsil edeceği sorunu ortaya çıkınca, kesin bir çözüme bağlanabildi.

Saltanatın kaldırılması, laik siyasal iktidar düzenine geçişin de ilk aşaması olarak kabul edilmelidir. Osmanlı'nın kuramsal olarak, siyasal ve dinsel iktidarı kaynaştıran siyasal iktidar düzeni, saltanatın kaldırılması ile ilk kez bölünmekte, dinsel iktidar varlığını sürdürse bile siyasal gücü yitirmiş olmaktadır. Buna karşın, siyasal iktidar kesin olarak ulusal egemenlik kuralına dayandırılarak, dinsel nitelikten arındırılmıştır. Nitekim, dinsel kaynağı olmayan bir siyasal iktidar yapısını kavram olarak bile düşünemeyenler, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ulusal egemenliği simgeleyen TBMM'nin dinsel iktidara da sahip çıkması görüşünü savunmuşlardır.

Saltanatın kaldırılması amacının, daha savaş yıllarında güdüldüğünü, bu yılların yönelişleri açıkça göstermektedir. Sadrazam Tevfik Paşa'nın Mustafa Kemal'e çektiği 17.9.1338 tarihli telgraf, ulusal hükümete amaca ulaşmak fırsatını vermiştir. Telgrafta, toplanacak Barış Konferansı'na ayrı ayrı çağrılmış olan İstanbul ve Ankara hükümetlerinin işbirliği yapması önerilmektedir(205).

Tevfik Paşa'nın telgrafı, bir yandan Ankara'nın yasallığının kabul edilmesi anlamına gelirken, öte yandan ülkenin iki ayrı yönetim altında bulunduğunu da vurgulamak istemiştir. Gazi Mustafa Kemal'in yanıtında ise, İstanbul hükümetinin varlığının ve yasallığının tanınmadığı belirtilmekte, egemenliğin ulusta bulunduğu yinelenerek, ancak savaşı kazanan bir iktidarın ulusu barış toplantısında temsil edebileceği dile getirilmektedir(206). Ankara, belki de ilk kez, saltanatın tarihin malı olduğunu açıkça bu telgrafla belirtmiş olmaktadır. Bu açık bildirimi anlamazlıktan gelen Tevfik Paşa 29.10.1338 tarihli ikinci telgrafında, İstanbul hükümetinin İslamı temsil ettiğini, hilafetin sahibi bulunduğunu öne sürmekte, barış toplantılarına birlikte katılmamaktan doğabilecek olumsuz sonuçlardan Ankara'nın sorumlu olacağını belirtmektedir. Tevfik Paşa, Ankara

ve İstanbul hükümetleri arasında önemli bir ayrım çelişki bulunmadığını, aynı amaca yöneldiklerini belirtmekten de geri kalmamaktadır: İstanbul da, Sevr'e karşı kazanılan başarıda elinden gelen desteği sağlamış ve zafere ortak olmuştur. Tevfik Paşa'ya göre «ulusal egemenlik» ancak, Saltanatı temsil eden İstanbul ile Ankara'nın birleşmesiyle sağlanabilecektir. İstanbul saltanat ve hilafeti simgelediğine göre, Ankara İstanbul'la anlaşmaya yanaşmadığmda, halkın dışına düşmüş olacaktır. İstanbul «hilafet»e dayanarak Ankara'yı yalnız bırakabilmenin umudu içinde, Ankara'ya, salt siyasal gücüyle bir sonuca varamayacağını bildirmek istemektedir(207). Tevfik Paşa'nın bu görüşleri, Ankara'nın saltanatın bir an önce kaldırılması gereğini görmesi, kesin karara varması sonucunu yaratmıştır.

Tevfik Paşa'nın telgrafları TBMM'de okunduğunda, Meclis, saltanatı reddetmekte görüş birliğine varmıştır. Saltanatın kaldırılmasına gösterilen gerekçede ise aynı görüş birliği yoktur. İslamcılar bu konuda şer'i kanıtlar bulmak çabası içindeyken, ulusal egemenlik kuralına bağlanmış olanlar, saltanata «milletin hakları» adına karşı çıkmaktadırlar.

Rasih Efendi, Diyarbakır Mebusu Fevzi Bey, Hacı İlyas Sami Bey, Müfit Efendi, Nusrat Efendi dinsel açıdan saltanatın kaldırılmasını savunanlar arasındadır(208). Bu görüşleri şöylece özetlemek olanağı vardır: Ankara hükümeti, «hilafeti kurtarmak» amacını başından bu yana izlemektedir, bu nedenle hilafeti İstanbul'un temsil ettiği savı yerinde değildir. 1876 «anayasa paçavrası»na dayanan İstanbul, Papalık Avrupası'nın Hıristiyan düşüncesini simgelemektedir. 1876 Anayasa'sı, Padişah'ın kesin sorumsuzluğunu kabul etmiştir ve bu şeriata aykırıdır. Saltanatın «irsen intikali»de şeriata aykırıdır ve böylece saltanat milleti ezmektedir. Şeriat, saltanat ve hilafeti elinde bulunduracak kişide aranacak nitelikleri saptamıştır, «irsen intikal», bu nitelikleri taşımayan kişilerin şeriata aykırı olarak halife olabilmesine yol açmaktadır. Artık, dinsel ve siyasal «kudret» TBMM'de toplanmakta ve biçimlenmektedir. «Makam-ı hilafet taht-ı esarettedir» ve Fevzi Efendiye göre, «Saltanat devrinde kılınan cuma namazları dahi gayrımeşrudur». Hilafeti «esaretten kurtarıp muhafaza» edebilecek tek güç Meclis'tir. Sultan düşmanla anlaşmış ve halife olmak niteliğini yitirmiştir. Halifelik şimdi Meclis'tedir. Halife «gayr-i müslim nasırın hamisi» olmuştur, «saltanat-ı hayvankârisine» devam et-

miştir. «Şeran milleti tefrikaya» götüren bu halife sultana «biat» ettiği için İlyas Sami Bey «sağ eline nefretle» bakmaktadır. İslamcılar Dürrizade'nin fetvasını «cerhetmeye» çalışırken, düşman işgalindeki bir yerde verilen fetvanın geçersizliğini savunmuşlardır. Ankara, «İsyan» şöyle dursun, hilafeti kurtarmak için savaşmış, bu nedenle tüm İslam dünyasının desteğini ardında bulmuştur. Sultan, Ankara'ya karşı çıkmakla İslama «hiyanet» etmiştir ve kendisine «Hiyaneti Vataniye» yasası kurallarının uygulanması gerekir. «İmamet» kuralları da, saltanatın kaldırılmasını gerektirmektedir. Şer'an bir ülke üzerinde iki imam olamaz. İki imam ortaya çıkarsa birinin «katli vaciptir». İslamın parçalanmasına yol açan ve TBMM yanında ikinci imam durumunda olan Sultan'ın «nefyi nesli amelen vaciptir». «Evvelâ seriri hilafetinde padişahım diye iddia eden, mücerret hilafet davasında bulunan bu şahs-ı merkumu hal'etmek ... ondan sonra hacretmek lazımdır. Hacir istılahı fıkhidir».

Sultan'ın davranışlarını şeriata aykırı buldukları için, saltanatın kaldırılmasını savunanların, halifesiz bir siyasal iktidar yapısını düşünemedikleri ve bu dinsel iktidarı da Meclis'e vermekten yana çıktıkları gözükmektedir. Başka bir deyişle, Meclis hilafeti kurtarmak için savaşmakla, hilafete sahip çıkmıştır; bu durumda saltanata gerek kalmamıştır.

Saltanatın kaldırılmasına dinsel kanıtlar bulmak kaygısında olmayan meclis üyeleri ise, görüşlerinin nedenini, genellikle «ulusal egemenlik kuralı»nda aramışlardır. Türkiye'de «ulus» bilincinin doğup geliştiği savında olanlar, siyasal iktidarın bir «sülale»de olmasına karşıdırlar. 1921 Anayasa'sı, «ulus» gerçeğini vurgulamış ve ulusun bir saltanat sülalesinin sömürü konusu olamayacağını belirlemiştir. Savaşın gerçek amacı da budur. Türkiye'de artık «Osmanlı saltanatı değil millet saltanatı» söz konusudur. Egemenlik «bila kaydü şart» ulusun olunca, otokrat hükümet biçimi de doğal olarak tarihin malı durumuna gelecektir. Kalkan saltanat yönetiminin yerini, «bir halk hükümeti ve en ziyade halkın menafiini himaye edecek bir halk hükümeti teessüs etmiştir. Diyoruz ki, bu da Türkiye hükümetidir» (209). Gerçekte, «altıyüz senelik bir hukuku saltanat yok, dokuzyüz senelik hukuku millet vardır». «Osmanlı saltanatı bu topraklar üzerinde hüküm sürmüş münkariz olmuş saltanatlardan biridir ve şimdi o da münkariz olmaktadır. Yerini Türkiye Devleti almaktadır». Rıza Nur, Mazhar Müfid, Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Ali Fethi, İsmet, Rauf beyler ve paşalar, saltanatın

kaldırılmasını ulusun hakları ve egemenliği açısından savunan kişiler arasındadır(210). Saltanatın kaldırılması açısından en ilginç görüşleri savunan ise, kanımızca, Hüseyin Avni Bey'dir.

Hüseyin Avni Bey, «halkın mazideki sisteme isyan ettiği» görüşündedir. Türk ulusu «bir inkılaba doğru gitmektedir ve millete çok az şey bahşeden Kanuni Esasi engeli kaldırılmalıdır». Ulus, şimdi yaşamak hakkını «felaketten ve sefaletten» almaktadır ve «mukadderatına hakim» olmak için «inkılap yapmak» yolundadır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kendisine ihanet etmesini kabul edemeyecek olan Ulus, saltanatın hiyanetini de kabul etmeyecektir. Ulus, «İngiliz'in adaletinden, Fransız'ın medeniyetinden, İtalyan'ın bilmem nesinden bahsederek kendisini zincire bağlayarak, beni ebedi mahkûmiyetler içerisinde yaşatan kuvveti» unutmamıştır. Tevfik Paşa, telgrafında, barış açısından Ankara'nın varlığını da zorunlu görmektedir. Bu durumda «saltanatın vücuduna ne lüzum vardır?». Türkiye Büyük Millet Meclisi «hakkı meşruu ve mesuliyeti Türkiye Milleti şerefle kabul eder ve 23 Nisan'da bu kararını vermiştir. Meclis-i Ali, Devlet'in işini deruhte etmiş ve cihana göğsünü vermiş, mukaddes davasını kaniyle ödüyor... Beşeriyette bizi utandıracak hiç bir kuvvet yoktur. Milletin hicabaver hiç bir hareketi yoktur». Hüseyin Avni Bey'e göre, böyle bir «mesuliyet» varsa, bu yalnızca Meclis'e değil, Meclis'i seçen ulusa da ait bir «mesuliyet»dir ve böyle bir «mesuliyet»e kurban olmak gerekir. Hüseyin Avni Bey, ulusal egemenliği savunurken, saltanatın kutsallığı üzerinde durmak ve değişen koşullar içinde saltanatın yerini ulusun aldığını belirtmek gereğini de duymuştur. Altı yüz yıldan bu yana padişahın şahsına dua eden, beş vakit ona bağlılığını belirten halk, bilinçlenmiş, ulus olmanın bilincine varmıştır. Sevr antlaşmasını imzalayanlar, şimdi ulus olma bilincine varanları temsil etme hakkını kendilerinde göremeyeceklerdir. Sadrazam'ın «Sultandan aldığı mühür», gerçekte «o mühür malikane kabilinden benim mülkümün tegallüp, tagassup edilmesi neticesinde kullanılan cinayet mühürleridir». Zira «o mühür ... milletimin idam kararını mühürledi. Sevr ahitnamesi üzerinde duruyor». Saltanat ile ulusal egemenlik kuralının bağdaşamayacağını belirten Hüseyin Avni, «Saltanata alışmış imparatorlar, haşmetmaaplar Hakimiyeti Milliye'den canavar gibi korkarlar» demektedir. Egemenliğe sahip olmanın bilincine varan bir ulusun, artık kendisini sömüren, güden, ihanet eden saltanata uyması, onun peşinden gitmesi olanağı yoktur: «Hakimiyet-i milliyenin evsafı vardır, şe-

raiti vardır. Ona dahil olurlar. Hakimiyet-i milliyeyi bunlar tanır. Bunun hilafına olanlar, millete musallat olmuş beladır...» «Hilafet perdesi altında saltanat cinayetlerine kadar kapı açmak, memleketi zirüzeber edecek bir hale getirecek gayrımeşru sıfatlar takınmalarına» olanak bırakılmayacaktır. Yeni siyasal düzende «cismani», «ruhani» gibi «sıfatlar» olmayacak salt «ulus egemenliği» sağlanacaktır: «Kaviyüşşekime bir devlet olmuş, millet hakkı isyanını istimal etmiş ve bir Teşkilatı Esasiye ile hukuku esasiyesini tayin etmiş, bunları gördükten sonra âtide yapacağı kanunlarla istediği şekil ve mahiyette yürüyebilecektir» (211).

Yeni Türkiye Devleti'nin kuruluşunda, gerçekçi bir görüşle saltanat düzenini bir «sömürü» biçimlenmesi olarak yorumlayan Hüseyin Avni'nin önemli bir rol oynadığını sanırız. «İrsiyet ve dinsel kudret» ilkelerini ekonomik sömürünün ilkeleri olarak yorumlayan Hüseyin Avni Bey, ulusal egemenlik kuralının kendine uygun bir ekonomik yapıyı oluşturması gerekliliğini de vurgulamış, ekonomik eşitlik ve «refahın» da bu kural gereği olduğunu savunmuştur. Ulusal hükümet, «mütegallibe ve gasıp» olmamak zorundadır ve Türk Devrimi bunları gerçekleştirmekle de yükümlüdür, başarısı bu devrime bağlıdır (212).

Tevfik Paşa'nın telgrafı üzerine TBMM'de yapılan tartışmaların sonunda, çok sayıda önerge verilmiştir. Bu önergelerden bir bölümü, geçici önlemleri amaçlamakta, saltanatın kaldırılması gibi bir davranışı düşünmemektedir. Ziya Hurşit, Dr. Refik, Ertuğrul mebusu Necip, Rasih Efendi, Meclis'in hilafet ve saltanatı kurtarmakla yükümlü bulunduğu inancıyla, saltanatın kaldırılmasını erken görmektedirler (213). İkinci grup öneriler ise, saltanatın suçluluğu ve cezalandırılması gereğini savunmaktadır. Örneğin, Diyarbakır Mebusu Hacı Şükrü, «başta Vahdettin olmak üzere bunları bilumum İslamların taşlamasını» önermektedir. Taşlama nedeni, «İslam mukaddesatına ve İslamiyete karşı şeytandan dahi şen'i biri olan Loyd Corc'dan da daha şen'i alçaklar» olmalarıdır (214).

Kabul edilen önerge ise, Mustafa Kemal'in de içinde olduğu seksen kişinin imzasını taşıyan (215) ve Osmanlı Devleti'nin «münkariz» olduğunu, Türkiye Devleti adıyla «Milli Halk Hükümeti»nin kurulduğunu, yeni devletin «hududu milli dahilinde» Osmanlı Devleti'nin «varisi» olduğunu, padişahlığın «hukuku hükümrani millete» verildiği için «mâdun ve tarihe mün-

tekil» bulunduğunu, İstanbul ve çevresinin de Büyük Millet Meclisi'ne ait olduğunu, Türkiye Hükümeti'nin Makam-ı Hilafet-i ecnebilerin elinden kurtaracağını Meclis'in kabulüne sunan önergedir(216).

Önerge, ulusal egemenlik kuralına dayandığı halde, koşullar yine etkisini göstermiş ve «makam-ı hilafet»in kurtarılması amacının yinelenmesi zorunluluğu duyulmuştur. Sultan-halife yapısının, bir kanadı böylece varlığını sürdürürken, saltanat hakkında ceza kovuşturması yapılmasına yönelik önerge oya konulup kabul edilmiş(217), Saltanatın kaldırılmasını öngören önerge komisyonlara gönderilmeksizin oya konulduğunda yeterli karar oyu sağlanamamıştır(218). Kaygı «hilafet»in durumu ile ilgilidir. Nitekim 1.11.1338 tarihli oturumda önergenin 6. maddesi değiştirilmiş, hilafetin «Hanedan-ı Al-i Osman»a ait olduğuna ilişkin bir açıklık getirilmiştir(219). Birçok meclis üyesi de, hilafeti güvence altına almaya yönelik önergeler vermişlerdir. Tüm kaygılar, siyasal iktidardan yoksun bir «hilafet»in olup olamayacağı sorununda odaklaşmış, Müdafaai Hukuk Grubu toplantısında, Mustafa Kemal, hilafet ile saltanatın ayrılabileceğini tarihsel örneklere ve gelişime dayanarak savunmak zorunda kalmıştır. Buna göre, «hakimiyet ve saltanat-ı milliye»nin meclise ait olduğu kabul edilmiştir. «Hülagu Halife Mutasam'ı idam ederek» hilafete son vermiştir. 1517 yılında Mısır'ı alan Yavuz, «halife» ünvanını taşıyan bir «mülteciye» önem vermeseydi, «hilafet ünvanı» o güne değin gelmeyecek, saltanat hilafetten ayrı olarak varlığını sürdürecekti. Yavuz'a gelinceye dek sultanlar, halife olmadıkları halde siyasal iktidarı kullanmışlardır. Kaldı ki, Türk Devleti'nin varlığı İslamiyetin doğumundan da öncedir. Bu açıdan «makamı hilafeti muhafaza ederek, saltanatı milliyeyi Büyük Millet Meclisi'ne tanımak» olanağı vardır. Türk ulusu gösterdiği başarı ile özgür ulusal bir devlet olmak hakkını elde etmiştir. «Hilafet saltanatın kalkması ile yok olmayacaktır. Şu farkla ki, siyasi kudreti temsil eden sultanın yerine millet oturacaktır»(220). Önerge, Şer'iye, Kanunu Esasi ve Adliye Encümenlerinden oluşan karma komisyona gönderilmiş, saltanat ile hilafetin ayrılığı konusu bu komisyonda da uzun tartışmalara yol açmıştır. Komisyonda, Mustafa Kemal'in deyimiyle(221) «Hilafetin saltanattan münfek olamayacağı maruf safsatalara istinat ettirilerek iddia» edilmiştir. Mustafa Kemal'in Komisyon'daki «...bu bir emrivakidir. Mevzuubahis olan; millete saltanatını, hakimiyetini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız? meselesi değildir. Mesele zaten emrivaki

olmuş bir hakikati ifadeden ibarettir. Bu behemehal olacaktır. Burada içtima edenler, Meclis ve herkes meseleyi tabi görürse, fikrimce muvafık olur. Aksi takdirde, yine hakikat usulü dairesinde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir» sözleri(222), Hoca Mustafa Efendi'nin soruna yanlış açıdan baktıklarını söylemesi, Komisyon'un saltanat ile hilafetin şer'an ayrılabileceğini kabulüyle sonuçlanmıştır.

Önerge Meclis'te okunduktan sonra, konuşan Hüseyin Avni Bey önergenin kabulünün anlamını vurgulamıştır: «Biz koyun sürüsü değiliz. Bizi çobanların taksimatı gibi memleketimizi taksim ettirmeye, iradelerle insanları öteye beriye iradesiz sürüklemeye, bunlara nihayet verdik. Harbi de bu dimağ yapacak, sulhü de bu dimağ yapacak, ipi de bu dimağ çekecektir. Binaenaleyh yeni bir şey yapmıyoruz. Üç seneden beri yaptığımız kanunları bir daha ilan ediyoruz»(223). Bu konuşmayı önergenin oya konması izlemiş ve saltanatın kalması, Ziya Hurşit'in tek karşı oyu ile kabul edilmiştir. Meclis'in 308 sayılı kararı ile Osmanlı sülalesi siyasal iktidarını yitirmiş, İstanbul Hükümeti tarihe karışmış, «ulusal egemenlik» ilkesi bir anayasal kural niteliğini kesinlikle kazanmıştır. Varılan bu sonuç, kısa süre içinde Cumhuriyet'in kabul edilmesi zorunluluğunu da yaratmıştır.

Nitekim, Fethi Bey'in başvekillikten ayrılması üzerine yeni Meclis Hükümeti'nin kurulamayışı karşısında, 1921 Anayasası'nı değiştiren bir yasayla Cumhuriyet ilan edilmiştir. Savaş sonrasında yeni bir Türkiye'nin yaratılması amacının güçlü bir «icra kuvveti» kurulmasını zorunlu kıldığı öngörülerek, Cumhuriyet'in kabulü ve bu siyasal biçimlenmeye uygun bir hükümet oluşturulması önerilmiştir. Önerge, Mustafa Kemal tarafından Fırka Grubu'na sunulmuş, Grup'ta, TBMM'nin Anayasa'da böyle bir değişiklik yapmak yetkisinin bulunmadığı biçiminde beliren görüşler, Yunus Nadi, Hamdullah Suphi gibi kişiler tarafından yanıtlanmış, TBMM'nin «Kurucu Meclis» niteliğinde bulunduğu, dört yıl önce üstü örtülü olarak belirtilen düzenin adının koyulması zamanının geldiği savunulmuştur. Konya Mebusu Eyüp Sabri Efendi'nin «Teşkilatı Esasiye Kanunu'nu tadile selahiyetimiz yok demek, gayrımeşru olduğumuzu kabul etmek demektir. Hükümetimizin şekli behemehal cumhuriyet olacaktır» sözleri etki sağlamıştır. Böylece önce Fırka Grubu, sonra Meclis, Cumhuriyet'in ilanına ve Mustafa Kemal'in ilk cumhurbaşkanı olarak seçilmesine karar vermiştir. Böylece, saltanatın kalkmasını izleyen dönemde uygulanan siyasal düzenin adı da konulmuştur.

Saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilanıyla monarşiden Cumhuriyete ulaşmaya Meclis'te büyük bir tepki gösterilmeyişine karşın, toplumda, özellikle İstanbul'da güçlü bir tepki görülmüştür. Tepki, geleneksel İslamcı muhalefetten gelmiştir. Meclis'te de aynı tepki, Ziya Hurşit ve Selahattin Bey'in görüşlerinde belirmiştir. Saltanat ile ulusal egemenliğin kaynaşabileceğine yönelik bu görüşler, İstanbul ile Ankara'nın ayrı ayrı iktidar olmalarını bile benimsemiştir. Ankara İstanbul'a karşılık vermemeli, Meclis, fiilen «istiklali» elde edecek güce erişeceği günleri beklemelidir(224).

Saltanatın kaldırılmasına karşı en güçlü tepki, Şükrü Hoca ile Lütfi Fikri Bey tarafından gösterilmiştir. Mehmet Şükrü Hocaya göre, saltanatın kaldırılmasıyla durum değişmiş değildir ve Türkiye yine bir İslam ülkesidir. Meclis'le halife arasında bir ayrım söz konusu olamaz. Siyasal kudreti olmayan halife düşünülemeyeceğine göre «Meclis Halife'nin, Halife Meclis'indir» Halifelik, şeriata göre «hükümet etmek» anlamına geldiğine göre, hilafetin siyasal güçten arındırılması, İslam'ın bölünmesi demektir ve «hükümetsiz, istiklalsiz, hürriyetsiz bir hilafet olamaz». Bu nedenle, Millet Meclisi'nin doğal başkanının Halife olması gerekir; Meclis'in çıkartacağı yasaların Halife tarafından şeriat adına denetlenmesi ve onanması zorunludur. Bu onamayı almayan yasa şer'an geçerli sayılamayacaktır(225).

Meşrutiyete bağlı olan Lütfi Fikri Bey de, temelde ayrıldığı Şükrü Hocayla bu konuda birleşmekte, aynı görüşleri savunmaktadır. Osmanlı Sultanının «sadık bendesi» olan Lütfi Fikri, saltanatı kaldırmanın «reissiz» bir hükümet biçimini kabul etmek anlamına geleceği kanısındadır. Meşrutiyetin felaketi, saltanattan değil, «ihtilal» hükümetlerinden gelmiştir. Sorumlu, İttihat ve Terakki Fırkası ve özellikle Talat Paşa'dır. Saltanatın kaldırılıp, yetkilerin tümden Meclis'e verilmesi, Meclis'i «evet efendimciler» haline getirebilecek bir kişinin tüm Devlet'e egemen olması sonucunu yaratabilecektir. TBMM olağanüstü dönemin meclisidir, saltanatı kaldırıp, yeni bir siyasal biçimlenmeye gitmek yetkisi de yoktur. Saltanat, ancak halkın oyuyla kaldırılabilir; saltanatın kaldırılmasına yönelik Meclis Kararı, halkın kararı değildir. Bu açıdan konu «halk referandumu»na götürülmelidir. Günün değişim dinamizmini göremeyen Lütfi Fikri, İslamcı olmadığı halde, İslamcı Şükrü Hoca ile birlikte «Halifelik» hükümeti «cismaniyesiz» olamaz görüşünü öne sürüp, halifenin ölümü pahasına siyasal haklarını savunmasını istemiştir(226).

Lütfi Fikri ve Şükrü Hoca'nın görüşlerini yadsıyan İslamcılar da çıkmıştır. Süleyman Nazif'e göre, «İslam'ın düşmanları ile ittifak ederek onların harimi İslamı tutuşturan olaylarına, Hilafet Ordusu namı ile gönüllü askerler tefrik eden bir halifeyi, İslam'ın en necip kavmi olan Türk, hilafeti İslamiyeden ıskat ederken, Hilafeti de Hülefaya aleti istibdat olan saltanattan tecrit etmek istedi. Buna kimsenin bir şey demeye ne hakkı var, ne haddi» (227). Siirt Mebusu Hulki, Muş Mebusu İlyas Sami, Antalya Mebusu Rasih Efendinin, Hoca Şükrü'ye karşı yazdıkları «Reddiye»de de, Türkiye'nin bir «reise» ihtiyacı bulunmadığı, adı ister kral, ister padişah, ister cumhurreisi olsun, kimsenin otoritesine giremeyeceği savunuluyordu(228). Refet Paşa da, aynı görüşte idi ve padişah ile cumhurbaşkanı arasındaki ayrımın, birinin seçim, birinin «irsiyet» ile işbaşına gelmesinden öteye gitmediğini öne sürüyordu(229). Padişah ile cumhurbaşkanı arasında ayrım olmadığını «reissiz» bir siyasal düzeni savunanlar, saltanatm kaldırılışını desteklerken, Cumhuriyet'in ilanına karşı çıkmışlardır.

Cumhuriyet'in ilanı, başkansız bir devlet sisteminin yarattığı boşluğu halifenin doldurması olanağını engellemiştir. Halifeyi devletin doğal başkanı saymaya yönelik eğilimler, cumhurbaşkanlığının kabulü ile boşa çıkmıştır. Bu nedenle, halifeden yana olanların Cumhuriyet'in ilanına tepki göstermeleri doğaldır. Halifeliğe ve saltanata karşı olanlar için, Cumhuriyet'in ilanı, var olan siyasal düzenin «ifadei hukukiyesidir». Buna karşılık, Cumhuriyet'in ilanı ile halifenin siyasal iktidara yeniden sahip çıkması hayal ve umutları kaybolanlar arasında Rauf Bey, Refet Paşa, Ali Fuat Paşa gibi Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda çaba göstermiş kişiler de vardır. Savaşın yöneticilerinin bölünmesine yol açan ilk önemli neden, Cumhuriyet'in ilanı olmuştur. Özellikle, İstanbul basını Cumhuriyet'in karşısına dikilmiş; Yakup Kadri'nin deyişiyle «genç Cumhuriyet'in karşısına eski muhalefet çıkmıştır» (230). Rauf Bey, Tevhidi Efkâr Gazetesi'nin 31 Ekim ve 1 Kasım 1339 tarihli nüshalarında yayımlanan beyanatında, «Cumhuriyet'i» zamansız kabul edip, aceleye getirilmekle suçlamaktadır. Bu görüşlerini 22 Kasım 1339 tarihli Fırka Grup toplantısında da yineleyen Rauf Bey, Cumhuriyet'i bir ad değişikliğinden öteye gitmeyen bir hata olarak nitelendirmiştir. Ebüzziyazade, Cumhuriyet'ten «kırmızı paçavra» diye söz açmakta, Hüseyin Cahid de din açısından, Cumhuriyet'i sakıncalı görmektedir(231). Ankara basınının, bu eleştirilerine karşılık Hüseyin Cahid'e taktığı ad, «Derviş Vahdet-i Sani»dir.

İslamcılara göre, «padişahın sahip olmadığı haklara reisicumhur sahip olmuştur» ve hükümet «vazifei hilafeti» saptamakla yükümlüdür(232).

Cumhuriyet'in ilanı aşamasında da ortaya çıkan Lütfi Fikri de, doğal olarak yeni düzene karşıdır ve Cumhuriyet'in ilanını «hazinei maneviyeye taarruz» olarak nitelendirmektedir. Halifenin devlet başkanı olmasını doğal sayan Lütfi Fikri, Cumhuriyet'in ilanı üzerine halifenin istifa etmemesini istemekte, bunun İslam için felaket olacağını belirterek haklarını elde etmek için çaba göstermesini beklemektedir(233). Cumhuriyet'e karşı çıkışta Tanin öncülük yapmaktadır. 11 Kasım 1339 tarihli Tanin Gazetesi'nde, TBMM kendi dışından verilen kararları onaylayan bir kuruluş olarak gösterilmiş, halifeliğin yetkilerini tümden yitirmesiyle Türkiye'nin İslam dünyası içinde hiçe indiği öne sürülmüştür. Buna göre, Cumhuriyet'in ilanı, hilafetin elden gitmesine yönelik bir adımdır(234).

Cumhuriyet'e karşı gösterilen tepki, gerçekte, saltanatın kaldırılması karşısında gösterilen tepkiden daha güçlü olmuştur. Bu güçlü tepkiye Ankara basını ve Fevzi Efendi gibi bazı İslamcılar gereken karşılığı vermişlerdir(235). Cumhuriyet'e gösterilen bu tepkinin güçlülüğü, saltanatın kalkmasından sonra bile hilafeti yeni siyasal düzende Devlet başkanı olarak görmek eğiliminin yaygın olduğunu kanıtlamıştır. Cumhuriyet'in ilanı bu yaygın umutları boşa çıkartmıştır. İslamcılar belki de ilk kez, ulusal kurtuluş savaşının gerçekte saltanatı ve hilafeti kurtarmaya yönelik bir savaş olmadığının bilincine varmışlar, hiç değilse hilafeti kurtarmak çabasına girişmişlerdir. Bu çabalar ise, teokrasiden laik sisteme geçiş amacının gerçekleştirilmesine yol açmıştır.

Bir Masalın Sonu

Salatanatın kaldırılması, Vahdettin'in İngilizlere sığınması sonucunu da yaratmıştır. 17 Kasım 1922 gecesi Vahdettin, İngiliz savaş gemisiyle yurt dışına kaçarken, Harrington da yayınladığı bildiride(236), «İslamların Halifesi sıfatıyla kendisini İngiliz Himayesine» verdiğini açıklamıştır. 19 Kasım 1922 tarihli TBMM gündeminde ise «yeni halife» seçimi vardır. Halife-sultan Vahdettin'in kaçışıyla hilafetin boşaldığı kanısına varan hükümet, halife seçimini gündeme getirmiştir. Başbakan Rauf Bey olayı açıklamış ve Şer'iye ve Evkaf Vekili Vehbi Efendi de, Vahdettin'in hilafeti yitirdiği, yenisinin seçilmesi gerektiği ko-

nusunda «fetva» vermiştir. Oturum Başkanı Dr. Adnan Bey (Adıvar) fetvayı oya sunduğunda, Bitlis Mebusu Yusuf Ziya Bey, fetvanın dinsel gücü bulunduğunu ve ulusal iradeye üstünlüğünü öne sürerek fetvanın oya konulmasına karşı çıkmıştır. Gazi Mustafa Kemal'in karşılığı ilginçtir: «Affedersiniz Beyefendi, bu memleketi yıkmak için de fetvalar verilmiştir. Fetva behemehal Meclisi Ali'nin reyine vazedilmelidir». Fetva oya konulmuş ve kabul edilmiştir.

İslam tarihinde belki de ilk kez bir «fetva» bir meclisin oyuna sunulmuş ve geçerliliği, bu koşulla kabul edilmiştir. Bu olgu, ulusal egemenliğin, dinsel güce üstünlüğünün kesinlikle kabulü, dinsel yapının temel öğelerinin birer birer tarihe karışması anlamına gelmektedir. İslam siyasal yapısında önemli bir gedik açan fetvanın oya konulması olgusu, İzmit Mebusu Sırrı Bey'in «yaşasın İslamiyet» bağrışının belirdiği garip bir çelişkiyle kutlanmıştır.

Meclis, Abdülmecit Efendiyi «halife» olarak seçmiş ve Gazi Mustafa Kemal, Rauf Bey aracılığıyla Halife'ye nasıl davranması gerektiği konusunda genel ilkeleri, birer «talimat» olarak bildirmiştir(237). «Büyük Millet Meclisi'nin ve hükümetinin mahiyeti mahsusası ve usulü idaresinin Türkiye Halkı bütün İslam alemi için enfa ve evfak olduğu zikr ve tespit kılınacaktır» koşulu da, Abdülmecit Efendi'nin halifelik yapabilmesi için öngörülen kurallar arasındadır. Bu koşulun öne sürülmesi, saltanatı kaldıran, ulusal iradeyi dinsel iradeye üstün tutan yönetimin, hâlâ dinsel bir desteğe gereksinim duyduğunu da göstermiş olmaktadır(238). Abdülmecit Efendiye kabul ettirilen koşullar arasında, kendisinin siyasal davranışlarda bulunmaması da vardır. Halifeliğin sonunu hazırlayan ise, Abdülmecit Efendi'nin bazı «halife dostlarının» da etkisiyle bu koşula aykırı davrandığı iddiası olmuştur.

Koşulları kabul ederek halife olan Abdülmecit'in, daha ilk günden kullanacağı ünvan konusunda direnmesi(239), Refet Paşa'ya yazdığı mektupta «hilafet» yetkilerini hatırlatıp, bunları kullanacağını ima etmesi, başka İslam ülkelerinden hilafet konusunda yeni yönetime akıl vermek, baskı yapmak biçiminde beliren davranışların çoğalması, halifelik sorununu çözümlenmesi gereken bir duruma getirmiştir(240)

Halifelik sorununun çözümü zorunlu bir duruma gelmesinde, Cumhuriyet'in ilanı ve Kurtuluş Savaşı önderlerinden ba-

zılarının halifeden yana davranışlarını açıkça ortaya koymaları da etkin olmuştur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Cumhuriyet'in ilanı, halifeyi devlet başkanı durumuna getirmek amacını taşıyanları umut kırıklığına uğrattığından, halife çevresinde siyasal oyunlar ve tutumlar gittikçe gelişip, etkin olmuştur. Bu gelişen akım içinde Refet Bey, Rauf Bey, Kâzım Karabekir, Dr. Adnan Bey, Ali Fuat Paşa (Cebesoy) gibi önemli kişiler de yer almakta, «hilafetin üssül esası kudreti maddiye ve kuvveti hükümettir» görüşü(241) yığınlarda da etkinlik payı taşımaktadır. Özellikle Rauf Bey'in tutumu ve İsmet Paşa ile olan çekişmesi(242) Fırka'nın bölünmesine yol açabilecek boyutlara ulaşmıştır. Gazi Mustafa Kemal'in, halifenin siyasal iktidardan yoksun, dinsel kişi olarak varlığının İslam kurallarına ve tarihsel olgulara aykırı olmadığına, «hilafetin etkinliğini ve İslam dünyası açısından eski önemini yitirdiğine, Osmanlı'nın çöküşünde halifeliğin de rol aldığına yönelik görüş ve açıklamaları İslamcıların görüşlerinden caymalarına yetmemiştir. Ulus düşüncesinin ve ulusal egemenlik ilkesinin bu çevreye benimsetilmesine yönelik çabaların etkili olduğunu söyleyebilme olanağı da yoktur(243).

Ulusal egemenlik ilkesine dayanan bir Cumhuriyet düzeniyle «hilafetin» bağdaşması olanağının bulunmadığını kavrayabilme güçlülüğü, özellikle tarihsel alışkanlıklar da gözönünde tutulduğunda, bir gerçek olarak belirmiştir. Bu gerçeğin, siyasal ve toplumsal yaşam içinde açıkça ortaya çıkması, ulusal savaşın belki de daha başından bu yana düşünülen bir kararın gerçekleştirilmesini zorunlu kılmıştır.

«Hilafet masalının» sonu, İsmet Paşa'nın İzmir'den Gazi Mustafa Kemal'e yazdığı bir telgrafla başlatıldı. Bu telgrafında, İsmet Paşa, halifenin durumu konusundaki yayınlardan yakınarak, bazı hükümet adamlarının bile bu yayınlara yol açan davranışlarını eleştirmektedir. Halifenin «tahsisatının» artırılması dileği de telgrafta belirtilmektedir. İsmet Paşa'nın 22 Kânunusani 1340 (1924) tarihli telgrafına verdiği karşılıkta Gazi Mustafa Kemal, «hilafetin fiili» durumu ile ilgili görüşlerini belirterek, halife ile ilgili «suitelakkiyat» ve «suitesirat»a kendisinin neden olduğunu öne sürmektedir. Mektup, «..... her gün ufuktan saltanat güneşinin tulûuna duacı bir hanedan ve mensubini hakkındaki muamelemizde, Türkiye Cumhuriyeti'ni; nezaket ve safsata kurbanı edemeyiz. Halife, kendisinin ve makamının ne olduğunu sarih olarak bilmeli ve bununla iktifa etme-

lidir. Hükümetçe ciddi esaslı tedbir ittihaz ve iş'arını rica ederim». cümleleriyle sona ermektedir(244).

Gazi Mustafa Kemal «hilafetin ilgası» konusundaki kesin görüşlerini 1 Mart 1340 (1924) günlü Meclisi açış konuşmasında belirlemektedir: «Diyanet-i İslamiyeyi, asırlardan beri müteaammil olduğu veçh ile bir vasıtai siyaset mevkiinden tenzih ve ilâ etmek elzem olduğu hakikatini de müşahede ediyoruz»(245). Bu konuşmayı izleyen 3 Mart 1340 günü ise, Şeyh Saffet Efendi(246), Reşit Saffet, Kılıç Ali, Celal Nuri, İlyas Sami Efendi, Cevat Abbas, Yunus Nadi, Mazhar Müfid Efendi, Yahya Galip, Şükrü Kaya, Ahmet Ağaoğlu, Ruşen Eşref gibi kişilerin de içinde bulunduğu 53 kişi, «hilafetin kaldırılmasını» öneriyorlardı(247).

Hilafetin kaldırılmasını şer'i kurallara göre savunanlar da vardır. Önergede imzaları bulunan Şeyh Saffet Efendi ile Seyyit Bey bu konuda örnek gösterilebilir. Nitekim, «hilafetin kaldırılması»na yönelik önerge gerekçesinde de dinsel kanıtlar kullanılmıştır. Buna göre, hilafetin varlığı Türkiye'nin iç ve dış politikasında iki başlı olması sonucunu yaratmaktadır. «Müşareket» kabul etmeyen Türkiye'nin ikiliğe de «tahammülü» yoktur. Türk ulusunun «felaketi» Osmanlı Hanedanı'nın «hilafet kisvesi» altında ülkeye «felaket» getirecek davranışlarda bulunması, dini siyasal ihtiras ve cereyanlara âlet etmesidir. Meclis «uhrevi» ve «dünyevi» iktidarı kendi kişiliğinde taşıdığına göre, hilafete de bir gereklilik kalmamıştır. Artık «fetvalar» değil, meclis kararları söz sahibidir. Halifeliğin tarihsel gelişim sonucu vardığı sonuç siyasal iktidarın «müstebidane» kullanılmasından öteye gitmemektedir. Bu nedenle de şeriata aykırıdır, dinsel kurallara aykırı bir dinsel kurumun kaldırılması gerekir(248). Soruna ulusal egemenlik ilkesi açısından yaklaşanlar ise, özellikle Anadolu ulusal hareketinin başarısını ve buna halifenin karşı çıkışını vurgulamaktadırlar. Örneğin İsmet Paşa'ya göre, «hilafetin kaldırılması ahkamı İslamiyenin terki» anlamına gelmemektedir. Anadolu zaferi, Halifenin bu savaşa katılanları «şerir» olarak nitelendirip, suçlamasına rağmen kazanılmıştır. Öyleyse bir ulusun başarı sağlayabilmesi için halifeye gereksinimi yoktur. Kaldı ki, halifenin İslam dünyasının başı olması çağın koşullarına ve yeni Türkiye'nin izlediği siyasal tutuma da uygun düşmemektedir. Halifenin varlığı, İslam dünyasının halifenin tutumunu izlemesi zorunluluğunu yaratacaktır. Bu ise Müslümanların birbirini kırmasına neden olmaktadır. Türkiye tüm uluslar gibi İslam uluslarının da «istiklali-

ni» istemektedir. Türkiye «hilafet bizdedir iddiasıyla» öteki uluslara siyasal ödevler yüklemek hakkını kendisinde görmemektedir. Türkiye «istiklali» her idealden daha üstün tutmaktadır. Antiemperyalist bir savaşı zafere ulaştıran Türkiye'nin başka ülkeler üzerinde hilafet eliyle emperyalist etki sağlamak amacı olmadığı da böylece belirtilmektedir(249). Ayrıca, Meclis'in dinsel iktidarı da simgelediği, bu açıdan, hilafete gerek olmadığı da öne sürülmüştür(250).

Sonuçta 3 Mart 1924 tarihli oturumda hilafetin kaldırılmasına karar verildiği gibi Şer'iye ve Evkaf Vekaleti kaldırılmış, eğitimin laikleşmesini sağlayan «Tevhidi Tedrisat Kanunu» kabul edilmiş ve Osmanlı Hanedanı'nm yurt dışına çıkması kararlaştırılmıştır.

Ankara basınının deyimiyle, «genç Cumhuriyet'in karşısına eski muhalefet» hilafetin kaldırılması konusunda da çıkmıştır(251). Gerçekten gerek meclis içinde, gerek meclis dışında hilafetin kaldırılmasına karşı muhalefet etkin bir biçimde kendini göstermiştir. Mecliste hilafetin kaldırılması sorunu konuşulurken, Kastamonu Mebusu Halit Bey, İslam'ın siyasal kurallarına dayanarak, hilafetin varlığının zorunluluğunu ve kaldırılmasının ülkenin bitimi anlamına geleceğini savunurken, Gümüşhane mebusu Zeki Kadirbeyoğlu da, ülkenin tek sorununun hilafet sorunu mu olduğunu sorarak, hilafetin kaldırılmasına yönelik çabaların ulusal gelenekleri bozacağı savını öne sürmüştür. Zeki Bey, «bendeniz müthiş bir ittihad-ı İslam taraftarıyım. Memleketin siyaseti namına hilafetin ilgasını kabul ederek düşmanlarımın eline vermek istemem» diyerek, hilafetin kaldırılmasını devletin «felaketi» ve İslam dünyasının yitirilmesi olarak yorumlamıştır(252).

Meclis içinden gelen muhalefeti, toplumdaki eleştiri ve tepkiler izlemiştir. Silifke'de gerçekleşen Askeri Hoca başkaldırısı bastırılmış ve Hoca, ölüm cezası ile cezalandırılmıştır. Silifke olayını, Reşadiye, Bursa, Adapazarı olayları izlemiştir. Refet, Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Cafer Tayyar, Cevat Paşalar ve Rauf Bey ile yandaşları da hilafetin kaldırılışını gönül hoşluğu ile kabul etmeyenlerdendir. İstanbul'da Vatan, Tanin, Tevhidi Efkâr, Sontelgraf gazeteleri Ankara'ya karşı güçlü bir muhalefet oluşturmuşlardır. Abdülkadir Kemali ve Toksöz adlı gazetesi Adana'da önemli bir muhalefet oluşturabilmiştir. Muhalefet, görünüşte İsmet Paşa'yı hedef almış ve onun hükümetini çökertmeyi amaçlamıştır. Nitekim, hükümet hakkında verilen bir

soru önergesi, İsmet Paşa tarafından «istizah» (gensoru) olarak kabul edilmiş, Rauf Bey ve yandaşları bilinçli muhalefetlerini göstermek olanağını böylece bulmuşlardır. 5-8 Teşrinisani 1340 günlerindeki tartışmalarda Rauf Bey, «Riyaseticumhur makamının» hilafet ve saltanatın hukukunu «gasbettiğini» üstü kapalı bir biçimde öne sürmüş, meclis tartışmaları süresince İstanbul basını da, Rauf Bey ve yandaşlarını desteklemiştir(253). Hesaplaşmada salt hilafeti değil, saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı, kısa bir deyişle yeni siyasal düzenin tümü eleştirilmektedir. Onlara göre Mustafa Kemal, yeni düzen içinde «mutlakiyeti» getiren kişidir. Mahmut Esat, Yunus Nadi, Recep Bey, Necati Bey, Vakıf Bey ise, Rauf Bey ile yandaşlarını «efsaneden, safsatadan» yana çıkmakla suçlayıp, ulusal egemenlik kuralını savunanlardandır. Sonuçta İsmet Paşa 19 karşı oya karşılık 148 oyla Meclis'in güvenini kazanmıştır.

İsmet Paşa'nın güven oyu alması, Rauf Bey ve yandaşlarının Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan ayrılarak «Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası»nı kurmalarıyla sonuçlanmıştır. İstanbul basınının desteğini sağlayan Fırka'nın adındaki «terakkiperver» sözcüğü bir yana, cumhuriyete ve siyasal yapı değişimine karşı olanlar, İttihat ve Terakki Fırkası kalıntıları bu Fırka içinde yer almışlardır(254). Fırka Nizamnamesi'nin 6. maddesi «Parti efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkârdır» kuralını içermektedir. Mustafa Kemal yeni Fırka'yı «dini taassubu galeyana getirerek, milleti, cumhuriyetin, terakki ve teceddüdün tamamen aleyhine teşvik etmekle» suçlamakta ve «hilafetin, mecellenin, medreselerin, tekkelerin, cahil softalar, şeyhler, müritler iktidarının» yeniden canlandırılmasının amaçlandığını belirtmektedir(255). Mustafa Kemal'in belirtilen görüşü çerçevesinde, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, dinsel duyguları sömürerek eylemli kalkışma sağlamaya yönelmekle, yöneticileri «âlemi İslamın mabihilbekası olan esasata hücum» etmekle suçlayarak ayrılık yaratmakla, böylece, «İslamı tehdit edecek amilleri vücude getirmekle» suçlandırılmıştır. Fırka'nın, Kürt Halil Beyle, Şeyh Eyüp'le ve öteki isyancılarla ilişkili bulunduğu ve onlara arka çıktığı, «Cemiyet-i Halifei İslamiye» adlı gizli örgütü desteklediği öne sürülmüştür(256). Bu suçlamalar süreci içinde 13/14 Şubat 1925 günlerinde Nakşibendi Şeyh Said'in başkaldırısı patlak vermiştir. Şeyh Said'in amaçları arasında da «halife ve şeriatı» yeniden egemen kılmak vardır. Bu savaş, «vatancılar ile dinci-halifeciler»in savaşı olarak nitelendirilmiş ve «Türk tarihinde ilk kez askerlerimiz mefkûreleri uğrunda

asil bir maksatla harp etmişlerdir» yargısına varılmıştır(257). Şeyh Said başkaldırısı süresi içinde Terakkiperver Fırka'nın bir çok şubesi başkaldırı ile ilgili görülerek kapatılmış, 5 Haziran 1925 gününde «Takriri Sükûn Kanunu» hükümlerine dayanılarak, hükümet partiyi tümden yasaklamıştır.

1924 Anayasa ve Laiklik Kuralı

1921 Anayasası'nın yerini yeni bir anayasa'ya bırakması ve bu anayasa çerçevesinde gerçekleştirilen değişimler üzerinde de durulması gerekir. Cumhuriyet'in ilanı, değinildiği gibi 1921 Anayasası'nı değiştiren bir yasayla gerçekleştirilmiştir. 1921 Anayasası, geçici bir dönem için kabul edilmiş ve 1876 Anayasası'nı tümleyen bir anayasa olarak görülmüştür. Saltanatın ve hilafetin kaldırılması, gerçekte, 1876 Anayasası'nın ve onunla bütünleşen 1921 Anayasası'nın da temel ilkelerini yitirmesi, geçersiz kalması sonucunu doğurmuş, Yeni Türkiye'ye yeni anayasa gereksinimi doğmuştur. 20.4.1340 günü kabul edilen 491 sayılı anayasa, 1960 yılına dek yürürlükte kalacaktır(258).

1924 Anayasası, siyasal iktidar din ilişkileri açısından, günün koşullarının zorlaması nedeniyle «teokratik» yapıda bir anayasa olarak belirmiştir. Ulusal egemenlik kuralına ve yasama organının üstünlüğü ilkesine dayanan 1924 Anayasası'nın teokratik niteliği bir çelişki olarak gözükmektedir. Anayasa'nın 2. maddesinde «Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslamdır» kuralı yer almıştır. 26. maddede ise TBMM'nin görevleri arasında «ahkâmı şeriyenin tenzifi» de vardır. Buna karşılık 70. madde, Türklerin «vicdan» özgürlüğünü kabul etmiştir. Devletin, İslamı resmi din olarak kabul etmesi ve TBMM'nin şer'i kuralları uygulamakla görevli kılınması, dinsel iktidarın da TBMM'de olduğu görüşünün kurala bağlanması zorunluluk olmuştur. Böylece, ulusal egemenlik ilkesine dayanan yasama organının Tanrısal görevlerle yükümlü kılınması çelişkisi ancak, günün koşullarının yarattığı bir zorlamanın varlığıyla açıklanabilir(259).

1924 Anayasası kuramsal olarak teokratik nitelik taşımakla birlikte, uygulamada teokratik bir yönetim görülmemiştir. Aksine, belirtilen kuralların anayasada yer aldığı süre içinde laik eğitime, giyinim değişimlerine, Batı toplumlarının yasalarının aktarılmasına yönelik yasalar aynı meclisçe kabul edilmiştir. Gerçekte, anayasadaki dinsel kuralların varlığı, siyasal biçimlenme ve oluşumun İslam'ın siyasal kurallarına aykırı bir çizgide gerçekleşmesini engellememiştir. Siyasal iktidarın kay-

nağının «Tanrısal» olmayışı, İslam'm evrenselliğe yönelik görüşlerinin benimsenmeyişi ve bu konuda bir otoritenin bulunmayışı, yasama, yürütme ve yargı «kuvvetleri»nin kendilerini şer'i kurallarla bağımlı görmeyişi, siyasal biçimlenmenin dinsel nitelik taşımadığını göstermektedir. Kaldı ki, anayasa, TBMM'ne «ahkâmı şer'iyenin tenfizi» görevini yüklemekle birlikte bu görevin gerçekleştirilme yöntemlerini saptamış da değildir(260).

Anayasa'nın yapısında ve siyasal biçimlenme ile anayasal kurallar arasında var olan çelişkinin belirli bir süre için kabul edilmiş «zevaid» olduğu ve «ilk münasip zamanda kaldırılması» gerektiği Mustafa Kemal tarafından belirtilmiştir. Tümden teokratik bir anlayışın «hakimiyeti milliyeyi, hürriyeti vicdaniyeyi kaldırmaya çalışmak» anlamına geleceği kabul edilerek, 1928 yılında anayasada yapılan değişiklikle «zevaid» olarak adlandırılan kurallar anayasadan çıkartılmıştır. İsmet Paşa, Mahmut Esat, Necmeddin Sadık, Ruşen Eşref, Yunus Nadi, Celal Nuri, Mazhar Müfid, Recep Zühdü, Falih Rıfkı, Şükrü Kaya gibi mebusların verdikleri önerge ile, anayasanın 2, 26, 16 ve 38. maddeleri 10 Nisan 1928 günü 1222 sayılı yasa ile değiştirilmiştir. Bu değişiklik ile, devlet dininin İslam dini olduğu kuralı, TBMM'nin şeriatı tenfiz yükümlülüğü kaldırılmış, mebusların ve reisicumhurun dinsel yemin biçimleri değiştirilmiştir. Anayasaya «laiklik» kuralı konulmamakla birlikte, devletin laik bir demokrasiye yönelmiş bulunması değişikliğin gerekçesi olarak gösterilmiştir. Gerekçede şu görüşleri izlemek olanağı vardır: «Muasır medeniyet hukuku ammesinde, milletin hakimiyetinin tecellisine medar en mütekamil devlet şeklinin laik ve demokratik cumhuriyet olduğu müsellimattandır. Millet Meclisi'nin ittifakıyla tasvip edilmiş olan Kanunu Medeni, Ceza Kanunu gibi müdevvenatı hazıramızda bu esası tatbikat ve fiiliyat sahalarında tecelli ettirmektedir. Esasen devlet bir şahsiyeyi maneviye olduğuna göre bizatihi bir mefhumu mücerrettir. Dinin maddi şahıslara tahmil ettiği mükellefiyetlerin farzları amelen ifasına imkan da mutasavver değildir. Böyle mümkün olmayan istihsal peşinde ısrarın bir zaaf teşkil ettiğinde şüphe yoktur. Esbab-ı mesrudeye binaen laik devletin esas telakkisine münafi fıkraların Teşkilatı Esasiye'den tayyı teklif olunmuştur» (261). Anayasa'yı değiştiren III. Meclis'in yapısı, I. Meclis'ten değişiktir ve anayasa değişikliği oy birliği ile kabul edilmiştir. Uysal III. Meclis'te, siyasal iktidarın önerilerinin şu ya da bu yandan eleştirilmesi, önerilere karşı çıkılması söz konusu de-

ğildir. Laiklik kuralı açıkça anayasal ilke, siyasal iktidarın bir niteliği olarak belirtilmemekle birlikte, Teşkilatı Esasiye Encümeni tarafından «milletin ruh tekâmülünden doğan» bir olgu olarak kabul edilmiştir. Yeni Türkiye'nin, yeni yapısı içinde, laiklik, «anayasanın ruhunda esassi bir madde» olarak görülmektedir. Değişen, yeni yeni ilişkilerin oluştuğu toplumsal yapıda, laiklik «muasır medeniyet hukuk-u ammesiyle hem ahenk» sayılırken, uysal Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde de ne «halifenin hakkı»na, ne «İslam siyasal kuralları»na, ne «şeriat»a dayanmasını, «muasır medeniyet»e ve onun zorunlu niteliği sayılan «laikleşme»ye karşı çıkan kimse de kalmamıştır.

Laiklik kuralı 1937 yılında bir anayasa kuralı olarak doğacaktır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nm oluşması sırasında 8 Nisan 1339 tarihli «dokuz umde» beyannamesi Fırka'nın ana doktrini ve amaçları olarak kabul edilmişti. 1931 Parti Kurultayı'nda ise, «devletçilik - cumhuriyetçilik - halkçılık - laikçilik - milliyetçilik - inkılapçılık» «altıok» adı altında parti programında yer almış, partinin temel amaç ve program ilkeleri sayılmıştır(262). 1931 Kurultayı'nda parti program ilkeleri olarak kabul edilen altı ilke, 1935 Kurultayı'nda Devlet'in temel nitelikleri durumuna getirilmiştir. Parti devlet birliğinin giderek kurumsallaştırıldığı bir ortamda, partinin program ilkeleri ile devletin temel nitelikleri de giderek çakışır duruma getirilmiştir. 1935 Kurultayı bu çakışmayı pekiştirmesi açısından önem taşır. Partinin «umde» olarak kabul ettiği ilkelerin ulusun ruhunda ve yurdun içinde yerleşmesi için tüm güçlerin çaba göstermesi yönlendirici bir kural olarak benimsenmiştir. Türkiye bir «parti devleti» olarak kabul edilmekte, «parti devletle birlikte çalışır» formülü, parti programını ulusal ideoloji durumuna getirmektedir. «Parti bitaraf değildir, devletle aynı seviyededir». Hatta, devlete canlılık veren parti ve «umdeleri»dir. Bu ilkelerin kabulü, parti ile devlet arasındaki uygulamada var olan çakışmayı kurumsallaştırmıştır. Dahiliye Vekilinin parti genel sekreteri, valilerin parti il başkanı olması, devletin siyasal örgütlenmesinde parti-devlet kaynaşmasıdır. Bu kaynaşma «parti muhtevası olan milletin devlet idaresiyle arasız bir biçimde iştiraki olarak adlandırılmıştır»(263).

1935 Kurultayı'nda alınan kararlar, Cumhuriyet Halk Fırkası'nı, «bütün milleti azası sayan tek otoriter ve totaliter bir parti» olarak açıkça belirlemiştir(264). Belirtilen kararların ana-

yasal nitelik alması, devlet-parti kaynaşmasının anayasal düzeyde sağlanması amacıyla 1937 yılında 3115 sayılı yasayla anayasa değiştirilmiştir. Gerçekte, anayasa değişikliğinden önce parti tüzüğü anayasal niteliğe getirilmiş ve uyulması zorunlu bir yasa sayılmıştır. Anayasa değişikliği uygulamayı TBMM eliyle yasallaştırmak anlamına gelmektedir. Parti-devlet kaynaşmasını öngören siyasal biçimlerde doğal bir sonuç, parti amaç ve ilkelerinin, ulusun hak-ödevleri olarak kabul edilmesidir ve 1937 değişikliği bu doğal sonucu yasallaştırmıştır. Laiklik ilkesi de, öteki ilkelerle birlikte çağının siyasal yönelişi içinde anayasa kuralı durumuna getirilmiştir(265). Öteki tüm ilkeler gibi laiklik ilkesi de, devletin tüm «icraatında takip edeceği ana vasıflardan» biridir. Laiklik ilkesi, «Türk Devleti'nin şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hâkim olan ve fiiliyat sahasında şimdiye kadar inkişaf eden umdelerden...» biridir. Bu kural, açık ya da gizli, Kurtuluş Savaşı'nda benimsenmiş, savaştan sonra atılan her adımın temel görüşü olmuştur(266).

Anayasa değişikliği meclis tartışmalarında da, aynı ilkeler savunulmuştur: «CHP programı, istiklalini kazanmış bir milletin bir daha o badirelere düşmemesini temin edecek devlet sisteminin tatbik edeceği prensiplerdir»(267). Hükümet adına konuşan Şükrü Kaya, laiklik ilkesinin açıkça benimsenmesinin nedenlerini de açıklamaktadır: «Bu memleket kâhinlerin ve gayrımesullerin vicdanlara amil olmasından ve devlet ve millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür». Teokratik düzen Türk «ili»nin gelişimini engellemiştir. «Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. Kendi cemaatımızı maverayı dünyaya tallûk eden türlü endişelerden, her türlü lahuti hayallerden müberra olarak kanunlarımızı bugünün icaplarını, maddi zaruretlerini göz önünde tutarak yapmalıyız. Memleketin maddi hayatı ancak bu suretle kurtulur. Maneviyatı için Türk'ün temiz ahlakını inkişaf ettirmek kâfidir. Onun içindir ki, biz her şeyden evvel laikliğimizi ilan ettik»(268). Laiklik kuralı, böylece toplumsal dinamizmin bir ilkesi olarak kabul edilmektedir: «Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir... Bizim davamız bu hakikatin de

çok fevkinde bir davadır. Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işine karışmasın, karıştırmıyoruz, karıştırmayacağız» (269).

Laikliğin, «medeniyet alanı»nın değiştirilmesi amacını da gerçekleştireceği belirtilmiştir. «İslam-Doğu medeniyet» alanından «Batı medeniyeti» alanına geçiş, engelleyici sayılan dinsel etkilerin kırılmasına bağlı görülmüş ve laiklik kuralının kabulüyle engellerin kırılabileceği sanılmıştır. «Muasır medeniyet seviyesine yükselmek, bir milletin devlet ve müstakil bir millet olabilmesi için gerekli milli şartları hazırlamak» için laiklik ilkesinin benimsenmesi zorunlu sayılmıştır(270). Laiklik ve inkılapçılık ilkelerinin ilişkisi üzerinde de durulmuştur. Laiklik «inkılapçılığı» sağlayıcı ilkedir. Toplumsal gelişimleri gerçekleştirmiş bir hükümette, «inkılapçılığın» yerinin ne olduğu sorulduğunda, «tevakkuf edildiği anda inhitat başlar» bu sonuçtan kurtulmak için sürekli olarak «ümran» yapmak gereklidir, yanıtı verilmiştir. Bu açıdan «inkılapçılık», «teceddüt ve terakkinin bir remzi» olarak görülmektedir. Başarılanların yanında başarılacak «inkılaplar» da vardır ve böylece «milletin yükselmesi, ilerlemesi» için aranılan formül «inkılapçılık» ve «laiklik» ilkeleriyle uygulamaya konulmuştur. «İnkılapçılık ruhu», «gündelik zaruretlerden mülhem olunmasıdır ve milli ihtiyaçların doğurduğu bir sonuçtur» ve laiklik yeni «inkılapların» engellerini ortadan kaldırıcı güçtedir(271).

Laikliğin güvencesi ve aykırılığın yaptırımı nedir, sorusu da yanıtlanmıştır. Şemsettin Günaltay'a göre, «Teşkilatı Esasiye Kanunu'na muhalif bir hareket nasıl bir cürüm ise, bu esaslara muhalefet de aynı şekilde cürüm sayılacaktır» (272). «Laikliğin nakızı olan klerikallik ve inkılapçılığın nakızı olan irtica lehine bir faaliyet yapılamayacaktır» (273). Devletin biçiminin cumhuriyet olduğunu belirtmek yeterli değildir; bu nedenle «laiklik ve inkılapçılık» ilkelerinin anayasada yer alması, bu ilkelere aykırı eylemlerin ceza yasası kurallarıyla cezalandırılması zorunludur. Nasıl cumhuriyet kuralının değiştirilmesine yönelik öneri yapılamazsa, cumhuriyetin niteliklerinin değiştirilmesi de istenemeyecektir, hiç kimse bu kuralları savsaklayamayacaktır. Anayasanın 103. maddesini bu biçimde anlamak gerekir. Ceza Yasası'nın 146. maddesi, anayasa «nizamı» olan laik düzeni aykırılıklara karşı koruyacaktır. En büyük bir «temyiz azasından» en küçük memura dek, hüküm veren,

tedbir alan, emir veren ve «tanzim» eden herkesin, «icraat»ında kendisini laiklik kuralı içinde hissetmesi ve onunla sınırlı olduğunu bilmesi gerekir. Bu kurallar, «milli birlik için daha sıkı tedbir mahiyetindedir» (274).

Laiklik kuralı, öteki kurallarla birlikte, üzerinde hiç tartışılmadan, oybirliği ile anayasal kural durumuna getirilmiştir.

Laiklik kuralının toplumsal değişim dinamizmini sağlayıcı bir ilke olarak benimsenip, anayasal nitelik kazanması, kuşkusuz toplumca benimsenmesi anlammı taşımamıştır. «Eski muhalefet» zaman zaman örtülü, zaman zaman da açık bir biçimde ve değişen görüşler ardında varlığını sürdürmüştür. Laiklik, bir açıdan, «milli, mahalli hukukun, düzenin» biçimlendiriliş ilkesi olarak kabul edilmiş, böylece «muasırlaşıp, medenileşme» gerçekleştirilebilir sanılmıştır. Bu «umde»lerin anayasal nitelik almasıyla «ebediyen» geçerlilik kazanacağı sanısı, belirli bir süreç sonra boşa çıkmıştır. V. Meclis, belirtilen anayasal değişikliği «Türk'ün ve istikbalin sigortası» saymış, bu ilkelere karşıtlığın ulusal tepkiyle karşılaşacağına inanılmıştır (275). Belirli ideolojik ilkelerin, yasalarla kurulup korunarak kurumsallaştırılmasının, bu ilkelerin toplumsal yapı içinde geçerliliğinin sağlanmasına yetmeyeceği; siyasal katılmanın bu ilkeler çevresinde birleşmesiyle ilkelerin temel ve geçerli dinamizmini kazanabileceği gerçeği, tarihsel gelişim içinde ortaya çıkmıştır. Tek parti dönemi otöriter yönetiminin baskı altına aldığı «eski muhalefet», baskınm kalkmasıyla kendini hemen göstermiş ve geçen siyasal yaşamın yarattığı birikimlerle gelişip, yeni görüşler oluşturarak etkin bir biçimde su yüzüne çıkmıştır. Değişen siyasal görüşler ve öneriler ardında dinsel tepki, siyasal katılma olanağı bulunduğu sürece kendisini göstermiş, siyasal katılmanın engellendiği kurumsallaştırmaya yönelindiği dönemlerde fırsat kollayan bir biçimde suskun kalmıştır. Tepkinin toplumsal düzen içinde giderilip, laik niteliğin siyasal katılma ile güvence altına alınması üzerinde durulmayarak kurumsallaştırma zorlamasına gidildikçe, tepkinin varlığı doğal olarak ortadan kaldırılamamıştır. Nitekim, 1946-1960 yıllarının dinsel muhalefetine tepki 1961 Anayasası'nda kendini göstermiş, anayasa yapıcısı laik düzeni yeniden yasa yoluyla kurumsallaştırma yoluna gitmiştir. Doğal olarak, bu anayasanın uygulanma sürecinde de tepki, değişik görüşler ve siyasal yönelişler ardında varlığını kanıtlamıştır.

27 Mayıs 1960 hareketi, toplumsal reformları gerçekleştirmek, özgürlükleri güvence altına almak, sosyal demokrasiyi sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiş ve çare yeni bir anayasa hazırlanmasında bulunmuştur. Anayasa hazırlıkları üniversite öğretim üyelerinden oluşturulan «İstanbul Komisyonu»nun hazırladığı «tasarı» ile başlamış, sonra Temsilciler Meclisi Anayasa Komisyonu yeni bir tasarı hazırlamış ve bu tasarı 1961 Anayasası'nın temelini oluşturmuştur. Ayrıca, Siyasal Bilgiler Fakültesi de özel bir anayasa tasarısı hazırlamıştır. Tüm tasarılarda, laiklik konusu üzerinde durulmuş ve devletin ilkesi olarak belirtilmiştir.

Siyasal Bilgiler Fakültesi tasarısında, laiklik hukuka bağlı devletin temel niteliği olarak belirlenmiş, devletin siyasal bir kuruluş olarak dinsel kural ve inançlara dayanamayacağı vurgulanmıştır. Tasarı, devletin dinsel temellere oturmaması ilkesinin yanında din özgürlüğünü de kabul ederek laiklik kavramının iki gereğini yerine getirmiştir(276). İstanbul Tasarısı, laiklik ve «devrimcilik» ilkesiyle ilgili geniş kurallar getirmiştir. Tasarıda laik düzeni korumaya yönelik hükümler de yer almıştır. İstanbul Komisyonu Tasarısı'nın laik düzen ile ilgili maddeleri, Temsilciler Meclisi Tasarısı'nda da yer alan ender maddelerdendir. Bu tasarıda da siyasal düzenin laik niteliği açıkça belirtilmiş, din özgürlüğü kurala bağlanmış ve bu özgürlüğün kötüye kullanılmasının suç olacağı belirtilmiştir.

Temsilciler Meclisi tarafından kabul edilen tasarı, halk oyuna sunularak anayasa niteliğini kazanmıştır. Anayasanın temel yönelişlerinden biri de «laiklik» ilkesidir. Anayasanın 2. maddesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunu belirtmiş, «Başlangıç» bölümü ise «laik» niteliği devletin dinlere karşı tarafsızlığı ve din özgürlüğü ilkelerini kapsar bir biçimde vurgulamıştır. Laikliği tanımlamaya ve bir ölçüde sınırlamaya yönelik öneriler, Meclis'te kabul edilmemiştir. Anayasa, laiklik ilkesinin içeriği açısından, bir yenilik getirmemiş, buna karşılık laik devlet düzenini korumaya ve düzenlemeye yönelik maddeler bir yenilik olarak belirmiştir.

Anayasanın 19. maddesi, din özgürlüğünü ayrıntılı bir biçimde düzenlemiş, tapınma, eğitim, dinsel düşünce açıklama ve dinsel inançlarını açıklamaktan kaçınma hakları, açıkça benimsenmiştir. Dinsel gösteri hakkı da, anayasanın toplantı ve gösteri özgürlüğü ile ilgili genel kuralları içinde tanınmıştır.

Dinsel özgürlüğün, oldukça ayrıntılı bir biçimde düzenlenmesi yanında, anayasanın 12. maddesi, hukuk devleti kuralına uygun olarak «dinsel eşitlik» ilkesini benimsemiştir. Dinsel eğitim açısından da, 19. madde, eğitimi kişinin kendisinin ya da yasal temsilcisinin rızasına bağlı tutmuştur. Ayrıca 21. madde de çağdaş bilim ve eğitim ilkelerine aykırı eğitim yapılamayacağını belirterek, din eğitiminin içeriği açısından sınır getirmiştir. Bu düzenleme biçimi Temsilciler Meclisi'nde İslamcı görüş yanlılarının eleştirisine konu olmuştur(277).

Din özgürlüğünün kötüye kullanılması ile ilgili kurallar da anayasada yer almıştır. Bu konuda en önemli hüküm 19. maddenin son fıkrasında yer almıştır. Gerçekten, anayasanın anlayışına göre, her kişi kendi inanç biçimine uygun dinsel görüşü benimsemek, bu görüşün gereklerini yerine getirmek ve görüşünü yaymak için çaba göstermek hakkına sahiptir. Bu konuda eşitlik de söz konusudur. Başka bir deyişle, halkın çoğunun inanç konusu olan İslamiyet özgürlük açısından öteki dinlerden başka ve ayrıcalıklı bir durumda değildir. Buna karşılık, belirtilen hakların kullanılması devletin temel ekonomik, siyasal, yasal ve toplumsal temel ilkelerini dinsel inanç ve kurallara uydurmak amacıyla kullanıldığında, din özgürlüğünün kötüye kullanılması söz konusu olacaktır. Aynı biçimde, kişisel ya da sınıfsal çıkar ve etkinlik kazanmak amacıyla dinsel duyguların ya da dince kutsal şeylerin kullanılması yoluyla propaganda yapılması da din özgürlüğünden doğan hakların sınırlarının aşılması anlamında kabul edilmiştir. Bu kural ile, belirtilen eylemleri cezalandıran Ceza Yasası'nın 163. maddesine ve 6187 sayılı yasaya anayasal geçerlilik sağlanmıştır.

Anayasa, 57. maddesinde, siyasal partilerin dinsel duyguları kötüye kullanmalarını, laikliğe aykırı hareketlerde bulunmalarını yasaklayıp, aksine davranışın partilerin kapanmasına yol açacağını belirterek, siyasal yaşamda laikliğe aykırı tutumları engellemeye yönelmiştir. Anayasanın 135. maddesi de, laiklik ilkesinin uygulaması çerçevesinde gerçekleştirilen ve «devrim» olarak adlandırılan yazı, giyinim, eğitimin birliği, evlenmenin resmi nikaha dayanması, bazı «lâkap ve unvanların» kullanılmasının ve belirli dinsel kurumların yasaklanması gibi değişimleri gerçekleştiren yasaların anayasaya aykırılığının öne sürülemeyeceğini kurala bağlamıştır. Böylece anayasa, laik düzeni ve «inkılapçılığın» gereği sayılan bazı düzenlemeleri güvence altına almayı amaçlamıştır(278).

Siyasal iktidar ile dinsel güç arasındaki ilişkileri, ilişkinin gelişimini incelemeye yönelik bu çalışma çerçevesinde, anayasanın din özgürlüğü düzenlemesine kısaca değinmenin yeterliliğine inanıyoruz(279). Yalnızca 1961 Anayasası nedeniyle Temsilciler Meclisi'nde görülen tartışmalara kısa bir göz atmakta yarar vardır.

Temsilciler Meclisi, anayasanın laiklikle ilgili maddeleri üzerinde çalışırken, özellikle laikliğin Türk siyasal yaşamında yerinin saptanması, niteliklerinin belirlenmesi ve Türkiye'deki gelişimin amaçlarının ortaya çıkartılması konusu üzerinde durulmuştu. 27 Mayıs hareketi, temelde laiklik ilkesine bağlılığını belirterek gerçekleştirilmiştir. «Milli Birlik Komitesi'nin Direktifleri» adlı belgede, amaç «Atatürk inkılaplarına müstenit tarafsız ve faziletli bir idare kurmak» olarak belirtilmiştir. İstanbul Anayasa Komisyonu da 28 Mayıs 1961 tarihli bildirisinde «DP iktidarının Atatürk inkılaplarına düşman vaziyete» düşmesini 27 Mayıs hareketinin «meşruluk» nedeni olarak göstermiştir. Bu açıdan, yapılacak anayasanın yönelişi belirmiştir: «Atatürkçülük kurallarına dayanan düzenin gerçekleştirilmesi». Nitekim Gürsel, Anayasa Komisyonu'na verdiği direktifte, «Öyle bir anayasa yapınız ki, artık hiç kimse din istismarı yapamasın» demektedir. Bu sözler, Türkiye'nin öteki tüm sorunları gibi, siyasal iktidar-din arasındaki ilişkilerden doğan sorunların da anayasayı yenilemekle çözümlenebileceği sanısını ortaya koymaktadır. Aynı sanının, anayasa tasarısını hazırlayan komisyonda, Temsilciler Meclisi'nde de varlığını görmek, şaşırtıcı değildir. Örneğin, «sosyal devlet» ilkesinin benimsenmesi, bu kuralın geçerli olması için yeterli sanılmıştır. Sosyal devletin sermaye birikimi ve ekonomik gelişimi bağımlılığı görülemediği gibi, bu tür devletle laik ve «inkılapçı» devlet nitelikleri arasındaki ilişki de kurulmamıştır. Sorunlara toplumsal yapı açısından bakılmadığı içindir ki, toplumsal yapı ile anayasal kuram arasında çelişki doğmuştur. Aynı çerçeve içinde laiklik ilkesinin pekiştirilerek anayasada yer etmesinin, din özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamına gelen eylemlerin yasaklanmasının, varlığı öngörülen «Atatürkçülüğe ve laikliğe aykırılık» sorununun çözümü için yeterli olacağı sanılmıştır. Bu davranış özelliği, «yasacılık» ve «kurumsallaştırma» eğilimlerinin doğal sonucudur. Siyasal katılmanın sorunların çözümünde önemsenmediği, bürokrat-aydın hareketiyle yukarıdan aşağı ülke sorunlarının çözümlenmesi geleneği, yasayla yapılan düzenlemelerin toplumsal yapı gerçeğine karşın geçerli olacağı

yanılgısını yaratmaktadır. Yasal düzenleme sistemlerinin toplumsal yapının belirli bir biçimde oluşmasının nedeni olmayıp, bir sonucu olduğu gerçeği kavranmadıkça, zorlama kurumsaltırma kalkışımlarıyla karşılaşmak şaşırtıcı olmayacaktır. Bu nedenle, Temsilciler Meclisi'nde «laiklik» konusundaki tartışmalar, sınırlı bir İslamcı tepki ile «anayasacılık» davranışının çekişmesinden öteye gidememiştir.

Genel görüşe göre, laiklik, demokratik cumhuriyetin zorunlu sonucu ve onun başarı nedenidir. Laiklik Türkiye'nin yaşam koşuludur(280). Yalnızca laiklikten ne anlaşılması gerektiği konusunda bir ayrım ortaya çıkmaktadır.

Anayasa Komisyonu, laikliği dinin devlet işlerine karışmamasını ve hukukun «akli» olmayan kaynakların etkisi altında bulunmaması olarak anlamıştır. Laiklik Türkiye'nin koşullarının yarattığı bir içeriğe sahiptir ve Türkiye'nin gelişiminin son halkasıdır. Çağdaş uygarlığa ulaşmak amacını laiklik dile getirmektedir. Atatürk Devrimleri'nin ilk gününden beri izlenen amaçlar ve ruh, «laiklik» ilkesinde belirmekte, hurafeler karşısında cephe alınmasını sağlamak ve hurafelere dayanan çevrelerin toplumsal ve siyasal yaşamı vesayet altına almalarını önlemek anlamında toplanmaktadır. Din özgürlüğünü de kapsayan laiklik «romantik ve metafizik» kaynaklardan doğmamıştır. «Özgürlükler bireyin akıl ve iradesinin rehberliğine dayanarak, kendi kaderini kendi çizmesi yoludur»(281). Laiklik «şerefli bir millet olarak var olmamız için kuvvetli bir teminattır. Bugünkü Türkiye Cumhuriyeti, birbiri ardına gelen nesillerin arzuları, ümitleri ve çalışmaları ile kurtulmuştur»(282). Bu anlamda laiklik, yalnızca din-devlet ayrımını değil, dinin toplumsal bir güç olarak devletin temel kurallarında rol oynamamasını da içermektedir(283). Bu konudaki en ufak savsaklamanın, Türkiye'de teokratik akım ve sisteme yeniden yol açacağı kuşkusunun varlığı dile getirilirken, böyle bir durumda ülkenin geri kalması ve din özgürlüğünün boğulması sonucunun doğacağı sanısı da açıklanmıştır. Bu açıdan, devleti dinin etkinliğinden uzak tutmak bir zorunluluğun sonucudur. Din kurallarının toplumu boyunduruk altına alabilmesi olanaklarının yok edilmesi «Türk devletinin medeni alemdeki bekasının» şaşmaz koşuludur. «İslami esaslara göre hukukunu düzenlemiş memleketlerde kültür alanında dahi dinin vasi rolü oynadığı görülmektedir»(284). Öyleyse amaç, «Türkiye'nin yaşama şartı teokratik sistemin bir daha dönmemesini sağlamaktadır». «Türk devrimi ilk gününden beri, asırlarca devam edegelmiş şeriat

despotizmini ve dinin dünyevi hakimiyetini yıkmak olmuştur». Bu açıdan, dinin vicdanları aşarak siyasal yaşamı etkileyici bir güç olması engellenmiştir ve yeni anayasa da bu engeli pekiştirmek zorundadır ve devletin dini denetlemesi, yaşama şartını gerçekleştirmesi, Atatürk düşmanlarını susturması gerekir(285).

27 yıllık CHP yönetiminin laiklik anlayışını «dinsizlik»le suçlayan ve temelde laiklik ilkesine karşı çıkmamakla birlikte, «klasik laiklik» kavramını savunanlar ise, o günlerin anlayışı çerçevesinde «gericilikle» de damgalanmışlardır. Bu çevre, laiklik kavramının belirli bir içeriğinin bulunduğunu ve değişik gelişim çizgilerinde değişik anlamlar alamayacağını savunmuştur. Anayasa'nın öngörülen düzenlemesi de, ulusun din konusunda çektiği acıları yineletecek nitelikte görülmektedir. Laiklik «devletçilik» ilkesi ile birleşerek, ülkenin komünizme yönelmesi sakmcasını bile yaratmıştır. Türkiye'de, laiklik değil, devletin dine karışması düzeni söz konusu olmuş ve ulus bundan çok acı çekmiştir. «Memleketin mukaddesatı ile oynanmış ve ibadethaneleri satılmış, millet dine inanır olmaktan korkmuştur» (286). Batılı anlamda laiklik, devletin dine, dinin devlete tasallut etmemesi(287), devletin dine karşı bitaraf olması demektir. Devletin dine karışma sınırlarının saptanması zorunludur. Türkiye'de var olan dine düşmanlık anlayışı, laiklik ilkesine aykırıdır. Yeni anayasa bu gidişi durdurmak zorundadır. Tasarı ise bu konuda umut verici değildir. Aksine din özgürlüğünü kısıtlayıcı bir düzenlemeyi oluşturmaktadır(288). Anayasa tasarısı, din özgürlüğünü cezalandıran ceza kurallarını anayasaya katmakla, devletin din işlerine katılmasını daha da sistemleştirmiş, Batı anlayışına aykırı bir anlayışı, Cumhuriyetin niteliği saymıştır(289). Geçmişten alman dersler, din özgürlüğünün sağlanmasının, laikliğin sınırlarının kesinlikle belirtilmesine, bu konuda bir tanıma varılmasına bağlıdır(290). Laiklik konusundaki iki değişik görüş de, laiklik kavramını dogmatik ve soyut anlamda ele almak konusunda birleşmektedir. Birisi, soyut «inkılapçılık» kavramından kalkarak, laiklik kuralını yüceltip, tüm ülke sorunlarının çözümüne yetecek bir ilke gibi yorumlarken, öteki aynı soyutluk ve koşullandırılışla, İslamın özgürlüğünden kalkarak, Batı laiklik anlayışını savunmaktadır. İki akım da, soyut olmak, laiklik ilkesinin toplumsal yapı ile ilişkilerini görmemek, Batıya yönelmek konularında ortak davranmaktadır. Bir yandan, Batı uygarlığını taklit için laikliği savunanlar, öte yandan Batı uygarlığının aktarılmasına

karşı çıkıp, Batı türü laik düzenini gerçekleştirmeye çalışanlar, farkına varmadan «batıcılıkta» birleşmiş olmaktadırlar.

Temelde yanılgıları ve soyutluğuyla birleşen iki akım, «Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal yeri» konusunda da karşıt düşüncelerini açıklamışlardır. Laikliği Türkiye'nin koşullarına özgü özellikler içinde kabul edenler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din işlerini düzenleyici ve denetleyici bir organ olarak devletin idari yapısı içinde yer almasını savunmuşlardır(291). Buna karşı, klasik laiklik anlayışını savunanlar, devletin dinler karşısında tarafsız kalması zorunluluğuna dayanarak, din işleriyle ilgili bir idari organın olamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasa tasarısındaki yeri, devletin dine «müdahalesinin» ve Türkiye'de «devlete bağlı din» sisteminin var olduğunun bir kanıtıdır(292).

1961 Anayasası'nın laiklik ilkesi ile ilgili maddeleri konusunda öne sürülen görüşler, o güne değin birbirine karşıt biçimdeki düşüncelerin, aynı kalıpsal yapıda yinelenmesinden öteye gitmemiştir. 1961 Anayasası'nın uygulama süreci içinde ise, laiklik ile ilgili görüşler değişik siyasal görüntüler ardında belirecek, sorun, salt devlet-din ilişkileri çerçevesini aşarak yeni siyasal tezler içinde değişik görüşlerle bütünleşecektir. 1961 Anayasası'nın siyasal yaşamdaki uygulaması, yeni siyasal oluşumları gerçekleştirdiğinde, devlet-din ilişkileri de bu yeni oluşumların çizgisine göre yeni yorumlara konu olacaktır. Yeni koşullar, temelde din-devlet ilişkilerine değişik gözle bakan akımların, siyasal düşünceleri nedeniyle birleşmelerine, ortak siyasal hareketlere girişmelerine yol açacaktır. Osmanlı'dan o yıllara değin karşıt olan görüşlerin, eski karşıtlıklarını, hiç değilse temelde unutup, görünüşte sürdürdüklerini saptamak; buna karşılık, laiklik ve «inkılapçılık» ilkelerini somut ve dinamik bir açıdan yorumlayan gerçekçi görüşleri izlemek olanağı doğacaktır. Başlangıçtan günümüze sürdürülen laiklik konusundaki görüşlere ana çizgileri içinde eğilmeden önce, belirli bir süreç içinde gerçekleştirilen laik siyasal biçimi korumaya yönelik yasal kurallara kısaca değinmek istiyoruz.

Laik Yapıyı Kurmaya ve Korumaya Yönelik Yasal Düzenlemeler

Bunca yılın alışılagelmiş siyasal yapısından, laik siyasal iktidar biçimine geçiş, doğal olarak yeni yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesi gereksinimini yaratmıştır. Bu yasal düzenleme-

ler iki yönlüdür. Daha önce de değindiğimiz gibi «laiklik» siyasal yapının dinsel etkilerden arınmış, dinsel kurallara göre yönetilmeyen nitelikte olmasını zorunlu kılarken, öte yandan dinsel eşitlik ve özgürlüğün sağlanmasını da gerektirmektedir. Laik düzende, devlet dini olmaması ve devletin tüm dinlere karşı yansız davranmak gerekliliği, din özgürlüğünün ayrımsız bir biçimde tüm dinler için tanınması ve bu özgürlükten yararlanması olanaklarının düzenlenmesi zorunluluğunu yaratır.

Teokratik monarşik yapıdan laik cumhuriyetçi iktidar biçimine geçişi, yukarıda belirttiğimiz, laik düzeni kurucu ve koruyucu yasal gereksinimlerin gerçekleştirilmesi izlemiş ve bu yasal düzenlemelerle «kurucu», «koruyucu» işlerliğin sağlandığı yanılgı ve sanısına düşülmüştür.

Laik siyasal düzenin kurulması her şeyden önce din özgürlüğünün tanınmasına bağlıdır. Din özgürlüğü, devletin temel yapısının belirli bir dini inanç sistemine ve görüşüne göre biçimlenmemesi gerekliliği yanında dinsel görüşler arasında ayrım yapılmaması, kişisel inanç olarak devletin güvencesi altında bulundurulması anlamını ve sistemini de kapsar. Laik sistemde, her din, görüşlerini yaymak, örgütlenmek hakkına sahip olduğu gibi, devlet bu hakların geçerliliğini sağlamak ve bu haklara karşı saldırıları engellemek zorundadır da. Kısa bir deyişle, laik sistem, din özgürlüğünü tanıyan ve savunan bir siyasal ve anayasal yapıyı gerektirir. Anayasaların öngördüğü din özgürlüğü kavramı temelde:

a) Belirli bir inanç ve dinsel görüşü benimsemek, inanmak hakkını,
b) Bu inançla bağlı ibadet, tören, ayini icra edebilmek hakkını,
c) Örgütlenmek, cemaat oluşturmak hakkını,
d) Dinsel görüşlerini açıklamak, ibadetlere katılmak hakkını,
e) Devletten dinsel inançlarına saldırıların önlenmesini talep hakkını,

içerir. Din özgürlüğünün belirtilen biçimde anlaşılması ve korunması, ayrıca, belirtilen hakların, tüm dinlere «eşit» biçimde tanınmasını, her dinin kendi inanç biçimine göre din özgürlüğünden doğan hakları uygulayabilme olanağının varlığını da gerektirir. Kaldı ki, belirtilen hakların, yalnızca bilinen ve yaygın ve «kadim» dinler için değil, yeni dinler için de kabul edilmesi zorunluluğu söz konusudur. Belirtilen ilkeler açısından, an-

cak «devlet dini» kabul edilmemesi durumunda din özgürlüğünün söz konusu olabileceğini de hatırlatmak gerekir. Nitekim, gerek 1924, gerek 1961 Anayasaları, din özgürlüğünü kabul ederlerken, dinler arasında bir ayrım yapmış değillerdir. Kaldı ki, Lozan Anlaşması'nın 38. maddesi de, Türkiye'de oturan herkesin, her inancın, her dinin, her mezhebin kendi inanç sistemi gereklerini serbestçe yerine getirme hakkının bulunduğunu saptamaktadır. Laik siyasal düzenin, tüm dinsel inançlara din özgürlüğü tanıması, din özgürlüğünden doğan hakların anayasal güvence altında bulunması anlamına da gelmektedir. Anayasal güvence devletin, kişilerin din özgürlüğünden doğan haklarını kullanmalarını sınırlandırıcı düzenlemeler yapmamak ve dinsel haklara tecavüzleri önlemek yükümlülüğü ile sağlanabilecektir. Anayasamızın, özgürlüklerin özüne dokunacak düzenlemelerin yapılamayacağını öngören hükmü, din özgürlüğü açısından da geçerlidir.

Kişilerin dinsel haklarını kullanmalarına saldırı niteliğindeki eylemlerin önlenmesi görevini, Türkiye Cumhuriyeti, 1926 yılında Türk Ceza Kanunu'nu kabul ederek yükümlenmiştir(293). Henüz 1924 Anayasası, İslam dinini devlet dini olarak kabul ettiği dönemde, Türk Ceza Kanunu, dinsel inanç ve ibadet özgürlüğüne saldırıları, 175 ve sonraki maddelere göre cezalandırmıştır. Gerçekten, laik olmayan ceza yasalarında dinin kendisi korunurken, din özgürlüğünü kabul eden ceza yasalarında cezalandırılan inanç özgürlüğüne ve bu özgürlükten doğan haklara karşı işlenilen eylemlerdir. Başka bir deyişle, ceza yasaları laik düzenlemelerde, dinin kendisini değil, belirli bir dine olan inanç özgürlüğünü korumaktadır. Tüm dinler, belirtilen anayasal güvence ve buna bağlı koruyucu yasal kurallardan yararlanmaktadır(294). Türk Ceza Kanunu da laik ceza yasaları türündendir. Gerçekten, 1889 Zanardelli Ceza Kanunu'ndan alınan 175-178 maddeler, «Hürriyet Aleyhine Cürümler» arasında yer almakta, din adamlarına, dinsel eşyalara, mabedlere karşı saldırıları ve dinsel inançları tahkir edici eylemleri cezalandırmaktadır. Zanardelli Ceza Kanunu'nun ve dolayısıyla TCK'nun anlayışına göre, din özgürlüğü, kişi özgürlükleri bütününün bir parçası olup, insanın doğrudan doğruya kişiliğinde var olan «doğal hak»tır. Bu «doğal hak» anlayışı çerçevesinde, her kişinin dinsel inancını seçmek ve gereklerini yerine getirmek, devletten bu haklarının korunmasını istemek hakkı söz konusudur. Bu anlayışa göre, din özgürlüğü «insanın insan olarak sahip olduğu değerin, özgür insan kavramının»

doğal sonucudur. Korunan yasal değer, dinin kendisi olmayıp, dinde simgelenen özgürlüklerdir. Din özgürlüğünden doğan haklar «sübjektif haklar» olduğu için, gerçekleşebilecek saldırılar da kişinin sübjektif haklarına karşı suçları oluşturacaktır(295). Ceza yasamızın kabul ettiği özgürlük anlayışı, gerçekte çağı geçmiş, liberal burjuva özgürlük anlayışı olmakla birlikte(296) Osmanlı toplumundaki anlayıştan başkalığı da açıktır. Osmanlı'da, başlangıçtan sona değin, öteki dinlere tanınan haklar, siyasal iktidarın bu dinlere hoşgörü ile bakması anlamına gelmiş ve İslamiyet ayrıcalıklı niteliğini sürdürmüştür. Laik cumhuriyet düzeninde ise, «hoşgörü» düzeninin yerini, «dinsel özgürlük» anlayışı almıştır. Ceza yasasının mantığı, dinler arasında ayrım yapmamak ve tüm dinsel inançlara saldırı niteliğindeki eylemleri önlemek olarak gözükürken, 175 ve 176. maddelerde «devletçe tanınmış din» ifadesi yer almakta ve ceza kurallarıyla dinsel inancın korunmasının ancak devletçe tanınmış belirli dinler için söz konusu olabileceği sanısı doğmaktadır. Bu türden bir sanının gerçekliği, anayasal güvencenin ancak belirli dinler için söz konusu olması gibi laiklik kuralına aykırı bir düzenin doğmasına yol açacaktır ve laik siyasal düzenin öğelerine göre «devletçe tanınmış din» ifadesinin yorumlanması zorunludur. Eşitlik ve laiklik ilkeleri açısından, «devletçe tanmmış din» yasal düzenlemelere aykırı olmayan, din özgürlüğünü kötüye kullanmayan din olarak anlaşılmak gerekir(297). Bu açıdan dinin, eski ya da yeni, o ülke insanının çoğunluğunca ya da azınlığınca benimsenmiş olması, dinsel inancın korunması açısından önem taşımayacaktır. Kamu düzenine, genel ahlaka, siyasal ilkelere aykırı davranışı olmayan dinler, anayasal güvenceden yararlanmak olanağına sahiptirler. Laik bir düzende bir dinin devletçe tanınması ya da tanınmaması diye bir sorun ve yöntem söz konusu değildir. Dinsel inancın ve uygulamasının yasal düzene uygunluğu ya da aykırılığı, kendiliğinden o dinin tanınmış sayılıp sayılmaması konusunda bir yargıya varılmasmı gerektirecektir(298).

Devletin yasal düzeniyle çelişkiye düşen, kendiliğinden objektif ve genel olarak «hukuka aykırı» nitelik kazanan din, din özgürlüğünden doğan hakları kötüye kullanmaya yönelmiş demektir. Laik siyasal düzenin korunmasına yönelik kurallar, bu türden eylemleri engellemek için kabul edilmiştir.

Çok ana çizgileri içinde açıklamaya çalıştığımız, laik siyasal düzeni kurmaya ve bu amaçla din özgürlüğünü gerçekleştirmeye yönelik kuralların varlığına ve bunların anayasal ilke

niteliği almasına karşın, Türkiye'de din özgürlüğü uygulamasında bazı sorunların doğduğuna da değinmek gerekir. Gazetelerimizde sık sık Hıristiyanlık propagandası yaptıkları, Yehova Şahitliği tapınmasında bulundukları için bazı kişilerin kovuşturulduğunu okuruz. Kamuoyu, Müslümanlık dışında kalan dinlerin dinsel eylemlerinin suç olduğu sanısı içinde, bu olaylara tepki gösterir. Gerçekte, bu tepki, uzun yıllar «İslam dininin» devlet dini olarak görülmesinin, Türklükle Müslümanlığın eş anlamda kabul edilmesinin ve nüfusun çok büyük çoğunluğunun Müslüman olmasının doğal görülmesi gereken sonucudur. Yasal gerçek, her dinin yayılma, dinsel inanç düzenine göre tapınma, toplanma, gösteri yapma hakkını tanımasına karşın, yasaları uygulayanlarda bile bu konuda bir kuşkunun varlığı, yapılan kovuşturmalarda belirmektedir. Bu konuda bazı sorunlara değinmenin yararlı olacağı sanısındayız(299):

a) Laiklik ilkesine ve anayasal kurallara göre, her dinin yayılmak, inanç biçimini yığınlara benimsetmek, bu amaçla propaganda yapmak hakkı vardır. Gerçekten, dinsel inanç, bir düşünce ve görüştür. Demokratik düzenlerde, tüm düşünceler gibi, dinsel düşüncenin de hiç bir engelle karşılaşmaksızın yayılması hakkı söz konusudur. Türk hukuku açısından, Ceza yasasının 163. maddesi, laikliği korumak amacıyla bazı sınırlar getirmiştir. Aşağıda değineceğimiz bu sınırlamalar bile, ancak devletin temel düzenlerinin dinsel inançlara uydurulması amacıyla propaganda yapılması durumunda söz konusu olmaktadır. Belirtilen sınır dışında, azınlıktaki bir dinsel görüşün de görüşlerini açıklamak, propaganda yapmak hakkı vardır.

b) Eski, yeni, azınlık ya da çoğunluk dinlerinin örgütlenme ve cemaat oluşturma hakları söz konusudur. Örgütlenmek, bir inanç çevresinde toplanmak anlamına gelen, anayasal bir haktır. Bu anayasal hak, dinler için öncelikle söz konusudur. Gerçekten, din, niteliği ve içeriği açısından Tanrıyla-kişi arasındaki belirli bir inanç biçimi çevresinde kendiliğinden birleşmekle oluşur. Bu açıdan, belirli bir çoğunluğu içermeyen din söz konusu olamaz. Din özgürlüğünün kabulü, tanrısal inanç biçimi çevresinde birleşmeyi zorunlu kıldığı gibi, bu inanç bütününün kendi tanrısal kurallarına göre belirli bir örgütlenmeyi gerçekleştirmesini de zorunlu kılar. Bu açıdan, din özgürlüğünün tanınması, vazgeçilemez, tartışılamaz bir zorunlulukla dinsel örgütlenme hakkının tanınmasını da gerekli kılar. Din, belirli inanç biçimi çevresinde toplanma olduğuna göre, «cemaat», di-

nin temel öğesidir ve yasal biçimlere göre oluşturulan bir örgütlenme değildir. Bir inanç çevresinde kendiliğinden birleşmeyle «cemaat» ortaya çıkar. Bu nedenledir ki, yeni bir din ortaya çıktığında, doğal olarak bu dinin «cemaat» oluşturma hakkı da vardır.

c) Cemaat oluşturma ve cemaat içinde dinsel inanç kurallarına göre örgütlenme hakkı, laiklik ve eşitlik ilkeleri açısından tüm dinler için söz konusudur. Bu konuda yapılacak bir ayrım, «hukuk devleti», «laiklik», «eşitlik» ilkelerine aykırı olacağı gibi, Anayasamızın 19. ve Lozan Anlaşması'nın 38. maddesiyle de bağdaşmaz. Kaldı ki, Lozan Anlaşması'nın 39, 42. maddeleri «güvencede dinsel eşitlik» gereğini getirmektedir. Cemaat ve dinsel örgütlenme, dinlerin kendi nitelikleri gereği, evrensel alanda söz konusudur. Başka bir deyişle, bir dinsel cemaat, bir ülkenin sınırlarıyla çevrilmiş değildir. Dinsel örgütlenme ve cemaat oluşturma hakları, din özgürlüğünün doğal sonuçları olduğuna göre, bu evrenselliğin de kabulü zorunludur. Bu açıdan, cemaatlerin evrensel ilişkilerini, izinsiz uluslararası örgütlenme olarak kabul edip, ceza yasasının 143. maddesine göre cezalandırmak olanağı yoktur(300).

d) Din özgürlüğünün varlığı, özellikle «tapınma hakkı»nın tartışmasız bir biçimde kabul.edilmesini gerektirir. Anayasamız, bu nedenle, «kamu düzeni ve genel ahlaka» aykırı olmayan «ibadetleri, dini ayin ve törenleri» hukuka uygun saymıştır. Gerçekte, dinsel cemaat, toplu ya da dağınık bir biçimde Tanrıya tapınma biçimleri çevresinde oluşmaktadır. «Dini ayin ve törenler» için de aynı şey söz konusudur. Tapınma hakkı, din özgürlüğünden doğan bir hak olduğuna göre, devlet, bu hakkı yalnızca tanımakla değil, aynı zamanda geçerli kılmakla da yükümlüdür. Dinsel tapınmanın, biçimi, niteliği, içeriği laik devleti ilgilendirmez ve sınırlandırılamaz. Başka bir deyişle, dinsel tapınmanm dinsel niteliği ve içeriği açısından sınırlandırılması söz konusu olamaz. Sınırlama, ancak dinsel davranışların, kamu düzenine, genel ahlaka ve bu amaçla çıkarılmış yasalara aykırı bir biçimde dışa dönmesi durumunda ortaya çıkabilir. Bu durumda da, tapmmanın hukuka aykırı olmasının nedeni, tapınmanın dinsel niteliği olmayıp, kamu düzeni ve genel ahlakı korumak kaygısıdır. Bu kaygıyla yapılan sınırlamaların da genel anayasal ilkelere, hukuk devleti ve laiklik kavramlarına uygun olması zorunludur. Ayrıca, sınırlamanın «dinsel eşitlik» gereği objektif ve genel olması, yalnızca, belirli bir dinsel tapın-

maya yönelik bulunmaması zorunludur. Mabedlerin dışındaki tapınmaları sınırlayan TCK'nun 529. maddesinin, din adamlarının dinsel yetkilerini kötüye kullanmalarını cezalandıran 241, 242. maddelerin bu anlayış çerçevesinde yorumlanması gerekir.(301).

e) Tapınmanın yasallığı, belirli yerlerde gerçekleştirilmesine bağlı değildir. Bu açıdan, tapınma, toplu ya da dağınık, herhangi bir yerde yapılabilir. Nerede yapılırsa yapılsın anayasal güvence altındadır. Her din, tapınmanın nerede ve nasıl gerçekleştirileceğini, kendi normlarına göre saptar. Bu nedenledir ki, tapınma hakkı için belirli bir «mabed»in varlığı koşulu olmadığı gibi, bir yeri «mabed» olarak saptamak da belirli kurallara bağlanmamıştır. Başka bir deyişle, «cemaat»in tapınmak için belirlediği her yer «mabed» sayılabilir. Mabed açılmasını yasaklayan ya da kurala bağlayan yasal düzenlemeler olmadığı gibi, Lozan Anlaşması'nın 40 ve 42. maddeleri de, dinler açısından tapınmada eşitlik ve özgürlük olanaklarını tanımıştır. Kısa bir deyişle, «ayine mahsus mahal», o dine inananların tapınmak için belirleyecekleri yerdir ve bu yerin «mabed» olarak saptanması hiç bir kurala bağımlı tutulmamıştır.

Laik siyasal biçimin kuruluşu, bir açıdan, eşitlik, hukuk devleti ilkelerine uygun din özgürlüğü sisteminin kabulüne ve doğan hakların geçerliliğinin sağlanmasına bağlıdır. Din özgürlüğü ve bundan doğan haklar, laiklik ilkesinden soyutlanarak yorumlanıp uygulanamaz. Temelde, laik düzende din özgürlüğünden doğan hakların sınırsızlığı da kabul edilmektedir. Belirli durumlarda, bu hakların düzenlenebileceği kabul edilse bile, düzenleyici kuralların belirli yorum ölçülerine bağlanması, bu ölçünün laiklik, eşitlik, hukuk devleti ilkelerinde aranması zorunludur. Din özgürlüğü ile ilgili düzenlemelerde, gerçekte «demokratik» siyasal düzenin genel kurallarına uygunluğu araştırılmalıdır. Anayasa'ya uygunluğun, demokratik kurallara uygunluk anlamına gelmeyeceği bilinen bir gerçektir. Nitekim, 1961 Anayasası'na değin görülen uygulamada, 1961 Anayasası'nın 19. maddesinin son fıkrasında, anayasal düzene uygun, demokratik yaşam ilkeleriyle pek de bağdaşmayan sınırlamalar söz konusudur. Uygulanmasında, demokratik ilkelere ve laiklik kuralının öğelerine uygun yorumlanmasından yana olduğumuz söz konusu sınırlayıcı kurallar, Türkiye'nin kendine özgü koşullarından doğan laik siyasal düzeni koruyucu yasal önlemler olarak kabul edilmektedir.

Aşağıda değineceğimiz gibi, laiklik, «Yeni Türkiye»de değişim dinamizmini sağlayacak bir ilke, bir kuram olarak ele alınmış; toplumdaki dinsel etkinliğin, laiklik kuralının kabulüyle giderilebileceği, gelişimlere karşı çıkabilecek İslamcı muhalefetin sindirilebileceği sanılmıştır. Bu nedenledir ki, «ulusal egemenlik kuralı»nın kabulünden, kuralın 1924 Anayasası'nda yer alışına değin bir dizi siyasal ve yasal önlemlere, laik siyasal yapının oluşturulmasına çaba gösterilirken, öte yandan, toplumsal, siyasal ve yasal alanlarda dinsel etkinliği giderici değişimler oluşturulmuştur. Belirli biçim ve yerler dışında tapınmayı sınırlayan, «tekke», «zaviye» ve «tarikatleri» ve bunlara özgü giyiniş biçimini yasaklayan 677 sayılı yasa, falcılık, büyücülük, muskacılık gibi eylemleri ve bu eylemlerle ilgili ünvanların kullanılmasını da suç saymış ve toplumda bağnaz ve sapkın dinsel etkinliği engelleyerek, laik yapının kurulmasını amaçlamıştır. Dinsel nitelik tanınan Arap harflerinin ve rakamlarının kaldırılmasına, fes giyilmesinin yasaklanmasına, «bey, paşa, ağa» gibi deyişlerin önlenmesine yönelik yasalar da aynı amaçla kabul edilmiştir. Medeni kanunun kabulüyle evlilik düzeninin değiştirilmesi, öteki Batı yasalarının aktarılması, laik eğitimin kabulü, siyasal ve toplumsal ilişkilerde dinsel etkinliği gidermek, dinsel duyguyu kişi ile Tanrısı arasında bir ilişki durumuna getirmek çabasıyla yorumlanabilirler(302).

Saltanat ve hilafetin kaldırılışı ve bunları izleyen, o zamana değin alışılmış, dinsel değerde görülmüş yasal ve toplumsal ilişkilerdeki değişimler, doğal olarak, bazı tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tepki düşün alanında olduğu gibi eylemli olarak da ortaya çıkmıştır. Değişimler, «dinin elden gitmesi» olarak yorumlanmış, tarihsel gelişim içinde kırsal alanda egemenlik kurabildiğini gördüğümüz «tarikat ve tekke ehl»inin bu yorumları yandaş da bularak eylemli kalkışmalara neden olabilmiştir. Dinsel etkinliklerin de rol oynadığı Şeyh Sait başkaldırısından başlayarak, bir dizi olayı sıralayabilme olanağı vardır. Şapkanın getirilmesi üzerine İskilipli Atıf Hoca'nın Of'da başlattığı olay, «İslam Teali Cemiyeti», «Muhafazai Mukaddesat Cemiyeti» gibi İslamcı örgütlenmeler, 1930 yılının 22 aralığında patlak veren Menemen olayı, 1 Şubat 1933 günü Bursa'da Kozanlı İbrahim ve arkadaşlarının «Arapça ezan» uğruna çıkardıkları, 1935 yılının aralık ayında, kendini «mehdi» ilan eden Nakşibendi Şeyhi Halit'in ve onu izleyen oğlu Şeyh Kuddüs'ün gerçekleştirdikleri bir dizi kan dökümü, 1936 yılının ocak ayında İskilip'te Nakşibendi Kayserili Ahmet Kalaycı'nın, yeni bir tarikat

oluşturduğu savıyla halk üzerine yaptığı baskı, tek partili dönemin akla gelen, önemli İslamcı eylemleridir(303). Çok partili siyasal yaşama geçiş, «din» öğesinin, siyasal yaşamda yandaş toplamaya yarayacağı sanısını yaratmış; dinsel duyguları kullanarak siyasal tercihleri etkileme yönelişi kendini göstermiştir. Dinsel yaşamı da kapsamına alan otoriter siyasal yaşamın baskısından kurtulan ve yoksulluklarından bir şey eksilmemiş olan yığınlar, kendilerine «muhtaç oldukları maneviyatı» vereceklerini söyleyenlerin ardında toplanmış, dinsel özgürlükleriyle birlikte tüm sorunlarının da çözümleneceği sanısına kapılmışlardır. Osmanlı'da gördüğümüz dinsel görüntüdeki ekonomik tepki yeniden belirmiş, sindirilen «İslamcı muhalefet» ortalığa çıkmıştır. İslamcı muhalefetin bazı türleri ise eylemci olmuştur. «Nakşibendiler», «Ticaniler» örnek gösterilebilir. Menderes'in yeşil bayraklarla karşılanışından, Atatürk'ün heykellerinin parçalanmasına, Bursa'daki Nakşibendilerin 1957 yılında yarattıkları «mehdi» olayından, Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenazesine değin birçok eylemi sıralayabilme olanağı vardır(304). 1961 Anayasası'ndan sonra değişen koşullarda, İslamcı muhalefet, değişik görüntüler ardında, düşün ve eylem alanında varlığını sürdürmüştür.

Çok kısa değindiğimiz eylemli tepkiyi ve aşağıda açıklamaya çalışacağımız İslamcı muhalefet görüşünü engellemek ve etkinliğini giderme yolu olarak, genellikle, yasal önlemler alınması kabul edilmiştir. Laik siyasal-yasal biçime yığınların siyasal katılmasını sağlayıcı önlemler alınması yerine, biçimi kurumsallaştırmaya yönelik cezalandırıcı yasaların yeğlenmesi kolayına kaçılmıştır. Yılların uygulaması ve deneyleri, seçilen yolun kolaylığı yanında başarısızlığa mahkûm oluşunu da açıkça ortaya çıkarmıştır. Laiklik ilkesine dayanan siyasal yapıyı ceza kurallarıyla korumaya yönelik ilk girişim, «saltanat aleyhine» propaganda yapılmasını yasaklamak amacıyla Hiyanet-i Vataniye Kanununu değiştiren 15 Nisan 1923 tarihli ve 334 sayılı yasayla gerçekleştirilmiştir. Hiyanet-i Vataniye Kanunu, 25 Şubat 1925 tarihinde bir kez daha değiştirilmiş ve 556 sayılı yasa «hilafet leyhine propaganda» yapılmasını suç saymıştır. Her iki yasanın gerekçesinde de, «dinin siyasi maksatlarla suiistimal edilmesini önlemek» amacı, yasaların nedeni olarak gösterilmektedir. O zaman yürürlükte bulunan 1274 sayılı ceza yasası da 22 Nisan 1925 tarihinde 635 sayılı yasayla değiştirilmiş ve «cumhuriyetçiliğe» karşı eylemler suç sayılmıştır. Bu dönemde çıkartılan yasaların en önemlisi ise, 4 Mart 1925 günlü ve 578

sayılı «Takriri Sükûn Kanunu»dur. Doğudaki başkaldırı üzerine kabul edilen yasa ile İstiklal Mahkemeleri kurulmuş, hilafet ve saltanattan yana davranışlarda bulundukları öne sürülen kişilere ölüm cezasına varan cezalar verilerek uygulanmıştır. Cezaların gerekçesi, «... hilafetin hakimiyetini iade ve temin ve bunun etrafında beslenen âmâl ve ihtirasatı hariciyeye mutabık bir vaziyet ihdas etmek maksadı ile efkârı umumiyeyi ifsat ve teşviş etmek...»tir(305).

Yukarıda değinilen laik düzeni oluşturmaya yönelik değişimleri gerçekleştiren yasalarda, öngörülen değişimlere aykırı davranışları cezalandıran kurallar da yer almıştır. Ayrıca, 1926 yılında yürürlüğe giren ceza yasasında da laik yapının korunmasına yönelik kurallar vardır. Örneğin, 241, 242. maddeler din adamlarının siyasal davranışlarda bulunmalarını cezalandırırken, 237. madde çok evlilik ve dinsel nikâh eylemlerini suç saymıştır. Ceza yasasındaki en önemli madde ise, 163. maddedir. Devletin ekonomik, yasal, siyasal ve toplumsal temel düzenini dinsel inanç ve kurallara uydurmak amacıyla propaganda yapılması ve örgütlenilmesi bu madde ile suç sayılmıştır. «Çok Partili» yaşamda dinsel tepkinin yoğunlaşması ve siyasal işlerlik içinde etkinliğe yönelmesi ise, siyasal ve kişisel çıkar ve etkinlik için dinin kullanılmasını yasaklayan 29.7.1953 tarih ve 6187 sayılı «Vicdan ve Toplantı Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun»un kabul edilmesine yol açmıştır. Özellikle Ticanilerin, Atatürk'ün heykellerine saldırmaları da 25 Temmuz 1951 tarih ve 5816 sayılı «Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun»un kabulüyle sonuçlanmıştır(306).

Laik siyasal yapıyı İslamcı tepkiye karşı korumaya yönelik yasal önlemlerin, ceza kurallarının tek tek incelenmesi, konumuzu aşacak genişliktedir. Bu konuda, özellikle laiklik kavramı, din özgürlüğü ilkesi ve uygulama gözönünde bulundurularak, üzerinde çok tartışılan ceza yasasının 163. maddesiyle ilgili bazı saptamalarda bulunmak istiyoruz. TCK'nun 163. maddesi, yasaya kaynak olan 1889 İtalyan Ceza Yasası'nda yoktur, doğrudan yasa Türkiye'de kabul edilirken eklenmiştir. Bu maddenin benzerini, çağdaş ceza yasalarında görmek olanağı da yoktur(307). 163. madde temelde, dinsel görüş açıklama ve dinsel örgütlenme özgürlüklerini sınırlamaktadır. Bu amaçla düzenlenen madde, çok partili yaşama geçiş üzerine beliren yoğun İslamcı muhalefet karşısında 1949 yılında 5435 sayılı yasayla değiştirilmiştir(308), uygulama alanı genişletilmiştir. Maddenin

141 ve 142. maddeyle birlikte 1951 yılında yeniden değiştirilmesine kalkışılmış, ancak, sola yönelik cezalar artırılırken, sağın cezalandırılmasında da aynı yola gitmenin yerinde olmadığı ve 141-142. maddeler ile 163. madde arasında bağlantı kurulmaması gerektiği öne sürülerek, eleştiriler yapılınca, DP hükümeti yasa önerisini geri almıştır(309). Madde, dinsel çevrelerce çok eleştirilmiş, üzerinde uzun uzun tartışılmıştır. Öne sürülen eleştiriler, maddenin din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğu temeline dayandırılmıştır. Buna göre, 163. madde kişilerin dinsel örgütlenme ve görüş açıklama haklarını sınırlayarak, din özgürlüğünü ortadan kaldırmakta, 1924 Anayasası ile çelişmektedir. Bu maddeler varken, Türkiye'de «laik düzen» değil, «devlete bağlı din» düzeni söz konusu olmaktadır. Bu düzen «din düşmanlığı», «halka karşı çıkış» düzenidir ve 163. madde böyle bir düzeni pekiştirmektedir. 163. maddenin desteğindeki laiklik biçimi, Türkiye'de dinsizlik düzenini yaratmaya yönelmiştir. Hatta, bu maddenin «komünist madde» olduğu bile öne sürülmüştür(310). Kaldı ki, Türkiye'de artık teokratik bir düzene dönüş tehlikesi kalmamıştır ve bu açıdan bu tür hükümlere gereklilik de yoktur. «Millet hayatında, zaruretler miktarlarınca takdir edilmek ve zaruret hali geçince hemen normale avdet etmeyi bilmek ve bu hususta devlet adamı sıfatıyla cesaret göstermek lazımdır. Zaruret hali hakkı çiğnemeyi, ihmal ve iptal etmeyi meşrulaştırmaz»(311).

Dinsel düşünce açıklama ve örgütlenme hakkını sınırladığı, demokratik temel ilkelerle bağdaşmadığı açık olan 163. maddenin varlığı, Türkiyenin özel koşullarına dayanılarak savunulmuştur. Türkiye teokratik bir düzenden laik düzene geçmiştir. Laik düzen, Osmanlı-İslam düzeninden başkadır ve bağnaz çevrelerin tepkisiyle karşılanmıştır. İslam, bir siyasal kuramı da içermektedir. Hıristiyanlıkta belirli bir siyasal düzen öngörülmediği için, laik düzene geçiş tepkiyle karşılanmamıştır; İslamda ise laik düzen ile İslamın siyasal ilkeleri arasındaki çelişki, tepkilere neden olmaktadır. Bu açıdan, Türkiye'de, devletin temel yapısının dinsel kurallara uydurulmasına yönelik eylemlerin cezalandırılması, laik siyasal temel yapıya karşı eylemleri cezalandırdığına göre, devletin siyasal iktidar düzenini savunmaktadır. Maddenin «devletin emniyeti aleyhine cürümler» arasında yer almış bulunması da bunu gösterir. Kaldı ki, teokratik İslam düzeni, kapsayıcı, kişilerin dinsel inançları ne olursa olsun, onları İslam'ın toplumsal, siyasal, yasal kurallarına uygun davranmaya zorlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Bu açı-

dan İslam teokrasisi, din ve vicdan özgürlüğüne aykırıdır; 163. madde, İslam teokrasisine yönelik eylemleri engellemekle din ve vicdan özgürlüğünü de korumuş olmaktadır. Türkiye'de laiklik kuralının uygulanması, tüm siyasal ve toplumsal ilkelerin değiştirilmesi dinamizmini yaratmıştır ve «yeni düzen»in, İslam teokrasisi özlemlerine dayanan «irtica» hareketlerine karşı korunması zorunludur; «irtica» din özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamına gelmektedir. Korunan, laik yapıyı oluşturmaya yönelik ilkeler olduğuna göre, 163. madde de «devrimci» niteliktedir ve bu niteliği içinde değerlendirilmek gerekir(312).

TCK'nun 163. maddesi ile ilgili olarak öne sürülen görüşler, temelde, «Türkiye'deki laik» yapı ile ilgili genel görüşlerin, yasal alandaki yansıması olmaktadır. Bu açıdan, bu konudaki görüşlerle ilgili kanımızı, laiklik üzerindeki tartışmalar konusunda varabileceğimiz sonuçlar arasında belirteceğiz. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, 1961 Anayasası, 163. maddeyi ve onu tümleyen 6187 sayılı yasayı anayasal kural durumuna getirmiş, büyük ölçüde 163. maddeyi savunan görüşlerin etkisinde kalmıştır. Gerçekten, yukarıda da değinildiği gibi, Cemal Gürsel'in «dinin istismarını engelleyecek» bir anayasa yapılması dileği, anayasanm 19. maddesine konulan son fıkra ile yerine getirilmek istenmiştir. 19. maddenin son fıkrası, devletin toplumsal, ekonomik, siyasal ve yasal temel kurallarının dinsel kurallara dayandırılması amacıyla yapılacak propaganda ve örgütlenmeleri, yasaklamakla, TCK'nun 163. maddesine anayasal bir geçerlik sağlamıştır. Anayasa, 57. maddesinde, siyasal partilerin de aynı yöndeki eylemlerini yasaklamakla kuralı pekiştirmiş, siyasal örgütlenmeyi de önlemeye yönelmiştir(313).

Siyasal nitelikteki eylemleri ve özellikle «düşünce açıklama» özgürlüğünü cezalandıran tüm yasa kuralları gibi, TCK' nun 163. maddesi de, genel siyasal tutuma göre değişen bir uygulama alanı bulmuştur. 163. madde, öteki benzeri ceza kuralları gibi, Türkiye'nin geçirdiği değişik siyasal dönemlerde, değişen toplumsal koşullar içinde uygulanmıştır. Tek partili otoriter dönem, çok partili dönem, 1961 Anayasası dönemi, anayasal düzene parantez siyasal dönemler, birbiriyle çelişen değişik siyasal tutumları sergilemiştir. Buna karşın, siyasal iktidar düzenini koruyucu ceza normları tüm bu siyasal dönemlerde uygulanmışlardır. Oysa, tüm hukuk kuralları ile toplumsal gereksinimler arasında şaşmaz bir ilişki vardır; hukuk kuralları, toplumsal gereksinimleri karşıladığı ölçüde geçerli olabilmektedir.

Bu bilimsel gerçek, özellikle siyasal suçlar açısından öncelikle geçerlidir. Siyasal biçim ve koşulların değişirken yasa kuralı değişmediğinde, o kuralın uygulanması, dönemin siyasal eğilimlerine göre değişmekte, siyasal yönelişler kuralların saptırılmasına, değişken ve çelişik biçimlerde uygulanmasına yol açmaktadır. Özellikle, anayasal kriz dönemlerinde, yasama organları yasalaştırma yoluyla krizi önleme yönünde, günlük gereksinimleri karşılayıcı yasalar yaparken, yargı organları da krizin etkinliğinde zorlayıcı, günlük eğilimlere göre değişik uygulamalara girişebilmektedir. Siyasal katılmayla yerleşmiş toplumsal ve siyasal yapısı oluşmamış toplumlarda, sık görülen siyasal krizlere paralel, kriz dönemi ceza kuralı uygulaması da ortaya çıkmaktadır(314). Gerçekte, yargı organlarının siyasal eğilim ve krizlerden etkilenmeleri, anayasal krizleri geçiştirmek konusundaki işlevi görememesi, aksine krizi artırıcı etkinlik payını yüklenmesi anlamına gelmektedir(315).

Belirtilen olgu, Türkiye'de de görülmüş, siyasal ortamın, günlük gereksinimlerin, gerek yasama organı, gerek yargı organı üzerindeki etkinliği saptanabilmiştir. 163. maddeyi değiştirmeye yönelik 5436 sayılı yasa, 1951 değişiklik önergesinin yapılıp, sonra geri alınması, 6187 sayılı yasanın kabulü, anayasanın 19. maddesine konulan son fıkra, yasama organlarının günlük olaylara ve eğilimlere göre yönlendirilişinin örnekleridir Aynı örnekleri, yargı organlarının uygulaması açısından görmek olanağı da vardır. Gerçekten, yargı organlarının benzer durumlarda verdiği birbiriyle çelişen kararlarını, ancak siyasal ve toplumsal etkinliklerle, günlük gereksinimleri «uygulamayla tamamlama» eğilimiyle yorumlayabiliriz(316). Örnek vermek gerekirse, 163. madde 1946-1947 yıllarına değin, tek partili dönemin otoriter tutumu karşısında, İslamcı muhalefetin tepkisini açıkça ortaya koyamayışı nedeniyle bir uygulama alanı bulamamıştır. Çok partili döneme geçişten sonra, İslamcı muhalefet, düşünce açıklama olanağını sağlamıştır. Laik düzene karşı yoğun tepki, önce suskunlukla karşılanmış; 1949 yılında CHP iktidarı, 5335 sayılı yasayla 163. maddeyi değiştirip, bu konudaki kesin tutumunu belirleyince, 163. madde bu kez geniş, abartmalı, dinsel düşünce açıklama özgürlüğünün özünü yokedecek genişlikte bir uygulamaya ulaşmıştır. 1950-1953 yılları ise, siyasal iktidarın dinsel tepkiye göz yumduğu, hatta arkasına almaya çalıştığı yıllardır. Bu siyasal iktidar desteğinin dinsel muhalefeti büsbütün güçlendirmesi, dinsel görüşlere dayanan siyasal örgütlenmelerin gerçekleştirilmesi, siyasal iktidarı

6187 sayılı yasayı kabule yöneltmiştir. Yine de, 1960 yılına değin 163. maddenin uygulamasında bir sınırlılık söz konusudur. Örneğin, iktidarın bir ölçüde desteğini, hiç değilse göz yummasını sağlamış olan «nurculuğun» gelişmesi karşısında yargı organlarının hoşgörüyle davrandığı saptanabilmektedir. 27 Mayıs 1960 hareketinden sonra ise, yargı organlarının bu hoşgörüsü kalmamış, abartmalı bir 163. madde uygulaması kendini göstermiştir. Öyle ki, Yargıtay Ceza Genel Kurulu, «nurculuğun» yapı olarak 163. maddeye aykırılığını ve bu açıdan salt nurcu olmanın bile 163. maddeyi ihlal etmek anlamına geleceğini kararа bağlamıştır(317). Aynı tutum, Anayasa Mahkemesi açısından da söz konusu edilebilir. Gerçekten, Milli Nizam Partisi'ni, Siyasi Partiler Yasası kurallarına dayanarak kapatan Anayasa Mahkemesi, Milli Nizam Partisi yöneticilerinin aynı yasanın öteki kurallarına aykırı olarak Milli Selamet Partisi içinde yer almaları, daha sonra bu partinin yönetimine gelmeleri olgusuna karşı suskun kalmıştır. Bu aykırılık, bunca yıl sürdükten ve MSP hükümetlerde yer alıp, seçimlere katıldıktan sonra, 12 Eylül'ün ardından, bu kişiler Siyasi Partiler Yasasına aykırı davranmakla suçlanmışlardır(318).

Örneklemeye çalıştığımız uygulama tablosu, siyasal nitelikteki öteki davranışlar ve bunlarla ilgili ceza kuralları için de geçerlidir. Böylece, uygulama ile tamamlama yönelişi, anayasal krizleri önleyici yargı işlerliğinin yerine getirilmesini önlediği gibi, aynı türden eylemlerin bir dönem cezalandırılıp, başka bir dönemde hoşgörüyle karşılanması biçiminde adaletli olmayan bir uygulamaya da yol açmıştır.

Belirtilen durumda, TCK'nun 163. maddesi gibi, temelde düşünce açıklama ve örgütlenme özgürlüğünü sınırlayan ceza kurallarının, demokratik kuram ve anayasal yapıdan doğan ilkeler ölçü alınarak, belirli, bilimsel ve siyasal iktidar yönelişlerine göre değişmeyen kurallara bağlanmasında zorunluluk vardır. Bu türden ilkelerin saptanıp, uygulamada sürekliliğinin ve değişmezliğinin sağlanmasıyla, siyasal, anayasal krizlerin önlenmesinde yargı işlerliğinin güç kazanacağı kanısındayız.

Belirtilen açıdan, demokratik yaşam ilkelerine ve 1961 Anayasası'nın 19. maddesinin bütününden çıkarılabilecek kurallara dayanarak, TCK'nun 163. maddesinin uygulama koşullarını saptayabiliriz(319).

a) Çevresinde birleşilerek örgütlenilen dinsel görüşün, devletin temel yasal, siyasal, ekonomik ve toplumsal düzeni ile

ilgili bulunması gerekir. Bu ilgi söz konusu düzenlerin bir eleştirisini ifade eder. Yalnızca genel anlamda bir eleştiri, eylemin suç teşkil etmesi için yeterli değildir. Eleştirinin nedeninin, dinsel değerlere dayandırılması; mevcut sistemin dinsel inançlar açısmdan değerlendirilerek yerilmesi gerekir. Bu açıdan, dinsel grupların, mevcut devlet temel düzenlerini genel olarak eleştirmeleri suç değildir.

b) Devletin temel düzenlerinin dinsel ölçülere göre değerlendirilerek eleştirilmesi bile, eylemin suç sayılması için yeterli değildir. Ayrıca, eleştirilen noktaların düzeltilebilmesi için öngörülen değişikliklerin ve ilkelerin de belirtilmesi zorunludur. Eleştirilen düzenle ilgili önerilerin de dinsel nitelikte bulunması gerekir. Bu açıdan, eylemin suç teşkil edebilmesi, dinsel açıdan eleştirilen düzenle ilgili olarak dinsel nitelikte önerilerin çare olarak öne sürülmesine bağlıdır. Yalnızca bir eleştiri ya da yalnızca dinsel bir davranış önerisi, 163. maddeye aykırı değildir. Eleştiri ile öneri arasmda bir bağ bulunması ve her ikisinin de dinsel temellere dayanması zorunluluğu söz konusudur.

c) Yukarıda belirtilenlerin ışığında, propagandası yapılan ya da çevresinde örgütlenilen dinin ya da dinsel görüşün, kendisine özgü siyasal, yasal, ekonomik toplumsal görüşlerinin olması ve bu görüşlerin dinsel dogmalar arasında bulunması gerekir. Başka bir deyişle, dinsel inanşın «dünyevi» düzenle ilgili ve sistem denilebilmesine yetecek ayrıntılı nitelikte kuralların o dinin iman bütünü kapsamı içinde yer alması gerekir. Bu nedenledir ki, herhangi bir din, kendi inanç bütünü içinde, «dünyevi» konularla ilgili dogmaları içermiyorsa, bu dinden olanların düzeni dinsel açıdan eleştirmeleri ve önerilerde bulunmaları durumunda, TCK'nun 163. maddesine aykırılık söz konusu olamaz. Örneğin, bir din grubu, toplumsal ahlakın dinsizlik yüzünden bozulduğunu, toplumun çöktüğünü öne sürerek, dine bağlılık yoluyla bu aksaklığın düzeleceğini öne sürse, bu eleştiri ve öneri soyut bir nitelik taşır; belirli bir dinsel biçimin devlet düzeni olarak önerilmesi anlamına gelmez. Buna karşılık, dinsel hukuk düzenine aykırılığın toplumda adaleti yok ettiği öne sürülerek, o dini görüşün sistemleştirdiği, ayrıntılarını ve kurallarını saptadığı dinsel hukuk sisteminin uygulanmasıyla toplumun kurtulacağı iddia olunsa, bu eylem TCK'nun 163. maddesini ihlal eder(320). O dinin dogmalarına özgü, somut bir hukuk sisteminin resmen kabul edilmesi önerilmiş olmaktadır. Aynı örnek, siyasal düzenin temel ilkeleri açısından eleşti-

rilerek, teokratik-meşruti bir yapının savunulması yapılsa, bu eylem TCK'nun 163. maddesine aykırıdır(321).

d) TCK'nun 163. maddesinde, yasaklanan propagandanın «laikliğe aykırı olarak» yapılması da koşuldur.

Suç sayılan propagandanın «laikliğe aykırı nitelikte» bulunması ne demektir? Bu koşuldan amaç, failin amacının laikliğe aykırı olması, yani önerilen dinsel kural ve düzenin devletin yapısı içinde emredici nitelik taşımasının istenilmesidir. Başka bir deyişle, propaganda ya da örgütlenmenin o dinin toplumsal, yasal, siyasal ve ekonomik kurallarını, tüm kişiler için uyulması zorunlu kurallar durumuna getirilmesine yönelik bulunması durumunda laikliğe aykırılık söz konusu olur. Bu durumda, o dinin belirli kuralları, resmen kabul edilmiş olur ve kişiler o dinin ilgili kurallarına uymak zorunda kalırlar. Bu açıdan, 163. maddeye aykırılık sonucunu doğuracak propaganda ve örgütlenme, ancak belirli bir dinin tüm yurttaşlar için uyulması zorunlu kurallar bütünü olarak önerilmesi durumunda söz konusu edilebilir. Bir devlet düzeninin, dinsel açıdan eleştirilmesi ve dinsel açıdan önerilerde bulunulması, bu önerilerin resmi ve uyulması zorunlu bir kural haline getirilmesi talep edilmedikçe, TCK'nun 163. maddesine göre suç olmaz(322). Bu durumda, yalnızca kişilere karşı bir dinsel görüş açıklaması ve öneri söz konusudur ve din özgürlüğü çerçevesinde kalmakta, siyasal iktidar düzeninin dinsel yapı doğrultusunda değiştirilmesi istenilmemekte, kişisel davranışların dinsel kurallara uygunluğu görüşü savunulmuş olmaktadır. Bu ise, laikliğe aykırı bir sistem önerisi niteliği taşımamaktadır.

Nitekim, TCK'nun 163. maddesini değiştiren 5435 sayılı yasanın Adalet Komisyonu Raporu'nda, aynen: «maddedeki laikliğe aykırı olarak ibaresi, devletin siyasi ve hukuki nizamını değiştirmek ve onun yerine kanunen caiz olan fikirlerin uygulanmasını istemek yolundaki fikri çalışmaların maddenin şumulü dışında bırakmak için konuşulmuştur» denilmektedir(323).

Şuna da değinmek gerekir ki, TCK'nun 163. maddesi, «Devletin Şahsiyetine Karşı Cürümler» arasında yer almaktadır. Bu bölümde yer alan eylemlerin hepsinin ortak niteliği, devletin siyasal ve anayasal temel yapısının değiştirilmesine yönelik bulunmaları ve hukuka aykırı bu düzenin değiştirilmesi açısından etkin bir dinamizmlerinin, aksiyonlarının bulunmasıdır. Bu eylemler, hiç değilse mevcut anayasal düzenin varlığı açısından «zarar tehlikesi» yaratacak nitelikte olmalıdırlar.

163. madde de «Devlet Şahsiyetine Karşı Cürümler» içinde yer aldığına göre, korunan hukuki varlık olan «devletin temel laik yapısı»nın hukuka aykırı yollarla değiştirilmesi amacı çevresinde düşünce açıklayarak propaganda yapmak, eylemin hukuka aykırı sayılabilmesi için zorunludur. Devletin temel laik yapısına karşı bir zarar ya da zarar tehlikesi yaratmayan bir eylemin hukuka aykırı sayılması ve TCK'nun 163. maddesinin ihlal edilmiş görülmesi olanaksızdır. Laik düzenin alternatifi teokratik sistemdir. Bu açıdan, 163. maddeyi ihlal edecek bir eylemin, hukuka aykırı yollarla teokratik devlet biçiminin gerçekleşmesini önermesi zorunluluğu da söz konusudur. Teokratik bir sistemin hukuka aykırı yollarla kurulmasını önermeyen, yalnızca kişisel davranışlar olarak dinsel kurallara uygunluğu öğütleyen ve kurulu düzeni eleştiren eylemlerin 163. maddeyi ihlal ettiğini kabul etmek, sistematik yorum açısından da olası değildir(324).

LAİKLİK KONUSU DÜŞÜN ALANINDA

Yeni Türkiye devletinin kuruluşu, belirli amaçlara yönelik gelişimi, belirli «İlkeler»e dayandırılmıştır. Bu ilkelerin en önemli ve köklü görüleni «laiklik»tir. Yukarıda, laiklik ilkesinin siyasal ve yasal alandaki gelişim çizgisini adım adım çizmeye çalıştık. Bu çizgi izlendiğinde, tüm yasal ve siyasal değişimlerin, laik devlet yapısma yöneldiği açıkça saptanabilmektedir. Aynı gelişim çizgisi, laiklik ilkesinin, Türkiye'de kendine özgü bir nitelik taşıdığını da ortaya çıkarmaktadır. Doğal olarak, Ulusal Bağımsızlık Savaşı ve savaş sonrası değişim ve gelişimleri, salt laik siyasal yapıya ulaşmak için gerçekleştirilmemiştir. Amaç, yeni bir Türkiye oluşturmaktır. Bu amaca erişmek açısından yapılanlar, aynı zamanda biçimin laikleştirilmesi sonucunu da doğurmuştur. Bu somut olgu, ulusal bağımsızlık savaşını zafere ulaştıran ve «Yeni Türkiye»yi kurmak çabasına girişenlerin, amaçlarına laik bir siyasal biçimde ulaşabileceklerine inandıklarını, bu ilkeyi temel öğe saydıklarını göstermektedir. Bu açıdandır ki, laiklik ilkesini somut bir biçimde ve «Yeni Türkiye» bütünü içinde ele almak gerekir.

Laiklik ilkesi, «Cumhuriyet Türkiyesi»nin tüm dönemlerinde tartışılmış, değişik açılardan değerlendirilmiştir. Kaldı ki, bu ilkeye verilen anlam da tarihsel gelişim içinde değişmiştir. Laik-

lik siyasal iktidar yapısının belirli niteliğini aşan bir biçimde, tüm topluma egemen yaşam biçimi anlamma gelmiş, değişik anlayışlarla, değişik tutum ve davranışlar bu ilke açısından değerlendirilmiştir. Konuyla ilgilenen her kişinin, kendine özgü bir laiklik anlayışını savunduğunu, en ilgisiz bir davranışın bile bu açıdan değerlendirildiğini görmek şaşırtıcı olmamıştır. Başka bir deyişle, içeriği ve niteliği belirli «laiklik» kavramı, çok değişik yorumların konusu olmuştur. Böylece, bir kavram karmaşasına konu olan «laiklik», biçimsel, dinamizmini yitirmiş, kuru bir ilke durumuna getirilmiştir. Doğal olarak, toplumdaki sınıfsal oluşumlar, değişen siyasal yöneliş ve uzlaşmalar, laiklik ilkesinin gerek içerik, gerek uygulama yönünden değişiminde etkin olmuştur. Belirtilen değişim ve gelişimler, «İslamcı muhalefet»in tutum ve görüşleri açısından da etkin olmuş, laik ve İslamcı akımlar, toplumsal yapının özelliğinde ve niteliğindeki değişimlere bağlı olarak da kendini göstermişlerdir.

Laiklik Kuralının Dinamizmi

Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın daha ilk günlerinden «ümmetten millete» yöneldiğini ve bu yönelişin laiklik ilkesine ulaşmak açısından ilk adım olduğunu belirtmiştik. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın, salt düşmanı Anadolu'dan kovmak, aynı toplumsal ve siyasal yapıyı sürdürmek için gerçekleştirilmediği de gerek savaş yıllarının belgelerinden, gerek savaşın hemen ardından gerçekleştirilen değişim ve oluşumlardan açıkça anlaşılmaktadır. Daha önce değinildiği gibi, tüm bu yenileşme, değişme ve gelişmede, laik siyasal yapının oluşturulmasına yönelik irili ufaklı adımları görmek olanağı vardır. Ama, laiklik soyut olarak ele alındığında, siyasal iktidar düzeninin bir niteliğinden, başka bir deyişle, siyasal iktidar-din ilişkisindeki bir biçimden öteye gitmemektedir. Bu durumda, salt laik bir siyasal düzene ulaşmak, bunca savaşın, bunca değişimin ve uğraşının amacı olamaz. Amaç, daha kaplayıcı bir değişim ve yenileşme olmak gerekir; laiklik bu yenileşmenin gerçekleştirici, dinamik öğesidir. «Türk Devrimi» olarak adlandırılan değişimlerin, laik bir yapı içinde gerçekleşebileceği düşünülmüştür. Bu açıdan, laiklik ilkesi, soyut bir «kuram» olmayıp, amaca yönelik değişimlerin dinamizmini sağlayacak bir ilkedir(325)

Belirtilen nedenle, «Türk Devrimi» açısından laiklik ilkesinin yerini, kapsamını ve radikal bürokrat yönetimin bu kav-

ramı anlayış biçimini, «devrimin» amacı ve bu amaca erişmek için öngörülen öteki ilkelerle birlikte, bir bütün içinde ele almak gerekir.

«Atatürkçülük» içinde hiç kuşkusuz ve kesin çizgileriyle beliren «ulusal bağımsızlık» amacıdır. Ulusal bağımsızlık, siyasal ve ekonomik bağımsızlığı birlikte içermektedir. Mustafa Kemal'in 1 Mart 1922 tarihinde söylediği «Bugünkü savaşlarımızın gayesi tam bağımsızlıktır (istiklâli tam). Bağımsızlığın tamlığı ise ancak mali bağımsızlıkla mümkündür» sözleri «bağımsızlık» anlayışının içeriğini açıkça belirlemektedir. «Güzel vatanımızı yoksulluğa, memleketi yıkıntıya sürükleyen çeşitli sebepler içinde en kuvvetli ve en önemlisi iktisadıyatımızda bağımsızlıktan mahrumiyetimizdir» sözlerini, Gazi, 16 Mart 1923 de söylemiştir(326).

Ulusal bağımsızlık, ekonomik bağımsızlığı kapsar nitelikte ele alınınca, ekonomik bağımsızlığın sağlanması, bir «refah devleti»nin oluşturulması anlamına gelecektir. Yeni Türkiye, bağımsız «refah devleti» olmak amacını, daha Ulusal Kurtuluş Savaşı döneminde saptamıştır: savaşı «hayatını, istiklâlini kurtarmak için çalışan erbabı sây zavallı halk» yapmaktadır. «Bütün millet acınacak bir fakrü sefalet içindedir» ve bu durumu gidermek, Yeni Türkiye'nin kuruluş amacı olmaktadır(327). Nitekim, 13 Eylül 1336 tarihli «Vekiller Heyeti» programında, «Mustafa Kemal» imzasıyla, «Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti halkın maruz bulunduğu avamili sefaleti izale ve esbab ve vesaiti saadet ve refahını umdei esasiye... addeder» denilmektedir(328).

Türk halkının içinde bulunduğu «fakrü zaruret»i saptayan radikal bürokrat devrimciler, bu durumun nedenini de saptamışlardır: «emperyalist devletlerin, devlet ve milletimizin hayatına kasdetmeleri». Bu saptama nedeniyledir ki, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın tüm belgelerinde, savaşın «antiemperyalist ve antikapitalist» nitelikte olduğu vurgulanmıştır. «Emperyalist» ve «kapitalist» sözcüklerinin birlikte kullanılması, bunların ekonomik anlamı da kapsar biçimde kullanıldığını ve yığınların «fakrü zaruret» durumlarıyla, emperyalist-kapitalist güçlerin tutumu arasında ilişki kurulduğunu göstermektedir. Nitekim, sözü edilen Hükümet Programı'nda, «emperyalizm ve kapitalizm»in, «tahakküm ve zulmü»nden halkı «tahlis» ederek «irade ve hakimiyetin hakiki sahibi kılma»nın «yegane maksat ve gaye» bilindiği belirtilmektedir. Savaş bu niteliği nedeniyle, evren-

sel nitelikte görülmekte, tüm «mazlum milletler»in başkaldırısının simgesi sayılmaktadır(329).

Özetlemek gerekirse, gerek bağımsızlık savaşı, gerek ardından Yeni Türkiye'nin kuruluşuna yönelik çabalar, «emperyalist ve kapitalist» güçlerin ve «işbirlikçileri»nin yenilgisini sağlayıp, ekonomik kapsamı da olan «istiklâli tam»ı sağlamak için gerçekleştirilmektedir. «İstiklâli tam», yığınların «fakrü zarureti»ne son verecek, «Refah Devleti»nin oluşmasını sağlayacaktır. Bu doğrular saptandığında, amaca ulaşmanın yolunun da belirlenmesi gerekecektir. Amacın gerçekleştirilmesi yolu da, Gazi Mustafa Kemal tarafından saptanmıştır: «medenileşmek», Atatürk'ün, Cumhuriyet sonrası sözleri arasında «medenileşmek» ile ilgili olanları çoktur: «medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona bigane olanları yakar, mahveder», «medeniyetin muvacehevi kudret ve ulviyetinde, kurunuvustai zihniyetlerle, iptidai hurafelerle yürümeye çalışan milletler mahvolmaya veya hiç olmazsa esir ve zelil olmaya mahkûmdurlar», amaç, «Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asli ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline isal etmektir» sözleri bunlar arasında sayılabilir. «Medenileşme»nin «mutluluk ve zenginlik» yolu olduğu kanısı ise «Yurdun birliğini, hürriyetini ve bağımsızlığını sağlayan, milletimizi Cumhuriyet idaresine kavuşturan inkılabımız, iktisadi refah ve saadetimizi, medeniyet dünyasında layık olduğumuz mevkide sağlayacaktır» sözleriyle belirlenmekte ve vurgulanmaktadır(330). «Medenileşmek» geri bırakılmaktan kurtuluşun yolu olarak, geniş bir biçimde anlaşılmaktadır. Böylece, sorunların nedeni «medeniyetten uzaklık» ve sorunların çözümü ise «medenileşmek»tir(331).

Mustafa Kemal'in, «medeniyet alanının değiştirilmesi» olarak anladığı «medenileşmek» yoluyla toplumsal mutluluk ve zenginliğe ulaşılacağı inancında olduğu görülmektedir. Toplumsal «refah»a ulaşmak açısından ekonomik bir görüş ve kuram ise önceleri oluşturulmuş değildir. «Medenileşmek» Batı uygarlığının kabul edilip, ülkede geçerli kılınması olarak anlaşılmış; Batı uygarlığının gerçekleştirilmesinin, «toplumsal refah»ı kendiliğinden sağlayacağına inanılmıştır(332). Uygarlık alanının değiştirilmesi, Doğu uygarlığından, Batıya dönüş olarak kabul edilirken, özellikle Tanzimat ve sonrasının «Batı Taklitçiliği» ise eleştirilmiştir. Buna göre, Tanzimat Batıcılığı, «taklitçidir» ve bu açıdan başarısız kalmış, «teşevvüşat tevlit» et-

miştir. Cumhuriyet döneminin Batıcılığı ise «avam ile münevveranı» birbirine yaklaştırıcı, kendi öz kaynaklarımıza dayanan, «taklitçi» olmayan bir Batıcılıktır. Böylece, Batı değerleri ve tekniği ile ulusun kendi öz kaynaklarının sentezinin yaratılmasıyla «medenileşmek» öngörülmektedir. Batıcılık, Batıya benzemek değil, Batının üstün değerlerine ulaşmaktır. Batı, temelde «emperyalist» bir güçtür, ülkenin yoksulluğunun ve yoksunluklarının kaynağıdır. Bu açıdan Batı taklitçiliği, gerçekte, emperyalizmin etkinliğini artırmaktadır. Batı uygarlığına geçmek ise, Batıyla aynı düzeye gelmek ve onun «zulmü»nden kurtulmak demektir. «Emperyalist Batı» ile «Batı Uygarlığı» birbirinden ayrılmak gerekir ve «Emperyalist Batı»yı yenmek için «Uygar Batı»ya yönelmek zorunluluğu vardır. Gerçekte, Batı, Doğunun uyanmasına, «medenileşmesine» karşıdır ve önlemeye çalışmaktadır. Bu gerçek, «Doğunun dramını» yaratmaktadır: Çöküntünün «devası» olarak görülen «medenileşmek», gerçekte «Batıya karşın Batılılaşmak» anlamına gelir(333).

«Medenileşmek» Ulusal Bağımsızlık Savaşı»nın amacı olarak saptanırken, bu amacın gerçekleştirilmesi yönünden, ekonomik ve kuramsal bir bağlılık söz konusu değildir. Ulusal Bağımsızlık Savaşı döneminde, aynı düşmana karşı ve aynı amaçla savaşıldığı için, Sovyetlerle yakın ilişki kurulmuştur. Ama bu ilişki «ideolojik» bir bağlılık anlamına gelmemektedir. Nasıl, Bakü Kurultayı'nda, Anadolu Hareketi'nin bir sol hareket olmadığı saptamasına karşın, salt antiemperyalist niteliği nedeniyle desteklenmesi uygun görülmüşse(334), Ankara Hükümeti de, kendi antiemperyalist savaşını desteklediği ve aynı emperyalist ve kapitalist dünyaya karşı çıktığı için Sovyetlerle iyi ilişkiler içindedir; ama bu ilişkilerin ideolojik bir yakınlaşma, kaynaşma yaratmamasına çalışılmaktadır(335). «Ulusal egemenlik» ilkesini benimseyip, Batı uygarlığını zorunlu amaç olarak görmekle, Anadolu, kuramsal olarak, «Batı düşünü»nü benimsemektedir. Kaldı ki, 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde, burjuvazi yaratarak kalkınma modelinin benimsenmesi de, seçilen yolun «Batı düşünü» olduğunu kesinlikle göstermektedir(336).

Daha Lozan anlaşması imzalanmadan, Cumhuriyet ilan edilmeden «İktisat Kongresi»nin toplanması, ekonomiye verilen önemi göstermektedir. Bu önem, «refah devleti» oluşturma amacıyla da vurgulanmaktadır. Buna karşın, «medenileşmek», «re-

fah» devletinin yolu olarak saptanmakla ve «medenileşme» yöntemi de ekonomik veriler açısından ele alınmamakla, amacın gerçekleştirilmesinin belirli bir ekonomik tutuma bağlanamadığını göstermektedir. Sorun, daha çok, siyasal bütünleşme ve oluşma alanında çözümlenmek istenmiş, «biz ilhamlarımızı gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz» denilerek, amaca ulaşmak açısından «eklektik» ve «amprik» bir tutum izlenmiştir. Gerçekte, amaca erişmek yönünden tüm yükümlülük, «milletin bütün sınıflarının refah ve saadetini sağlamaya çalışacak» Cumhuriyet Halk Fırkası'na yüklenmiştir. Fırka, «bütün sınıfları birbirinden ayrılmaz olan, çünkü menfaatleri de birbirine karşıt olmayan halkımızın, müşterek ve umumi olan menfaat ve saadetini temin için» kurulmuştur. Gazi'ye göre, «milletimiz birbirinden çok farklı menfaatler takip edecek ve bu itibarla birbiriyle mücadele halinde bulunagelen muhtelif sınıflara malik değildir. Mevcut sınıflar birbirinin lâzım ve melzumu mahiyetindedir» (337). Bu açıdan, «tüm»ünü simgeleyen «Fırka», kendi kuramsal ilkeleri çerçevesinde, yine tümün yararına olan «medenileşmek» amacını gerçekleştirebilecektir. Bu anlayış çerçevesinde, «halkçılık», «ulusçuluk», «devrimcilik», «cumhuriyetçilik» ve «laiklik» ilkelerinin, «medenileşmek» amacının Türkiye'ye özgü içeriğini ve kuramını oluşturduğu kabul edilmiş olmaktadır.

Belirtilen anlayış içinde, söz konusu ilkeler soyut kavramlar değildir. Bu ilkeler, «medenileşmek» amacına ulaşmayı sağlayacak değişimlerin dinamizmini yaratacaktır. Bu ilkelerin en önemlisi, belki tüm ilkelerin işlerlik kazanabilmesini sağlayacak ilke ise «laiklik»tir. Başka bir deyişle, belirtilen ilkeler birbirinden ayrı kavramlar olmayıp, bir bütün içinde düşünülmek gerekir.

«Halkçılık» ilkesi, Atatürk'e göre «sosyal düzenini çalışmasına, hukukuna dayandırmak isteyen bir mesleki içtimaidir». Bu açıdan, tüm kişiler «halk» kavramı içinde birleştirilmekte; «sınıf» anlayışını yadsıyıcı anlamda «halkçılık» deyimi kullanılmaktadır. Tüm kişilerin, birbiriyle çıkar çelişkisi olmayan «halk»ı oluşturması, tüm Anadolu insanının «yoksullukta birleşmeleri»nin doğal sonucu olarak görülmektedir. «Medenileşmek», tüm kişileri «refah»a ulaştıracağından, bu durumda da bir çıkar çelişkisi doğmayacaktır(338). Siyasal iktidar kuramı olarak «halkçılık» ilkesi ise «hükümetin halkın eline geçmesi» olarak anlaşılmıştır. Gazi'ye göre, «bizim hükümetimiz demok-

ratik bir hükümet değildir, sosyalist bir hükümet değildir... fakat hakimiyeti milliyeyi, iradei milliyeyi yegane tecelli ettiren bir hükümettir, bu mahiyette bir hükümettir. İlmi içtimai noktasından bizim hükümetimizi ifade etmek lazım gelirse 'halk hükümeti'» diyebiliriz(339). «Ulusçuluk» ilkesi, bu açıdan «halkçılık» ilkesi ile tümlenmektedir. Gerçekten, «Osmanlı ümmetçiliği»ne bir antitez olarak ortaya atılan «ulusçuluk» ilkesi, kendi sınırları içinde bağımsız, her türden egemenliğe sahip bir ulusun varlığı anlamına gelmektedir. Bağımsızlık savaşını gerçekleştiren «ulus», «halkçı» bir düzeni gerçekleştirecektir. «Ulus» kavramı ümmetçiliğin yadsınması anlamına gelmekte, böylece halkçı ve ulusal egemenlik kuralına oturan siyasal yapının, ümmetçi-dinci etkinliklerden arındırılacağı inancı beslenmektedir. «Ulusal irade», «halk iktidarı» düzenini gerçekleştirecek temel öğedir. Böylece, «ulusçuluk» ilkesi de, «medenileşmek» ve «refah»a ulaşmak amacının gerçekleştirilmesinde temel ilke olmaktadır. Mustafa Kemal'in «ulusal sınırlarımız içinde, her şeyden önce kendi gücümüze dayanarak varlığımızı koruyup, ulusun ve yurdun mutluluğuna ve bayındırlığına çalışmak» biçimindeki «ulusçuluk» tanımı(340) belirtilen görüşü doğrulamaktadır sanırız. Halkçı bir düzenin oluşturulması açısından, siyasal ve toplumsal biçimlerde değişiklik öngörülmekte ve bu değişimler «inkılap» olarak nitelendirilmektedir. «İnkılapçılık» ilkesi, bizce Atatürk'ün yaşamında gerçekleştirilen «inkılapların» korunmasını değil, «sürekli değişim» dinamizmini dile getirmektedir. «Medenileşmek» amacına, «halkçı» ve «cumhuriyetçi» bir düzen içinde ulaşılabileceği, bu amaca ulaşmak için «uluslaşmanın gerekliliği kabul edilirken, «inkılapçılık» ilkesi de, belirtilen «araç ilkelerle», «amaç»a ulaşmak yolunda, sürekli değişim dinamizmini, «medenileşmek» yolunda çağın gerektirdiği değişimlerin gerçekleştirilmesi ilkesini simgelemektedir. «İnkılapçılığı» yapılan değişimleri savunma olarak anlamak, tutucu, gelişime karşı yeni «gelenekçilik» yaratmak demektir. Belirli süreçte ortaya çıkan durum da bu olmuştur. Oysa Mustafa Kemal, belirli bir kurama bağlanmayı reddederek, «bizim yolumuzu çizen, içinde yaşadığımız yurt, bağrından çıktığımız Türk Milleti ve bir de milletler tarihinin bin facia ve ızdırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir» demekte, böylece sürekli değişimciliği ve bu değişimin «eklektik» ve «amprik» niteliklerini vurgulamaktadır. Yinelemek gerekirse, «inkılapçılık» ilkesi, kesin, kökten ve sürekli değişimlerle, «ulusçuluk», «halkçılık» ilkeleri doğrultusunda

«medenileşme» anlamına gelmektedir(341). Nitekim, «inkılap, mevcut müesseseleri zorla değiştirmektir» diyen Atatürk, devrimin, kendisi «toprak olduktan sonra» da devam edeceğini belirterek(342), değişimlerdeki sürekliliği ve dinamizmi belirlemiştir.

«Laiklik» ilkesinin, tüm ilkeler arasında temel ilke olarak görülmesi olgusunu ise, yukarıda belirtmeye çalıştığımız anlayış içinde kavramak ve yorumlamak gerekir. Uluslaşarak, sürekli devrimleri gerçekleştirip halkçı bir düzen kurmak ve böylece uygarlık alanını değiştirerek «medenileşmek» anlayışı, bu anlayışta olanlarca, «İslam dünya görüşü» ile çelişmektedir. Teokratik bir yapı içinde kalındıkça, din, emredici, kişileri davranışlarında bağlayıcı bir etkinlik taşıyacağı için, amaçlanan noktalara varmak olanağı bulunamayacaktır. Bu durumda, amacın ve amaca varmak için kabul edilen «araç ilkelerin» gerçekleştirilebilmesi, teokratik yapıya son vermek, yani «laik» yapıyı oluşturmak zorunluluğunu yaratmaktadır. En azından, ulusçuluk-ümmetçilik çelişkisi, ancak laikliğin benimsenmesiyle çözülebilecektir. Laiklik, belirli bir yapıyı içermekte, bu ilkenin kabulü kendine özgü yapıyı oluşturma dinamizmini yaratmaktadır. Laik yapı oluşturulduğunda, İslam dünya görüşü ve İslamcı davranış «emredici» niteliğini yitirecek, toplumsal değişim ve gelişimlere tepki göstermek durumundan çıkacaktır. Laik düzen, özellikle Osmanlı toplumunda dinsel sapkınlığın ürünü olan «hurafelere», dinin tarikatçi düzenine, tutuculuğuna ve gelenekçiliğine karşı çıkacaktır. Mustafa Kemal'in deyişiyle, «mevcut tarikatlerin gayesi kendilerine tabi olan kimseleri dünyevi ve manevi olan hayatta mazharı saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin, bütün şumulü ile medeniyetin muvacehei şulepasında filan ve falan şeyhin irşadıyla saadeti maddiye ve maneviye arıyacak kadar iptidai insanların Türkiye medeni camiasında mevcudiyeti» asla kabul edilmeyecektir. Yine Atatürk'e göre, «Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyettir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir» (343). Bu görüş, İslamcı inanışın direnişine karşı «özel bir din» durumuna getirilmiş laikliğin uygarlığa erişmek için kabul edildiğini göstermektedir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız, Türkiye'nin kuruluşundaki siyasal ve yasal biçimlenmeler de, aynı çizgi içinde düşünülmüş, laiklik kuralının dinamik niteliğinin ürünü olarak belirmiştir. «Ulusal egemenlik», «cumhuriyetçi-

lik», «ulusçuluk», «halkçılık» ilkelerinin, laikliğin sağlayacağı düzende geçerlilik kazanacağı düşünülmüştür.

Nitekim, Altıok, 1937 değişimiyle Anayasa'da yer alırken, laiklik ilkesi, «Türk Devleti'nin şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hakim olan ve şimdiye kadar inkişaf eden temel umde» olarak nitelendirilmiştir. Laiklik ilkesi, aynı görüşe göre «pragmatik maddeciliğin» sonucu, ulusun kendi yasalarını kendisinin yapması olanağının bir koşulu sayılmaktadır. «Maneviyat için Türk'ün temiz ahlâkını inkişaf ettirmek» yeterlidir(344). Dinlerin «vicdanlarda ve mabetlerde» kalması, «maddi hayat ve dünya» işlerine karıştırılmaması laik düzenin gereğidir. Bu anlayış çerçevesinde, salt din-devlet ayrımı değil, dinin siyasal ve toplumsal yaşama karışma girişimlerinin engellenmesi de Türk laiklik anlayışının kapsamı içindedir. Nitekim, Recep Peker'e göre, «laikliğin nakızı olan klerikallik lehine bir faaliyet yapılamayacaktır». Yukarıda değindiğimiz laikliği koruyucu ceza kuralları da bu anlayışın ürünleridir. İslamcı muhalefet ise, devletin dinsel davranışlara «müdaheleciliğini» laiklik kuralına aykırılık, «devlete bağlı din» yaratmak olarak niteleyecektir(345).

Laiklik ilkesini tüm siyasal ve toplumsal yapıyı değiştirici dinamizmi sağlayan, karşı çıkışları engelleyen bir kural olarak ele aldığımızda, öteki ilkelerle bütünleşmesi de ortaya çıkmaktadır.

Çağdaşlaşma-Laiklik Formülü

Osmanlı'nın geri kalış ve giderek çöküş olgusunu, Lale Devri'nden başlayan «ıslahat hareketleri»nin başarısız kalmasında bulanlar, bu başarısızlığın nedenlerini saptayarak, çare aramak çabasına girişmişlerdir. Gerçekten, Cumhuriyet dönemine geçildiğinde, tümden bir çöküntünün, geriliğin, yoksulluğun, cehaletin varlığı, Osmanlı yenileşme yönelişlerinin başarısızlığını da kanıtlamaktadır. Başarısızlık nedeni toplumsal yapı etkenlerinden soyutlanarak, giderek bağnazlaşan, tüm gelenekleri dinsel nitelikte gören gelenekçi çevrenin direnmesine bağlanmıştır. Gelenekçiliğin, neden giderek bağnazlaşıp etkinlik kazandığı, niçin yenileşme yönelişleriyle çelişkiye düştüğü kökenine inilerek saptanmadan, «yenileşmenin» «gelenekçilik tepkisi»ne yol açtığı savının kolaylığına varılmıştır. İslamın yapısı nedeniyle tutuculuğa ve gelenekçiliğe yol açtığı sanısı, «Türk laikliği»nin yenileşmeye, değişime yol açacak tek yol

olduğu inancını da yaratmıştır. «Şarkiyatçılar»ın, Osmanlı yenileşme hareketlerini övüp, başarısızlığı «İslam»da bulan ve Cumhuriyet döneminin «laiklik-Batıcılık» yönelişini tüm İslam dünyasına örnek gösteren görüşleri, kendi düşünürlerimizce de —hem de laiklik kuralının yukarıda belirtmeye çalıştığımız yeri, anlamı ve niteliği göz önünde bulundurulmadan— benimsenmiştir. Bu görüşlere göre, Türkiye'deki temel sorun, uygarlaşmak «çağdaşlaşmak»tır. Çağdaşlığı, «Batı» simgelediğine göre, çağdaşlaşma tümden Batılı olmak anlamına da gelmektedir. Laiklik, «çağdaşlaşma» kavramı kapsamma giren bir öğe olmaktan öteye gitmemektedir. Bu açıdandır ki, laiklik kuralı üzerine eğilindiğinde, «Batılılaşma, çağdaşlaşma» konusuna da değinmek zorunluğu vardır.

Çağdaşlaşma kavramını, laikliği de içeren ve Osmanlı'da başlayan yönelişin sonuca ulaşması olarak anlayan Berkes'in görüşlerini kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenilenme çabalarının geçirdiği aşamaların «mihverini» din ve dünya işlerini ayırma çabası oluşturmaktadır. Cumhuriyet döneminde kullanılan «laiklik» sözcüğünün içerdiği anlam, «İslam, Osmanlı Türk» din ve siyasal geleneğine yabancıdır. Osmanlı'da din-devlet ikilemi yoktur. Bu açıdan ikisinin birbirinden ayrılması gibi bir sorun söz konusu değildir. Laiklik kavramına yol açan, Hıristiyan din geleneğindeki durumun İslamda da bulunduğu sanısı ile laiklik davasının İslam dinindeki toplumlarda yersiz, anlamsız olduğu sanısı arasındaki çatışma ve anlaşmazlıktır. Gerçekte, iki sanı da yanlıştır. Sorun, gerçekte, yalnızca din-devlet ayrımı sorunu olmayıp, «çağdaşlaşma» sorunudur. Çağdaşlaşma ise, din-devlet ayrımı konusunu aşan ve kapsayan geniş bir anlam taşımaktadır. Bu açıdan Türkiye'deki gelişime uyan, «laicisme» sözcüğü olmayıp, «secularism» sözcüğüdür.

Nitekim, Türkiye'de kullanılan «asrileşmek», «muasırlaşmak» sözcükleri, «secularism» sözcüğünün anlamına daha uygundur. Bu çerçeve içinde, amaç, dar anlamında din-devlet ya da «devlet-kilise» ayrımı davası değil, çok daha geniş anlamda «kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma» sorunudur. «Birincisi, ikincisinin birçok görüntüsünden yalnız biridir». Nitekim, laiklik terimi, devlet-kilise birliğini ve bu iki iktidarın çekişmesini gerektiren Katolik ülkelerde kullanılırken, din ve dünya işlerinin ilişkisini esnek bir biçimde düzenleyen Protestan ülkelerde «secularizm» terimi kullanılmıştır. Değişim-

lere karşı çıkma eğilimi tartışılamaz ve değişimlerle karşılaşanlar geleneklere dinsel değerler verirler. Böylece, din, temelde tüm gelenekleri içine alan bir anlama gelir. Laiklik, «bu dinselleşme hummasının yakasından kurtulma işi imiş gibi gözüküyor ve burada laicisme ile secularism terimlerinin anlamları, ayrı sözcük kökenlerinden geldiği halde birbirlerine uyuyor». Başka bir deyişle, «laikleşme», «çağdaşlaşma» anlamını alıyor. Toplumda değişme zorunlukları ortaya çıkınca, bilerek bilmeyerek ya da isteyerek istemeyerek çağdaşlaşmaya doğru bir yönelme başlayınca, o zamana dek açıkça din şemsiyesinin altına girmemiş birçok işler, bu şemsiyenin altında toplanmaya başlıyor. Bu açıdan, «çağdaşlaşma» ile «dinselleşme» birbiriyle çağdaştırlar. Sorun, geleneksel din kurulunun «ruhani» işlerle uğraşması, dünya işlerine karışmaması değildir. Gerçekte, «ruhani» ve «dünyevi» işler, dinselleşme hummasi içinde birbirine karışmış durumdadır. Katoliklikteki tarihi süreç, siyasal ve dinsel iktidarların birbirini etkilemesi, kaynaşması, birbirine karşı çıkması gibi değişik aşamalardan geçtiği için, laikleşme Katolik ülkeler için söz konusudur. Nitekim, İslamcıların, laiklik sorununun Hıristiyan sorunu olduğu savı, İslamda «Kilise», «Devlet» kaynaşması gibi bir olgunun bulunmaması temeline dayanır. Kilise ile devleti ayırma ve devleti Kilise'ye üstün kılma çabası, aynı zamanda Kilise dışı dünyanın gereklerinin özgürce insanları etkilemesi olayıyla birleşir ve yeni zamanların bir sorunu olarak ortaya çıkar. «Çağdaşlaşma» denilen olgu da budur. Bu anlamda, çağdaşlaşma, yalnızca Kilise-Devlet ayrımı olmayıp, din kurallarının ruhani bir kurul içinde ya da onun kanalı ile uygulanması karşısında, bazı kuralların geleneksel kurallar olmaları ölçüsünde dinsel kural sayıldığı toplumlarda, yalnız siyasal alanda değil, her alanda değişmez kutsal kuralların sarsılması gibi geniş kapsamlı bir anlam taşımaktadır. Katolik ülkelerde, Kilise-Devlet ayrımını sağlamak daha kolayken, İslamda bu ayrımı yapmak hem daha güç, hem de iki ayrı otorite arasında uzlaşma yapmak, bu otoriteler ayrı ayrı belirgin olmadığı için, olanaksızdır.

Bu toplumlarda, dinsel işlerin devlet tarafından yapılması, dünya işlerine dinin karar vermesi gibi bir karmaşa vardır. Şu halde, çağdaşlaşma, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daraltılması, etkisizleştirilmesi sorunudur. Bunu savunanlar «ileri-ci», karşı çıkanlar ise «gerici»dirler. Savaş, «din-devlet» savaşı olmayıp «ileri-geri» savaşıdır(346)

Cumhuriyet Türkiyesi, din devleti görüşüne karşı ulus devletinin «zaferi» anlamma gelmektedir. Çağdaşlaşma yolunda devrimsel değişimler, ilkenin gerçekleştirilmesi yolunu açmıştır. Değişimler zorunlu ve belirli bir mantık içinde, Türk toplumunu çağdaş uygarlık yörüngesine oturtma amacını taşırken, gelenekçilik tutumunu yok etmiş, «gelenek»le «çağdaş» arasmda köprü kurmuştur. Cumhuriyet dönemindeki devrimsel değişimlerin tümü, Osmanlı'da kalkışılan değişimlerin devamı ve başarısıdır. Osmanlı'da gelenekçilik engellenemediği için gerçekleşemeyen değişimler, Türkiye'de gelenekçilik direnişi kırılarak başarıya ulaştırılmıştır. Osmanlı'da Batılılaşma yönelişlerinin kapsamı hep tartışma konusu olmuştur. Genellikle, «maddi-manevi» ayrımı yapılmış, salt maddi yönün alınması baskın görüş sayılmıştır. «Türk Devrimi» tümden çağdaşlaşma, Batıyı tümüyle alarak uygarlık alanını değiştirme yöntemini seçmiş, «devrimci» niteliğini kesinlikle ortaya koymuştur. Ulusal bağımsızlık savaşı, özellikle değişimlere karşıtlığı yenerek zafere ulaşmıştır. Toplumdaki sınıfların birleşmesinin temel güç olacağı görülmüş, toplumsal devrime gidilmeden ve siyasal bağımsızlıktan sonra geleneklere dayanarak gelişmek yanlışına düşmeden, devrimci değişimler oluşturulmuştur. Bu açıdan ulusal bağımsızlık savaşı Batı-Doğu savaşı olmayıp, iki uygarlık arasındaki savaştır(347).

Çağdaşlaşmak, Batılılaşmak yönelişleri, Cumhuriyet döneminde genellikle, «bütüncü» olmuş, Batılılaşma amaç, laiklik bu amaca erişmeyi sağlayacak yol olarak görülmüştür(348). Osmanlı'da kök Doğuda, örnek Batıda bulunmuştur. Dram, uygarlık değişimleri çevresinde gerçekleşmiştir. Drama son vermek, kesin uygarlık değişimini gerçekleştirmekle olanak kazanacaktır. Batı, tüm uygarlığı simgelediğine göre, Batının tüm olarak alınması da zorunludur. «Türk Düşüncesi» dergisinin görüşleri bu konuda örnek gösterilebilir. «Türk düşüncesi», «Batının en son bilim verilerinin ışığında» oluşturulmalıdır. Türk geleneklerini yadsıyanlarla, Batıyı tümden yadsıyanlar arasında anlamsız bir savaş vardır. Sorun, Türk Devriminin Batı kalıbına dökülmesidir. Batı da «maneviyata» sarılmıştır ve özelliği skolastiği yıkmak, reform ve laiklik, aklın evrenselleşmesi ve Batının sorunlarını gidermeye, yönelik «maneviyatçılık». Batı da bir sentezdir ve bu anlamı ile Batının aynen Türk devriminin özünü oluşturması gerekir (349). Değişik kavrayış biçimlerine karşın, dün de, kısmen bugün de «batıcı» görüşler genellikle, biçimsel toplumsal yapıdan kopuk, Batı uygar-

lığını yaratan nedenleri araştırmadan «bütüncü batılılaşma»dan yana oldukları, Batıyı bu anlayış içinde yorumladıkları görülmektedir.

Batı Nedir? Nasıl Batılı Olunur?

Türkiye'deki gelişimlerin temel nedeni «çağdaşlaşmak» amacı ile yorumlanırken, «Doğu» ve «Batı»nın ne olduğunu saptamak zorunluluğu da duyulmuştur.

Çağdaşlaşmak-batılılaşmak-laikleşmek bütünü açısından, laikliğin zorunluluğu öngörülürken, İslamcı düzen «çöl kanunu» yönetimi olarak nitelendirilmiş, laikleşilerek Batı uygarlığına ve aklın yasasına geçileceği savunulmuştur. Bu açıdan «Batı uygarlığı» çağdaş uygarlık olarak kabul edilirken, Batının değerlendirilmesine de girişilmiştir. Türkiye'deki uygarlık alanının değiştirilmesine kalkışıldığında, seçilecek tek uygarlık, Batı uygarlığıdır. Çağın ortak uygarlığı, Batı uygarlığıdır ve bu uygarlık alanına geçiş «yaşam koşuludur». Türkiye'nin kökeni «şarkta» olmakla birlikte, özellikle «tanzimat» sonrasında Batı uygarlığı ile kaynaşmaya çalışmış, «garb» ile «şark» arasında gidip gelmiştir. Türkiye'nin dramı da bundan doğmaktadır. Türkiye, artık, dönülmez bir biçimde Batıya bağlanmıştır. Batı, yaşama sevgisini, gelişimi, yeniden doğuşu simgelemektedir ve Batı uygarlığı dışında bir uygarlık arama gereği yoktur(350).

Cumhuriyet döneminin «batılılaşma» görüşleri, genellikle bütüncüdür. Başka bir deyişle, Batı, dünya görüşü, ahlakı, düşünce biçimi ile alınmak gerekir. Doğunun geleneksel ve töresel görüş ve ahlak anlayışının üstün olduğu savı gerçekçi değildir. Doğu, insanları küçülten, yalan ve riyaı körükleyen, kaderciliği, «kanaat felsefesi»ne dayanan bir uygarlığın simgesidir. Bunların tümden karşıtı bir uygarlık düzeyine ulaşabilmek, Doğu düşünce ve anlayışının bütünüyle yadsınmasını zorunlu kılmaktadır. Bir açıdan, Doğunun ortaçağ skolastiğinin yadsınması zorunludur ve Türkiye buna yönelmiştir(351).

Kadrocuların(352) ve gelenekçilerin(353) Batıdan salt belirli uygarlık verilerinin alınmasını yeterli gören «kısmici» görüşlerine karşı, «tümden batılılaşma» yandaşları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki batılılaşma yönelişlerinin «bütüncü» olmaması nedeniyle başarısız, yukarıdan aşağı, kişisel, «telifçi» kaldığını öne sürmüşlerdir. Osmanlı batıcılığını «yukarıdan aşağı, kişisel» davranışlar olarak suçlayan Cumhuriyet dönemi batıcıları, batılılaşma hareketlerinin yığınlarla kaynaşması açısın-

dan bir çözüm yolu göstermemektedirler. Bu konuda, laikliğin kabulüyle, dinsel kuralların kişisel davranışları yönlendirmesini, İslamcı tepkiyi önleyeceği, yaratılacak yeni insan türünün, Batıyı kendiliğinden benimseyebileceği sanısına gerçekten inanılmıştır. Batıyı, Batı yapan, onun «ruhu» ve «kafasıdır». Bu nedenle Batı insanlığın ortak uygarlığını, «kabuğun içindeki özü» yaratabilmiştir. Batıdan korkmamak ve kaçmamak gerekir. Tersine Türkiye'de İslam'ın engelleyici gücü silinip, «yeni insan» yaratıldığında, aynı «ruh ve kafa» eğitimle yaratılabilecek, yığınlar Batı uygarlığı içinde kaynaşacaktır(354). Bu kaynaşma, Türkiye'deki değişimlerin «evrim» yerine «birden ve yeniden yaratma» mantığına da uygun düşmektedir. Seçilen yol, Batının «bilmine, felsefesine, sanatına, anlayışına, yaşam görüşüne» ulaşmak yoludur.(355)

Cumhuriyet batıcılarına göre, Batı tekniği, Batı kafasının ürünüdür. Batıda sürekli gelişim, Batı düşününün, dinamizminin çağa ve koşullara göre değişimci gücünün ürünüdür. Şark İslam düşünü, skolastiğin pençesinde donup, kendi içine kapanmışken, Batı, insanı «kâinatın önüne götürmüştür». Batı, düşüncesiyle alındığında batılılaşma gerçekleştirilebilir. Öyleyse, «Batıdan neyi alalım?» diye bir soru sorulamaz. Soru «Batıyı nasıl alabiliriz?» sorusudur(356).

«Nasıl batılı olunur?» sorusuna verilen yanıtlar değişiktir. Genellikle, yeni bir insan türünün yaratılmasına yönelik eğitim, Batı toplumunu yaratacaktır. Laik eğitim düzeni gelenekçi, dinci baskıyı silecek, «genç ruhların dinin basmakalıp inançlarından» kurtulmasını sağlayacaktır. Laikleşmenin salt eğitim alanında değil, tüm yaşamda gerçekleştirilmesi gerekecektir. Özellikle, okul, her türden «zühdilikten, sırrılıkten, tasavvuf ve tesallüften, korkudan» uzaklaşmalıdır. «Din çağının malı olan bu kurallar laik terbiye evlerinde kalamaz»(357). Öğretim alanında «hümanizma»nın uygulanması, batılılaşmanın koşuludur. Rönesansın, Latin ve Yunan kaynaklarına indiği gibi, Türk devriminin de aynı köklere inmesi gerekir. Kendimizi Batı anlayışıyla tanımamız gerektiği öne sürülürken, böylece devrimin kökleşip, içe işleyeceğine inanılmıştır.

Bunun için de önce dile eğilmek, yeni uygarlığın yeni dil gereksinmesini karşılamak gerekir. Türk Tarih Kurumu'nun, Türk Dil Kurumu'nun ve Halkevleri'nin kuruluşu, gerçekte Batı düşüncesinin eğitim yoluyla yığınlara benimsetilmesi amacına yöneliktir. Eğitim, öğretim birliğinin sağlanması ve eğitimin

ulusal laik bir temele oturtulması da aynı amaca yöneliktir. Ayrıca «eğitim bir toplumsallaştırma aracı olarak yeni siyasal yönetim biçiminin benimsenmesinde ve yaygınlaşmasında önemli bir araç olarak kullanılmıştır». Ulus oluşturulmasında da eğitimin önemli bir işlevi olduğuna inanılmış, konu yalnızca kurumsal, yapısal bir sorun olarak ele alınmamış, ayrıca bir davranış konusu sayılmıştır. Eğitimle davranış, görüş ve değerler düzeninin değiştirilmesine yönelinmiş, toplumsal değişmenin ve ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilmesinde çağdaş bir eğitimin yapılması temel yöntem sayılmıştır(358)

«Hümanizma»yı Türk devriminin gelişmesini sağlayacak bir kuram olarak yorumlamaya çalışan, kapsayıcı görüşler de öne sürülmüştür. Hümanizma, «özgür ve sistematik bir düşünce biçimi»ni oluşturmak demektir. XX. yüzyıla özgü, bir Türk hümanizması yaratılmak gerekir. Bu Türkiye'de kültür değişiminin, «bizim hayat şartlarımıza» göre oluşturulması demektir. Böylece, Türkler, bir tarih bilincine de erişmiş olacaklardır; hümanizma, kişinin kendi geçmişini bilmesi demektir. Hümanizmacı görüşler, peşin hükümlerden arınıp, belge ve denemelere dayanarak, Türklüğün toplumsal, moral, kuramsal, bilimsel yaşamının incelenmesi gerekliliğine dayanmakla, çağındaki düşüncelere göre bir ölçüde daha gerçekçidir. Ülkenin yapısından soyut, biçimsel çağdaşlaşma önerileri arasında, «hümanizmacı» görüş, araştırıcı, deneye dayanan bir dünya görüşü yaratmak yönelişiyle gerçekçi nitelik taşımaktadır. Bu dünya görüşü, toplum yaşamını etkileyici bir işlev de gerçekleştirecektir(359). Nitekim, Türk hümanizmasını yaratma görüşü, sentezci bir anlayışı da savunmuştur. Gerekli olan, değerlerimiz ile Batı değerlerinin uyumlu birleşimini, yoğrulmasını sağlamaktır. Böylece bir yeniden oluş sağlanacak, «yaratıcı güç» oluşturulacak, batılılaşma taklitçiliğinden kurtulunacaktır. Bu açıdan Batıdan korkmamak, ulusal değerlerin batılılaşma içinde varlığını koruyacağına güvenmek gerekir(360). «Mazi» değiştirilemez, «dünü bugüne mal edebiliriz». Bağlantıyı «tarih bilinci» sağlayacaktır. Gelenekleri yeni bir yaşam görüşü ile canlandırmak gelenekçilik değildir. «Bilimde de, fikirde de, sanatta da tohumları nereden gelirse gelsin ancak belli bir toprağın geçmişi ile uzlaşarak yaratıcı olunabilir» (361).

Batılılaşmakta sentezci yol, «Türk Düşüncesi»nin görüşlerinde de yer almıştır. Batının eski ve yeni anlaşılışı olarak bir ayrımı öngören «Türk Düşüncesi», «Yeni Batı»nın içinde bulun-

duğu «buhran»dan, maneviyata önem vererek kurtulduğu inancındadır. Batı salt teknik değildir, «maneviyat» gereksinimini yerine getirerek «buhran»dan kurtulmak yolundadır. Batı, marksist ve pozitivist görüşleri bırakmış, «Renouvier'den başlayıp, Bergson'a ve günümüze gelen» bir süreç içinde yeni bir Batı yaratılmıştır. Yeni Batının aynen alınması gerekir. Yeni Batının alınması, Batıda olduğu gibi Türk Devriminde de «maneviyat» ile sentez kurulması anlamına gelir. Türk devrimcileri, yüzyıldan bu yana «kültürün kıblesini» Doğudan Batıya çevirmişlerdir. «Bizim mübarek devrimimizi ölü bir Batı anlayışına göre kalıplandırmak» en büyük başarısızlıktır. Batının gerçek anlamı bugünün mistik, manevi düşünceye dayanan yapısıdır. Yüzyıllardır, «önünde her gün secdeye kapandığımız bu Yeni Tanrı» ile artık uzlaşma olanağı doğmuştur. Bu uzlaşma, doğulu ve batılı unsurların uyumlu kaynaşmasına dayanan «batılılaşma» sentezini yaratacaktır. Sentez, tüm Batının ayrım yapılmaksızın alınmasıyla «Tercüme inkılapçılıktan, telif inkılapçılığa» geçiş anlamına gelecektir(362).

Gelenekçi etkinliğin kırılarak Batı uygarlığına ulaşma yolunda öne sürülen «eğitimci», «hümanizmacı», «maneviyat, teknik sentezci» düşünlerin, genellikle ekonomik ve toplumsal yapı sorunlarına eğilmeden amaca ulaşılabileceği sanı ve yanılgısına dayanmalarına karşılık, laikleşmek, Batılılaşmak sorununa, siyasal, toplumsal ve ekonomik etkenleri de gözönünde bulundurarak yaklaşanlar da vardır. Bu türden görüşler arasında «Kadroculuk» hareketine değinilebilir. Faşist ve sosyalist dünya görüşlerinin yaygınlaştığı bir dönemde, 1932 yılında yayımlanmaya başlayan «Kadro Dergisi» çevresinde birleşenler, bu dünyaya egemen olan iki kuram'ın dışında, «Türk inkılabı»na özgü kuramı oluşturma amacını taşımışlardır. Bir dünya görüşü oluşturmak amacı, doğal olarak «laikleşmek-batılılaşmak» sorununu da kapsamına almıştır. Kadrocular için «Batı» kapitalizmin ve emperyalizmin etkisiyle çökmekte olan Avrupa'dır. Avrupa uygarlığının coşku ve gücünü sağlayan 1789 devrimi tümden dejenere olmuştur ve bu düzene ancak «kinimiz, gayzımız» olabilir(363). Bağımsızlık savaşı ve onu izleyen «inkılaplar» Batıya karşı yapılmıştır ve devrimler bitmemiştir, savaş devam etmektedir. Türkler Avrupa'nın «hayranı değil mirasçılarıdır». Türkiye, Avrupa'nın ekonomik, siyasal, moral yapılarından hiç birinin «hayranı ve takipçisi» olamaz.

Türkiye, yalnızca Batı tekniğinin «hayranı ve mirasçısıdır»(364). Tümden Batılılaşmaya böylece karşı çıkan Kadrocu-

lar, laik ve sürekli devrim yanlısı olmalarıyla «İslamcı-gelenekçi muhalefet»den ayrılmaktadırlar. Sürmekte olan Türk devrimi, ekonomik, siyasal ve etik öğelerini «kendini doğuran tarih olaylarından ve toplum şartlarından» çıkartacaktır. Türk Ulusal Hareketi, XIX. yüzyılın kendisine yamadığı ekonomik talihe başkaldırışın, değişimin «en tam» parçası olarak belirmektedir(365). Bu niteliği Türk devrimini sosyalist, faşist ve kokuşmuş demokratik düzenlerden ayırmaktadır. Türk devriminin özelliği «sosyal nasyonalizm»den doğmaktadır. Türk «inkılabı»nda «millet realitesi», «mütecanis, ileri, tezadsız ve sınıfsız bir millet kurulmasını, bu yapılara sahip milletlerin tabiatla mücadelesini» dile getirmektedir(366). Yeni Türk Devleti, «geri teknikli bir yarı müstemleke milletinin, millet olarak hem iktisaden, hem siyaseten kurtuluşu davasının tarihte ilk mümessilidir»(367). Bu biçimde, «sosyal halkçılık» anlayışıyla, «devletçilik» ilkesine varılmakta; bu yolla sağlanacak ekonomik gelişmenin, Batı teknik düzeyine ulaşmayı sağlayacağı savunulmaktadır. Kadrocular'a göre, «inkılabın irade ve menfaati, inkılabı duyan ve yürüten azlık veya şuurlu bir avangard'ın azlık fakat ileri ve disiplinli bir kadronun iradesinde temsil» edilmektedir. «İnkılap» uluslaşmak için yapılmıştır, ama «ulus» devlet otoritesine inanan ve «hürmet eden» niteliktedir, «Türk inkılabına inanmak demek, Devletin yapıcılık ve idarecilik kudretine inanmak demektir». Sınıf çelişkilerini yok etmeyi amaç bilen «inkılap», «Milli Hakimiyet Prensibi»ne dayanmaktadır. Bu kural, Türkiye'de Kadro'nun «milli rehberlik formu» içinde gerçekleştirilecektir. Kadro ise, «...milletin heyeti umumiyesini bağlayan, siyasi ve iktisadi kayıtlara karşı, milletin heyeti umumiyesinin isyanı demek olan bir milli kurtuluş hareketinde, millet içinde bir menfaat cidalini temsil eden dar bir menfaat zümresinin cidal organı değil, bu hareketi duyan, koruyan ve yaşatan ileri unsurların rehber teşkilatıdır»(368).

«Kadro» hareketi, otoriter bir siyasal yapı içinde, Batılılaşmayı, Türk devrimini gerçekleştirme hakkını «aydın kadro»da bulan ve bu kadronun ulusu temsil ettiğini savunan görüşüyle, Osmanlı'dan gelen «tepeden inmeci, kadrocu» geleneğin bir uzantısı olmaktadır. Kadrocular, gelişen «menfaat zümresi» ile çelişkiye düşmeleri nedeniyle silinmişlerse de, temelde, çağının bürokrat devrimcilik anlayışına dayalı yönetimle bir çelişki içinde değildirler. Geçen yılların yarattığı değişimlerden etkilenmesi doğal olan «aydın bürokrat devrimcilik» anlayışı, kendini 1954 yılında «Forum»un yapraklarında yeniden göstermiştir. Tüm-

den Batıcı olan «Forum», Batılılaşma sorununu siyasal yaşama uygulayarak, demokratik düzenin oluşturulmasını çağdaşlaşmanın gereği saymıştır. Batı uygarlığı tüm olarak alındığında, onun siyasal biçimini de almak zorunluluğu doğmaktadır. Batı demokrasisinin kurulması «bilimle» olabilir. Türk toplumunun Batılılaşmamasını yaşamaması anlamına kabul eden Forumcular, Atatürk Devrimi'ni Batı'dan kaçmayıp, onunla kaynaşma olarak kabul ederlerken, öncülüğü de «aydın kadrolar»a vermektedir. Doğu «zihniyeti»ni bilimle yok etmek, irrasyonel unsurları silmek, Batılılaşmanın koşuludur ve bu koşulu gerçekleştirmek, «aydınların devrim liderliği» sorumluluğunu yüklenmelerine bağlıdır. Açık toplum, Batı türü toplumdur ve bu topluma erişmek «taassuptan», «geleneğin sultası»ndan kurtulmaya, laik olmaya bağlıdır(369).

Gericilik-İlericilik Tartışmaları

Laikleşmek-Batılılaşmak gereğini saptamakla, bu gereğin gerçekleşmesini eş anlamda kabul eden; başka bir deyişle, laikleşmek-batılılaşmak kararına bağlı yasal ve biçimsel değişimlerle, amacın gerçekleştiğini sanan görüşler, «Türk Devrimi»nin yukarıdan aşağı, kadrocu, sivil-asker bürokratların çabasıyla gerçekleşeceği sonucuna da varmak durumunda kalmışlardır. Bu düşünler için, Batının nasıl Batı olduğu önem taşımamış. aynı mantık içinde, Doğunun toplumsal ve ekonomik koşullarının batılılaşmaya yatkınlığını araştırmak da akıllarına gelmemiştir. Bu durumda, batılılaşmak, sivil-asker bürokrasinin seçtiği bir modelin, siyasal ve toplumsal biçimde uygulanması, kişilerin bu modele göre eğitilmesi gibi kolay yöntemlere bağlanmıştır. Bu türden bir yöntemin uygulanması ise, otoriter bir yönetimin, aydın kadro iktidarının varlığını zorunlu kılmıştır. Çok partili yaşam içinde, İslamcı-gelenekçi tepki yaygınlaştığında olgunun, DP'nin dinsel duyguları siyasal amacı için kullanması sonucu olarak yorumlaması kolaylığına kaçılmıştır. Gerçekte ise, otoriter siyasal yönetimin baskısı altında sinen «gelenekçi-İslamcı muhalefet», çok partili siyasal yaşam içinde, köşesinden aydınlığa çıkmak olanağına kavuşmuştur. Sivil-aydın bürokratlar için bu olgu «irticaın hortlaması»dır. «Halka karşıt halk hareketi»ni gerçekleştiren DP ise, tepkiyi demokrasinin doğal bir sonucu olarak görmektedir(370). Böylece, DP iktidarının siyasal yaşamı boyunca «gericilik-ilericilik» tartışmaları ve suçlamaları canlılığını sürdürmüştür. 1950-1960 yıllarını kaplayan, temelde, gelişen burjuvazi ile eski ayrıcalıklarına ve ikti-

darına kavuşma savaşımı veren seçkin bürokratların çatışmasına dayanan siyasal yaşamda, «çağdaşlık», «laiklik», «batıcılık» bürokrat muhalefetin kendine yakıştırdığı nitelikler olmuş, bu nitelikleri nedeniyle «ilerici» sayılmıştır(371). Bunca değişim arasında yoksulluğu, siyasal iktidardan uzak kalışı açısından hiç bir somut değişime tanık olamayan yığınlar, yüzyıllardır olduğu gibi, temeldeki tepkisini dinsel nitelikte ortaya döküp, özgürce davrandığında ise, o, «gerici», «yobaz», «çağdışı» olmakla suçlanmıştır.

Gericilik, genellikle «karşı devrimcilik» anlamına kullanılan bir deyimdir. «Atatürk devrimleri»nin özü «laiklik» olarak görüldüğü için, Türkiye'de «gericilik» terimi özel bir anlam kazanmış ve salt dinsel tutuculuk için kullanılır duruma gelmiştir. Toplumdaki değişimlerin, din açısından değerlendirilmesi, yalnızca dinsel inançları yüzünden bu değişime karşı çıkanların «gerici» olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Bu terimin karşıtı olan «ilericilik» de aynı ölçüye göre belirlendiğinde, laik olmak «ilerici» sayılmak için yeterli sayılmıştır. Bu anlaşılış biçimi içinde, devrime karşı olup olmamak, salt dinsel tutum açısından değerlendirilmiş, «gericilik-ilericilik» terimleri de kendi öz anlamlarını yitirerek, Türkiye koşullarında anlam kazanmıştır(372).

Laikliğe karşıtlığın «gericilik» olarak nitelendirilmesi, geçmişe dönülerek Osmanlı'daki «ıslahat hareketleri»ne direnişin de «irtica» olarak adlandırılmasına, bu tür başkaldırıların engellenmesi amacıyla otoriter bir siyasal yapının oluşturulmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, «ıslahat hareketleri»ne başkaldırıların adlandırılması, Cumhuriyet döneminin genel yönelişleri içinde yapılmış, tüm dinsel davranışlar «gericilik-irtica» olarak nitelendirilmiştir. Recep Peker, «irtica» sözcüğünü «devrimcilik» kuralının karşıtı olarak kullanmışsa da, giderek laik düzeni oluşturmak için yapılan biçimsel değişimlerin korunması «devrim» olarak anlaşılıp, laiklik ilkesi ile özdeşleştirildiğinde, «irtica-gericilik» dinsel nedenle bu değişimlere karşı çıkışın adı durumuna gelmiştir. Belirli bir süreç içinde, dinsel gelenekçi, kişisel davranışlar bile «gericilik»le suçlanır olmuştur. «Gericilik»in, kişinin düşünce yapısıyla ilişkili davranış biçimi olduğu, genelde, devrimde sürekliliğe karşıtlık anlamına geldiği unutularak, kişisel tutumlar, dinsel inançlara bağlılık, hiç bir karşıt tepki gösterilmese de, gericilik olarak nitelendirilmiş, belirli bir abartmaya kaçılmıştır. Belirtilen anlaşılış biçimi içinde,

batıcılık-laiklik «devrimcilik» olarak kavrandığında, «tümcü batıcı»lar, «irtica ile savaş» ilkesini de düşünce sistemleri içinde işlemişlerdir. Tümcü batıcı anlayışına göre, «Türk Devrimi»nin gerçekleşmesine engel olan her türlü düşünce ve hareket «irtica»dır. «İrtica», Doğudur, «skolastik zihniyet»tir. Cehalet, yobazlık, «mazide sığınak aramak» anlamına gelen «zelotizm», Doğu'nun skolastik anlayışının özüdür, bu açıdan «irtica» ile savaş «inkılapları ve hürriyetleri» savunmak anlamına gelir. Bu savaş, «düne bağlı olanlarla yarını temsil edenler arasındadır» ve hayatın dondurulup, ilerlemenin engellenmesini yok etmek için yapılmaktadır(373). Laikliği, «dinsizlik» olarak nitelendirip, saldırganlar, gerçekte «gericiler»dir. Laiklik, her ülkenin koşullarına göre içeriğini bulan bir kalıptır. Türkiye'nin koşulları da, laiklik ilkesinin belirli bir içerik kazanmasını zorunlu kılmıştır. İslam'ın kuralları ve bu kuralların toplumdaki etkinliği, Türkiye'de devletin denetimine olanak sağlayan bir laiklik anlayışının kabul edilmesini zorunlu duruma getirmiştir. Türk devrimi «tarafsız» değildir, «irtica»a karşı taraftır. Gelenekçiler laikliğe saldırmakla, gelişimin tek koşulunu yoketmek istemektedirler; bunlara karşı çıkan ilericiler bir «var oluş» savaşımı vermektedirler(374). Kaldı ki, «İslam'ın maneviyatı» Türk laiklik anlayışıyla «inkar» edilmiş değildir. Karşı çıkılan, İslam düzeninin toplum yaşamındaki egemenliği, bu egemenliğe dayanarak toplumda «sefalet ve istismar» yaratılmasıdır. Gerçekte, ilericiler, İslam'a da yardımcı olmaktadırlar. «İslam ideolojisinin soysuzlaşarak, sabit, hırs ve inat dini haline gelmesini» önlemek laik düzende sağlanabilecektir. Hıristiyanlık, «irtica» öğesi olmak niteliğini çoktan gidermiştir, bu açıdan Hıristiyan ülkelerde dinsel tepkiyi ve gericiliği önleyici önlemlere gereksinme kalmamış olabilir. İslamda ise «gericilik tehlikesi» söz konusudur ve bu açıdan dinsel etkinliği denetleyici bir laik düzen kurulması zorunludur. Aynı nedenle, Batının klasik «din-devlet ayrımı» biçimindeki laiklik anlayışı Türkiye için geçerli değildir. Tehlike İslam maneviyatında değil, «maziye» bağlı olup, donup kalmaktadır(375). Gericiler, İslam «maneviyatına ihtiyacımız» vardır diyerek, gelişimi önlemek, «maziye» bağlı, donuk bir yapı oluşturmak amacındadırlar. Buna karşı çıkanlar ise, geleceğe yöneldiklerinden ilerici sayılmak gerekecektir.

Toplumun büyük bir kesiminin gelenek, görenek ve inanç biçimine aykırılığını öne sürerek, Türk laikliğini demokrasi ile bağdaşmak saymak da yerinde değildir. Demokrasinin yerleşe-

bileceği Batı toplum modelini yaratmak, ancak laik düzende söz konusu olabileceğinden, laiklik demokrasinin gerçekleşmesi koşuludur. Kaldı ki, laiklik ve devrimler halka değil, gelenekçi, toplumsal yapıyı dondurucu güçlere karşıdır. Türk toplumunun çoğunluğu, «din vesayeti» altında ise, bu çoğunluğun bilinçli olmayışının sonucudur ve değişimlerin gerçekleştirilmesine engel olamaz. Laiklik ve devrimler, ülkenin kurtuluşu, gelişmesi için koşul sayıldığına göre, toplumun tepkisine karşın değişimleri gerçekleştirmek, bilinçsiz yığınların yararına girişimlerde bulunmak demektir. Evrimci Türk devrimciliği kuramı, eskiyi yıkıp yeniden yaratmayı amaçladığına göre, bu konudaki girişimler demokrasiyle çelişkiye düşmez. Gericiler, «maziye» bağlılıklarından, «Türk Devrimi»ni dinsizlikle, komünistlikle, İslam maneviyatını yıkmakla suçlamışlardır. Gericiler, etkinliklerini sürdürebilmek için tüm gelişmeleri dine karşıtlıkla suçlayıp, kaderci din kuramlarını yaşatmak istemektedirler. Türk Devrimi, «kaderci Şark masalları»nı sona erdirmiş, «insanlık gerçeği»ni yaratmıştır. İlericiler, «insanlık gerçeği»ni savunurken, gericiler bu gerçeğe karşı çıkmaktadırlar. İlericiler, uygar, «müreffeh» bir Türkiye yarattıklarında, komünizmi önleyeceklerdir. «Komünizm gelişmeyi engelleyen Doğudadır». «Gericiler, «ahret» ve «kanaatkârlık» düşüncesiyle, gerçekte toplumda sömürüye ve komünizme giden yolu açmaktadırlar(376).

Şunu belirtmek gerekir ki, belirli bir süreç içinde, «gericilik» terimine verilen anlam değişip, söz konusu terim gerçek anlamını kazandığında, «dinci gericiler» ile «laik ilericiler»in belirli kesimleri, birleşip, ortak cepheler oluşturabileceklerdir. Özellikle, 1961 Anayasa'sı döneminde, «gericilik-ilericilik» anlayışının başkalaştığı, dinsel görüşlerin ve bir kesim laik burjuvazinin yeni tezler oluşturduğu, yeni birleşimlerin gerçekleştiği görülecektir. Bu değişimlere aşağıda değineceğiz.

Laiklik ve Kişi Özgürlükleri

Laiklik, akla, gerçeğe, deneye, özgürlüğe dayanan bir düzen oluşturmak ilkesi olarak da nitelendirilmiştir. Kişinin «ahlaki ve sosyal davranışlarını dini müesseriyet alanı dışında tutmak» amacına yönelik laik düzende, böylece kişi davranış ve inanç özgürlüğüne ulaşabilmektedir(377). «Her mümin sadece kendi dininin mutlak hakikate, moral hakikate tetabuk ettiğini sanır, buna kuvvetle inanır ve binaenaleyh kendi saf itikadını diğerlerine empoze etmek ister, bunu adeta vazife bilir. Elin-

de otoriteyi tutanlar da aynı kanaate sahiptir. Onlar da otoriteyi kendi dinlerinin emrinde kullanmak isterler. Böyle olunca da din hürriyetinin ihtiva ettiği haklar ihlal edilmiş olur» (378). Laiklik böylece din özgürlüğünü sağlayan bir düzen olduğu gibi, genel olarak, düşünce açıklama ve belirli konularda davranış özgürlüğünün var olması da laik düzeni zorunlu kılar. Laiklik batılı olabilmenin koşuludur ve «Batı düşüncesi, Batı kafası» demektir. Batı düşüncesi, yaşama zevkini veren bir kuramsallığa dayanır. Yaşamak her şeyden önce insan olayıdır. Batı insana değer veren, yaşamla ilgisini kuran, insanca yaşama isteğini doğuran bir biçimi simgelemektedir. Bu açıdan, kişi ancak laik düzende insanlığının tadına varabilecek ve insanın doğasındaki özgürlüklerden «nasibini» alabilecektir (379) İnsan yaşamı öğrenip, kişiliğini bulduğunda, kaderciliğe ve «kanaatkârlığa» başkaldıracak, daha iyi için savaşarak «din felsefesini inkâr» edebilecektir. Din felsefesinin «inkârı» özgür olmak, özgür aklı yaratmak demektir. Dinin, kişiyi ezmeye yönelen dikatörlerin aracı olması da belirtilenlerin gerçekliğini göstermektedir.

Teokratik Doğu, «köleler ve müstebitler» dünyasıdır. Laiklik bu rezil köleliğe ve «istibdat»a son verme yönelişi içinde Türk devrim hareketinin temel öğesi olmuştur. Din, Doğuda, sömürü çarklarını işleten bir öğe olarak kullanılmıştır. Türk devrimi «mazlum uluslar»ın özgürlüğü için laiklik ilkesini benimserken, sömürü çarklarını da kırmak istemektedir (380). Türk devrimi «cemaat tezatları»nı ortadan kaldırarak sömürüyü, sefaleti yok etmeye yönelirken, laiklik onun başlıca silahı olmaktadır. Laikliğe karşı çıkan gericiler ise, temelde dinsel değerleri korumaya değil, sömürüyü sürdürmeye çalışan çevrelerin tepkisini ortaya koymaktadırlar. «Gericiler» kişi aklına, özgürlüğüne ve mutluluğuna karşıdırlar. Laiklik ulusal ekonominin kurulması, bu ekonomik düzen içinde özgür ve «müreffeh» halkın yaratılmasını sağlayacaktır (381).

Laiklik «ulusal egemenlik» kuralını somutlaştıracaktır. «Kollektif ve milli» Türk devrimi, iktidarın kaynağını göklerden yere indirmiştir. Laik düzen yolundaki her adım bu olgunun ürünü, «millileşme»ye doğru yöneliş demektir. Bu gelişimle, iktidar laikleşmiş, Sultan'ın yerini «millet», «reaya»nın yerini «halk» almıştır. Laiklik, Tanrı'ya ait sayılanın insana verilmesi demektir. «Millet» kavramı olmadığı için, İslamcıların, İslam devletlerinin de «cumhuri» olduğu savı yerinde değildir. Laik

düzen içinde, uluslaşma somut bir biçimde gerçekleşecek ve ulus, haklarını elde etme yolunda gelişecektir. Halk laik düzen içinde «kendi iradesinin aydınlığına kavuşacaktır». Türkiye'de «halk» unsurunun bağsız mekanik bir topluluk olmaktan çıkarak, bilinçli, birbirine bağlı, birtakım ülkülerde bağdaşmış birhale gelebilmesi, laiklikle geçerli olabilmiştir. Tek sözcükle Türkiye, bu sistem içinde millileşmiştir» (382). Dinler, kişiye olduğu gibi uluslara da karşıdırlar. «Ulus» kavramı din birliğini parçalayıcı bir anlayıştır. Bunun içindir ki, gericiler «Türk ulusçuluğu»na da karşıdırlar. Türk ulusçuluğuna karşıtlık, ulusun ve kişilerin özgürlüklerine, insan olmak haklarına da karşıtlık demektir. Bütün ulusların şeref ve «haysiyetine» saygılı, kendi haklarını savunan, ülkü ile birleşmiş ulusçuluk, ancak kişiyi hiçe sayan «ümmet» anlayışının silinmesiyle gerçekleşebilecek, ulusal egemenliğin somut geçerliliğini sağlayabilecektir. Ümmet anlayışı giderildiğinde, bilimle felsefe, hukukla ahlak, dinden bağımsız yapılarına kavuşabilecek, kişi kendi doğasına ve aklına aykırı zorlayıcı kuralların tutsaklığından kurtulabilecektir. Bu kurtuluşu sağlayacak olan laik düzendir. Laiklik, bu anlamı ile Atatürk «inkılabı»nın olduğu gibi demokrasinin de temelidir (383).

Laiklik ilkesinin, ulusçuluk akımının gerçekleşmesi ve böylece «devlet otoritesi» oluşturulması yönünden zorunluluğu üzerinde de durulmuştur. «Atatürk devrim modeli»nde, «otorite» cumhuriyetçi, laik ve ulusçudur. «Ulusçuluk» ise «ulusal devlet kurma, ulusal bir siyasa gütme, çağdaşlaşmanın temelidir». «Birlik» ulusçulukla sağlanmış ve çağdaşlaşmanın koşulu olmuştur. Bu görüşe göre, Batıda da, ulusçuluk ile çağdaşlaşma birlikte gerçekleşmiştir. Bu açıdan, «çağdaşlaşmak, gerçekten, bir ulusal devlet kurmak ve onu geliştirmek» anlamına gelmektedir. «Çağdaşlaştırıcı ulusçuluk Atatürk devriminin odağı olmuş, devrim modelinin özellikle birlik ve eşitlik doğrultusundaki aşamalarında en önemli itici ve düşünsel gücü oluşturmuştur. Otoritenin kaynağı, yasallığı ulus'a, halk'a dayatılmıştır». Atatürk ulusçuluğu, «ayrıcalıksız, sınıfsız» halkçılık temeline oturtulmuş; bu halkçılık anlayışıyla «eşitlik» sağlanmasına yönelinmiştir. Aynı görüşe göre, kişinin uyruk durumundan, yurttaş durumuna geçmesi, eşitliğin gerçekleşmesi anlamına gelmekte, sınıflar arası egemenlik ve dolayısıyla eşitsizlik önlenebilmektedir. Atatürk döneminde siyasal katılma sağlanamamışsa da, bu devrimin ve günün koşulları nedeniyledir. «Ulusal dayanışma» ve «ulusal birlik», eşit halk bütününü oluşturacaktır.

«Atatürk devrim modeli» temelde «birlik, otorite, eşitlik» sağlamak aşamalarını dile getirir. «Birlik ve otorite, ulusçuluk-halkçılık ile gerçekleştirilirken, laiklik amaca ulaşmanın temel öğesidir. Belirtilen anlamdaki halkçı-ulusçu düzen, ancak laik ulusçuluk anlayışıyla gerçekleştirilebilir. «Ulusal» anlayışla «dinsel» anlayış birbiriyle bağdaşmaz ve kaynaşmaz. Laiklik, bir yandan, Türk toplumunun «açık toplum» olmasına, çoğulcu düzenin kurulmasına, öte yandan, ancak uluslaşmakla gerçekleşebilecek çağdaşlaşmaya yol açacaktır. Bu ilke sayesinde, laik ulusçuluk ve «ulusa-halka» dayanan, yasallığını ulus ve halkta bulan otorite gerçekleştirilecektir. Çağdaş ve çağdaşlaştırıcı ulusçuluk, laik, ümmet bütününden kopmuş bir toplumda oluşabilecektir. Nitekim, laik düzenin kurulmasına yönelik değişimler, dinsel anlayışın ürünü olmayıp, uluslaşmaya yöneliktir. Laiklik, «...yönetimi, siyasayı, eğitimi, devlet ve toplum yaşamının gerekli kıldığı görevleri, dinin, dinsel kuralların etkisinden, tekelinden kurtarmak ... us'u ve bilimi devlet ve toplum yaşamında egemen kılmaktır». Atatürkçülükte, kaynağını ulus egemenliğinden alan laik cumhuriyet otoritesini yasal saymak demektir. Atatürk Devrim Modeli, ulusal geleneklere önem verip, gelenekçiliğe karşı çıkmakla, dini de ulusallaştırmaya yönelmiştir(384).

Laiklik ilkesini, ulusallaşmanın Atatürkçü halkçılık anlayışı çerçevesinde eşitliğin, devlet otoritesinin halkçı-ulusçu Cumhuriyette yasal kaynağını bulmasının temel öğesi sayan bu görüş, açık topluma da aynı yoldan geçilip demokratik düzene varılacağını savunurken, daha sonra vardığı sentezlerde çelişkiye de düşmektedir. Ulusal otoritenin giderek bir önder-kadro otoritesi durumuna geldiği göz önünde tutulmamakta, siyasal katılışın bir kesimini temsil eden CHP «Atatürk Devrim Modeli»nin kurucusu, sürdürücüsü, koruyucusu sayılmaktadır. Siyasal katılmanın gerçekleştiği çok partili siyasal yaşamda, yalnızca bir siyasal partinin «devrimi» simgeler sayılmasının, ne ulusçuluk, ne halkçılık, ne açık toplum ilkesiyle bağdaşmayacağı kuşkusuzdur. Kaldı ki, demokratik düzenin «açık toplum» «çoğulcu» düzen olduğu belirtilirken, dinci bir siyasal örgüt ile hükümet kurulması MSP'nin «anahtar parti» durumuna gelmesi eleştirilmektedir. Bu eleştirinin laik-ulusçu-halkçı bir çizgide varılması öngörülen «açık toplum-çoğulcu demokrasi» anlayışıyla bağdaşmayacağı da açıktır. Bu durumda, belirtilen görüş, ancak belirli düşünce biçimlerine olanak tanıyan, otoritenin ancak belirli düşüncedeki örgütlere dayanmasını savunan, hatta yalnız-

ca belirli düşüncelerdekini «halk ve ulus» sayan bir noktaya varmaktadır. Bir toplum, belirtilen görüşler çerçevesinde de siyasal biçimlenmeyi oluşturabilir. Ama bu durumda o toplum «açık toplum» değildir, o siyasal biçim «çoğulcu» değildir, ve «otorite» de, yasallığını ulustan değil, belirli bir kadrodan alıyor demektir.

1961 Anayasa Düzeni İçinde

1961 Anayasası Türkiye'nin siyasal yaşamında yeni bir dönemi yalnızca biçimde değil, toplumsal yapı değişim sürecini başlatmasındaki etkinliğiyle de gerçekleştirmiştir. 1961 Anayasası'nın yol açtığı, çoğulcu, açık toplum yapısı, en azından siyasal biçim değişimlerinin sorunların çözümüne yeterli olmadığını, biçimlerin, ilkelerin, sistemlerin geçerliliğinin, toplumsal yapı özelliklerine bağlılığını kanıtlamıştır. «Dengeci bir Batı Anayasası» ile, 1950 sonrasının beliren sorunlarına çare bulunabileceği sanısı 1961 Anayasası'nın yapılmasının başlıca itici gücüdür. 1961 Anayasası, gerçekte, geleneksel «Batı modeline» yönelmenin son aşaması olarak belirirken, 1950-1960 yıllarının siyasal yaşamında doğan sorunlara tepkileri de dile getirmiştir(384 bis.). Burjuva özgürlükleri, sosyal haklar sentezine dayanan anayasanın uygulanması, bir yandan, toplumsal yapının yaratacağı tepkiyle karşılaşması doğal olan düşünce boyutlarına yol açarken, öte yandan «Anayasa» yapmanm, normculuğun sorunları çözmekte yetersizliğini de kanıtlamıştır. Gerçekten, bir normun ya da düzenlemenin o norma ve düzenlemeye geçerlilik sağlayıcı toplumsal yapı oluşmadan uygulanamayacağını 1961 Anayasa düzeni deneysel biçimde ortaya çıkarmıştır. Siyasal iktidarda olan, çarpık ve sınırlı gelişme içindeki burjuvazinin yönelişleri ile anayasanın öngördüğü «sosyal haklar-burjuva özgürlükleri» sentezine dayanan düzen arasındaki çelişki, gerçekte «toplumsal gerçek-anayasal düzen» çelişkisi anlamına gelmiştir. Belirtilen çelişki, gelişmiş sanayi toplumlarında var olan ekonomik denge ağırlıklarının bulunmayışı, siyasal iktidarların anayasal düzen dışına düşmeleri, sık sık anayasal kriz dönemlerinin doğmasını sonuçlamıştır(385).

İnceleme konumuz açısından yalnızca değinmekle yetindiğimiz özgürlükçü, çoğulcu, açık toplum yapısmdaki gelişme, siyasal-anayasal biçim değişimlerinin yetersizliğinin gittikçe belirginleşmesiyle diyalektik bağlantı içinde, 1961 sonrası Türkiye'sinde sorunlara yeni bakış biçimlerini geliştirmiştir. Bu ge-

lişmenin belirgin nitelikleri, sorunlara, ilkelere, kurallara toplumsal yapı ve toplumsal yapı gelişmeleri içinde bakmak ve değerlendirmek olarak saptanabilir. Varsayımlara, Batı kitaplarının yazdıklarıyla yetinmeye, soyut kavramlara dayanan durağan düşün biçimi, araştırmaya, toplumsal yapı dinamiğini araştırıp sonuç çıkarmaya, neden-sonuç ilişkisini kurmaya, kuram-ilke ve normları etken olmaktan çok edilgen bir biçimde kavramaya dayanan dinamik düşünceye yerini bırakmıştır. Kısa bir deyişle, 1960 sonrası düşün yaşamında, somut, bilimsel, toplumsal ve ekonomik yapı ile ilişki içinde, yeni yorumlar belirmiştir. Bu dünyaya bakış, kavrayış ve açıklayış değişimi, doğal olarak siyasal biçimler ve normlar açısından da söz konusudur. Böylece, yasal önlemlerle, biçimlerdeki değişimlerle sorunları çözmeye yönelmek yanlışından arınıldığı gibi, bir biçimin ya da normun kabul edilmesinin, onun geçerli olması anlamına gelmeyeceği bilincine de varılmıştır. Varılan bu noktanın doğal sonucu, Osmanlı'dan bu yana, «nasıl kurtarırız?» sorusuna verilen yanıtların, birer kurtuluş nedeni olmayıp, kurtulmuş toplumların vardıkları birer sonuç olduğunun kavranmasıdır. Bu kavrayış, tarihsel araştırmaların bilimsel verilerine göre sorunları saptamak, yorumlamak, değerlendirmek ve sonuca varmak doğrusuna varılmasını sağlamıştır. Böyle bir bakış açısıyla Türkiye'nin sorunlarına bakılması, taklitçilik ve «nakilcilik»ten, araştırmacılığa ve özgürlüğe yönelmek anlamına da gelmiştir. Genelde belirtmeye çalıştığımız bu olgu, doğal olarak, «Batılılaşmak-çağdaşlaşmak», «laiklik» konuları için de geçerlidir.

Çağdaşlaşmak-Batılılaşmak ve laiklik sorunlarının dinamik düşün biçimi içinde ele alınması, elbette ki laik, uygar bir düzene karşı çıkış anlamına gelmemektedir. Buna karşılık, siyasal ve yasal açıdan laik düzenin benimsenmesinin, uygarlık alanını değiştirme kararının, amaca erişilmesi anlamına gelmeyeceği, bu tür düşünmenin bir yanılgı ve sanı olmaktan öteye gidemeyeceği de doğrulukla saptanmıştır. Laiklik, uygarlığa ulaşmak, Batıda bir kararın «irade»nin ürünü olmayıp, belirli toplumsal gelişimlerin, üretim ilişkileri düzenindeki değişimlerin sonucu olduğu saptandığında, aynı gelişim tablosunu göstermeyen toplumumuzda, Batıda bir sonuç olan verileri uygulayarak, gelişme sonucuna varılamayacağı da kolaylıkla saptanabilmiştir. Böylece, günümüzün sorunlarının, Osmanlı'dan günümüze, gelişim süreci içinde değerlendirilmesi gerekliliği, toplumumuzun kendine özgü koşullarına göre amaçların ve amaca ulaşma yöntemlerinin saptanması zorunluluğu da belirlenmiştir. Soyut, ro-

mantik, yasacı devrimcilik, Batıcılık, laiklik anlayışı, somut, gerçekçi, bilimsel, toplumsal yapı özellikleriyle bağımlı yorum biçimlerine varmıştır. Bu türden bir yorum biçimi, doğal olarak yeni kavramlara, sonuçlara da yol açmıştır. Gericilik-ilericilik, uygarlık, Batılılaşmak, devrimcilik anlayışları değişip, ayakları yere basan yorumlara vardırıldığı gibi, Batılı «şarkiyatçılar»ın görmek istediklerini veri olarak ortaya koyan görüşlerinin aktarılması kolaylığından da kaçınılmıştır. Osmanlı'dan günümüze geri bırakılmışlığın toplumsal nedenlerinin bilimsel saptanmasına yönelik görüşler sergilenirken, Batıyla olan ilişkiler de, Batıda burjuvazinin gelişimi ve bu gelişim çerçevesinde Türkiye'nin yarı sömürgeleştirilmesi gerçeğinin ışığında açıklanabilir olmuştur. Böylece Osmanlı «ıslahat hareketleri»nin anlamı, uygarlaşıp gelişme amacındaki başarısızlık nedenleri, girişilen siyasal biçim denemelerinin gerçek nitelikleri belirlenebilmiş; bu konuda varılan doğruların yıllar boyu öğretilenden, Batı yazarlarınca savunulup, ülkemizde aktarılandan oldukça değişik bulunduğu da gözler önüne konulabilmiştir. Aynı çerçeve içinde, Osmanlı'nın çökmesindeki tek nedenin «İslam» olmadığı ve «nasıl kurtulacağız?» sorusunun yanıtının da «İslamın etkinliğini kırmak»tan öte bulunduğu, hiç değilse sezilebilmiştir. Böylece, Osmanlı'dan gelen bir toplumsal-ekonomik yapı değişiminin ve bozulmanın yarattığı sonuçlar, kurtuluş arayışlarının nitelikleri ve başarısızlık nedenleri ışığında, Cumhuriyet TÜRKİYESİNE SARKAN SORUNLAR GELİŞİM - girişim ve varılan noktalar saptanıp, yeniden değerlendirilebilmiş, somut öneriler, eleştiriler yapılabilmiştir. «İslamcı muhalefet»in tezleri, niteliği, varlığı da aynı düşün biçimi içinde, salt suçlama konusu olmaktan çıkmış, toplumsal-ekonomik bir olgu olarak görülmüştür. Yinelemek gerekirse, yeni düşün, biçimsellikten yapısallığa ve bilimselliğe, soyutluktan somuta varmıştır.

Batılılaşmak-çağdaşlaşmak-laikleşmek konuları yeni düşün biçiminde, toplumsal-ekonomik yapı gelişimleri içinde değerlendirilince, bu konulardaki tepki de bilimsel olarak saptanabilmiş; amaçlara varılmanın ekonomik gelişme ile ilişkisi ve siyasal katılma sağlanmasının zorunluluğu görülmüştür. Bu gözlem, başlangıçtan günümüze tüm yenileşme akımlarında ve deneylerinde varlığı gelenekselleşen «tepeden inmeci, sivil-asker bürokrat, aydın» hareketleri ile sonuca varılamayacağının, tersine aydın-halk yabancılığının, tepkileri güçlendirici etkinliğinin kavranmasını sağlamıştır. Böylece, toplumsal gelişmelerde yığınların katılmasının, değişimlerin yığınlara getirdiğinin amaçta

başarıya varış açısından tartışılmaz etkinliği; günlük yaşamı etkilemeyen, kadrocu buyrukların yığınsal tepkilere yol açışı ve yasal zorlamaların ve yaptırımların tepkileri önlemekteki yetersizliği görülebilmiştir. İnceleme konumuz olan sorunlar, ülkenin yapısı bir tüm olarak ele alındığında, bunların çözümünün de bu tümle ilgili modeller içinde çözümlenebileceği, ekonomik bağımsızlık ve kalkınmanın bu çözümü sağlayacağı anlaşılmıştır. Bu sonuca varmak, gözden uzak kalan ya da tutulan toplumsal-ekonomik yapının sorunların nedeni oluşu gerçeği, kalkınma nedeni sanılan «çağdaşlaşma-laikleşme» olgusunun ise belirli ekonomik-toplumsal gelişmelerin bir sonucu olduğunun saptanması demektir.

Sorunların toplumsal-ekonomik yapıyla ilişkili olarak kavranması, yığınların amaca siyasal katılmalarının sağlanması yönelişi, yer yer İslamcı tepkinin yığınlardaki yaygınlığına bakıp, İslamcı tepkinin, Abdülhamit'in «devrimciliği» gibi «popülist» sapmalara varılması yolunu da açabilmiştir. Doğal olarak, bu türden bir düşün, bürokrat-aydın kadrocu uygarlaşma akımlarının ve romantik-yasacı devrimcilik düşünün içerdiği yanılgının tam karşıtı, başka bir yanılgıyı içermektedir. Böyle bir düşün, yığınlara yaygınlığı, yığınlarca benimsenmişliği «ilerici»lik niteliği için yeterli görmek ve yığınlarca benimsenmiş yanılgılara, gelenekçiliğe yol açan toplumsal-ekonomik yapı özelliklerini değişmez gerçek saymak demektir. Böylece, birbiriyle çelişik görülen bu akımlar, durağan bir toplum yapısına yol açmaları yönünden birleşmektedir. Yığınların siyasal katılmalarının sağlanması, onların katıldığını aynen sürdürmek demek değildir. Gereken, gelişmeye, değişmeye yönelik çizgide yığınların katılmasını sağlamaktır. Başka bir deyişle, kalkınmış, uygar, «müreffeh» topluma yönelişte yığınsal katılmayı sağlayabilmek, çağdaşlaşmayı yığınlarla birlikte gerçekleştirebilmektir. Böylece, hem «popülizm»in yaratacağı gelenekçilikten ve tutuculuktan kurtulabilmek, hem de yığınların kendisine yabancı gördüğü, kendinden saymadığı kadroların, tepeden inmeci buyruklarına ve biçim zorlamalarına tepki göstermesini önleyebilme olanağı yaratılabilecektir.

1961 Anayasa ortamı içinde de, Batılılaşma-laikleşme sorunlarıyla toplumsal yapı ilişkilerini kuran, buna karşın, «kadrocu», «sivil-asker-bürokrat» kuramcılığına bağlı görüşlerin varlığına, Osmanlı'da bürokrasinin gelişimiyle oluşan geleneğin sürdürüldüğüne de tanık olunabilmektedir. «YÖN»cü «Kemalist

akım» bu konuda örnektir. «Kadrocular»ın savunduğu görüşleri büyük ölçüde yineleyen YÖN'cüler ve özellikle Berkes, Türkiye'yi eskimiş ve gittikçe eskiyecek olan hasta kapitalizm yoluyla değil, dünyanın gittikçe açık olarak seçmekte bulunduğu sosyalizm yolundan kalkındırmak ve çağdaş uygarlığa kavuşturmak amacını vurgulamışlardır. Belirtilen yöntemle çağdaşlaşma-laikleşme amacına ulaşmakta, devlet gücünü elinde tutan bilinçli, «azimli» bir aydınlar kadrosunun topluma istediği yönü verebileceği, onu kendi seçtiği toplumsal amaca götürebileceği inancı YÖN'cülerin düşünce temelini oluşturmaktadır(386). Böylece, tarihin kişi iradesinden bağımsız işleyen objektif yasalarını yadsımakla, bilimsellik dışına çıkılmakta, hem de temelde savunulan kuramın ilkeleriyle çelişkiye düşülmektedir. Kaldı ki, belirtilen görüş çerçevesinde, toplumun belirli kadrolarla, zorlayarak yönlendirilmesi yönteminin, zorunlu olarak otoriter siyasal biçimlere yol açacağı da gözden uzak tutulmaktadır. Oysa ki, Osmanlı'dan bu yana sık sık yinelenen tarihsel olgular, kadrocu gelişim denemelerinin, kaçınılmaz bir biçimde, otoriter siyasal biçimlere yol açtığını kanıtlamıştır.

1961 Anayasası'nın, yukarıda değindiğimiz, toplumsal yapı ile çelişkisi, sosyal devlet-burjuva özgürlükleri sentezinin geçerliliğini sağlayıcı koşulların yokluğu, sınıfsal dengeye dayanan bir hukuk düzenini, bu dengenin olmadığı bir toplumda uygulamaya kalkışmaktan doğan sorunlar, yeni siyasal yönelişler karşısında daha önce birbirine karşıt güçlerin oluşturduğu «cephe»ler, siyasal katılmayı sınırlamaya yönelik girişimlerin de etkin olduğu hukuka aykırı davranışlar(387), anayasal krizlere, tethişe, topluma yaygın korku ve güven gereksinimine yol açmıştır. Ortaya çıkan tablonun sorumluluğu 1961 Anayasası üzerinde kalmış ve yeni bir anayasa ile devlet otoritesinin sağlanacağı bir siyasal biçimin oluşturulması çalışmalarına girişilmiştir. Türkiye yeni bir anayasal biçimin eşiğindeyken, inceleme konumuz olan din-devlet ilişkileri ve bu ilişkiler çerçevesinde oluşturulabileceğine inanılan «uygar-çağdaş toplum modeli» ile ilgili görüşte bir eskiye dönüş de kendini göstermiştir.

Gerçekten, 1981 yılında «Atatürk Devrim Modeli», «laiklik», «Batılılaşmak» konularıyla ilgili yayınların çoğunda, yeniden soyuta, yasacılığa, toplum yapısından kopuk kural yorumculuğuna yönelişleri saptayabilmekteyiz. Yeniden, belirli soyut kurallara dayanılarak «çağdaşlaşma» kuramları oluşturulmakta, İslamcı gelenek, çağdışı kalışın tek nedeni olarak görülebil-

mekte, gelenekçi toplum kesimlerinin salt yasalar gücüyle, gelişimci çizgiye katılabileceği sanılabilmekte ve normların kabulüyle normların geçerli kılınabileceği yanlışına düşülebilmektedir. Geleneksel «gerici-ilerici» tanımı ve çatışması canlandırılırken, «bunca yılın olgularıyla kanıtlanmış gerçekler» görülmemektedir(389). «Çağdaşlaşma» modelleri çerçevesinde, «öncü» kişi ve kadroların kalkınmış Türkiye'yi yaratmak gücü ve sorumluluğu anlayışı geliştirilerek, sanki bu kişi ve kadrolara dayanan «güçlü devlet» otoriterliği kuramı oluşturulmuştur.

1961 anayasal düzeninde, din-devlet ilişkilerine ve uygarlaşmak sorununa yeni yaklaşım biçimlerinin, dayandığını sandığımız ilkeleri ışığında, görüşlerimizi belirlemeden önce, Cumhuriyet döneminde gelenekçi ve İslamcı muhalefetin savunduğu görüşleri ve gelişimini ana çizgileri içinde izlemek istiyoruz. Osmanlı'da olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de, önce geleneklere aykırı görülen girişimlere, sonra laik yönelişe karşı gelenekçi ve İslamcı tepki, temelde «Batılılaşma»ya yönelen değişimlerle diyalektik bir bağlantı içindedir. Bu açıdandır ki, söz konusu sorunlarla ilgili saptamalarda bulunabilmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek, yenileşme ile tepkiyi bir bütün olarak görmeye, aralarındaki nedenselliği koparmadan yorumlamaya bağlıdır.

1960'a Kadar Gelenekçi ve İslamcı Muhalefetin Genel Siyasal Yönelişleri

Genellikle, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen yeni biçim ve oluşumlara karşıt akım ve eylemlerin laik yapıya karşı çıktığı kabul edilmiştir. Özellikle 1960 yılına değin gerçekleşen olaylar, öne sürülen görüşler ya laikliğe karşı görüşlerdir ya da laiklik nedeniyle gerçekleştirilmiş eylemlerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, yenileşmeye olan tepkinin nedenlerine inilmediği için, yeni düzene tepki hep dinsel nedenlere bağlanmış, «gericilik»le suçlanmış, amaç «laiklik» ilkesi olarak belirlenmiştir. Her gelişim ve değişim, hep uygarlığa yöneliş olarak saptanıp, uygarlaşmanın tek engeli de «İslamcı düzen» ve «gelenekçilik» olarak gösterilince, gelişim ve değişimlere karşı tepkinin de, İslamcı-gelenekçi nitelikte görülmesi doğaldır. Böylece, Cumhuriyet döneminde de, tüm karşıtlıkların temeli soyut bir biçimde din-devlet ilişkileri çevresinde, kişilerin düşünce türlerine otur-

tulmuş, bir bakıma din-devlet ilişkilerini merkez alan, yapay bölünmeler yaratılmıştır. Siyasal olaylar, toplumsal yaşam biçimleri, kişisel davranış özellikleri, genellikle aynı merkez ilişkiye dayanılarak değerlendirilmiştir. Din-devlet ilişkileri konusunda ayrık düşen kesimlerin, toplumsal-ekonomik yapıda varlığını aradıkları özellikler açısından birleşebildikleri ve bu özellikleri savunmak açısından ortak cepheler oluşturabildikleri ise ancak 1960 sonrasında görülebilmiş, din-devlet ilişkilerindeki tutuma göre gericilik-ilericilik ayrımının yapaylığı ortaya çıkmıştır.

Yeni Türkiye'nin oluşturulmasında, din-devlet ilişkilerinin yeni bir düzene bağlanması amacını güden siyasal ve yasal değişimler, karşıtlarını ilişkilerin eskisi gibi sürdürülmesinden, hatta daha çok «İslamlaşmak»tan yana olanlarda bulmuştur. Yukarıda değindiğimiz, laik düzeni ve onun gereği sayılan değişimleri korumaya yönelik yasal önlemlerle karşıtlığın giderilmesine çalışılmıştır. Saltanatın kaldırılmasına, hilafetin ilgasına, cumhuriyetin ilanına gösterilen dinci tepkilere yukarıda değinmiştik. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, Latin alfabesinin kabulü, fes giyiminin yasaklanması gibi değişimler de, yer yer eylemli kalkışmaya varan tepkilerle sonuçlanmıştır. Değişimler, «Türk kadınının fuhuşa sürüklenmesi» olarak nitelendirilmiş, «şapka sorunu» en önemli sorun durumuna getirilmiştir. Şapka giymemek için yurttan ayrılanlar bile görülmüştür. İskilipli Atıf Hoca, devletin «tesettürü» sağlamakla görevli olduğunu, örtünmenin «fazileti»ni ceza kurallarıyla sağlamanın gerekliliğini savunmuştur. «Teokratik sosyal» yaşamın savunusunda, Ziya Hoca, Atıf Hoca'yı desteklemektedir. Ziya Hoca'ya göre, Türk kadınının örtünerek sağladığı üstünlük, Batılılaşmak hevesiyle yok edilmiş, soyunan Türk kadını Batıyı da geçerek, «barların, genelevlerin kadını» durumuna gelmiştir. Şapkanın kabulü ise, «gavurlaşmanın, şeriattan uzaklaşmanın, dine sırt çevirmenin» simgesi olarak görülmüş, biçim değişikliğinden öte bir anlam taşıdığı savunulmuştur. Şapkanın, «gâvurlaşma sembolü» olduğu, TBMM'de Nurettin Paşa tarafından da öne sürülmüştür. «İslamcı bir dava» olarak görülen şapka konusunda en etkili tepki, yine İskilipli Atıf Hoca'dan, «Frenk mukallitliği ve şapka» adlı risalesiyle gelmiştir(390). Bu tepkinin yarattığı eylemli kalkışmalara ve İskilipli Atıf Hoca'nın İstiklâl Mahkemelerince ölüm cezasıyla cezalandırılmasına yol açtığını yukarıda belirtmiştik.

Türkiye Cumhuriyeti'nin, laik bir yapıya ulaştırılmasını ve

hilafetin kaldırılmasını engellemeye yönelik dış etkilemelere de kalkışılmıştır. Bildiğimiz gibi, Osmanlı siyasal iktidar geleneği, teokratik bir nitelik taşımazken, giderek Osmanlı toplumsal düzenindeki bozulma, şer'i katılığı yaratmış ve teokratik bir düzene yönelme oluşmuştur. Yine de Sultan, siyasal ve dinsel iktidarı kişiliğinde kaynaştırmıştır. Saltanat'ın kaldırılması «devlet saltanatla, saltanat hilafetle, hilafet saltanatla» durabilir formülünü çözmüştür. Seyyit Bey'in ve Ezher Üleması'ndan Ali Abdülrazık'ın, İslamda «hilafetin» çoktan kalktığı görüşü, «Selefiye» okulunun tepkisi ile karşılaşmıştır. Muhammed Reşid Rida adlı Suriyeli bir ülemanın Mısır'da oluşturmaya çalıştığı «Selefiye» akımı, Sebillürreşad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri tarafından da savunulmuştur. Akım'ın belirgin görüşü, saltanatsız bir «ruhani hilafet» kuramı oluşturmaktır. Akım, Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesine karşı çıkarak Mehmet Akif'in bu konudaki görevden kaçmasını sağladığı gibi, Türkiye'deki değişimleri de, «İslamlığı kepaze» edecek girişimler olarak nitelemiştir. Lütfi Fikri gibi saltanat ve hilafetten yana olanlar da gerçekte hilafet sorununun tüm Müslümanlık dünyasını ilgilendirdiği inancındadırlar ve bu konuda dış etkenlere güç verir davranışlar içindedirler. Cumhuriyeti engelleyemeyen çevre, hilafeti kurtarmak çabasına düştüklerinde, dayandıkları «ruhani hilafet» görüşü olmuştur. Ağa Han ve Emir Ali'nin İsmet Paşa'ya yazdıkları ve kopyalarını İstanbul basınına verdikleri mektupta da «Hilafetin Sünni İslamlar» açısından önemi ve «Halife İmam»ın belirsiz durumunun giderilmesi gereği vurgulanırken, varılmak istenen «Papalık Türü Ruhani Hilafet» düzenidir. Nitekim, El Ezher Şeyhi de, ülemanın görüşünü açıklayan 25 Mart 1924 tarihli bildirisinde, «hilafet ve imamet din ve dünya işlerinin riyasetidir. Başlıca görevi İslam milletinin işlerine bakmak, İslam ümmetinin yönetimini gerçekleştirmektir. İmam, şeriatın emrettiği yolda dünya işlerinin yönetmeni olarak 'Sahibi Şeriat'ın (Peygamberin) vekilidir» demektedir(390 bis.). Bu türden etkileme çabaları da, Cumhuriyet yöneticilerini hilafet konusunda kesin karar almaya itelemiştir.

Siyasal ve yasal değişimlere karşıt gelenekçi-İslamcı çevre, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e sarkan toplumsal yapı içinde, destekçi yığınları da her zaman bulabilmiştir. Değişimlere karşıt hareketleri cezalandıran yasal önlemler, belirli bir süreç içinde, tepkinin düşün ve eylem olarak açıklanma olanaklarını engelleyebilmiş, tepkici etkenleri ve çevresinde birleşen yığınların varlığını ise, doğal olarak, silememiştir. Nitekim, çok par-

tili siyasal yaşam denemelerinin hepsinde, belirtilen tepki çevresi, aydın bürokrat seçkinler örgütü CHP'ye karşı kümelenebileceği bir siyasal örgüt bulmuştur. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, programı ile gelenekçi çevrenin yandaşlığını sağlayabildiği gibi, gerçekte liberal programlı Serbest Fırka da aynı çevrenin desteğini sağlayabilmiştir. Gerçekten Serbest Fırka, CHP ile aynı paralelde bir programa sahip olduğu, hatta daha liberal bir tutumu öngördüğü halde, dinsel çevreler, salt CHP'ye karşı kurulmuş olması nedeniyle çevresinde kümelenmişlerdir. Atatürk, Fethi Bey'den yeni bir parti kurmasını isterken, partinin «laik cumhuriyet» kurallarına dayandırılmasını da istemiştir. Nitekim, Fırka programında «laiklik, cumhuriyetçilik, milliyetçilik» ilkeleri yer almaktadır ve Terakkiperver Fırka'dan farklı olarak, Atatürk'e karşı bir olay biçiminde de gerçekleşmemiştir. Atatürk'ün «fahri reis»i olduğu ilan edilen Serbest Fırka, kısa sürede örgütlenmiş, «Yarın», «Son Posta» gibi gazetelerin desteğini kazanmıştır(391). Buna karşılık, yapılan belediye seçimlerindeki başarısızlık, CHP Hükümetinin baskısıyla yorumlanmış, Dahiliye Vekili Şükrü Kaya hakkında «istizah takriri» verilmiştir. «Takrir»in görüşüldüğü 15 Kasım 1930 TBMM oturumu, iki partinin birbirini kıyasıya suçlamasına tanık olmuştur. Fethi Bey'in tüm yadsımalarına karşın, Refik (Koraltan) ve Rasih Bey'ler, Serbest Fırka'yı Atatürk'ü kullanarak «irtica»ı desteklemekle suçlamışlardır. Fethi Bey ise, CHP'nin oligarşik ve totaliter siyasasını eleştirmekte, her konuda özgürlüğü savunmaktadır. Fethi Bey'e göre, halkın istediği yönde oy kullanma hakkı vardır. Halk açıkça «irtica» istememiştir. «Devrimler»i istemeyenlerin, Serbest Fırka'ya oy vermesi, seçim hakkının doğal sonucudur(392). Şükrü Kaya sonuçta güvenoyu almış, ama Serbest Fırka'nın laik cumhuriyete karşı çevrelerce desteklenmesi olgusu karşısında Mustafa Kemal koruyucu tutumundan vazgeçmiştir. Bu tutum değişikliği, Fethi Bey'in, Gazi'ye karşı olduğu iddialarını yadsıyarak, partiyi «feshetmesi»yle sonuçlanmıştır(393).

Serbest Fırka'nın kuruluşuyla çok partili siyasal yaşamın gerçekleşeceği sanısında, Adana'da kurulan «Ahali Demokrat Fırkası» ile Edirne'de kurulan «Amele ve Çiftçi Partisi» ise başarı kazanamayıp, silinip gitmişlerdir. Serbest Fırka'nın, laik cumhuriyete karşıt bir akım yaratmak amacıyla kurulmadığı ve bu yönde bir girişiminin bulunmadığı tarihsel gerçektir. Buna karşın, çok partili siyasal yaşamın yarattığı özgürce havada, gelenekçi-İslamcı muhalefet ortaya çıkabilmiş ve salt

CHP'ye karşı olduğu için Serbest Fırka'yı desteklemiştir. Nitekim, Menemen olayı, Siirt'te Şeyh Halit ve Abdülkuddüs'ün başkaldırısı, İskilip'te Ahmet Kalaycı'nın yarattığı olaylar, hep «muhalefet» güvencesinin varlığı sanısının ürünleri olmuştur.

Dinsel ve gelenekçi tepki, 1945 yılında çok partili yaşama geçene değin suyüzüne çıkamamış, tek tek, önemsiz geçici birkaç çıkışın dışında düşün ve eylem alanında görülmemiştir. Tepkinin, otoriter düzen içinde sindiği, ve gerçekte silinemediği ise, çok partili siyasal yaşama geçişte kendini göstermiştir. 1945 yılı başlarında, dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, çok partili siyasal yaşama geçileceğini açıklamış ve gereken yasal hazırlıklar yapılmıştır. Devletçilik düzeni içinde destek gören, savaş yıllarında binbir türlü yolsuzlukla güçlenen burjuvazi, artık devletin denetimci desteğinden çıkacak gücü kendinde bulabilmiş, bürokrat küçük burjuva iktidarını bitirip, kendi iktidarını kurmaya yönelmiştir. Ayrıca, savaş sonrasının uluslararası ilişkileri içinde yer alabilmenin, Birleşmiş Milletler'e katılabilmenin «demokratik siyasal biçime» geçmek koşuluna bağlılığı da, Türkiye'de yeni bir siyasal biçime geçişte etken olmuştur(394). Çok partili yaşama geçildiğinde, çok sayıda sol ve sağ parti de kurulmuştur. İktidardaki «bürokrat küçük burjuvazi» ile «ticaret burjuvazisi», sola açılımı engellemek konusunda uzlaşırken, sağ kanatta birçok siyasal parti ortaya çıkmıştır. Milli Kalkınma, Çiftçi Köylü, Arıtma Koruma, İslam Koruma, Muhafazakâr, Toprak Emlak Serbest Teşebbüs Partileri, sağda kurulan ilk partilerdendir. Tüm bu partilerin ortak yanı, «özel teşebbüsçü kapitalist» modeli savunmaları, İslam dinine, geleneklere saygılı olduklarını açıklamalarıdır. Bu arada 22-27 Kasım 1948 İstanbul İktisat Kongresi, sürekli yayım yapan «Türkiye İktisat Mecmuası» özel teşebbüsçü kalkınma modelini savunurken, devletçiliğe de karşı çıkmış ve çevresinde destekçilerini bulabilmiştir(395).

Dinsel öğelere programında ya da siyasal tutumunda önem veren partiler içinde yaşamını sürdüren «Demokrat Parti» ve sonra «Millet Partisi» olmuştur. Bu iki parti, devlet denetiminden kurtulmaya yönelen ticaret burjuvazisiyle, tek parti iktidarının baskısından ve özellikle savaş yıllarının ağırlaşan yoksulluğundan kurtulacağını uman yığınları çevrelerinde toplayabilmişlerdir. Bu konuda Demokrat Parti çok büyük bir başarı göstermiştir. DP, tüm «milleti» temsil ettiği savındadır ve bu savı doğrulama yolu olarak, tüm ulusa zenginlik götürme mo-

dellerini aramak yerine, dinsel duygulara dayanma yöntemini seçmiştir. Sanımızca, yığınların DP çevresinde toplanmasının temel nedeni, dinsel görüşlerden çok, yığınların CHP iktidarından kurtulma özlemidir(396). Dinci çevreler, DP kurucularının eski CHP'li oluşları nedeniyle, önceleri Millet Partisi'ni yeğlemişlerdir. Özellikle, Celâl Bayar'ın laiklikten yana bir kişi oluşu, İzmir'de yaptığı bir konuşmada «şeriatı yaşatmayacağız» demesi, gelenekçi çevrenin Bayar'ı sözlerini «tevil» etmeye zorlayacak ölçüde, tepkisine yol açmıştır(397).

1946-1950 döneminde, TBMM de uzun yıllardan sonra ilk kez teokratik yapı savunularına tanık olmuştur. Örnek vermek gerekirse, TCK'nun 163. maddesinin değiştirilmesine yönelik yasa önerisi tartışılırken, Osmanlı Hanedanı'nın mallarıyla ilgili soru önergesi konuşulurken, geniş ölçüde teokratik düzen savunusu yapılmıştır. Osman Nuri Köni, Hanedan'ı ve teokratik-monarşik düzene olan gereksinmeyi savunabilen kişidir. Meclis'te, Kur'an'ın ve ezanın Türkçe okunması eleştirilmiş, 163. madde «dini İslama tecavüz, laikliğe külliyen muhalefet» olarak nitelendirilmiştir. Sinan Tekelioğlu, «laikliği korumak bahanesiyle girişilen bu şekildeki kanunlar tamamen komünizm kokmaktadır» demektedir. Necati Erdem'e göre, Türkiye'deki laiklik, dinsizlik olarak uygulanmıştır(398). Örnekleri çoğaltmak olanağı da vardır.

Siyasal partilerin dinsel öğelere dayanarak, Cumhuriyet Türkiyesi'nin tek partili dönemini değerlendirmesi, eleştirmesi olgusu, CHP içinde bile görülmüştür. 1947 Kurultayı, Altıok'un anlamını yeniden gözden geçirmiştir. Dinde reform, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet kuruluşu içinden çıkartılması, dine önem veren bir siyasal tutumun izlenmesi, özellikle kırsal alandan gelen parti üyelerince savunulmuştur. Kurultay'da, din, «manevi gıda» olarak nitelendirilmiş, Parti, dine önem vermeyip, İslamı başka dinlerden aşağı tutmakla suçlanmıştır. Laik düzen, gençliğin dinden habersiz, «maneviyatsız» yetişmesine neden sayılmıştır. Dine ilgi gösterilmesi ise, «hayatımız iktizasıdır» ve «maddeye tapan toplumu uyarmak, manevi ihtiyaçları tatmin etmek, ancak, İslam dininin kabul ettiği ahlak kanunlarını öğrenmek, onları tedris etmekle mümkündür». Bu türden görüşler, Kurultay'da, Şükrü Neyman, Hamdullah Suphi, Sinan Tekelioğlu, Yusuf Ziya Kösemen gibi kişilerindir ve görüşlerini kabul ettiremedikleri Kurultay'ın ardından bazıları CHP'den ayrılmışlardır(399)

Kurultay'da gelenekçi tezler benimsenmemekle birlikte, CHP'nin yaklaşan seçimler nedeniyle yeni bir tutum izlediği görülmüştür. 1 Şubat 1949'da, ilkokullara din derslerinin konulması, 1948 yılında Hacca gideceklere döviz verilmesi, İmam Hatip Kursları'nın açılması, 1950 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na din adamlarını yönetmek hakkının verilmesi, 7 Ocak 1949'da İlahiyat Fakültesi'nin açılması, bu yeni siyasal tutumun ürünleridir. Oysa, CHP'nin din-devlet ilişkileri konusundaki değişiklik de, gelenekçilerin benimsediği Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığa getirilmesi de, 1950 seçimlerini DP'nin kazanmasını engelleyememiştir.

DP'nin 14 Mayıs 1950 seçimleri sonunda iktidara gelişi, gelenekçilerce yorumlanmış ve izlemesi gereken siyasal tutum konusunda DP'yi etkileme çabasına girişilmiştir. Gelenekçiler, özellikle iki soru üzerinde durmaktadırlar: «CHP neden iktidardan düşmüştür?», «bu nedenleri göz önünde bulundurup DP'nin yapması gerekenler nelerdir?». Dönemin gelenekçilerinin sözcüsü «Sebilürreşat Dergisi»nin başyazarı Eşref Edip'e göre, «CHP hakka arka çevirdiği için» iktidardan düşürülmüş «manevi bir ceza» ile cezalandırılmıştır. «CHP, frenkmeşrepler»in partisidir ve «ecdadın dünya ve din işleri arasında kurduğu düzeni yıkmıştır». CHP'nin bu tutumu «siyasi irtica» olarak adlandırılmaktadır(400). Bunları DP'nin görmesi ve siyasal tutumunu buna göre saptaması gerekir. DP, «CHP'nin akibetinden ders alarak, maneviyata önem vermeli», halkın dinsel eğilimleriyle çelişmemelidir. DP, bu çelişkiden kurtulduğu oranda, halkın partisi olabilecektir(401). Gelenekçi çevre, henüz DP'ye güvenmemekte, desteğini koşula bağlamış olmaktadır. DP ise iktidara gelir gelmez, Arapça ezan okunması yasağını kaldırıp, bu yasağı kişilerin dinsel inanç özgürlüğüne aykırı görmekle, gelenekçilerin desteğini ve güvenini sağlayabilmiştir. Kaldı ki, Menderes, 29 Mayıs 1950 günü okuduğu ilk Hükümet Programı'nda, «Türk Devrimi» olarak adlandırılan değişim ve girişimleri «tutan-tutmayan devrimler» olarak ikiye ayırmış, «millete malolmayan devrimlerde ısrarlı olmayacaklarını» belirtmiştir. Arapça ezanın kabulü, hükümet programındaki görüş ve Eyüp Sultan Türbesi'nin açılması, DP'nin «İslam kurtaran parti»» olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır. DP, belirtilen çizgideki siyasal tutumunu, hem oy sağlayabileceği sanısıyla, hem de pazar ekonomisine geçişin yaratacağı doğal aydınlanmanın doğurabileceği siyasal ve kuramsal yığınsal yö-

nelişleri önleyebilmek amacıyla, siyasal yaşamının sonuna dek sürdürmüştür.

DP, gerçekte dayandığı ticaret burjuvazisinin yönelişlerine uygun olarak, enflasyoncu bir politika izleyerek, pazar ekonomisine geçişi gerçekleştirmiştir. Eskinin «kapalı köy ekonomisi»nden pazar ekonomisine geçiş, bir yandan ticaret burjuvazisinin, büyük toprak sahiplerinin gelişimini sağlarken, bir yandan da sade vatandaşın, bürokratların, topraksız köylünün yoksullaşmasına neden olmuştur. Pazar ekonomisine geçiş, «Menderes efsanesi»ni yaratan temel nedendir. Pazar ekonomisi, bir ölçüde köylünün eline daha çok para geçmesini sağlamış, ama enflasyon çıkmazı, ele geçen paranın kısa sürede değersiz kalmasına neden olmuştur. Ayrıcalıklarını ve ekonomik olanaklarını, enflasyon içinde büsbütün yitiren bürokrasi, eline geçen paranın değersizleşmesi olgusuyla karşılaşan köylüyle birlikte siyasal tepkisini göstermeye başladıkça, DP iktidarı bir yandan, bunca savunduğu burjuva demokratik haklarını sınırlamak, öte yandan dinsel öğeleri kullanmak, dinsel çevrelerle kaynaşma tutumunu artırmak yolunu seçmiştir. Said-i Nursi'nin gücünü kendinden yana kullanma çabaları, Menderes'in «siz isterseniz hilafeti dahi geri getirebilirsiniz» sözü, hep duyulan kaygıyı dinsel öğe ve güçlere dayanarak gidermek amacının bir sonucudur. (401 bis)

Özellikle 1956 yılından sonra hırçınlaşan, kavgaya dönüşen «iktidar-muhalefet» çatışması, biçimsel «özgürlük anlayışı» ile «Atatürk devrimciliği» konuları çevresinde odaklaşmıştır. DP, tek parti iktidarını, halkın dinsel duygularına saygısızlık, vicdanlara baskı yapmakla, hatta «devrimbazlık»la suçlamaktadır(402). CHP açısından ise, DP iktidarı, «irticaa destek olan» devrimlere ve Atatürk'e ihanet eden» bir partidir(403).

DP kadroları içinde yer alan Abdullah Aytemiz, Fehmi Ustaoğlu, Münip Hayri Ürgüplü, Şevket Ustaoğlu, Sait Bilgiç, Ahmet Gürkan gibi milletvekilleri, meşrutiyet dönemi İslamcılarının görüşlerini, TBMM'de yineleyen kişilere örnektir. TBMM, artık, laik siyasal biçim içinde gerçekleştirilen tüm değişimleri, İslamcı bir görüşle eleştirip, «yirmiyedi yıllık» siyasal yaşamın aynı açıdan değerlendirilmesine girişebilmekte ve suçlayabilmektedir. Bunlara göre, Türkler, tüm savaşları din gücüyle kazanmışlardır ve bu nedenle «Allah'ın ve Kur'an'ın iradesini tüm olarak kabul etmek gerekmektedir». Fahri Ağaoğlu ise, İslam dininin resmi devlet dini olmasını istemektedir(404). Tüm

bu gelişimler karşısında Menderes, «Atatürk devrimlerinin tehlikede olduğu» savını sürekli yadsımıştır.

DP iktidarı, İmam Hatip Okulları'nı çoğaltarak, İslamcı görüşlerin laik Cumhuriyet'e karşı yayınlarını suskunlukla karşılayarak, Emirdağı'nda yeşil bayraklarla karşılanmasından hoşnut kalarak, «Menderes efsanesi»ni yaratmaya, «aziz, vel'i» derecesine getirilmesine özellikle önem vermiştir. Menderes'e göre, «Müslümanlar, CHP'yi iktidara getirmeyecektir», CHP «ehl-i salip» cephesini oluşturmaktadır ve DP «milli iman» cephesini oluşturacaktır. «Vatan Cephesi» olayı bu «milli iman cephesi»nin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Said-i Nursi, «Müslüman Başvekil Menderes»ten «Risalei Nur'un okullarda» okutulmasını istemektedir. İslamcılara göre, Londra uçak kazasında Menderes'in kurtulması «Allah'ın şanı ulûhiyeti sayesinde»dir ve «ilahi kurtuluşun lütfuna hörmeten» anayasa değiştirilip, teokratik düzen kurulmalıdır(405).

1950-1960 siyasal döneminde, enflasyonist politikanın yarattığı tepki çoğalıp, aydın küçük burjuva muhalefeti etkinlik sağladıkça, DP'nin dinsel öğelere dayanma olgusu güçlenmiştir. Özellikle 1957 seçimlerinden DP'nin oldukça büyük kayıpla çıkması, muhalefetin daha atak bir tutum izlemesine yol açarken, DP de, bir yandan burjuva demokratik haklarını sınırlamaya yönelmiş, öte yandan da bürokrat muhalefetin tek parti dönemini dinsel açıdan suçlayıp, kendisinin «İslamcı parti» olarak benimsenmesini sağlamaya özen göstermiştir. Enflasyonist politikanın giderek dışa bağımlı duruma gelinmeye yol açması ve yine de eldeki paranın tümden değerini yitirmesi olgusu, dine sarılarak, gelişebilecek tepki ve bilinçlenmeyi engelleyebileceği sanısına DP'yi itmiştir. Bu amaçla, «Komünizmle Mücadele Cemiyeti» gibi ırkçı-dinci örgütlenmelere dayanılmış, Vatan Cepheci ayrımına girilmiş, Ortadoğu'daki gerici bütünü oluşturmak amacıyla kurulan «Bağdat Paktı»na katılarak «Müslüman iktidar» görüntüsünün güçlendirilmesine çalışılmıştır(406). Yukarıda değindiğimiz Bursa, Malatya gibi yerlerdeki olaylara tepki gösterilmemiştir. Değişik siyasal partilere, örgütlere, yayın organlarına ve kişilere karşı, «komünizm»i önlemek «dini kurtarmak» amacıyla yapıldığı öne sürülen saldırılar desteklenmiştir. Böylece, DP'nin ekonomik çıkmazlardan, yığınların giderek karşıt duruma gelmesi kuşkusundan kaynaklanan, dinci, tutucu yönetimi, burjuva demokratik özgürlüklerin sınırlandırılmasına da yol açmıştır. Ekonomik durumu bozulan, toplumsal rollerini yitiren, soyut

burjuva demokratik özgürlükleri sınırlanan aydın bürokrat seçkinler, DP iktidarına direnmiş ve 27 Mayıs 1960 olayı ortaya çıkmıştır. Menderes'in «batıya uydu batıcılığı», «yerli sermayenin dinciliği»ne de yol açtığı için, toplumda dinci etkenlerin geçerliliğini sağlayıcı bir güç oluşturmuştur. Ülkenin değişik ekonomik yapı ve gelişimdeki bölgelerinde, din, değişik nedenlerle etken olabilmiştir; böylece oy üzerinde kesin etkinliği bulunmasa bile, yığınların yeni seçeneklere yönelmesi, tepkisini ortaya dökmesi yolları bir süre için engellenebilmiştir. 27 Mayıs, bir ölçüde «Atatürk kurallarının ve laikliğin korunması» amacını da taşımıştır. Buna karşılık yığınlar, hareketi, genellikle kendilerine, kendi oylarıyla kurduklarına inandıkları siyasal iktidara karşı bir hareket olarak görmüş ve benimsememişlerdir(407). İslamcıların etkisindeki yığınlar, kendilerine tepeden bakan, kaynaşmayan, geleneklerine aykırı yönelişleri yasalar zoruyla uygulatan aydın bürokrat iktidarlardan, 1950 seçimleriyle kurtulduklarını ve kendi iktidarlarını kurdukları sanısı içindedirler; 27 Mayıs, onlar için kendi iktidarlarının çökertilmesi ve bürokrat seçkinler yönetiminin geri gelmesi anlamını almıştır. Bu nedenledir ki, ilk olanak eline geçtiğinde, yığınlar, DP'nin devamı saydığı AP'yi iktidara getirmiştir.

Gerçekte, 1960 sonrası, öncesinin oluşturduğu koşullar nedeniyle değişik bir toplumsal ve ekonomik oluşum içindedir. DP'nin ekonomik tutumu, büyük ticaret ve sanayi burjuvazisini bir ölçüde geliştirmiştir. Bu olgu, gelişen burjuvazinin bölünmesi ve aralarında çelişkilerin doğması anlamını taşımaktadır. Bu açıdandır ki, kısa bir süre içinde, dayandığı toplumsal tabakalar açısından DP ile AP'nin aynı parti olmadığı anlaşılacak, tabandaki çelişkilere paralel siyasal örgütlerin çeşitlenmesi gerçekleşecektir(408). 1960 Anayasası'nın kişi özgürlükleri-toplumsal haklar sentezinin sağladığı olanaklar içinde gelişen yeni siyasal görüşler ve bunlara bağlı siyasal örgütler de ortaya çıkınca, Türkiye'nin siyasal yaşamında yukarıda değindiğimiz, yeni oluşumlar, yeni görüşler, yeni kavrayışlar belirecektir. Toplumsal yapıyla ilişkili somut yöneliş, gelenekçi-İslamcı görüşler açısından da kendisini gösterecek, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet Türkiyesi'ne sarkan «İslamcı-gelenekçi muhalefet» değişik tezler savunup, bu görüşleri çerçevesinde tabanıyla bütünleşecektir. 1961 Anayasası'nın uygulandığı dönemde, bir yandan ilericilik-gericilik kavramları yeni bir içerik kazanırken, İslamcı görüşler bölünecek, yeni biçimlenmeler ve yönelişler toplumsal yapıyla bağlantılı olarak gerçekleşecektir.

Yeni Türkiye'deki siyasal ve yasal değişimlerle gerçekleştirmeye çalışılan laik düzen anlayışı ve laik düzen içinde uygarlık alanını değiştirme yönelişleri, İslamcılarca tümden yadsınırken, temelde, laiklik ilkesine ve «batılılaşma» olgusuna karşı çıkmayan, buna karşın bunların Türkiye'deki uygulanmasını eleştiren görüşler de vardır.

Türkiye'deki laiklik anlayışını ve bu anlayış çerçevesinde kurulan siyasal düzeni eleştirenlerin başında, Ali Fuat Başgil gelmektedir. Başgil, laikliğe karşı değildir. Buna karşın Türkiye'de laiklik görünüşü ardında «devlete bağlı din» sisteminin uygulandığını öne sürmektedir. Laiklik din ile devletin kendi içlerinde özgür örgütlenmeleri anlamına gelmektedir. Devlet ve dinin karşılıklı olarak birbirlerine karışacakları ortak alanları söz konusu değildir. Devlet «cismani», mabet «ruhani âleme» egemen olacaktır. Bu anlamda II Mahmut'dan başlayan gerçek laiklik akımı, Cumhuriyet'ten sonra geriye dönmüş ve devlete bağlı din düzeni durumuna gelmiştir. Batı'da ve Amerika'da da laiklik devlet ile dinin kesin ayrılığı ve özgürlüğü anlamına gelmektedir. Türkiye'de ise, devlet dinsel alanı da düzenlemeye ve denetlemeye kalkışmış, dinsel davranışları cezalandırmak yoluna gitmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet kuruluşu içinde yer alışı bile, dinin devlete bağımlılığının kanıtıdır. Türkiye'de de devlet-din ilişkilerini gerçek laik biçime göre düzenlemek zorunluluğu vardır. Bu düzenleme, din işlerinin düzenlenmesi görevini gören Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet organı olmaktan çıkartılması, dinin özgür ve kendine özgü varlığının tanınması, devletin moral değerlere önem vermesi, Türk ulusunun Müslümanlığının kabul edilmesi, dinsel örgütlenmenin özgür bırakılması, dinsel eğitimin salt dinsel sorun olarak kabul edilmesi gibi önlemlerle gerçekleştirilebilir. Ulus da bu türden bir laiklik anlayışından yanadır ve bu yandaşlığını açıkladığında, «devrim yobazları», «irtica» yaygarasını koparmaktadır. İrtica, irticaın varlığını öne sürenlerin 27 yıllık iktidarındaki dine karşıt tutumudur. Bunca uzun bir dinsizlik döneminden sonra, yığınlar, dinsel duygularının özgürlüğüne kavuşmak istemektedirler. Bu irtica değildir, bir «ızdırabın ifadesi»dir(409).

Başgil'in görüşleri, geniş ölçüde 1958 yılında 50 yılını dolduran, meşrutiyet döneminden kalma Sebilürreşat Dergisi yazarları tarafından da savunulmuş, daha da öteye gidilmiştir. Sebil-

lürreşatcılar da, Batı türü laiklikten yana gözükmektedirler; Türkiye'de ise bir dinsizlik dönemi yaşanmıştır(410). Bu çevreye göre, laiklik Türkiye'de, gerçekte, dinsizliği sağlamak için perde olarak kullanılmıştır. Bunun sorumlusu CHP iktidarıdır ve devrim yobazlığıdır. Laiklik gerçek anlamda din-devlet ayrımıdır ve «vicdan» özgürlüğünü gerektirir. Türkiye'deki laiklik anlayışı ise, bu özgürlüğü tümden hiçe saymış, toplumda «buhran ve hürriyetsizlik» yaratılmıştır. Devlet, dinle ilgili olarak, olsa olsa «halkın milli ve dini seciyesini korumak» göreviyle görevlidir; 27 yıllık devlet yönetimi ise halkın tapınmasını engellemiş, Kur'an diliyle «ibadeti» yasaklamış, kişileri camilere gitmekten korkulur duruma getirmiştir. Bunlar ulusun kalbine sokulan hançerlerdir ve laik biçimle kesinlikle bağdaşmamaktadır. Arap harflerinin kaldırılması, Türk bilim ve din yaşamını ruhsuz, köksüz bir duruma getirmiştir. Medeniyet-i sefiheye ait bilgiler verilirken, din dersleri yasaklanmıştır. CHP iktidarı, son sıralarda din derslerini okullara koymuş, bu vesileyle yine dinsizlik propagandası yapılmıştır. Gerçek din adamı ancak medreselerde yetişebilir. Medreselerin açılması, din özgürlüğünün ve laikliğin doğal gereğidir(411).

Türkiye'de laik düzen gereği sayılan değişimlerin tümü de, laikliğe aykırılıkla nitelendirilmiştir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından, hacca gidiş izni verilmeyişine değin tüm önlemler, bu çevreye göre, dinsiz düzen yaratmak amacına yöneliktir. Şapka giymenin devrimcilikle ilgili yoktur. Amaç, fesi yasaklayarak dine karşıtlığı ortaya koymaktır. Bu açıdan «şapka» din düşmanlığının simgesi durumuna gelmiştir. Dinde reform yapılmasına yönelik görüşler de, siyonistlerin, masonların ve komünistlerin dinsiz düzen kurmaya yönelik önerisi sayılmak gerekir. Böylece Türk ulusu «maneviyatından» yoksun bırakılmak istenmektedir(412). Gelenekçi çevre, Türkiye'deki laik düzenin salt Müslümanlığa karşıt olduğu, Hıristiyanların tüm dinsel haklardan yararlanabildiği savındadırlar. Çoğunluk Müslüman olduğu için, yönelinen «dinsizlik düzeni» girişimleri, salt İslama karşı geliştirilmiştir. Bu amaçla, yaratılan «din düşmanlığı terörüdür». Bu terör, topluma, ahlaksızlık, Allahsızlık tohumları ekmiş, aile hukuku ve ulusal ahlak çökertilmiştir. Laik düzende ise, din ve ahlak her şeyden üstün olması gerekir(413).

Gelenekçiler, gerçek laikliğe karşıt Türk laiklik düzenini, demokrasiye de aykırı görmektedirler. Türkiye'de laik düzen ve

bu düzeni oluşturmak için girişilen devrimler yığınlarca benimsenmemektedir; yasal önlemlerle değişimlere uygun davranmak zorlaması söz konusudur ve demokratik düzen dışına düşülmektedir. Halk değişimleri, ulusal ört ve adetlerine, dinsel inançlarına, geleneklerine karşı görmektedir. Menderes'in, «tutan-tutmayan devrimler» ayrımı, bu cephe tarafından beğeniyle karşılanmış ve değişimlerin yığınlarca tutulup tutulmamasına göre uygulanıp uygulanmaması önerilmiştir. Böylece, polis ve yasa Tanrı ile kul arasından çıkartılmış olacaktır. Demokrasi, yığınların benimsediği görüşlerin geçerliliğinin sağlanmasıdır. Bu görüş, giderek, halk istediği takdirde, «dinci-teokratik demokrasi» kurulması görüşüne varacaktır(414). Türkiye bir çıkmazla karşı karşıyadır. Değişimler ve laik düzen, toplumca benimsenmemiştir ve bu nedenle zorlayıcı yasa kuralları uygulanmaktadır. Bu yasa kurallarının uygulanması demokrasi ile bağdaşamaz. Yasal kurallar kaldırılırsa, bu durumda da teokratik bir düzen gerçekleşecektir. Bu durumda toplum iki değerden birini seçmek zorunda kalacaktır. Demokrasiye gidilirse «devrim»den, «devrim»e gidilirse demokrasiden olunacaktır(415). Bu görüş, yığınların siyasal seçeneklerini özgürce kullandıklarında, teokratik düzeni geri getirecekleri varsayımına dayanması ve toplumsal yapı değişimlerinin siyasal yönelişleri zorunlu olarak etkileyeceği gerçeğini gözden uzak tutarak, gerçekçi olamamaktan uzaklaşmaktadır sanısındayız. 1960 sonrasında, şeriatçı görüşlere dayanan siyasal partilerin iktidarı ele geçirecek oy sağlayamayışları da bu sanımızı doğrulamaktadır. Batı laikliğinin, Hıristiyanlığın kendine özgü örgütlenme biçiminin doğal sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Gerçekten, özellikle Katoliklikte «Kilise» salt bir «mabet» olmayıp, dinsel örgütlenmeyi, tümü simgelemektedir. Bu açıdan, laiklik, iki ayrı iktidarın, iki ayrı gücün, iki ayrı örgütün birbirinden ayrılığı olarak gerçekleştirilebilmiştir. Buna karşılık, Osmanlı geleneği içinde dinsel ve siyasal iktidarın bütünlüğü, İslamda dinsel örgütlenme düzeninin öngörülmeyişi ve siyasal iktidara dinsel bir nitelik verişi, İslam ülkesinde laik biçimlenmenin başkalığına da yol açmıştır. Laiklik, siyasal iktidarın, din olgusu ile ilişkileri açısından beliren bir nitelik olduğuna göre, siyasal iktidarın dinsel kural ve görüşlere göre hareket etmemesi anlamına gelen laik düzen, o ülkenin özelliklerine göre biçimlenecektir. Bu açıdandır ki, gelenekçilerin savunduğu gibi Batı ülkelerinin laik biçimlerinin aynen ülkede uygulanması olanağı bulunmadığı gibi, laikliğin her toplumda aynı biçim içinde ger-

çekleşmesi zorunluluğu da söz konusu değildir. Önemli olan, siyasal iktidarın dinsel ilke ve kurallara bağımlı bulunup bulunmaması sorunudur. Türkiye'de, siyasal iktidarın dine karşıt, din özgürlüğünü kısan, dinsel inanç üzerine baskı niteliğinde bir uygulama söz konusu olmuşsa, bunun nedeni, laikliğin Batı türü olmayışı değil, laik bir düzenin kendiliğinden oluşmasına yatkın bir toplumsal-ekonomik biçimlenmenin yokluğudur. Bu durumda, yığınlar laik yapıyı ve bu yapı açısından öngörülen değişimleri benimsemeyip, tepki göstermiş ve siyasal biçimin geçerliliği, zorlayıcı ceza kurallarına bağımlı kalmıştır(416).

Batılılaşma Eleştirisi

Yeni Türkiye'nin «medenileşmek» amacının tümcü bir batılılaşma anlayışına dayandığına değinmiştik. Osmanlı'nın Batıya yönelişinin «kısmicili»ği ve başarı sağlayamayışı, tümden uygarlık alanının değiştirilmesi ve bunun için laik siyasal biçimin geçerli kılınması görüşünü doğurmuştur. Türk devriminin, batılılaşmak ile laiklik arasında kurduğu nedensellik bağı, gelenekçi çevrelerce de ters yönden kurulmuştur. Laiklik nasıl «dinsizlik» dönemi olarak nitelendirilmişse, tümden batılılaşma da «gavurlaşma» olarak kabul edilmiştir. İslamın «manevi» üstünlüğü inancına dayanan görüşler, II. Meşrutiyet görüşlerine oranla daha dağınık ve düzensiz yinelemelerden oluşmaktadır. Bu konuda «Büyük Doğu»nun yorumu, aydınların güçlü tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu görüşe göre, «Türk inkılap» hareketi, kurtarıcı ve ilerletici olmaktan çok, çökerticidir. Osmanlı'dan bu yana, Batıya yönelinmekle bir çöküntü grafiği başlamıştır. 1566 yılı bu grafiğin başlangıç tarihidir ve 1923-1949 arası bu grafiğin en hızlı, son çöküş aşamasını oluşturmaktadır. Bu açıdandır ki, Cumhuriyet «Osmanlı İmparatorluğu'nun en geri devirlerden daha da geri, Tanzimat'tan beri süren sahti inkılaplar» arasında sayılmak gerekir(417). İlk yanlış adımın Tanzimat ile atıldığı ve böylece «milletin benliğinden mahrum» edildiği, öne sürülürken, Batı uygarlığı «medeniyet-i sefihe» olarak nitelendirilmiş, hâlâ sömürgeci, ruhunu yitirmiş, fuhşa yol açan, ahlaksızlık kaynağı bir uygarlık olarak görülmüştür. İslamiyet maneviyat açısından, Batıdan üstündür ve bu açıdan ne reforma, ne de uygarlık alanının değiştirilmesine gerek yoktur(418). İslamcılara göre, İslamiyet gelişime karşı değildir, tersine «tam manası ile bir teceddüt ve terakki dinidir». İslamiyet,

temel dinsel kurallar korunmak koşuluyla, «şeriata uygun» bir yeniliğe açıktır, hatta onu zorunlu kılar. Gelişim, «maddi ve manevi» bütünlük içinde gerçekleştirildiğinde bir anlam taşır. İslamiyet bu bütünlüğü gerçekleştirebilecek niteliktedir. Bu bütünlüğü, İslamın «içtihat»a verdiği önem ve maslahata uygunluk kuralı sağlar. İslamın en güçlü olduğu ve uygulandığı dönemlerde, İslam ülkeleri bilimin ve uygarlığın en büyük örneklerini vermişlerdir. Bu olgu, İslamın gelişime engel olmadığının bir kanıtıdır. Müslümanların son yüzyıllarda uğradığı gerileme, Avrupa'nın baskısı ile İslam toplumlarının İslamiyetten uzaklaşmaları ve batılılaşmaları sonucudur. Bu açıdan, gerilemeden kurtulmanın yolu, tümden Batıyı taklit etmek olmayıp, İslam kurallarını yeniden gereğince uygulamak, ulusal varlığımızı İslam kurallarıyla zenginleştirmektir. Laikleşme ve batılılaşma sevdası, ülkeyi ikiye ayırmıştır. Bir yanda «memleketçiler», öte yandan «garpçılar» vardır. Memleketçiler «müminler, idealist muhafazakârlar, milliyetçilerdir». «Garpçılar» ise, «münkirler, maddeci politikacılar, fırsatçı ve menfaatçiler, boşvericilerdir». «Garpçıların», Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yaşamına egemen olmaları büyük bir «dram»dır(419).

İslamcıların, Batıyı tümden yadsıyıp, İslama dönüş görüşünü savunmalarına karşın, ağırlığı İslam «maneviyatı»na veren sentezci öneriler de söz konusudur. Mehmet Kaplan, Avrupa uygarlığının kendisini ve tüm dünyayı çöküntüye götürdüğü inancı ile körü körüne Batı hayranlığını ve taklitçiliğini «milli tarih»e saygısızlık olarak nitelemektedir. «Milliyetçilik» bir sentezdir ve «milli varlığı kendi düşünce ve irademizle geliştirmek» zorunluluğu vardır(420).

Türkiye'deki batılılaşma yönelişi, «Türkçülük» anlayışıyla da çelişmiş ve eleştirilmiş, sentezci görüşler savunulmuştur. Türk laiklik anlayışının, kültür ve ahlak ölçülerinde değişime yönelmesi, «Türkçüler»in, «hars-medeniyet» ayrımına ters düşmüştür. Türkçülere göre, «hars» ulusal bir nitelik taşımaktadır. «Medeniyet» Batıdan alınabilir, «hars»ın alınması ise kültür bunalımına yol açacaktır(421). Ulusal değerlerin «medeni kıymetlere feda» edilişi Tanzimat'la ortaya züppe tiplerinin çıkmasına neden olmuştur. Gerçek ilerleme, her iki değer sisteminin kaynaşmasına dayanmalıdır(422). Batı uygarlığı «maddecidir» ve «manevi» çöküntü içindedir. Ülkedeki Batı hayranlığı, maddecilik ve aşağılık duygusu yaratmıştır. Bunun sonucu, taklitçi, ulusal kültürden kopuk, İslam örf ve âdetlerini silen bir batılılaşma ortaya çıkmıştır. Bu «hars» eksikliği demektir. Gerçekte,

«milli ve dini mefhumlar»ın atılması yoluyla batılılaşmaya kalkışmak, bu hareketin başarısızlığının da nedenidir. Bu sonucu «komünist tahrikçiler» de desteklemiştir. «Milliyetçilik-devrimcilik» çelişkisi yaratılarak, ulusal birlik de parçalanmıştır. Gerçekte ise, «milli dini mefkûreler» ile Batının teknik değerlerinin sentezinin yapılması gerekir. Bu sentezi Tanzimat başarıyla gerçekleştirmiştir(423). 1960 sonralarında MHP'nin oluşturduğu «ırkçı, Müslüman» sentezinin de aynı temele oturduğuna aşağıda değineceğiz.

«İslamcı Muhalefet»

Türk laiklik anlayışını ve batılılaşmadaki tümcü yönelişi eleştirenlerin dışında, laik ve batıcı düzeni tümüyle yadsıyan ve teokratik bir siyasal biçimi savunan görüşler de, hem de güçlü bir biçimde öne sürülmüştür. Bu görüşlerin de, Meşrutiyet dönemi İslamcılarının görüşlerini yinelediğini ve fırsat bulduğu anda siyasal yaşamı etkileme yollarını aradığını saptayabiliriz. Türk devletinin, İslamiyetin gelişimi engellediği görüşüyle laik düzene geçişi, yanlıştır. «Milli» varlık, ancak «İslamiyetin içtimai nizamı»na uygunlukla sağlanabilecektir. İslamiyet «ahlaki demokrasi»nin temellerini oluşturacaktır(424). Din ile manevi yaşam, İslam içinde bütünleşecek, İslam, tüm gereksinmeleri sağlamaya yetecektir. Adalet, düzen, özgürlük gibi değerlerin «içtimai nizam» içinde oluşması, başka hiç bir din için söz konusu olamamaktadır. İslam dini, «dünyevi ve uhrevi bütün saadetleri tekeffül» etmektedir. Bu «içtimai nizam», 14 yüzyıl evvel, dünyanın gelmiş geçmiş en «mükemmel» demokratik Cumhuriyetini kurmuştur. Din ile dünya işlerinin İslamcı kurallar içinde ayrılması düşünülemez. Din ile devlet işlerini birbirinden ayırmak son yirmi yılın bir modasıdır, «cahilane ve garazkârane» bir iddiadır. İslamda bu iki düzen birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. «Şahsı manevii hükümetin Müslüman olması» gerekir(425). İslam siyasal kurallarına göre oluşturulacak toplumun, en üstün toplum olacağı inancı, Türkiye ile ilgili görüşlerini ve laik Cumhuriyet konusunda eleştirilerini de belirlemektedir:

Kurtuluş Savaşı'nı yaratanlar din adamlarıdır. İslam Türk ülemasını Dürrizade değil, Anadolu'dan yana fetva veren din adamları simgelemektedir. Din adamları ulusun bütünlüğünü gerçekleştirmekte en büyük rolü oynamıştır. Din adamları cephelerde bile savaşıp, kazanmışlardır. Atatürk'ü din adamları

göğüslerine basmış, din adamları, paşalardan önce Anadolu'ya geçmişlerdir. Kurtuluş Savaşı, hilafet ve saltanatı kurtarmak için yapılmıştır(426). Laik düzeni kuranlar, bazılarına göre, Atatürkçülüğü saptırmıştır(427). Çoğunluk ise, laik düzenden Atatürk'ü sorumlu tutup, onu değişik kötüleyici deyimlerle nitelemektedirler. Laikliğin kabul edilip, teokratik düzenin giderilmesi, hilafetin kaldırılması, «komünizme» giden yolu açmış, Kur'an'ın komünizmi engelleyici gücü yok edilmiştir. «Maddiyatçı» anlayış ile komünizm eş anlamdadır, komünizmden ve çöküşten kurtuluş için «maneviyata ihtiyaç» vardır(428). Buna karşılık, tesettürün kaldırılması, Latin harflerinin kullanılması, çarşafın giderilmesi, din eğitiminin engellenmesi maneviyata bir saldırıdır; toplumsal yaşamdaki tüm yenileşmeler, eğlenceler, danslar, «kaç-göç»ün kalkışı, maneviyata saldırıların sonuçlarıdır.

Değişik dinci yayınlarda, laik düzene karşı İslamcı muhalefeti dile getiren görüşlerin yanında, gerçek İslamcı muhalefeti, belirli bir dinsel «önder» çevresinde kümelenen, dinci örgütlenmeler gerçekleştirmiştir. Tarikatler varlıklarını hiç bir zaman yitirmedikleri gibi, «ticanilik», «nurculuk», «süleymancılık» gibi dinci gruplar da belirmiştir.

Ticaniler, 1950 sonrasında Atatürk heykellerine saldırılarıyla kendilerini kamuoyuna duyurmuşlardır. Ticanilik, bir tarikat olarak, Ahmet Teycani tarafından Fas'ta kurulmuş, Senegal, Hicaz, Medine, Mısır ve Trablusgarp'te yayılmıştır. 1930 yılında Abdülkadir Medeni adlı Ticani, şeyhinden ruhsat alarak Türkiye'ye gelmiş ve tarikati geliştirmiştir. Tarikat başkanı «efendi», «hazret» gibi deyimlerle anılır. «Hazret»i müritler, halifeler, muhipler izler. Tarikatın eylemlerini «fedai», «kahraman» olarak adlandırılan müritler gerçekleştirir. Tarikat sır saklamak ve şeyhe kesin «itaat» temeline dayanır. 1949 yılında ilk eylemlerini Ankara'nın Çubuk, Çorum'un Şabanözü ilçelerinde Atatürk heykellerini kırarak gerçekleştiren tarikatın amacı, «Tanrı emirlerini yerine getirip, peygamberin ahlakını temsil» etmek olarak belirlenmektedir. Bu amaç çevresinde, teokratik bir İslam monarşisine yönelen Ticaniler, heykeli «put» saydıkları için kırmaktadırlar. Laiklik ve buna bağlı değişimler dinsizlik ve hilafeti kaldıran Atatürk «mel'un» sayılmıştır. «Dini tanımayan hükümete isyan»ı hak sayan Ticaniler, Türkçe ezan okunmasını «küfr» saymışlar ve 1949 şubatında, TBMM'de Arapça ezan okuyarak bir olay yaratmışlardır. Uzunköprü'de

Atatürk'ün heykeline saldıran bir Ticani imam, eyleminin nedenini şöylece açıklamıştır: «Asmadığı hoca kalmadı. Orospu çoğaldı, Türk kızları tiyatroda oynayamaz». Kemal Pilavoğlu'nun 1951 yılında mahkûm olması, Nurculuğun gelişmesi ve «hazret»in müridlerini kendi ticari işlerinde ücretsiz emek olarak kullanması, tarikatın gelişimini durdurmuştur(429).

İslamcı muhalefetin en örgütlü, en yaygın, en disiplinli örneğini «Nurcular» vermişlerdir. Nurculuk akımı, 1873 yılında Bitlis'in Nurs köyünde doğan Said-i Nursi tarafından oluşturulmuştur. Medreset-ül Zehra adını verdiği okulu açmak için Padişah'tan yardım istemeye gelen Said-i Nursi'nin, Doğuda bir Kürt devleti kurulmasını da istediği ve bu yüzden akıl hastanesine kapatıldığı söylenir. Buna karşılık, İttihad-ı Muhammedi Fırkası'nda yer aldığı, 31 Mart olaylarına karıştığı kesindir. İttihat Terakki iktidarı döneminde, bu yönetime karşı çıkmış, «Volkancılar»ın arasına katılmıştır. Dürrizade'nin fetvasını hiyanet sayan Said-i Nursi, Anadolu'nun «hilafet ve saltanatı» kurtaracağına inanarak Ankara'ya gitmiştir. Mustafa Kemal'le görüştükten sonra, onun hilafeti kaldıracağını «sezerek», kendine tanındığını öne sürdüğü tüm olanaklara karşın, «Garplılaşmak bahanesi altında şeairi İslamiye aleyhine bir cereyan hissettiğinden» Ankara'dan ayrılmıştır(430).

Daha sonra Kürt isyanına katıldığı için Barla'ya sürülen Said-i Nursi, daha sonra Kastamonu ve Emirdağ'a sürülmüştür. Bu yerlerde 130 «parçaya» varan «Risalei Nur»u yazmış; bunlar önce teksirle, sonra basılarak yayılmış ve çevresinde geniş bir yandaş toplayabilmiştir. Ölümüne yakın, gizemli bir yolculuğa çıkan Said-i Nursi, 1960 yılında Urfa'da ölmüştür(431).

Kendisinin «veli», «evliya» sayılmasını gerektirecek «mucizeler» gerçekleştirdiğini belirten Said-i Nursi, «ihtiyarı dışında önemli işlerde çalıştırıldığını, inayata ve teshilata» sahip bulunduğunu dile getirmiştir. Said-i Nursi'ye göre, «Nurculuk» bir tarikat olmayıp, Kur'an yorumu çevresinde oluşmuş bir «ekol»dür ve Kur'an'ın değişik surelerinde, Risalei Nur'un geleceği önceden belirtilmiştir. Yandaşlarına göre, İbni Sina'yı, İbnürrüşt'ü, Farabi'yi aşan, «İslam aleminin muhtaç olduğu emsalsiz bir filozof» olarak nitelendirilen «Said-i Nursi, Risalei Nur ile tüm bilginleri dile getirmiş ve «çağımızın bütün çıkmazlarına ve manevi huzursuzluğa çare» bulmuştur. Akılcı ve materyalist dünya görüşlerini yadsıyan Said-i Nursi, «dünyanın geçiciliğini ve ahretin gerçekliğini» savunurken, Risalei

Nur'u «Kur'an'ı hâkimin mucizei maneviyesinden neşet edip çıkan bu zamanın birinci bir davavekilidir» olarak nitelendirmiştir(432). Nurculuk, belirli bir tarikatı yeğlemeden, genel olarak Kur'an'ın çağa uygun yorumu ve açıklamasıdır diye öne sürerek ve değişik tarikatlardan kişileri kapsamına alarak genişlemek olanağını bulmuştur. «Hizb-ül Kur'an» olduğunu öne sürerek, toplayıcılıkta başarı sağlamıştır. Nurculara katılan «nur talebesi» adını almakta ve bölgelerine göre adlandırılmaktadır. Nur talebesi olabilmek, bir Nurcu tarafından «ders üzerine ve derse binaen Nur'a müştak» olduğunun saptanmasına verilecek bazı «taahhütler»e bağlıdır. Bu «taahhüt» Nurculuğa ve bölgedeki Nurcu büyüğe sadakat, Nurcuların sırlarını açıklamamak, gayeleri için istişarelerde bulunmak, nurun gelişmesi için cehd göstermek gibi konuları kapsamaktadır. Taahhütlere uymamanın cezası «manevidir». Nurculuğa katılanlar ve ilgili olaylar, zaman zaman «tamim»lerle duyurulmakta ve bu ilişki yurt dışındaki Nurcularla da sürdürülmektedir(433). Böylece, «Risalei Nur talebelerinin, İslam âleminin en muhteşem» topluluğunu oluşturduğu öne sürülmüştür.

«27 yıl süren dinsizlik dönemine son verdiği, memleket evlatlarının maneviyatlarını ve dinlerini» kurtardığı öne sürülen(434) Risalei Nur, toplumsal, siyasal, yasal tüm sorunlarla ilgili görüş belirlemektedir. Medreset-ül Zehra adlı bir «Üniversite» kurulmasını ve burada Risalei Nur okutulmasını amaçlayan Nurcular, Erzurum Üniversitesi'nin kurulmasını bu konuda ilk adım saymışlardır. Bu üniversite, «Cami-ül Ezher»in kızkardeşi olacaktır. «Vilayet-i Şarkiye ülemasının istikbalini temin» edecek olan bu medresede «Lisan-ı Arap vacip, Kürt caiz, Türk lazımdır» (435).

Nurcuların, siyasal ve yasal yapıyla ilgili görüşleri, geleneksel İslamcı tezlere dayanmaktadır. Saptanan ilk nokta, laik düzenin şeriata aykırılığıdır. Laiklik ile dinsizlik arasında bir ayrım görülmemektedir. Laikliği kabul etmek, Hıristiyan taklitçiliğidir. «Hıristiyanlar taassuptan uzaklaştıkça medeni olurlar, İslamlar ise mutaassıp oldukça medeni olurlar» (436) «İslamiyette bütün hayat nizamının mevcut olduğunu» öne süren Nurculara göre, «ihyayı dinle olur, şu milletin ihyası». Bu görüşle, Nurcular, «dini hizmetde bütün Müslümanlar birleşiniz» kuralını koymaktadırlar(437). Meclis, «selat gibi bir feraizi imtisal etmek», Devlet Başkanı «mütedeyyin» olmak zorundadır. Meclis aynı zamanda «hilafet» görevini görmeli, İslam Cumhuriyeti kabul ettiğine göre, Türkiye, «Cumhuriyeti» kabul etmek-

le birlikte, şer'i kurallara dayanmalıdır. «Müslümanların dinlerini himaye etmeleri» ile ulusal egemenlik gerçekleşecektir. Hükümet, «İslamiyet ve din için hizmet edecek», İstanbul ve Ankara üleması «meclis-i mebusan-ı mukaddes»i oluşturacaktır(438). Buna karşılık, Müslümanlarm anayasası, «Kur'an» olduğuna göre, başkaca bir anayasaya gerek yoktur. Kur'an, Cumhuriyet Anayasası gibi, birkaç kişinin değil «ilahi iradenin» yasasıdır. 1929 yılında, anayasadan «devlet dini, din-i İslamdır» kuralının çıkartılması, Kur'an'ın önceden haber verdiği «şerli inkılaptır»(439). Atatürk düzeni ve onun Cumhuriyet yönetimi, Said-i Nursi'ye göre «İslamiyete ve hakikatı Kur'an'a karşı mürtedane mücadele eden bir dessası zındıkadır ki, bize hücum etmek için istibdad-ı mutlaka Cumhuriyet namını vermek, irtidatı mutlaka rejim altına almakla, sefahat-ı mutlaka medeniyet namı takmakla, cebr-i keyf-i küfriye kanun namını vermekle bir istibdadı askeriye ve delalettir»(440). Çağımızın örnek düzeni Suudi Arabistan yönetimi olup, yasal düzenleme bu ülkedeki gibi olmalıdır. Yasal düzen, şeriata uygun olmak, cezalar «emri ilahi ve adaleti rabbaniye dahilinde icra edilmeli ... mahkemeler, adalet-i ilahiye ve hakaik-i İslamiye dairesinde tesis olunmalıdır. Icraı adalet din adına olmalıdır». Buna aykırı yasalar «cebr-i keyf-i küfri»dir(441).

Nurcular, teokratik düzeni yalnızca Türkiye açısından değil, tüm İslam dünyası açısından önermektedirler. «İslam Devleti»nin tüm İslam devletini içermesi zorunluluğuna inanan Nurcular, bu devletin yeni bir «asr-ı saadet»i oluşturacağına ve dünyada komünizmi önleyici tek güç olacağına inanmaktadırlar. Siyonistler, Yahudiler, masonlar bu devlete karşı çıkmaktadırlar. İslam devleti için tek «milliyet İslamiyettir» ve giderek tüm dünyayı egemenliğine alacaktır. Bu devlet «hayat-ı maneviyeye dayanacak ve mecraı mesai-i şer'iye ile açılacaktır. Bu İslam devleti de, mahiyyeti İslamiyye ve milliye elbette İttihad-ı Muhammed-i dairesinde olan şeyh-i Risale-i Nur sayesinde kurulacaktır»(442). İslam milletinin «Mekke-i Mükerreme'si, Ceziretül Arap» olacaktır. Osmanlılık da bir «Medine-i Münevvere» durumuna gelecektir. Bu düşünü Türkiye'de «Medreset-ül Zehra» oluşturacak ve kurulacak düzenin «İslami» nitelikte bulunması, değişik ülkeleri birbirine bağlayacaktır. Araplar, «kavmi necip» olarak bu devletin üstün öğesini oluşturacaktır(443).

Belirtilen İslam devletinin oluşturulmasının başlıca engeli «kavmiyet davası»dır. Bu açıdan, Nurcular «ulusçuluk» akımla-

rına karşıdır. «Milliyetçilik», bolşevizme ve sosyalizme karşı direnecek güçte de değildir. En güçlü «milliyetçilik, İslam milliyetçiliğidir». «Arapçılık ve Türkçülük» akımları, İslamcılığa çok zarar vermiştir. Türk'ün «mefahiri milliyesi İslamiyettir». İslamiyetten çıkan Türklükten de çıkmış demektir. Bu bakımdan, «İslamlık ile Türklük, İslam tarihi ile Türk tarihi aynı şeylerdir(444). Said-i Nursiye göre, «Frenk illeti tabir ettiğimiz ırkçılık, unsurculuk fikriyle Avrupa, alem-i İslamı parçalamak için içimize bu frenk illetini aşılamış. Fakat bu hastalık ve fikri gayet zevkli ve cazibedar bir halet-i ruhiye verdiği için pek çok tarzları ve tehlikeleriyle beraber bu zevk hatırı için her millet cüz'ü, külli bu fikre iştirak gösteriyorlar... Bu ise çok ehemmiyetli bir mesele-i vataniyedir ve hakimiyet-i İslamiyeye büyük bir tehlikedir». Bu nedenle, sürekli «Osmanlı» deyimini kullanan Nurcular, bu deyimle «Türklük, Müslümanlık karışımı»nı dile getirmektedirler(445).

Toplumsal yaşam, devrimler ve batılılaşma konusunda, Cumhuriyet gelişimlerine tümden karşı çıkan Nurcular, şeriatın dünyayla ilgili tüm sorunları çözümlediği ve bu açıdan yeni yol arayışlarının çok anlamsız ve şeriata aykırı olduğu savındadırlar. Müslümanlar, istesinler istemesinler, dinsel kurallara uygun davranmak zorundadırlar. «İslam dininde inkılap yapmak şeriat aleyhtarlığı olduğu için, İslamiyetin desatirine aykırı devrimler de İslamiyete aykırıdır». «Medeniyet-i hazıra sefih ve yıkıcıdır. Avrupa medeniyeti dahi İsevi dininden uzaklaşmıştır. Bu medeniyeti almak en büyük manevi çöküntüdür. Bu çöküntüden kurtulmak, şeriata uyarak manevi yükselme sağlamakla olabilir».

Bu açıdan, Türkiye'deki değişimlerin tümü, dine aykırılıkla, manevi çöküntüyle, «ef'al ve hareketlerin şahıslara sakim mesleklere, sapık kanaatlere» dayanmakla suçlanmaktadır. Oysa ki, «Şeriata aykırı davranışlar hürriyet konusu olamaz, hürriyet imanın bir zerresidir»(446). Bu açıdan, Mustafa Kemal'in gerçekleştirdikleri «gayrımeşrudur». Devrimler dönemi «hadislerde gösterilmiş dehşetli ahirzaman, dinsizlik, komünistlik, ifsat komitelerinin faaliyet yıllarıdır» ve «devrim kanunları muvakkat Hıristiyan kanunlarıdır». Devrimleri gerçekleştirenler «muhali talep eden zerrattan, günahkarlardan ibaret seviyesiz, anarşist» kimselerdir. Gerçekleştirilen düzen ise «deccalın yırtıcı rejimi, mutlak irtidat, şerli inkılap» düzenidir ve bu düzen Abdülhamit'in tahttan indirilmesiyle başlamıştır(447).

Nurcular, kendilerinin siyasal yaşamla ilgisiz olduklarını öne sürmektedirler. Buna karşın, gerçekte, CHP düşmanlığı, onları DP'yi desteklemeğe itelemiştir. DP «dine serbestiye veren partidir» ve «dincilik ve nur lehine çalıştığı» ölçüde iktidarda kalabilecektir. Said-i Nursi bir an için siyasetle ilgili düşündüğünde, «hissikablelvuku» ile kavradığı şeyleri yazdığı bir mektupta, gerçek partinin «İttihadı İslam» olduğunu, şimdilik «Millet Partisi ile Demokrat Parti»nin birleşerek halk tarafından tutulması gerektiğini öne sürmektedir. Menderes'in övüldüğü bu mektupta, Risalei Nur'un resmen serbest bırakılması ve Ayasofya'nın tapınmaya açılması gerektiği, Ticanilere karşı girişilen kovuşturmalardan DP'nin sorumlu tutulamayacağı belirtilmektedir. Mektubun, Said-i Nursi'ye ait olduğu konusunda «nur talebeleri» tanıklık yapmakta ve mektubun tüm nur talebelerine gönderilmesi istenilmektedir(448).

Nurculuk özetlenen görüşleriyle geniş bir yandaş sağlayabilirken, siyasal yaşamda da önce DP'yi destekleyerek, 1960 sonrasında ise MNP ve MSP içinde yer alarak etkin olabilmiştir. Kesin bir kanıta dayanmasa da, hükümetlere katılan MSP'nin davranışlarının, bu parti içindeki yandaşları yoluyla nurcularca saptandığı, yasaların yapılmasında tutum belirlenmesini sağladığı, hatta MSP'deki bölünmenin Nurcu kanatla, Nakşibendilerin arasındaki çekişmeden doğduğu öne sürülmüştür(449).

Bir başka dinsel gruplaşma da «Süleymancılık» adı altında ortaya çıkmıştır. Gizli ve yerleşmenin yoğun olmadığı yerlerde çalışan Süleymancıların, Nurcular gibi yayınları yoktur. Kendi içine kapalı bir yapıda çalışan Süleymancıların katı ve en bağnaz türde bir teokrasiyi savundukları bilinmektedir. «Süleymanilerin İnanç Esasları» başlığını taşıyan bir belgeden anlaşıldığına göre, Süleymancılığı kuran «Süleyman Efendi Hazretleri Alii Resul»dür. Kıyamet belirtisi sayılan «güneşin garptan doğuşu», «efendi hazretlerinin garptan doğup uful etmesi»dir. Gerçekte, efendi hazretleri ölmeyip, «arşa» çıkmıştır. Süleyman Efendi, «Evliyaların sonuncusudur ve Evliyai kiram efendi hazretlerinin ruhunda mütennif olmuşlardır». Süleymancılar, kısa sürede, şoför muavininden devlet başkanına değin herkesin Süleymancı olacağı kanısındadırlar. Süleyman Efendin'in müritleri «mehdi»nin, bunun dışındakiler «deccalın ordusu»dur. Peygamber, Süleyman Efendi'ye 300 bin kişiye «şefaat» etme hakkını tanımıştır ve bu «şefaat» yalnızca «mehdi ordusu»ndan olanlar için yapılacaktır. Sudan'daki «mehdi» hareketinin görüşlerine yaklaşan Süleymancılar, kendilerinden

olmayan İslamcılara bile karşıdırlar ve onları da «deccal»ın ordusundan sayarlar. Sır tutmayı bilmedikleri için aralarına aydınları almayan Süleymancılar, yabancı malını almanın, kullanmanın «sevap», yapmanın ise «haram» olduğu kanısındadırlar. Bu akımın, tüm yeniliklere kapalı, kendilerince İslamın gerçek saydıkları ilkelerine göre yönetilen, hoşgörüsüz bir İslami düzeni amaçladıkları ve laik cumhuriyet yapısına tümden karşı oldukları anlaşılmaktadır(450).

1960 Sonrasında İslamcı - Gelenekçi Yeni Görüşler, Yeni Yönelişler

Yukarıda, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki yeni siyasal biçimin ve yönelişlerin, 1960 sonrasında değişik ve somut biçimde yorumlandığına, soyut ve romantik anlayıştan, toplumsal yapı içinde sorunları incelemeye yönelen, gerçekçi ve somut bir düşünce biçiminin ortaya çıktığına değinmiştik. Aynı değişiklik, İslamcı-gelenekçi görüşler açısından da görülmüştür. Bu değişimin toplumsal yapı başkalaşmasıyla, doğal ve zorunlu bir bağlantısı söz konusudur. Gerçekten, DP'nin enflasyonist, dışa bağımlı ekonomik tutumu, bir ara ekonomik durumu düzelen küçük çiftçilerin, topraksız köylülerin, esnafın, tüccarın giderek yeniden yoksullaşmasına yol açarken, büyük ticaret ve sanayi burjuvazisi de gelişmeye başlamıştır. Bu değişim, kısa sürede, büyük burjuvazi ile küçük burjuvazi arasında çelişkiler yaratmış ve yönelişleri de değişmiştir. Tabandaki bu değişim, doğal olarak siyasal örgütlenmeler, öne sürülen tezler açısından da değişimler yaratmıştır. Ayrıca, 1961 Anayasası'nın çoğulcu ve özgürlükçü düzeni, yeni siyasal açılımlar, kuramsal gelişimler ve bunlara bağlı siyasal ya da sendikal oluşumlar yaratmıştır. Bu iki yönlü değişim ve gelişim, doğal olarak, bir yandan geleneksel İslamcı görüşlerde değişimlere yol açarken, siyasal örgütlenmelerini kurabilmeleri olanağını da sağlamıştır. İslamcı-gelenekçi tezler, böylece salt dinsel olmaktan çıkıp, günlük, siyasal yaşam içinde yer alan sorunlarla da bezenmiş, değişmiştir. Denilebilir ki, İslamcı muhalefet, Cumhuriyet döneminde ilk kez siyasal örgütleriyle güçlenebilmiş, hatta siyasal iktidarda yerini almasına yönelik bir süreç işlemiştir. 1960 yılı sonrasında, dinci-gelenekçi çevrelerin siyasal yaşam içindeki rolleri, iki döneme ayrılabilir. 1960'dan yetmişli yıllara dek, İslamcı gelenekçi görüş ve güçler, genellikle II. Meşrutiyet döneminden kalma ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde yinelenen çizgisini büyük ölçüde sürdürmüştür. Ancak, Türkiye'deki geli-

şimler ve özellikle solun güçlenmesi, geleneksel görüşlere bazı yeni tezlerin eklenmesiyle sonuçlanmış, öz ise aynı kalmıştır. Bu dönemde, İslamcı gelenekçi çevre, çoğulcu demokratik düzene geçildiği halde siyasal örgütlenmesini, gerçekleştirmek yerine AP'nin kanadı altında, onu DP'nin devamı sayarak, varlığını sürdürmüştür. Buna karşılık, dinsel nitelikteki örgütlenmeler çoğalmış ve bunlar, sağcı iktidar ya da muhalefetin vurucu gücü görevini üstlenmiştir. Çoğulcu demokratik düzen içinde, gelişen sol hareketi bastırmak, yıldırmak görevi, bu dinci, zaman zaman da dinci-ırkçı kuruluşlara düşmüştür. Geleneksel, İslamcı gelenekçi görüşlerin bu dönemde ağırlık kazanan yönü, her türden sol hareketin adı olarak kabul ettikleri, «komünizm» düşmanlığıdır(451). Gelenekçi-İslamcı görüşler, ancak AP'nin, eski DP olmadığının su yüzüne çıkması, burjuvazinin iç çelişki nedeniyle bölünmesi üzerine, kendi öz siyasal örgütlerini gerçekleştirebilmişlerdir. 1970 yılları ve sonrası, gelenekçi-İslamcı güçler için yeni bir dönem anlamına gelecektir. 1960-1970 yıllarının «Büyük Türkiye, Müslüman Türkiye olacaktır»(452) görüşü, «İslamcı-Türkçü» bir sentezi dile getirmekte, İslamın gelişimi engellemeyip, gelişime açık bulunduğu savı ısrarla öne sürülmektedir. Bu açıdan, «İslamcı-milliyetçi» sentez, ancak bu senteze dayanan bir batılılaşma olanağını kabul etmektedir(453). 27 Mayıs «seçkin bürokrat» hareketi, bu çevrelere göre, İslamdan yana bir siyasal partinin iktidarına son verdiği için tepkiyle karşılanmaktadır. 27 Mayıs olayını, CHP'nin eseri olarak gören İslamcılar, batıcı-laik seçkinlere düşmanlık nedenlerine «27 Mayıs»ı da eklemişlerdir. Batıcı-laik düzenin, komünizme yol açacağını her zaman öne süren gelenekçi-İslamcılar, çoğulcu demokrasiye geçişle sol akım ve örgütlerin gelişmesini, savlarının doğruluğuna kanıt olarak kabul etmişlerdir. İslamcılar açısından solun tümü «komünist»tir. Ortanın solu siyasal tutumu bile «komünistlik» suçlamasından kurtulamamıştır(454). Hatta, masonluk, misyonerlik, siyonizm, komünizm bütünleştirilmekte, tümü, İslamı yıkmaya yönelik girişimler olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan, İslamın savaşı, tüm karşıt ideolojilere yönelik sayılmaktadır(455).

Nurcular, Süleymancılar ve benzeri dinsel akım ve tarikatler etkinliklerini ve eylemlerini sürdürürken, «İttihat», «Bugün», «Babıalide Sabah», «Bizim Anadolu», «Hakikat» ve «Yeni Asya», aralarındaki ufak ayrımlarla İslamcı görüşü savunan yayın organları olarak görülmektedir. Bu yayın organları içinde «İttihad» en kuramcı, şeriatçı ve saldırgan dergi olarak gös-

terilebilir. İslam dünyasının birliğini ve bu birliğin komünizme ve Batı uygarlığına karşı savaşını savunan dergi, geleceğin İslamda olduğunu ısrarla öne sürmüştür. Müslümanların maddecilikten kurtarılıp, maneviyata bağlanması ve böylece birlik kurması, dinsizliği, ahlak çöküntüsünü yok edecek, gelişimi sağlayacaktır. Dergi, Türkiye'deki siyasal gelişimleri de salt savunduğu görüşler açısından değerlendirmiş, CHP, TİP, Nihat Erim yönetimi dinsizlikle suçlanırken, İslamcı görüşle siyasal yaşam arasında ilişki kurmaya yönelinmiştir(456). Buna karşılık, «İslamiyet» ve «İslam Düşüncesi» adlı etkin İslamcı dergiler, siyasal yaşamla ilgilenmemiş, somut olaylardan söz etmeksizin, İslam düşüncesini ve İslamcı düzeni savunup, öğütlemekle yetinmişlerdir.

Dinci-gelenekçi örgütler de 1960 sonrasmda çoğalmış ve etkin bir duruma gelmişlerdir. Bu örgütler, genellikle, belirli dinsel görüşlerin, tarikatlerin sözcülüğünü yapar durumdadırlar. Bunlardan bazılarının, gelenekçi-İslamcı zenginlerin kurdukları «vakıf»lar Suudi Arabistan ve «Müslüman Kardeşler» tarafından desteklendiği belirtilmiştir(457). Bu tür örgütler arasında, İmam Hatip Okulları, Kur'an Kursları, dinsel anıtları onarma ve destekleme dernekleri, din adamları dayanışma dernekleri, İlim Yayma Cemiyeti, Komünizmle Mücadele Derneği adlarının belirlediği eylem alanları dışında, siyasal, toplumsal ve düşünsel yaşamı etkilemeye yönelen, değişik olayları düzenleyen örgütlerdir. Bu örgütlerin, siyasal partiye dönüşmeden, dernek olarak siyasal yönlendirmede etkin oldukları görülmüştür. Tümünün ortak niteliği, gelişimci akımları «komünistlik»le nitelemeleri ve İslamın dinsiz-komünizme karşı zaferini sağlamaya yönelmeleridir. Bu tür dinci derneklerin 1965 yıllarında Türkiye'deki tüm derneklerin % 28'ine ulaştığı belirtilmiştir(457 bis).

Dinci örgütlerin, 1970 yıllarına değin, siyasal parti niteliği almadan, siyasal yaşam içinde oynadıkları rol, genellikle AP iktidarı ve muhalefeti içinde hizmete koşulmak biçiminde belirmiştir. Sanırız ki, bu çevrelerin AP'yi, DP'nin devamı olarak görüp, kendi partileri saymaları ve çoğulcu demokratik düzene geçilmesine karşın, laikliğe karşıt bir siyasal örgütlenmeye olanak tanmmayacağı inancmdan doğan kuşkuları, bunların siyasal parti olarak örgütlenmelerini bir süre engellemiştir. Nurcular, kendilerine «Hizb-ül Kur'an» adını vermişlerse de, siyasal örgütlenmeye kalkışmamışlardır. Bu dönemde, tek siyasal

parti denemesi Cevat Rıfat Atılhan'ın «İslami Demokratik Partisi»dir. Atılhan, mason ve Yahudi düşmanlığını temel alan görüşleriyle, eklerden, Yahudi saptırmalarından, boş inanışlardan arındırılmış bir İslam öğretisini gerçekleştirmeye çalışıyordu. Bu amaçla oluşturulan parti, başarı ve etkinlik sağlayamadı. Buna karşın, İslamcı örgütlerin düzenlediği «komünizmi tel'in mitingleri», «komünizmi tel'in namazları», Endonezya'daki solcu katliamların yinelenmesi önerileri, sol siyasal parti toplantılarına saldırılar düzenlenmesi, toplumda, gelişimci sol aydınlar üzerinde korku ve şiddet yaratmaya yönelmişti. Dinsel örgütlerin, böylece, gelişen sola karşı baskı aracı olarak kullanıldığı ve büyük burjuvazinin partisi AP'nin hizmetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. 27 Mayıs sonrasında, aydın bürokrat seçkinler iktidarı sona erdiğinde, burjuvazi ve sol akımlar diyalektik ilişki içinde geliştiğinde, sol akımların bastırılmasına yönelik eylemlerde «ırkçı» ve «ümmetçi» güçlerin kullanıldığı görülmüştür. Bu döneme değin, siyasal çatışma, bürokrat aydın seçkinler ile burjuvazi arasında olduğu için, DP iktidarı ümmetçi güçlere karşı çıkmasa da, onları siyasal yaşamda söz sahibi yaparak, iktidarına ortak etmemişti. İslamcı çevre, salt oy tabanı sağlamak yönünden desteklenmekteydi. 1960 sonrasında ise, İslamcı güçler, burjuvazinin yeni karşıtı sol akımı bastırmakta araç olmaktaydı. Bu, İslamcı örgütlerin ve güçlerin, siyasal yaşam içinde etkin bir biçimde rol alması anlamını kazanmıştır. İslamcılar, Türkiye'de solcuların katledilerek, «Müslüman Türkiye'nin kurulması telkinlerinin, ünlü «Kanlı Pazar»da ufak bir deneyini yaparken, henüz AP'nin büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin partisi olduğunun ve kendi sınıfsal çıkarlarını temsil etmediğinin bilincine varmamışlardır(458).

Kendilerini «mukaddesatçı-milliyetçi» olarak adlandıran «İslamcı-gelenekçiler», 1970'li yıllara dek, büyük burjuvazinin partisi AP'nin kanatları altında, siyasal ve toplumsal gelişimleri değerlendirirken, artık salt laik-batıcı çevrelere karşı çıkmamaktadırlar. Artık, tek hedef, CHP'nin «27 yıllık dinsizlik iktidarı» değildir. CHP'nin sınıfsal temelde ve ekonomik modellerde, DP ve AP ile çelişik nitelikte olmayışı, bir açıdan onu, İslamcıların saldırılarında ikinci plana itelemiştir. Şimdi, saldırıların önde hedefi, sol akımların gelişimi ve görüşleridir. 1950-1960 yılları arasında siyasal çekişmelerin dayandığı biçimsel özgürlük sorunları, yerini somut özgürlük, eşitlik, tam bağımsızlık konularına bıraktığında, burjuvazi için tehlikeli olan ve ürküten, siyasal iktidarın sınıfsal değişimine yönelen bu yeni görüş-

ler ve gelişimlerdir. Bu nedenledir ki, «milliyetçi-mukaddesatçı» güçlerin saldırı hedefleri de değişmiş, laik-batıcı bürokrat seçkinleri aşan genişliğe varmıştır. Bu nedenledir ki, «milliyetçi-mukaddesatçı» güçler, teokratik siyasal düzenin kurulmasını savunmakla yetinmemiş, güncel sorunları, İslamcı açıdan değerlendirmeye yönelmişlerdir. Bu değerlendirme, sendikal hakların kullanılmasını, grevleri, Amerikancı güçlerin tam bağımsızlığı sınırladığı savını, devletçi ekonomiye yönelmeyi savunan görüşleri, tümden «komünizm ve dinsizlik» olarak nitelendirmek biçiminde olmuştur. Bu çevreye göre, «düzen değişimi» istekleri komünist bir düzeni özlemek anlamına gelmektedir. İslamcılar, kendi tabanlarının, büyük burjuvazinin çıkarlarıyla çelişkili olduğunun henüz bilincine varamadıkları için, özel teşebbüsçüdürler ve «Demirelin gerçekleştirmek istediği hür demokratik, liberal, namuslu, vicdanlı, imanlı» bir düzenden yana değişimi kabul etmektedirler. İslamcılar, özel teşebbüsçüleri birleşip, imansız sol cepheye karşı savaşmamakla suçlarken, 1968 Bursa Ulusal Toplantısı'nda, egemenliğin «ulus»a değil, «İslamiyet»e ait olduğunu savunabilmişlerdir. İslamcılar, büyük burjuvazinin egemenliğindeki bir yönetimde, hukukun dine bağımlılığını, din ile devletin ayrılamayacağını savunarak, okullara, orduya, üniversitelere sızmak gerekliliğini açık açık belirtmişlerdir. «Milli Mücadele Birliği» adı altında 1967 yılında kurulan örgüt, «mukaddesatçı-milliyetçi» tüm sağın birleştiği bir «cephe» oluşturmaya yönelmiştir(459)

Kısaca değinilen gelişim içinde, İslamcı güçler, siyasal örgütlerini kurmaksızın, siyasal yaşamı etkilemeye yönelirken, günün değişen koşulları içinde istedikleri tutucu cepheyi de sağlayabilmişlerdir. Gerçekten, bürokrat seçkinleri simgeleyen CHP içindeki bölünme, tutucu cepheye yeni ortaklar kazandırmıştır. «Ortanın solu» programı çerçevesinde, CHP'nin bölünüp, Güven Partisi'nin siyasal yaşamda belirmesi, cephenin gelişmesi «gericilik-ilericilik» kavramlarının değişmesi anlamına gelirken, zaman zaman laik burjuvazi ile İslamcıların ortak cephe oluşturdukları da görülmüştür. Siyasal tartışmanın, salt batıcı ve laik olmak, burjuva demokratik özgürlüklerinden yana olup olmamak noktaları çevresinde odaklaştığı 1960 öncesi yıllarda, laik burjuvazi ve tüm bürokrat seçkinler, İslamcı-gelenekçi görüşlere karşı olmayı, «devrimcilik-ilericilik» gereği saymışlardır. 1960 sonrasında, ekonomik model değişimine, yeni sınıfsal yapı denemelerine yönelindiğinde, ilericilik, Atatürkçülük, batıcılık, laiklik, devrimcilik anlayışları, yukarıda değin-

diğimiz, somut, temele inen görüşlerle belirdiğinde, bürokrat aydın seçkinler de bölünmüştür. Atatürkçülüğü, salt laiklik ve Batı taklitçisi olmak sayan ve cumhuriyetin kuruluş dönemindeki değişimleri sürdürmeyi devrimcilik sanan, bürokrat seçkinlerin sağ kanadı, gelenekçi-tutucu cephe içinde yerini almıştır. Laik ve Batı taklitçisi görüşlerde, İslamcı-gelenekçilerden ayrılan, «bürokrat, aydın seçkinler», toplumsal yapıyla diyalektik ilişki çerçevesinde Atatürkçülüğü anlayan, somut koşullara dayanan, ekonomik-toplumsal yapı ile laik-uygar düzen arasmda şaşmaz ilişkiyi saptayan görüşlere karşı çıkıp, bunları «komünistlik»le suçlamakta İslamcı gelenekçilerle birleşmişler, ortak «cephe» ve eylem içinde yer almışlardır(460).

Gelenekçi-İslamcı çevre, siyasal yaşam içindeki özgür davranış ve düşün açıklama olanağını, önce DP'nin devamı olduğu savını sürekli öne süren AP içinde bulmuştur. AP'nin, gerçekte DP'nin devamı niteliğinde olmadığının görülmesiyle, İslamcı-gelenekçiler, kendi siyasal örgütlerini kurmak, iktidara kimsenin kanadı altına saklanmadan yönelmek olanağını bulmuşlardır. AP'nin, DP'nin devamı olup olmadığı sorunu, AP'nin DP'nin dayandığı tabanın aynısına dayanıp dayanamadığı, onların görüş ve çıkarlarını temsil edip etmediği sorunudur. AP, ticaret, toprak, sanayi burjuvazisini bünyesinde birleştirerek iktidarı ele geçirmiş, İslamcı-gelenekçi çevrelerin etkilediği yığınların da oylarını alabilmiştir. Bu görüntü 1970 yıllarına değin sürmüştür. 1965 yılından başlayarak, büyük sanayi ve ticaret burjuvazisinin gelişerek ekonomik yaşamda ağırlığını duyurması ve AP yönetiminin bu ağırlıklı sınıflardan yana ekonomik tutum izlemesi, AP'de birleşen güçler arasında iç çelişkiye ve giderek bölünmeye neden olmuştur. Kapitalist modelle gelişme yolunu seçen ülkeler için kaçınılmaz olan çelişki, Türkiye'de de belirmiş, AP, Menderes DP'sine oranla değişik bir görüntüye varmıştır. AP, DP gibi, ilk yıllarda burjuvazinin değişik türlerini uyumlu bir koalisyon içinde yapısmda barındırıp, desteğini sağlarken, 1965 yıllarından sonra burjuvazi içindeki çıkar çatışmalarından doğan çözülme, AP'nin yönetici kadroları içinde de yansımasını bulmuştur(461). AP'yi destekleyen tabandaki bölünme, 41 kişinin AP'den ayrılarak, Demokratik Parti'yi kurmasıyla siyasal biçime aksetmiştir. Büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin gelişmesi, doğal olarak toprak ve küçük ticaret burjuvazisinin sömürülmesi, bunların fakirleşmesi sonucunu yaratmıştır. Büyük sanayi ve ticaret burjuvazisi, toprak ürünlerinin taban fiyatlarının düşürülmesi, toprak gelirlerinin vergi-

lendirilmesi, toprak ürünlerinin çoğalıp, ucuza kapatılabilmesi için «toprak reformu»na yönelinmesi gibi toprak burjuvazisinin çıkarlarına karşıt yönelişleri savunacak, siyasal iktidar üzerindeki ağırlığıyla bunların bazılarını sağlayabilecektir. Aynı biçimde, büyük sanayinin gelişmesi, doğal olarak küçük sanayicilerin, esnafın, küçük zenaatkârların çıkarlarını zedelemiştir. Sanayinin gelişmesiyle sağlayacağı kapital birikimi, tüketimi artıracak, büyük marketler, büyük ticaret şirketleri pazarlama alanını ele geçireceklerdir. Böylece küçük esnaf ve tüccar, ticaret burjuvazisi tarafından ezilecektir. 1970'li yıllara yaklaşıldığında, kısaca değinilen bu olgu Türkiye açısından da belirmeye başlamış ve AP çatısı altında gerçekleştirilmiş olan uzlaşma ve uyuşma bozulmuştur. Artık, büyük sanayi ve ticaret burjuvazisi ile küçük burjuvazi arasında çıkar uyuşmasının bulunmaması, onların aynı siyasal bütün içinde birleşmeleri olanağını da kaldırmıştır.

AP'nin, DP'nin nitelik açısından devamı olmadığını ilk kavrayanlar, belki de İslamcılar olmuştur. DP ile AP arasındaki ayrımın, bu partilerin temsil ettiği sınıfsal çıkarların başkalığına dayandığının saptanması, İslamcıları salt «maneviyat» arayıp, tüm gelişimleri «komünistlik»le suçlamanın yeterli olamayacağı bilincine de eriştirmiştir. İslamcı-gelenekçiler, karşıtlıklarını, DP ile AP arasındaki başkalığın somut içeriğine göre belirlemek zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk çerçevesinde, «toplumda bozulma var mı?» sorusunu sorduklarında, bu soruya «evet» cevabını vermişler ve nedenini saptamaya çaba göstermişlerdir. İslamcılar, sonuçta, «laik siyasal» düzenin «büyük burjuvazi»nin sınıfsal yönelişi olduğu bilincine ulaşmışlar, küçük burjuvazinin sorunlarının «laik ve kapitalist» düzenden ve büyük sermayenin egemenliğinden kaynaklandığı kanısına varmışlardır. Cumhuriyet'in kuruluşunda «aydın seçkinler»in, yukarıdan aşağı zorlaması sonucu oluşan «laik» düzen, burjuvazi gelişip, toplumsal ve ekonomik yaşama egemen oldukça, yerleşmiş, benimsenmiş siyasal biçim olmaya başlamıştır. Bu çerçeve içinde gelişen ve değişen ekonomik koşullar, küçük tüccarı, esnafı, zenaatkârı, az topraklı köylüyü etkiledikçe, bunların hem ekonomik durumları bozulmuş, hem de toplum içindeki «toplumsal rol»lerini yitirmişlerdir. Anadolu'da zenginliğini ve buna bağımlı rollerini yitiren yığınlar, giderek yitirdiklerini Batıya açılmada, Batı ekonomisi ile kaynaşmada bulmaya başlamışlardır. Büyük burjuvazinin gelişmesinin getirdiği toplumsal ilişkilerin, tümden, küçük burjuvazinin gelenek ve görenek-

lerine aykırı olduğu ve bunun artık «bürokrat seçkin»lerin zorlamasıyla gerçekleşmediği de görülmüştür. Aile ilişkileri, saygı ve otorite anlayışı, komşuluk ilişkileri tümden başkalaştığında, ortaya çıkan sonuçlar, küçük burjuvazi için rahatsız edici, otoritesini ve rolünü yitirme burukluğunu yaratıcı, geçmişe özlem doğurucu bir ölçüye varmıştır. Toplumdaki tüm değerlerin, burjuvazinin gelişmesinin yarattığı dinamizm içinde yitirilmesi, değişimden zarar gören kesimlerin, gerek ekonomik, gerek toplumsal rollerini yitirmekten doğan nedenlerle, kapitalist gelişmeye ve onu simgeleyen AP'ye karşı çıkmasına yol açmıştır(462).

AP'den kopan ve küçük burjuvazinin ekonomik yönelişlerine, eğilimlerine, özlemlerine cevap vermeye yönelik siyasal örgütlenmelerin, gelenekçi-İslamcı, tutucu nitelikte bulunması ise, doğaldır. Büyük burjuvazinin gelişiminden ekonomik zarar gören, toplumsal ilişkiler içinde «rolünü» yitiren kesimlerin, temel yönelişi, durağan, tüm toplumsal değerlerin değişmediği bir toplum yapısıdır. Daha çok zenginleşmeyi değil, fakirleşmemeyi isteyen bu kesim, geçmişin toplumsal ilişkilerinin özlemi içindedir. Bu kesim insanı, eski «rollerine» kavuşmayı, güvenceli bir yaşamı, adaletli bir düzeni, otoritenin güvence sağlayıcı etkinliğini aramaktadır. Bu kesimin aradıklarını, özlediklerini «İslamcı» bir düzende bulacağını sanması, büyük burjuvazinin gelişiminin yarattığı sonuçlardan yakınanların İslamcı siyaset akımı içinde yer almasını ya da bu akımları desteklemesini doğal hale getirmiştir. İslamın, temelde durağan bir toplumsal düzeni öngörmesi dışında, bu düzenin özlenen adil yaşamı gerçekleştireceğine inanılmıştır. Küçük burjuvazi, büyük burjuvazinin gelişmesinin yarattığı, kendi açısından olumsuz, İslam kültürü yerine yeni düzenin kültürü yaratılamadığı için de, yeni düzenle yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşmayı, önce DP, sonra AP sömürebilmiştir. AP'nin de, yabancılaştığı düzenin bir parçası olduğunu sonunda gören sınıf ve tabakalar, bu durumda İslam kültürü ile kaynaşmakta ve İslamcı siyasal akımı oluşturmakta çıkar yolu aramıştır. Kişi yabancılaştığı düzenin, önemsediği tüm değerleri yıktığını gördükçe, kendi durumundaki kötüye gidişi de bu düzenle özdeşleştirmiş ve geleneklere sığınarak tepkisini göstermiştir(463). Nasıl Osmanlı toplumunda, toprak düzeninin bozulması, Batıya açılma nedeniyle durumu bozulan, kerim devletin adil otoritesinin koruyucu gücünden yoksun kalan insanlar, «ümmetçilik» içinde güven aramışsa, aynı olgu yinelenmiştir. İslam, bu kesim açısından, tüm gelenekleri, geç-

mişe olan özlemleri simgeleyen değer olarak belirmiştir. Dine bağlanış artık «kaderci» bir bağlanma değildir. Radikal sağ, Türkiye'deki en bilinçli sınıf ideolojisi olarak belirmiştir(464).

1970'lerde, İslamcılığm-gelenekçiliğin, büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin düzenine karşı çıkışı, bir başkaldırı olmayıp kendini korumak anlamına gelmektedir. Her şeyini yitirmek kuşkusu içinde yaşayan küçük burjuvazi, hem büyük burjuvazinin ekonomik gücüne, hem de bu gücün gelişimiyle diyalektik ilişki içinde gelişen sol akımlara karşı korunma gereksinimini duymaktadır. Küçük burjuvazi, elinde kalanları da, sol akımların gelişimiyle yitireceği korkusu içindedir. Bu kuşku, «değişim ve gelişim» korkusu anlamına geldiğinde, küçük burjuvazinin, gelenekçi-tutucu-İslamcı siyasal örgütler içinde yer almasına neden olmuştur. Böylece, Cumhuriyet tarihinde, ilk kez gelenekçi-İslamcı yığınlar, siyasal katılmasını, kendi öz siyasal örgütleriyle gerçekleştirmek olanağını da bulmuş olmaktadır. Anayasa'nın ve Siyasal Partiler Yasası'nın, dinsel nitelikte siyasal örgütlenmeye yönelik kuralları, çoğulcu demokratik düzen içinde geçerli olamamıştır. 1961 Anayasa'sı, siyasal katılma olanaklarını sağlamakla, değişik sınıf ve tabakaların kendi sınıfsal yönelişlerine uygun siyasal örgütler içinde yer almalarına kapıları açmıştır. Küçük burjuvazi, kendi özlem ve yönelişlerinin İslamcı-gelenekçi bir düzen içinde gerçekleşebileceği kanısına varınca, böyle bir düzeni gerçekleştirmeye yönelik siyasal örgütlenmelerin oluşması da doğaldır. Nitekim, küçük burjuvazinin büyük burjuvaziyle sınıf çelişkilerinin su yüzüne çıktığı 1970'li yıllar, İslamcı-gelenekçi siyasal örgütlenmelerin de gerçekleştiği yıllar olmuştur. Bu açıdandır ki, dinci partilerin belirmesini, «yobazlığın, gericiliğin» hortlaması olarak yorumlayıp, anlamak, bilimsel olmayan, yüzeysel, yapay kavrayış biçimidir. Eğer çoğulcu bir demokrasi söz konusuysa, küçük burjuvazinin de, kendi sınıfsal yönelişlerini savunan siyasal örgütleriyle siyasal katılma hakkını kullanabilmesini kabul etmek gerekir. Bu sınıf ve tabakalar, İslamcı-gelenekçi siyasal örgütlerin tabanını oluşturuyorsa, laikliğe aykırı görüşlere de dayansalar, kurulmalarına olanak tanınmasını yadırgamak, gerçekte demokratik düzenin gereklerini sınırlamak ve yadsımak demektir(465).

İslamcı-gelenekçi siyasal güçler ve örgütler, değişik gelişme aşamasındaki değişik bölgelerde başka başka bir etkinlik sağlamıştır. Burjuvazinin geliştiği bölgelerde, gelenekçi-İslamcı-

lık, burjuvaziye karşı tepkiyi simgelemektedir. Buna karşın, geri kalmış, burjuvazisi gelişmemiş bölgelerde, din, egemen güçlerin o bölgede egemenliklerini sürdürücü bir araç olarak kullanılmıştır(466). İslamcı-gelenekçi örgütlenmelerin işlevi ne olursa olsun, savundukları görüşlerin, II. Meşrutiyet İslamcılarının dayandığı ve Cumhuriyet dönemine sarkan görüşlerden başka olduğu da açıktır. Sorunları şeriattan uzaklaşmakta bulan ve çareyi İslama dönüşte arayıp, bununla yetinen İslamcı-gelenekçi görüşlerin yerini somut, kapsayıcı, sorunlara belirli çözüm modelleri arayan düşünceler almıştır. Temelde İslamın adaletli, uygar, insanlara mutluluk veren düzeni yine söz konusudur, ama günlük olaylarla ilgili olarak temel ilkelere uygun çözümler bulmak zorunluluğu da vardır. Özellikle çoğulcu demokratik yaşam içinde, İslamcılar, salt «maneviyat» arayışları ile, kendilerini destekleyen çevrelerin özlemlerine ve yönelişlerine cevap veremezlerdi. Bu nedenledir ki, İslamcılar, tüm karşıtlarına somut ve maddi sorunlarla ilgili bir karşılık vermek ve kendilerince çözüm önermek zorundadırlar. Çatışmanın, «laiklik -teokrasi», «batıcılık-İslam uygarlığına ve Batı tekniğine dayanan sentez» sorunları çevresinde, soyut planda sürdürüldüğü dönemde, İslamın üstünlüğünü öne sürmek, «maneviyata muhtacız» demek yeterli olabilirdi. Şimdi ise, İslamcılar, sol seçkin bürokratlara olduğu gibi, büyük burjuvazinin tezlerine ve oluşturdukları laik-batıcı düzene de karşı çıkmak zorundadırlar. Çatışma, artık soyuttan somuta, biçimselden toplumsal-ekonomik plana kaymıştır. Bu değişim, İslamcıları da İslam devleti temeline bağlı kalarak, yeni, somut, günlük maddi olaylarla ilgili görüşlerini açıklamak zorunda bırakmıştır. Kaldı ki, Türkiye'deki gelişimle, özellikle 1965 yılından sonra gerçekleşen kapitalist kalkınmayla başkalaşan toplumsal yapıda, somut İslamcılar küçük bir azınlık durumuna girmiştir. Bu gelişim-değişim tablosu içinde, İslamcılar kendi dünya görüşlerini oluşturmak ve böylece büyük kapitalin ağırlığı altında ezilen sınıf ve tabakaların yöneliş ve özlemlerine karşılık vermek zorundadırlar. İslamcı-gelenekçi dünya görüşü, büyük burjuvazinin değişimci-gelişimci, dinamik toplum düzenine ve bu düzene antitez olarak ortaya çıkan sol akımlara ve güçlere bir tepki olarak belirdiğine göre, hem büyük sermayeye, hem de sosyalist gelişime karşıt bir nitelik taşımak durumundadır. 1970 önceleri, büyük burjuvazinin emrinde, sol gelişime karşı çıkan İslamcı-gelenekçiler, şimdi siyasal örgütlerini destekleyen sınıf ve tabakaların özlem ve gereksinimleri nedeniyle, sola karşıdır;

bunun yanında, büyük sermayenin gelişip güçlenmesine de aynı nedenle karşıdır. Büyük sermaye ise, kendisine karşı çıkan İslamcı gelenekçilerle, temeldeki çelişkileri nedeniyle artık eskisi gibi kaynaşma içinde değildir. Hatta, büyük burjuvazi laiktir ve «yobaz, gerici» olarak nitelendirdiği İslamcılara karşı çıkmaktadır. Laik burjuvazi, şimdi «sağ bürokrat seçkinler»le sola karşı olmak ve laik düzeni benimsemek açısından daha kolay işbirliği yapabilmektedir. İslamcı-gelenekçiler ise, büyük sermayeye karşı oluşları nedeniyle savundukları görüşlerle, sol bürokrat seçkinlerle uzlaşma olanaklarını bulabilmektedirler. Kurulacak «cephe»ler bu uzlaşmalara dayandırılacaktır.

Görülüyor ki, 1970'li yıllar, eski koalisyonların çözüldüğü, yeni birleşimlerin oluştuğu bir dönemi belirlemektedir. Bu çözülme ve yeniden oluşum, toplumsal-ekonomik yapıyla tartışılmaz bir bağlantı içindedir. Artık İslamcılar, İslamcı düzene dönüşü savunurken, yalnızca bürokrat seçkinlerin tepeden inmeci laik düzenine karşı değildir; hatta onların sol kanadıyla büyük sermayeye karşı işbirliği yapabilmektedir. Buna karşın, sağ kanat bürokrat seçkinler soyut laik düzen savunusunda büyük burjuvazi ile el ele ve büyük sermayenin mutlak egemenliği ilkesinde birleşebilmektedirler. 1970'li yıllara dek var olan «gelenekçi-liberal» koalisyonu(467), gelenekçilerin büyük sermayeye ve sınırsız özel teşebbüs özgürlüğüne karşı çıkışlarıyla bozulmaktadır. Bu karşı çıkış, kapitalist düzende tek başına işleyen kredileri ve bankacılığı, faiz yasağı ile sınırlamak, kapitalist patlamayı din devletinin dizginleriyle dizginlemek, hatta bankaları ulusallaştırmak önerilerinde bulunmaya dek varmıştır. Böylece, bir açıdan «gelenekçi liberaller»in yerini «gelenekçi devletçiler» almıştır. İslamcı-gelenekçi partilerin tümünde, artık, kurulu düzeni olduğu gibi sürdürmek amacı görülmemekte, geçmişin özlemlerini, güvenini, mutluluğunu gerçekleştirecek yeni bir düzen arayışı yer almaktadır. Bu yeni düzenin «İslamcı-gelenekçi» olması ise temel öğedir. Bu yeni düzen, mutlaka ilk İslamcı düzene dönüş anlamını taşımamakta, ama İslam kural ve değerlerine dayanan bir biçim ve yapı arayışı olmaktadır. Bu arayış çerçevesinde, İslamcı düşüncenin, somut gerçeklerle karşılaştıkça sosyalist düşüncenin etkisi altına girmesi olanağı bile doğmakta(468), «yeşil sosyalizm» arayışları görülebilmektedir.

Bir aralık adı çok geçen «Hizb-üt Tahrir», gizli İslamcı parti olarak örgütlenmiş, «İslam Anayasa Tasarısı» hazırlamış-

tır. «Sosyal adaletçi İslamcı grup» olarak adlandırılan «Hizb-üt Tahrir», teokratik bir yapıyı savunurken, İslam adaletini, eşitliğini sağlamayı amaçlamış, mal ve çıkarlarda tüm İslamların ortaklığı görüşünü savunmuştur. Malın gerçek sahibinin Tanrı olduğu görüşünden kalkılarak, petrolün ve madenlerin özel mülkiyetine karşı çıkılmış, aşırı mal birikimi günah sayılmıştır. Devletin işsizlere gelir bağlamasını gerekli gören bu dinsel görüş, yabancılara ayrıcalık tanmmasına da karşı çıkarak, Amerika, İngiltere, Fransa gibi ülkeleri «müstevli» olarak nitelendirmiş, «hükmen muharip devlet» saymıştır. Hizb-üt Tahrir grubu, Birleşmiş Milletler'e, para fonuna, Dünya Bankası'na katılmayı da şer'an uygun bulmamaktadır. Bu görüşleriyle, büyük burjuvazinin sermaye egemenliğine karşı çıkan dinsel grup, yukarıda belirttiğimiz ilkelere uygun bir biçimde, İslam kurallarından kalkarak kapitalist kalkınmadan zarar gören sınıfların çıkar ve özlemlerine yatkın bir düzeni öngörmektedir. Bir açıdan, «Arap Sosyalizmi» ilkelerini savunan grubun, «Müslüman Kardeşler» tarafından desteklendiği öne sürülmüştür. Ahmet Selah El Ali adlı bir Filistinli'nin oluşturduğu söylenen bu gizemli dinci parti, Ürdün'de ve Suudi Arabistan'da yasaklandıktan sonra, Türkiye'de Ankara, Konya ve Niğde'de çalışmalar yapmış, parti yöneticilerinin yakalanması, gelişimini engellemiştir(469).

Büyük sermayenin egemenliğinden zarar gören sınıf ve tabakaların oluşturduğu tepki, kısmen, laik, sosyal demokrat siyasal örgütler içinde yerini alırken, bir bölümünün de gelenekçi, İslamcı, ırkçı, temellere dayanan, tutucu ve geçmişin özlemini dile getiren siyasal örgütler içinde yer aldığı görülmektedir. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız, yenileşen gelenekçi-İslamcı tezler, siyasal örgütlerin görüşü olarak belirli tabana oturtulabilmiştir. Bu siyasal örgütlerin dinsellik niteliği ve anlayışı değişik olmakla birlikte, değişen, gelişen toplumsal yapıya tepki gösteriş, büyük sermayeye ve sola karşı oluş noktasında birleştikleri görülmektedir. Yukarıda değindiğimiz sınıfsal değişimin yarattığı tüm tepkiler, özlemler, yönelişler, bu partilerin ortak nitelikleridir.

İslamcı Siyasal Akım
MNP - MSP

Adalet Partisi'nin büyük burjuvazinin partisi olduğu gerçeğinin kavranması, ilk önce, 41 kişinin bu partiden ayrılarak

«Demokratik Parti»yi kurmasıyla sonuçlanmıştır. Partinin kuruluşu, o günlerde, yüzeysel bir biçimde, yönetici kadrodaki çekişmenin sonucu olarak yorumlanmıştır. Adalet Partisi'nden ayrılanlar, bu partinin yönetimini ahlaksızlık, kokuşmuşluk, adaletsizlik, basiretsizlikle suçlarken, gerçekte büyük sermaye düzeninin dinamizminin yarattığı yapıyı suçlamaktadırlar. Demokratik Parti, genellikle tutucu ve dinci kişiler tarafından kurulmuştu. Ekonomik açıdan, özel teşebbüsçüleri destekleyen Parti, genellikle «küçük imalatçı» ve tüccarın desteğini sağlayabilmişti. Gelenekçi-dinci partilerin belirgin ikinci ortak niteliği olan «sola karşıtlık» Demokratik Parti için de söz konusuydu. Dayandığı kesim açısından, AP'nin oylarını alabilen Demokratik Parti'nin program açısından AP'den bir ayrımı yoktu. DP'nin, salt Demirel'e karşıt görüntüsü ve dayandığı tabanı daha ustalıkla yanına çekebilecek MSP ve MHP'nin varlığı, Celal Bayar'ın, Demokratik Parti üzerinden koruyucu elini çekişi, partinin sonunu hazırlamıştır. 1973 seçimlerinde % 11.9 oy alan Parti, 1977 seçimlerinde ancak % 1.8 oranında oy alabilmiştir(470).

Osmanlı'da Batılılaşma hareketlerinin başlamasından sonra, kısa dönemler dışında, hep muhalefette olan «İslamcılar»ın oluşturduğu önemli ilk siyasal örgüt «Milli Nizam Partisi» olsa gerekir. Ticaret Odası Başkanlığı'nda ve Adalet Partisi adayı olmakta başarısız kalıp, Konya'dan bağımsız milletvekili seçilme başarısını sağlayan Necmettin Erbakan'ın 26 Ocak 1970 tarihinde kurduğu Milli Nizam Partisi, küçük burjuva İslamcılarının örgütlenerek, kendilerini ezen büyük sermaye düzenine karşı, İslami adalet ve eşitliği getirmek amacının ürünüdür. Yukarıda belirttiğimiz, büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin gelişmesi sonucu zarar gören ve toplumsal rollerini yitiren kesimlerin, geçmişe yönelik özlemlerini, MNP dile getirmiştir. MNP, «devrimci dinsel» görüşü oluşturduğu savındadır. Laik burjuvazinin özellikle sağ kanadının, «Atatürkçülüğe karşıtlık ve yobazlığın hortlaması» olarak nitelediği Parti, gerçekte siyasal katılmada bir kesimin yöneliş ve eğilimlerinin, tutucu istemlerinin simgesidir. Bu niteliği içinde, MNP, «sola karşıtlık», «büyük sermaye egemenliğini» önlemek amaçlarını, doğal olarak benimsemiştir.

MNP'nin dinsel görüşü, «Müslümanlık dışında bir hakikat kaynağı olamayacağı» temeline dayanmaktadır. «Yarım yarım Batı bilimlerini» okumuş olan kişiler, Müslümanları hafife almaktadırlar. Oysa ki, Müslümanlık tüm bilimlerin kaynağı ve

yaratıcısıdır. Asr-ı saadet, bilimin dünyada genişleyip, gerçekleştiği bir dönemdir ve bu olgu, İslamın bilimin gelişimindeki etkinliğini gösterir. Rönesans ve Reform, Batıda Haçlı Seferleri'nden sonra, İslamın etkinliğiyle gerçekleşmiştir. «Müsbet» bilimleri de peygamberler getirmiş, salt tapınma ile ilgili kuralları getirmekle yetinmemişlerdir. «Terziliği İdris, tıbbı İsa, sihirlere ait bilimleri Musa getirmiştir». «Âhir zamana ait bilimlerin tümünün temelini de Kur'an-ı Kerim getirmiştir. Onun için, bizim içinde bulunmuş olduğumuz devir, mutlaka Kur'an-ı Kerim'in göstermiş olduğu yollar içerisinde kalmaya mahkûm bir devirdir». «Biz ve Batılılar için tek çıkar yol İslamlaşmaktır». İslamın «adil», bilimsel, gerçekçi düzeni simgelediği görüşü, «müsbet bilimlerin tıkandığı» ve bu tıkanıklıktan çıkma yolunun «her türlü maddi ve manevi düşünce sistemiyle... ancak Kur'an-ı Kerim'den alınacak ışıkta» bulunduğu savındadır (471). İslam düzeninin savunusu, Türkiye'deki laik biçimin eleştirisiyle tamamlanmaktadır. Anayasanın din ve inanç özgürlüğü tanımasına karşın, 163. madde bu özgürlüğü tümden kaldırmaktadır. Türkiye'deki din özgürlüğü, bu durumda, ancak Rusya'daki düzenle karşılaştırılabilir. Bütün ülkelerde, din siyasaya egemendir. İsrail'de, din devletin de üstündedir. «Dinle devlet ayrı şeydir, birleşmez iddiası boş laftır, uydurmadır. Dinle devlet aynıdır, birlikte yürür. Ayrılmalarına imkân yoktur». «Hilafetin gelmesinin birçok büyük faydaları olabilir. Siyasal faydaları da... millet isterse her şey olur». Teokratik bir düzeni savunduğu görülen MNP, bu düzen içinde, halkın dini duygusunun, örf ve adetinin, geleneğinin, uzun tarihine yakışır bir biçimde canlılık kazanacağına, bu canlılık içinde İslamın en parlak dönemlerinin yinelenebileceğine inanmaktadır. Bu İslam değerlerini hiçe sayarak getirilen yenilikler ne olursa olsun, tepkiyi de birlikte getirecektir. Sorulacak soru şudur: «Niçin Batı? Doğunun, Müslümanlığın hiç bir varlığı yok mu?». Dinsel eğitimin önemi ve dinin «ilahi bir hakikat olduğu» inancının yaygınlaştırılması sorunları üzerinde duran MNP, toplumumuzun yapısını, başı «tabii» olmayan bir gövdeye benzetmektedir (472).

Dinsel görüşleriyle, İslamın «asr-ı saadetini vaadeden», günün siyasal biçimini bu mutluluğa ermeye engel sayan MNP, böylece tabanını oluşturan yığınların özlemlerini dile getirirken, «kredileri ve bankacılığı faiz yasağı ile sınırlamak, ekmekleri ile oynayan kapitalist patlamayı din devletinin dizginlerine vurmak, üç kâğıtçılık ve namussuzlukla edinildiğine ke-

sin inançları olan sermaye karşısında beş paralık olan itibarlarını yeniden kazanmak ve İslami düzenin getireceği statik bir toplum yapısı içerisinde herkesin yerli yerini bildiği eski günlere ulaşmak» amacını gütmektedir(473).

MNP, Katolik ve Yahudi sermayesinin egemenliğini sağlayan araç gözüyle baktığı «Ortak Pazar»a girilmesine kesinlikle karşı çıkarken, karşı çıkışını dinsel nedenlere dayandırsa da, gerçekte büyük sermayenin güçlenmesine, ağırlığını Türk ekonomisi üzerinde büsbütün artırmasına tepki göstermektedir. Buna göre, «ticaret kisvesi altında aziz vatanımızın yabancıların istismarına terkedilmesine» karşı çıkan herkesin «Ortak Pazar»a hayır demesi gerekmektedir. «Ortak Pazar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yıkılan Avrupa'nın yeniden dünya hakimiyeti kurma projesidir». Katoliklerle, Protestanlar, ekonomik bir formülle, Ortak Pazar içinde uzlaştırılmışlardır. «Batı memleketlerinde istismarcı sömürgecilik bunların Yahudi, Hıristiyan, Grek medeniyetine mensup olmalarından ileriye gelmektedir». Konsey 400 milyonluk bir Hıristiyan dünyasını simgelemektedir ve Ortak Pazar'a girmekle 35 milyonluk Türkiye «sadece büyüklerin emirlerine ittila kesbedecektir» ve ekonomik erime, kültürel erimeyle bütünleşecektir. Ortak Pazar'a girilmesini savunanlar, «laikliği dinsizlik ya da dine karşı lakaydı şeklinde tefsir edenler ve batılılaşmayı, Batının maddi medeniyet ve tekniğinin çok ilerisinde, Batı Hıristiyan dünyasının inanç ve kültürel sistemini benimsemek şeklinde anlayanlar, İslamiyeti gelişmemize engel telakki» edenlerdir. Ortak Pazar, «yeni bir haçlı zihniyetinin» ürünüdür. Türkiye'nin maddi ve manevi çıkarları, aramızda kültürel tarihi bağlar bulunan ve iktisadi denge olan İslam ülkeleriyle ortak pazar kurulmasıdır(474).

Radikal solun ve İslamcı sağın, siyasal katılma dışı bırakılmasına yönelik gelişim içinde, MNP, 20 Mayıs 1971 tarihinde Anayasa Mahkemesi kararıyla, Siyasi Partiler Yasası'na ve Anayasa'nın 57. maddesine aykırılık iddiası ile kapatılmıştır. Yinelemek gerekir ki, laik düzene karşıtlığı belirgin olan MNP olayını, «yobazlık hortladı» basitliğiyle açıklama olanağı yoktur. Özellikle 1965 sonrasının büyük sermaye gelişiminin ve ağırlığının, yukarıda belirtmeye çalıştığımız sonuçları, MNP'de simgelenmekte ve doğrulanmaktadır. MNP, Türkiye'de değişik yorumlara konu olmuş, genellikle, geleneksel İslamcı akımın siyasal örgütlenmesi olarak görülmüş; hatta çoğulcu demokrasiden yana olanlar bile, bu türden bir örgütlenmeye olanak ta-

nınmasına ateşli bir biçimde karşı çıkmışlardır(475). MNP'nin sözcüsü durumundaki Babıali'de Sabah ve Bugün ise, Parti'nin «sağı» temsil ettiğine güvence verirken, olgunun AP'nin nitelik değiştirmesi sonucu gerçekleştiğini belirterek, daha gerçekçi olabilmişlerdir. Buna göre, «AP, sola kaymıştır» ve Anadolu'nun tüm «mukaddesatçıları»nın ve «sağcıların gerçek çıkarlarının» partisi, MNP'dir(476). Nitelemelerin İslamcı bir anlayışla yapılması dışında, bu yayınlar, AP'nin artık Anadolu burjuvazisini ve İslamcı küçük burjuvaziyi temsil etmediği gerçeğini, «İslamcılık» ilkesine dayanarak belirtmiş olmaktadırlar. Parti'nin özellikle kırsal alanlarda etkin nurcular, Anadolu'nun küçük ticaret «erbabı» ve orta halli dindar kentlilerden destek gördüğü de, 8 Şubat 1970 günü yapılan Kurultay'da belirgin olarak görülmüştür. Parti programının, «ahlak-fazilet-teknik gelişme» sentezini, sosyal adaleti, güvenli yönetimi, barışçıl ahlakı ve mutluluğu «vaadeden» ilkeleri, bunların özlemini çeken yığınlarca coşkuyla karşılanmıştır. «Maddi ve manevi» ilerlemeyi, «Türkiye'nin tarihsel değerleri» içinde gerçekleştirme amacı, gelenekçi mutlu bir düzen özleyenlerin, özlemlerinin ifadesi olmuştur. Laik burjuvazinin MNP'yi laikliğe karşıtlık, «Necip Fazıl ideolojisinin eseri», hatta «nazizm» ile suçlamaları(477), bu partinin oluşumu ile daha önceki dinsel tepkiler arasındaki başkalığı göremeyişi ya da görmek istemeyişi demektir. Cumhuriyet tarihindeki İslamcı tepki, belirtilmeye çalışıldığı gibi, bürokrat seçkinlerin batıcı-laik yönelişlerine karşı, hep salt dinsel görüntüdeki tepkilerdir. Bu tepki, zaman zaman, kendi siyasal örgütünü oluşturmak deneyine girmiş, başarı sağlayamamıştır. İslamcılar çok partili yaşamda, «gelenekçi liberal» örgütler içinde, onunla kaynaşmadan, destekçi güç olmuşlardır. 1946 yıllarında Millet Partisi'ni tutan İslamcıların, sonra DP'yi kendi partileri saymaları ve Millet Partisi'nin bir güç gösteremeyişi, sonra AP'nin, DP'nin devamı olduğu sanısıyla, İslamcıların bu partiye omuz vermeleri, bürokrat seçkinlere karşıt burjuvazinin, bu partiler içinde bütünleştiğinin ve uzlaştığının bir kanıtıdır. Siyasi Partiler Yasası'nın ve 1961 Anayasası'nın 57. maddesinin bulunmadığı dönemlerde bile, kendi dinci partilerini oluşturmayan ya da kurulan dinci partilerin desteklemeyen İslamcıların 1970 yılında AP'ye karşı çıkarak kendi siyasal örgütlerini oluşturup, birden güç kazanması, ancak «gelenekçi-liberaller»i oluşturan burjuvazinin kendi iç çelişkilerinden doğan bölünme ve çözülmeyle açıklanabilir. Siyasal partiler, toplumsal bir oluşumun ürünüdür; bu toplumsal olguyu

savsaklayıp, olayı belirli biçimlere aykırılık, «yobazlığın hortlaması» olarak nitelemek, biçimsel ve yüzeysel bir değerlendirmeden öteye gidemez sanırız. Belirtmeye çalıştığımız, MNP'nin kuruluşunu ve görüşlerini desteklemek ya da desteklememek, kendi dünya görüşümüzün doğuracağı sübjektif bir değerlendirmedir ve toplumsal gerçekle çelişebilir. Önemli olan, bir oluşumun nedenlerini görebilmek ve olayı bu nedenler çerçevesinde değerlendirip, yorumlayabilmektir. Aksi bir yorum biçimi, olguları rastlantılara, heveslere, biçimsel davranışlara bağlamak anlamına gelir ki, bu türden davranışların yanılgılara yol açması kaçınılmazdır.

Nitekim, laik burjuvazinin ve bürokratların, MNP olayını «yobazlık kalkışması» olarak niteleyip, Parti'nin kapatılmasıyla sorunun çözümlenebileceği sanısındaki yanılgısı, Milli Selamet Partisi'nin kurulup, siyasal iktidara ortak çıkabilmesiyle çok kısa bir süre içinde kanıtlanmıştır. MNP'nin yerine kurulan ve aynı kuramsal çizgideki Milli Selamet Partisi, 1973 seçimlerinde % 11.8 oy alarak, 48 milletvekiliyle üçüncü parti olarak yasama organında yer alıyordu.

Milli Selamet Partisi, temelde, MNP'nin bir devamı olarak görülebilir. MSP'nin gerek dayandığı taban, gerek savunduğu görüşler, MNP'den başka değildir. Doğal olarak, siyasal güç kazanan, koalisyon hükümetlerinde «anahtar parti» durumuna gelen MSP, siyasal olaylarla ilgili görüş üretmiş, bu açıdan MNP'ye oranla daha kapsayıcı düşünce açıklamalarında bulunmuştur. Bütün görüşlerin, İslamcı kuramlara dayandığı, tabanı oluşturan kesimlerin özlemlerini dile getirdiği ve kendi içinde tutarlı olduğu ise açıktır. MSP'nin hükümetlere katılması, siyasal bir güç olarak görülmesi, aynı İslamcı görüşleri savunan MNP'nin sonucundan kurtulmasını sağlamıştır.

Ortak Pazar'a karşıtlık, İslam dünyası ile kaynaşmak, küçük burjuvazinin çıkarlarına uygun ekonomik görüşlerle MNP çizgisini sürdüren MSP, giderek kuramsal temele dayandıklarını ve görüşlerinin «milli görüş» olduğunu savunmuştur. Ahlakçı, «manevi» değerlere saygılı, «ulusal», sosyal adaletçi, güvenli bir düzeni dile getirdiği öne sürülen «milli görüş»ün karşısında sayılan CHP ve AP arasında ise ayrım görülmemekte, her ikisi de «Batı Kulübü»nün uydusu olarak nitelendirilmektedir. MSP'nin «Batı»ya karşıtlığı, salt dinsel temele dayandırılmamakta, Batı, ekonomik açıdan Türkiye'yi sömüren ve çöküşlere neden olan güç olarak görülmektedir. Batı «siyonizm», «masonluk»,

«Hıristiyan haçlılığı» anlamına gelmektedir ve İslamın düşmanı, İslamı çökertici güçleri simgelemektedir. Batı, İslamın kalkınmasına ve uyanmasına karşı olduğu için, İslam ülkelerinin bağımsızlık hareketlerini çökertmek istemektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında, Sovyetler ve Amerika dünyayı bölüşmüşlerdir. Özellikle 1960 sonrasmda, İslam ülkeleri, Sovyet ve Amerikan egemenliğinden kurtulmaya başlamış, İslam dünyası özgür bir güç olarak belirmiştir. Kuramsal olarak, «komünizmi, siyonizmin bir kolu» sayan MSP, «kapitalizm»i de siyonizmin öteki kolu saymaktadır. Bu durumda, İslam, komünizm ve kapitalizm dışında, kendine özgü ekonomik gücü oluşturmak zorundadır. Amerika ile Rusya'nın «Salt II» anlaşması bile aralarındaki çekişmeyi bırakıp, İslam dünyasına birlikte karşı çıkmak için yaptıkları bir anlaşmadır(478).

Batı yanlısı AP ve CHP, iki ayrı «batıl»ı simgelemektedir. Bu iki «batıl» önünde sonunda çökecek ve MSP'nin İslamcı «milli görüş»ü egemen duruma gelecektir. Bunun korkusuyla, AP ve CHP çelişik siyasal tutumlar içinde bocalarken, MSP, doğru yolda düz bir çizgi izlemektedir; MSP'ye karşı yapılan «tertipler», özellikle, AP'nin gerçeklerin ortaya çıkması korkusunun bir ürünüdür(479). Gerçekte ise, Amerika ve İsrail'den yana olanlar, İslamın ve Türkiye'nin düşmanıdırlar. Kudüs'ün İsrail tarafından işgaline ve başkent ilanına karşı çıkmayıp, Filistin Kurtuluş Örgütü'nü engellemek isteyenler, Amerika ve İsrail'in kuyruğunda, İslama kötülük etmektedirler. Gerçekte, komünizmin ve ırkçılığın kaynağı olan siyonizm, dünyada ve Türkiye'de «terör»ün de kaynağıdır ve amacı İslamı çökertmektir(480). Maneviyata, İslam ahlak ve faziletine, güçlü İslam devlet geleneğine yabancı kuşaklarm yetiştirilmesi, siyonizmin oyunlarına toplumsal direnme olanaklarını da yok etmiş ve «Osmanlı'nın ahı» tutmuştur(481).

Türkiye'nin laik bir siyasal biçimi benimsemesi, halkın Müslüman olması gerçeğini ve İslam dünyası ile kaynaşma gerekliliğini ortadan kaldıramaz. Türkiye'nin tarihsel, dinsel bağları, onun İslam dünyası içinde yer almasını zorunlu kılmaktadır ve ülkenin çıkarları da bu yöndedir. Batının tüm direnmesine ve yıkıcı çabasına karşın, «İslam dünyada bir çığ» gibi büyümektedir. Türkiye'nin ekonomik ve siyasal bağımsızlığı, İslam Birleşmiş Milletleri'nin, İslam Ortak Pazarı'nın, Müslüman Ülkeler Müşterek Savunma Teşkilatı'nın kurulmasına ve bu kuruluşlar içinde yer alınmasına bağlıdır. İslam ülkeleri arasında

«kültürel işbirliği» kurulmalı, «İslam Dinarı» ortak para olarak kabul edilmelidir(482). Türkiye'nin, İslam dünyası içinde yerini almak zorunda olduğu inancıyla, Ortadoğu'daki gelişimler izlenmekte ve «İslam Birliği» amacı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu açıdan, İran İslam Devrimi coşkuyla karşılanıp, üstü kapalı biçimde örnek gösterilirken, Şah, Müslümanlara «zulmeden», çağımızın «Ebu Cehil»i sayılmaktadır. Suudi ailesi, Amerika'nın «Ortadoğu jandarması» ve İsrail'le anlaşan Enver Sedat ise «yirminci asrın modern firavunu» olmalarına karşın, yine de Kudüs'ün İsrail'in başkenti yapılmasına karşı çıkmışlardır(483). İslam ülkelerinin Ortadoğu'da gerçekleştirebilecekleri birlik, dünyada güçler dengesini değiştirebilecek ve İslam devletlerinin kalkınmış, ezilenden yana, adaletli, mutlu bir düzene erişmelerini sağlayacaktır. İslam, asr-ı saadet'de bu dönemi yaşamış, ama birkaç yüzyıl içinde «batılın içindeki fitne ve fesad» sonucu bozulup yozlaşmıştır. Şimdi yeniden eski günlere dönüş söz konusudur ve siyonizm değişik adlar ardında bu yeniden doğuşu engellemeye çalışmaktadır. «İslam, toprak kazanmak için değil, gönülleri fethetmek, fitne ve fesadı kaldırmak, bütün insanlığa huzur, saadet ve selamet getirmek için» savaşmak zorundadır(484). Sözde Müslüman ve komünizm düşmanı geçinen AP, hem masonları tutarak komünizme zemin hazırlamakta, hem de kapitalizmin kucağına oturarak İsrail'den yana çıkmaktadır. Bu tür bir siyasal tutumla ne komünizm önlenebilir, ne teröre karşı çıkılabilir, ne de «faizci kapitalizm»le İslamcı bir düzene varılabilir. AP, yıllar yılı Müslümanların duygularını «istismar» ederek, siyonistlerden yana olanları zengin etmiştir ve şimdi Müslümanlara hesap vermek zorundadır. Türkiye'nin İslam dünyası içinde yerini alması için «bütün Müslümanlar birleşmelidir»(485).

Demirel'in kafasındaki şeyin İslam olmayıp, «biraz İsrail sempatisi, biraz faiz, biraz IMF ve biraz da AET» olduğunu öne süren MSP, «Hicri 15. Asırın İslamın dünyaya hakim olacağı bir asır olma özelliği» taşıdığı kanısındadır ve «Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve yükselme devrindeki heyecan ve yayılmanın» yeniden gündemde olduğuna inanmaktadır(486). Değişik siyasal güçlerin, MSP'ye karşı çıkmasının, onu kötülemesinin, «iftiralar» atmasının nedeni de, MSP'nin İslamın yükselişini dile getiren «milli görüş»üdür. MSP düşmanlığı, «Batı kulübü» üyelerinden, siyonistlerden ve «devrimbazlardan» kaynaklanmaktadır. MSP'nin savunduğu ulusal gerçekler ve özellikle, Kudüs'ü başkent ilan eden İsrail'e karşı çıkışı, siyonist-

lere zarar vermektedir ve siyonistlerin sözcülüğünü yapan «zihniyet», bu nedenle MSP'ye «kara çalmakta»dır. Buna göre, «yıllardan beri memleketimizi Yahudi sermayesine esir edenler ve onlarla işbirliği halinde bulunanlar, dış politikalarını İsrail'in menfaatine uygun olarak düzenleyen, «batı kulüpçüleri», «MSP' nin, Türkiye'nin ekonomik istiklal savaşına ve şahsiyetli dış politika tutumuna» karşı çıkmaktadırlar. «İstiklal savaşı sırasında Amerikan mandası isteyen zihniyet bugün yine canlanmıştır». Amerika, İsrail yandaşlarının «zihniyeti», «ağır sanayii ve harp sanayii hamlelerini durdurarak, Türkiye'nin kalkınmasına mani olan ve Batıya körü körüne bağlı zihniyettir. Bu zihniyet Türkiye'nin ekonomik bağımsızlığına kavuşmasını istemeyip, faizcilik yarışı ile orta sınıfı ezip yok etmeye yönelen zihniyettir. Tefeciliği meşru hale getirerek işletme sermayelerini yok edip üretimi korkunç şekilde düşüren, milleti açlık, yokluk ve pahalılıkla ezen de aynı zihniyettir» (487). Oysa Hükümet, İsrail'in değil «milletin menfaatlerini» savunmak zorundadır. İsrail ile ilişkiler tümden kesilmek gerekir; bu çizgide bir tutumu izlemeyen dışişleri bakanı düşürülmelidir (488). MSP' nin son siyasal eylemi olan 6 Eylül 1980 Konya Mitingi'nde de İslam birliği, Kudüs'ün İsrail'e bırakılamayacağı, «Kudüs'ün başşehir ilanının, Anadolu'nun İsrail'e vilayet ilanına müsavi» olduğu, görüşleri savunulmuş, «İslamın 1 milyar 200 milyonluk ordu» olduğu öne sürülmüştür. Müslümanlar, «Batı mandası değil, İslam izzeti» istemektedirler ve «Kudüs'ü kurtarmak her Müslüman üzerine vaciptir». «Baş düşmanımız komünizmdir diyerek, millet kapitalizme ve siyonizme alet edilmektedir» (489).

MSP hakkındaki «Atatürk düşmanlığı» suçlamasını da yadsımaktadır. Buna göre, siyonist, kapitalist güçler, «Atatürk'ün arkasına saklanarak, milleti aldatmak gayretindedir». «MSP, Atatürk'e değil, «Atatürk'ün istismarına, onun arkasına saklanarak memleketi felakete sürüklemek isteyenlere» karşı çıkmaktadır. Bu görüşe göre «İstiklal Savaşı'mızın ruh ve manasına bağlı aziz milletimiz, artık bu batı kulüp mensuplarına aldanmamaktadır. Bugün de milletçe yaptığımız aynı şeydir. Türkiye'de ekonomik istiklal savaşını veriyoruz. Dış politikada şahsiyetli bir yol takip etmenin İsrail'in yanında değil, aynen maddi manevi bağlarla bağlı bulunduğumuz Müslüman ülkelerle ekonomik ve siyasal işbirliği içinde bulunmamızın gayretini gösteriyoruz» (490); bu «gayret» Atatürkçülüğe karşıt değildir. «Ortanın solundaki, demokratik solcu, milliyetçi, ırkçı, kapitalist» herkes, kendisini «Atatürkçü» ilan etmektedir ve bu

«istismardır». MSP, «Atatürk'e karşı tek söz söylemediği, fakat onun arkasına saklanarak bir istismara da girişmediği» savındadır; İsrail'den yana dış politika tutumu nedeniyle hakkında gensoru verilen Dışişleri Bakanı «benim yaptığım doğrudur demeyip, ben Atatürk'ün dış politikasını takip ediyorum diyor ve meclis de onu düşürüyor», bu «yapılmaması gereken bir istismardır» (491).

MNP ve MSP'nin laiklik, din ve inanç özgürlüğü, İslamcı düzen konusunda aynı görüşlerde birleştiği anlaşılmaktadır. MSP, siyasal yaşamda oynadığı etkin rol nedeniyle, günlük sorunlarla ilgili daha çok görüş belirlemekle birlikte, parti toplantılarının, seçim konuşmalarının, «şeriatçı düzen» isteklerine yönelik konuşmalara sahne olduğu anlaşılmaktadır. «İslami devlet ergeç kurulacak elbet», «batıl geldi hak zail oldu», «Allah'ın bildirdiği ile Allah'ın hükümleri ile hükmetmeyenler kâfirdir», «Müslüman, nizamın gelmedikçe kölesin», «Anayasa Kur'an'dır, şeriat İslamdır», «kahrolsun küfrün zilleti, kurulsun İslam devleti» gibi sloganların bu tür toplantılarda, MSP örgütü ya da yan kuruluşları tarafından kullanıldığı saptanmıştır. MSP'nin, MNP'nin sonunu göz önünde bulundurarak, İslamcı düzene yönelik amaçlarını açıklamakta dikkatli, ölçülü davrandığı da anlaşılmaktadır. Yine de, parti sorumlularının değişik yerlerdeki konuşmalarında, «hakkın gerçekleşeceği» siyasal düzenden ve bu amaçla gerçekleştirilecek «cihad»dan söz açtıkları, Anadolu savaşının Müslüman din adamları tarafından, İslamcı (hakka dayanan) bir düzen kurmak için gerçekleştirildiği, sonradan saptırmanın gerçekleştiği görüşünü savundukları görülmüştür. Aynı biçimde, «Kur'an-ı Kerim'de ahkâm ayetleri olduğu ve devlet hayatını tanzim ettiği» ve Cumhuriyet dönemi hukuk düzeninin İslam ile çelişkisi konusu üzerinde durulduğu, «hicretin 1400. yılında inananların devlet olması mecburiyetinin» savunulduğu, Sultan Abdülhamit döneminin yüceltilerek bu döneme son verenlerin eleştirildiği, «siyasette İslamın tek yol olduğu» görüşüyle öteki siyasal akımlara karşı çıkıldığı ve sorunun İslamı devlet hayatında egemen kılmak yollarının araştırılması olarak belirtildiği, saptanabilmektedir Gerçekte, MSP'nin savunduğu «milli görüş»ün, «İslamcı devlet biçimini» de kapsadığı ve öteki siyasal partilerin «batıl» olmasının bir nedeninin de, laik devletten yana çıkmalarına dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Gerçekte, «İslamda partinin olmayacağı, ama İslamcı düzene varabilmek için, İslamcı partinin en güçlü silah olarak görüldüğü ve İslami düzene geçildiğinde «tef-

rika» anlamına gelen siyasal partilere yer olmayacağına inanıldığı da belirtilmektedir(492).

Kısaca değinilen İslam devletine yönelik görüşlerin, 1970 öncesinin soyut laik devlet ve buna bağlı değişimler karşıtlığından uzaklaştığı, Türkiye'nin sorunları ve İslam dünyası ile ilişkileri gibi somut bir temele oturtulduğu da görülmektedir. Çözüm yolu, soyut «İslama dönüş» olarak belirlenmemekte, İslam dünyası içinde kaynaşan, nitelikleri belirli bir toplumsal ve ekonomik yapı savunularak görüşler somutlaştırılmaktadır. Böylece, «İslamcı düzen» hem siyasal propaganda aracı yapılmış, hem de Batıyla kaynaşan büyük sermaye düzeninden zarar gören kesimlerin, ekonomik ve toplumsal özlemlerinin gerçekleşeceği bir yapının adı olarak belirmiştir. İslamcı düzen, belirtilen nitelikte kabul edilince, İslamcı siyasal akımın, dayandığı tabanın özlemlerine uygun ve güncel görüşler üretmesi de doğaldır. Belirtilen özlemleri karşılayacak güncel çözümler ise, doğal olarak büyük sermayeye, kapitalizme karşı çıkan, hatta kapitalizmi komünizmle aynı «batıl»lıkta gören, Batıya salt «gavurluğu» nedeniyle değil, yarattığı ekonomik «istismar» açısından da karşı çıkan bir nitelik kazanmıştır. Siyasal alanda, AP ve CHP «batı kulübü» olarak nitelendirilir ve «batıl» sayılırken, büyük sermayeden yana olmaları buna gerekçe gösterilmiş, sermayenin egemenliğine karşı çıkılarak küçük burjuvaziyi mutlu edecek toplumsal-ekonomik düzen kuramı olarak «milli görüş» oluşturulmuştur. «Cihad» yalnızca İslamcı siyasal biçim için değil, küçük burjuvaziyi mutlu edecek ekonomik düzenin kurulması için de yapılacaktır. Faizin kaldırılması, kredilerin sınırlandırılması, ithalat ve ihracaatın devletleştirilmesi, yabancı sömürü ve sermaye egemenliğinin engellenmesi gibi radikal önlemler öneren İslamcı siyasal akım, bu önlemlerin İslamcı düzen içinde gerçekleştirilebileceğini savunarak «gelenekçi» niteliğini de ortaya koymuştur. İslamcıların, Türkiye'de, ekonomik sorunlar açısından en bilinçli kesim olarak «sağdaki sol» görüşü oluşturdukları görülmektedir(493). Hatta, İslamcı düşüncenin, somut gerçeklerle karşılaştıkça sosyalist düşüncenin etkisi altına girdiği de haklı olarak öne sürülmüştür(494), MSP, «komünizm» kavramının, kapitalizmin etkinliğini gizlemek için bir araç olarak kullanıldığı görüşüyle de, Türkiye'deki ekonomik gelişim ve siyasal iktidara egemenlik konularında saptamalar yapmaya da yönelmiştir.

MSP'nin belirtilen görüşleri çerçevesinde kendisiyle olan tutarlılığına karşın, siyasal yaşamdaki çelişkili ve kaypak tutu-

mu, giderek bölünmesinde ve sonra da seçimlerde oy yitirmesinde bir etken olmuştur. Gerçekten 1977 seçimlerinde MSP'nin oy yüzdesi % 8.6'ya, milletvekili sayısı ise 24'e düşmüştür. 1977 seçimlerine yaklaşılan günlerde 12 milletvekili, adaylığı kabul etmemiş, daha sonra partiden ayrılmışlar ve bunlardan bir bölümü Milli Nizam Partisi'ni yeniden oluşturmuşlardır(495). Bu kopuş, genellikle, parti lideri Erbakan ve çevresinin kişisel yönetimine, tutarsızlığına, toplumda güvenilmez kişi olarak nitelendirilmesine dayandırılmıştır. Belirtilen «yönetimdeki tutarsızlık ve klikleşme» bir gerçekse de, ne partinin bölünmesi, ne de oy yitirişi salt bu nedenlere bağlanamaz.

Gerçekten, MSP, tüm ümmetçi görüşleri içinde barındıran, İslamda «parti tefrikadır» görüşüne uygun olarak tüm ümmetçileri birleştiren siyasal örgütlenme olmak iddiasıyla kurulmuştur. Ümmetçi görüşlerin birliği, somut siyasal davranışlar ve görüşler söz konusu olduğunda, sağlanamamıştır. Birliğin bölünmeye doğru gidişini durdurmak amacıyla, parti içi gruplar arasında uzlaşma yolları denenmiş, Partiye egemen grubun tutumu bu denemelerden sonuç alınmasını önleyince, kopuş gerçekleşmiştir. Somut siyasal, ekonomik ve dinsel konulardaki bölünme, daha 1973 Af Yasası sırasında ortaya çıkmış, Grup Kararı'na karşın 20 milletvekili 141, 142. maddelerin af kapsamı dışında tutulmasından yana oy kullanmışlardır. CHP ile koalisyon kurulması, grup yöneticilerinin seçimleri, Ayasofya'nın ibadete açılmasında gecikilmesi, «Büyük Kongre»lerdeki yönetim kurulu seçimleri, hep parti içindeki bölünmenin belirtilerini ortaya dökmüştür. 16.1.1977 tarihinde 16 milletvekili, Erbakan'a bir «muhtıra» vererek, son uzlaşma yollarını aramışlardır. Muhtırada, en önemli konularda bile «istişare» yöntemine uyulmaması, «davaya samimiyetle bağlı kardeşler arasında meşrep farkı gözeterek cemaat taassubu ile iftiraklara sebebiyet» verilmesi, «şaibeli menfaatperestlerin mühim mevkilere gelmesine müsait bulunup, emaneti ehline vermemek», «muhtelif beyanlarla efkârı ammede davamızın hafife alınmasına vesile olunması», «fikriyatın hakimiyetine medar olacak ilmi çalışmalar yerine, politikanın süfli usullerine tevessül edilmesi», «maslahat icabıdır diyerek mü'min yalan söylemez düsturunun ihlâl edilmesi» ayrılığın nedenleri olarak gösterilmiş ve «ihtilâflarınızı Kur'an ve sünnet ile halledin» kuralına uyarak uzlaşma çare gösterilmiştir(496). Sorunların, «Kur'an ve sünnet» ile çözümüne yönelik «hakem»e başvurma önerisinin Erbakan tarafından gerçekleştirilmemesi, «muhtıra» verenlerin 1977 seçim-

lerine katılmamaları ve daha sonra partiden ayrılmaları ile sonuçlanmıştır. Bölünmeye yol açan gelişmeler içinde, Erbakan'a değişik başvurularla bölünmenin önlenmesine çalışılmış, MSP'nin durumu ile ilgili raporlar hazırlanmıştır. Bölünmenin nedenlerini belirleyen raporlarda, özellikle, «CHP ile koalisyon», «Af Kanunu ile ilgili tutum», «şahıs diktatörlüğü kurulması», «MSP eşittir İslam görüşü» üzerinde ısrar edilerek, MSP'ye katılmamış dinsel görüşlerin suçlanması, «nefs muhasebesi yapılmaması», «söz ve fiil ayrılığı», «partizanlık ve tarafgirlik», «maddeye yöneliş», «CHP'ye yakın görünmek», «mübalağalı konuşma», «ahde vefa gösterilmemesi» noktaları üzerinde durulmuştur. Sonuçta, MSP'nin kuruluşu bir «mektep hüviyetinde» gerçekleştirilemediği, «Allah'a itaat ve ihlâs» amacının unutulduğu, «fikirsiz ve elemansız, fikriyatına zıt olan partilerle ortak olmak mecburiyetinde bırakıldığı» için ayrılığın doğduğu belirtilerek, «yapılan hatalar ve günahlar MSP'nin şahsında İslama verilerek, İslamın zaafa uğratıldığı, kötülüklerin İslama yüklendiği» görüşü savunulmuştur. «Bu kötü emsale rağmen yeni hareketlerden ümitsizliğe düşülmemeli, ihlâsla hareket edilerek Allah'ın yardımına güvenilmeli ve MSP'nin şahsında kötülenen İslamın hakiki hüviyeti ehliyetli ellerde mutlaka gösterilmelidir» sonucuna varılmaktadır(497).

MSP'nin bölünüp oy yitirmesinde, temele varan siyasal ve dinsel görüş başkalıkları dışında, Türkiye'de gelişen koşullar içinde, MSP'yi destekleyen kesimin laik sağcı partilere, hatta ılımlı sol yöne eğilim değiştirmesi de söz konusudur. Bu oy kayışının «ırkçı-İslamcı» sentezi gerçekleştirmeye yönelen MHP'den yana olduğu ve özellikle geri kalmış verimsiz kırsal alanlarda bu kayışın gerçekleştiği somut bir biçimde görülmüştür.

«Irkçı İslamcı Sentez» ve MHP

İslamcıların, genellikle «ulusçuluk» kavramına karşı oldukları, «kavmiyet davası»nı «İslam birliği»ni bozucu bir öğe saydıkları bilinmektedir. Meşrutiyet İslamcılarının çok büyük çoğunluğu, bu nedenle, «Türkçülük» akımına karşı çıktıkları gibi, Cumhuriyet dönemindeki temsilcileri de aynı tepkiyi göstermişlerdir(498). Osmanlı yapısı içinde «Türklük» ile Müslümanlığın özdeşleştirildiğini ve Müslümanlıktan çıkanın Türklükten de çıkmış sayıldığını görmüştük. Gerçekte «Osmanlı» terimi, «Müslümanlık içinde ırkların erimesi»ni dile getirmiştir. Aynı biçimde, «Türkçüler»in de genellikle «İslamcılık» akımına kar-

şıtlıkları ve «Turan» anlayışı içinde dış Türkleri de kapsayan, ırk temeline oturan bir birliği düşledikleri bilinmektedir. Özellikle, Rusya'daki Sovyet devrimine karşı direnen Türklerin, Türkiye'de «ırkçı Türkçülük» akımına neden olduklarına değinmiştik. Anadolu savaşı da «ulusçu» temele oturtulmakla birlikte, «Turancı» bir nitelik almamış, Türkiye sınırları içinde yaşayanların «Türk» ve «ulusal egemenliğe» sahip sayılması anlayışı benimsenmiştir. Atatürk ulusçuluğu, bir açıdan «ümmetçilik» anlayışını yadsımak amacı çerçevesinde anlaşılmıştır. Meşrutiyet döneminin «Türkçülük» akımı, savaşın ve savaş sonrası yeni Türkiye'sinin «milliyetçilik» anlayışını oluşturmuştur. Bu anlayış çerçevesinde, «ırkçı» Türkçülük anlayışını egemen kılmaya yönelik girişimlere olanak tanınmamıştır. Bu açıdan, «Türk milliyetçiliği» akılcı, materyalist, laik nitelikte oluşturulmuştur(499). Belirtilen «milliyetçilik» akımı, bir ölçüde Enver Paşa'nın, Rusya'daki «pantürkist ve islamist» girişimlerine, «Yeşil Ordu» denemesine, «Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak» sentezine karşı bir tepki niteliğini de almıştır. «Ruhani hilafet» kuramının, Türkçülükle birleşerek oluşturduğu «İslam milliyetçiliği» sentezi de aynı tepkiyle karşılanmıştır(500). Böylece, laik ve misak-ı milli sınırları ile çerçevelenmiş «Türk milliyetçiliği», hem «Turancılar»ın, hem de Türkiye'nin koşulları içinde oluşturulmasına çalışılan «İslamcı ırkçılık-İslam milliyetçiliği» sentezinin tepkisiyle karşılaşmış, bu tepki daha yeni cumhuriyetin kuruluş günlerinde bile gösterilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluş günlerinde kendisini gösteren tepki, özellikle «İslam milliyetçiliği» tepkisidir ve bağımsızlık savaşında ve sonrasında hizmetleri büyük olan iki kişiden, Mehmet Akif ve Dr. Rıza Nur'dan gelmiştir. Mehmet Akif, «İstiklal Marşı»nı kaleme almış ve Kur'an çevirisini yapmaya direnerek Mısır'a kaçmıştır. Dr. Rıza Nur ise, «Tanrıdağı» adlı dergisinde İslamiyet ile Türkçülüğü özdeşleştirmek çabasını göstermiştir. Rıza Nur'un varmak istediği sentez, Genç Cumhuriyet'in hem laiklik, hem «ulusçuluk» kavramlarıyla çelişir bir biçimde, «Osmanlıcılığa» dönüşe dayanan, teokratik-Türk Cumhuriyeti anlayışıdır. Anadolu Türkleri tarafından yönetilecek tüm Türklerin, teokratik devletini yaratmak amaç bilinmiştir(501). Gerek «ırkçı» gerek «islam-ırkçı» sentezine dayanan Türkçülük akımları, laik-ulusçu yönetimin otoriterliği karşısında, uzun süre gelişmek ve su yüzüne çıkabilmek olanağını bulamamıştır(502).

İkinci Dünya Savaşı öncesi koşulları, her türden «ırkçı Türkçülüğün» güçlü bir biçimde belirmesine, geniş ölçüde yönetimin

kullandığı bir akım olarak belirmesine yol açmıştır. Özellikle, Nazilerin Sovyetlere saldırısı, birçok Rus göçmeni Türkçü'de, Sovyetler düzeninin yıkılacağı ve «dış Türklerin» özgür kalarak «Turan» birliğine katılabilecekleri düşlerini yaratmıştır. Anadolu Türkleriyle Asya Türklerini birleştirip «Turan»ı kurmaya yönelik «Promete Birliği», «Basmacı» hareketi içinde yer alanlar, Nazilerle işbirliği yapılması, Rusya'ya karşı savaşılması yönünde çabalara girişmişler ve Von Papen ile ilişki kurmuşlardır. Von Papen'in, 1941 yıllarında Alman Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği raporlarda, Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Paşa'nın, Zeki Velidi Togan'ın, Ahmet Caferoğlu'nun, Memduh Şevket'in, Mehmed Emin Resulzade'nin, Mirza Bala'ın, General Hüseyin Hüsnü Erkilet'in, Mürsel Bakü Paşa'nın, Hüsrev Gerede'nin adları geçmekte ve Polonya-Rusya Türkleriyle birleşmek konusundaki amaçlarına yönelik çabaları, kendisiyle olan ilişkileri anlatılmaktadır. Bu raporlardan birinde de, Mareşal Fevzi Çakmak'ın, Almanya'ya giderek Ruslara karşı savaşmak isteyenlere engel olunmayacağını, Mürsel Bakü'ye açıkladığı belirtilmektedir(503). Sovyetlere karşı savaşta Alman Genelkurmayı'nın dört ayrı «Türk alayı» kurduğu ve bunlardan birinin de «Kafkas Müslümanları Alayı» olduğu da bilinmektedir(504).

Aynı yıllarda, «ırkçı Türkçülük» akımının yurt içinde geliştiği, Almanya'dan yana antisovyetik ve antisosyalist bir çizgide birleştiği de görülmektedir. Gelişen bu ırkçı akım içinde, Zeki Velidi Togan, Ahmet Caferoğlu gibi kişiler yer almakta, birçok Türk gencinin de akıma katıldığı görülmektedir. Nihal Atsız, Nejdet Sancar, Reha Oğuz Türkkan, Fethi Tevetoğlu, Yusuf Ziya, Orhan Seyfi, Zeki Sofuoğlu, Hikmet Tanyu gibi kişiler aralarındaki bazı ayrımlar bir yana, ırkçılık akımının önde gelen adları olarak belirmişlerdir. «Bozkurt», «Türk Yurdu», «Tanrıdağ», «Gökbörü», «Orhun», «Kürşad», «Kızılelma», «Çınaraltı» değişik ırkçı-Türkçü görüşleri yansıtan yayın organlarından bazılarıdır(505). Bu akımlar, dönemin iktidarı tarafından da desteklenmiş(506), hatta sol gelişime karşı kullanılmıştır(507).

II. Dünya Savaşı sonuna doğru, Almanların yenilgisi, Amerika ile yakınlaşma ve dolar diplomasisi»ne açılma, Sovyetlerin Türkiye'den toprak talebi, iktidarın ırkçı-Türkçülere karşı cephe almasına, Sabahattin Ali - Nihal Atsız arasındaki davada çıkan olaylar bahane edilerek, ırkçıların tutuklanıp sindirilme-

sine yol açmıştır(508). 18 Mayıs 1944 günü İsmet İnönü, ırkçı akımların gelişmesine izin vermeyeceklerini belirtmiş, ardından ırkçıların yargılanması başlamış, Almanya'da savaşmak üzere Türkiye'den ayrılanlar yurttaşlıktan çıkartılmış, bir bölümü de Sovyetlere 6 Ağustos 1945 tarihinde teslim edilmiştir(509). Başbakan olan Recep Peker ise, Atatürkçü ulusçuluk anlayışını yeniden Türkiye'nin gelişiminin temel öğesi olarak savunmakta, ırkçılığı suçlamaktadır(510). Aynı dönemde, ırkçı-Türkçülük görüşü, Amerika-Fransa ve Batı Almanya'da, Sovyetlere karşı bir silah olarak kullanılmış(511) Türkiye'de ise, canlanmak için 1950 sonrasını beklemiştir.

Çok partili yaşam içinde Türkçülük akımı yeniden belirdiğinde, bir bölümü İslamcı bir sentez içinde ortaya çıkmıştır. Bu türden bir çıkışı ilk gerçekleştirenlerden biri de, 1947 CHP Kurultayı'ndaki görüşleriyle Hamdullah Suphi olmuştur. Laiklik uygulamasını eleştiren ve İslam milliyetçiliğini savunan Hamdullah Suphi, yalnız da değildir. Sinan Tekelioğlu, Şükrü Nayman, Yusuf Ziya Kösemen de aynı çizgide görüşleri savunmuşlardır(512). 1950 sonrasında ise, DP'nin, yukarıda değindiğimiz dinsel görüşlere yaklaşım biçimi çerçevesinde, «İslam milliyetçiliği sentezi» de gelişme olanağına kavuşmuştur(513). 1949 yılında Hamdullah Suphi'nin yeniden oluşturduğu «Türk Ocakları»nı, «Türk Milliyetçiler Derneği» (1951) izlemiştir. Türk Kültür Çalışmaları Derneği ile Türk Gençlik Teşkilatı'nın birleşmesiyle oluşan Türk Milliyetçiler Derneği, özellikle «dış Türkler»in ezilmişliği ve Turan içindeki yeri üzerinde dururken, solun tüm çeşitlerine karşıtlığı da belirgin özelliği olmuştur. İslamcı niteliği, nurcuların bile bu dernek içine sızmalarına değin varmış ve tepkiler sonucu DP tarafından kapatılmıştır. Komünizmle Mücadele Derneği de, aynı çizgi ve nitelikte oluşmuştur.

1960 sonrasının çoğulcu yapısı, Türkçü-ırkçı görüşleri savunan geniş bir yayına ve örgütlenmeye tanık olmuştur. «Orkun», «Toprak», «Bozkurt», «Milli Yol», «Türk Kültürü», «Türk Birliği», «Yeniden Milli Mücadele» gibi dergiler, ırkçı-Türkçü ya da İslamcı-Türkçü görüşleri, 1960 sonrasının somut olayları ve koşulları çerçevesinde yenilemişlerdir. Nejdet Sancar'ın başkanlığındaki Türkiye Milliyetçiler Birliği, gelişen sol harekete karşı, siyasal katılmada ırkçı görüşü egemen kılmak amacıyla, değişik Türkçü örgütleri birleştirerek 1964 yılında kurulmuştur. Komünizmle Mücadele Dernekleri de aynı çizgide varlığını sürdürmüştür(514).

Türkçü yayınların ve örgütlerin özellikle iki sorun üzerinde durdukları ve bu iki sorun çerçevesinde birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Sorunlardan biri, «dış Türkler» konusudur. Anadolu Türkleriyle sınırlı «Türkçülük» akımına karşın, dış Türkleri de kapsamına alan, «Turancı» görüş ağırlık kazanmış durumdadır(515). İkinci sorun ise, Turancılık akımı ile İslam-Türk sentezi arasındaki ayrım arasındadır. Tümden «Türk ırkçılığını» birleştirici öğe olarak savunanlara karşı(516) tüm Türklerin Müslüman olması noktasından hareketle, «İslam-Türk» sentezinin yapılabileceği ve «İslam milliyetçiliği»ne varılabileceği savunulmuştur. «Büyük Türkistan»ın «Müslüman Türkiye» anlamına geleceği görüşü de «Tanrıdağı» tarafından savunulmuş ve yandaşlarını bulmuştur. İslamcı sentezde, dış Türklerin, Türklüklerinin unutturulmasına karşı savaş, komünizmle savaş anlamına kabul edilmiş, İslamcılık da bu savaş içinde önemli bir öğe olarak ele alınmıştır. Bu görüşe göre, Türk bağı, «İslam bağı» ile pekişmektedir(517). Arif Nihat Asya, Gökhan Evliyaoğlu, Osman Yüksel, Cevat Rifat Atılhan, Fethi Tevetoğlu gibi İslam milliyetçilerinin 1950 yıllarında yayınladıkları «Tanrıdağ» dergisinde yer alan, İslam-Türk sentezinin dayandığı, «milliyetçi mukaddesatçı» diye adlandırılan görüşün sentez sloganı, 1960 sonrasında da sürdürülmüştür: «Tanrıdağı kadar Türk-Hiradağı kadar Müslüman». Türk milliyetçiliği duygusunun, din «terbiyesiyle» sağlanacağı, dinsel geleneklerle «milli» geleneklerin kaynaşmışlığı, komünizme karşı güçlü bir sentezi, İslam milliyetçiliğini yaratacaktır. Laiklik, «din ile devleti ayıran bir umde olarak değil, Allah ile kullarını ayıran bir dinsizlik prensibi diye tefsir ve tatbik edilmiştir». Maneviyata dayanan milliyetçilik görüşü, Cumhuriyet döneminin «milliyet ve mukaddesat» düşmanlığı anlamına geldiğini savunmuş; DP'yi, «milliyetçi mukaddesatçı» siyasal tutumdan yana saymıştır. İslamcı milliyetçiler, «bilimsel sosyalizm»e karşılık «bilimsel milliyetçilik» görüşünü işlemişlerdir(518). İslam milliyetçiliği görüşü, 1960 sonrasında uzun süre, DP'nin devamı saydığı AP'yi desteklemiş, onunla bütünleşmiş, «topyekûn milliyetçilik» kavramında bulunan «İslam-Türk sentezi», AP'de simgelenmiştir. Yukarıda, ümmetçi akımlar için sözünü ettiğimiz, AP'nin büyük burjuvazinin partisi olduğunun kavranmasıyla doğan kopma olayı, İslamcı-milliyetçi akımlar açısmdan da söz konusudur. İslamcı-milliyetçi sentezine dayanan düşün, kesin bir biçimde AP'ye, büyük sermayeye ve Batı kapitalizminin etkinliğine karşı çıkmıştır. Bu konuda örnek olarak «Yeniden

Milli Mücadele» grubunun görüşleri belirtilebilir. Buna göre, «Batı kapitalizminin sözcüsü, milletten kopmuştur». 12 Mart'a neden olan, masonlara dayanan AP, CHP'den farksız bir yapıda olup, milliyetçi-islamcı gücü gerçekte benimsememiş, istismar etmiştir ve «yabancı menşeli siyasi doktrinler»e dayanan siyasal partilerin bir örneğini vermektedir. AP ve CHP, dışa bağımlı olmak zorundadır ve ipler Batının elindedir. Bu partiler, kendi büyük devletlerini yaratmak ve bu açıdan «milli» değerlere eğilmek yerine, büyük yabancı ülkelere bağımlı bir endüstrileşmeye yönelmekte, böylece dışa bağımlı bir sermayenin koruyucusu ve siyasal temsilcisi olmaktadırlar. AP, ülkeyi «ortak pazar» oyununa getirmekte ve yalnızca büyük sermayeye hizmet vermektedir. AP, yerine göre Sovyetlerle bile anlaşabilmekte, büyük sermayenin çıkarları doğrultusunda, ulusal olmayan bir dış politika izlemektedir. AP, demokrasinin «varolma» koşulu değildir, Demirel kendine özgü bir demokrasi oluşturmuştur. İstismarcı bir din politikasını yürüten AP, hiç bir zaman içtenlikle «İslamcı ve milliyetçi» olmamıştır ve böyle bir partiye iktidar teslim edilemeyeceği gibi, katıldığı bir hükümet de «milli» nitelik taşıyamaz. Dış Türklerle ilgilenmeyen, Anadolu insanının yoksulluğuna aldırmayan AP, «Türkiye'nin siyasal geleceğinde AP problemi yaratmaktadır». Bu problem, AP'nin huzuru sağlayamamasından, güçlü iktidar kuramamasından, büyük sermayeye ve dış güçlere bağımlı kalmasından, AET ve Ortak Pazar'a, Hıristiyan dünyasına Türkiye'yi köle etmesinden ve giderek komünizme ortam hazırlamasından kaynaklanmaktadır. «Milliyetçi dış politika» izlemeyen AP, İslam dünyasına ters düşmekte, bu dünya ile kaynaşmanın sağlayacağı yararları kaçırmaktadır. Böylece, süper güçler istedikleri kararı uygulatabilir duruma gelmiş, Türkiye' nin yaşam koşullarında emperyalizmin iğrenç oyunları egemen durumu almıştır. Amerikan baskı politikası karşısında kesin kararlar almması gerekirken, ona boyun eğilmiş, Arap-Müslüman dünyasına karşı İsrail yanı tutulmuştur. Kıbrıs davası bu nedenle, Türkiye'den yana bir biçimde çözümlenememektedir. Komünist hareketi tasfiye edemeyecek AP politikası, «milliyetçi cephe» denilen hükümet biçimi içinde de başarı sağlayamayacak, İslamcı-milliyetçi güçlerin yıpranmasından başka sonuç doğuramayacaktır. AP, iflas eden liberal-kapitalist görünümlü Batı «menşeli» programlardan kurtulup «milliliğe itibar» edemeyecektir. «Milli bir iktidarı» tek yol gören ve Batı kapitalizmi taklitçiliği ve özentisi nedeniyle sömürülen halk(519), «milli güç»ü simgeleyen partileri iktidara getirmek zorundadır.

AP'nin, «kapitalizm»i benimsemesi temeline de oturtulan «batıcılığı» karşısında, İslam-Türk sentezinini Milliyetçi Hareket Partisi içinde bir siyasal akıma dönüştürülmesine çalışılmıştır.

27 Mayıs hareketi içinde yer alan, 13 Kasım darbesiyle Milli Birlik Komitesi'nden çıkartılarak yurt dışına sürülen Alparslan Türkeş, Şubat 1963'de Türkiye'ye döndüğünde, yandaşlarıyla siyasal eyleme girmek kararına varırken, yeni bir siyasal parti oluşturmaktansa, küçük, sağcı bir parti olan «Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisini» ele geçirmeyi yeğlemişlerdir. Mart 1965'de CKMP'ne giren Türkeş, Temmuz 1965'de Partinin genel başkanlığına seçilme başarısını da sağlayabilmiştir. Bu clgu üzerine, Ahmet Oğuz, Ahmet Tahtakılıç gibi Parti'nin eskileri, partiden ayrılmışlar, Türkeş tüm yandaşlarıyla, kendi siyasal doğrultusunu egemen kılabilmiştir. Türkeş, 1969 yıllarına değin partiyi eski tüzükle yönetmiş, Parti'nin kendi görüşleri doğrultusunda biçimlenmesi ve tabanın oluşturulması için gerekli önlemleri almıştır. 1969 yılında otoriter bir iç yönetimi oluşturan çok ayrıntılı bir tüzük hazırlanmış, laiklik, hukuk devletine, Atatürkçülüğe, gerçek demokrasiye, Cumhuriyete bağlılık ilkeleri de, Parti'nin amaçları olarak gösterilmiştir. Genel Başkan'ın mutlak yönetim otoritesine dayanan partinin adı da «Milliyetçi Hareket Partisi» olarak değiştirilmiştir(521).

Parti tüzüğü, yönetim biçimi açısından uygulanırken, tüzükde belirtilen ilkeler sözde kalmış, Parti'nin yönelişlerini, kuramını, siyasal tutumunu doğrudan doğruya otoritesi mutlak olan Genel Başkan'ın (Başbuğ) görüşleri, yazıları ve emirleri belirlemiştir. Nitekim, 1965 yılında ilk kez yayınlanan «Dokuz Işık», soru-cevap biçiminde ve açık bir dille, Parti'nin kuramını oluşturmuştur(522). «Milliyetçi, ahlakçı, maneviyatçı» temele oturtulan kuram, devletçiliğe yatkın, köylülüğe öncülük tanıyan, işçi haklarına saygılı ve destekçi, siyasal ve toplumsal radikal reformları öngören niteliğiyle günümüz Avrupa sağ ideolojisinin tipik bir örneği olarak belirmektedir. Yan kuruluşlara ve özellikle gençlik kuruluşlarına büyük önem veren Parti, aksiyon ve yaygınlaşmasını bu örgütlerle gerçekleştirmeye yönelmiştir. Önce «Milliyetçi Toplumcular», sonra «Bozkurtlar» adını alan, Parti gençlik örgütü üyelerinin, 1969 yılından başlayarak sola karşı saldırgan bir tutum izledikleri ve sola karşı bir denge sağlamak amacıyla siyasal iktidarın bu saldırganlıklara göz yumduğu öne sürülmüştür. Giderek, ge-

rek partinin, gerek gençlik ve yan örgütlerinin salt milliyetçiliğe yönelmedikleri ve «Türk-İslam uygarlığını» canlandırmak amacı taşıdıkları açıklanmıştır(523).

Konumuz açısmdan MHP'nin önem taşıyan amacı, «milliyetçi güçlü devlet» ilkesidir. Güçlü devletin, milliyetçi çizgide yetişmiş bilimle «mücehhez» kadrolar tarafından gerçekleştirilebileceği, bu kadroların yönetimde olacağı siyasal biçim değişimleri ve radikal siyasal reformlar gerçekleştirildiğinde, «milliyetçi Türkiye»nin, atom çağının uygarlığını gerçekleştirebileceği öne sürülmüştür(524). «MHP, yöneticileri ve mensupları ile tavandan tabana uzayan kesintisiz biçimde milliyetçi dünya görüşü temeline dayanan, yegane partidir ve Türk milliyetçiliğinin iktidar olması için and içmiş bir ülkücüler topluluğudur». Bu anlayış içinde, MHP'nin öteki partiler arasındaki yeri de belirlenmektedir. CHP Atatürk ilkelerinden sapmış, sola eğilmiş, Reşat Şemsettin, Raşit Hatipoğlu, Halit Nazmi Keşmir, Süreyya Anamur, Hıfzı Oğuz Bekata, Sadi Irmak, Sedat Çumralı gibi milliyetçileri benimsememiş, milliyetçiliğe karşıt bir partidir. 1944 yılında milliyetçilere eziyet eden tutum değişmemiş, artmıştır. DP de «milliyetçilik ülküsüne» dayanan bir parti değildir, ama halka daha iyi davranıp, halkla daha iyi ilişkiler kurmuştur. Gençleri milliyetçi çizgide yetiştiremeyen, maneviyata yeterince eğilmeyen DP, temelde CHP ile aynı iplikten dokunmuştur. Aradaki ayrım, DP'nin daha özel teşebbüsçü ve kapitalist gelişime yatkın olmasıdır. DP'nin dine yatkın gözükmesi ise, halkın eğilimlerini ustaca değerlendirmesi ve oy kaygısı ile açıklanmaktadır. Bu dönemde, milliyetçilerin çoğu siyasal yaşam dışında kalmış ve bir ölçüde DP'yi desteklemiştir. DP de, milliyetçi Remzi Oğuz Arık, Sait Bilgiç, Osman Turan, Cezmi Türk gibi kişileri benimsememiş, yeterince değerlendirememiştir. 1961 sonrasında, milliyetçilerin siyasal yaşamda siyasal rol almaları olanağı doğmuşsa da, değerlendirilememiş ve birlik sağlanamamıştır. Buna karşılık, AP'nin kurulması ve yığınların desteğinin sağlaması açısından en büyük rolü milliyetçiler oynamışlardır. Adalet Partisi, «külfet» yolu olmaktan çıkıp, «nimet kapısı» olmak rahatlığına erişince, milliyetçiler itelenmiş, Sadettin Bilgiç gibi bir milliyetçinin yerini Süleyman Demirel alabilmiştir. Buna karşın, milliyetçiler, AP içinde kalarak bir şey yapabilecekleri yanlışına düşmüşlerdir. Ancak, AP'nin büyük sermayenin, kapitalizmin çizgisinde olduğu açıkça ortaya çıktıktan, milliyetçi ve maneviyatçı olma-

dığı anlaşıldıktan sonra, milliyetçiler CKMP'de birleşebilmiş ve «milliyetçi iktidarı hedef» olan MHP oluşturulabilmiştir(525).

Milliyetçi, güçlü, kadrocu devlet amacına yönelik MHP, ırkçılık, faşizm, nazi benzerliği gibi suçlamaları sürekli yadsıyarak, insan haklarına bağlı, demokratik bir milliyetçi iktidarı oluşturacakları savını savunmuştur. MHP'ye göre, milliyetçilik, «her şey Türklük için ve Türk'e göre» ilkesine dayanır. Bu açıdan, temel, bugünün Türkiye sınırları içindeki Türkler için gerekeni yapmaktır. Dış Türklerle ilgilenmek, onların iyiliği için gerekeni yapmak, kurtuluş ve selameti için çaba göstermek de, milliyetçiliğin «kutlu bir vazifesidir». Bu vazife Türkiye Cumhuriyet'ine zarar vermemek koşuluna bağlıdır(526). Böylece, «milliyetçilik» ilkesi «Her şey Türk milleti için, Türk milleti ile beraber ve Türk milletine göre özetlenebilecek, Türk milletine bağlılık, sevgi ve Türkiye Devletine sadakat ve hizmettir» biçiminde tanımlanabilir(527). Turancılık, salt kitaplarda kalmış, milliyetçilerce çok benimsenmemiş bir ülküdür. Anadoluculuk ve Türkiyecilik görüşleri, salt Anadolu insanı ile sınırlı ve «millet tarihi»ne dayanır, Türk Birliği ise, «millet ve ırk tarihi»ni özdeşleştirip, tüm Türklerin birliğini amaçlar. MHP, Türk milliyetçiliğini, bir bütün olarak anlamakla birlikte, Anadolu, Türkiye Türklerine öncelik tanımaktadır(528). İnsan haklarına, özgürlüklere, Türk olmayanların kamu haklarına saygılı olmakla, ırkçı, faşist, nazi kuramlarından ayrılmaktadır(529). MHP, «mülkiyeti esas kabul eden, fakat mülkiyetin millet zararına kötüye kullanılmasına karşı olan görüşü «nedeniyle» «toplumcu» olduğunu öne sürerken, köylülüğe önem verip «köycülük» ilkesini benimsemekte, Türkiye'nin salt teknik gelişme ve endüstrileşme ile kalkınacağını belirleyerek «endüstricilik ve teknikçilik» ilkesine dayandığını savunmaktadır. Belirtilen ekonomik yapı, ne kapitalizmle, ne komünizmle, ne liberalizmle gerçekleştirilebilir. Varılmak istenilen sonuç, «dokuz ışık milliyetçi» görüşüyle gerçekleştirilebilecektir. Dokuz ışıkçılık, «Türk milletine, tarih ve kültürüne dayanan, ona inanan bir doktrindir», «Türkiye'nin hızlı kalkındırılması, çağlar üzerinden sıçrayarak Türk milletinin atom ve uzay çağma sokulması ile mümkündür. Bu da her şeyden önce dünya çapında çok üstün kaliteli ilim adamları ve yüksek teknisyenler kadrosu meydana getirmeye bağlı bulunmaktadır», bu kadronun oluşturulması ise, «Türk milleti realitesini göz önünde bulunduran ve modern ilim ve tekniği yol gösterici kabul eden bir milli görüş» olmalıdır ve bu görüş «9 Işık görüşüdür» (530).

Belirtilen anlayış çerçevesinde, sorun bir «kadro» yaratma ve bu kadronun egemen olacağı siyasal yapıyı oluşturma noktasındadır. MHP'nin öngördüğü kadro, ancak, milliyetçi, «ahlakçı» bir kadrodur, «Ahlakçılık», «Türk milletinin ruhuna, geleneklerine uygun ve yüksek varlığını korumayı ve geliştirmeyi öngören esaslara dayanır»(531). MHP'nin kuramını oluşturmaya çalışan Türkeş, başından beri «manevi bunalım» üzerinde durmuştur. «Ahlakiyatçılık» ilkesi bir açıdan, «maneviyat» öğesini dile getirmektedir. İslamiyetin geriliğin nedeni olarak gösterilmesine de karşı çıkılmaktadır. Ama, milliyetçilik ile İslamcılık arasında bir sentez kurulmasına yönelen eğilim başlangıçta söz konusu değildir ve Parti tüzüğünün «laiklik» ilkesine bağlı kalınmaktadır(532). Buna karşılık, 1969 seçimlerine doğru, giderek «İslam-Türk milliyetçiliği» sentezine yönelindiği, ahlakiyatçılık ilkesinin «İslam» sentezine, «İslam kültür ve ahlakı»na doğru yöneltildiği görülmektedir. Bu yöneliş giderek artacak ve kesin bir senteze varacaktır. Başlangıçta, İslamcı çevrelerin kuşkusuyla karşılanan İslamcı sentez(533), giderek Parti'nin inandırıcı bir ilkesi durumuna getirilecektir. Gerçekten, özellikle 1971 yıllarından sonra, milliyetçilik ilkesinin İslamcı bir içeriğe ulaştırıldığı görülmektedir.

«Din» insanların inanç «sahibi olmak» gereksinimlerini karşılamaktadır. Her toplumun bir dini vardır. Türkler «bin iki yüz yıl önce İslamiyetle temasa gelmişler ve İslamiyeti kendi bünyelerine, kendi tarihi gelişmelerine çok uygun bir din olarak görmüşler ve büyük bir iman heyecanı içinde bunu benimsemişler ve İslamiyetin kendilerine verdiği yüksek inanç, büyük heyecan ile yeni bir harekete, yeni bir enerjiye sahip olmuşlar ve bu enerji ile büyük medeniyetler meydana getirmişler, yeni büyük devletler kurmuşlardır». Selçuklular ve Osmanlılar bu büyük devletlere örnek gösterilirken, «din, toplum içinde sosyal bir müessese olduğuna göre, toplumun refahını, kalkındırılmasını ve devamlı mutluluk içinde yaşatılmasını öngören yöneticilerin bu sosyal müesseseye gerekli büyük önemi göstermeleri» zorunlu sayılmaktadır(534). Cumhuriyet döneminde, hurafelere ve «batıl inançlara» karşı haklı savaşın, dine karşı savaş durumuna getirildiğini öne süren bu görüş, bu tutumun Türkiye'yi geliştirmeye yönelik girişimlerin tepkiyle karşılaşmasına yol açtığını belirterek, Müslümanlık ve İslamcıların anladığı laiklik kavramı savunulmaktadır.

Bu açıdan, «Ahlakçılık derken her şeyden önce milletimizin dini olan İslamiyet esasları ve İslam inançları» başlıca kaynak

sayılmaktadır. Böylece, «milli ve dini» gelenekler, deneyler ve tarih bir bütün sayılmakta, kaynaştırılmaktadır: «Ahlakçılığımızın içinde İslamiyet esasları, İslam inançları başlıca yer almakla beraber bununla yoğrulmuş olan ve tarihimizden gelen Türk töresi de yer almaktadır» (535). Bu açıdan «Türk milletinin kutlu güç kaynakları» arasında «İslamiyet» de yer almakta ve öteki ilkelerle birlikte, kapitalizm ve komünizm dışındaki MHP'nin «üçüncü yolu»nu oluşturmaktadır. «Milletimizin bin yıldan beri kabul ederek benimsemiş oldukları İslam dini, milletimizi meydana getiren fertlerin yaşama felsefesine ve ahlak görüşlerine yön veren ... hakiki çehresi ile ve yüksek prensipleriyle ele alınması Türklüğe yeni bir güç ve hız verecektir. Türklük ve İslamiyeti birbirinden ayrı ve hele birbirine zıt veya birbirine düşman iki ayrı varlık gibi görmek Türk milliyetçiliği ve İslamiyet için zararlıdır» (536). Aynı görüş açısından, Cumhuriyet döneminin «batılılaşma» yönelişi de eleştirilmekte ve «ilim ve tekniğin», «manevi temele» oturtulması zorunluluğu savunulmaktadır: «Türklük şuur ve hareketi ile İslam ahlak ve fazileti, milletimizi meydana getiren manevi unsurların tam bir ahenk içinde birleşmesidir. Maddi kalkınmamız ancak böyle yüce bir temel üzerinde yükselirse bir mana taşır, bir değer kazanır. Milliyetsiz bir yükselmenin, ahlaksız bir kalkınmanın imkanı yoktur ... milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı ve İslamiyete düşman bir milliyetçilik anlayışı bize yabancıdır, bizim dışımızdadır» (537). Bu açıdandır ki, MHP'nin yolu «din ve tarih yolu»dur ve buluşma yeri «ne Doğudur, ne Batıdır, ne Kuzeydir, ne Güneydir. Buluşma yeri Büyük Türkiye'dir». Büyük hedef «Allah Yolu» olarak kabul edilirken, ahlakın, kültürün, uygarlığın, İslam milliyetçilik sentezine oturtulması istenilmektedir (538). İslamiyet-milliyetçilik sentezine yönelinirken, İslamın, «milliyetçilik» ilkesini yadsıyan öğesi «ümmet anlayışı» ise dinsel bir inanç olarak nitelendirilip, tüm İslam birliği anlamına ümmetçilik anlayışına, Türklerden başka kimsenin sahip çıkmadığı belirtilmekte, ümmetçiliğin siyasal anlamına, tüm Müslümanları bir bayrak altında toplama ülküsüne karşı çıkılmaktadır (539).

Türkeş'in, kuramsallaştırmaya çalıştığı «milliyetçilik-İslamcılık» sentezi, Parti'nin yayın organlarından, özellikle «Devlet» dergisi ve «Hergün» gazetesi tarafından savunulmuştur. Bu yayın organlarında, «kudretli ve müreffeh Türkiye için fertlerin milliyetçi bir dünya görüşüne göre yetiştirilmesi, eğitilmesi ve şuurlandırılmasına» yönelik bir eğitim düzeni istenirken, İslam-

cılık da «milliyetçi dünya görüşü içinde» kabul edilmektedir(540). Kültür emperyalizmi olarak nitelendirilen batıcılık eleştirilerek, İslam-Türk kültür sentezi üzerinde durulmakta(541), milletin «ideolojisi» «Müslüman Türk ideolojisi» olarak belirlenip, İslam, Arap'ın değil, Türk'ün dini sayılmakta ve karşı çıkışlar «İslamdan korkma» olarak nitelendirilmektedir(542). İslamın kılıcı sayılan «Türk milleti»nin, Türklere «zulmeden» Irak'a karşı suskun kalışı, «İslam-Türk» milliyetçiliğinden uzaklaşılmanın sonucu olarak yorumlanmaktadır(543). Aynı yayınlarda, İslamda reforma karşı çıkılıp, Batı uygarlığının İslam yoluyla kurtulacağı, İslamiyetin yeniden «ehl-i sünnet ve cemaat» çizgisinde ortaya konulması gerekliliği öne sürülmüş, «İslamiyetin cemiyetten tecrid» edilemeyeceği, caminin içine kapanılamayacağı ve toplumsal ilişkilerin İslam kurallarına uygunluğu, savunulmuştur(544). Türkeş'in, Hergün gazetesinde yazdığı «Manevi Görüşlerimiz» başlıklı yazı dizisinde de, her şeyin temelinin insan olduğu belirtilirken, insanm «manevi» değerlerle gerçek insan olacağı öne sürülüp, bilimin ilerlemesinin, insanın Tanrı arayışını güçlendirip, dinselliği artırdığı; bilimin her şeyi çözmediği, maneviyatsız bilimin bir değer taşımadığı bilincine varıldığı savunulmaktadır. Aynı anlayış çerçevesinde, «Türk milletinin rönesansı»nın kaynağının, «Türk-İslam medeniyetinin klasik değerlerinde bulunacağı», İslam ülkelerinin emperyalizme karşı birleşmesi gereği, İslam uygarlığının salt bilimi değil kültürü de kapsayıcı nitelikte bulunduğu, 9 Işık doktrininin İslam-Türk kültürü çerçevesinde uygulanabileceği öne sürülmektedir. Varılan sonuç: «İnsan anlayışımızın ve manevi görüşlerimizin, Türk-İslam medeniyetinin metafizik, ahlaki-insani değerlerinden kaynaklandığını ve çağımızın gereklerine yöneldiğini belirttim. Burada İslamın evrensel değerleriyle Türk tarihi ve çağımız bir arada mütalâa edilmektedir. Bu yüzden de bizim anlayışımız İslam ve Türk özellikleriyle birlikte çağımıza yönelmektedir. Yani çağdaştır. Türk milliyetçiliğimiz bu bütünlüğün gerekli bir parçasıdır»(545). «Esir Türkler» ile «İslam dünyasının» birlikte esirlikten kurtulacağının da savunulduğu yazıda, ülkücü görüşün, bu açıdan, esir Türklerin ve İslam dünyasının kurtuluşuna yöneldiği ve «çağdaş müesseselerle ve yepyeni kadrolarla Türk-İslam medeniyetini yeniden kuracağız» ülküsünün, bu esirlikten kurtuluşu simgelediği belirtilmektedir. Müslüman ve uygar olmak olanağının varlığını, ülkücü görüş kanıtlamaktadır ve «Türk İslam medeniyeti»ni gerçekleştirmek için «teşkilatlanan» ülkücüler, çağ-

daşlığı da simgelemektedirler. Bu çağdaş amaca varmak yönünden ülkücüler büyük çile çekmektedirler ve öldürülen ülkücüler, devlete yardım eden kişiler oldukları için «şehid» sayılmalıdırlar. İslama dayanmaları ise, ülkücülere güç, iman vermekte, «Müslüman-Türk Büyük Türkiye»sini kurmaya yaklaşmaktadırlar(546).

MHP, dış politika görüşleri yönünden de, İslam dünyasına yakın olma kuralını benimserken(547) «milliyetçi» görüşleri açısından bazı İslamcı hareketlere tepki göstermektedir. Örneğin, Azeri Türklerine karşı «zulüm» yaptığı öne sürülen Humeyni'ye karşı, Türk din adamı Şeriatmedari yeğlenmekte, Humeyni Azeri Türklerine karşı «jenosid» uygulamakla suçlanmaktadır(548). Aynı biçimde, Türklere karşı soykırım uyguladığı öne sürülen Saddam Hüseyin de lanetlenmekte, Erbakan, Saddam Hüseyin ve Irak'ın avukatı olmakla suçlanmaktadır(549). Buna karşılık, İsrail'le anlaşmaya varan Enver Sedat, MHP tarafından savunulmaktadır(550).

Kısaca, genel görüşleri içinde, «İslamcı milliyetçilik» sentezine değinmeye çalıştığımız MHP'nin de, MSP gibi, büyük sermayenin egemenliğinin yarattığı çelişkilerle bölünen burjuvazinin, küçük esnaf, tüccar, az topraklı köylü ve Anadolu burjuvazisi kesimine dayandığı anlaşılmaktadır. Kapitalizme karşı olduğu öne sürülen ekonomik görüşleri de, belirtilen kesimin ekonomik eğilimlerini karşılamaktadır. MHP'nin, «güçlü devlet, güçlü iktidar» anlayışı, eski rollerini yitiren kesimlere güvenlik verirken, eski rollerini yeniden kazanabilecekleri umudunu da yaratmıştır. Özellikle, sol gelişim ve her türlü şiddet olayının yaygınlaşması, «tedhiş»i amacına ulaştırmış, yığınlar güven duygusunu otoriter düzeni de aramaya başlamışlardır. Bu arayış, MHP'nin «güçlü iktidar» ilkesinin, yığınlarca giderek benimsenmesine varmıştır. MHP'nin, özellikle, geri kalmış, verimsiz topraklı, içine kapanık yörelerde Sünni İslamcılarca tutulması, MHP'nin hangi özlemlere yanıt verdiğini açıkça göstermiştir. MHP de sınıfsız, uyuşumcu, durağan bir toplum yapısını savunmakta, «otoriter» yönetim ilkesi, bu durağanlığı sürdürecek, sınıfsal farklılaşmayı engelleyecek kural olarak görülmektedir. «Uyuşumcu toplum düzeni» büyük sermayeye ve yarattığı sınıfsal farklılaşmalara hınç besleyen kesimlerde, ellerinde kalanları savunabilecekleri, kendilerini yaşatacak bir model olarak görülmüştür. MHP'nin 1970 sonralarında, giderek «milliyetçi-toplumcu-güçlü iktidar» modeline «İslamcılık» öğe-

sini katmasıyla İslam geleneğine ve inancına bağımlı çevreleri de kendisine çekebilmiştir. Temelde, MSP ve MHP, aynı özlemleri ve endişeleri duyan, aynı «sosyo-ekonomik» kaynaktan gücünü ve tabanını almıştır(551). MHP, İslamcı öğeyi İslamcıların AP'den koptukları dönemde kendi kuramı içine katmış, İslamcı çevrelerce önce kuşkuyla da karşılanmıştır. Giderek, milliyetçilik-islamcılık sentezinin oluşturulması, MSP'nin yönetim kadrosunun tutarsızlığı, MHP'nin aynı kaynağın İslamcı kanadını da yanına çekebilme olanağını sağlamıştır. Türkiye'deki İslamcı siyasal akım, salt Sünni Müslümanların akımı olarak belirmiş, Alevilere karşı Sünni tepkisi de İslamcıların kendi siyasal örgütlenmelerini oluşturmalarında etkinlik payı taşımıştır. Bu tepki, 1973 seçimlerinde, MSP'den yana çıkmıştır. MHP İslamcı tezlere yaklaştığında, bu partinin milliyetçilik ilkesiyle kurulan sentez, Sünni tepki açısından daha güçlü ve yatkın görülmüştür. Bu nedenle, özellikle Alevilerin çoklukla yaşadıkları bölgelerde, MHP, MSP'den 1977 seçimlerinde oy alabilmek ve gelişmek olanağını bulabilmiştir. MHP, geçmişin şanlı günlerine duyulan özlemin iki temel görüntüsünü, yani «İslam» ve «millet» öğelerini birleştirerek, daha geniş bir tabana açılabilme olanağını yaratmıştır. Başka bir deyişle, kendisini «Müslümanlıkla» özdeşleştiren kesimler ile kendisini «Türklükle» bulan yığınlar, MHP'de birleşebilmiştir. Buna karşılık İslamcılar, ulusçuluk ilkesini, İslamlık içinde erittiklerinden, büyük sermayenin ezintisini duyan sınıf ve tabakaların laik görüşlü olanlarını kendine çekebilme olanağından yoksun kalmışlar, MHP ise bunları «ülküsü çevresinde» toplayabilmiştir. Bu nedenle, bazı bürokratlar, aydınlar, gençler, kentteki küçük esnaf, bazı işçi kesimi, kadınlar, küçük çaplı tüccar, MSP'ye «yobazlık hortluyor» diye karşı çıkarken, MHP'yi destekleyebilmiştir. Yaygın şiddet olayları ve solun şiddetin yaygınlığına paralel güçlendiği inancıyla, tarihsel örneklerine ve bilimsel verilere uygun bir biçimde, büyük sanayici ve büyük tüccarların bir bölümünün siyasal ve ekonomik güvence yeri açısından, otoriter, güçlü siyasal biçimi özler duruma girdikleri ve hiç değilse, maddi açıdan MHP'yi destekler duruma geldikleri de anlaşılmaktadır(552).

MSP ve MHP'nin aynı tabana dayanmaları, doğal olarak, bu iki tutucu gelenekçi siyasal parti arasında, siyasal çekişmenin gerçekleşmesine de yol açmıştır. İslamcı ve Türkçü düşünü savunan bazı yayın organları, «milli» olarak niteledikleri siyasal partilerin «cephe» oluşturmasını savunmuşlardır. Bu ko-

nuda «Yeniden Milli Mücadele» dergisinin yayınları örnek gösterilebilir. Özellikle, 12 Mart parantez döneminin ardından yapılan 1973 seçimlerinde Yeniden Milli Mücadele dergisi, yığınları «Milli» partiler çevresinde birleşmeye çağırmıştır. Milli Güç, «İslamlaşmak-muasırlaşmak-Türkçülük» sentezine varan görüşlerdir. «Milli değerlere göre, yani halka göre düşünen yönetim» milli yönetim olarak öngörülmüştür(553).

Avrupa kapitalizminin sömürücülüğünü ve milleti yoksullaştıracağını kabul eden Dergi, AP'yi «milli güç» içinde düşünmemektedir. Milli Güç'ü, Türkiye'nin Batı sermayesi tarafından sömürülmesine karşı çıkan, İslam dünyasıyla kaynaşan bir dış politika izleyen ve ekonomik bütünleşmesini İslam içinde bulan siyasal akımlar oluşturacaktır. Geleneklere bağlı ve gelenekleri sürdürecek bir düzene yönelen, kapitalist ve komünist ekonomi-siyasal biçimine karşı çıkan, İsrail'e ve Ortak Pazar'a karşıtlıkta birleşmiş partiler «milli partilerdir». Bu türden üç parti vardır: DP, MSP ve MHP, bu açıdan, oylar seçimlerde bu partilere verilmelidir. Milliyetçi Cephe» adını alacak bir hükümet de ancak bunlar tarafından kurulabilecektir. AP milli güç'ü temsil eden bir parti değildir ve onun katıldığı bir hükümet, «Milli Cephe Hükümeti» sayılmamak gerekir. Bu anlayış içinde, MHP ile MSP'nin uzlaşması, seçimlerde oyların bu bütüne kayması, hükümetin bu partiler arasında kurulması gerekir(554). Milliyetçi Cephe'nin varlığı, en azından, kurulan cephenin, milliyetçilerin asgari ilkelerini benimsemesi ve insiyatifin «milliyetçi partiler» elnde bulunmasına bağlıdır. AP'nin, Celal Bayar'ın insiyatifinde ve «akıl hocalığında» kurulacak bir «cephe», «milli» niteliğini taşıyamaz. MHP ve MSP, birlikte «cephe» içinde, görüşlerini etkin kılmak ve insiyatifi ele geçirmek zorundadırlar(555).

Örnek gösterdiğimiz görüşlerin, siyasal ve toplumsal koşullar içinde gerçekleşmesi olanağından yoksunluğu, MSP'nin MHP'yi, MHP'nin de MSP'yi suçlaması, çatışması olgusu ile kanıtlanmıştır.

MSP açısından MHP, milliyetçilik temeline dayandığı için «ruhsuz ve kuru» bir partidir. Türkçülük, Cumhuriyet'in temeli sayılmış, «ne mutlu Türküm diyene» denilerek tabulaştırılmıştır. Varılan ise «kavmi şövenizm»dir ve «anasır-ı ittihad» on yılda batmıştır. İslamın gündemden kaldırılması, Anadolu topraklarında «kendi evlatlarının isyan, katil, imha ve toplu katliamlara» girişmeleri sonucunu yaratmıştır. Sıra «Müslümanla-

rın birliğine» gelmiştir(556). İsrail'e karşı çıkışta MHP, MSP'yi yalnız bırakmış, hatta İsrail'den yana politika izleyen Dışişleri Bakanı'nı tutarak, milliyetçi ve İslamdan yana olmadığını kanıtlamıştır(557). Irkçılık ve milliyetçilik, hangi görüntü ardında olursa olsun, Müslümanlara zarardan başka bir şey getirmemiştir(558). MSP'nin «ırkçılığın», siyonizmin bir kolu, körüklediği bir oyun olduğu görüşü, doğal olarak, MHP'nin suçlanması anlamına da gelmektedir. Filistin Kurtuluş Örgütü'ne karşı çıkan, «Kudüs Yahudilerin malıdır» diyebilen MHP, «milletimizce» Farmason, Amerikan ve Yahudi uydusu» olarak damgalanmıştır(559).

MHP'ye göre de, her şeyi dinden ibaret görenler ve milliyeti unutanlar, ya saflık, ya da hiyanet içindedirler. Bu türden bir inanç, Türk milletini yıkıcıdır. «Türk müsün, Müslüman mısın? gibi sorular, cehalet ve hiyanetin» ürünüdür ve bunların birbirinden ayrılması olanağı yoktur. İslam dünyasına «fitne ve fesadı sokan Abdullah İbni Sebe'nin torunları zamanımızda da yaşamaktadır»(560). Türklere zulmedip öldüren, Saddam'ın avukatları, «ehl-i nifak ve ehl-i şikak» bir zihniyeti benimsemiş olmaktadır ve komünistlere «milliyetçilerin» adlarını vererek onların komünistlerce vurulmalarını sağlamaktadırlar(561). Böylece, Erbakan vatana ihanet etmiştir ve bunun saptanması için «meclis araştırması» gerekir(562). MSP, AP'ye saldırıp, MHP'yi cinayetlere karışmakla suçlarken, komünizm tehlikesinden söz açmamaktadır. CHP ile koalisyon kuran, komünistlerin affına oy veren, komünist yayın organlarınca desteklenen, Almanya'da komünizme karşı çıkan işçileri döven, İslam adına komünizmin görüşlerini savunan MSP'nin ve Erbakan'ın, «milli» bir güç olarak kabul edilmesine ve «İslam milliyetçileri»nce desteklenmesine olanak görülmemektedir(563).

Aynı oy tabanına dayanan, aynı nedenlerle bu taban tarafından desteklenen iki tutucu-gelenekçi partinin, aralarındaki siyasal çekişmeyi, aynı hükümetlerde yer almakla birlikte, uzlaşamayışlarını, salt aynı tabandan daha çok oy sağlamak amacıyla yorumlamak, doğal olarak gerçekçi değildir. Türkiye'nin siyasal yaşamında, disiplinli, kuramcı, iyi örgütlenmiş bu iki partinin çatışması, yöneldikleri amaçlar, düşündükleri siyasal modeller, amaçlarına erişmek açısından yeğledikleri yöntemler arasındaki başkalığın doğal sonucudur. Çatışma, İslami anlayıştaki temel başkalıktan doğmaktadır. İslamın siyasal kuramlarına dayalı, İslam demokrasisi içinde, küçük burjuvazinin

özlemlerini ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelen MSP ile gelenekçiliği, İslamın yalnızca dinsel inanç olarak kabul edilen ilkeleriyle kaynaşmış «kavmiyet» temeline dayanan törelerinde bulan, İslam öncesinin geleneklerini ve biçimlerini canlandırmaya çalışan ve otoriter bir devlet ve siyasal iktidar biçimini yeğleyen MHP'nin uzlaşamaması doğal sayılmak gerekir. Karşıtlarda birleşen bu iki partiden MSP açısından «İslam», bir dinamizm ilkesidir ve düzeni kendi dünya görüşü yönünde belirleyecek ve siyasal iktidara egemen olacaktır. MHP açısından ise, İslamiyet, milliyetçilik duygusunu güçlendirecek, geleneğe ve tutuculuğa güç verecek «dinsel inançtır», ama siyasal düzeni biçimlendirici siyasal kural olarak kabul edilmemekte, güçlü siyasal iktidar, dinsel iktidarın dışında ve üstünde görülmektedir. Bir açıdan, İslam salt «maneviyattır», ama «siyasal iktidar» «gücünü İslam»da değil, kendi yapısının mistik niteliğinde bulacaktır, bu açıdan iktidarın «kendi dinselliği» vardır.

1) Genel olarak bk. **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, İstanbul 1968, 25 v.s. - Baykan, Sezer Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İstanbul 1981, 70' v.s.

2) Şamanizmin gerçekte bir «din» niteliği taşımadığı, günlük meselelere inen bir pratik oluşturduğu, bu açıdan dinle toplum arasında varlığı zorunlu bağlantının şamanizm açısından söz konusu edilemeyeceği ve siyasal iktidarı ve halkı katı bağlayıcılığının bu nedenle bulunmadığı ileri sürülmüştür. Bk. **Buluç**, S., Şaman, İslam Ansiklopedisi, C. XI, 320 - **Baykan**, S., 74-75, Ayrıca bk. **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 49 v.s.

3) **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 58 v.s., - **Aksal**, S.M., Teokratik Devlet ve Laik Devlet (Tanzimat, İstanbul 1940) 72 v.s.

4) **Tunaya**, T.Z., Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul 1960, 7, - **Özçelik**, S., İslam Hukukuna Göre Hükümdarın Hukuki Durumu (Tahir Tanere Armağan) İstanbul, 1956 - **Abadan**, Y. - **Savcı**, B. Türkiye'de Anayasa Gelişimlerine Bir Bakış, Ankara 1959, 10 v.s.

5) Bk. **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul 1976, 25 v.s.

6) Bu konuda bk. **Barkan**, Ö.L., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi, (Cumhuriyet'in 50. yılı Seminerinden ayrı Basım), Ankara 1975, 51, Barkan tarafından eleştirilen görüşe örnek olarak bk. **Hoestler**, Türkism and Soviets, Londra 1957, 90

7) Tunaya, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 10

8) Bu yaygın görüşe örnek olarak bk. Smith, C.W., Islam in Modern History, New York 1959, 173 v.s., - **Lewis**, B., The Ottoman Empire and Islam (The Listener 2 Novembre 1952) - Ayrıca bk. **Berkes**, N., Historical Backg-

round of Turkish Secularism (Islam and The West. Ed. N. Frye, The Hague 1957), 44 v.s.

9) **Barkan,** Ö.L., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri..., 49
10) **Barkan,** Ö.L., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri..., 49-50
11) Bk. **Timur,** T., Osmanlı Toplumsal Düzeni, Ankara 1979, 61 v.s.
12) Bk. **Barkan,** Ö.L., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri..., 52 v.s.
13) Bk. **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, 22-24
14) İslam Hukukunda suçların bu şekilde ayrımı, Roma Hukuku'ndaki «delicta publica» - «delicta privata» ayrımına benzemektedir. «Hakkı ademiye» karşı suçlar, suçtan zarar görenin takibiyle «kısas» veya «diyet» ile cezalandırılırken, «Hakkullaha» karşı suçlar «had, hududu şer'iye» ile cezalandırılır. Bu suçların çoğunda af ve sulh mümkün değildir. Devlete karşı fiillerde, ülülemrin tazir hakkı tanınmıştır.
15) Bk. **Sencer,** M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 99 v.s.
16) Bk. **Barkan,** Ö.L., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri..., 71 v.s.
17) **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 22 v.s.
18) **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 23-24
19) **Timur,** T., Osmanlı Toplumsal Düzeni, 175
20) Bu anlaşılış biçimi, Timur'un belirttiği gibi, bazı tarihçileri, «Bizans-Osmanlı» devamlılığı yanlışına düşürmüştür: Bk. **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 176
21) Bu görüşün eleştirisi için bk. **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 177-178
22) **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 190
23) Haberleşme ve ulaşım sisteminin, salt, Devlet iktidarının yaygınlığını sağlamak amacıyla belirli bir düzene bağlanması bu konuda örnek gösterilebilir: bk. **Mez,** Ortazaman Türk-İslam Dünyasında Kara Yolları (Ülkü Mecmuası, No. 55, 1937)
24) Bk. **Lewis,** G.L., Turkey, London 1955, 25 v.s.
25) Bk. **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 101-102
26) Halife olabilmek koşulları, değişik İslam düşünürlerince ayrı ayrı saptanmıştır. Genellikle, Maverdinin Hilafet Teorisinde belirttiği koşullar, halifelik için benimsenmiştir (Maverdi'nin «El Ahkâm Es-Sultaniye»de belirttiği halifelik koşulları için bk. **Tabbâra,** A., İlmin Işığında İslamiyet, (Çev. Mustafa Öz), İstanbul 1977, 334) Sultan Selim'in, «Kureyşi» olmadığı için, halife olmak koşuluna sahip bulunmadığı ileri sürülmüştür. Bu koşulun zorunlu olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Halifenin «kavmine» değil «ameline» bakılması gerekeceğini belirtenler de vardır. Bunlar, «hilafetin» Osmanlılara geçtiği dönemde Arapların «cihad ruhunu» yitirdiğini, Osmanlıların ise «Cihad gücüne» sahip bulunduğunu ve bu açıdan Yavuz Sultan Selim'in halifeliğinin geçerliliğini kabul ederler: bk. **Havva,** S., İslam (Çev. S. Şimşek), I, Ankara, 284-295-296
27) **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 103
28) Aksi görüş, **Yücekök,** A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 66. Aynı şekilde Osmanlı despotizmini «kulluk» düzeni ile açıklamaya çaba gösteren görüş için bk. **Berkes,** N., Türkiye İktisat Tarihi, I, İstanbul 1972, 131-132. Halbuki Osmanlı'da «kulluk» düzeni, batıdaki gelişimle aynı nitelikte bulunmadığı için, Roma'daki «Clientis-patricien» ilişkisinin gelişimine benzetilmesi yerinde değildir. «Kul» sayılan, saray devşirmeleri, aristokratlar gibi kendilerini güvence altına alacak bir hukuk düzeni yaratıp, Osmanlı despotizmini gerçekleştirmiş değillerdir.

29) «Kerim devlet» kavramı, patriarkal-komünal yapı içinde bir anlam taşımaktadır. Bu düzen içinde, devlet, feodalleşme süreci içindeki tabakalara karşı, reayayı koruyarak, «kerim devlet» niteliğini almıştır. Böylece, toplumsal farklılaşmanın engellenmesine yönelik Osmanlı patriarkal-komünal düzeni, doğal olarak «kerim devlet» niteliğini de kazanmıştır. Buna karşın, Osmanlı Devletinin, sınıflar üstü ve reayayı sadece vergi ve asker kaynağı olarak gören niteliği de, onun «ceberrut» devlet sayılmasına yol açmıştır: Bk. **Timur,** T. Osmanlı Devlet Düzeni, 194 v.s. Ayrıca bk. **Barkan,** Ö.L., Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı, (Türkiye'de İktisat Tarihi Semineri, Ayrı Basım) Ankara 1975, 1-2

30) Bk. **Timur,** T., Osmanlı Devlet Düzeni, 198. Ayrıca bk. **Sencer,** M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 162-164

31) İslam siyasal kuramının genel kurallarının, Osmanlı'da da aynen geçerliliği kanısına dayanan aksi görüş için bk. **Tunaya,** T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 8. Osmanlı'nın bir «saltanat-devlet» olduğu görüşü için bk. **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 31-32

32) Bk. Timur, T., Osmanlı Toplumsal Düzeni, 198. Aşırı «Osmanlıcılık» anlamına alınan «Osmanlı şanı» kavramının, giderek saldırgan bir «milliyetçilik» niteliği aldığı da belirtilmiştir: Bk. **Hoestler,** Turkism, 90-91

33) Giderek Osmanlıyı kuranların «Türk» oldukları unutulmuş, «Oğuz» soyundan geldiklerini kendileri dahi söylemez olmuşlardır. Özellikle İstanbul'un alınmasından ve imparatorluğun genişlemesinden sonra, Osmanlı Devleti, «Türk devleti» olmaktan veya Türk Devleti olarak anılmaktan çıkmıştır. Bk. **Akdağ,** M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, II, İstanbul 1974, 133-156 v.s. - **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 33. Belki de bu nedenle, daha başlangıçta, Osmanlı Devletinin sadece Türkler tarafından kurulmadığını, Ertuğrul aşiretinin, Müslümanlığı kabul eden Hıristiyan halkla birleşerek, yeni bir ırk olan «Osmanlı ırkı»nı oluşturduğunu ileri sürenler çıkmıştır: (Bk. **Gibbons,** H.A., The Foundation of the Ottoman Empire, Londra 1968, 30 v.s.). Bu türden görüşlerin eleştirisi için bk. **Köprülü,** F., Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ankara 1971, 38 v.s., 45 v.s.

34) **Akdağ,** M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, II, 68-69

35) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, İstanbul 1970, 353. Aksi görüş, **Üçok,** C., Atatürk, İslam Ülkelerinde Yeni bir Çağı Başlatan Önder, (Belleten, Ocak 1981, No. 177), 92-93 - **Lewis,** B., Turkey, 22-24

36) **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 31

37) **Berkes,** N., 26, 33 - **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 353. Ayrıca **bk. Divitçioğlu,** S., Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu, İstanbul 1967, 38-39, 47-48. Avcıoğlu ise, «merkeziyetçi» devlet düzeninl, salt «fetihler ve fethedilen yerlerin bakımı» zorunluluğu ile açıklamaya çalışıp, «merkezi otorite», «feodal» ayrımının bir anlam taşımayacağını öne sürmektedir: (Bk. **Avcıoğlu,** Türkiye'nin Düzeni, Ankara 1969, 14-17) «Bürokrat devrimciliği» savunmak ve «milli güç» göstermek sevdasındaki Avcıoğlu'nun, bu farklılık nedeniyle, Osmanlıda Batıdaki gibi «senyör-kral» çatışmasının olmadığını ve bu çatışmanın olmayışının burjuvazinin gelişmesini engelleyici etkenlerden birini yarattığını gözden uzak tutmaktadır.

38) Bu konuda bk. **Akdağ,** M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai tarihi, II, 61-63

39) Bk. **Barkan,** Ö.L., Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı, 2

40) Bk. **Barkan,** Ö.L., Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı, 4 v.s. - **Divitçioğlu,** S.,

38-39, 47-48 - **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, İstanbul 1969, 17 v.s. - **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 165 v.s.

41) Bu konuda bilgi için bk. **Barkan**, Ö.L., Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı, 8 v.s.

42) Karşılaştırma için bk. **Barkan**, Ö.L., Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı, 11 v.s. Ayrıca bk. **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 233, 242

43) **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, 30 v.s., 37

44) Ekonomik yapıdaki bozulma için bk. **Akdağ**, M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, 395 v.s. - **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, İstanbul 1969, 263

45) Suhte isyanları için bk. **Akdağ**, M., Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, Celali isyanları, Ankara 1975, 280-282, 302-307

46) Bk. **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 122 v.s., 207 v.s.

47) Bk. **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 286 v.s.

48) Bk. **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 288

49) **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 292-297

50) **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 251 v.s.

51) Bu dönem için bk. **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 260 v.s.

52) Celali Fetreti için bk. **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 355-384

53) **Barkan**, Ö.L., XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Etkileri (Ekonomik ve Sosyal Etüdler Konferansları) 12-13

54) **Divitçioğlu**, S., 73. Ayrıca bk. **Barkan**, Ö.L., XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Etkileri, 8

55) **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 265 v.s.

56) **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 354 - **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 268 v.s. - **Barkan**, Ö.L., XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Etkileri, 3

57) Bu konuda bk. **Barkan**, Ö.L., XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Etkileri, 2-6 **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, 33-34, 42 **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 278 v.s.

58) Bk. **Yenlay**, Osmanlı Borçları Tarihi, İstanbul 1964, 103-110

59) **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, 51 - **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 97

60) **Sencer**, M., Osmanlı Toplum Yapısı, 310

61) **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, 55

62) **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 153 v.s.

63) Bu konudaki tarihsel olgular için bk. **Akdağ**, M., Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 347-353

64) Ülemanın bu yorumları için bk. **Akdağ**, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, II, 466 v.s.

65) **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 34-35

66) **Küçükömer**, İ., Düzenin Yabancılaşması, 59 v.s. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, İstanbul 1968, 15 v.s.

67) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 20 v.s. - Çağdaşlaşma görüşü, özellikle **Berkes** tarafından savunulmuş, tüm değişimler «çağdaşlaşmaya» yönelik adımlar olarak görülmüştür: Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 15-21

68) Örnek olarak bk. **Grunebaum**, G.E., Problems of Muslim Nationalism (in

Frye, Islam and the West), 23 v.s. **Smith**, C., W., 176 v.s. **Lewis**, G.L., Turkey, 30 v.s.

69) **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 34-35
70) Bk. Yukarıda s. 247 v.s.
71) Bk. Yukarıda s. 378 v.s.
72) Bk. Yukarıda s. 382 v.s.
73) Bk. Yukarıda s. 383
74) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 88 v.s. Berkes, «nizam-ı cedit» olayını, «devrimci» bir hareket olarak görüp, çökertilişini de, doğal olarak «irtica» hareketi saymaktadır.
75) Para «tağşişi» yoluyla hazine bunalımının çözülemeyeceğini, bunun yıkıcı etkileri olacağını, bir reform taslağı hazırlayan Abdullah Molla, bu işe girişilmeden evvel belirtmişti. Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 92., III. Selim'e verilen «ıslahat lâyihaları» için bk. **Karal**, E.Z., Nizamı Cedite dair Lâyihalar, (Tarih Vesikaları, C. II, No. 6, C. VIII), No. 11-12
76) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 92 v.s.
77) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 96 v.s.
78) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 88 v.s.

78 bis) - **Kongar**, E., Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Ankara 1979, 63-74

79) Bk. Hüccet'in metni için Tarihi Cevdet, C. VII, 446-449
80) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 119
81) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 119
82) Örnek olarak bk. Onar, Okandan, Özçelik, Aldıkaçtı, kitaplarında, Senedi İttifak-ı haklar bildirisi olarak nitelemişlerdir. Tunaya da, aynı belgeyi, «Osmanlı Magna Carta'sı» olarak nitelendirmişti. Bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 25
83) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 121
84) Bk. **Karal**, E.Z., Osmanlı Tarihi, V, Ankara 1956, 93 v.s.
85) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 124
86) **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 127
87) Bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 26 v.s.
88) Bu görüş için bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 148-150
89) Bu değişimler için bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 150-187
90) **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 137 v.s. - **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 30-31
91) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 26 v.s.
92) Eleştirilen bu görüş için bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 129-130, 148-150
93) Eleştirilen bu görüş için bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 128-144, 154, 180
94) Bu görüş için bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 130
95) Fetva için bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 27
96) **Sencer**, M., Dinin Türk Toplumuna Etkileri, 169
97) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 28-29. Ayrıca bk. **Karal**, E.Z., Osmanlı Tarihi, V, 162
98) **Velidedeoğlu**, H.V., Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat (Tanzimat, I, İstanbul 1940), 170-172 - **Okandan**, R.G., Amme Hukukumuz ve Tanzimat Devri (Tanzimat I), 102
99) Belirtilen etkenlikler için bk. **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 54-55
100) Yücekök, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 55 v.s.

101) **Özek, Ç.**, Türkiye'de Gerici Akımlar, 20 v.s.
102) Belirtilen anayasal belgeler için bk. **Gözübüyük, Ş., Kili, S.**, Türk Anayasa Metinleri, Ankara 1957, 1-21
103) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 190-191
104) Bk. **Barkan, Ö.L.**, Tanzimat Tetkiklerinin Ortaya Koyduğu Bazı Meseleler, (İktisat Fakültesi Mecmuası, C. II, No. I. İstanbul 1941), 296 v.s.
105) Bu görüşler için bk. **Okandan, R.G.**, Amme Hukukumuz ve Tanzimat Devri, 115 - **Abadan, Y.**, Tanzimat Fermanının Tahlili (Tanzimat I), 40-44 **Ongunsu, A.H.**, Tanzimat Amillerine Umumi Bir Bakış (Tanzimat I), 1-22
106) **Sungu, İ.**, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar (Tanzimat I), 778 v.s.
107) Bu görüşler için genel olarak bk. **Barkan, Ö. L.**, Tanzimat Tetkikleri, 314 v.s. Ayrıca bk. **Velidedeoğlu, H.V.**, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, 168 - **Okandan, R.G.**, Amme Hukukumuz ve Tanzimat Devri, 113 - **Fındıkoğlu, Z.F.**, Tanzimatta İçtimai Hayat, 644 - **Sungu, İ.**, 778. Hareketi batılılaşma ve anayasacılık yönünde bir gelişme olarak anlayan görüşler için bk. **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 36, 40 v.s. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 187, v.s.
108) Bk. **Barkan, Ö.L.**, Tanzimat Tetkikleri, 316 v.s. - **Bilsel, C.**, Tanzimat'ın Harici Siyaseti, (Tanzimat I), 664-665, 668
109) Bk. **Barkan, Ö.L.**, Tanzimat Tetkikleri, 317-318 - **Karal, E.Z.**, Tanzimat'tan Evvel Garbilaşma Hareketleri (Tanzimat I), 13 v.s. **Ongunsu, H.**, 1-6. Ayrıca bk. **Davison, R.**, Turkish Attitudes Concerning Christian - Muslim Equality in The Nineteeth Century (American Historial Review, July 1954, No. 4), s. 861 v.s.
110) Bk. **Abadan, Y.**, Tanzimat Fermanının Tahlili, 47
111) Bk. **Barkan, Ö.L.**, Tanzimat Tetkikleri, 307 v.s.. Bu konuda Metternich'in telkinlerinin uygulandığı görüşü savunulmuştur: bk. **Bilsel, C.**, Tanzimat'ın Harici Siyaseti, 667. Metternich'in yazısı için bk. 705
112) Bk. **Velidedeoğlu, H.V.**, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, 187 v.s.
113) Bk. **Tunaya T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 35-36
114) Bk. **Velidedeoğlu, H.V.**, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, 187 v.s.
115) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 202 v.s.
116) **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 34
117) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 197
118) **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 64-66
119) **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 201
120) Bu örgütler için bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 241 v.s. Bir görüşe göre Hıristiyan-Müslüman eşitliği ve Hıristiyanların uluslaşma süreci içine girmeleri, Tanzimat karşıtı akımlarda en güçle etken olmuştur: bk. **Davison, D.**, Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality, 854 v.s.
121) «Genç Osmanlılar» yerine, «Birinci Jön Türk Hareketi» deyimini kullananlar da vardır. Bk. **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 64 v.s. Batıda, «yeni» veya «genç Osmanlılar» hareketine «jön Türk» adı verildiği için, Tunaya da, «birinci-ikinci jön Türk» akımı olarak bir ayrım yapmaktadır.
122) «Jön Türk», «genç» terimleri, akıma katılanlar tarafından değil, dışarıdan batılılarca yapılmış bir adlandırmadır. XIX. yüzyılda, feodaliteye karşı savaşan liberal-köktenci hareketler «genç» adıyla anılmıştır. Bu akımların en ünlüsü de, 1831 yılında İtalya'da Mazzini tarafından kurulan «Genç

İtalya» örgütüdür. Bk. **Akşin, S.**, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1980, 15. Ayrıca bk. **Mardin, Şerif**, The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900 (The Western Humanities Review, Autumn 1960 - No. 4), 427 v.s.

123) **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 64

124) Bk. **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 69 v.s.

125) Bu konudaki görüşler için bk. **Sungu, İ.**, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, 800 v.s.

126) Bk. **Sungu, İ.**, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, 816 v.s.

127) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 260 v.s.

128) Bk. **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 65-68

129) Aksi görüş için bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 252

130) Bu görüş için bk. **Avcıoğlu, D.**, Türkiye'nin Düzeni, 113 v.s.

130 bis) Eleştirilen bu görüş için bk. **Berkes, N.**, Türkiye.de Çağdaşlaşma, 216 v.s.

131) Bk. **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 60 v.s. 64-65,. Ayrıca bk. **Fındıkoğlu, Z.F.**, Tanzimatta İçtimai Hayat (Tanzimat I), 656 v.s.

132) Bk. **Yenlay, H.**, Osmanlı Borçları Tarihi, İstanbul 1964 **Avcıoğlu, D.**, Türkiye'nin Düzeni, Ankara 1969, 60-65

133) Bu konuda bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 271-275

134) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 275

135) Bu görüşler için bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 290 v.s.

136) Bk. **Berkes, N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 301

137) Bu konuda bk., **Hoestler**, Türkism and the Soviets, 140 v.s.

138) Bk. **Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 357

139) Bk. **Akşin, S.**, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 17 v.s.

140) Yusuf Akçura, «İslam Birliği», «Osmanlı Birliği», «Türk Birliği» görüşlerini eleştirmiş, federatif devletler kurulmasını öngören bir sonuca varmıştır. «Üç Tarz-ı Siyaset» isimli yazı 1904 yılında Kahire'deki bir gazetede yayınlanmıştır. Akçura, Cumhuriyet döneminde görüşlerinde yanılgıya düştüğünü belirtip, emperyalist Pantürkist nitelikte olmayan ulusçuluğu savunmuştur. Akçura'ya göre, «Turancılık» Osmanlı emperyalizmidir ve gerçek ulusçuluk, «halkçılık»tır. Bk. **Akçura, Y.**, Siyaset ve İktisat, Ankara 1928 ve «Üç Tarz-ı Siyaset», İstanbul 1327

141) Bk. **Berkes N.**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 330-336

142) Bk. **Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 368 v.s.

143) Bk. **Ramsaur**, The Young Turks, New Jersey 1957, 66 v.s. **Kuran, A.B.**, İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, 152 v.s., 238

144) Geniş bilgi için bk. **Akşin, S.**, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 19 v.s.

145) Bk. **Akşin, S.**, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 17. Bu konuda, Tunaya «İttihad-ı Osmani»nin, Fransız Devrimi'nin 100. yılında kurulmasının önemi üzerinde durmaktadır (bk. **Tunaya, T.Z.**, Siyasi Partiler, 104). Ramsaur'a göre, Batının etkinliğini simgelemek açısından, Avrupa'ya tren seferlerinin başladığı Sirkeci yakınında Derneğin kurulmasına dikkati çekmektedir (**Ramsaur**, 14). Petrosyan ise, İbrahim Temo aracılığıyla, Mason Locaları düzeninin, Derneğin kuruluşunu etkilediğini belirtmektedir (bk. **Petrosyan, Y.A.**, Sovyet Gözüyle Jön Türkler, Ankara 1974, 175 v.s.)

146) Ayrım için bk. **Akşin, S.**, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 81 v.s. 1920 Bakü «Birinci Doğu Halkları Kurultayı»nda **Radek**, Jön-Türkler'in 1908'e kadar «İngiliz Emperyalizmi» tarafından desteklendiğini, iktidara geldikten

sonra, İttihat ve Terakki'de aradıklarını bulamayan İngilizlerin iktidara karşı çıktığını ve Türkiye'yi parçalamak için Arap ve Ermeni halklarının Türklerin elinden kurtarılması tezini ileri sürdüğünü belirtmiştir (bk. «Birinci Doğu Halkları Kurultayı, Bakü 1920» (Terc. Ali Alev, İstanbul 1975, 66). Aynı Kurultay'da Efendief, Enver Paşa ve İttihat ve Terakki'yi «Türkiye emperyalisti» olarak nitelendirmiş (s. 84), **Korkmasof** ise İttihat ve Terakki'yi ve Enver Paşa'yı Jön Türk ideallerini unutan ve karşı devrimi hazırlayan, bu amaçla Sovyet devrimine de karşı çıkan örgüt ve örgüt yöneticisi olmakla suçlamıştır (103).

147) Geniş bilgi için bk. **Tunaya**, T.Z., Hürriyetin İlanı, İstanbul 1959, 8 v.s. - **Akşin**, S., Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 68-76

148) Geniş bilgi için bk. **Akşin**, S., Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 81-109

149) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 22 v.s.. Ayrıca bk. **Akşin**, S., 31 Mart Olayı, Ankara 1970

150) Bk. **Akşin**, S., Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, 127-130

151) Abdülhamit'i tahtından indirmeye yönelik Şeyhülislam Mehmet Ziyaettin Efendi'nin «Fetva»sında, Abdülhamit, 31 Mart olayına neden olmakla suçlanmıştır. Hatta, Abdülhamit'in yargılanması girişimleri olmuş, Hüseyin Hilmi Hükümeti bunu engellemiştir.

152) Anayasada yapılan değişiklikler için bk. **Tunaya**, T.Z., Hürriyetin İlanı, 36 v.s.

153) Bk. **Yenlay**, Osmanlı Borçları, 103-110

154) Eleştirilen bu görüş için bk. **Avcıoğlu**, D., Türkiye'nin Düzeni, 113 v.s. **Berkes**, N., Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler, İstanbul 1965, 47

155) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 75 v.s. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 377 v.s.

156) Bu konuda bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 75 v.s. - **Fındıkoğlu**, Z.F., İçtimaiyat, III, İstanbul 1958, 347 v.s. **Ülken**, H.Z., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, 326 v.s.

157) Bu konuda bk. **Ülken**, H.Z., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 325 v.s.

158) Bu konuda geniş bilgi için bk. **Tuncay**, M., Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), Ankara 1978, 31-93. Ayrıca bk. **Haupt-Dumont**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler, (Çev. T. Artunkal), İstanbul 1977, 13 v.s.

159) Bk. **Cerrahoğlu**, A., İslamiyet ve Osmanlı Sosyalistleri, İstanbul 1964, 4 v.s.

160) Genel olarak bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 78-81

161) Bk. **Smith**, C., Islam in Modern History, 62 v.s. - **Rustow**, D., Politics and Westernization in the Near East, Princeton 1956, 36, v.s. - **Lewis**, G.L., Turkey, 30 v.s. **Grunebaum**, G.E., Problems of Muslim Nationalizm (in Frye), 7 v.s.

162) Berkes'in tüm yapıtlarında savunduğu görüşler, bu konuda örnek gösterilebilir. Tipik örnek olarak bk. «Historical Background of Turkish Secularism» (in Frye), 41-69. 1981 yılında, İslamı tüm gerilliğin nedeni ve tüm gelişimlerin engeli olarak gören anlayış biçiminin yeniden egemen duruma geldiğini de saptayabilmekteyiz. Bk. **Kili**, S., Atatürk Devrimi, Ankara 1981, 67 v.s. - **Çeçen**, A., Atatürk ve Cumhuriyet, Ankara 1981, 142 v.s. **Ozankaya**, Özer, Atatürk ve Laiklik, Ankara 1981, 90 v.s. Ozankaya'ya göre, Osmanlı Islahat Hareketleri, «Laikliğin yokluğunda batılılaşma düşü»nü ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, Osmanlı batılılaşma hareketlerinin başarısızlığı laik olmamaktan doğmaktadır. Osmanlı'nın çöküşünü, İslamın batılılaşmayı önlemesi ve gelişimleri engellemesi gibi yüzeysel bir

nedene bağlamayan görüşler, özellikle 1960 sonrasında belirmiştir. Çöküşü «yarı müstemleke» oluşla açıklayan eski ve önemli bir çalışma için bk. **Hüseyin Avni**, Bir Yarım Müstemleke Oluş Tarihi, İstanbul 1932

163) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 33 - **Akdağ**, M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, II, 133

164) **Hoestler**, Turkism and the Soviets, 120-132

165) **Hoestler**, Turkism and the Soviets, 132-137, 146-168 **Lewis**, G.L., Turkey, 24 v.s.

166) **Hoestler**, Turkism and the Soviets, 141-142

167) Bk. **Hoestler**, Turkism and the Soviets, 146. Ayrıca bk. **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 430 v.s.

168) Bu konuda genel olarak bk. **Gökalp**, Z., Türkçülüğün Esasları, Ankara 1339. «Osmanlılık» kavramının «Türklük» duygu ve bilincini yok ettiği görüşünde olan «Türkçüler» İmparatorluk Döneminin tek Türkçüsü olarak «Arais-ül-Kur'an ve nefâis-ül-Furkan» isimli Kur'an açıklamasını kaleme alan «Vani Mehmet Efendi'yi göstermektedirler. Türklük duygu ve bilincinin «uzun uykusu» Osmanlı'daki «ümmet» düzeninin sonucudur. Bu görüşe göre, hâlâ, Osmanlılık ve İslamcılık, Türkçülüğün baş düşmanıdır. Meşrutiyet döneminde, bu düşmanlara «komünizm» de katılmıştır. Türkçülük, «yeni Osmanlılar» ve «İttihatçılar»la yeniden dirilmişse de, İttihatçılar sonra «Türkçülüğe» ihanet etmişlerdir. Meşrutiyet dönemi, «Türkçülük» düşüncesinin dirildiği, fakat aynı zamanda karşıtlarını bulduğu çelişkili bir dönemdir. Çünkü, «Panislamizm», «Pantürkizm» sentezi gibi «ırkçı Türkçülüğe» aykırı akımlar da, Türk olmayanları Türk saymak sapması da, dış-Türkleri önemsemeyen Türkçülük yanlışı da bu dönemin ürünleridir (bk. **Meram**, A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri, İstanbul 1969, 69-75, 116-126, 166-174

169) Bu konuda Sâtı-El-Husri'nin (Satı Bey) görüşleri için bk. **Ülken**, H.Z., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 174 v.s.. Ayrıca bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 91 v.s.

170) Bu görüş için bk **Gökalp**, Z., Yeni Türkiye'nin Hedefleri, Ankara 1956, 26 v.s.

171) İslamcılık akımı kavramı için bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 38-39

172) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, İstanbul 1962, 45 v.s.

173) «Hilafet-i kâmile» görüşü, Mustafa Sabri, Mehmed Fehmi, Dergüzini Zade Hasan Rıza İbni Muhammed, Mehmet Atıf, Seyyid Abdülmecid gibi İslamcılar tarafından işlenmiştir. Seyyid Abdülmecid, bu görüşü, tüm İslam dünyası için geliştirmiştir. Bu görüş, Cumhuriyet'in kuruluşunda ve laik düzene yönelişte, Saltanat kaldırıldıktan sonra, «hilafeti» kendine özgü siyasal gücü olan bir yapıya ulaştırmak isteyen «ruhani hilafet» görüşüne ulaşmıştır.

173 bis) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 41

174) «İslamcı Rönesans» için bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, II v.s.

175) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 42-43

176) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 68 v.s.

177) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 70 v.s.

178) **Mehmed Akif**, Tefsiri Şerif, (Sebilürreşad 1328, no. 27, 4)

179) **Ahmet Naim**, Tefsiri Şerif, (Sebilürreşad 1328, no. 23, 434)

180) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 45-46

181) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 77-83

182) İslamcı-Türkçü görüş, Şeyh Muhsini Fani, Said Halim, Imamzade Refik, Mehmed Nusret, Kavmi Cedid Ubeydullah Efendi, Silahaddin Asım, Manastırlı İsmail Hakkı gibi İslamcılarca savunulmuştur: Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 83-86

183) **Ubeydullah Efgani**, Mucizei Peygamberi, İstanbul 1332, 124, 115, 119, 121

184) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 78-81

185) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 82

186) **Süleyman**, A., İslamiyet ve Türklük, (Sebillürreşad 1328, No. 9, 167)

187) **Said Halim**, İslamlaşmak, İstanbul 1337, 31

188) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 49-50

189) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 67

190) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 109 v.s.

191) Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 111 v.s.

192) **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 61 v.s. - **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 463 v.s.

193) Bk. **Said-I Nursi**, Hutuvat-ı Sitte ve Tulûat, İstanbul 1958

194) **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukuku'nda Laiklik Kuralı ve Gelişimi (İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. XwVII, no. 1-4, İstanbul 1962, ayrı basım), 3 v.s. Bu konuda ayrıca bk. **Başgil**, A.F., Türkiye'de Anayasa Hareketleri ve Şimdiki Anayasa'nın Tarihi, Fikri ve Siyasi Kaynakları Hakkında bir Hülâsa, 38

195) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 103

196) **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 104 - **Arık**, R.O., Türk İnkılabımız ve Milliyetçiliğimiz, Ankara 1958, 44

197) Rasih Efendi'nin konuşması için bk. TBMM Zab. Cer. Dev. I. C. 24, 271-273

198) **Said-I Nursi**, Hutuvat-ı Sitte ve Tulûat, 27 v.s.

199) Rasih Efendi'nin konuşmasından, TBMM Zab. Cer. Dev. 1, C. 24, 271

200) Kâzım Karabekir'in konuşması, TBMM Zab. Cer. Dev. 1, C. 24, s. 280, Fevzi Bey'in aynı nitelikteki konuşması için bk. 277

201) Müfid Efendi'nin konuşması, TBMM Zab. Cer., D. 1, C. 24, s. 283

202) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 98-100

203) Bk. yukarıda s.

204) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 100

205) Telgraf metni için bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 9

206) Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, s. 270

207) **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, II

208) Bu görüşler için bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 12-15

209) Rıza Nur'un konuşması için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, 295-296

210) Bu konuda bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 18-19

211) Hüseyin Avni Bey'in konuşması için bk. TBMM Zab. Cer., Devre 1, C. 24, 273-276

212) Hüseyin Avni Bey, Osmanlı Devleti'nin son çağlarını da aynı görüş açısından açıklamıştır bk. «Bir Yarım Müstemleke Oluş Tarihi», İstanbul, 1932

213) Bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 20

214) Bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 20

215) Bu önergeyi imzalayanlar arasında, Rıza Nur, Abdülkadir Kemali, İlyas Sami, Şeyh Fikri, Mazhar Müfid, Celâl Nuri, Hacı Nuri, Hüseyin Avni, Yunus Nadi, Kâzım Karabekir, Adnan Adıvar, Hüseyin Rauf, Hamdullah Suphi, Mehmet Vehbi, Mustafa Kemal vardır.

216) Önerge metni için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, 293

217) İstanbul Mebusu Neşet, Adana Mebusu Zekai Beylerle, Diyarbekir Mebusu Hacı Şükrü tarafından verilen, saltanat mensuplarının cezalandırılmasına yönelik önergeler kabul edilmekle beraber, uygulama yapılmamış, hatta Vahdettin yurt dışına kaçana kadar Halife olarak kalmıştır. Bu önergelerin kabulü sırasında Lazistan Mebusu Osman ve Mersin Mebusu Selahattin Beyler önergenin konusunun olmadığını ileri sürmüşler ve oya konulmamasını savunmuşlardır. Karşılık olarak, Saltanat mensuplarına «Hiyanet-i Vataniye» Kanununun uygulanabileceği ileri sürülmüştür. Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1., C. 24, 296-297

218) Rıza Nur ve arkadaşlarının önergesinin, «Şer'iye Encümeni»ne gönderilmesini Tunalı Hilmi Bey, «Lâyiha Encümeni»ne gönderilmesini ise Hüseyin Avni Bey istemiştir. Rıza Nur Bey, önergenin Komisyonlara gitmeden oylanmasını istemiş, yapılan oylamada, 132 kabul, 2 «müstenkif», 2 olumsuz oy çıkmış ve böylece önergenin doğrudan kabul edilmesi için gerekli oy sağlanamamıştır.

219) Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, 304

220) Mustafa Kemal'in konuşması için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, 305

221) NUTUK (1960), II, 690

222) NUTUK (1960), II, 691

223) Bu konuşma için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, 314

224) Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, s. 282

225) **Mehmet Şükrü,** Hilafeti İslamiye ve Büyük Millet Meclisi, Ankara 1339, 3, 17-28. Tepkiler ve görüşler konusunda geniş bilgi için bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 162 v.s.

226) **Lütfi Fikri,** Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefriki Kuvva Mesaili, İstanbul 1338, s. 9, 12, 14, 15, 19, 20, 23

227) **Süleyman Nazif,** Tarihin Yılan Hikayesi, İstanbul 1922, 70

228) Bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 29-30

229) Bk. **Tunaya,** T.Z., Siyasi Partiler, İstanbul 1952, 541, not 5

230) **Yakup Kadri,** Genç Cumhuriyetimiz ve eski muhalefet (Hakimiyet-i Milliye, 1 Kânunusani 1339)

231) Bu konudaki görüşler konusunda geniş bilgi için bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 161 v.s.

232) Deyim, Ahmet Ağaoğlu'nundur. Bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 161

233) Tanin Gazetesinin 10 Teşrinisani 1339 günlü sayısı

234) Tanin Gazetesinin 11 Teşrinisani 1339 günlü sayısındaki başyazı.

235) Hakimiyet-i Milliye, 3 Kânunuevvel 1339, Edirne Mebusu Şeref Bey, Yakup Kadri, Recep Peker, Ahmet Ağaoğlu, Cumhuriyeti savunan yazarlardır. Bu görüşler için bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 165 v.s.

236) Bildiri metni için bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 32-33

237) Halifeye bildirilen koşullar için bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 35

238) Bu konuda Refet Paşa'nın 18.11.1338 tarihli telgrafı için bk. NUTUK (1960) III, 1253

239) Abdülmecid Efendi, «Halifei Müslimin ve Hadimülharemeyn» ünvanını kullanmak konusunda ısrar etmiş, bu koşulu kabul etmiştir. Daha sonra, «Halifei Resulûllâh Hadimülharemeynişşerifeyn» ünvanını kullanmıştır.

240) Bu konuda Mustafa Kemal'in, Meclis Gizli celsesinde verdiği bilgiler için bk. NUTUK, (1960), II, 698-699

241) **Mehmet Şükrü**, Hilafeti İslamiye ve Büyük Millet Meclisi, 3

242) Cumhuriyet'in ilanı ve Hilafetin ilgası yönelişlerine karşı olanlar Cumhuriyet Halk Fırkası içinde «İkinci Grubu» oluşturmuşlardır. Rauf Bey de bu Grub'un önde gelenlerindendir. Nitekim, Rauf Bey, Ankara'ya gelir gelmez, Cumhuriyet'in aceleye getirildiğini ileri sürerek, konunun bir kez daha Meclis'te konuşulmasını sağlamaya çalışmıştır. 22 Teşrinisani 1923 tarihli Fırka Grubu'nda, Rauf Bey, Cumhuriyet'in bir hata olduğunu ileri sürmüştür. Rauf Bey, kendisinin cumhuriyetçi olduğu, fakat bu siyasal biçimin henüz ülkede uygulanamayacağı savındadır. Rauf Beye cevap veren İsmet Paşa'ya göre ise «Türk Milleti, en elim ıstıraplarını Halife ordusundan çekmiştir. Bir daha çekmeyecektir» ve «tarihin herhangi bir devrinde, bir Halife, zihninden bu memleketin mukadderatına karışmak arzusunu geçirirse, o kafayı behemehal» koparmak gerekmektedir. İsmet Paşa'ya göre, bir halifenin «Türkiye mukadderatı ile alâkadarmış gibi gözükmesi», «vatana ihanet» sayılmak gerekecektir. İsmet Paşa'nın cevabı üzerine, Rauf Bey, cumhuriyet konusunda yanıldığını kabul etmiş ve Fırka içinde kalacağını açıklamıştır. Bk. NUTUK (1960), II, 836

243) Mustafa Kemal bu görüşlerini, Saltanatın hilafetten ayrılabileceğini savunurken belirtmiştir. Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 24, s. 305 v.s. Hilafetin kaldırılmasına yönelik kesin karara varılmasında, Hilafeti korumak amacına yönelik dış etkileme çabaları da rol oynamıştır. Gerçekten, daha sonra da değinileceği gibi, Ağa Han ve Emir Ali, İsmet Paşa'ya gönderdikleri mektupta, Saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilanı ile, Halifenin durumunun İslam dünyasında «tereddütlere» yol açtığını belirtip, Halifeye, Papanınkinden aşağı olmayan bir otorite sağlanmasını istemişlerdir. Başvekil İsmet Paşa'ya gönderilen bu mektup, aynı gün İstanbul'da İkdam, Tevhidi Efkâr, Tanin ve İstiklâl Gazetelerinde de yayınlanmıştır (bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Laiklik, 90). Mektubun, İsmet Paşa'nın eline geçtiği gün, basında yayınlanması, bir «tertibin» varlığını göstermiştir. Nitekim, «Şimdi de Hilafet Meselesi» başlığıyla Tanin'de (II İkinciteşrin 1923) yayınlanan yazıda, Halifenin durumunun yasayla belirlenmesi istenilmiştir. Emir Ali ile Ağa Han'ın mektubu ise, 5 Birincikânun 1923'de yayınlanmıştır. Bu mektup, Times ve Oriento Moderno'da da yayınlanmıştır. Bu gelişmeler karşısında, 8 Birincikânun 1923'de İstanbul'da, İhsan Bey'in başkanlığında İstiklâl Mahkemesi kurulmuş ve Vasıf Bey mahkemenin savcılık görevini yüklenmiştir. 9 Birincikânunda İstanbul gazetecileri tutuklanmış, ertesi günü de yargılama başlamıştır. Sonuçta, Lütfi Fikri Bey beş yıl hapse mahkûm edilmiş, diğer gazeteciler ve bu arada Hüseyin Cahit beraat etmiştir. Lütfi Fikri Bey de 13 Şubat 1924'de affolunmuştur.

244) Mektupların metni için bk. **Özek**, Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 45 v.s.

245) Bk. Önerge ve gerekçesi için TBMM Zab. Cer., Dev. II, C. 7/1, 5

246) TBMM Zab. Cer., Dev. 1, C. 7/1, 29

247) Önergede, Hilafetin kaldırılması, Şer'iye ve Evkaf Vekaletinin ilgası, Medreselerin kapatılması öneriliyordu. Önergeyi verenlerden Şeyh Saffet Efendi, hilafetin ilgasının ateşli savunucusu olmuş, hilafetin ilgasıyla, aydın-

ların «içtihat kapılarından» içeri girdiklerini ileri sürmüştür. Bk. «İçtihat Kapıları», «Hakimiyet-i Milliye 3 Mart 1940)

248) Şeyh Saffet Efendi'nin konuşması için (bk. Hakimiyet-i Milliye, 3 ve 4 Mart 1924). Seyyit Bey'in konuşması için (bk. Cumhuriyet 24 Mayıs 1924 ve sonraki sayılar). Seyyit Bey'in bu konuşması, «Hilafetin Mahiyeti ve Şer'iyesi» ismiyle 1924 yılında broşür olarak Ankara'da yayınlanmıştır.

249) İsmet Paşa'nın konuşması için bk. Hakimiyet-i Milliye, 4 Mart 1924

250) Rasih Efendi'nin konuşması için bk. TBMM, Tut. Der. Dev. I, C. 24, 270-273

250 bis) Hilafetin kaldırılışından sonra, yeniden «Ruhani Hilafet»in kurulması çalışmaları olmuştur. Bu amaçla, 1926 Mekke ve Kahire, 1931 Kudüs, 1932 Mondros, 1945 Cenevre toplantılarında bir sonuç alınamamıştır: Bk. **Milliot,** Louis, Introduction ä l'étude du Droit Musulman, Paris 1953, s. 89

251) **Yakup Kadri,** Genç Cumhuriyetimiz ve Eski Muhalefet (Hakimiyet-i Milliye, 1 Kânunusani 1339)

252) TBMM Zab. Cer., Dev. II, C. 7/1

253) Bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 50 v.s.. Vatan Gazetesinin 3 Teşrinisani 1924, Tanin Gazetesinin 4 Teşrinisani 1924 tarihli sayıları örnek gösterilebilir. Doğu başkaldırısı ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın bu başkaldırıyla ilişkili görülmesi sonucu, Fırkayı tutan altı gazete 6 Mart 1925 günü kapatılmış, Hüseyin Cahit tutuklanmış ve «müebbed sürgün» cezasıyla cezalandırılmıştır. Aynı yılın 11 Ağustosunda Lütfi Fikri ve Ahmet Emin tutuklanmışlar, fakat sonuçta beraat etmişlerdir. Buna karşılık, «tarikat-ı selâsiye» üyeleri idam edilmişlerdir. Bütün tutuklamalar ve cezalar «... hilafetin hakimiyetini iade ve temin ve bunun etrafında beslenen âmal ve ihtirasatı hariciyeye mutabık bir vaziyet ihdas etmek maksadı ile efkârı umumiyeyi ifsat ve teşvik eylemek» gerekçesine dayandırılmıştır. Bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 95 v.s.

254) Ali Fuat, Kâzım Karabekir, Rüştü Paşalar ile, Rauf, Adnan, Muhtar Beyler Fırka'nın kurucuları arasındadırlar. Ayrıca bk. **Tunaya,** T.Z., Siyasi Partiler, 606 v.s.

255) Bk. NUTUK (1960), II, 889-890

256) Bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 94. Kongar da, «Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası»nı, «gelenekçi-liberal cephenin partisi» olarak nitelemektedir. Bk. **Kongar,** E., Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, 171 v.s.

257) Bk. İKDAM, 28 Nisan 1925

258) 1924 Anayasası, 1921 Polonya Anayasası temel alınarak hazırlanmıştır. O günün koşulları içinde «ulusal egemenlik» kuralına abartmalı bir biçimde bağlanan Anayasa, Cumhurbaşkanının yasama organını «fesih» yetkisini, Atatürk'e rağmen reddetmiştir.

259) Geniş bilgi için bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 53 v.s.

260) Kaldı ki, ulusal egemenlik kuralını benimsemiş bir Anayasada, yapılacak yasaların «Şeriata» uygunluk denetiminin öngörülmesi, koşulların gerektirdiği bir çelişkinin, uygulanması olanağı bulunmayan, sonucudur. Bu konuda bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 54

261) Gerekçe için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. III, S. Sayısı 3, 2-3

262) Bk. **Özek,** Ç., Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 59-60

263) Bk. **Tunaya,** T.Z., Türkiye'de Siyasi Partiler, 570

264) Recep Peker'in Partinin otoriter nitelik almasını savunan görüşleri için bk. «CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası» s. 43-50

265) 1937 Anayasa değişikliği, Parti-Devlet kaynaşmasını ve otoriter parti iktidarını pekiştirmeye yönelik olmuştur. Bu değişiklik önergesinin gerekçesi için bk. TBMM Zab. Cer. Dev. V, C. 16, S. Sayısı 89, 1937 Anayasa değişikliğine yol açan nedenler ve değişikliğin temel niteliği için bk. **Özek, Ç.**, Devlete Karşı Suçlar, İstanbul 1976, 105-122

266) «Teşkilâtı Esasiye Encümeni Mazbatasında» belirtilen bu görüş için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, S. Sayısı 89, s. 3. 1937 Anayasa değişikliği, Cumhuriyetin ideolojik ilkelerinin salt «yasacılık» yoluyla geçerli kılınabileceği sanısının ve yanılgısının örneği olarak belirmektedir.

267) Bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V., C. 16, 59

268) Şükrü Kaya'nın konuşması için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, 59-61

269) Şükrü Kaya'nın konuşmasından.

270) Recep Peker'in konuşması için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, 64-66

271) Bu görüşler için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, Hüsnü Kitapçı'nın konuşması (s. 64), Aziz Akyürek'in konuşması (s. 68), Şükrü Kaya'nın ikinci konuşması (s. 71).

272) TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, s. 65

273) Recep Peker'in görüşü için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16 s. 66

274) Bu görüşler için bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, Refet Belen'in konuşması (s. 73), Rıza Türel'in konuşması (s. 73).

275) 1937 Anayasa değişikliğinin, parti-devlet birliğini gerçekleştirerek, Atatürk devrimlerinin sigortasını sağladığı inancı, «Atatürk'ün kudreti ile milletin birleşmesi» olarak nitelendirilmiştir. CHP, devletin fikir ve politika» kaynağı sayılmış, Partinin devletin niteliklerini kazandırdığı ileri sürülmüştür. Parti tüzüğünün incelenmesinin, Devletin yapısını anlamak olanağını sağlayacağına inanılmış, böylece Atatürk Devrimi ilkelerinin «evlatlara ilan» edildiği, Türkiye'nin yaşamı için temel sayıldığının vurgulandığı belirtilmiştir. Parti ilkelerinin, Anayasada yer almasının, bu ilkelerin «ebediyyen» yaşatılması anlamına geleceği de sanılmıştır. Bu konuda bk. TBMM Zab. Cer., Dev. V, C. 16, Şükrü Kaya'nın görüşü (s. 72), Recep Peker'in sözleri (s. 67), Muhittin Baha Pars'ın görüşleri (s. 69). CHP'nin «Atatürk ideolojisinin örgütü» olduğu bugün de savunulmaktadır (bk. **Kongar, E.**, Atatürk ve Devrim Kuramları, 353 v.s.) Benzer bir görüşe göre de, CHP, «Türkiye üzerinde oynanan her türlü emperyalist oyuna karşı koyan, Türk ulusunun mutlu, özgür ve refah içinde yaşamasını sağlamak isteyen görüşü, temsil ve gerçekleştirmek için kurulmuştur» **(Kili, S.**, Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler, İstanbul 1976, 47).

276) Bk. «Siyasal Bilgiler Fakültesi İdari İlimler Enstitüsü'nün Gerekçeli Anayasa Tasarısı», Ankara 1960, s. 45

277) Gelenekçilerin din eğitimi ile ilgili tasarı hükümleri konusundaki eleştirileri için bk. Tem Mec. Tut. Der. C. 2, s. 675 (Ahmet Oğuz'un konuşması), C. 3, s. 95 (Cevdet Aydan'ın konuşması), s. 96 (Alâettin Örgönenç'in konuşması).

278) Muammer Aksoy'un Komisyon adına savunduğu görüşler için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s. 128

279) Geniş bilgi için bk. **Özek, Ç.**, Türk Anayasa Hukukunda Laiklik Kuralı, 68 v.s.

280) Türkiye'nin siyasal gelişimine ve özelliklerine uygun, dinin siyasal yaşamda etkinliğini engellemeye yönelik laiklik anlayışı, Tunaya, Aksoy, B. Savcı, T. Feyzioğlu, E. Z. Karal tarafından savunulmuştur. Bk. Tem. Mec. Tut.

Der. C. II, 499-504 (Tunaya), C. 3, s. 120 (Karal), s. 122 (Aksoy), 113 v.s. (B. Savcı), s. 133 (Feyzioğlu)

281) E.Z. Karal'ın konuşmasından. Bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s, 120

282) M. Aksoy'un konuşmasından. Bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s. 121-126

283) B. Savcı'nın konuşmasından. Bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, 113 v.s,

284) M. Aksoy'un konuşmasından. Bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s. 122

285) Ömer Sami Coşar, Rauf Gökçe ve Abdülhadi Toplu'nun belirtilen görüşleri için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, 92-93, 99, 101

286) Kadircan Kafalı'nın görüşleri için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, 130-132

287) Ahmet Oğuz'un görüşü için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s. 129

288) Sadettin Tosbey ve Ahmet Bilgin'in görüşleri için bk. Tem. Mec., Tut. Der. C. 93-94, 135

289) Ahmet Oğuz'un görüşü için bk. Tem. Mec., Tut. Der. C. 3, s. 128

290) Fakif Özfakih, Seyfi Öztürk ve Cevdet Cebeloğlu'nun görüşleri için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 2, s. 455, 457; C. 3, 96-100

291) Bahri Savcı'nın görüşleri için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, 114

292) Bu görüşler için bk. Tem. Mec., Tut. Der., C. 3, s. 127-130, 132, 135, 149

293) Türk Ceza Kanununun 175-178. maddeleri «din hürriyetine karşı fiiller» cezalandırarak, kişilerin dinsel inanç özgürlüğünü korumaktadır. Bu maddeler için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 219-270

294) Laik Ceza Kanunlarının nitelikleri için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 216-218

295) Bk. **Florian,** Dei Delitti Contro la Libertä, 1936, 104

296) Bk. **Özek,** Ç., Hürriyet Aleyhine Cürümlerin Genel Prensipleri, (İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1964, C. XXIX, No. 4

297) Bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 236 v.s.

298) Bk. Yar. CGK'nun 24.3.1980 gün ve 1979/276, 1980/115 Sayılı Kararı.

299) Bu konuda bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 62-72

300) Yargıtay 9. CD'nin 20.10.1976 tarih ve 1976/47-54 Sayılı Kararı ile cemaatlerin «cemiyet» sayılamayacağı kabul edilmiştir.

301) Bu maddelerin açıklaması için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 414-455

302) Bu konuda bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 481 v.s.

303) Bu olaylar için bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 167 v.s.

304) Bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 220 v.s.

305) Geniş bilgi için bk. **Özek,** Ç., Devlete Karşı Suçlar, 18 v.s.

306) Belirtilen ceza kurallarının açıklaması için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 399-517

307) Bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 313 v.s.

308) Değişiklik gerekçesi için bk. TBMM, Tut. Der., Dev. VIII, C. 20, S. Sayısı 257

309) 163. maddenin uygulanması ve maddenin kapsamının genişletilmesi önerisi, O. Bölükbaşı, Süreyya Endik, İbrahim Kirazoğlu, Cezmi Türk, Fehmi Çobanoğlu, Muammer Alakant gibi milletvekilleri tarafından eleştirilmiştir. (Bk. TBMM, Tut. Der., Dev. IX. C. 10, s. 136, 119, 177, 184, 185), Başbakan A. Menderes de bu görüşlere katılmıştır. (Bk. Aynı Tutanak Dergisi, s. 181). Böylece, 163. maddenin kapsamının genişletilmesine yönelik önerge «komünistlere taviz verilmemesi» amacıyla geri alınmıştır.

310) Bk. **Eşref Edip,** İnkılap ve Din (Sebilürreşad 1948, no. 15)

311) Bk. **Başgil,** A.F., Din ve Laiklik, İstanbul 1955, 166-167

312) Bu görüşler için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 274-298

313) 163. maddenin Anayasa'ya aykırılığı ileri sürülmüş, Anayasa Mahmekesi, 3.7.1980 tarih ve 1980/19-48 sayılı Kararıyla maddenin Anayasa'ya uygunluğunu oybirliğiyle kararlaştırmıştır (Resmi Gazete, 3 Kasım 1980, no. 17149). Anayasa'nın 19. maddesine göre, 163. maddenin Anayasa'ya aykırı sayılamayacağını, fakat antidemokratik nitelik taşıdığını savunmuştuk. (Bk. **Özek**, Ç., Türk Basın Hukuku, İstanbul 1978, 91)

314) Bk. **Özek**, Ç., Devlete Karşı Suçlar, 19 v.s., 230 v.s.

315) Bk. **Huntington**, S., Political Order in Changing Societies, Massachusettis 1975, 59 v.s.

316) Bk. **Özek**, Ç., Devlete Karşı Suçlar, 239 v.s.

317) Yargıtay CGK'nun 20.9.1965 gün ve 234/113 sayılı Kararı.

318) Bk. Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı Askeri Savcılığının 20.2.1981 tarih ve 980/704 E Sayılı İddianamesi.

319) 163. maddenin unsurları konusunda bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Laiklik, 322-354, 383-399

320) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Laiklik, 331-332

321) Bk. Yar. CGK'nun 24.3.1980 gün ve 1979/276, 1980/115 Sayılı Kararı.

322) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Laiklik, 349 v.s.

323) Bk. TBMM Tut. Der., Dev. VIII, 1949, C. 20, S. Sayısı 257, 18

324) Bk. **Özek**, Ç., Devlete Karşı Suçlar, 178 v.s.

325) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 121, 132 v.s. **Timur**, T., Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946, Ankara 1971, 135 v.s.

326) Bk. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 1959, 119-120

327) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 96 v.s. Ayrıca bk. **Timur**, T., Türk Devrimi ve Sonrası, 137 v.s. Atatürk'ün «ekonomik» görüş ve anlayışı için bk. **Ülken**, Y., Atatürk ve İktisat, Ankara 1981, 29, 51-69, 77-88, 257-260

328) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 97

329) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 98-100

330) Atatürk'ün «medenileşme» ile ilgili görüşleri için bk. **Naci**, Fethi, Atatürk'ün Temel Görüşleri, İstanbul 1980, 104-107

331) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 103-106

332) Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, 191; II. 122, 182, 217. Ayrıca bk. **Timur**, T., Türk Devrimi ve Sonrası, 137 v.s.

333) Bk. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 181, 275; III, 68

334) Bk. yukarıda s. 204 v.s.

335) Atatürk'ün 6 Şubat 1921 tarihli Milli Hakimiyet'te yayınlanan görüşleri için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, III, 2». Kurtuluş Savaşının ilkelerinin «komünizmin ilkeleri» olmadığı görüşünün açıklandığı 14 Ağustos 1920 tarihli konuşma için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, 101». «Türkiye bolşevik olmayacaktır» kesin yargısını belirten, Atatürk'ün Gladys Baker'e verdiği 21 Haziran 1935 tarihli demeç için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, III, 99» Atatürk'ün, Kâzım Karabekir'e yazdığı 23 Haziran 1919 tarihli mektupta, bolşeviklerle iyi ilişkilerin, Batı ülkelerine karşı yandaş sağlamak amacıyla oluşturulduğunu yazdığı ve yığınların bolşevizme yönelişinin engellenmesini istediği bilinmektedir. Atatürk, Ali Fuat Cebesoy'a yazdığı mektupta da, «Türkiye Komünist Partisi»nin yakınlarına kurdurmakla aynı amacı güttüğünü ve bolşevizme yönelişleri denetim altına almak istediğini belirtmiştir. Bk. **Karabekir**, K., İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, 58 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, IV, 360-361, Geniş bilgi için bk. **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 377-383

336) **Özek,** Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 155 v.s.

337) Atatürk'ün «Fırka» anlayışı için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 50, 60». Türkiye'de «muhtelif sınıfların» bulunmadığı şeklindeki görüş için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 82»

338) Atatürk'ün «halkçılık» ilkesi ile ilgili görüşleri için bk. **Fethi** Naci, Atatürk'ün Temel Görüşleri, 34-36

339) Atatürk'ün 1 Aralık 1921'de TBMM'deki konuşması için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, 34-35»

340) Atatürk'ün 14 Ağustos 1920 tarihli konuşması için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, 101»; 5 Kasım 1925 tarihli konuşma için bk. «II, 237». Ayrıca bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 125-128

341) Atatürk'ün «inkılapçılık» anlayışı için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 128-132.

342) Atatürk'ün 21 Ekim 1925 günü Afyon'da yaptığı konuşma için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 230»

343) Atatürk'ün «din ve laiklik» ile ilgili görüşleri için bk. **Fethi Naci,** Atatürk'ün Temel Görüşleri, 50-55, 118. Ayrıca bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 132-140 - **Timur,** T., Türk Devrimi ve Sonrası, 143-155. Atatürk'ün, «tekke ve zaviyelerin» kapatılmasına yol açan 30 Ağustos 1925 tarihli konuşması için bk. «Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 214-215»

344) Hükümet adına konuşan Şükrü Kaya'nın görüşü için bk. TBMM, Tut. Der., Dev. V, C. 16, 59-61

345) Bk. **Başgil,** A.F., Din ve Laiklik, İstanbul 1955

346) Bk. **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 15 v.s. Laiklik, çağdaşlaşma ve dolayısıyla batılılaşma ile eş anlamda, bir bütün olarak görüldüğünde, ister istemez batılılaşmak zorunda olduğu ileri sürülen düzenin laik olması, dinsel etkilerden arındırılması da doğal bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu yola gitmeyenler, bu yola girip de laikleşemeyip, dinsel etkinliği kırmayanlar büyük engellerle karşılaşacaklar, çok şey yitireceklerdir. Osmanlı-Türk tarihi bunun örneğidir (**Berkes,** Türkiye'de Çağdaşlaşma, 24). Nitekim, Kemalizm de çıkarcılar, ağalar, eşraf gericileri elindeki «gericiler demokrasisi» içinde ölmüş, Atatürkçülüğün toplumsal devrim amacı uygulanamamıştır (**Berkes,** N., Türk Düşününde Batı Sorunu, Ankara 1975, 113, 139 v.s.)

347) **Kili,** S., Atatürk Devrimi, Ankara 1981, 192 v.s., 218 v.s., 240, 242. Ayrıca, bk. **Ezine,** C., Bir Önsöz (Hamle, Ağustos 1940, no. 1). **Tanyol,** C., Batı-Doğu Dramı (Varlık, Temmuz 1953, no. 396) **Tunaya,** T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 152. 1960 sonrasında, ayakları yere bastırılan ve somutlaştırılan «laiklik» ve laikleşip batılılaşma sorununu, bilimsel bakışta bir geriye dönüşü belirginleştiren yeniden soyutlama eğilimi içinde «laikleşme Türk aydınlanması» olarak görülmüş ve «geri kalmışlıktan kurtulma yolu» olarak saptanmıştır. Laikleşmeyi, kişisel yapı ve eğilimlerde bulmak kolaylığına indirgeyen bu tür görüşler, «düşüncesini dinsel dogmalardan kurtaramayan bir toplumun, ulusal bağımsızlık kavramını algılaması olanaksızdır» yargısına varmaktadır. Laikleşmenin, uluslaşmanın, dogmalardan kurtulmanın «kalkınmanın» nedeni olmayıp, «kalkınmışlığın» sonucu olduğu görülmeyince, doğal olarak «özgür düşünce», «yeni Türk toplumunun temel dayanağı» sayılan «laiklik ilkesi, laik kurumlar ve laik kuralların» gerçekleştirilebilme olanağı, «önder kişiliğe» bağlanmaktadır. Böylece, halk ile kaynaşmamış, belirli bir gelişim sürecinde gerçekleştiril-

memiş, tepeden inme modeller, günümüz için de geçerli sayılmaktadır. (Bk. **Ozankaya, Ö.**, Atatürk ve Laiklik, I, 111-114, 225). Türkiye'de çağdaşlaşmanın, geleneksel Türk toplumunu tümüyle yenileştirmek ülküsü olduğunu belirten görüş de, «İslamcı görüşler, yabancı ideolojiler ışığında çağdaşlaşmanın reddedildiğini» belirtirken, değişmelerin «çağdaşlaşmayı, uluslaşmayı gerçekleştiren uygulamalar» olduğu savındadır. (Bk. **Kili, S.**, Atatürk Devrimi, 192-193). Böylece yasalar, belirli kuramların benimsenmesiyle, amacın gerçekleşebileceği yanılgısı da dile getirilmiş olmaktadır. Aynı yazar, daha sonra MSP'nin iktidara ortak olmasına varan siyasal gelişmelerden yakınmakla, salt yasacılığın, sorunların çözümü için geçerli olamayacağını da kendiliğinden belirlemiş olmaktadır. Böyle bir sonucun, salt belirli dönemlerdeki siyasal tutumlarla veya «irticanın hortlaması» gibi yüzeysel ve yapay savlarla açıklanamayacağı ise açıktır. Bu durumda, kabul edilen ilkeler ve yönelişlerle çağdaşlaşmanın ve uluslaşmanın «gerçekleştiği» savına dayanan kişinin, sonra yakındığı gelişimlerin nedenlerini açıklamak zorunluluğu da doğmaktadır ve bu «zorunluluk» salt siyasal tutumları suçlayıp, «gericiler» bu tutum içinde güçlendiler gibi yargılarla yerine getirilemez.

348) **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 216 **Eyüboğlu, S.**, Batı mı, Doğu mu? (Yeni Ufuklar, Nisan 1954, no. 7)

349) «Program» (Türk Düşüncesi, No. 1., C. 1, 1-3, 1 Aralık 1953) **Peyami Safa**, Geriliğimizin Sebepleri (Türk Düşüncesi, No. 2-35, s. 17-8) ve «Niçin Batıyı Yanlış Anlıyoruz?» (Türk Düşüncesi, No. 4-55, C. 10, 1-3) - «Hazıra Konuculuk ve Yaratıcılık» (Türk Düşüncesi, No. 4-1-2) **Ülken, H.Z.**, Medeniyetimizin Değerler Sistemi (Türk Düşüncesi, C. 1, s. 15)

350) **Ezine, C.**, Bir Önsöz (Hamle, Ağustos 19, 1940, no. 1) - **Tanyol, C.**, Batı Doğu Dramı (Varlık, Temmuz 1953, no. 396) - **Nayır**, Yaşar Nabi, Gericiliğe Karşı (Varlık, Temmuz 1953, no. 367) **Kansu, C.A.**, Avrupa Uygarlığı ve Gelenekler (Varlık, Eylül 1954, no. 410) **Eyüboğlu, S.**, Batı mı, Doğu mu? (Yeni Ufuklar, Nisan 1954, no. 7). Ayrıca bk. **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 152 v.s.

351) **Batu, S.**, Hürriyetin Şartları, (Varlık, Haziran 1955, no. 419) - **Nayır, Y.N.**, Karanlığın Kudreti (Varlık, Ekim 1952, no. 378) - **İpşiroğlu, M.**, Batı mı, Doğu mu? (Yeni Ufuklar, Nisan 1954, no. 7)

352) Kadrocular'ın görüşü için bk. aşağıda s. 522 v.s.

353) Gelenekçi görüşler için bk. aşağıda s. 546 v.s.

354) Bk. **Tunaya, T.Z.**, Batılılaşma Hareketleri, 210 v.s. «Düzeltme mi, yaratma mı?» (Yeni Adam, Ocak 1933, no. 102) **Nayır, Y.N.**, En Büyük Tehlike (Varlık, Mayıs 1947, no. 322) - **Akay, İ.**, Batı'ya Doğru (Varlık, 15 Haziran 1955, no. 432) - **Kansu, C.A.**, Avrupa Uygarlığı ve Gelenekler (Varlık 1 Eylül 1954, no. 410) - **Eyüboğlu, S.**, Batı mı, Doğu mu? (Yeni Ufuklar 23 Nisan 1954, no. 7, s. 342) - **Batı**, Hürriyetin Şartları (Varlık 1 Haziran 1955, no. 419)

355) **Kansu, C.A.**, Atatürk ve Demokrasi (Varlık Haziran 1955, no. 400) - **Muvaffak Naci**, İnsan ve Medeniyet (Varlık 1938, no. 28)

356) **İpşiroğlu, M.Ş.**, Batı mı, Doğu mu (Yeni Ufuklar Nisan 1954, No. 7) **Eyüboğlu, S.**, Batı mı, Doğu mu (Yeni Ufuklar Nisan 1954, no. 7)

357) **Baltacıoğlu, İ.H.**, Bir Kültür Devletinin İlk İşi Bir Gençlik Kurumu Yaratmaktır (Yeni Adam 13 Haziran 1953, No. 76). Laik bir düzende ulaşılacağına inanılan «uygarlık» düzeninin, «yeni kültür» oluşturma ve dolayısıyla «yeni insan» yaratma amacına yönelik bulunduğu anlaşılmaktadır. «Türk

Devrimi»nin gerçekte bir bütün olduğu ve bütünün «yeni yaşam biçimi», «yeni kültür» olarak anlaşılması gerektiği savunulmuştur: Bk. **Dâver**, B., Laiklik, Ankara 1950, 237 **Öztürk**, Nimetullah, Türkleşmek, Laikleşmek, Çağdaşlaşmak, İstanbul 1954, 79-86 - **Tamer**, E., Anayasa ve Din (Pazar Postası, 1958, no. 8) **Kili**, S., 219. Ayrıca bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 471 v.s. - **Esen**, B.N., Vicdan Hüriyeti ve Laiklik (Türkiye'de İnsan Hakları, Ankara 1970), 15. Atatürk Devriminin yeni bir kültür yaratmaya yöneldiği, fakat bu kültürü yaratmaya uygun toplumsal değişimler gerçekleştirilemediği için başarı sağlanamadığı ve doğal olarak yığınlarda «ümmetçilik» kültürünün varlığını ve etkenliğini sürdürdüğü haklı olarak ileri sürülmüştür: Bk. **Timur**, T., Türk Devrimi ve Sonrası, 125 v.s. **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 104

358) **Atac**, N., Diyelim, İstanbul 1954, 32-33. Ayrıca Bk. **Kili**, S., Atatürk Devrimi, 219. Atatürk de, «eğitim»i «Yeni Türkiye»nin oluşturulmasında temel öğelerden biri olarak görmüştür. Eğitimin «ulusal kültür» yaratmaya yönelik olması gerekliliğini vurgulayan «Bir milli eğitim programından bahsederken, eski devrin hurafelerinden ve fıtri niteliklerimizle hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlerden, Doğudan ve Batıdan gelebilen bütün tesirlerden tamamen uzak, milli ve tarihi seciyemize uygun bir kültür kastediyorum» sözleri, laik düzende, dinsel olmayan bir eğitimle, dinsel olmayan bir kültür yaratılması amacını da belirlemektedir (16 Temmuz 1921 tarihli konuşma için bk. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 16-17). Atatürk'ün «eğitim» ile ilgili diğer görüşleri için bk. **Fethi Naci**, Atatürk'ün Temel Görüşleri, 97 v.s.

359) Bu konularda bk. **Burian**, O., Hümanizme ve Biz (Yücel, 1935, No. 62, 63-64) **Tütengil**, C.O., Sabahattin Bey'i anarken, (Yücel, 1950, No. 8, s. 47)

360) **Ezine**, C., Türk Hümanizmasının İzahı (Hamle, no. 1 s. 10)

361) Bu konuda bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, s. 160. Ayrıca bk. Yeni Ufuklar, 1954, no. 3

362) Türk Düşüncesi Dergisinde sentezci görüşler, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ali Sait Yüksel, Arif Erim, Türker Acaroğlu, Agâh Sırrı Levent, Semahattin Cem tarafından savunulmuştur. Bu yazılar arasında özellikle bk. **Baltacıoğlu**, Türkiye Din ile Kalkınacaktır (Türk Düşüncesi, Cilt 6, No. 3, s. 36) - **Arif Erim**, Tek Taraflı Garpçılık ve Nazi Düşmanlığı Boğucu bir Gerilik Unsurudur (Türk Düşüncesi, c. 2, no. 10)

363) Bk. **Aydemir**, Ş.S., İnkılap ve Kadro, Ankara, 1932, 149-150 - **Aydemir**, Ş.S., Biz Avrupa'nın Hayranı Değil, Mirascısıyız (Kadro, 1934, no. 29, s. 44) **Aydemir**, Ş.S., 1789 İhtilalinin Mezarı Başında (Kadro, 1934 no. 32, s. 5-11)

364) **Aydemir**, Ş.S., Biz Avrupa'nın Hayranı Değil, Mirascısıyız, s. 44

365) **Aydemir**, Ş.S., İnkılap ve Kadro, 7-8

366) Bk. **Tör**, V.N., Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti, (Kadro, no. 11, s. 17) **İsmail Hüsrev**, Millet İçinde Sınıf Meselesi, (Kadro, no. 26, s. 20) - **Ahmet Hamdi**, Türk Devletçiliği ve Himayeci Ferdiyetçilik (Kadro, no. 22, s. 42)

367) **Tör**, V.N., Devletin Yapıcılık ve İdarecilik Kudretine İnanmak Gerekir, (Kadro, no. 15, s. 13) - **Aydemir**, Ş.S., İktisadi Devletçilik, (Kadro, no. 17) **İsmail Hüsrev**, Millet İçinde Sınıf Meselesi, (Kadro, no. 25, s. 26)

368) **Aydemir**, Ş.S., İnkılap ve Kadro, 119 - **Aydemir**, Ş.S., Fikir Hareketleri Arasında Türk Nasyonalizmi (Kadro, no. 18, 15 - No. 20, s. 9)

369) Genel olarak bk. Forumun Davası (Forum 1954, no. 1, s. 1) - Aydınlıktan Kaçma Politikası (Forum 1956, no. 44) Aydınların Sorumluluğu (Forum,

1955, no. 37). Ayrıca bk. **Tunaya** T.Z., Batılılaşma Hareketleri 167-174

370) Adnan Menderes'in «tutan-tutmayan devrimler» ayrımı, «Arapça ezan» okunmasını sağlaması, Eyüp Sultan Türbesinin açılması, İslamcı muhalefetin tek parti dönemini «dinsizlik» dönemi olarak niteleyip, eleştirmesi, halkın demokratik bir düzene kavuşmasının doğal sonucu ve gereği olarak kabul edilmiştir. «Arapça ezan» okunması halkın dileğinin ürünü sayılmış (Bk. TBMM Tut. Der., Dev. IX. C. 1, S. Sayısı 3, s. 2) Meclisde «halkın dinsel duygularının üstünlüğü» savunulmuştur (Bk. Aynı Tutanak Dergisi, 182-183). Bu anlayış içinde, devlete resmi din önerilmiş, bütçe dinsel açıdan ele alınmış, din ve peygamberin yasayla korunması istenmiş ve tümü Müslüman bir ülkede demokrasinin ve halkın egemenliğinin sonu olarak görülmüştür. Bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 227 v.s.

371) Bk. **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 369 v.s.

372) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 6 v.s.

373) **Atay**, F.R., Hürriyet Üzerine (Yirminci Asır, no. 9) **Nayır**, Y.N., En Büyük Tehlike (Varlık, Mayıs 1947, no. 322) ve «Solcu Kime Derler?» (Varlık, 1 Nisan 1947, no. 321)

374) **Nayır**, Y.N., Din Bahsinde Hakikat (Varlık Ocak 1947, no. 330) **Tunaya**, T.Z. Batılılaşma Hareketleri, 155 **Nayır**, Y.N., İnkılabımızın Üstüne Titreyelim (Varlık, Aralık 1947, No. 328) ve «En Büyük Tehlike» (Varlık Mayıs 1947, no. 322) **Esen**, B.N., Vicdan Hürriyeti ve Laiklik (Türkiye'de İnsan Hakları, Ankara 1970), 25

375) Belirtilen görüşler için bk. **Savcı**, B., Cumhuriyet'in Tehlikede Kurumu: Laiklik (100. Yıl, Ankara 1959), s. 199 **Abadan-Savcı**, Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış, 72 - **Nayır**, Y.N., Gericiliğe Karşı (Varlık, Şubat 1951, no. 367) ve «Bazı Hakikatler» (Varlık, Haziran 1948, no. 323) «Aydınların Sorumluluğu» (Forum, Ekim 1955, no. 37) **Baydar**, M., Atatürk İnkılabının Temeli (Varlık, Temmuz 1948, no. 336) - «Aydınlıktan Kaçma Politikası» (Forum, Temmuz 1956, no. 44) - Ayrıca bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 464-466, 475 v.s.

376) Laik'lik ilkesinin «demokrasiye aykırı olmadığı» ve «komünizme yol açmadığı» savunusuna örnek olarak bk. **Baydar**, M., Atatürk İnkılabının Temeli (Varlık, Temmuz 1948, No. 336) - **Kansu**, C.A., Atatürk ve Demokrasi (Varlık, Kasım 1953, no. 400) «Karanlıkta Vuruşanlar» (Forum, Aralık 1958, no. 114) - Rejimimizde Kararlı Muvazene» (Forum Temmuz 1955, no. 56) - **Nayır**, Y.N., Bazı Hakikatler, (Varlık, Haziran 1947, no. 323) - **Baydar**, M., Geriliğe Karşı Savaş (Varlık, Ocak 1949, no. 342) - **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 157 v.s., 216

377) **Dâver**, Laiklik, 233 - **Savcı**, B., Laik Düşünce ve Hareketin Gerilemesindeki Tehlike, Ankara 1958, 8 - **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 145, 182 - **Esen**, B.N., Vicdan Hürriyeti ve Laiklik, 15-17

378) **Savcı**, B., Laiklik Prensibi Karşısında Öğrenim Hürriyeti, (Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi, 1947, no. 3-4), 285

379) **Kansu**, C.A., Avrupa Uygarlığı ve Gelenekler (Varlık, Eylül 1954, No. 410)

380) «Doğu»nun niteliği ile ilgili görüşlere örnek olarak bk. **Batı**, S., Hürriyetin Şartları (Varlık, 1 Haziran 1955, no. 419) - **Nayır**, Y.N., Karanlığın Kudreti (Varlık Ekim 1952, no. 327) - **Akay**, İ., Batı'ya Doğru, (Varlık Haziran 1955, no. 432) - **Tamer**, E., Anayasa ve Din (Pazar Postası Şubat 1958, no. 8)

381) Bk. **Tunaya**, T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 216 - **Baydar**, M., Geriliğe Karşı şı Savaş (Varlık, Ocak 1949, no. 342)

382) **Tunaya,** T.Z., Batılılaşma Hareketleri, 215, 227, 228 - **Somar,** Z., İnkılabın Hakikatı (Varlık, Eylül 1947, no. 326) - **Kansu,** C.A., Atatürk ve Demokrasi (Varlık Kasım 1953, no. 400) - **Kili,** S., Atatürk Devrimi, 216 v.s., 223, 239 v.s.

383) Bk. **Baydar,** M., Atatürk İnkılabının Temeli (Varlık, Temmuz 1948, no. 336)

384) Kili'in, sınırlı bir çoğulcu, açık toplum anlayışına varan ve önderlik otoritesi» içinde gelişimi savunmak durumuna düşen görüşleri için bk. 207, 211 215, 219, 223 225. Kongar da, geri teknolojiye sahip ülkeler için geliştirilmiş devrim modelini, «kadrocu» antiemperyalist hareketde bulan ve «liderlik», «örgüt» ve «ideoloji» öğelerinde devrimin koşullarını dayandıran görüşleriyle, sınırlı bir siyasal katılma ve çoğulculuk anlayışına vardığı ve «ideolojiyi taşıyan örgüt»e üstünlük verdiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan değişik noktalardan kalkan ve değişik yorumlar yapan Kili ve Kongar, temelde birleşmiş olmaktadırlar: Bk. **Kongar,** E., Atatürk ve Devrim Kuramları, Ankara 1981, 81-133, 147 v.s., 351-371, 379 v.s.

384 bis) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 458 v.s.

385) Yasal önlemlerle sorunlara çözüm getirme yanılgısı konusunda bk. **Özek,** Ç., Devlete Karşı Suçlar, 42-255

386) YÖN'cü görüş için bk. **Berkes,** N., İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz? İstanbul 1965, 74-87, 95 v.s., 155 v.s. Yönde yayınlanan yazılara örnek olarak bk. «Bildiri» (YÖN 7 Mart 1962) **Ataöv,** T., Türk Sosyalizmine Doğru (YÖN, 7 Mart 1962, s. 12) - **Avcıoğlu,** D., Kalkınma Programı (YÖN 14 Mart 1962, 8) ve «Kaynağa Dönüş» (YÖN, 7 Ekim 1962, 3) ve «Sosyalist Gerçekçilik» (YÖN 12 Eylül 1962, 20) ve «Yapıcı Milliyetçilik» (YÖN 1962, no. 4,3) ve «Sosyalizm Anlayışımız» (YÖN, 22 Ağustos 1962, 3) ve «Halkçı, Devletçi, Devrimci ve Milliyetçi Kalkınma Yolu» (YÖN, 14 Mayıs 1965, 8-9) **Aydemir,** Ş.S., Sosyal Devlet ve Türk Sosyalizmi (YÖN 19 Eylül 1962, 20) ve «Artık Devletçilik Yetmez» (YÖN 12 Eylül 1962). Aynı doğrultudaki görüşlere örnek olarak bk. **Özgen,** H., Türk Sosyalizmi Üzerine Denemeler, Ankara 1963 **Kongar,** E., Atatürk ve Devrim Kuramları, 114 v.s. «Kadrocu» ve «YÖN'cü» görüşler arasında temelde aynılık gören ve bu anlayışları büyük ölçüde savunan görüşleri için bk. 109 v.s.
YÖN'cü anlayışın eleştirisi için bk. **Eliçin,** E., Kemalist Devrim İdeolojisi, İstanbul 1970, 288-289 **Sertel,** Y., Türkiye'de İlerici Akımlar, İstanbul 1969, 289 v.s.

387) «Anayasa-toplumsal gerçek» çelişkisinin yol açtığı sonuçlar için bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 462 v.s.

388) Bu türden görüşlere örnek olarak bk. **Çeçen,** A., Atatürk ve Cumhuriyet Ankara 1981, 160 v.s. - 323 v.s. - **Ozankaya,** Ö., Atatürk ve Laiklik, Ankara 1981, 254 v.s. - **Kili,** S., Atatürk Devrimi, 103 v.s., 192 v.s. 237 v.s., 251-257

389) Bk. **Kili,** S., Atatürk Devrimi, 185 v.s., 201, 246 v.s. - **Kongar,** E., Atatürk ve Devrim Kuramları, 147 v.s., 351 v.s., 419 v.s., 429 v.s.

390) «Şapka meselesi» ile ilgili olarak bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 176 v.s.

390 bis) Bk. **Berkes,** N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 450 v.s.

391) «Serbest Fırka» olayı ile ilgili olarak bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü, 182-186 - **Kongar,** E., Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, 172 v.s.

392) Bk. TBMM, Zab. Cer., Dev. 3, C. 22-25, 16-74 İsmet İnönü, TBMM de 1.1.1931 tarihinde yaptığı konuşmada «Serbest Fırka Muhalefetini» Menemen Olay-

larına neden olacak «din suiistimali»nde bulunmakla da suçlanmıştır (Bk. TBMM, Zab. Cer., Dev. III, C. 24, s. 4)

393) Atatürk Serbest Fırkanın irtica olaylarına neden olabileceğini, bu konuda endişelerinin bulunduğunu 1 Kasım 1930 tarihli TBMM'ni açış konuşmasında belirtmiştir (Bk. TBMM, Zab. Cer., Dev. 3, C. 21-25, 3) Baltacıoğlu da, Atatürk'ün, Serbest Fırka'nın «reisi» sayılamayacağını açıklamıştır (Bk. **Baltacıoğlu,** İ.H., Bizim Taptığımız Mustafa Kemal, Yarın 12 Teşrinievvel 1930). Bu şekilde Atatürk, Serbest Fırka'ya karşı bir tutum izlemeğe başlayınca, Serbest Fırka «feshedilmiştir». Serbest Fırka'nın «feshi» olayı tartışma konusudur. Bazıları, Gazi'nin Serbest Fırka'ya verdiği «vaadleri» tutmadığını ve bu nedenle Fırka'nın kapatılması zorunda kalındığını belirtir (Bk. **İlmen,** S., Dört Ay Yaşamış Olan Zavallı Serbest Fırka, 8). Ağaoğlu ise, içtenlikle muhalefet yaptıklarını, fakat Gazi'nin, İsmet Paşa'ya karşı olduğu sanısının yaygınlaşmasının ve gericilik olaylarının yaygınlaşmasının kapatılmaya yol açtığını belirtmektedir (Bk. **Ağaoğlu,** A., Serbest Fırka Hatıraları, İstanbul (tarihsiz), 93-94). Bazıları ise, bütün sorumluluğu İsmet Paşa'ya yüklemektedirler (Bk. **Kandemir,** Serbest Fırka, İstanbul 1955).

394) Bk. **Özek,** Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 438 v.s.

395) Bu görüşler için bk. **Tekinalp,** M., İktisadi Demokrasiye Doğru (Türkiye İktisat Mecmuası, Şubat 1948, no. 2). Özel girişime, devlet girişimiyle eşitlik tanınması, özel girişim özgürlüğünün genişletilmesi, CHP'nin içinde de savunulmuştur (Bk. CHP 7. Kurultay Tutanağı, 406 v.s.) 1946 Bütçe görüşmeleri de, devletçilik ilkesinin eleştirilip, özel girişimin övülmesine sahne olmuştur (Hikmet Bayur'un konuşması için bk. TBMM Tut. Der., D. VII, C. 20, 113-118). Özellikle Bayar, DP'nin Genel Başkanı olarak «özel teşebbüs» savunucusu olarak belirmiştir (Bk. Bayar'ın 29 Haziran 1946 Adana, 15 Temmuz 1946 İzmir, 6 Nisan 1947 İzmir, 25 Ocak 1948 Eskişehir, 5 Aralık 1948 Edirne konuşmaları için: **Sevgen,** Celal Bayar Diyor ki, (1920-1950), İstanbul 1951, 115, 120, 162, 234, 311, 352)

396) DP'nin 1. Büyük Kongresi, DP'nin «ulusal parti» olma niteliği üzerinde durulması titizliğine sahne olmuştur. Menderes'e göre, DP, «Türk Milletinin kendi mukadderatını kendi eline alışı» anlamına gelmektedir. DP «Hürriyet Misakı» diye anılan Bildirisinde, kendisini «milli vicdanda şuurlaşmış davaları» simgeleyen kuruluş olarak nitelemektedir. Bayar'a göre, «DP Türk Milletinin bizzat kendi kurduğu ve yarattığı ilk parti olmak mahiyet ve şerefini daha kuruluş günlerinden itibaren kazanmış bulunmaktadır» (Bk. **Mete,** O., Demokrat Parti'nin 1. Büyük Kongresi, İstanbul 1947, 7, 8, 14, 15).

397) Celal Bayar'ın konuşması üzerine doğan tepkiye örnek olarak bk. **Eşref Edip,** Şeriatı Yaşatmamak (Sebilürreşad, no. 39) - **Ralf Ogan,** Bayar ve Laiklik (Sebilürreşad. no. 47) - «Demokrat Parti'n'in Din Siyaseti» (Sebilürreşad, no. 27, s. 27) «Partilerin Din Siyaseti» (Sebilürreşad, no. 76)

398) TBMM'de gelenekçi görüşlere örnek olarak bk. TBMM, Tut. Der., Dev. VIII, C. 16, 450-451 (Necati Erdem ve İbrahim Arvasın konuşmaları): C. 20, 575 (Nuri Köninin konuşması), 579 (Sinan Tekelioğlunun konuşması, 588 ve 668 (Necati Erdemin konuşmaları)

399) Kurultaydaki görüşler için bk. «CHP 7. Kurultay Tutanağı» Ankara 1948, 449 v.s. Ayrıntılı bilgi için bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 195-198

400) Gelenekçi çevre ve yayınların CHP iktidarı eleştirisi için bk. **Özek,** Ç., Türkiye'de Laiklik, 99 v.s. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 188 v.s.

401) CHP'nin seçim yitirmesinin yorumu ve DP'ye verilen öğütlere örnek olarak bk. **Eşref Edip**, Hakka Arka Çevirenlerin Akibeti (Sebilürreşad no. 78) «DP'nin Din Siyaseti» (Sebilürreşad 1949, no. 27, s. 27) «Partilerin Din Siyaseti» (Sebilürreşad no. 76) - «Millet Partisi'nin Beyannamesi» (Sebilürreşad no. 48)

401 bis) Çok partili yaşama geçiş, genellikle «irtica hareketlerinin hortlaması»nın nedeni olarak görülmüş, gösterilmiştir. Din derslerinin okullara konulması İmam Hatip okullarının açılması, İlahiyat Fakültesi'nin kurulması, kişilerin dinsel görüş ve eleştirilerini özgürce açıklaması, laik ve otoriter düzene karşı çıkılması, kısacası, baskı altında tutulan «İslamcı muhalefetin» birden su yüzüne çıkışı, hep «irtica» olarak nitelendirilmiş «gericilik-ilericilik» tartışmalarının canlanmasına yol açmıştır. (Bk. **Tunaya** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 188-230 - **Çeçen**, A., Atatürk ve Cumhuriyet 323-338). Bu görüşe dayanan yabancı yazarların incelemelerinde de bir canlılık görülmüş, DP iktidarı ve çok partili yaşama geçiş «gericiliği, batıcılığa tepkiyi» yarattığı savı savunulur olmuştur. Örnek olarak: **Jemma**, E., «Il Movimento Europeista in Turchia» (Oriente Moderno, 1954, no. 6) **Reed**, H., Revial of Islam in Secular Turkey (The Middle East Journal, 1954 no. 3, 271 v.s.) - **Lewis**, B., Recent Developments in Turkey (International Affairs, 1951 no. 3, ayrı bası) **Rustow**, Dank want, Politics and Islam in Turkey (Frye, Islam and The West), 99 v.s. «Şarkiyatçılar geleneksel İslam gelişime engeldir görüşünden hareketle, «İslamcı muhalefetin» özgürce görüş açıklamasını «irtica» olarak nitelemiştir. Bu görüşe göre, «İslamcı muhalefet» Türkiye'deki «batılılaşma ve reform «gelişimlerine karşı çıkıp, geriye dönüşü arzulamaktadır. Şarkiyatçıların, bunca çaba ve yasacı zorlamaya rağmen İslamcı muhalefetin varlığını sürdürmesinin toplumsal nedenleri üzerinde durmak gibi bir endişesi ise yoktur.

402) Temelde CHP'den ayrılmayan, sınıfsal gelişimlere karşı olmakta onunla birleşen DP'nin, dayandığı sınıfın burjuvazi olması ve bürokrat devrimciliğe karşı çıkması, doğal olarak seçkinler ideolojisi durumuna getirilmiş «batıcı laiklik» anlayışına da karşı çıkması sonucunu yaratmıştır. DP'nin bu tutumu İslamcı-gelenekçi muhalefetin desteğini sağlamasına yetmiştir: bk. «Devrim Yobazları» (Hür Adam 1958 no. 30, s. 15) - **Eşref Edip**, Din ve Laiklik (Sebilürreşad, 1950, no. 78) - **Atılhan**, C.R., Sömürgeci Garp (Hür Adam 1958, no. 290) **Aytemiz**, S., Batı Dünyası ve Türkiye (Hür Adam no. 313)

403) 1950-1960 dönemi, CHP-DP çekişmesinin ekonomik sorunların temeline inerek ele alan bir içerikten yoksun çizgisinde, CHP, DP'yi «Atatürk'e ve devrimine ihanetle» suçlarken, Anadolu Hareketinin «antiemperyalist, antikapitalist ve tam bağımsız Yeni Türkiye» amacını unutmuş, salt «Batıya bağlı batıcılık, biçimsel laiklik» açısından DP'nin tutumunu eleştirmiştir. CHP, devrimciliği «toplumsal devrimcilik» olarak anlamamış, ekonomik düzeni bir veri olarak kabul edip, sorunlara yüzeysel ve biçimsel açıdan yaklaşmıştır. (Bk. **Küçükömer**, Düzenin Yabancılaşması, 123 - **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 45 v.s.)

404) DP iktidarı döneminde yasama organında gelenekçi görüş ve öneriler için bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, 223-231

405) 27 Seneden beri Milletimizin İmanına Hücum Edenler Hortlamıyacaklardır (Fetih, Haziran 1958, no. 37) - **Onur**, S., Milli İman Cephesi 1961 de Halk Partisini Bir Daha Hortlamamak Üzere Yere Serecektir (Hür Adam Ağustos

1959, no. 395) **Nur, Z.**, Vatan Cephesi Kurulabilir mi? (Hür Adam, Kasım 1958, no. 326) - **Atılhan, C.R.**, Karşı Taraf (Hür Adam Nisan 1959, No. 357) - «İlahi Kurtuluşun Lûtfuna Hörmeten (Hür Adam Mart 1959, no. 348)

406) Bu konudaki gelişim için bk. **Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 243-248, 444 v.s.

407) Bk. **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 95-96 **Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 459 v.s. - **Kongar, E.**, Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, 189 v.s. 27 Mayıs Hareketi, bürokrasinin, «devletçi-seçkinci»lerin bir eylemi olarak belirirken Hareketi «Atatürkçü güçlerin kendi eserleri olan Cumhuriyete yıllar sonra sahip çıkmaları» sayanlar da vardır: Bk. **Çeçen, A.**, Atatürk ve Cumhuriyet, 349, 12 Eylül 1981 hareketinden sonra ise «27 Mayıs» hareketi «ayrıcalıklı davranış» olarak nitelendirilmiştir. Devlet Başkanı Kenan Evren'in 28 Mart 1981 günlü Manisa Konuşması bu konuda örnek gösterilebilir (Bk. Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri, Ankara 1981, 203)

408) Bk. **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 97 v.s.

409) Başgil'in önce Türkiye'deki laiklik anlayışını ve uygulamasını eleştirip, gerçek anlamda laiklik olmadığını belirtmekle yetindiği, sonra giderek, tümden laik düzene karşıt bir çizgiye geldiği görülmektedir. Gerçekten, Başgil, sonraları, kesin ve siyasal bir tutumla CHP'ye ve onun tek parti yönetimine karşı çıkmış, DP iktidarını savunan çizgiye gelmiştir. Başgil'in DP yandaşı çizgiye gelmesi, doğal olarak, gelenekçi-İslamcı görüşlerle birleşmesi anlamını yaratmıştır: bk. **Başgil**, Din ve Laiklik, İstanbul 1955, «İrtica Yaygarası» (Savaş 16 Mart 1951). «Bizde Din ve Vicdan Hürriyeti Bahsinde Düşülen Hatanın Sebebi (Yeni Sabah, 6 Temmuz 1960), «Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti (Yeni Sabah 4 Temmuz 1960), «Eski Anayasa'nın Temel Prensipleri (Yeni Sabah 27 Haziran 1960), «Yeni Anayasa Yapılırken (Yeni Sabah 29 Haziran 1960)

410) Bu konuda örnek olarak bk. **Tanrıöver**, H.S., Türkiye'de Din Meselesi, (Selamet, 12 Aralık 1947, no. 30) - **Eşref Edip**, Onlar İçin Hidayet Kapıları Kapalıdır (Sebilürreşad, Haziran 1948, no. 3, 34) - **Eşref Edip**, Hakiki Laiklik (Sebilürreşad, 1950, no. 84) - **Eşref Edip**, Laiklik Dine Tahakküm Değildir (Sebilürreşad, no. 36) - Halk Partisinin Din Siyaseti (Selamet, 1947, no. 27) **Tanyu**, Hikmet, Amerika'da Din ve Dini Eğitim (Türk Yurdu, 1959, no. 9 - **Kentli, M.**, Din ve Devlet (Sebilürreşad, 1948, no. 38)

411) Bu görüşlere örnek olarak bk. **Başgil, A.F.**, İrtica Yok Efendiler (Sebilürreşad, no. 95) - **Başgil**, İrtica Yaygarası (Savaş, 16.3.1951) İnkılap Zorbalığı (Sebilürreşad, no. 97) İnkılap Yobazlığı Azgınlaştı (Sebilürreşad, no. 136) **Eşref Edip**, Din Herşeyden Üstündür (Sebilürreşad no. 46) **Nurettin Topçu**, İnkılap-İrtica (Komünizme Karşı Mücadele, 1951, no. 17) **Osman Yüksel**, Bir Nesli Nasıl Mahvettiler, Ankara 1958 ve «Bu Millet Neden Ağlar?», Ankara 1957 **Kösemen**, Y.Z., Laikliğin Yanlış Tatbikinden Doğan Manevi ve Ahlaki Buhran Cemiyette Ahlaksızlık Doğurmuştur (Sebilürreşad, 1943, no. 6) - Yirmi Yıl Süren Komünizm Umdeleri (Sebilürreşad, no. 17, 1943, s. 264) İbadetlere Kanun Müdahale Edebilir mi?, (Sebilürreşad 1948, no. 4) Artık Yeter Efendiler (Sebilürreşad 1948, no. 17) **Başgil, A.F.**, Memleket Tefekkür Hayatına İndirilen Ağır Darbe (Sebilürreşad, 1948, no. 15) - **Doğrul, Ö.R.**, Kurultayda Din Davası (Selamet, 1947, no. 31) Din Öğretimi ve Din Müesseseleri Hakkında (Selamet 1948, no. 41) **Doğrul, Ö.R.**, Skolastik Devri Ebediyen Kapanmıştır (Sela-

met, 1948, no. 43) - **Eşref Edip,** Garblılaşma Hareketlerinde Hıristiyanlaşma var mıdır? (Sebillürreşad, 1948 no. 10).

412) **Saruhan,** H., Laik misiniz, Yoksa Din Düşmanı mı? (Sebillürreşad 1948, no. 2) **Eşref Edip,** Siz mi Dine Karşı Geldiniz? (Sebillürreşad, no. 103) **Berk,** B., Nurculuk Bir İrtica Hareketi mi? (Türk Düşüncesi, 1959, no. 5) **Atılhan,** C.R., Bütün Münevverleri İrtica ile Mücadeleye Davet Ediyoruz (Hür Adam, 1958, no. 290) - **Özdemir,** S., İslamda Kadının Mevkii (Hür Adam 1958, no. 290) - **Kunt, N.,** Çarşaf Meselesi (Hür Adam 1958, no. 322) Bu çevre «Dinde reform» görüşüne de tümden karşıdır. Bu karşıtlığı dile getiren Ali Fuat Başgil, Nurettin Topçu, İsrail Hami Danişment, Eşref Edip, Raif Ogan'ın görüşleri için bk. «Türk Düşüncesi 1959, no. 1-3» Ayrıca bk. «Türkçe Kur'an Okunamaz», İstanbul 1958 (Haz. Mümin Çevik). Bu risalede de, Ö.N. Bilmen, A.F. Başgil, B. Çantay, İ.H. Danişment, Şeref Güzelyazıcı konuyla ilgili görüşlerini açıklamaktadırlar.

413) «27 Seneden beri milletimizin imanına hücum edenler artık hortlamayacaklardır» (Fetih 1958, no. 37) «İki Yüzlü Laiklik» (Sebillürreşad 1952, no. 125) - «CHP'nin Altı Oku» (Fetih, 1958, no. 37) «Ektiğiniz Allahsızlık, Ahlaksızlık Tohumları (Hür Adam, 1952, no. 173)

414) «İnkılap Kanunları» (Hür Adam 1952, no. 171) «163. Madde» (Sebillürreşad no. 50) - **Atılhan,** C.R., Demek ki Demokrasi de Bir Hayal Oluyor (Hür Adam 1952, no. 150) **Kilimlioğlu,** 163. madde (Sebillürreşad, no. 127)

415) **Turhan,** M., İnkılaplar ve Demokrasi (Vatan, 19 Mart 1959)

416) Bk. **Özek, Ç.,** Türkiye'de Gerici Akımlar, 213 v.s. Bizce, laiklik, siyasal iktidar düzeninin bir niteliğidir ve bu nitelik, o ülkenin özelliklerine göre biçimlenir. Laiklik ilkesinin ülkenin özelliklerine göre biçimleneceği gerçeğinden kalkarak, siyasal yapı niteliğini bir «kalkınma modeli» öğesi olarak kabul etmek ise, İslamcıların görüşlerinin karşıtı fakat aynı türden diğer bir yanılgı olmakta, çağdaşlaşma tüm toplumsal koşullardan soyutlanmış bir kurala dayandırılmaktadır. Bu durumda, kalkınmak için «maneviyata muhtacız» demekte, «laik olmaya mecburuz» demek arasında, temelde bir fark yoktur; her iki görüş de kalkınmanın toplumsal ve ekonomik yapı değişimini önemsemeden, ilkelerin dinamizmine dayanarak kalkınılabileceği sanısını savunmaktadır. Bu açıdandır ki, Berkes'in «çağdaşlaşma» anlayışına ve yöntemine katılmadığımız gibi, bu görüşün «kadrocu, aydın seçkin» devrimciliği yanlışına dayandığı için çağdaşlaşmada gecikmeğe ve İslamcı-gelenekçi tepkilere yol açarak bir görüş olduğuna da inanıyoruz. Eleştirilen görüş için bk. **Berkes,** N., Türkiye'de çağdaşlaşma, 461 v.s. Benzer görüşler, son sıralarda, S. Kili, Özer Ozankaya, Anıl Çeçen tarafından da savunulmuştur. Bk. **Kili,** S., Atatürk Devrimi, 246-250 **Çeçen,** A., Atatürk ve Cumhuriyet, 142-160 - Ozankaya, Ö., Atatürk ve Laiklik, 254 v.s.

417) Bk. «İdeolocya Örgüsü-Büyük Doğu Nedir?» (Büyük Doğu Mart 1959 no. 2 s. 2, 15)

418) **Eşref Edip,** Tanzimat ve Islahat Hareketlerine Umumi bir Bakış, (Sebillürreşad, 1957, no. 54-57, 59-62, 63 107, 108, 110, 111, 116, 118, 133, 135) - **Akseki,** A.H., İslamın Mümtaz ve Üstün Vasıfları (Sebillürreşad, 1950 ve 1951 **Raif Ogan,** İslam Kültürünün Garp Medeniyeti Üzerine Tesiri (Sebillürreşad, 1950, no. 52-55, 58-60), **Levent Mehmetoğlu,** Ahlak ve Maneviyat Buhranı (Hür Adam, 1958, 320, s. 2 - C.R. **Atılhan,** 31 Mart Faciası Nasıl Tertiplenmişti? (Hür Adam, no. 290, s. 2)

419) **Akseki, A.H.**, İslamiyet ve Terakki (Selamet, 1948, no. 38 **Eşref Edip**, İnkılap ve Din (Sebillürreşad, 1948, no. 15) «Dünya Emniyetini İslam Kanunlarına İnandığı Gün Bulmuş Olacaktır» (Sebillürreşad 1948, no. 17) **Zeki Ali**, İslam Medeniyeti, (Selamet, 1948, no. 38) **Hakkı Şenkan**, Müslümanlık Faziletli Bir Medeniyettir (Sebillürreşad 1948, no. 20) **Kösemen**, Y.Z., Millet Hakikatı, Ahlak Hakikatı, (Sebillürreşad 1948, no. 5 - **Ömer Rıza Doğrul**, İslam Peygamberi Hz. Muhammed Mustafa'nın Kurduğu İçtimai Nizam (Selamet, 1948, no. 36). Ayrıca bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, s. 211 v.s. «Memleketçiler ve Garpçılar ayrımı için bk. Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti ve Laiklik Prensibi (Yeni Sabah, 4 Temmuz 1960)

420) **Mehmet Kaplan**, Doğu ve Batı Medeniyeti (Sanat ve Edebiyat Dünyası, 1947, no. 20) - **Okurer**, C., Eğitim ve Öğretim Prensipleri (Hareket 1947, no. 12) Osman Turan, Türkiye'nin Manevi Durumuna bir Bakış (Türk Yurdu 1959, no. 3, no. 4)

421) Bk. «Hars Buhranı» (Türk Yurdu, 1926, no. 13, 15, 17, 18 ve 24)

422) «Züppe Tipleri» (Hareket 1947, no. 14)

423) **Osman Turan**, Türkiye'nin Manevi Durumuna Bir Bakış, (Türk Yurdu 1959, no. 3, no. 4)

424) **Hakkı Şenkan**, Müslümanlık Faziletli Bir Medeniyettir (Sebillürreşad 1948, no. 20)

425) **Ömer Nasuhi Bilmen**, İslamda Demokrasi (Sebillürreşad 1955, no. 205) **Hüseyin Saruhan**, Laik misiniz? Yoksa Din Düşmanı mı? (Sebillürreşad 1948, no. 17) **Yusuf Ziya Kösemen**, Laikliğin Yanlış Tatbikinden Doğan Manevi ve Ahlaki Buhran Cemiyette Ahlaksızlık Doğurmuştur (Sebüllürreşad, 1948, no. 6) Sözün Özü (Sebillürreşad 1948, no. 5)

426) «Zaferin İslam Ülemasına Tecavüzü Cevapsız Kalamaz» (Hür Adam, 1952, no. 221) **Sinan Onur**, İstiklâl Harbini Allah Diyenlerin İmanları Kazandı, (Hür Adam, 1957, no. 265) **Sinan Onur**, Din Adamlarımıza İftira Edenlerin Yüzüne Bir Şamar Daha (Hür Adam 1948, no. 328)

427) **Ömer Özbaşı**, Atatürk İnkılabının Hilafına Hareket Edenler Kimlerdir? (Hür Adam, 1958, no. 326) - «İsmet Paşa'yı Alkışlamak Gafletinde Bulunanlar, Atatürk'ün Ruhunu Tazip Ettiklerini Bilmelidirler» (Hür Adam, 1959, no. 376)

428) **Bekir Berk**, Millete Malolmayan Bir İnkılap (Türk Düşüncesi 1959, no. 6-7) - «Komünistlikle Mücadele» (Selamet, 1948, no. 14) «20 Sene Süren Komünizm Umdeleri» (Sebillürreşad, 1948, no. 17) - «Din Düşmanı Komünizm ile Mücadele İçin Manevi Enerji Lazım» (Sebillürreşad, 1948 no. 2) «Din Aleyhtarlığı Komünizm Yoludur» (Sebillürreşad, 1948, no. 6) **Eşref Edip**, İnkılap ve Din (Sebillürreşad 1948, no. 15) - **Hüseyin Saruhan**, Komünizme Karşı Duracak Ancak İslamiyet Kalesidir (Sebillürreşad 1948, no. 9) - **Hikmet Tanyu**, Niçin Komünist Oluyorlar? s. 32-33-41. Aynı görüş Büyük Millet Meclisi'nde de Sinan Tekelioğlu tarafından ileri sürülmüştür. (Bk. TBMM, Tut. Der., Dev. VIII, C. 20, s. 579)

429) Ticaniler konusunda bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 177 v.s.

430) Bk. «Breef Biography of Bade-uz Zaman Said Noorsi of Turkey», Ankara 1953

431) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü, 243-249

432) **Said-i Nursi**, Asayı Musa, 1958, 15; «İşaret-ül-İcaz» 105-106

433) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü, 251-256

434) Bk. «Risale-i Nûr Külliyatı'ndan Birkaç Ders» (tarihsiz, 5-18) **Said-i**

Nursî, Münazarat, (tarihsiz), 127, 40, 57, 68, 74, 135-141), «**Mektubat**» Ankara 1958, 550

435) Bk. **Said-i Nursî**, Münazarat, 131:, «Reisicumhura ve Başvekile» Ankara Üniversitesinde Verilen Konferans 1957, 141); «Gençlik Rehberi» (İstanbul 1957, 77)

436) Bk. **Said-i Nursî**, Mektubat, 1958, 401; «Risale-i Nur Külliyatından Birkaç Ders», 5-18

437) Nurculara ait resimli bir propaganda tevhasında (bk. **Özek, Ç.**, Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü, 262)

438) Bu görüşler için bk. Said-i Nursî, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul 1958, 80-82; «Hutbe-i Şamiye», Antalya 1957, 80; Hutuvat-ı Sittə ve Tulüat», (İstanbul, taşbasması, tarihsiz), 27

439) Bk. **Said-i Nursî**, Zülfikârı Mucizat-ı Ahmediye ve Kur'aniye, Kısım 1, 191-193; «Tiryak» (taşbasması), 65; «Münazarat», 18; «Sözler», 1957, 143. Ayrıca bk. **Tola, T.**, **Özdemir, S.**, Bediüzzaman Said-i Nursî, Ankara 1958, 5-9, 143

440) Bk. **Said-i Nursî**, Risale-i Nur Sönmez, İstanbul 1961, 21-22, 48; Said-i Nursi'ye göre «Kemalistler» «muhali talep eden zerrattan, günahkârlardan ibaret, seyyiesiz, anarşist kimselerdir» (Münazarat, 17)

441) Bk. **Said-i Nursî**, Hutbe-i Şamiye, 71, 75, 76, 139; «Divan-ı Harbî Örfî», Samsun 1957, 40

442) Bu görüşler için bk. **Said-i Nursî**, Münazarat, 90-100. Ayrıca bk. **Muzaffer Aslan**, Bediüzzaman ve Din Düşmanları, İstanbul 1960, 48. Benzer bir görüş için bk. **Kadircan Kaflı**, Türklük ve Müslümanlık (Tercüman, 17.11.1960). Said-i Nursî, Menderes'in, Nuri Said Irak'ı ve Pakistanla kurduğu «Bağdat Paktı»nı «İslam devleti» yolunda bir adım olarak kabul etmiştir (Bk. **Said-i Nursî**, Ankara Üniversitesi'nde verilen Konferans, 145)

443) Bk. **Said-i Nursî**, Münazarat, 109-131

444) Bk. «Bediüzzaman Cevap Veriyor» Ankara 1960, 47, 51 - **Muzaffer Aslan**, Bediüzzaman ve Din Düşmanları, 48. Irkçılar bu görüşe karşı çıkmışlardır. Örnek olarak bk. **Nihal Atsız**, Nurculuk Denen Sayıklama, İstanbul 1964

445) Bk. «Risale-i Nûr Külliyatı'ndan Birkaç Ders» 5 v.s. **Said-i Nursî** Şualar, 263; Bediüzzaman Cevap Veriyor», 47, 51. Ayrıca bk. **Özek, Ç.**, Türkiye'de Gerici Akımlar, 193-194

446) Bu görüşler için bk. **Said-i Nursî**, Münazarat, 135-141; «Hutbe-i Şamiye» 80; «Mesnevi-i Nuriye», 80-82; «Risale-i Nûr Sönmez», 21, 22, 48; «Mektubât», Ankara 1958, 403; «Divan-ı Harbî Örfî», 40. Nurcular, kadının örtünmesi zorunluluğu üzerinde durmakta (**Said-i Nursî**, Lem'alar Ankara 1957, 24. Lem'a, 184-192. Bu Lem'a «tesettür risalesi» olarak anılmaktadır). «Taaddüd-ü zevcat'ı» savunmakta (Hanımlar Rehberi, İstanbul 1958, 54 - «Tulûat», 49), devrimlerin kadınları ve gençleri «medeniyet-i sefihenin» kucağına atıp, perişan, dinsiz ve ahlaksız kıldığını ileri sürmektedir (**Said-i Nursî**, Gençlik Rehberi, 1951, 16). Ekonomik görüş olarak, «sınıf kavgalarının» ortadan kaldırılması ve bunun için «banka kapılarının kapatılması», «ribanın yasaklanması» «islami eğitimin» yapılması savunusunu yapan nurcular, «kadere rıza» ve «kanaatçılık» imanını yaratmaya çalışmaktadırlar. (Bk. **Said-i Nursî**, Uhuvvet-Ramazan, İktisat-Şükür Risaleleri, Ankara 1957, 25, 26: «Zülfikâr Mecmuası» 1945, 38, 9

447) Bk. **Said-i Nursî**, Sözler, 143; «Tiryak», 65; «Münazarat», 17; «Şualar», 258, 274, 372, 377, 382-385; «Mektubat», 403

448) Nurcular, İslamdan kopuşun Abdülhamit'in tahttan indirilmesiyle başladığı ve Said-i Nursî'nin, Ankara Hükümetinden de umudu kesmesinden sonra siyasa ile ilişkisini kestiği savındadırlar (Bk. «Hutbe-i Şamiye», 80: Hutuvat-ı Sitte ve Tulûat», 27; «Mucizat-ı Ahmediye ve Kur'aniye Mecmuası», 54). Buna karşılık, Nurcular'ın ve Said-i Nursî'nin siyasal olayları kendince değerlendirdiği görülmektedir. Bunun sonunda «bir hissikablelvuku» ile DP'yi desteklemektedir (Ankara Üniversitesi'nde verilen Konferans, 145). Nurculara göre, DP, nurculuğun gelişmesi için çalışmıştır ve ancak bu şekilde iktidarda kalabilir. DP «ehven'i şer» olarak görülmektedir. Mücadele «Atatürkçülüğe» karşı yapılmalıdır. (**Muzaffer Aslan**, Bediüzzaman ve Din Düşmanları, 50-61 - «Nurdan Kıvılcımlar», İstanbul 1958). Menderes de, «Türkiye'de laiklik anlayışının yanlışlığını» vurgulayarak, Nurculara arka çıkabilmiştir. (Bk. Vatan 17 Ocak 1960). Nurcular, zaman zaman yayınladıkları mektuplarla, siyasal iktidarları etkileyip, kendilerinden yana çekmeye çalışmışlardır. (Bk. «Muhterem Milletvekillerine Açık Mektup» (Büyük Cihad, No. 43, s. 3). «İkinci Cumhuriyet'in Erkân ve Azalarına» ve «Sayın Devlet ve Hükümet Başkanı Org. Cemal Gürsel'e» başlıklı mektuplar için bk. «20. Asır Kur'an Aşıklarına Mektup», İstanbul 1960, 2-5. Bu arada, İsmail Hakkı Yılanlıoğlu isimli Milletvekili, Nurculuk aleyhine kovuşturmaya başlanılması nedeniyle «Anayasa'nın ihlâl» edildiğini ileri sürmüştür (Bk. TBMM Tut. Der., Dön. 1 (1962), c. 9).

449) MSP bölünüp «Nizam Partisi» kurulduğunda belirtilen dinsel görüş farkının bölünme nedeni olduğu sık sık ileri sürülmüştür.

450) Süleymancılık için bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 200-201

451) Bk. **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 205 v.s. - Ayrıca bk. **Landau**, J.M., Türkiye'de Aşırı Akımlar, (Terc. E. Baykal), Ankara, 257 v.s.

452) Bk. **Kabaklı**, A., Müslüman Türkiye, İstanbul 1970, s. 12

453) Bk. **Osman Turan**, Türkiye'de Manevi Buhran, Ankara 1964, s. 18 v.s. **Keskioğlu**, O., İslam Dünyası Dün ve Bugün, Ankara 1964, 8 v.s. - **Ersöz**, A.M., Milli Strateji, Ankara 1965, 62 v.s.

454) Bk. **Yücekök**, A., 90, Ortanın solunun «komünizm» olarak nitelendirilmesine örnek olarak bk. **Pala**, S.D., Sağ-sol Meselesi ve İslamın Hükmü, Bursa 1966, 55

455) Bk. **Yaman**, K., Millet Düşmanlarının İhanet Planları, İstanbul 1971 - **Pala**, S.D., Sağ-Sol Meselesi ve İslamın Hükmü, Bursa 1966

456) Bk. **Landau**, J.M., Türkiye'de Aşırı Akımlar, 259 v.s.

457) Bk. **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 470 v.s.

457 bis) Bk. **Landau**, J.M., Türkiye'de Aşırı Akımlar, 262

458) **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 470-471

459) Bu cepheleşme görüşlerine örnek olarak bk. «Ekonomik Gelişme Prensipleri «İAT Yayınları, no. 12 ve «Özel Teşebbüs Beyannamesi», no. 3 - «Türkiye'de Özel Sektör ve Kalkınma «Ticaret Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Yayınları, Ankara 1966 **Tan**, Ş., Siyonist Grevler ve Boykotlar (Bugün 10 Ekim 1968) **Ertez**, Kalkınma Ülküsü (Toprak 1964, 29-30) **Onursal**, B., Aşırı Devletçilik Komünizme Gider (Toprak 1967, 53) **Ünal**, V., Almanya'daki İşçiler (Sabah 10 Eylül 1966). Bu dönemde, İspanya'nın faşist yönetiminin övgüsü, sosyal demokrat Brezilya Başkanı Goulart'ın, halkın kışkırtılmasıyla düşürülmesi, Endonezya'da gerçekleştirilen katliam, övülen, özenilen ve özendirilen öğeler olarak gözükmüş, değişik görüşlerle

gerçek demokratik düzene karşı olanlar, belirtilen konularda birleşmişlerdir. Bu konuda örnek olarak bk. Koç, İspanya ve Biz, 12 Haziran 1966 - «İspanyol Mucizesi Özel Teşebbüs Mucizesidir» İAT Yayınları, no. 6 - «Kendisini Kurtaran Memleket Brezilya «Durum Yayınları, İstanbul 1965) Özel teşebbüsün «kutsallığı» ve özel teşebbüse güven verici bir siyasal yapının gerçekleştirilmesi konusunda birleşen laik burjuvazi ile gelenekçi İslamcı çevre, amaçları açısından, en ılımlı sol görüşü dahi komünistlikle suçlamakta da birleşmektedirler. Amerika ve Nato'ya karşı çıkmak, ekonomik durumu eleştirmek, sosyal adalet istemek, demokratik hakları savunmak oluşturulan «cephe»ye göre «komünizmdir». 1961 Anayasası'nın yarattığı özgürlük düzeni içinde, sol akımlar geliştikçe, karşıt tepki çoğalmış, fiili eylem çağrıları kendisini göstermiştir. Örnek olarak bk. «İki Sistemin Mukayesesi», IAT Yayını, no. 9 **Zeybekoğlu**, Komünistler İnsan mıdır? (Toprak 1960, no. 49) «Komünistlerin Orta Şark Yayılma Planı» (Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Yayını, Ankara 1966) - «Amerika Düşmanlığı Bahanedir, Solcular Türkiye'yi Rusya'ya Satmak İstiyor» (Bugün, 20 Temmuz 1968) - **Altınsoy**, Türk Toplumu Düzenden Mahrumdur (Milli Hareket, Şubat 1968, no. 19) - **Türkeş, A.**, Milletimizin Ümidi Gençler (Milli Çığır, Şubat 1969, no. 3) - **Gülman, H.**, Milliyetçi Lider Feyzioğlu Hak ve Halk Yolunda (Milli Güç, no. 9). Gelişime karşıt işbirliği sadece düşün ve yığınları etkileme alanında kalmamış, eylemli sindirme olaylarına da dönüşmüştür. Brezilya örneğinin uygulanması dileğiyle, solun fiilen yok edilmesi çağrılarını, tiyatrolara, toplantılara, parti binalarına saldırılar izlemiş, böylece, «milliyetçileri, satılmış solla amansız mücadele» çağrısı büyük ölçüde yerine getirilmiştir. Özellikle «İslamcı-gelenekçi» çevre, sola karşı çok daha amansız ve kesin davranmıştır. «Solcuların katlini vacip gören» İslamcılar, «komünizme karşı mukaddes cihad» ilan edip, «başkaldırdıkları gün kızılların halk tarafından birer tahtakurusu gibi ezileceklerini», «Müslümanların komünistleri kahredeceğini» ileri sürerek «Müslümanlar birleşiniz» sloganını kullanmışlardır (Bu tür tahrikler ve sloganlar için bk. Yeni İstiklâl no. 203, 238). Bu konuda özendirilen örnek de Endonezya'da bulunmuş, Müslüman «Pantja Silla» gerillalarının kan dökümü, katliamı «kızıl avı» olarak nitelendirilip, Türkiye'de gerçekleştirilmesi öğütlenmiştir. Yer yer «camilerde» halk sola karşı katliama çağrılırken, bütün Müslümanların «tek parti» olduğu ve «İslamın diriliş ve uyanışının» böylece gerçekleşeceği savunulmuştur (Örnek olarak bk. **Eygi, M.Ş.**, Allah Yoluna Davet, Bugün 26 Temmuz 1968). Tahrikler «komünizmi tel'in namazlarında» yoğunlaştırılmış, «vatandaş komünist avına hazır ol» başlıklarıyla coşturulan yığınlar İstanbul Üniversitesini basmak, «Kanlı Pazar»ı gerçekleştirmek gibi eylemlere itelenmiştir. İslamcı cephenin yazarları, faşizm övgüleri düzmüşler, ileri düşün, sanat, bilim ve kültüre yaşam olanağı tanınmamasını istemektedirler (Bk. **Temizoğlu, I.**, Kültür Komünizmi, Toprak, no. 51, s. 4). Tüm aydınlıklara karşıt düşünce ve tahriklerde, Hitler'in kötü bir insan olmadığı, «milli ve dini hisleri öldürmediği», Yahudileri öldürmekle insanlığa hizmet ettiği, «ölümünün de hayatı kadar şerefli olduğu», «nasyonal sosyalizmin», sosyalist gelişimi engelleyecek tek güç olduğu ileri sürülmüştür (Tan, Ş., Hitler'in Ruhundan İstimdat, Bugün 26 Eylül 1968» «Mein Kampf», Bugün 23 Eylül 1968). İslamcı çevrenin, belirtilen görüşleriyle, yığınları eyleme itecek, etrafında toplanacak gücü de bulabildiği görülmüştür. «Bürokrat-tepeden inmeci devrimciliğin» yarattığı yabancılaşma, yasal

bütün önlemlere rağmen dinin yığınlar üzerinde etkinliğinin silinmesi amacına varılmasını engellemiş ve yığınlar tepkilerini dinci görüntü ardında ortaya dökebilmişler, tahriklere yatkın olmuşlardır. Laik burjuvazinin bir kanadı da, gelişimlere karşı, İslamcı çevreyi kullanmış, kendi yönelişlerine uygun tahriklerini ve eylemlerini desteklemiş, hiç değilse engellememiştir. Laik burjuvazi, bir yandan İslamcı tepkiyi «gericilik» olarak suçlarken, diğer yandan yığınların sola karşıt eyleme girmesine destek olmuş veya göz yummuştur.

460) Bk. **Özek, Ç.**, Türkiye'de Gerici Akımlar, 205-208

461) **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 96. Milliyetçilerin AP'nin niteliğini Süleyman Demirel, Parti Başkanı olur olmaz anlamaları ve kendi partilerini kurmaları gerekliliği ve bunu yapmamanın hata olduğu ileri sürülmüştür (Bk. «On Sonuçla MHP», Devlet 16 Temmuz 1973, no. 193, s. 6-7)

462) **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 102 v.s.

463) «Düzenin Yabancılaşması» konusu için bk. **Küçükömer, İ.**, Düzenin Yabancılaşması, 75 v.s. - **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 104-105

464) **Yücekök**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 106

465) «Türk Devriminin» ulusçuluk halkçılık ve laiklik ilkelerinin çoğulcu bir siyasal düzene yönelik bulunduğu savını savunup, sonra, «İslamcı-gelenekçi» çevreleri destekleyen yığınların, kendi yönelişlerine yatkın siyasal örgütlerde bütünleşmesini, böylece siyasal katılma hakkını kullanmasını «suçlama» çelişkisine örnek olarak bk. **Kili, S.**, Atatürk Devrimi, 255-256 - **Çeçen, A.**, Atatürk ve Cumhuriyet, 332, 337-338, 361 v.s.

466) Bk. **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 117-125

467) **Kongar, E.**, Türkiye'nin Toplumsal Düzeni, 162

468) **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 112

469) Bk. **Özek, Ç.**, Türkiye'de Gerici Akımlar, 202-203 «Hizb-üt Tahrir Sunar: İslam Devleti Anayasa Tasarısı» (Tarihsiz).

470) Bk. **Kongar, E.**, Türkiye'nin Toplumsal Düzeni, 232-233

471) **Erbakan, N.**, İslam ve İlim, 1970, 6 v.s., 15-16

472) «Basında Prof. Dr. Necmettin Erbakan», 1970, 10 v.s., 23 v.s.

473) **Yücekök, A.**, Türkiye'de Din ve Siyaset, 109

474) TBMM'de Erbakan'ın 15 Mayıs 1970, 11 Aralık 1970 tarihlerinde yaptığı konuşmalar için bk. «Mecliste Ortak Pazar», 1971, 8, 16 v.s. s. 20, v.s. 52-53, 63-64

475) Bk. Yukarıda s. 534 v.s.

476) Bk. **Özdek, R.**, Yeni Parti (Bugün, 25 Ocak 1970) «Yeni Bir Parti» (Babıali'de Sabah, 28 Ocak 1970) - **Ayaşlı, M.**, Selamlarız (Babıali'de Sabah, 31 Ocak 1970) **Hakkatapan, N.**, Milli Nizama Doğru (Babıali'de Sabah, 13-14 Şubat 1970)

477) Bk. **Atay, F.R.**, Politika (Dünya, 12 Şubat 1970). Ayrıca bk. 2 Şubat ve 24 Aralık 1970 tarihli «Son Havadis» gazetesi. Erbakan ise, Partinin, diğer siyasal partilerden değişik nitelikte bulunduğu savı üzerinde ısrarla durmuştur. Erbakan, Parti'nin «ileri bir kuramının olduğunu, pozitif bilime, çağdaş teknolojiye dayalı bir «ahlak ve fazilet» düzeni kurmak amacında bulunduğunu savunmuştur. Toplumcu düzen, sosyal adalet, kişi güvenliği, mutluluk, barış, Partİ'nin gerçekleştireceği düzenin temel amaçları olarak gösterilmiştir. «Milli Nizam» «manevi ve maddi» değerlerin, demokratik bir düzende kaynaştırılmasıyla oluşturulacaktır. Belirtilen ilkeler MNP

Parti Programında da yer almıştır: Bk. **Bozbeyli**, F., Parti Programları, I, İstanbul 1970, 395 v.s.

478) Erbakan'ın 27 Ocak 1980 Eskişehir konuşması (Hergün, 29 Ocak 1980)

479) «MSP Gerçeği ve Batılılar» (Milli Gazete, 29 Ağustos 1980)

480) «Maske Düştü Kel Göründü» (Milli Gazete, 23 Ağustos 1980) **Erbakan**, N., Anarşi ve Siyonizm (Milli Gazete, 18 Ağustos 1980)

481) **Serdaroğlu**, A., Anarşi mi? Osmanlı'nın ahı mı? (Milli Gazete, 27 Ağustos 1980)

482) Erbakan'ın Çanakkale'deki konuşması (Milli Gazete, 27 Ağustos 1980)

483) **Yasin Hatipoğlu**, İsrail'in Aziz Dostları (Milli Gazete, 29 Ağustos 1980)

484) **Arslan**, İ., Emperyalizmin Ortadoğu'daki Oyunu (Milli Gazete, 27 Ağustos 1980)

485) **Şimşek**, S., Müslümanlar Birleşin (Milli Gazete, 27 Ağustos 1980)

486) Bk. Milli Gazete, 29 Ağustos 1980

487) Arif Emre'nin konuşması için bk. Milli Gazete, 9 Eylül 1980

488) Recai Kutan'ın Millet Meclisi'ndeki konuşması için bk. Milli Gazete, 29 Ağustos 1980

489) Bk. Milli Gazete, 7 Eylül 1980

490) Arif Emre'nin konuşması için bk. Milli Gazete, 9 Eylül 1980

491) Oğuzhan Asiltürk'ün basın toplantısı için bk. Milli Gazete, 9 Eylül 1980

492) İslamcıların «Parti-Fırka» anlayışı ve karşı çıkışı için bk. **Tunaya**, T.Z., İslamcılık Cereyanı, s. 64 v.s.

493) **Yücekök**, Türkiye'de Din ve Siyaset, III

494) Bk. **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 112. Gerçekten de, MSP ve MNP, sol örgütlerin savunduğu görüşlere uygun düşen önerilerde bulunmuştur.

495) **Sevilgen**, G., MSP'de 4 Yıl, İstanbul 1979, 240-241

496) **Sevilgen**, G., 232-233

497) Ahmet Tevfik Paksu'nun raporu için bk. **Sevilgen**, 267-269

498) **Özek**, Ç., Türkiye'de Gerici Akımlar, 193 ve sonra

499) **Özek**, Ç., Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 432 **Karpat**, Turkey's Politics, 251, **Hoestler**, Turkism and the Soviets, 169

500) Bk. **Berkes**, N., Türkiye'de Çağdaşlaşma, 475-479. «Türk ulusçuluğunu» ırkçı nitelikte yorumlayıp, savunan ve «Türk Milliyetçiliğinin baş düşmanlarının «Osmanlıcılık, İslamcılık ve komünizm» olduğunu savunan bir görüş için bk. **Meram**, A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, İstanbul 1969, Özellikle bk. 258 v.s.

501) Bu konuda bk. **Tütengil**, C.O., Doktor Rıza Nur Üzerine Üç Yazı, Ankara 1965. Bir açıdan Ziya Gökalp de, «İslamcılık-Türkçülük, çağdaşlık» sentezi üzerinde durmuştur. Buna karşılık, Türklüğün tarihsel köklere dayanan değerlerin üzerine eğilmesi, «millet» düşününe dayanması, halka bir güç, bir bağımsızlık ülküsü yaratma çabasında bulunması açısından Ziya Gökalp'i «ırkçı Türkçülük»den ve «İslam-Türkçü» sentezciliğinden ayırmak gerekir: Bk. **Gökalp**, Z., Yeni Türkiye'nin Hedefleri, Ankara 1956, 26 v.s. Ziya Gökalp'in «hars», «medeniyet» ayrımı, İslamcıların «maddi-manevi» ayrımından değişik içerikli olduğu için yaşamak ve ulusal Bağımsızlık Savaşı süresince ve ardından etken olabilmek olanağına kavuşmuştur. Batılılaşmada «bütüncülüğün» benimsenmesi ise, Ziya Gökalp'in, «hars-medeniyet» ayrımını da geçersiz kılmıştır.

502) Atatürkçülüğün ulusçuluk ilkesini «ırkçılık» anlamında kavrayan ve yorumlayan, bu yoruma varmak için Atatürk'ün bazı sözlerini kullanıp, örneğin «bize milliyetçi derler. Fakat biz öyle milliyetçileriz ki, bizimle işbirliği eden bütün milletlerin icaplarını tanırız. Bizim milliyetçiliğimiz herhalde bencil ve mağrurca bir milliyetçilik değildir» sözlerini görmezlikten gelenler, Atatürk Dönemini, «ırkçı Türkçülüğün» yerleşme ve gelişme dönemi olarak yorumlamışlardır (Bk. **Meram,** A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 198 v.s.). Bu görüş, Atatürk'e karşı çıkan Türkçüleri, «Osmanlıcı» olmakla suçlarken, Atatürk'ün eseri sayılabilecek 1924 Anayasası'nın «ırk» eşitliği tanımasını da eleştirmektedir (bk. s. 261 v.s.). Atatürkçü ulusçuluk anlayışının «Türkçülük» anlamına geldiği başka Türkçülerce de ileri sürülmüştür. Buna göre «Türkçülük ve Kemalizm aynı şeyin iki adıdır», «Türkçülük, Türk Milliyetçiliği demektir ve Türk Tarihi kadar eskidir». «Türkçülük», birçok safhalar geçirerek bugüne kadar her an daha şuurlaşarak gelmiştir. Orhun, Kaşkarlı Mahmut, Vani Mehmet Efendi safhaları olduğu gibi, Ziya Gökalp'le beraber Türk Ocakları ve Atatürk'le beraber 'Altıok' veya 'Kemalizm' safhası olmuştur». Bu açıdan Cumhuriyet Dönemi «Türkçülüğün yükseliş» çağıdır. Bu açıdan Atatürk «en büyük Türkçüdür» ve «Kemalizm ve Cumhuriyet rejiminin ideolojisi Türkçülüktür» bk. **Türkkan,** R.O., Türkçülüğün Tarihi (Gök-Börü, 1942 no. 1 s. 3) ve «Ziya Gökalp» (Gök-Börü, 1943, no. 3, s. 4) ve «İlerleyen Türkçülük» (Gök-Börü, 22 Nisan 1943, no. 11, s. 3).

503) Bk. **Hoestler,** Türkism and the Soviets, 171 v.s.

504) Bk. **Hoestler,** Türkism and the Soviets, 178 v.s. Kurulan Alayların isimleri şöyledir: «Türkistan Alayı», «Kafkas Müslümanları Alayı», «Ermeni Alayı», «Gürcü Alayı». 1942 yılında «Volga-Tatar Alayı» ile «Kuzey Kafkas Alayı» kurulmuştur.

505) Bk. **Karpat,** K., Turkey's Politics, 255 v.s. Ayrıca bk. **Meram,** A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 234 v.s.

506) Özellikle II Dünya Savaşı süresince, Türkiye'de, Hükümetin savaş dışı kalma politikasını eleştiren ve Alman nazizmiyle düşünsel ve fiili kaynaşmayı savunan ırkçı çevre büyük ölçüde desteklenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, Almanlarla beraber savaşmak isteyenlere, Nuri Paşa'nın, Ali İhsan Sabis'in, Emir Erkilet'in faaliyetlerine göz yumulmuştur. Halbuki bu kişilerin Nazizme yandaş olma çabalarından Hükümetin bilgisi olduğu, bu konuda İstihbarat Raporları verildiği anlaşılmaktadır. (bk. **Meram,** A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 234 v.s.). Aynı şekilde, aleyhine 1946 yılında dava açılan Zeki Velidi Togan, kendisini savunurken, «Doğu Türkleri Birliğini» kurmaya ve böylece «Dış Türklerle» birleşme çabasına giriştiklerinde, bu girişimden Lütfi Kırdar'ın, Mareşal Çakmak'ın ve Numan Menemencioğlu'nun bilgi sahibi bulunduğunu, onlardan izin alınarak girişimlerin gerçekleştirildiğini belirtmiştir (bk. Tasvir, 20 Eylül 1946). Nitekim 1944 «Turancılar» davasında da, sanıkların, kanıt göstererek, kendi savundukları görüşler ile Hükümet'in siyasal tutumu arasında bir başkalık bulunmadığını, kendilerinin «resmi» görüşe uygun olarak «Turancılık» davası güttüklerini öne sürmüşlerdir. Gerçekten de, «ırkçı-Turancı» akımın yaygınlaştığı dönemde, Yunus Nadi, Peyami Safa ve Ziyad Ebüzziya'nın Alman ırkçılığından yana «Türkische Post» Dergisinde övgü dizmelerine ses çıkartılmamıştır. Peyami Safa, rahatlıkla, Alman Nazizminin «yeni nizam» anlayışının Türkiye için geçerliliğini savunabilmiştir (bk. **Safa,** P.,

Bu bir İhtilâl Harbidir, Tasvir 28 Şubat 1941). Bu sırada Ribbentrop, Türkiye'de Alman propagandası için beş milyon mark harcandığını açıklamıştır (bk. **Karpat**, K., Turkey's Politics, 265). Başbakan Şükrü Saraçoğlu ise, TBMM Kürsüsünden, 5 Ağustos 1942'de «Biz Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük kan meselesi olduğu kadar ve lâakal o kadar bir vicdan ve kültür meselesidir. Biz azalan ve azaltan Türkçü değil, çoğalan ve çoğaltan Türkçüyüz ve her vakit bu istikamette çalışacağız» sözlerini söylüyordu (Bk. **Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 435). Aynı şekilde, o dönemin yönetiminde yer alanların veya çevrelerinin «Türkçü-Turancı» dergilerde sık sık yazılarını görmek olanağı vardır (Örnek olarak bk. CHP Genel Sekreteri Mahmut Şevket Esendal'ın «Gök-Börü» Türkçü Dergisine verdiği (Gök-Börü, 5.11.1942, no. 1) beyanat da, Türkçülük «şumullü bir cemiyet davası» olarak belirtiliyordu. Mahmut Esat Bozkurt da, «Ergenekon» Dergisinde sık sık yazı yayınlamıştır (Örnek olarak bk. «Atatürk», Ergenekon, 10.1.1939, no. 3). Bu arada Matbuat Genel Müdürü olan Selim Sarper'in, «Türkçü-Turancı» akımın yayınlarını desteklediği, bu akımdan olanlarca belirtilmiştir (Bk. **Atsız, N.**, Hesap Böyle Verilir, İstanbul 1943, 18-19).

507) II. Dünya Savaşı süresi içinde, savaş dışı kalabilmek, denge sağlayabilmek açısından «Türkçü-ırkçı» akımlara göz yumulup, desteklendikten başka, 1944 «Turancılık» davasından sonra da, sol gelişime karşı kullanılmışlardır. 4 Aralık 1945 günü «Tan Gazetesinin» yıkılmasında, 6 Mart 1947'de «Yurt ve Dünya», «Adımlar», «Ant» Dergileriyle Pertev Boratav'ın Konferansına karşı kotarılan olaylarda, 19 Nisan 1947'de «Zincirli Hürriyet»e karşı «İzmir Nümayişinde», 27 Aralık 1947'de Ankara Üniversitesi Rektörü Ş. A. Kansu'nun istifa ettirilmesine, Berkes, Boran, Boratav, Başoğlu, Erhat gibi öğretim üyelerinin üniversiteden çıkartılmalarına yol açan olaylarda, hep Türkçü-Turancı önderlerin başta bulundukları görülmüştür. (Bk. **Tanyu**, H., Türk Gençliğinin Kükreyişi, Ankara 1947). Bu tür davranışların, otoriter niteliğini sürdüren bir siyasal yapıda, Hükümetin arkalaması olmadan gerçekleştirilmiş olduğunu düşünmek olanağı yoktur. Bu olaylar, olayları yaratanlarca «milliyetçi hareketler» olarak savunulmuştur (Bk. **Darendelioğlu, İ.**, Milliyetçilik Hareketleri, İstanbul 1968, 149-200)

508) Başbakan Şükrü Saracoğlu'nun, yukarıda belirtilen ve «Türkçülüğü», «kan meselesi» olarak anladığını belirten sözleri, ırkçı Türkçülerce coşkuyla karşılanmıştır (Bk. **Türkkan, R.O.**, Başvekilimizin Sözleri, Gök-Börü, Mart 1943, no. 9). Bu coşkuya kapılan Nihal Atsız, «Orkun» Dergisinin 1 Mart 1944 ve 1 Nisan 1944 tarihli 15 ve 16. sayılarında «Saracoğlu'na İki Açık Mektup» yayınlamıştır. Bu mektuplarda, Nihal Atsız, Maarif Bakanlığına «komünistlerin» doldurulduğunu, Devlet Konservatuarında komünistlere görev verildiğini, Sabahattin Ali ve Nazım Hikmet'in bu Bakanlık eliyle beslendiğini ileri sürerek, Hasan Ali Yücel'i, Başbakan'a şikayet etmiştir. Bu «açık mektuplar»ın yayını üzerine, Sabahattin Ali, Nihal Atsız aleyhine dava açmış ve 3 Mayıs 1944 tarihli duruşmada ırkçılar olay çıkartmışlardır. Bu olay üzerine 18 Mayıs 1944 günü yayınlanan bir Bildiri ile «ırkçılar» suçlanmış, 19 Mayıs 1944 günü de İsmet İnönü, ırkçıları «Cumhuriyet yıkıcı»sı olarak nitelemiştir. Ardından, 23 kişi tutuklanarak Mahkemeye verilmişlerdir. «Tabutluk»larda işkence iddiaları da bu olayla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Açılan dava üç yıl sürmüş ve sonuçta Sıkıyönetim Mahkemesi, Askeri Yargıtay Kararına uyarak, «Irkçılık ve Turan-

cılık duygu ve düşüncelerinin bir suç sayılamayacağı» gerekçesiyle beraat kararı vermiştir (Bk. **Meram,** Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 221). Irkçı örgütlenme ve propaganda fiillerine uygulanabilecek ceza kuralı bulmakta düşülen olanaksızlık, 1946 yılında 141-142 maddelerin değiştirilerek konuyla ilgili 141/4 ve 142/3. fıkraların yeniden düzenlenmesine yol açmıştır (Bk. TBMM Zab. Cer., D. VII, C. 24, S. Sayısı 171).

509) Bk. **Hoestler,** Türkism and The Soviets, 185-186. Sovyetlere teslimine göz yumulanlar 195 göçmendir. Milletvekili Şevket Mocan bu tutumu yıllar sonra «şerefsizlik» olarak nitelemiştir. İsmet İnönü'nün «dolar diplomasisine» yönelip, ırkçıları «vatan yıkıcı» olarak suçladığı 1944 yılına kadar, ırkçıların İsmet İnönü'yü destekledikleri de görülmüştür. İnönü, Türk Milletine gidilecek yolu gösteren kişi Atatürk milliyetçiliğinin izleyicisi, «Türklerin en büyüğü» olarak nitelendirilmiştir (Örnek olarak bk. **Türkkan,** R.O., Kızıl Faaliyet, 1943, 41, not. 1 «Türkçülüğe Giriş», 1940, s. 1. Ayrıca bk. «Bozkurt» Dergisinin, Kasım 1940 - Ocak 1941 tarihleri arasındaki değişik sayıları. **Bozkurt,** M.E., Atatürk, (Ergenekon, 10.1.1939, no. 3)

510) Recep Peker'in İstanbul Üniversitesi'ndeki konuşması (Doğu, Mart 1947, no. 48, s. 57-59).

511) Örneğin «Promete Birliği» önderlerinden Mehmet Emin Resulzade 1951-1952 yıllarında «Amerika'nın Sesi» Radyosundan, Sovyet işgalindeki bölgelere ve Azerbeycan'a yönelik propaganda konuşmaları yapmış, «Birleşmiş Kafkaslar», «Hür Kafkaslar», «Azerbeycan», «Milli Türkistan» gibi Dergiler Almanya ve Fransa'da yayınlanır olmuştur. Pantürkist nitelikte «Amerikan Bolşevizmden Kurtuluş Komiteleri», «Rus Halkının Kurtuluşu İçin Amerikan Birliği» gibi örgütler oluşturulmuş ve soğuk savaşta bu örgüt ve yayınlarla etken olmaya çalışılmıştır (Bk. **Hoestler,** Turkism and Soviets, 189-191)

512) «CHP 7. Kurultay Tutanağı», Ankara 1948, 449 v.s. Ayrıca bk. **Tunaya,** T.Z., İslamcılık Cereyanı, 201 v.s. - **Karpat,** K., Turkey's Politics, 257

513) Bk. **Karpat,** K., Turkey's Politics, 258 v.s. Ayrıca bk. **Grunebaum,** Problems of Muslim Nationalism (in **Frye,** Islam and the West), 22 Ayrıca bk. Ulus, 29 Mart 1947

514) Bk. **Landau,** J.M., Türkiye'de Aşırı Akımlar, 286 v.s. «Türkçüler Derneğinin» Tüzüğü için (bk. Milli Yol, 21 Eylül 1962, no. 34). Türkiye Milliyetçiler Birliği'nin görüşleri için bk. **Darendelioğlu,** İ., Türkiye'de Milliyetçilik Hareketi, 1968, 351-352

515) Bk. **Arın,** Ergin, Kızıl Elma, İstanbul 1964, 94 v.s. Kerim Alkan tarafından yayınlanan «Türk Birliği» Dergisi, «dış Türklerle» en çok ilgilenen yayın organıdır. Nisan 1966'da yayınlanan ilk sayısında, Derginin «Anadolu, Kafkas ve Azerbeycan Türklerinin» dergisi olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca bk. **Togan,** Z.V., Türklüğün Mukadderatı üzerine, İstanbul 1970, 88 v.s. **Meram,** A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 264, v.s. - **Babakurban,** Z., Dış Türkler ve Türkistan Davası, İstanbul 1962 **Bilge,** E., Turancılık Korkusu, (Bozkurt, 1972 no. 2, s. 6)

516) Bk. **Meram,** A.K., Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, 8-27. Bu yazar, «Osmanlı ve İslam» öğelerine dayanan ve savunan Türkçüleri «Araplaşmakla» suçlamakta (s. 256-258) ırkçı olmayan ve İslam değerlerine yer veren görüşleri «Türkçü» saymamaktadır (bk. s. 217-223). Nihal Atsız dahi «Türkçü» olarak kabul edilmemektedir (s. 225-234). Ayrıca bk. Erişen, N., Türkiye'de Altıncı Filo Hâdiseleri ve Gerçek Emperyalizm, İstanbul 1969

517) «İslamcı-Türkçü» sentez, Necip Fazıl'ın «Büyük Doğu» Dergisinin sürekli savunduğu görüş olmuştur. Bu görüşle «Büyük Türkiye'ye» ulaşmak amacı başka yazarlarca da savunulmuştur. Bk. **Kolukısa**, E.A., Dinde Türkçülüğe Dönüş, Ankara 1970 - **İzzet**, M., Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat, İstanbul 1969, 40-49 - **Anadol**, C., Ne Amerika, ne Rusya, İstanbul 1970, 34-36 **Kaplan**, M., Büyük Türkiye, İstanbul 1969, 17 v.s. **Tevetoğlu**, F., Açıklıyorum, Ankara, 1965, 253 v.s.

518) Bu görüşler için bk. **Tevetoğlu**, F., Milli Davalarımız (Tanrıdağ, 20 Kasım 1950, no. 2, 1) **Uygur** Z., «Milliyet ve Mukaddesat Düşmanlığı (Tanrıdağ, 20 Kasım 1950, no. 2, s. 3) - **Sancar**, N., Türk Milliyetçiliğinin Mühim Meseleleri (Orkun, Şubat 1962, no. 1, s. 3) **Serdengeçti**, O.Y. Bir Nesli Nasıl Mahvettiler? Ankara 1958 ve «Bu Millet Neden Ağlar?» Ankara 1967 **Tanyu**, H., Niçin Komünist Oluyorlar?, Ankara 1958 ve «Türkiye'de Dinle İlgili Bazı Noktalar» (Türk Yurdu, 1959 no. 7) - **Karaca**, K., Milliyetçi Türkiye, Milliyetçi-Toplumcu Düzen, Ankara 1971

519) Bk. Yeniden Milli Mücadele Dergilerinde: «Seçimlerde Ne Yapmalıyız?» (1973, no. 181) «AP Milletten Kopmuştur» (1973, no. 181, s. 7) «Emperyalist Güçlerin İğrenç Politikasını Açıklıyoruz» (1976, no. 287, s. 4) «Milli Cephe nedir, ne değildir?» (1974, no. 227, 3-4) - «AP Problemi» (1972, no. 143) «Türkiye'de Partiler ve yabancı menşeli doktrinler» (1973, no. 180, s. 4) «Türkiye'nin Siyasi Geleceği AP'ne teslim edilemez» (1973, no. 192, s. 6-8) «Bütün Oylar Milliyetçilere» (1973, no. 192, s. 4).

520) Parti Programı için bk. **Bozbeyli**, F., Parti Programları, I. 175-238

521) Avrupa'daki «yeni ırkçı-faşist» partileri, Bardeche'in «Totaliter Avrupa Sosyalizmi ve Birliği» görüşünü benimseyerek birleşmektedirler. Bu birleşim Avrupa Irkçı-faşist partilerinin «Ulusal Hareket» anlamına gelen kelimeleri parti isimlerinde kullanmalarıyla belirlenmektedir. «Yeni Totaliter Düzen» faşizmi eylem olmaktan kurtarıp, «kurama dayanan eylem»i oluşturacaktır. Avrupa Birliği bu kurama dayanarak Afrika ve Asya'ya üstünlüğünü kabul ettirecektir. Yeni Düzenin yeni Faşizmi «Kahramanlık anlarının çözüm yolu» olacaktır. Avrupa en geç «faşist devrim» ile yükselecek güçlü, dünyaya egemen ülkeler topluluğu oluşturulacaktır. Bunun için «faşizmin kişiler dışında var olmasını sağlayacak, milliyetçi, toplumcu, antikomünist ve otoriter doktrin yaratılmalıdır» (**Bardeche**, M., qu'est-ce que le Fascisme? Paris 1961, 87 v.s.). Bu «Yeni Avrupa Düzeni etrafında birleşen faşist partiler» ulusal hareket ismini kullanarak Malmö'deki «Avrupa Sosyal Hareket Birliği'ne-MSE» katılmaktadırlar. Ortak Pazar da Avrupa'da Yeni Düzene yönelik ilk adım olarak görülmektedir: **Caradonna**, Perche l'Europa, (Centro Europa Unitā, 1963, no. 1)

522) MHP'nin temel ilkeleri olan 9 Işık, «Milliyetçilik, Ülkücülük, Ahlakçılık, İlimcilik, Toplumculuk, Köycülük, Hürriyetçilik ve Şahsiyetçilik, Gelişmecilik ve Halkçılık, Endüstricilik ve Teknikçilik» olarak saptanmıştır.

523) Bk. Devlet, 21 Temmuz 1969, no. 21, 4-5

524) «İlmi Önder Kabul Eden Uzman Aydınlar Yetiştirmeliyiz» (Devlet 2 Ekim 1972, 155)

525) «On Soruda MHP» (Devlet, 16 Temmuz 1973, no. 193, 6-7)

526) **Türkeş**, A., Temel Görüşler, İstanbul 1976, 33-34

527) **Türkeş**, A., 9 Işık, 16

528) **Türkeş**, A., Temel Görüşler, 25-26. Buna karşılık, MHP yayın organlarında «Turancılığın» savunulduğu görülmektedir. Örnek olarak bk. «Türk Kültürü

4000 Yıldır Diridir» (Devlet, 9 Nisan 1973, no. 179, s. 2). Ayrıca, Anadolu Türkçülüğünü Savunanlara Karşı (Bk. Hareket, Ocak 1972, 6-8) çıkılarak «dünya Türklüğü bizim kavmimizi, Anadolu Türklüğü milletimizi gösterir» denilmektedir. (**Akyol**, Taha, Türk Milliyetçiliğinde Tarih Görüşü, Devlet No. 179, 6-7).

529) **Türkeş**, A., Temel Görüşler, 53 v.s.

530) Bk. **Türkeş**, A., Temel Görüşler, 45. Ayrıca bk. «9 Işık», 599-607. **Türkdoğan**, Orhan, Milliyetçi Hareket Partisi'nin Anatomisi (Devlet, 28 Temmuz 1969 no. 17 - 4 Ağustos 1969 no. 18 - 11 Ağustos 1969, no. 20 - 18 Ağustos 1969, no. 21). Türkdoğan'ın bu yazılarında «seçkin bir kadronun Türkiye'nin milliyetçi ve toplumsal ilerlemesini» gerçekleştirebileceği görüşü savunulmaktadır.

531) **Türkeş**, A., 9 Işık, 16, 179 v.s.

532) **Türkeş**, A., Türkiye'nin Meseleleri, İstanbul 1969, 7-16

533) Bk. **Polat**, N.M. - **Berk**, B., İslami Hareket ve Türkeş, İstanbul 1966

534) **Türkeş**, A., 9 Işık ve Türkiye, Ankara 1977, 46-47 ve «9 Işık», 207 v.s.. Ayrıca bk. Suver, Akkan, Genç Ülkücüye Notlar, İstanbul 1979, 15

535) **Türkeş**, A., 9 Işık ve Türkiye, 77-78 **Suver**, A., Genç Ülkücüye Notlar, 16-17, 53 v.s.

536) **Türkeş**, A., Temel Görüşler, 34

537) **Türkeş**, A., Temel Düşünceler, 175 v.s., Ayrıca bk. «9 Işık», 180

538) **Türkeş**, A., 9 Işık, 183-204

539) **Türkeş**, A., 9 Işık, 220

540) «İlmi Önder Kabul Eden Uzman Aydınlar Yetiştirmeliyiz» (Devlet, 2 Ekim 1972, s. 6-7). Ayrıca bk. Devlet, 19 Mart 1973, s. 6-7

541) Devlet, 28 Ocak 1974, s. 12

542) **Arvasi**, A., Bu Milletin İdeolojisini Tanıyor musunuz? (Hergün, 1 Şubat 1980)

543) **Hacıeminoğlu**, N., Vur Eski Kölemiz Utandır Bizi (Hergün, 1 Şubat 1980)

544) **Arvasi**, A., Şimdiki Batı Medeniyeti ve Tavrımız (Hergün, 12 Ocak 1980) ve «İslamı Saran Bazı Tehlikeler» (Hergün, 15 Ocak 1980) ve «İslamiyet Cemiyetten Tecrid Edilemez» (Hergün, 20 Aralık 1979)

545) **Türkeş**, A., Manevi Görüşlerimiz (Hergün, 21 Mart 1980). Benzer bir görüş için bk. **Akyol**, T., Kanayan Yara (Hergün, 15 Ocak 1980)

546) **Arvasi**, A., Sosyal Değişmeyi Yönlendirme Gayretleri (Hergün, 23 Mart 1980) ve «Bu Sese Kulak Veriniz» (Hergün, 30 Ocak 1980) ve «Milli İhtiyaçlar ve Türk-İslam Ülkücüleri» (25 Şubat 1980) ve «Ülkücülerin Çilesini Anlayanlar ve Paylaşanlar» (Hergün, 11 Aralık 1979) ve «Şimdi, Türk-İslam Ülkücüleri Daha da Güçlüdür (Hergün, 4 Kasım 1979)

547) Ağâh Güner'in Millet Meclisi'ndeki 23 Ocak 1980 tarihli konuşması için bk. Hergün, 24 Ocak 1980

548) Bk. Hergün, 11 Aralık 1979

549) **Karabey**, Z., Saddam Hüseyin'in Avukatı, (Hergün, 18 Ağustos 1980)

550) Bk. «Kimler İslam Aleminden, Kimler İsrail ve Amerika'dan yanadır?» (Milli Gazete, 23 Ağustos 1980) **Solak**, K., İslama Göre Millet, Milliyetçilik ve Irkçılık, İstanbul 1981

551) **Yücekök**, A., Türkiye'de Din ve Siyaset, 110

552) Şiddetin yaygınlaştırılması, temelde, var olan siyasal düzenin yeterince güvenli olmadığı, siyasal iktidarın çökertilebileceği inancını topluma yaymak ve onlarda güvenli, güçlü, otoriter bir siyasal yapı özlemini yaratmak amacına yöneliktir. Belirtilen güvensizlik ortamı yaratıldığında, ser-

mayenin de, güvene ulaşabilmek açısından «totaliter», «güçlü devlet» çığırtkanlarını desteklediği tarihsel olgularla kanıtlanmıştır: **Bk. Özek, Ç.**, Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi, 19-25, 25-31

553) Yeniden Milli Mücadele, 1 Ağustos 1972, no. 130, s. 13

554) «Milliyetçi Dış Politikaya Doğru» (Yeniden Milli Mücadele, 27 Temmuz 1971, no. 287, s. 3) «Ülkemize Zarar Verecek Yollara İtibar Edilmemeli» (Yeniden Milli Mücadele, 21 Ocak 1975, no. 259, s. 6). Ayrıca bk. «Seçimlerde Ne Yapmalıyız?» (Yeniden Milli Mücadele, 24 Temmuz 1973, no. 181). Yeniden Milli Mücadele Dergisi'nin: 17 Temmuz 1973, no. 180; 21 Ocak 1975, no. 259; 29 Temmuz 1975, sayılarına bakınız.

555) «Milli Cephe Nedir? Ne Değildir? (Yeniden Milli Mücadele, 4-11 Haziran 1974, no. 227, s. 3)

556) **Özbayrak**, S., Üçünden Biri Hâlâ Gündemde, (Milli Gazete, 27 Ağustos 1980)

557) **Hatipoğlu**, Y., İsrail'in Aziz Dostları (Milli Gazete, 29 Ağustos 1980)

558) **Özüsan**, C., İslam, Milliyetçiliği Nasıl Görür, (Milli Gazete, 7 Eylül 1980)

559) «Maske Düştü, Kel Göründü» (Milli Gazete, 23 Ağustos 1980)

560) **Türkeş**, A., Temel Görüşler, 34, 180

561) Hergün, 18 Ağustos 1980

562) Hergün, 27 Ağustos 1980

563) **Kırımlıoğlu**, C., İslam Adına Komünizmin Müdafaası, (Devlet, 29 Nisan 1974, no. 234, 4). Ayrıca bk. Hergün, 21 Ağustos ve 5 Ağustos 1980

SONUÇ

Siyasal iktidar düzeninin, din olgusu açısından beliren niteliklerinin tarihsel gelişim içindeki değişkenliğine ve giderek laik siyasal biçime ulaşmasına değinirken, değişik kuramsal ilkelere göre biçimlenmiş siyasal yapılarda din olgusuna yaklaşımın da değiştiğini belirlemeye çalıştık. Araştırmamızın odak noktasını Türkiye'nin siyasal gelişiminde «din» öğesinin etkinliği konusuna yöneltmemiz doğal bir sonuç oldu. Yeni Türkiye'deki değişimlerin «dinamik çekirdeği»nin laiklik olduğu görüşü genellikle benimsenen bir düşüncedir ve «laiklik» ilkesinin bir türlü yerleşip oturamayışı da sürekli yakınma konusu yapılır. Laiklik, kavram olarak çok saptırılmış, romantik ve biçimsel boyutlara ulaştırıldığı gibi, bu kuralı tümden yadsıyan yorumlar da yapılmıştır. Bu değişik yorumlar içinde, Osmanlı'dan günümüze süreç'in başka başka yorumları yapılırken ya laikliğin «ihlal» edildiği öne sürülmüş ya da «laiklik» adına «dinsizlik» yolu açıldığı savunulmuştur. Sanırız ki, bu iki çelişik düşünce ve yorum biçimi de, din ile siyasal iktidar yapısı arasındaki ilişkiyi, yüzeysel, soyut ve kuramsal açıdan ele almaları nedeniyle yanılgıya düşmüşlerdir. Bu yanılgı, tarihsel gelişimin doğrulukla saptanmasını engellemiş, ayakları yere basan, toplumsal yapı gelişimleriyle ilişkili saptamalara varılabilmesini önlemiştir. Bu açıdandır ki «laiklik» kavramının içeriğini belirlemekle başlayan, din-siyasal iktidar ilişkilerini tarihsel gelişimi ve değişik siyasal yapılardaki yaklaşımları saptamaya çalışan çalışmamızla ilgili bazı gözlemlerimizi topluca belirtmek isteriz. Bu gözlemlerin ışığında, Osmanlı'dan günümüze, «Batılılaşma-çağdaşlaşma» yönelişlerini, Yeni Türkiye açısından «laiklik» ilkesinin yerini ve özellikle «İslam»ın gelişim sürecindeki etkinliğini değerlendirmeye çalışacağız. Belirtilen,

«gözlemler ve saptamalar» bir açıdan oldukça geniş kapsamlı çalışmamızın bir özetini de oluşturacaktır.

Laiklik Kavramı

Laiklik temelde, her toplumda varolan iki gücün, siyasal ve dinsel güçler arasındaki ilişkinin belirli biçimlenmiş türü olarak görülmektedir. Gerçekten, «din» olgusu, niteliği başka başka da olsa, varlığı tartışılmaz bir gerçektir. Yığınların, sistematik bir biçimde işlenmekten çok, inanç ve duygu yoluyla oluşturdukları «yumuşak ideoloji»lerden biri de «din»dir. İnsanların belirli süreçler içinde, inanç davranışları konusunda birleşmeleri, örgütlenmeleri dinleri oluşturmaktadır. İnsanların, belirli olaylar karşısında, belirli tutumları söz konusudur. Belirli tutum ortaya konulması, insan eylemine yön veren, biçimlendiren bir iç yapı yaratmaktadır. Din de, bir ideoloji olarak, toplum yaşamında etkin olmakta, siyasal tutum ve davranışlara yol açmakta, toplum kültürünün oluşumunda temel öğelerden biri olarak gözükmektedir. Toplumda ideolojik işlev gören dinin, toplumbilim açısından yorumlanışı, din toplumbiliminin ve dinsel davranışın değişik anlaşılış biçimleri, hatta yadsınması, konumuz dışı sorunlar bütünüdür(1). Tartışılmayacak olan, her toplumda din olgusunun varlığı, dinsel inanç bütününün toplumun oluşumunu kapsayıcı bir biçimde etkilediği, toplumsal yapı değişimleri ile dinsel inancın temel kurallarında ve toplumsal işlevinde değişimlerin ortaya çıktığı gerçeğidir. Dinin, yığınların tüm kültürlerinde, yaşam biçimlerinde olduğu gibi, toplumun siyasal biçimlenme ve örgütlenmesinde etkin olması ve bu etkinlik payının siyasal biçim değişimlerine yol açan toplumsal gelişimler içindeki değişkenliği de doğaldır. Laik biçim de, değinilen toplumsal değişimler sonucunda varılan bir siyasal iktidar düzeni biçimlenmesi tipidir. Bu açıdan soruna bakıldığında, «laiklik» kavramını soyut bir kural olarak anlamamak, bir toplumda siyasal iktidarın dinsel güç ile ilişkilerindeki somut düzenleme türü olarak görmek gerekir. Bu açıdan, laiklik kuralının bir dinamizmi söz konusudur ve bu kuralın kabullenilmesi, belirli bir siyasal modelin ve bu modele uygun biçimlenmenin gerçekleştirilmesi sonucunu yaratır. Siyasal modellere göre biçimlenme ise, toplumsal yapı koşullarından bağımsız görülemez. Başka bir deyişle, belirli siyasal modeller, ancak belirli toplumsal yapılar

için geçerli ve gerçekçi olabilir. Toplumsal koşulların olanak vermediği bir siyasal modelin ve buna uygun siyasal biçimlenmenin geçerliliği, ancak belirli bir otoritenin, gücün zorlayıcılığıyla ve «yasacı» olarak geçerli kılınabilir; bu ise modelin ve modele uygun biçimlenmenin toplumsal geçerliliği anlamına gelmez ve tepkilerle karşılaşır. Bu tepkiler, ancak, o modelin ve biçimin toplumsal gerçekliliğini sağlayacak yapısal oluşumlar gerçekleştiğinde kendiliğinden giderilebilir. Belirtmeye çalıştığımız kuram ile toplumsal yapı arasındaki uyumluluk işleyişi, laik düzen açısından da söz konusudur ve sanırız Türkiye'deki laiklik yönelişi ve tepkileri sorununa ışık tutacak bir değer taşımaktadır.

Dinsel gücün belirli bir toplumda siyasal iktidar açısından etkinliği konusunda bir model ve dinamizm öğesi olarak gördüğümüz laiklik, dinsel inanç kurallarının siyasal iktidarın düzenlenişinde, siyasal ve toplumsal yaşamın işleyişinde, etkin olmaması, siyasal iktidar düzeninin dinsel kural ve öğelere göre oluşturulmaması anlamına gelmektedir(2). Dinsel kuramları toplumsal yaşamda uyulması zorunlu kurallar bütünü olmaktan çıkarmak, siyasal iktidar modelini, dinsel öğelerden bağımsız bir biçimde oluşturmak ve dini, salt kişilerin kendi inanç biçimi olarak görmek, laik düzenin temel ilkeleri olarak belirtilmektedir. Bu açıdandır ki, laiklik kuralının «din ile devletin ayrımı» olarak tanımı, sanımızca yanlış ve hatta laik düzene karşıt akımları güçlendirici ve yüreklendirici bir tanım olarak görülmek gerekir. Bu tanım, yalnızca İslam ülkeleri açısından değil, Hıristiyan dünyası açısından da doğru değildir ve bu tanımın yanıltıcı niteliği tarihsel gelişim ve olguyla da kanıtlanmaktadır(3).

Ve Tarihsel Gelişimi

1 — Laik siyasal biçim uzun bir tarihsel sürecin ürünü olarak belirmiştir. Din, bütün toplumlara yaygın bir olaydır. İlkel toplumlarda, toplum yaşayışı ve örgütlenmenin başlamasıyla din olayı da ortaya çıkmış, toplumların gelişme aşamaları sonucunda bugünkü biçimine değin ulaşmıştır. Bu aşamaların izlenmesi, laik siyasal biçimin bir «neden» olmayıp, toplumsal gelişimlerin ve bu gelişimlere uygun siyasal örgütlenmenin «sonuç»u olduğunu bize göstermektedir.

Dinin, toplum yaşantısı ile birlikte ortaya çıkan ve toplum yaşantısı ile birlikte gelişen bir olay olduğu, değişik üretim biçimlerine dayanan toplumların, bu üretim biçimine yatkın dinsel görüşler çevresinde toplanmalarıyla belirginleşmektedir. İlkel üretim biçiminin varolduğu «ilkel toplumlar»da, «totemizm» belirtilen üretim biçimine dayanan toplumun siyasal örgütlenme modelini de oluşturmuştur. «Totemizm» ile toplumun örgütlenmesi ve üretim biçimi arasında tam bir uyum söz konusudur. Aynı uyum hayvancılıkla geçinen toplumlarda «animizm», ilkel tarım toplumlarında «natürizm» türünden dinsel görüşler açısından da söz konusudur. Belirtilen dinsel görüş biçimleri, toplumsal yapılar yaratmamış; toplumdaki üretim biçimine dayanan farklılaşma belirli siyasal iktidar modellerine gereksinme yarattığında, bu gereksinmeleri karşılayacak ve örgütlenmenin «din»e dayanan yasallığını-geçerliliğini sağlayacak doğaüstü kavrayış biçimleri olarak belirmiştir. Bir üstyapı kurumu olarak «din», insanların kendi varlıklarının ve kendi varlıklarını çevreleyen toplumsal ortamın bilincine varmaları biçimlerinden birisi ve en önemlisidir ve toplumların kendilerini tanıma, tanıtma aracı olmuştur(4). Böylece, «din» bireyin toplumla olan ilişkisini açıklayıp, belirli bir toplumun üyesi olmasını simgelerken toplumsal örgütlenmenin tüm öğelerinin dayandığı doğaüstü kuramı da oluşturmuştur. Toplum-birey ilişkisinin ilkel, yalın ve toplum çapı dar olduğunda, basit «totem»ler gereksinmelere yeterli olmuştur. Toplum gelişip, toplum-birey ve bireyler arası ilişkiler tekdüze olmaktan çıkınca, çok tanrılı dinler dönemi başlamıştır(5). Bu gelişim içinde, özellikle «doğu dinleri»nde, siyasal yönetici ile din adamı aynı kişi olmuş, «din» ve «siyasal örgütlenme», aynı oluşumun değişik görüntüleri olarak kavranmıştır. Bu, yönetenin yönetim gücünün yasallığını ve geçerliliğini belirli bir kaynağa dayandırma zorunluluğunun bir sonucudur ve doğaüstü kavramlar bu konuda gereksinimleri karşılayan tek kaynaktır. Böylece din, bireyi ve içinde bulunduğu toplumsal yapıyı kavrayan, düzenleyen, yönlendiren tek güç olarak belirginleşmiştir.

2 — İlkel toplumların giderek «devlet»e dönüşmesi, yaygınlaşması, sulak toprak gereksinimini yaratmış ve bu sorunun çözümü, saldırganlığa ve yağmacılığa yönelik bir örgütlenmeyi gerektirmiştir. Bu gereksinim, «kumanda» etmek yetkisini ve bunların ayrıcalıklarını yaratmıştır. Din adamlarının dışında «yönetici» kadrolar oluşmuş ve bunlar giderek süreklilik kazanmıştır. Böylece, toplum yaşantısı, «kutsal» olan ve olmayan bi-

çiminde ikiye ayrılmıştır. Kutsal olan «devlet yönetimi»ni kapsayacak, halkın gündelik üretim çabaları ise, kutsal olmayan alan olarak belirecektir. Siyasal iktidar, toplumda yaygın olma niteliğini yitirip, belirli soyların tekeline sokulurken, bu toplumsal ayrıcalığın nedeni de dine dayandırılacaktır. Yöneticiler-din adamları ayrımının belirmesi, bir çatışma yaratmayacak, doğaüstü kaynaklara dayanmak açısından bir uzlaşma görülecektir. Savaşlarda ün kazanıp, ayrıcalık sağlayanlar, yöneticilik tekelini soylarına geçirirken, bunun yasallığını doğaüstü, kutsal kaynaklara dayanmakla sağlayacaklardır. Yöneticiler ayrıcalıklarını, belirli uzmanlaşmaların ve kutsallıklarının doğal sonucu olarak belirlerken, yığınları bu uzmanlık ve kutsallık dışında tutmaya çalışarak, toplumsal farklılaşmaları gerçekleştireceklerdir. Böylece, farklılaşmış toplumlarda tüm düzeni kuran kurallar, din ve dinsel nitelikte hukuk kuralları olacaktır. Bu çerçeve içinde yönetici-yönetilen ilişkisi de bu ilişkiyi oluşturan öz de gözden saklanarak, kutsal bir başeğme-inanç kavramına dayandırılacaktır. Devlet yönetimi, yığınlar için, anlaşılmasına gerek olmayan, toplumun imanı ile ayakta tutulan kutsal bir bilgi olarak ortaya çıkınca, ya yöneticilik-rahiplik birliği oluşacak, ya da rahipler-yöneticiler uzlaşması belirecektir. Kesin olan, toplumsal düzenin doğaüstü kavramlara dayanan kutsal bir nitelik almasıdır(6).

3 — Yerleşik tarım toplumlarının oluşması, değişik toplumlararası ilişkilere ve çatışmalara yol açtıkça, daha geniş siyasal örgütlenmeler gerekecek ve bu örgütlenmeye bağlılık bilinci, «tek tanrılı» dinlerin oluşmasına neden olacaktır. Böylece, genişleyen toplumlar içinde bulundukları ana çelişkileri değişik olayları, bu temel çelişkiler çevresinde toplayarak, tek tanrılı dinlere varmışlardır. Tek tanrılı dinler, canlı ve tarihsel gelişim içinde zenginleşen karmaşık bir bağımlılığı simgelemektedirler. Tek tanrılı dinlerin ilki sayılabilecek olan «Yahudilik», henüz dinle belli bir «kavim» arasındaki özdeşleşmenin çözülmediği bir dönemin dinidir. Gerçekten «Yahudi» dini ile «milleti» arasında doğrudan bir bağlantı vardır ve bu açıdan Museviliğin «evrensellik» niteliği yoktur(7)

Yahudilik, bir «kavmin» özlemleri çevresinde birliğini sağlayan, günümüzün «milliyetçilik» kavramının temel öğelerini taşıyan bir dindir. Tevrat okunduğunda, tarıma elverişli toprak bulmak ve orada yerleşmek ülküsünün, bu «kavmin» temel ülküsü olduğunu, tüm dinsel yorum konusu olguların bu amaç

çevresinde oluştuğu görülecektir. İbranilerin, tüm çağdışı siyasal örgütlerle ilişkileri, savaşları, başarı ve yenilgileri hep bir toprağa kavuşma yönelişi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Musevilik dini, bir kavmin bu ülküye adanmasını ve birliğini sağlama ilkelerini dile getirmektedir. Bu açıdan, Musevi dini ile Yahudi kavminin birlikte tarih sahnesine çıktıkları söylenebilir. Göçebe halkların toprak bularak yerleşmek ortak çıkarı çevresinde birleştikleri, dinlerinin de bu ortak çıkarda kenetlenmelerini sağlayıcı nitelikte bulunduğu görülmektedir. Tevrat'ta, «Yahudi tarihi», Tanrı'nın, Hz. İbrahim'e bulundukları toprakları terketmeleri konusundaki buyruğu ile başlatılır. Yine Tevrat'ta hikâye edilen, «Lût, Sodom ve Gomorra», «Habil ve Kabil», «İsmail-İshak», «Yakup-Esav» çatışmaları, Yahudilerin kendilerine adanmış saydıkları toprağa yöneliş amacı ile bu amacı unutanların çatışmalarıdır ve sürekli «adanmış topraklar»ı arayarak göçenlerin yenilgisiyle sonuçlanmaktadır. Böylece Yahudiler, kendi toplumlarının sorunlarının ve çevrelerindeki olayların genel açıklamasını tek bir yoruma bağlayarak, tek tanrılı din aşamasına ulaşabilmişlerdir. Günümüze değin, Yahudilerin, «adanmış toprak» dinsel öğesi çevresinde birliklerini sağladıkları, tüm yenilgilerden bir ders çıkarmayı başardıkları görülmektedir. Nitekim, Yahudilik dininin «Babil esareti»nin ardından belirginleşmesi bunu gösterir. Yahudiliğe yeniden mutlu günleri getirecek «Mesih»in ortaya çıkışı ve yeniden adanmış toprağa dönüş, dinin temel öğesini oluşturmuştur. Bu temel öğe çerçevesinde Yahudiler, ne Batı, ne Doğu ile kaynaşmış, günümüze değin süren «millet-din» özdeşleşmesine dayanan varlıklarını sürdürerek, sonuçta «İsrail teokratik devleti»ni oluşturabilmişlerdir(8).

4 — Hıristiyanlık, gerçekte, Yahudi düşünce biçimine dayanan bir nitelikte ortaya çıkmıştır. Hz. Musa ve Hz. İsa, Tanrı'nın değişik dönemlerde yolladığı peygamberler olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık, Hıristiyanlık Doğu-Batı çatışması içinde, Roma İmparatorluğu'na başkaldıranların dini olarak belirdiği için «evrensel» niteliği söz konusudur ve bir «kavmin» değil tüm başkaldıran halkların ortak dinidir. İsa, hem Tevrat'ta sözü edilen «yeni mesih» olarak görülmüş, hem de yeniden dünyaya döneceği dinsel anlayışı, onun öğretisini evrensel niteliğe ulaştırmıştır. Roma İmparatorluğu, çağına göre dünya egemenliğini simgelerken, İsa da Batı egemenliğine başkaldıran Doğu toplumu önderi olarak belirmiştir. Hz. İsa, günümüzde salt dinsel bir önder olarak tanınmaktadır. Gerçekte, Hz. İsa,

önce gününün dünyasıyla ilgilenmiş ve çağın gereği öteki bütün yönetici önderler gibi, dinsel önder olma niteliğini de taşımıştır. Roma'ya karşı direnen Vaftizci Yahya'dan Hz. İsa'ya değin birbirini izleyen dinsel önderlerin hepsi aynı nietliği taşımıştır.

Hz. İsa'dan önce, Roma'ya karşı Doğu halkları direnmeye başlamışlardır. Göçebe-çobanlarla yerleşik-çiftçi çatışması, Doğu-Batı çatışmasıyle tümlendiğinde ortaya çıkan din de «evrensel» nitelik almıştır. İsa, bu evrensel direnme geleneğini sürdürürken, Barabbas da ayrı bir örgütlenmeyi gerçekleştirmiştir. Barabbas'm yandaşı Yahuda, Doğu'nun bölünmesini engellemek için, İsa ile Barabbas arasında işbirliğini oluşturmuştur. Barabbas ve İsa'nın Kudüs'e birlikte yürüyüşü kararlaştırılmışken, İsa Roma askerlerinden korkup, tek başına dağa çekilmiştir. İsa'nın sözünü tutmayışı, Barabbas'ın yenilgisini ve tutsaklığını sonuçlamıştır. Yahuda, salt Barabbas'ı kurtarabilmek için İsa'yı ele vermiş ve tüm halk bağışlama için yapılan oylamada Barabbas'dan yana oy kullanmıştır(9). Çarmıha gerilen İsa yeniden döneceği ve mutlu günler getireceği umudunu yaratırken, Barabbas silahla direnmeyi simgelemiştir. Filistin, İsa'nın hıyaneti nedeniyle o gün için bozgundan kurtulma olanaklarını yitirmişti ve İsa'nın gelecek için umut veren öğretisi gereksinmelere daha iyi cevap verebiliyordu. Doğu-Batı kavgasının sürdüğü inancı, giderek yayılacak, bu çatışmayı tümden silemeyen Roma için bile en iyi kavga kuramı olarak belirecek ve benimsenecektir. Bu nedenledir ki, önce topluma egemen güçlerin dinsel inançlarına karşıt ve «devrimci» nitelikte görülen Hıristiyanlıkla savaşılırken, belirli bir süreç sonunda Batı tarafından da kabul edilmiştir.

5 — Gerçekte, savaşım, Hıristiyanlık inancına değil, onu yaratan yeni toplumsal biçimlere karşı yapılmıştır. «Kölelik» düzenini benimseyen, hatta dinsel kurallarını oluşturan Hıristiyanlık, siyasal iktidarı dinselleştiren, Kilise'yi iktidarın gerçek efendisi durumuna getiren yorumlarıyla, Roma'nm sınıfsal yapısını, buna bağımlı siyasal iktidar düzenini kökünden çözmüştür. Hıristiyanlık, üreticilerin ürünlerini mallar ve değerler olarak ele alıp, birbirleriyle ilişkilere giriştikleri ekonomik düzenin koşullarına uygun bir din niteliği almıştır. İlkel toplumların giderek yok olması, insanın mal üreticisi olmasının önemini artırmış ve kişinin kişiyle ve doğayla ilişkilerinin sınırlı olduğu antik dünya ile birlikte antik dinler de can çekişmeye başladığında, Hıristiyanlık, çağın dini olarak belirmiştir. Hıris-

tiyanlığın, evrensel, antik düzene tümden karşı, imparatorun gücünü hiçe sayan dinsel yapısının, toplumun tüm katlarını etkilemesi doğal bir sonuç olmuştur. Azatlılar ve zenginler üzerinde ezici bir güce sahip İmparator'un iktidarına karşı, halk Hıristiyanlıkta güvence aramış, değişen koşullar ve yapı içinde toplumsal rollerini yitirenler, geçmişin güzel günlerinin Hıristiyanlıkla geri döneceğine inanmışlardır. Hıristiyanlığın, değişen toplumsal yapı biçimlerine kendisini kolaylıkla uydurabildiği ve böylece doğuşundan 250 yıl sonra «dünya dini» durumuna geldiği, özellikle ortaçağda, feodal yapıya uygun düşen, felsefeyi, siyaseti, hukuku, tüm ideolojileri kapsayan kuramları oluşturduğu görülmektedir. Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu'nda kazandığı zafer ve egemenlik, Germenlerin Romalıları yenerek Avrupa'da tekelleşmiş siyasal iktidarları çökertişi, feodal ilişkilerin belirmesiyle tümden pekiştirilmiştir. Germenler, Romalıları yenilgiye uğratırken, savaşlarda ün ve güç kazanan komutanların ayrıcalıklı duruma gelmeleriyle, kendilerine özgü üretim biçimleri de değişmiştir. Germen toplumlarında toplumsal farklılaşma, «muzaffer» Germenlerin, «yenik» Romalıların üretim biçimlerini benimsemeleri, kültürlerinin etkisi altına girmelerini sonuçlamıştır; yeni toplumsal yapının gereksinimleri, geleneksel Germenik ilişkilerle karşılanamaz olmuştur. Bu başkalaşma, giderek, feodal yapının oluşmasına varmıştır. Bu yapı içinde, Germenik toplumların «yaygın siyasal iktidar» biçiminin de, «tekelleşmiş güçlü siyasal iktidar» biçiminin de çözülmesi sonucunu yaratmıştır. Bu olgu, Hıristiyanlığın temel kuramlarının siyasal iktidar kuralları içermemekle birlikte, Kilise'nin, siyasal iktidara egemen olması, Tanrı adına iktidarı Kilise'nin verdiği ve geri alma hakkının bulunduğu savına dayanan düşünün belirmesine yol açmıştır. Böylece, kuramında bulunmasa bile, Hıristiyanlık siyasal iktidara kendisi sahip olduğu gibi, siyasal güçlerin yasallık kaynağının kendisinden geldiğini kabul ettirebilmiş, etkin bir Hıristiyan iktidar teorisi oluşturabilmiştir. İslam kurallarından değişik nitelikte olsa bile, kaynağı dinsel olan siyasal güçler, doğal olarak teokratik siyasal yapıyı oluşturmuşlar, siyasal-dinsel iktidarı bütünleştirmişlerdir. Ortaçağda Krallarla, Kilise'nin savaşımı, iktidarın laik ya da teokratik olması sorununa dayanmamaktadır. Siyasal iktidarın dinsel, teokratik yapısı tartışılmazdır. Sorun, bu dinselliğin oluşturulmasında Kilise'nin rolü konusunda belirmiştir. Bu savaşım çerçevesinde, Kilise'nin «efendiliğine» başkaldıran krallara karşı, Kilise feodal yapı içinde senyörleri

desteklemiş, tekelleşmiş, güçlü siyasal iktidarın oluşmasına engel olmuştur. Bu gücüyle, Kilise kendi ahlak, inanç ve kültürünü toplumlara zorla kabul ettirme yollarını aramış, engizisyon dönemini, en bağnaz türünden teokrasiyi dünya tarihine yazmıştır.

6 — Avrupa'da yaygınlaşan ve egemen olan Hıristiyanlık, evrenselliğini tüm dünyaya yaymak, zenginleşen Kilise yeni zenginliklere kavuşmak amacıyla «haçlı seferleri»ne giriştiğinde, Avrupa'nın gelecekteki yazgısının ve kendi egemenliğinin sonunun tohumlarını da ekmeye başlamıştır. Özellikle haçlı seferleri süresince Batı'nın tanıştığı «Doğu», yeni zenginliklerin, ticaret ilişkilerinin de parlak kaynağı olarak gözükmüştür. Doğuyla olan ekonomik ilişkiler, öteki etkenlerle birlikte, Batı'da servet birikimine yol açarak, burjuvazinin gelişiminde rol oynarken, Doğu'da egemen dinsel inanç «İslam»ın bozulmasına, bağnazlaşmasına, temel kurallarından sapmasına da yol açmıştır. Gelişen burjuvazi, serveti sermayeye çevirmeye yönelip, kapitalistleşme süreci başlandığında, doğal olarak emek gereksinimi de belirecekti. Emek ise, feodal düzen içinde toprağa tutsaktı. Burjuvazinin amacına ulaşması, emeği özgür kılmasına, bu nedenle feodal düzeni çökertmesine bağlıydı. Feodalite Kilise'nin koruyucu kanatları altında yaşama savaşı verirken, burjuvazi doğal olarak Kilise'yle de çatışacaktı. Feodal beylere karşı, «meşruti monarşilerden» yana çıkan burjuvazi, monarşik yapıyı güçlendirmek, kendi öz gücüne kavuşturmak açısından, siyasal iktidarın kaynağını «ulus» kavramına dayandırmak, böylece siyasal iktidarı laikleştirmek zorundaydı. Feodal düzenin yıkımıyla özgür kalan emeği özgürce kiralamak olanağına ulaşmak amacı ise, burjuvazinin siyasal iktidarı sınırlamak gereksinimini yaratıyordu. Bu nedenledir ki «ulus»u egemenliğin sahibi olarak kabullenmek, anayasacılık hareketine, monarşilerin «meşruti» yapıda kabul edilmesine neden oluyordu. Böylece, burjuvazinin gelişimiyle, siyasal yapıda, «laiklik» ilkesine dayanılarak, monarşiler Kilise'nin acımasız kudretinden kurtarılırken, «ulus» egemenliğin kaynağı ve sahibi yapılarak «demokratik» siyasal biçim de yaratılıyordu. Burjuvazinin ekonomideki «liberal» anlayışı, burjuva demokratik haklarını en liberal nitelik içinde oluşturuyor ve devleti giderek «jandarma devleti» biçimine sokuyordu. Görülüyor ki, tarihsel süreç içinde, uluslaşmak-demokratikleşmek-laikleşmek olguları birlikte, birbirini tümleyen bir biçimde belirli bir gelişimin sonuçlarıdır.

7 — Kısaca değinilen gelişim, laiklik, uluslaşmak, demokratik siyasal biçime varmak gibi oluşumların, Batı'nın endüstrileşmesinin, kalkınmasının nedenleri olmayıp, sonuçları olduğunu da açıkça göstermektedir. Demokratik siyasal düzenden yana, ulusal egemenlik kuralını savunan laik düzenin, burjuvazinin gelişim süreci içinde ortaya çıkması bir rastlantının ürünü değildir. Burjuvazi kendi gelişimi sürecinde, gelişiminin ve yönelişlerinin gereksindiği düşünü de oluşturmuştur. Fransız Devrimi, bu gelişimin doruk noktası olarak belirmiş, yeni toplumun gereksinimleri, burjuvazinin gereksinimlerini simgelemiş ve siyasal, yasal, toplumsal biçimler ve düzenlemeler bu gereksinimleri karşılayıcı nitelikte oluşturulmuştur. Burjuvazinin gereksinimleri, laik demokratik bir siyasal yapıyı zorunlu kıldığında, yeni biçimlerin de bu niteliklere göre oluşturulması doğal bir sonuç olmuştur. Belirtilen çizgide, laiklik, burjuvazinin Kilise'yle çatışmasının siyasal yapıya yansıması olarak belirmiştir. Burjuvazinin liberal özgürlük anlayışı, dinsel inanç alanında söz konusu olduğunda, hem laik siyasal yapıyı tümleyici bir öğe oluşturmuş, hem de burjuvazinin özgürce emeği kullanma ve böylece endüstrileşme eğilimi çerçevesinde zorunlu yönelişinde sınırlayıcı güçlerden ve Kilise'nin denetim ve bağlayıcılığından kurtulmasını sağlamıştır. Laik düşüncenin burjuvazinin iktidar olmasıyla çağdaşlığı, burjuvazinin kendi kültürünü yaratması, toplumsal, siyasal, yasal yapıyı kendi düşününe göre yeniden oluşturması anlamına gelmektedir. 1789 «ihtilali» monarşiyi yıktığı, anayasal bir siyasal yapıyı gerçekleştirdiği için değil, burjuvazinin yeni kültürünü ve dünya görüşünü tüm topluma egemen kıldığı, tüm toplumsal ilişkileri temelden başkalaştırdığı için devrimci nitelik taşımaktadır.

O çağa değin egemen olan Katolik Kilisesi, «reform» hareketi denilen Hıristiyanlık inancından çözülme, bölünme olayı ile de karşılaşmıştır. Bu bölünmede beliren Lütherci, Calvenci din akımları, gerçekte siyasal iktidarı bağımlı kılmakta, Hıristiyan teokrasisini savunmakta Katoliklik denli bağnaz ve ısrarlı olmayan niteliktedirler. Feodoliteyi destekleyen Kilise'ye karşı çıkışlar, derebeyi egemenliğiyle gittikçe sınırlanan köylülerin hak istekleriyle başladığında, feodalite de çözülmeye başlamıştı. Nitekim, burjuvazinin gelişimiyle, ilkin Fransa'da Albi halkı arasında, feodal Katolikliğe göre bir sapkınlık sayılan Protestanlık hareketi kendisini gösterdi. Protestanlığın gelişimi, burjuvazinin yükselişi ile paralellik içindeydi. Burjuvazinin hizmetindeki «kent plepleri»nin burjuvaziye karşı başkaldırısını ise

«reformcu» sayılan Protestanlık lanetliyordu. Eski Hıristiyanlığın saflığına dönüşü savunan köylü-plep mezhepciliği, cumhuriyetçiliği savunmaya değin işi götürürken, laik prensler ve kent soylular Protestanlıktan güç alarak onları ezebiliyorlardı. Protestanlık, burjuvazinin gelişimine uygun düşerken, köylü-kent pleplerinin yığmsal başkaldırıları, burjuvazinin tepkisiyle karşılaşıyordu. Bu açıdan, Lütherciliğin, imandan gelen köleliği yıkıp, kesin inançtan gelen köleliği yarattığı, otoriteye inancı yıkıp, inancın otoritesini yarattığı, insanı dışarıdan saran dinselliği silip, insanın özünü dinselleştirdiği kabul edilebilir.

8 — Yine siyasal biçime ve laik yapıya Kilise'nin tepkisi, önce bu değişimlere karşı direnmek biçiminde belirmiştir. Direniş, dinsizliğe varan akımların tepkisiyle sindirildiğinde ise, Kilise, tüm yaşamla ilişkisini kesmek, suskunlaşmak, kabuğuna çekilmek yolunu yeğlemiştir. «Özgür devlette, özgür din» ilkesi ve Papalığın siyasal haklarının yadsınması, dinsizlik olarak nitelendirilip, Kilise'nin dinsiz bir toplumda, toplumsal ve siyasal ilişkiler dışında kalması öngörülmüştür. III. Napeleon'un Papalığı eski gücüne kavuşturmak amacıyla Roma'ya yürüme kalkışmaları arasında, Papa Pio IX, dinsel inanç özgürlüğünü yadsıyarak burjuva demokratik düzenini suçluyor ve Kilise'yi bu düzen dışında tutmaya çalışıyordu. Kilise, siyasal iktidarları bağlayıcı gücünü yitirmenin şaşkınlığını çabuk atlatmıştır. Bu konuda Papa Leone XIII'ün etkinliğini belirtmek gerekir. Gerçekten, o döneme dek Kilise içinde liberal görüşleri engelleyen ve liberal siyasal yaşamla Katoliklerin kaynaşmasını yasaklayan Papalık, Leon XIII ile tutumunu değiştirmiştir. Artık, Kilise'nin siyasal iktidarın kaynağı olup olmamasının önemsizliği, siyasal yaşamda Katolikliğin etkinliğini sağlamanın amaç olduğu kabul edilmiştir. Bunun için bir «Katolik hareketi»nin yaratılması öngörülüyordu. Bu görüş, giderek «Hıristiyan demokrat» partilerin Hıristiyan hareketi olarak siyasal yaşamda etkin olma yollarını aramalarına ve genellikle de bulmalarına yol açtı(10).

Demokrat Hıristiyan partilerin, derece derece, demokratik düzende etkinlik sağladığı ve böylece dinsel inançların toplumda bağlayıcı öğe duruma yeniden geldiği açıktır. Kilise, geçmişin siyasal düzeninin ve bu düzene yol açan toplumsal yapının bir daha geri gelmeyeceğini saptayabilmiş ve yeni düzen içinde siyasal gücü ele geçirebilmek için liberal demokratik düzenin kurallarına uyabilmiştir. Hıristiyanlığın «laik» düzene geçiş-

lere kolaylık ve olanak sağladığı, çoklukla savunulan bir görüştür. Bu görüş, Hıristiyanlığın, İslam'dan farklı olarak, siyasal kuram içermediği savına dayanır. Gerçekte, Hıristiyan dünya görüşünü oluşturan Kilise düşünürleri, siyasal iktidar kuramını, belki de İslama oranla daha geniş ve kapsayıcı boyutlara varacak biçimde oluşturmuşlardır. Nitekim, bu düşün'ün etkinliğiyle, Kilise uzun bir dönem liberal-demokratik akıma, «akılcı» düşüne karşı çıkmıştır. Ancak, Kilise'yi egemen kılan toplumsal yapının tümden çöktüğü kavrandığında, Kilise, büyük bir kıvraklıkla, yeni düzen içinde etkin olabilmek olanaklarını aramaya başlayabilmiş ve bu çizgide «Yeni Protestanlık» düşün akımını gerçekleştirebilmiştir. Siyasal iktidar düzeni açısından «ulus» egemenliğin sahibi olurken, özellikle Katolik ülkelerde Kilise siyasal ve toplumsal yaşam ilişkilerinde etkinliğini sürdürebilmiştir. İtalyan Anayasası'nın, Kilise'ye haklar tanıyan, Katolikliği devlet dini sayan ve Latran Anlaşması'na anayasal değer tanıyan yapısı bu konuda örnek gösterilebilir(11).

Burjuva bireycliği, din konusundaki soyutlanmasını «laiklik» ilkesiyle yapmış ve Kilise ile devletin kendi içlerinde özgürlüğü ilkesi, toplumsal ve siyasal yapıda dinsel etkinliğin varlığını sürdürmesi sonucunu yaratmıştır. Öyle ki, dine karşı çıkan kimi düşünürler bile, «din» adını taşımayan, yeni dinsel içerikli kişiyi bağımlı kılacak düşünler yaratmışlardır. Burjuva demokrasileri, karşıtlarıyla yüz yüze geldiğinde, kendi devletinin tartışılmaz, değişmez, en mükemmel bir düzen olduğunu kanıtlayabilmek, toplumsal yapı değişmelerini önleyebilmek açısından, dinsel öğeleri kullanabilmiştir. Somut, maddi yaşamın karşısına dikilen «soyut ve hayalci dünya» düzenin dinselleştirilmesi, dinin siyasal yaşamın en etkin öğelerinden biri durumuna gelmesi sonucunu yaratmıştır. Bu etkileme, doğal olarak ortaçağ teokrasilerindeki biçim ve güçte değildir. Demokratik düzenle ve burjuvaziyle kaynaşan Kilise, yeni biçimler ve demokratik usuller içinde siyasal tercihleri, toplumsal yaşam ilişkilerini etkileyebilmektedir.

9 — Özellikle «Latin faşizmi» dinsel öğeleri, kendi dinselliğini sağlamak açısından önemli bir etken olarak kullanmıştır. Katolik İspanya ve İtalya'da faşizm, Kilise'nin desteğini bulmuş, onunla uzlaşmış, böylece Katolik yığınların güvenini sağlamaya yönelmiştir. Faşizm kendinden «otoriter iktidar» olarak, siyasal iktidarın kaynağı olarak dinselliği kabullenmemiş, Ki-

lise'ye bağımlı, ikinci derece bir iktidar durumuna girmemiştir. Faşizm, mitleştirdiği amaçları olan, mistik, otoriter, belirli bir öndere kesin başeğmeyi öngören devlet anlayışı içinde, kendi dinselliğini yaratmıştır. Bu yapı içinde Kilise ve dinsel inançlar faşist devletin oluşmasında, yasallığını sağlamada yararlı olacağı için, onunla uzlaşılmış, ama kaynaşılmamıştır. Mussolini'nin, Papalığa eski haklarını tanıyan Latran Anlaşması'nı kabullenmesi bu konuda örnektir.

Germen türü ırkçı faşizmin ise, Kilise ile uzlaşması daha sınırlı olmuştur. Bu ülkelerde değişik dinsel inançların varlığı ve «nazizm»in evrensellik savının, Kilise'nin aynı türden savıyla çatışması, belirtilen sınırlılığın nedenidir. Bu nedenledir ki, nazizm, Hıristiyanlık öncesi Germen mitolojisinden kaynaklanan kendi dinselliğini yaratmıştır.

Kısaca değinilen olgular şunu göstermektedir ki, Batı'nın toplumsal gelişimlerinin yarattığı kapitalistleşme ve endüstrileşme, laik, demokratik ulusal siyasal yapılara yol açarken, Kilise'nin siyasal iktidar üzerindeki dinsel gücü ve kaynaşması kırılmıştır. Buna karşılık, «din» insanların zihinlerindeki bir ideoloji olarak kavranmış, toplumsal ve ekonomik ilişkilerden soyutlanmıştır. Bu soyutlama, siyasal biçim açısından bağlayıcı ve emredici otorite olmaktan çıkartılan dinin, kişisel davranışlar, ilişkiler, tercihler açısından etkinliğini sürdürmesi sonucunu yaratmıştır. Bu nedenledir ki, batının tümden laik olduğu, salt aklın yönetiminde ve etkinliğinde olduğu savı gerçekçi değildir. Yalnızca ekonomik gelişmenin yarattığı yeni kültür, uygarlık gelişimi açısından dinsel bağnazlığın ve engelleyiciliğin yok edilmesi değilse de, en büyük ölçüde sınırlandırılması sonucunu doğurmuştur. Öyle ki, Kilise bile teleolojik açıdan, çağın gereklerine uygun dünya görüşünü araştırma çalışmalarına girişmiştir. Çok ana çizgisi içinde, batıda tarihsel gelişim, dinsel bağnazlık ve bağlayıcılıktan başlayarak, belirli etkenlerle oluşan burjuvazinin gerçekleştirdiği endüstri devrimiyle, dinin uygarlığı engelleyici etkinliğinin sınırlandırılmasıyla noktalanıyor. Buna karşın, laiklik, kişi, toplum ilişki ve tercihlerinde dinsel etkinliğin önlenmesi anlamına kabul edilirse, insan düşüncesinin tümden laikleştiğini, aklın kesin egemenliğinin kurulabildiği söylenemez. Özellikle, karşıtlarıyla karşılaştıkça, laik burjuvazinin, yığınları baskı altına alabilmek açısından «demokratik» düzenden saparak, dinselliğe dayanan otoriter siyasal biçimleri denediği de tarihsel olgularla kanıtlanmaktadır.

10 — «Dinsel yabancılaşma» sosyalist düzende giderildiğinde, kişinin dine karşı özgür kılınacağını öngören sosyalist kuram, böylece gerçek din-devlet ayrımının ve dinsel özgürlüğün gerçekleştirileceğini savunmaktadır. «Hıristiyan eşitlik» anlayışının yerini «toplumsal ve ekonomik eşitliğin» alması, dinsel yabancılaşmanın yok edilmesi anlamına gelecektir. Bu görüşe göre, burjuvazi, devlet ile dini birbirinden ayırırken, «devlet dindarlığı»nı yaratmıştır. Sosyalist düzende, devletin dinselliği kendiliğinden kalkacak, yığınlar «dinsel yansımalar»a gereksinim duymayacaktır. Bu nedenle, «tanrı-tanımazlık» zorunlu kılınmamış, «ideolojik savaşla» yabancılaşmanın kalıntılarının giderilmesi öngörülmüştür. Dinsel sorunlar üzerinde «akıl» açısından tartışmaya girişmenin yanılgı olduğu savunularak, kişilerin dinsel inanma özgürlüğü kabul edilmiştir. Nitekim, İslamcı ulusçuluk akımlarının önemi saptanarak, «panislamist» akımlara bir süre göz yumulmuş, antifaşist savaşta «Katolik demokrat» kesimle «cephe»ler içinde birleşilmesinde sakınca görülmemiştir. Nitekim, dinsel etkinliğin birçok sosyalist ülkede ve özellikle Polonya'da varlığını güçlü bir biçimde sürdürdüğü; Sosyalist iktidar ile Kilise arasında anlaşma yapılması zorunluluklarının doğduğu da bir gerçektir. Özellikle «Avrupa Komünizm»i görüşünün, dinci demokratlara, demokratik düzenin kurulması açısından, önemli bir yer verdiği bilinmektedir.

İslamda Devlet

1 — İslamda devlet ve «hükümet» kuralları, dinsel niteliktedir. Bu kurallar her zaman her yerde ve her türlü koşullar içinde yürürlüğü öngörülen ve kaynağını Tanrı'nın iradesinde bulan ilkelerdir. Gerçekte, İslam belirli bir devlet türünü öngörüp, yeğlememiştir. Zamana, yere ve koşullara göre oluşturulacak siyasal düzen, belirtilen ilkelere dayanan herhangi bir biçimde olabilir. Kabul edilen «insanların maslahatları» bulundukları toplumun zaman ve «ahvalinin değişmesine» bağlıdır ilkesi, belirli siyasal biçimin değişmez bir biçimde kabul edilmesini engellemektedir. Kısa bir deyişle, İslam kuramsal olarak, toplumsal gelişim, değişim ve gereksinimlere uygun siyasal biçimlenmelere olanak tanımaktadır; bu biçimin İslamın değişmez temel ilkelerine uygunluğu yeterlidir. İslamın, siyasal iktidar biçimleri açısından temel ve değişmez ilkesi toplumsal ve siyasal düzenle ilgili tüm kuralları Tanrı'nın saptadığı inancıdır. Tanrı'nın kuralları da Kur'an'da yer almaktadır ve bu

«asıl yasa» dışında kişilerin kural ve yasa koyma yetkileri yoktur. «Teşrii» gerçekte yalnızca Tanrı'ya aittir». «İslam hükümeti emreder» ilkesinin, İslamın siyasal kuralı olarak kabul edilmesi, İslamda devlet yapısının kesinlikle teokratik olduğu sonucuna varılmasına neden olmuştur. Buna karşılık, İslamın teokratik siyasal düzeni öngörmediği de savunulmuştur. Buna göre, teokrasi, devletin dini devlet olması ve yönetenlerin iktidarlarını Tanrı'dan almaları anlamına gelir. Örneğin, Hıristiyan teokrasisinde, «hükümdar kendine özgü bir iktidarı kullanır ve bunu Tanrı'dan aldığını öne sürer. İslamda ise tüm iktidar doğrudan doğruya Tanrı'ya aittir ve hiç kimse bu iktidara ortak olamaz. Tanrı'nm verdiği bir iktidara sahip çıkmak olanağı kimseye verilmemiştir. Herkes yeryüzünü «imar ve ıslah» etmekte Tanrı'nın halifesidir. Tanrı «hükümleri»nin yerine getirilmesinin kaynağı da halktır. Tanrı, «ahkamının tenfizini» emrederken, tüm müminlere seslenmektedir. Tanrı'nın dışında, kendine özgü iktidar sahibi kişi ya da kişiler kabul edilmediği için, İslam devletinin teokratik niteliği kabul edilse bile, Hıristiyan teokrasisinden farklılığı açıktır. Tanrı yasaları tüm ümmet tarafından uygulanmak gerekirken, İslamın yaygın duruma gelmesi, ümmet temsilcilerinin bu görevi yerine getirmesi zorunluluğunu yaratmıştır. Ümmet bir sözleşmeyle İslama bağlanmaktadır. Tanrı ve Resülü ile «halk» arasında «siyasi misak» söz konusudur. Kur'an'da sözü edilen «ahdi» ve «akdi» durum, «misakı» dile getirmektedir. Misak tek taraflıdır ve taraflarını ve koşullarını Tanrı saptar. «Misak» ümmetin bağlı bulunduğu dinsel nitelikteki siyasal iktidarın kaynağını, yasallığını ve geçerliliğini ortaya çıkarmaktadır.

2 — İslamı uygulamak, ibadeti sağlamak, dinsizliği cezalandırmak, mal, can ve namus güvenliğini sağlamak, adaleti gerçekleştirmek, Cihat açmak için, Devletin varlığı zorunludur ve egemenliğin sahibi Tanrı'dır. Tanrı egemenliği, Kur'an'da «mülk» olarak adlandırılmaktadır. Bu ilke görünüşte Hıristiyanlıktaki «her türlü iktidar Tanrı'ya aittir» ilkesine benzemektedir. İslamiyette siyasal iktidar egemenlikten ayrılıp, siyasal iktidarı kullananlar, kendilerine ait bir iktidarı kullanmayıp yalnızca Tanrısal iradenin yürütücüleri olarak kabul edildikleri ve iktidarları kendilerine verilenle sınırlı olduğu için, Hıristiyanlıktaki egemenlik ve iktidarı kaynaştıran siyasal iktidar ilkelerinden değişik bir yapı ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlıkta, genellikle siyasal iktidarı Tanrı'nm vermesi ve onun adına kullanılması iktidarın sınırsızlığı gibi bir sonuca yol açmışken,

İslamiyette iktidarın Tanrı tarafından ve belirli koşullarla tanınmış olması, siyasal iktidarın sınırlılığı kuralını doğurmaktadır. Sınırsız ve kesin iktidar salt Tanrı'ya aittir ve iktidarı kullananlar da bu kurallarla bağımlıdır. Bu açıdandır ki, iktidarı kullananların sınırlı yetkileri, «mülk»den farklı olarak «velayet-i amme» olarak nitelendirilmektedir. Nasıl ulusal egemenlik, siyasal iktidarı sınırlayıcı nitelikte ise, «mülk» de «velayet-i amme»yi sınırlamaktadır. Devletin niteliği açısından tek koşul «şeriat»a uygunluk olduğuna göre, bu uygunluğu sağlayıcı nitelikte tüm biçimlenmeler, İslamın devlet anlayışına aykırı düşmemektedir. Böylece esnek bir devlet biçimi anlayışı ortaya çıkmaktadır.

İslam anlayışına göre, Tanrı, kişilerin kendisine olan metafizik kulluk bağlılığına karşılık, onlara, «akıl», «irade», «özgürlük» ve «dokunulmazlık» vermiştir. Kişinin «akıl», «irade» ve özgürlük egemenliğinin kavranış ve yorumlanışı, değişik İslam okullarına göre başka başka olmuştur. Akılcılığı savunan «Mutezile» anlayışı, bağnazlığı simgeleyen, aklın ve iradenin varlığını yadsıyan «Cebriye» okulu ile karşılaşmıştır. Bu okulların İslam toplumlarındaki etkinliğine göre, o toplumun yönelişleri de başka başka olabilmiştir. Nitekim, İslam toplumlarında ekonomik ve toplumsal çöküş, beraberinde, İslam düşünündeki çöküşü de getirmiştir. Böylece, «maslahata uygunluk», «içtihat», «meşveret» kuralları unutulmuş, İslam toplumları, kaderci, tutucu, bağnaz bir dinsel düşüncenin egemenliğine girmiştir. Salt «itikad» sorunları ile ilgilenen ve felsefeyi yadsıyan «ilm-i kelam» sorunlara «iman» yoluyla çözüm aramış, aklı mahkûm etmiştir. İbn-i Rüşt, Farabi, İbn-i Sina gibi düşünürlerin yer aldığı İshak al-Kindi tarafından kurulan «Felsefe Okulu»nun, toplumsal çöküş süreci içinde, İlm-i Kelamcılara yenik düştüğü görülmüştür. İlm-i Kelam felsefeyi içinde eritmeye çalışırken, «İslamın devrimci dinanizmi» üzerinde duranlar, bugün, İslam felsefecilerini yeniden gündeme getirmişlerdir.

3 — Büyük devletler kuran, gelişen, parlak ve mutlu günler gören İslam dünyasının belirli bir süreç sonunda, tutucu, gelişime kapalı, fanatik-bağnaz bir topluma dönüşmesinde, iradeyi ve aklı yadsıyan okulların dolaylı etkinliği tartışılmaz. Belirli gelişimler, İslamı etkisi altına alacak belirli gelenekçi-tutucu-kaderci okulların oluşup, gelişmesine yol açmıştır. İslamın toplumsal ve ekonomik yapı bozulması, doğal olarak dinsel anlayışta da bozulmaya ve İslam siyasal iktidar biçiminde

çözülmeye yol açmıştır. «Kaderci» düşünün egemenliği, İslam toplumunun iç dinamizmini yok etmiş; hoşgörüsüzlük, bağnazlık, dinsel kuralların kesin bağlayıcılığı, gelenekçilik, geri kalmışlık süreci içinde İslam toplumlarında egemen olmuştur. Geri kalmışlık tarihsel bir gerçek olarak saptandığında, varılan bu sonuç doğu toplumlarının kaderi sayılmış ve bu tarihsel noktada İslam düşününün bulunduğu durum göz önünde tutularak İslamın gelişime engel olduğu savına özellikle «şarkiyatçılar» varmışlardır. İslamın fanatizmi, kaderciliği, tutuculuğu, gelenekçiliği içerdiği ve böylece doğu toplumlarının dinsel görüş nedeniyle geri kalıp, sömürge ya da yarı sömürge durumuna geldiği öne sürülür olmuştur. Sorunun nedeni bu biçimde saptanınca, çözüm de İslamdan kopmakta bulunmuştur. Bu saptama, doğal yanılgıyı içermektedir. Şöyle ki:

a) İslam toplumlarının fanatik, bağnaz, kaderci, tutucu ve gelenekçi yapısı, belirli bir süreç sonucunda varılan yapıdır ve temelde İslamın gelişime açıklığı sağlayıcı kurallarının saptırılması, unutulması yoluyla gerçekleşmiştir. Kuram, varılan sonuçları kapsamadığı için, belirli tarihsel dönemdeki durumdan kalkarak, tüm kuramı suçlayıp, yadsımanın olanağı yoktur. Bu tür saptama şarkiyatçıların, Batı'nın Doğu'daki girişimlerine gerekçe sağlamak gayretlerinin sonucudur. Dinsel inanç bütünleri, tarih içinde, toplumsal yapıya bağımlı olarak, ilerici-demokratik olabildiği gibi, despotik,tutucu da olabilmiştir. Bu engizisyon dönemini yaratan Hıristiyanlık için de söz konusudur.

b) «Geri kalmışlık» ekonomik bir yapıdır ve Batı'nın gerikalmışlığı biçimsel ve teknik açıdan ele alıp, Müslüman ülkelerin gelişmeleri için Müslümanlıktan uzaklaşmalarını koşul sayması, sömürgeleştirdiği Doğu'yla bu sömürge ilişkilerini değişik biçimler içinde sürdürme amacının sonucudur. Batı böylece, kendi uygarlık düzenini, biçimsel, taklitçi bir yapı içinde Doğu'ya kabul ettirmek, kendisine bağımlı kılmak yönelişindedir. Buna karşılık, Doğu toplumlarının toplumsal yapılarını temelden değiştirip, uygarlığın doğal yaratıcı öğelerini sağlamalarına karşı çıkmaktadır. Temelde, geri kalmışlık, Doğu-Batı ilişkileri içinde oluşan ekonomik ilişkilerin sonucudur.

c) Batı'nın gelişip endüstrileşmesine karşın Doğu'nun aynı gelişimi sağlayacak iç dinamizmi sağlayamamasının nedeni, salt dinsel başkalığa bağlanamaz. Uygarlık, Batı'ya «Tanrı armağanı» değildir. Aradaki farklılaşma, ekonomik yapı gelişim-

lerindeki başkalığın sonucudur. Özellikle Haçlı Seferleri'nin yarattığı Doğu-Batı ilişkisi, Batı'da servet birikimine ve giderek gelişime yol açarken, Batı, Doğu'yu onunla giriştiği ticari ilişkiler sonucu salt ham madde kaynağı olarak sömürgeleştirme yolunu tutmuştur. Bu ilişkiler, Doğu'da kapitalistleşmeye engel öğeler nedeniyle Batı'daki gelişimin benzerlerini sağlayamamıştır. Tanrı karşısındaki eşitlik kuralı ve köleler ile öteki tabakalar arasında sınıfsal farklılaşmanın olmayışı, «mülk»ün Tanrı'ya ait oluşu, Doğu'da burjuva-feodal çelişkisini engellemiş ve kapitalistleşmenin iç dinamizmi oluşmamıştır. Bu durumda, Doğu'da servet birikimi, dış dinamizm ile ticaret ilişkileri içinde sağlanmıştır. Bu oluşum içinde, servet belirli ellerde birikmiş ve sermayeye dönüşme olgusu gerçekleşmemiştir. Serveti elinde bulunduranlar ise, genellikle dinsel-siyasal iktidar sahipleridir. Bunlar, içine girdikleri ekonomik ilişkiler içinde, bu ilişkilerin gerekli kıldığı tutucu-gelenekçi-kaderci-bağnaz dinsel kuramları da oluşturup, sapkınlığa yol açtıkları gibi, İslam dünyasının sömürgeleşmesinde de rol oynamışlardır. Bu oluşum, İslamdaki düşünsel geriliğin ve bağnazlığın, ekonomik çöküntü ve geri kalmışlığın sonucu olduğunu da göstermektedir. Batı'nın İslam açısından yargısı «neden», «sonuç» saptırmasına ve yanılgısına dayanmaktadır. Gerçekte, Batı-Doğu ilişkisi içinde, Batı, engizisyondan burjuva demokratik durumuna ulaşırken, Doğu büyük bir uygarlıktan çöküntüye düşmüştür. Bu birbirine ters gelişim sonucu, Batı, Doğu'daki ekonomik egemenliğini, düşünsel egemenliğiyle pekiştirmek için, sorunların tüm suçunu «İslama» yükleyip, çözüm yolu olarak laikleşmeyi göstermiştir.

4 — İslamın gerçekte ne geri kalma nedeni olduğu, ne de çözümün İslamdan çözülmeyle gerçekleşebileceği görüşü, bazılarınca İslamm gerçekte devrimci dinamizme sahip olduğu düşüncesiyle tümlenmiştir. Bu düşünce, Müslüman ülkelerinde «ulusçu İslamcı ileri» akımlara yol açabilmiştir. Gerçekte, İslam düşünürleri, İslam dünyasının geri kalmışlığını çok önceleri saptamışlardır. Özellikle XVIII. yüzyıldan sonra, geri kalmışlığın İslam dünyasını tutsak ettiği saptanmış, ama çözüm yine dinsel alanda görülmüştür. Gerçekten, kurtuluşu arayanlar, çareyi İslamın ilk günlerine dönüşte bulmuşlar, dinden uzaklaşmayı sorunların nedeni saymışlardır. «Vahabilik», «Veliyullah akımı», «Hindistan'daki anayasacılık» hareketi, bu konuda örnektir. Bu akımlar arasında, bir ölçüde Cemaleddin Afgani'nin, Batı'nın İslam toplumlarının çözülmesinde etkinliğini görebil-

diği söylenebilir. Bu akım ve görüşlerin başarısızlığı, Batı'da İslamın uygarlığı ve liberalizmi ile bağdaşmazlığı temeline oturtulmuştur. Uygarlık ve demokrasi ile İslam kurallarının sentezinin kurulamayacağı savı, Batı'nın, İslamda laikleşme zorunluluğunu savunmasıyla sonuçlanmıştır. İslam kurtuluş hareketlerinin, geri kalmışlığı dinsel sapmalarda bulduğu ve bu konuda Batı ile birleştiği için başarısız kaldığı ise görülememiştir. Uygarlığın, belirli toplumsal yapının ürünü olduğu ve bu yapı oluşturulmadıkça gerçekleştirilecek girişimlerin taklitçi ve yapay kalacağı, ancak, İslam ulusçuluğunun gelişmesiyle kavranabilmiştir. Bu konuda Sultan Galief belki de öncü sayılabilir. Özellikle, I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı bütününün çöküşü, İslam ülkelerinde ulusçuluk akımlarına yol açtığında, İslamcı ulusçuluk bu ülkelere sahip çıkan Batı'ya karşı kurtuluş savaşlarının da itici gücü olmuştur. Cezayir'de Şeyh Bin Batis'in «ülema hareketi», Sudan'daki «Mehdi» hareketi, Hindistan'daki «Sipahi İsyanı» bu konulara örnektir. Tarih her din gibi İslamiyetin çehresini de sürekli değiştirmiştir. Bu değişim içinde, ulusal kurtuluş savaşlarında dinsel umutlarının gerçeklerini insanların görmemeleri olanak dışıdır. Nitekim, Cezayir, Mısır, Yemen, Libya gibi Arap ülkelerindeki gelişimler, İslamdan kaynaklanan, ama ileriye yönelen bir kurtuluş sentezini yaratma çabalarının ürünü olmuştur. Bu olgu, dinsel inanç bütünlerinin koşullara göre değişebileceği, her dünya görüşü gibi dinsel dünya görüşünün içeriğinin de nesnel ve somut koşullara bağımlılığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Özellikle, İslam Ortodoksluğundan kurtulan İslamcı akımlar, «İslam toplumsal adalet, gelişim» ilkesine yönelik radikal hareketler içine girebilmiştir. İslam «yaygın» ve «mutlak» dünya görüşü ile toplumun ekonomik ve toplumsal yapısı açısından da yeni önerileri ve gerekleri ortaya koyabilmekte ve böylece yabancı dünya görüşlerine kapalı, kendi iç dinamizmine dayanan, kurtuluşu salt batılılaşma taklitçiliğinde bulmayan, kültürel değerler sentezine dayanan tümden kurtuluşçu akımlar gelişebilmektedir.

Bu olgu karşısında, İslamı gelişimin tek engeli ya da tek nedeni saymak aynı yanılgıya, değişik yönlerden düşmek demektir. Din, değişik koşullarda, olumlu ya da olumsuz yönde etkin olabilmektedir. Dinin bu değişik etkinliği, temelde toplumsal yapımm özellikleriyle belirlenmektedir. Bu açıdan, «din» olgusu, çağından ve çağının koşullarından soyutlanarak ele alınamaz; toplumlardaki dinsel etkinlik, din ile siyasal iktidar arasındaki ilişki, gelişim karşısında dinsel tutum, birer neden ol-

mayıp, birer sonuç olmaktan öteye gidemez. Laiklik ilkesini ve siyasal biçimini de bu anlayış içinde görmek gerekir.

5 — Arap İslamcı ulusçuluğunun, kendisinden bekleneni vermemesi, bir zamanlar büyük coşku ve umutla bağlanılan hareketin, belirli süreç sonunda nitelik ve yönünü değiştirmesi gözden kaçmamaktadır. Bu sapma, İslamcı ulusçuluğun özündeki bir yanılgının ürünü değildir. İslamcı ulusçuluk, sosyalizmle İslam arasında bir çelişkinin bulunmadığı savını ortaya koyarken, yığınlardan kopuk «kadro» hareketlerine dayanması, başarısızlığın temel nedeni olarak gözükmektedir. Bu nedenledir ki, belirli önderlerin kişiliğiyle özdeşleşen «kendine özgü yol» kuramları, önderin tutum değiştirmesi ya da yöneticilikten uzaklaşması sonucu tükenmiştir. Yığınlar, siyasal yönelişlerdeki tümden çelişik tutumları umursamazlıkla karşılayabilmiştir. Ortadoğunun tüm dünyanın ilgisini çeken zenginliği, bu bölgeyi uluslararası oyunların alanı durumuna getirmiş ve ulusçu akımların çizgisinden saptırılmasında etkin olmuştur. İsrail'in varlığı ve saldırganlığı da, hem süper devletlerin bölgede etki sahibi olabilmelerine yol açmış, hem de bağımsızlık yolunda gelişmeyi engellemiştir. Umulana varılamamakla birlikte, yine de «sosyalizmde Arap yolunu» arayan ulusçu-İslamcı çizgiler, kendi bilincine varıp, kendi kültürüne dayanarak bağımsızlığa erişme olanağının varlığını kanıtlamıştır. Bağımsızlık yolunda, İslamcı-ulusçu arayışlar, «sömürge boyunduruğundan kurtuluş, şahane bir yeniden doğuşun koşullarını yaratmış», bunun için uluslarm kendi kültüründen kopmasınm, yabancılaşmasının gerekli olmadığını kanıtlamıştır.

Osmanlıda Siyasal İktidar-Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri

1 — Osmanlı devleti, gerçekte Müslümanlığı benimsemiş bir toplumun kurduğu bir devlet olduğu için, kesin bir önyargıyla teokratik bir devlet olarak kabul edilmiştir. Osmanlı'nın tam anlamıyla «İslam teokrasisi» olduğu kanısı, imparatorluğun çöküş nedenlerini ve suçu «İslam»da bulmak eğilimlerinin gereksinimlerine de uygun düşmüştür. Bu kanı, «şarkiyatçılar»m dediklerini aktarmakla yetinen siyasal bilimcilerce de, tartışılmaksızm benimsenmiştir. Osmanlı devlet yapısını, siyasal iktidar kurallarını araştırmaksızın, İslam devleti olmanın, şeriat düzeninin varlığını zorunlu kıldığı sanısına dayanan bu gö-

rüşler, şematik bir anlayış içinde, Osmanlı'nın ilk gününden sonuna dek, kesin bir teokratik yapıda olduğunu kabul etmişlerdir. Bu türden bir görüş, doğal olarak, Osmanlı siyasal yapısını yüzyıllar boyunca değişmeyen bir nitelikte görmek yanılgısını da içermektedir. Tek tip İslamcı düzen anlayışı, şeriatın değişik toplumsal yapılarda, değişik yörelerde, değişik zamanlarda uygulanışının hep aynı ve değişmez olduğu yanılgısını yaratmıştır. Yüzyıllar boyunca hiç değişmeksizin ve tamamlanmış olarak gökten inmiş dinsel hukuk anlayışı, tarihsel ve toplumsal olgularla yalanlanmıştır. Hukukun, uygulandığı toplumun koşullarıyla iç içe olduğu, «canlı uzviyet» gibi durmadan değişip, geliştiği yadsınamaz bir gerçek iken, bu gerçek görülememiş ya da görülmezlikten gelinmiştir. Bu nedenledir ki, Osmanlı devletinin tarihin en büyük imparatorluklarından biri durumuna geldikten sonra neden çöktüğü; şeriat ile çelişen örfi hukukun nasıl genişleyip etkin olabildiği gibi sorular, yüzeysel cevaplarla karşılanmıştır. Çöküş, «ıslahat hareketleri», «batılılaşma», «çağdaşlaşma» gibi sorunlar, aynı nedenle, soyut nedenlere bağlanmış, yüzeysel önlemlerle soruna çare bulunacağı sanılmıştır.

Gerçekte, Osmanlıda siyasal iktidar-din ilişkilerinin ve bu ilişkileri kapsayan siyasal örgütlenmenin tarihsel gelişimi, koşullara ve toplumsal yapı değişimlerine bağımlı olarak ilişkilerin değiştiğini, yüzyıllar boyunca değişmez kurumsallaşmanın söz konusu olamadığını kanıtlamaktadır.

2 — Gerçekte, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişme çağlarında, klasik bir İslam teokrasisi olduğunu söyleyebilmek olanağı yoktur. Osmanlı halife-padişahlığı, Batı'daki Kilise-din hükümdarlığına benzer bir biçimde örgütlenmemiştir. Osmanlı geleneksel siyasal iktidar yapısının «miri toprak» düzeni ile uyum içinde bulunduğu bir gerçektir. Osmanlı, başlangıçtan bu yana, feodalleşme yönelişlerini engellemeyi, tüm Osmanlı toprağını merkezci bir iktidarın güçlü yönetimi kapsamına almayı amaçlamıştır. «Yeniçeri» amaca ulaşmakta güçlü bir silah olarak kullanılırken, «sipahi düzeni» de yeniçerinin siyasal iktidardan kopup, ayrı bir güç haline gelmesini engelleyen denge öğesi olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti, göçebe ve yerleşik öğelerin karışımından doğmuş, göçebe-hayvancı bir aşiretin kan bağlarını çözememiş yapısından bir haneden çıkarmıştır. Bu açıdan, Osmanlı Devlet anlayışında, aşiret düzeninin «askeri demokrasi» kalıntılarını ve komünal düşünce ve ilkelerin

varlığını görmek doğaldır. Devlet iktidarının «mülk» olarak anlaşılması, devletin dünya işlerinde kesin ve en üst iktidar olarak anlaşılması, siyasal biçimlenmede etkin olmuştur. Bu nedenledir ki, siyasal iktidara sahip Sultan'ın otoritesi tartışılmaz, kendiliğinden bir iktidar olarak görülmüş; bu iktidarın Tanrı tarafından verildiği biçiminde bir kuram oluşturulmamıştır. Feodalleşmeyle savaşan merkezci iktidar, bu nedenledir ki, «despotik» ve «kapsayıcı» bir nitelik almış, «devlet maslahatı» her şeyden üstün tutulmuştur. Bu anlayış, doğal olarak, «İslam»ın klasik siyasal iktidar şemasından farklı bir iktidar düzeninin gerçekleşmesine yol açmıştır.

«Tanrısal iktidar» egemenliğin doğaüstü bir kaynağa dayandırılarak, ona yasallık sağlama yoludur. Osmanlı Sultanı ise, gerçekte, «Osmanlılık» kavrammdan doğan, kendiliğinden bir siyasal iktidarı kullandığı için, sınırsız, despotik, kapsayıcı bir güce sahip çıkmıştır. «Osmanlı Şanı» ilkesi dinsel niteliği bulunmayan, metafizik, gizemli bir iktidar kuramı oluşturmuştur. «Osmanlı Şanı» ilkesi, değişik dinlerden ulusları kapsamına alan, geniş bir imparatorlukta, birleştirici öğe olarak belirmiştir. Giderek Türklerin azınlıkta olduğu İmparatorluk'ta, birleştirici öğe olarak belirmiş, «Türklük» deyimi ağza alınmamış, «Müslümanlık» da ortak dinsel inanç olarak belirmemiştir. Değişik uluslar, dinsel inanç birliğine göre birer bütün sayılmış, Müslümanlık dışı dinsel bütünlere hoşgörüyle yaklaşılmıştır. Böylece, din ve ırk kaynaşmış, eşanlamlı olmuştur. Bu yapı içinde, şeriatın birleştirici bir öğe olarak, tüm «din-uluslara» uygulanması doğal olarak olanak dışıdır. Bu durumda, «Osmanlılık» değişik ulus-dinlerin siyasal iktidarın egemenliğine başeğmelerini sağlayıcı tek öğe olarak belirmiştir. Böylece «Osmanlı Şanı» kavramı kutsallaştırılmış, patriarkal-komünal ekonomik ve siyasal yapının kapsayıcı siyasal iktidar kuramını oluşturmuştur. Bu iktidarın dinsel niteliği, salt siyasal nedenlerle ve özellikle değişik Müslüman beyliklerini merkezci-despotik iktidarın egemenliğine katmak amacıyla kullanılmıştır.

3 — Belirtilen yapı içinde, İslamın özellikle feodal yönelişleri önleyerek merkezci-despotik iktidarı güçlendirmek için kullanıldığı bir gerçek ise de, siyasal iktidarın «ruhani hilafet» türünde oluşturulmadığı; «saltanat-devlet»in oluştuğunu kabul etmek gerekir. Bu açıdandır ki, Osmanlı Şanı ilkesine dayanan siyasal iktidar düzeninin «dinselliği»nden çok «gelenekselli-

ği»nden söz açılabilir. «Nizam-ı alemin değişmezliği» Osmanlı siyasal iktidar kuramının «geleneksellik» niteliğini belirlerken, devlet dinsel bir olgu olarak görülmemiştir; ama İslam dinini ve hukukunu koruyanın devlet olduğu öne sürülerek, devlet düzeninin yasallığı sağlanmak istenmiştir. Bu açıdandır ki, Sultan iktidarının Tanrısal geçerliliğini sağlayacak bir «takdis» söz konusu olmadığı gibi, «feodallerin» sultan iktidarını kabul etmeleri gibi bir kural da yoktur. Sultan iktidarı gücünü, başka bir iktidardan almamakta, kendiliğinden bir iktidar olarak, bütün öteki iktidarları egemenliği altına alan kapsamlı bir iktidar olarak belirmektedir.

Belirtilen siyasal iktidar kuramı, doğal olarak, İslamın klasik siyasal iktidar şemasmdan farklı bir siyasal yapının oluşması sonucuna varmıştır.

a) İslamda, yasama salt Tanrı'ya ait kabul edilirken, Osmanlı Sultanları bu yetkiye sahip çıkmışlar ve yasalar yapmışlardır.

b) Örfi Hukuk, özel hukuk alanında da etkin olabilmiş; İslam kurallarına aykırı olarak, faiz, toprak hukuku, narh konularında Sultan kurallar koymuştur.

c) Despotik-merkezci Osmanlı siyasal iktidarı, devlet işleriyle, din işlerini birbirinden ayırmış, şeyhülislamlar, hükümet işleri «şer'i maslahatdan» sayılmadığı için bu konuda «fetva» vermekten kaçınmışlardır.

d) Despotik-merkezci siyasal iktidar, dinsel iktidarı da kapsamına alan bir üst iktidar olarak gözükmüş, resmi medrese görüşü dışında bir dinsel görüşün yaygınlaşmasına, tarikatçılığa olanak bırakılmadığı gibi, medrese görüşü de, siyasal iktidarın yönelişleri doğrultusunda belirginleşmiştir.

e) Bir sultan tarafından çıkartılan yasanın, sultan değişiminde yürürlüğü, yeni sultanın aynı yasayı benimsemesi koşuluna bağlı tutulmuştur. Bu olgu, yasama yetkisinin, şer'i kurallarla bağdaşmaz bir biçimde, sultan için kişisel hak olarak kabul edildiğinin bir kanıtıdır.

f) Osmanlı Devleti'ni oluşturan değişik dinden, değişik uluslara ulusal ve dinsel özgürlüğün tanınması, büyük bir imparatorluğu din bağıyla kaynaştırıp, yaşatma olanaksızlığının görüldüğünü gösterir. Osmanlı'da birleştirici öğe, İslamcılık olmamış; mistik bir anlama bürünen «Osmanlı Şanı» anlayışı, güçlü ve kapsayıcı despotik iktidar'ın yarattığı «kerim devlet» kavramı, devletin kaynaştırıcı kuramını oluşturmuştur.

g) Osmanlı «kerim devlet»i tüm «teb'a» için güvenli bir yaşam sağladığından, Müslüman yığınlarda «ümmet» bütününe sığınarak, güvenlik arama gereksinimi duyulmamıştır. Aynı biçimde, din adamları da «devlet maslahatı»nın din işleriyle görevlileri olarak kabul edilmişlerdir. Osmanlı geleneksel siyasal iktidarının güçlü olduğu dönemlerde din adamlarının, kendilerini dinin koruyucusu olarak görmeleri bir sanıdan öteye gitmemiştir. Ülemanın, devlet ve dünya işlerinde, kendi başına yargı yürütmesi ve siyasal iktidarı engelleyici bir iktidar olarak belirmesi, siyasal iktidarın güçsüz düştüğü dönemlerin ürünüdür. Tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan bu durumu Osmanlı'nın başından bu yana var olan durum olarak kabullenenler, Osmanlı'nın İslam dini yüzünden battığı yargısına kolayca varabilmişlerdir.

4 — Osmanlı ekonomik düzeninin bozulmaya başladığı XVI. yüzyıl sonlarından itibaren, toplumda dinsel etkinliğin güçlenmeye başladığı bir gerçektir. Miri toprak düzeni ve «müsadere hakkı», «mülk devlet» anlayışının ürünleridir. Devlet, miri toprak düzenini sürdürüp, feodalleşme eğilimlerini engellemek açısından, salt asker gücüne dayanmamış, ayrıca, dinsel iktidarı da, siyasal iktidarın egemenliği altına alarak merkezci yönetimi gerçekleştirmiştir. Bu nedenledir ki, «devlet maslahatı» daima «din maslahatı»ndan üstün tutulmuştur. Ekonomik durumun bozulması, toprak düzeninin çözülmesini sonuçlayınca, bu türden bir toprak düzeni içinde geçerli ve uyumlu olan siyasal iktidar düzeni de bozulmuş ve çözülmüştür. Siyasal iktidar düzenindeki bozulma ve çözülme, merkezci-despotik yönetimin güçsüzleşmesi, giderek bölünmesi anlamına gelmiştir. Birbiriyle ilintili siyasal ve ekonomik yapı bozulması çerçevesinde, Osmanlı ekonomik ve siyasal görkemliliğini yitirdikçe, Osmanlı insanı da giderek «ümmet bütünü» içinde kendisine güvence aramış ve şeriata sarılmıştır. Yığınlar, Osmanlı'nın geleneksel ekonomik yapı-siyasal iktidar düzeni dengesindeki bozulmanın yarattığı sorunları, yoksulluğu, tükenmişliği dinsel kurallara aykırılığın ürünü olarak yorumlamış, çareyi ümmetçiliğe sığınıp, şeriatın uygulanmasını istemekte bulmuştur. Böylece ekonomik tepki, dinsel görüntü ardında belirirken, ekonomik bozulmanın yarattığı yeni sınıflar da egemenliklerini oluşturabilmek açısından dinsel öğeleri kullanmışlardır. Düzenin ve dirliğin bozulmasının yarattığı toplumsal çatışmalarda, reaya bozulmayı giderici tüm girişimleri «şer'i şerife» uygunluk ölçüsüyle değerlendirmiş, tutumunu buna göre saptamış-

tır. Feodal yönelişleri engellemeye yönelik siyasal iktidar biçimlenmesi mülkiyet düzeninde de etkin olmuş ve bu düzen Osmanlı'nın gelecekteki yazgısını belirleyen sonuçlar yaratmıştır.

5 — Tımar düzeni, ülkenin siyasal ve askeri gücü ile olduğu gibi, ekonomik yapı özellikleri açısından da önem taşımıştır. Osmanlı'nın yayılma döneminde ordunun gücünü bu toprak düzeni sağlarken, toplumsal ve siyasal yapı da tımar düzeninin gereklerine göre oluşmuştur. Tarım ekonomisi ile askeri düzeni birleştiren tımar düzeninde, toprağı işleyenin toprakla ilişkisi fonksiyonel kalmıştır. Tımarlı sipahinin bir tür devlet memuru olarak kabul edilmesi, toprak aristokrasisinin gelişmesini önlemiş, Batı'daki «devlet-derebeyi-köylü» üçlü ilişkisi, Osmanlı'da «kapıkulu-reaya» ikili ilişkisine dönüşmüştür. Sultan, devletle kendini özdeşleştirirken, «saray», «asker», «ülema» devlet adına toprak rantından yararlanmıştır. Reaya, üretim aracından yoksun üretici olmuş, «köle» ve «serf» durumuna girmemiş, sipahinin köylü üzerindeki otoritesi memur yetkisi içinde kalmıştır. Devletin tüm ülke üzerindeki merkezci yetkileri ve denetimleri sipahiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Böylece feodal nitelikte bir yapıya karşı çıkan Osmanlı devlet anlayışı, soyluların oluşmasını engellemiş, Kilise ve senyörlerle çatışmayan Osmanlı merkezci despotik düzenini kurabilmiştir.

Osmanlı'nın askeri yapısı, artan nüfusun doğurduğu tüketim sorunlarının «fetihler»le çözümlenmesi düzenine uyumludur. Değişik nedenler, giderlerin artmasına, ordunun güçsüzleşmesine ve fetih gelirlerinin harcamaları karşılayamaz duruma düşmesine yol açmıştır. Gelir gereksinimi, Devlet'in vergileri artırarak «iç talana» yönelmesi sonucunu doğurmuştur. Verimi düşen ve gelişen nüfus karşısında yetersiz kalan toprak ürünü, vergilerdeki artış da eklenince, reayayı besleyemez olmuş ve köylünün «çiftbozma»sına yol açmıştır. Geliri büsbütün azalan devlet de, tımarları «has»a çevirmek, vergileri akçe olarak almak, tımarları yaşam boyu satmak zorunda kalmıştır. Böylece Osmanlı toprak düzeninin bozulması, «mülkiyet biçiminin değişimi», yeni üretim ilişkilerinin doğuşu, «ayan»ın gelişmesi, merkez iktidarın bölünmesi, dinsel etkinliğin ve gücün artması gibi sonuçlar doğurmuştur.

Geleneksel toprak düzenindeki çözülme, siyasal biçimin bozulmasına ve güçsüzleşmesine de neden olmuştur. «Suhte isyanları», XVI. yüzyıldan itibaren gözükmeye başlamıştır. Çift-

bozan «levendat» ve «suhtevat» Osmanlı'da dirlik düzenlik bırakmamıştır. Celali isyanları uzun süre tüm toplumu etkileyip, Osmanlı despotik merkez iktidarını geçersiz kılmış, yığınlar güvence ve dirliklerini yitirmiştir. Bu güvensizlik ortamında, yığınlar, barınaklarını «ümmet» bütününde bulmuş, çöküntü nedenini İslamdan uzaklaşmakta görmüştür. Devletin yeni yeni vergileri toplayabilmek için görevlendirdiği «ehl-i örf», çevresine leventleri toplayıp, reaya üzerinde soyguna ve zulme yöneldiğinde, tüm Osmanlı toprağında ehl-i örf ile reaya çatışması başlamış, reaya beylere ve onların levent ve sekbanlarına karşı çıkmıştır. Bu çatışmada, «ehl-i şer» reayadan yana çıkmış ve «şeriat»a dayanarak reayanın haklarını savunmuştur. Kadılar ile reayanın birleşmesi, yığınlarda, merkez otoritenin dışında bir gücün daha olduğu inancını yaratmış ve güvenliği bu dinsel güç'e sığınmakta bulmuştur. Özellikle «Adalet Fermanları» ehl-i şer'in daha da güçlenip, otorite kazanmasına yol açmıştır. «Kadılar düzeni» denilen, «zalim»e karşı direnen halkın yanında hocaların, imamların, tarikat ehlinin yer aldığı düzende, «emr-i şerif»in gereği silahlanmış dinsel topluluklar belirmiştir. «Kerim devlet» güçsüzleştikçe, feodal eğilimler güç kazanırken, kişisel durumlar da çözülmüş ve yığınlar toplumsal rollerini yitirmenin güvensizliğini ve burukluğunu duymuştur. Bu olgu, kişilerde, geçmişi özlemeye, tutuculuğa, gelenekçiliğe yol açmıştır. Geçmiş özlemi, yitirenlerin ancak yeni bir yapıda geri alınabileceği sanısını yarattığında, yeni yapının tutucu ve gelenekçi olması da doğal duruma girmiştir. Böylece, İslamın ilk günlerine dönüş amaçlanmış, bozulma İslamdan uzaklaşma sonucu sayılmıştır. Giderek, kadılar, tarikatler, değişik dinsel sapmalar topluma egemen duruma gelmiş, Osmanlı'nın resmi din anlayışını simgeleyen «medrese» görüşü etkinliğini yitirmiştir. «Medrese»nin tarikatlere aman vermeyen ve toplumda geçerli kılınan görüşü, siyasal iktidar gücü var oldukça sürebilmiş, siyasal güç çözüldükçe, dinsel görüşle ilgili etkinliğini ve bağlayıcılığını da yitirmiştir.

Siyasal iktidarın çözülmesi sonucu, o döneme dek kendisine karşıt bir iktidar ile karşılaşmayan Osmanlı geleneksel siyasal iktidarı, «İslamcı muhalefet» olgusuyla karşılaşmıştır. İslamcı muhalefet, «şer'i katılığı» simgelemiştir. Tüm değişimlere karşı çıkan «şer'i katılık» ekonomik bozulmanın da başladığı Kanuni döneminde kendini göstermiştir. Karşılaşılan birçok sorunun nedeninin ekonomik olduğunu kavrayamayan ülema kafası, çözüme dinsel açıdan yaklaşmak yolunu seçmiştir. Bü-

tün seferlere ve zaferlere karşın sorunların çözülemediği görüldükçe, neden dinden uzaklaşmakta bulunmuş, çare Müslümanlığın gereklerine dönüşte aranmıştır. Bu sanı Ebüssuud Efendi tarafından Sultan'a verilen «arz» da açıkça belirtilmiştir. Bunun üzerine, Kanuni, bir fermanla, halkı din gereklerini yerine getirmeye zorlamış ve şer'i katılığın yolunu açmıştır. 1537 Fermanı ile başlayan şer'i katılık, siyasal iktidar güçten düştükçe artacak ve giderek Sultan'a karşı bile kullanılacaktır. Kişi, başkanı Tanrı olan «ümmet düzeninde» güvence aramak, bir gruba bağlılık ile kendini korumak yönelişi içinde dinselliğe sarıldıkça, şer'i katılık tüm toplumda yaygınlaşacaktır. «Kerim devlet»in güçsüz düşüp, geleneksel niteliklerini yitirmesi ile, Tanrısal kurallara bağlanarak ümmet düzeni içinde güvenceye kavuşmak eğilimi arasında doğal bir bağımlılık vardır.

6 — Osmanlı'nın çöküşü ve ıslahat hareketlerinin yöneldiği «batı uygarlığı»na ulaşmada karşılaşılan başarısızlık, tarihsel süreç ve somut koşullardan arındırılarak gözlemlendiğinde, yüzeysel bir yorumla, suçun Osmanlı'nın teokratik olduğu savına, İslamın gelişimi engelleyici niteliğine yüklendiği, çöküntüye çare sayılan «batılılaşma»nın, liberalleşmenin ancak laikleşmekle sağlanabileceği sonucuna varılması kolay olmaktadır. Bu görüş çerçevesinde, İslam devletlerinin nasıl olup da büyük uygarlık oluşturabildiği, güçlü devletler kurabildiği sorusu ise cevapsız kalmaktadır. İslamın sapmasından daha birkaç yüzyıl önce nasıl olup da, Osmanlı İmparatorluğu gibi dünyanın en yaygın devletlerinden birinin kurulabildiği sorusu da kimsenin aklına takılmamaktadır.

Osmanlı'nın Anadolu'da kurulduğu dönemde, hiç bir İslam uygarlığının varolmadığı, Japonya'nın geleneklerini korumasına karşın kalkınabildiği, Batı, rönesans ve reformu gerçekleştirirken, Osmanlı'nın gerileme ve çöküntü dönemine girdiği, İslamda giderek bağnazlığın, hoşgörüsüzlüğün, kaderciliğin egemen olduğu, savlarına dayanılarak Osmanlı Türklerinin coğrafi nedenlerle ve özellikle İslam dinine bağımlılığı yüzünden çöktüğü görüşü kolaylıkla ve yüzeysellikle öne sürülmüştür.

Anadolu'da, Osmanlı'dan önce Selçuklular büyük bir devlet kurup, belirli bir uygarlığı oluşturmuşlar, Osmanlı da bu uygarlığı geliştirmiştir. Bu açıdan çöküntüyü, coğrafi bölge ve dinsel nedenle açıklamanın ötesinde, tüm bir uygarlığı yadsımak yerinde olmasa gerekir. Kaldı ki, Batının rönesansı gerçekleştirdiği dönem, Osmanlı'da çinicilik, ipekçilik, minyatürcü-

lük, halıcılık gibi el sanatlarının yok olup gittiği dönemdir de. Bu iki olgu arasında bir bağlantı görülse gerekir. İnsanlık tarihinin en bağnaz, en hoşgörüsüz, en gaddar çağı olan engizisyon dönemini yaşatan Hıristiyanlıkta reform ve Hıristiyan toplumda rönesans gerçekleşmişse, bu Hıristiyanlık dininin kendine özgü niteliklerinin ürünü değildir. Toplumlar arasındaki ekonomik ve kültürel farklılık, dinsel inançları arasındaki başkalıktan çok, toplumsal yapı gelişimlerindeki farklılıktan doğmaktadır. Gerçekte, Hıristiyan düşünürleri, İslamdakine oranla çok daha bağnaz ve ayrıntılı «Hıristiyan teokrasisi» kuramını oluşturmuşlar, Kilise'nin uygulamasına sunmuşlardır. Buna karşılık, değişik nedenlerle, Batı toplumları iç dinamiği ile serveti sermayeye çevirip, kapitalistleştiği, burjuvazi geliştiği için, Hıristiyan teokrasisi gücünü yitirmiş, reform ve rönesans gerçekleşebilmiştir. Batı'nın kapitalistleşmesi, Doğu toplumlarının yazgısını belirlemiş, çöküntüyü, geleneksel ekonomik ve siyasal yapının bozulması hazırlamıştır. Bu nedenledir ki, Batı reform ve rönesansının bedelini, Doğu kendi yoksulluğu, uygarlık değerlerinin çöküşü ile ödemiştir.

Osmanlı'da başlangıçtan bu yana, düşünce özgürlüğünün ve gelişime açık tartışma olanaklarının bulunmadığı savı da, kesin bir doğruluk payı taşımadığı gibi koca bir imparatorluğun çöküşünü açıklayacak nitelikte de değildir. Medreseler, çağın en özgür ve ileri dinsel-bilimsel görüşlerini simgelerken Osmanlı'nın ekonomik çöküntüsüyle yozlaşmıştır. Bu dönemin verileriyle, tüm Osmanlı yaşamını değerlendirmek yerinde olmasa gerekir. Kaldı ki, Batı dünyası insan düşüncesinin ençok tutsak edildiği engizisyon döneminden çıkarak düşünce özgürlüğünün temel öğe olduğu siyasal biçimlere varabilmiştir. Batı ile Osmanlı'daki değişimin bu konuda da birbiriyle ters yönlerde gelişimi, doğal olarak toplumsal yapı gelişimlerindeki, birbiriyle ilintili karşıtlığın ürünü olarak gözüküyor.

Japonya ve Batı gelişimini örnek gösterip, Osmanlı'daki geriliği yüzeysel nedenlere bağlamazsak, şu saptamayı yapabiliyoruz. Japon toplumundaki kendine özgü feodal düzen, toprak rantının sermayeye dönüşmesi olanağını sağlayabiliyor ve Japonya endüstrileşme süreci içinde, kendiliğinden, taklitçi olmayan bir kültür değişimini gerçekleştirebiliyor. Batıda ise, feodal-kilise ile burjuvazinin çatışması, özellikle Doğu'yla olan ticaret ilişkilerinden biriken servetin sermayeye dönüşmesi olanaklarına yol açabiliyor. Osmanlı toprak düzeni ise, servet bi-

rikimine olanak bırakmadığı gibi, bu düzenin çözülmesiyle beliren yeni sınıflar da servetlerini, toprağa yatırıyorlar. Böylece, Japonya'da toprak rantı, Batı'da ticaretten doğan servet, endüstriye yatırılırken, Osmanlı'da tam tersine Batı'yla yapılan ticaretden doğan servet, toprağa yatıyor. Böylece, ancak dış dinamizmle kapitalistleşme sürecine giren Osmanlı, hem geleneksel yapının çözülüp dağılması, hem de Batı sermayesinin ve sermayenin beraberinde zorladığı Batı kültürünün egemenliği altına girme olgusu ile karşılaşıyor. Her zaman yaptığımız neden-sonuç bağlantısının tersine çevirmek yanılgısına düşmediğimizde, değişik toplumların tarihsel değişme biçiminin, aynı toplumun yapısal değişimi ile şaşmaz bir bağlantı içinde bulunduğunu kolaylıkla saptayabiliyoruz.

Islahat Hareketlerinin Biriktirdikleri

1 — Belirtilen tümden bozulma, kısırdöngüyle «fetih» düzeninin de çöküntüsüne yol açıp, ekonomik-siyasal bozulmanın keskin bir biçimde büyümesine neden oldukça, eski parlak günlere, fetih düzeninin şanlı dönemine dönüş arayışları başladı. Fetih düzeninin çöküntüsü, soyut olarak ordunun güçsüzlüğünde bulunup, özellikle Karlofça Anlaşması'ndan sonra «orduda ıslahat» yönelişleri başladı. Bu, Batı'nın üstünlüğünün ilk kez kabul edilmesi anlamına geliyordu. Genellikle Fransız modeline uygun düzenli ordu oluşturma çabaları II. Osman'dan başlayarak II. Mahmud'a değin uzanan bir uğraşı durumuna girdi. Ordudaki bozulma bir sonuçken, neden sayılmış ve bozulma nedenlerine eğilmeksizin düzeltme girişimleri gerçekleştirilmiştir.

Orduda değişim eğilimleri içinde, Osmanlı'nın toplumsal yapısı tümden değişmeye yönelmiştir. Çiftbozanların terkettikleri topraklar belirli ellerde toplanıp, «ayan» ve «hanedan»lar gelişirken, kentlerde de Batıyla ticaret ilişkilerinden doğan servet birikimi artmış ve bu servet toprağa yatırılmıştır. Biriken servetin, «sermayeye» dönüşmesi, Osmanlı toplum yapısının kapitalizme dönüşümü sağlayacak iç dinamizmden yoksunluğu nedeniyle gerçekleşememiştir. Buna karşın, endüstrileşen Batı'nın dış dinamizmi ile Osmanlı kapitalist modele itilmiş ve böylece biriken servet ise toprağa yatırılmıştır. Batı malları ile savaş veremeyen yerli el sanatları, imalathaneler, atölyeler ise silinmeye başlamıştır. Çiniciliğin, ipekçiliğin, halıcılığın, gide-

rek silinmesi bu döneme rastlar. Böylece, ekonomik durum bozulup, sanayide kullanılmayan özgür emek yoğunlaştıkça, hem yoksulluk, hem de toplumsal rol yitirme oranı da artmış, şer'i katılık ve bunun, yarattığı bozulma kesinleşmiştir. Bu duruma çare arama çabaları, yığınlarda İslama dönüş eğilimini yaratırken, yönetimde Batı uygarlığını aynen almak yönünde gelişmiştir. Kurtuluşu değişik, yönlerde arayış bu iki güç arasında çatışmayı da doğallaştırmıştır. «Islahat hareketleri» diye adlandırılan yenileşme yönelişlerinin, değişik aşamalardan geçerek Osmanlı'nın çöküşüne dek sürdüğü bilinmektedir. Tüm bu süreç içinde, yenileşmeye yönelik çevrelerin girişimleri ile «İslamcı muhalefetin» karşıtlığı her zaman söz konusu olmuştur. Şarkiyatçılar ve yerli kopyacıları, bu çatışıma bakıp, Osmanlı'nın gelişme çabalarını övmüşler, İslamcı muhalefeti de «İslamın gelişime engel oluşuyla» suçlamışlardır. Lâle devrinden başlayıp, II. Meşrutiyet'in ilanına dek varan süreçte tüm yönelişlerin amacı «batılılaşmak» olarak saptanmıştır. Batı, çağın uygarlığını simgelediği için, batılılaşmak «çağdaşlaşmak» olarak da nitelendirilmiştir. Böylece günümüze değin varacak sorunların kökeni oluşturulurken, izlenecek yol da «medeniyet alanının değiştirilmesi» olarak belirlenmiştir.

2 — Islahat hareketleri, değişik aşamalardan geçmiştir. Önceleri, siyasal iktidar düzeninde değişim öngörülmeden, biçimsel ve yüzeysel değişimlerle yetinilmiştir. Batı'nın uygarlaşması bir neden sayılmış ve yapısal bir uygunluk aranmadan uygarlık verilerinin alınması çabaları gösterilmiştir. Bu tutum çerçevesinde, salt Batı'nın teknik gelişimine yönelinmiş, Batı düşünü kötülenmiştir. Uygarlık ile düşün arasındaki ilişki ise görülmemiştir. Bu günümüze değin süren bir yanılgı biçimidir. Bu anlayış biçimi içinde Osmanlı'daki gerileme durdurulamayınca, Osmanlı siyasal geleneklerine aykırı yeni siyasal biçim arayışları başlamıştır. Yeni siyasal biçim aramaları, Osmanlı toprak düzeninin bozulmasıyla beliren merkez-despotik iktidarın dışında oluşan sınıfların Sultan'ın siyasal iktidarını sınırlandırmaya yönelmesi ile ortaya çıkmıştır. Osmanlı geleneksel siyasal iktidarı çözülmüş ve tüm sorunlar mutlakiyetçi-despotik yönetime bağlanarak sınırlandırılmaya çalışılmıştır. «Şer'i Hücet» Osmanlı siyasal iktidarını «ülema ve yeniçeri» işbirliğinin sınırlandırması, iktidara ortak çıkması anlamına gelmiştir. Sened-i İttifak ise, «Ayan»ın siyasal iktidarı sınırlandırmasıdır. Gerçek sınırlandırma ise, bürokrasinin geleneksel iktidarı çözüp, Sultan iktidarına ortak oluşuyla belirmiştir. Özellikle II.

Mahmut'un «mutlak monarşi»si büyük büroksinin iktidarı anlamına gelmiştir. Tanzimat ve I. Meşrutiyet de aynı niteliktedir. II. Meşrutiyet döneminde ise Sultan iktidarı hiçe indirilerek, siyasal parti despotizmine yol açılmıştır.

Bütün bu siyasal iktidarı sınırlandırma ve Sultan'a ortak çıkma yönelişleri, genellikle «anayasal» düzen, hak ve özgürlüklerin tanınması, yönelişleri olarak nitelendirilmiştir. Gerçekte ise, Sultan iktidarı sınırlandırılırken, halka hak ve özgürlüklerin kazandırılması değil, Sultan'ın iktidarına ortak çıkmak amacı güdülmüştür.

Kaldı ki, siyasal biçim değişmeleri, Batı siyasal modellerinin taklitiyle kurtuluş araması anlamına gelmiş; bu modellerin belirli yapıların vardığı sonuç olduğu gerçeği görülmediği için, doğal olarak başarı sağlanamamıştır.

3 — Siyasal model arayışları, Osmanlı geleneksel siyasal iktidar yapısını bozduğunda, siyasal iktidar bütünü çözülmüştür. Bu çözülme, dinsel gücün de sapkın bir bağımsızlıkla belirmesi, kapıkulu düzeninin nitelik değiştirerek bürokrasiyi oluşturması, ayanın iktidar kazanması biçiminde belirmiştir. Bu çözülme içinde merkez iktidar patrimonyal niteliğini yitirmiştir. Bu herkesi olduğu yerde tutmaya yönelik iktidar yapısının bozulması, bürokrasi, ayanın kendi siyasal güçlerini iktidara ortak etmeleri sonucuyla birlikte, «İslamcı gücün» ayan ve bürokrat egemenliğine karşı muhalefet oluşturmasına yol açmıştır. II. Abdülhamit döneminde iktidara gelen «İslamcı güç» öteki bütün dönemlerde muhalefette kalmış ve her yeni girişimin karşısına dikilebilmiştir.

Tüm değişimler, yukarıdan aşağı ve taklitçi nitelikte olmuştur. Gerçekten, bozulan ekonomik yapı içinde yığınlar toplumsal rollerini yitirip, «mazide sığınak ararken» çöküntüyü durdurma yolunda gerçekleştirilen «ıslahat ve yenileşme» hareketleri, yeni siyasal biçim denemeleri, yığınlardan gelmemiş, tam tersine tepkisiyle karşılaşmıştır. Yenileşme yönelişleri hep «Batı»yı taklit yönünde gerçekleştirilince, dinsel kurallara ve İslamın ilk günlerine dönme inancına bağlı yığınlarla çelişkiye düşmesi de doğal olmuştur. Yitirdiklerinin ve yoksulluğunun nedenini kavrayamayan yığınlar, bu durumda «Batılılaşma» yönelişinin getirdiği yeniliklerle kendi olumsuz durumu arasında ilişki kurmuş ve sorumluluğu «gavurlaşma» dediği yenileşmede bulmuştur. Özellikle bürokrasi siyasal iktidara ortak çık-

tığında, tüm değişmelerin yukarıdan aşağı bürokrat kadrocu hareketlerle gerçekleştirildiği görülmüştür. Böylece, «kadrocu devrimcilik» geleneği Osmanlı'dan başlayarak günümüze değin sarkmıştır. Yığınların gereksinimi ve katkısı dışında gerçekleştirilen, Sultan fermanlarıyla oluşturulan bu değişimlerin yığınların yitirdiklerini geri getirecek bir etkinlik göstermemesi de, doğal olarak yığınsal tepkileri yaratmıştır. Yığınsal tepkiler dinsel görüntü ardında gözükse de, gerçekte ekonomik bir tepki olup, geçmişe olan özlemin, yitirdiklerini bulma arayışlarının birer sonucudur. Geçmişi arayan elinde kalan son kırıntıları da yitirmeme çabasını gösteren yığınların tutucu, geçmişe dönük olması ise doğaldır. Bu durumda yığınların gereksinimlerine cevap veren kuram din olmuş ve «şer'i katılık» kendiliğinden oluşmuştur. Şer'i katılığın, ekonomik durumun bozulmasıyla çağdaşlığı, bu savı kanıtlamaktadır.

Osmanlı'daki tüm gelişimlerin, yenileşme hareketlerinin «taklitçi» niteliği ise, Batı uygarlığının salt teknikten ibaret sayılarak, bunların belirli toplumsal gelişim sonucu kendiliğinden oluştuğunun görülememesinin sonucudur. Batı uygarlığının oluşmasına yol açan toplumsal yapı olmayınca, salt tekniği almak çabasının taklitten öteye gidememesi de doğaldır. Bu taklitçilik, yığınlarda bölünmeye, toplumsal kurum ve kültürde ikileşmeye yol açmıştır. Geleneksel yapıya bağımlı kalan ve Batı'ya tepki gösteren çoğunlukla, Batıyı biçim olarak kabul edenler arasındaki çelişki, İslamcı-gelenekçi muhalefetin daha da keskinleşmesine yol açarken, tüm kurum ve organlarda da çelişik ikileşme gerçekleşmiştir. Tanzimat bu ikileşmeyi, taklitçiliği en iyi belirten olgudur.

Osmanlı'daki yenileşme hareketlerinin ve özellikle siyasal biçim arayışlarının hep «şeriat»a uygunluğu sağlamak amacıyla yapılması ilginçtir. Gerçekten, her yeni siyasal biçim arayışı, bir önceki girişimi ve o güne değin olan gelişimi «şeriat»a aykırılıkla suçlamış ve yeniliğin şeriat düzenini getireceği savunulmuştur. Sultan iktidarının sınırsızlığı şer'i nitelikteyken, «hüccet» ya da «senedi ittifak» ile bu iktidara ortak çıkılması «şeriat»a uygunluk sayılmıştır. Aynı biçimde, «Genç Osmanlılar»ın «anayasacılık» hareketini ve meşrutiyeti şer'i kurallara uydurma çabasında olduklarını bilmekteyiz. Ayrıca, yukarıda da gördüğümüz gibi, Osmanlı'nın güçlü dönemlerinde «şeriat» tam anlamıyla uygulanmış değildir ki, çöküntü şeriattan uzaklaşmanın sonucu olarak kabul edilsin. Daha önce de saptadığımız

gibi, Osmanlı'nın teokratik, bağnaz, fanatik, tutucu bir yapıya varması, Osmanlı'nın çöküntü döneminde başlamış ve çöküntüyle paralellik içinde gelişmiştir. Bu açıdan şeriat araştırmaları, temelde, bozularak değişen toplumsal yapıda, kişilerin ümmet düzeninde güvence aramaları gerçeğinin sonucudur.

4 — Osmanlı'nın dış dinamizmle kapitalistleşme sürecine girip, «dış istikraz» yoluyla sorunlarına çare aramaya başladıktan sonra «yarı sömürge» durumuna girişiyle, Batı siyasal ve biçimsel modellerini taklit arasındaki paralellik de açıktır. Gerçekten, Batı'nın endüstrileşip, Osmanlı'yı pazar durumuna getirmesine yol açan «mal akımını», «sermaye girdisi» izlemiştir. 1838 Ticaret Sözleşmesi, Osmanlı'yı Batı'nın mal ve sermayesine açmış, «duyun-u umumiye» idaresine varan borçlanmalara neden olmuştur. Batı'nın sermayesiyle birlikte, kendi kültürel ve biçimsel modellerini de Osmanlı'ya ihraç etmesi doğaldır. Gerçekten her ekonomik modelin kendi gereksinimlerine uygun, siyasal, kültürel ve biçimsel modelleri söz konusudur ve Batı sermayesiyle birlikte Batı modellerinin Osmanlı'yı kaplayarak, ikileşmeye, taklitçiliğe, yabancılaşmaya yol açtığı da gerçektir. Nitekim, Tanzimat ve Islahat Fermanlarının sağladığı kişi hak ve özgürlüklerinin, Osmanlı'dan çok ekonomik yaşama egemen duruma gelen yabancılar ve azınlıklar için tanındığı ve bu siyasal belgelerin Batı'nın itelemesiyle benimsendiği tarihsel gerçektir.

5 — Temelde «uygarlık alanını değiştirmeye» yönelen «ıslahat hareketleri» ile ilgili düşünler, değişimleri «İslamcı» bir görüşle savunmak, Batı taklitçiliğini «şeriatı gerçekleştirmek» biçiminde yorumlamak çelişkisine düşmüştür. Bu çelişki ve «telifçilik», Osmanlı'nın sonuna dek sürmüştür. Özellikle, «kapıkulluğu»ndan kurtulup, kendi iktidar bütününü oluşturan «bürokrasi», kendinin egemen olacağı siyasal model arayışlarında, hep «şeriata uygun» biçimi bulmak amacının arkasına saklanmıştır. Bu model arayışları, dış dinamizmle kapitalistleşme süreci içinde, Batı'nın eğilimlerine yatkın biçimlerin uygulanmasıyla sonuçlandığında, bu Batı taklitçiliği «İslamcı» görüşlerle savunulmuş ya da eleştirilmiştir. Batı taklitçisi olan ve gerçekte Batı sermayesinin gereksinim duyduğu biçimleri gerçekleştiren değişimleri savunanların ve eleştirenlerin görüşlerini, yeni sınıfların Batı'yla olan ilişkileri çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Tanzimatı savunan «büyük bürokrasi» de, Tanzimata karşı çıkan küçük bürokrat hareketi olan «Genç Osman-

lılar» da, değişimlere «şeriat» açısından bakıp, birbirleriyle çelişik sonuçlara varabilmişler, «Osmanlı-İslam sentezi»ni, değişik modeller ardında gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır. Batı taklitçiliğine karşı çıkan, aydın bürokrasinin temsilcileri «Genç Osmanlılar», Osmanlı-İslam geleneklerine dayanan «ilerici» saydıkları bir düzeni savunmuşlardır. «Meşruti monarşi» anlayışı, İslamın «meşveret» ilkesine dayanılarak savunulurken, yalnızca Sultan'ın değil, büyük bürokrasinin despotik siyasal iktidarının da sınırlanması amaçlanmıştır. Genç Osmanlılar, İslamcılığı, Osmanlılık ile kaynaştırmaya çalıştıkları için panislamist olmamışlar, «İslamcı muhalefet» ile de kaynaşamamışlardır.

Genç Osmanlılar, azınlıkların «uluslaşması» gerçeği karşısında «Osmanlılık» kavramının çözüldüğünü gördüklerinde, Batı'yla olan sıkı ilişkilerinin de etkisiyle «Jön Türkler» akımıyla «anayasacılık» hareketini başlatmışlardır. Abdülhamit'in yönetimi panislamist, «anayasalı İslam devleti» niteliğinde gelişip, «İslamcı muhalefet» iktidara geldiğinde, Jön Türkler bu yönetimin karşıtı olarak, gavur», «kızıl», «Batı taklitçisi» sayılmışlardır. Bu nitelemeler ardında Abdülhamit yönetimine başkaldıran Jön Türk hareketi, gerçekte, etkinliğini bir dönem için yitirmiş sivil-asker bürokrat muhalefetidir. Nitekim, Abdülhamit'in çökertilişi, sivil-asker bürokrasiyi barındıran İttihat ve Terakki'nin «despotik parti» yönetimine yol açmıştır. Bu dönemin siyasal kargaşası içinde «nasıl kurtarırız» sorusuna cevap arayışları, görülmedik bir zenginliğe ulaşmış, II. Meşrutiyet dönemi tam bir «siyaset laboratuvarı« niteliğini almıştır. Bir kısmı Cumhuriyet dönemine sarkan ve etkin olan bu görüşlerdeki yapaylık, yavanlık, ilkellik, sorunların kökenini kavramaktaki yetersizlik, bağnazlık ortak nokta olarak belirmiştir.

II. Meşrutiyetin canlı tartışmaları arasında, «İslamcı muhalefet» görüşlerini, «İslam rönesansı» düşünüyle tümleştirerek «hilafet-i kâmile» tezini savunurken, «tümden batılılaşma» yandaşlarının da görüşlerini kuramsallaştırmaya çalıştıkları saptanabilmektedir. Bu kuramsallığın düzenli bir düşün biçimine varamadığı, belirli bir dünya görüşünü oluşturmadığı, kendi içlerinde çelişik görüşler barındırabildiği de gözlenebilmektedir. Aydın kadroların hangi düşün akımı içinde yer alırlarsa alsınlar, «meşruti monarşi» dışında bir siyasal modele yönelmemeleri ve yığınlarla ilişkisi kopuk kadro hareketini yeğlemeleri, tepeden inme usullerle görüşlerini geçerli kılmaya

çalışmaları belirgin nitelikleridir. «Nasıl kurtarırız» sorusuna, salt biçimsel ve soyut çözüm yolları arayan kadroların, zaman zaman, yabancı ülkelerin yandaşlığıyla amaca erişmeyi çıkar yol saydıkları ve toplumsal-ekonomik yapıyla, çağın gelişimleriyle ilgili en ufak bir bilgilerinin bulunmadığı, acı bir gerçek olarak görülmektedir.

II. Meşrutiyetin düşün akımları içinde, cılız «Osmanlı sosyalist» hareketi de, İslamiyete dayanarak sosyalizme varmayı düşleyen yeni bir akım olarak belirirken, «telifçi» niteliğiyle öteki görüşlerdeki hastalıkları içerdiği görülmektedir.

Osmanlı tarihi açısından yeni ve yeni olması doğal bir akım da «Türkçülük akımı»dır. Değişik uluslardan oluşan İmparatorlukta, «Osmanlılık» kavramının birleştirici öğe olması ve uluslaşmanın objektif, toplumsal koşullarının bulunmayışı, «Türklük» kavramının unutulmasına, hatta bu kavramın Osmanlı bütününü bölücü bir anlam ve etkinlik taşımakla suçlanmasına yol açmıştır. Buna karşılık, Batı'da burjuvazinin egemenliği «ulusçuluk akımlarının» gelişmesine yol açmış ve Osmanlı toplumunu da etkilemiştir. Batı, Osmanlı İmparatorluğu'nu dağıtmak amacıyla «uluslaşma»yı bir araç olarak kullanmakta başarı sağlamış; azınlıklar ve Hıristiyan topluluklar «ulus» bilincine varmışlardır. Müslümanlar ise, «Osmanlı-İslam sentezine bağımlı kalmışlardır. Jön Türklerin bile, «Osmanlılık» kavramına bağlı kaldıkları bilinmektedir. Osmanlı'nın Müslüman halkında «ulus» kavramı, önce Arnavutlarda olmak üzere «Osmanlılık» kavramının çözülmesiyle başlamıştır. Müslüman Türkler ise, özellikle Rusya'da başlayan «Türkçülük» akımının etkisiyle, «ulus» kavramına, İmparatorluğun batışına yakın ilgi duymuşlardır. Böylece, «Türk ulusçuluğu» da, Batı'nın etkisi ve dıştaki bir hareketle kurulan ilişkiler sonucunda belirebilmiştir. Bu akım İttihat ve Terakki içinde de etkinlik kazanabilmiş, I. Dünya Savaşı'nın yarattığı çöküntü bu akımın daha da güçlenmesini sağlamıştır. Türkçülük akımı da «sentezci» nitelikte belirmiş, «çağdaşlaşma» ve «İslamcılık» ilkelerini de içermiştir. Giderek, Türkçülük, tüm Müslüman Türkleri birleştirici «Turan» hayaline varmıştır. «Türk-İslam kültürü»nü yaratmak amacında olan Türkçülük akımı, bu amaçla geleneklere bağımlılığı savunmuş; «Türkleşme»nin her soruna deva sağlayacağını sanmıştır. Hatta, İslamcılık-Türkçülük sentezinde «Osmanlıcılık» ilkesi de yer almıştır. Bu niteliklere karşın, Türkçülük akımı, Kurtuluş Savaşı'nda ve «ümmetten-millete» geçişte, et-

kinlik sağlayabilen ve Cumhuriyet'e kalan en önemli düşün akımı olmuştur. «Türkçülük», antiemperyalist ve antikapitalist bağımsızlık savaşında, «ulusçuluk» öğesini yaratmış, bu nitelikleri içinde, ırkçı, emperyalist, saldırgan olmayan «ulusçuluk» anlayışı, pantürkist akımdan ayrılmıştır.

Yeni Türkiye'nin Kuruluşunda Laiklik Kuralının Dinamizmi

1 — «Osmanlı'nın», «nasıl kurtaracağız?» sorusu, imparatorluğun çöküşüyle noktalanırken, aranan yanıtı bulmak yükümlülüğü, Yeni Türkiye'nin kurucularına düştü. Kurtuluş Savaşı, bulunan çarenin ilk belirtilerini ortaya koyuyordu. Savaş, salt düşmanı Anadolu'dan kovmak ve Osmanlı-İslam sentezini sürdürmek amacına yönelik değildi. Gerçekte, Osmanlı'nın dünya savaşını yenilgi ve bölünmeyle bitirmesi, «Osmanlı» bütünü içinde yer alan Müslüman ulusların, kendi ulusçuluk akımlarını geliştirmeleri, eskinin büyük devletleri oldukları ve yeni devletler kurabilecekleri özbilincini edinmelerinin ilk adımlarını atmasına yol açıyordu. Anadolu Savaşı da «Türk ulusçuluğu» çerçevesinde oluşup, «Osmanlılığı» yadsıyor ve «İslamcılık»la çelişkiye düşüyordu.

Savaşın çevresinde değişik inançlardaki yurtseverleri toplayabilmek kaygısı, Anadolu Savaşı'nın «ulusçu» niteliğinin açık seçik ortaya konulmasını engelleyen, ulusçuluk ile çelişen amaçları savaşın ereği olarak gösteren davranış ve görüşlere de yol açabilmiştir. Örneğin, savaşın «makam-ı mualla»nın kurtarılmasına yönelik bir «İslam davası» olduğu, Nisab-ı Müzakkere Yasası'nın 1. maddesinde belirtilebilmiştir. Buna karşılık, «ulusal egemenlik» kuralı 1921 Anayasası'nda «hakimiyet bila kaydu şart milletindir» denilerek benimsenmektedir. «Hilafet ve saltanat»ın kurtarılması amacıyla, ulusal egemenlik kuralının birlikte benimsenmesinin bir çelişki olduğu ise açıktır. Bu çelişki, «Batı»ya karşı çıkış nedenlerinde de kendisini göstermektedir. «İslamcılar» savaşı Hıristiyanlığın, İslama saldırısına direnme olarak görürken, ulusçular Batıyı «emperyalist kapitalistler» olarak görmekte, değişik noktalardan kalkarak, «antiemperyalist ve antikapitalist» başkaldırı çevresinde toplanabilmektedirler. Nitekim İstanbul'un Dürrizade'sine Ankara'da Vehbi Efendi ve öteki yurtsever hocalarla karşılık verebilmiştir.

2 — Daha Bağımsızlık Savaşı yıllarında kendini gösteren çelişki, savaş sonrasının yeni düzenini kuruşta kendini daha

da keskin çizgileriyle göstermiştir. «Ulusal egemenlik» kuralının benimsenmesi, «ümmetten-millete» geçiş anlamını doğasında içerirken, daha sonraki gelişimler de aynı çizgide olmuştur. Ümmet düzeninden kopuş, «monarşiden-cumhuriyete» geçişi gerçekleştiren «saltanatın ilgası»yla, şeriat düzeninin kuramsal geçerliliğini de ortadan kaldıran «Hilafetin reddi»yle, 1924 Anayasası'nda yer alan «devlet dini», «şeriatın tenfizi» kurallarının kaldırılmasıyla ve giderek «laiklik» kuralının 1937 yılında Anayasa'da yer almasıyla, kural olarak gerçekleştirilmiştir. Devletin siyasal yapısıyla ilgili bu anayasal değişimleri, İslamcı görüşün ve şeriat düzeninin simgesi olarak görülen konulardaki değişimlerle bütünleşmiştir. Latin harf ve rakamlarının kabulü, tekke, zaviye kapatılması, dinsel ünvanların kullanılmasının yasaklanması, şapka giyme zorunluluğunun kabulü bu çerçeve içinde düşünülmek gerekir.

3 — Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın daha ilk günlerinden «ümmetten millete» yönelişi, laiklik ilkesine ulaşmak açısından ilk adımdır. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın, salt düşmanı Anadolu'dan kovmak, aynı toplumsal ve siyasal yapıyı sürdürmek için gerçekleştirilmediği savaş yıllarının belgelerinden, savaşın hemen ardından gerçekleştirilen değişim ve oluşumlardan açıkça anlaşılmaktadır. Bütün bu yenileşme, değişme ve gelişmede, laik siyasal yapının oluşturulmasına yönelik irili ufaklı adımları görmek olanağı vardır. Ama laiklik soyut olarak ele alındığında, siyasal iktidar düzeninin bir niteliğinden, başka bir deyişle, siyasal iktidar-din ilişkisinde bir biçimden öteye gitmemektedir. Bu durumda, salt laik bir siyasal düzene ulaşmak, bunca savaşın, bunca değişimin ve uğraşının amacı olamaz. Amaç, daha kaplayıcı bir değişim ve yenileşme olmak gerekir; laiklik, bu yenileşmenin gerçekleştirici, dinamik öğesi olarak görülmüştür. «Türk Devrimi» olarak adlandırılan değişimlerin, laik bir yapı içinde gerçekleşebileceği düşünülmüştür. Bu açıdan, laiklik ilkesi, soyut bir «kuram» olmayıp, amaca yönelik değişimlerin dinamizmini sağlayacak bir ilkedir.

Belirtilen nedenle, «Türk Devrimi» açısından laiklik ilkesinin yerini, kapsamını ve radikal bürokrat yönetimin bu kavramı anlayış biçimini, «devrim»in amacı ve bu amaca erişmek için öngörülen öteki ilkelerle birlikte, bir bütün içinde ele almak gerekir.

«Atatürkçülük» içinde, hiç kuşkusuz ve kesin çizgileriyle beliren «ulusal bağımsızlık» amacıdır. Ulusal bağımsızlık, siyasal ve ekonomik bağımsızlığı birden içermektedir. Mustafa Ke-

mal'in 1 Mart 1922 tarihinde söylediği «bugünkü savaşlarımızın gayesi tam bağımsızlıktır (istiklali tam). Bağımsızlığın tamlığı ise ancak mali bağımsızlıkla mümkündür» sözleri «bağımsızlık» anlayışının içeriğini açıkça belirlemektedir. «Güzel vatanımızı yoksulluğa, memleketi yıkıntıya sürükleyen çeşitli sebepler içinde en kuvvetli ve en önemlisi iktisadiyatımızda bağımsızlıktan mahrumiyetimizdir» sözlerini, Gazi, 16 Mart 1923'te söylemiştir.

Ulusal bağımsızlık, ekonomik bağımsızlığı kapsar nitelikte ele alınınca, ekonomik bağımsızlığın sağlanması, bir «refah devleti»nin oluşturulması anlamına gelecektir(12). Yeni Türkiye, bağımsız «refah devleti» olmak amacını, daha Ulusal Kurtuluş Savaşı döneminde saptamıştır: savaşı, «hayatını, istiklalini kurtarmak için çalışan erbabı sây zavallı halk» yapmaktadır «Bütün millet acınacak bir fakr-ü sefalet içindedir» ve bu durumu gidermek, Yeni Türkiye'nin kurtuluş amacı olmaktadır. Nitekim, 13 Eylül 1336 tarihli «Vekiller Heyeti» programında, «Mustafa Kemal» imzasıyla, «Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti halkın maruz bulunduğu avamili sefaleti izale ve esbab ve vesaiti saadet ve refahını umde-i esasiye addeder» denilmektedir.

Türk halkının içinde bulunduğu «fakr-ü zaruret»i saptayan radikal bürokrat devrimciler, bu durumun nedenini de saptamışlardır: «emperyalist devletlerin, devlet ve milletimizin hayatına kasdetmeleri». Bu saptama nedeniyledir ki, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın tüm belgelerinde, savaşın «antiemperyalist ve antikapitalist» nitelikte bulunduğu vurgulanmıştır. «Emperyalist» ve «kapitalist» sözcüklerinin birlikte kullanılması, bunların ekonomik anlamı da kapsar biçimde kullanıldığını ve yığınların «fakr-ü zaruret durumlarıyla», emperyalist-kapitalist güçlerin tutumu arasında ilişki kurulduğunu göstermektedir. Nitekim, sözü edilen Hükümet Programı'nda, «emperyalizm ve kapitalizmin», «tahakküm ve zulmü»nden halkı «tahlis» ederek «irade ve hakimiyetinin hakiki sahibi kılma»nın «yegane maksat ve gaye» bilindiği belirtilmektedir. Savaş bu niteliği nedeniyle, evrensel nitelikte görülmekte, tüm «mazlum milletler»in başkaldırısının simgesi sayılmaktadır.

Gerek bağımsızlık savaşı, gerek ardından yeni Türkiye'nin kuruluşuna yönelik çabalar, «emperyalist ve kapitalist» güçlerin ve «işbirlikçiler»inin yenilgisini sağlayıp, ekonomik kapsamı da olan «istiklali tam»ı sağlamak için gerçekleştirilmektedir. «İstiklali tam», yığınların «fakr-ü zarureti»ne son verecek,

«refah devleti»nin oluşmasını sağlayacaktır. Bu doğrular saptandığında, amaca ulaşmanın yolunun da belirlenmesi gerekecektir. Amacın gerçekleştirilmesi yolu da, Gazi tarafından belirlenmiştir: «Medenileşmek». «Medenileşme»nin, «mutluluk ve zenginlik» yolu olduğu kanısı ise, «yurdun birliğini, hürriyetini ve bağımsızlığını sağlayan milletimizi Cumhuriyet iradesine kavuşturan inkılabımız, iktisadi refah ve saadetimizi, medeniyet dünyasında layık olduğumuz mevkide sağlayacaktır» sözleriyle belirlenmekte ve vurgulanmaktadır. «Medenileşmek» geri bırakılmaktan kurtuluşun yolu olarak, geniş bir biçimde anlaşılmaktadır. Böylece, sorunların nedeni «medeniyetten uzaklık», tümünün çözümü ise, «medenileşmek»tir.

4 — Mustafa Kemal'in «medeniyet alanının değiştirilmesi» olarak anladığı «medenileşmek» ile toplumsal mutluluk ve zenginliğe ulaşılacağı inancında olduğu görülmektedir. Toplumsal «refah»a ulaşmak açısından önceleri ekonomik bir görüş ve kuram ise oluşturulmuş değildir. «Medenileşmek» Batı uygarlığının kabul edilip, ülkede geçerli kılınması olarak anlaşılmış Batı uygarlığının gerçekleştirilmesinin «toplumsal refah»ı kendiliğinden sağlayacağına inanılmıştır. Uygarlık alanının değiştirilmesi, Doğu uygarlığından, Batıya dönüş olarak kabul edilirken, özellikle Tanzimat ve sonrasının «Batı taklitçiliği» ise eleştirilmiştir. Tanzimat Batıcılığı, «taklitçidir» ve «teşevvüşat tevlit» etmiştir. Cumhuriyet «avam ile münevveran»ı birbirine yaklaştırıcı, kendi öz kaynaklarımıza dayanan Batıcılık olacaktır. Batı, «emperyalist» bir güçtür, ülkenin yoksulluğunun ve yoksunluklarının kaynağıdır ve Batı taklitçiliği emperyalizmin etkinliğini artırmaktadır. «Emperyalist Batı» ile «Batı uygarlığı» birbirinden ayrılmak gerekir ve «emperyalist Batı»yı yenmek için «uygar Batı»ya yönelmek zorunluluğu vardır. Batı Doğunun uyanmasına «medenileşmesi»ne karşıdır ve önlemeye çalışmaktadır. Bu gerçek, «Doğunun dramı»nı yaratmaktadır. Çöküntünün «devası» olarak görülen «medenileşmek», gerçekte «Batıya karşın Batılılaşmak» anlamına gelir.

«Medenileşmek» Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın amacı olarak saptanırken, bu amacın gerçekleştirilmesi yönünden ekonomik ve kuramsal bir bağlılık söz konusu değildir. Ulusal Bağımsızlık Savaşı döneminde, aynı düşmana karşı, aynı amaçla savaşıldığı için, Sovyetlerle yakın ilişki kurulmuştur. Ama bu ilişki «ideolojik» bir bağlılık anlamına gelmemektedir Nasıl, Bakü Kurultayı'nda, Anadolu hareketinin bir sol hareket

olmadığı saptanmasına karşın, salt antiemperyalist niteliği nedeniyle desteklenmesi uygun görülmüşse, Ankara Hükümeti de, kendi antiemperyalist savaşını desteklediği ve aynı emperyalist ve kapitalist dünyaya karşı çıktığı için Sovyetlerle iyi ilişkiler içindedir; ama bu ilişkilerin ideolojik bir yakınlaşma ve kaynaşma yaratmamasına çalışılmaktadır. Aksine, «ulusal egemenlik» ilkesini benimseyip, Batı uygarlığını zorunlu amaç olarak görmekle, Anadolu, kuramsal olarak «Batı düşünü» benimsemektedir. Kaldı ki, 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde, burjuvazi yaratarak kalkınma modelinin benimsenmesi de, seçilen yolun «Batı düşünü» olduğunu kesinlikle göstermektedir.

Daha Lozan Anlaşması imzalanmadan, Cumhuriyet ilan edilmeden «İktisat Kongresi»nin toplanması, ekonomiye verilen önemi göstermektedir. Bu önem, «refah devleti» oluşturma amacıyla da vurgulanmaktadır. «Medenileşmek» «refah devleti»nin yolu olarak saptanırken amacın gerçekleştirilmesi belirli bir ekonomik sisteme bağlanmamaktadır. Sorun, daha çok, siyasal bütünleşme ve oluşma alanında çözümlenmek istenmiş, «biz ilhamlarımızı gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayatttan almış bulunuyoruz» denilerek, amaca ulaşma açısından «eklektik» ve «amprik» bir tutum izlenmiştir. Gerçekte, amaca erişmek yönünden tüm yükümlülük, «milletin bütün sınıflarının refah ve saadetini sağlamaya çalışacak» Cumhuriyet Halk Fırkası'na yüklenmiştir. Fırka, «bütün sınıfları birbirinden ayrılmaz olan, çünkü menfaatleri de birbirine karşıt olmayan halkımızın müşterek ve umumi olan menfaat ve saadetini temin için» kurulmuştur. Gazi'ye göre, «milletimizin birbirinden çok farklı menfaatler takip edecek ve bu itibarla birbirleriyle mücadele halinde bulunagelen muhtelif sınıflara malik değildir. Mevcut sınıflar birbirinin lazım ve melzumu mahiyetindedir». Bu açıdan, «tümü» simgeleyen Fırka, kendi kuramsal ilkeleri çerçevesinde, tümün yararına olan «medenileşmek» amacını gerçekleştirebilecektir. Bu anlayış çerçevesinde, «halkçılık», «ulusçuluk», «devrimcilik», «cumhuriyetçilik» ve «laiklik» ilkelerinin, «medenileşmek» amacının Türkiye'ye özgü içeriğini ve kuramını oluşturduğu kabul edilmiş olmaktadır.

5 — Söz konusu ilkeler soyut kavramlar değildir; «medenileşmek» amacına ulaşmayı sağlayacak değişimlerin dinamizmini yaratacaklardır ve bu nedenle birbirinden ayrı kavramlar olmayıp, bir bütün içinde düşünülmek gerekir.

«Halkçılık» ilkesi, Atatürk'e göre «sosyal düzenini çalışmasına, hukukuna dayandırmak isteyen bir mesleki içtimaidir».

Bu açıdan, tüm kişiler «halk» kavramı içinde birleştirilmekte; «sınıf» anlayışını yadsıyıcı anlamda «halkçılık» deyimi kullanılmaktadır. Tüm kişilerin, birbirleriyle çıkar çelişkisi olmayan «halk»ı oluşturması, tüm Anadolu insanının «yoksullukta birleşmeleri»nin doğal sonucu olarak görülmektedir. Medenileşmek, tüm kişileri, «refah»a ulaştıracağından, bu durumda da bir çıkar çelişkisi doğmayacaktır. Siyasal iktidar kuramı olarak «halkçılık» ilkesi ise, «hükümetin halkın eline geçmesi» olarak anlaşılmıştır. Gazi'ye göre, «bizim hükümetimiz demokratik bir hükümet değildir, sosyalist bir hükümet değildir..... fakat hakimiyeti milliyeyi, iradei milliyeyi yegane tecelli ettiren bir hükümettir, bu mahiyette bir hükümettir. İlmi içtimai noktasından bizim hükümetimizi ifade etmek lazım gelirse «halk hükümeti» diyebiliriz. «Ulusçuluk» ilkesi, bu açıdan «halkçılık» ilkesi ile tümlenmektedir. Gerçekten, «Osmanlı ümmetçiliği»ne bir antitez olarak ortaya atılan «ulusçuluk» ilkesi, kendi sınırları içinde bağımsız, her türden egemenliğe sahip bir ulusun varlığı anlamına gelmektedir. Bağımsızlık savaşını gerçekleştiren «ulus», «halkçı» bir düzeni gerçekleştirecektir. «Ulus» kavramı ümmetçiliğin yadsınması anlamına gelmekte, siyasal yapıyı, ümmetçi-dinci etkinliklerden arındırılacağı inancı beslenmektedir. «Ulusal irade», «halk iktidarı» düzenini gerçekleştirecek temel öğedir. Böylece, «ulusçuluk» ilkesi de «medenileşmek» ve «refah»a ulaşmak amacının gerçekleştirilmesinde temel ilke olmaktadır. Mustafa Kemal'in «ulusal sınırlarımız içinde, her şeyden önce kendi gücümüze dayanarak varlığımızı koruyup, ulusun ve yurdun mutluluğuna ve bayındırlığına çalışmak» biçimindeki «ulusçuluk» tanımı, belirtilen görüşü doğrulamaktadır. Halkçı bir düzenin oluşturulması açısından, siyasal ve toplumsal biçimlerde değişiklik öngörülmekte ve bu değişimler «inkılap» olarak nitelendirilmektedir. «İnkılapçılık» ilkesi, Atatürk'ün yaşamında gerçekleştirilen «inkılaplar»ın korunmasını değil, «sürekli değişim» dinamizmini dile getirmektedir. «Medenileşmek» amacına, «halkçı» ve «cumhuriyetçi» bir düzen içinde ulaşılabileceği, bu amaca ulaşmak için «uluslaşma»nın gerekliliği kabul edilirken, «inkılapçılık» ilkesi de, belirtilen «araç ilkelerle», «amaç»a ulaşmak yolunda, sürekli değişim dinamizmini, «medenileşmek» yolunda çağın gerektirdiği değişimlerin gerçekleştirilmesi ilkesini simgelemektedir. Mustafa Kemal, belirli bir kurama bağlanmayı reddederek, «bizim yolumuzu çizen, içinde yaşadığımız yurt, bağırından çıktığımız Türk Milleti ve bir de milletler tarihinin bin facia ve

ızdırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir» demekle, sürekli değişimciliği ve bu değişimin «eklektik» ve «amprik» niteliklerini vurgulamaktadır.

6 — Uluslaşarak, sürekli devrimleri gerçekleştirip halkçı bir düzen kurmak ve böylece uygarlık alanını değiştirerek «medenileşmek» anlayışı, bu anlayışta olanlarca, «İslam dünya görüşü» ile çelişmektedir. Teokratik bir yapı içinde kalındıkça, din, emredici, kişileri davranışlarında bağlayıcı bir etkinlik taşıyacağı için, amaçlanan noktalara varmak olanağı bulunamayacaktır. Bu durumda, amacın ve amaca varmak için kabul edilen «araç ilkelerin» gerçekleştirilebilmesi, teokratik yapıya son vermek, yani «laik» yapıyı oluşturmak zorunluluğunu yaratmaktadır. En azından, ulusçuluk-ümmetçilik çelişkisi, ancak laikliğin benimsenmesiyle çözülebilecektir. Laiklik, belirli bir yapıyı içermekle, bu ilkenin kabulü kendine özgü yapıyı oluşturma dinamizmini yaratmaktadır. Laik yapı oluşturulduğunda, İslam dünya görüşü ve İslam davranış «emredici» niteliğini yitirecek, toplumsal değişim ve gelişimlere tepki göstermek durumundan çıkacaktır. Laik düzen, özellikle Osmanlı toplumunda dinsel sapkınlığın ürünü olan «hurafeler»e, dinin tarikatçi düzenini, tutuculuğuna ve gelenekçiliğine karşı çıkacaktır. Mustafa Kemal'in deyişiyle, «mevcut tarikatlerin gayesi kendilerine tabi olan kimseleri dünyevi ve manevi olan hayatta mazharı saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin, bütün şumulü ile medeniyetin muvacehei şulepasında filan ve falan şeyhin irşadıyla saadeti maddiye ve maneviye arıyacak kadar iptidai insanların Türkiye medeni camiasından mevcudiyeti» asla kabul edilemeyecektir. Yine Atatürk'e göre, «Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyettir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir». Bu görüş, laikliğin, «özel bir din» durumuna getirilmiş İslamcı inanışın direnişine karşı, uygarlığa erişmek açısından kabul edildiğini göstermektedir. Türkiye'nin kuruluşundaki siyasal ve yasal biçimlenmeler de, aynı çizgi içinde düşünülmüş, laiklik kuralının dinamik niteliğinin ürünü olarak belirmiştir. «Ulusal egemenlik», «cumhuriyetçilik», «ulusçuluk», «halkçılık» ilkelerinin, laikliğin sağlayacağı düzende geçerlilik kazanacağı düşünülmüştür.

Nitekim, altıok, 1937 değişimiyle Anayasa'da yer alırken, laiklik ilkesi, «Türk Devleti'nin şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hakim olan ve şimdiye kadar inkişaf eden

temel umde» olarak nitelendirilmiştir. Laiklik ilkesi, aynı görüşe göre «pragmatik maddeciliğin» sonucu, ulusun kendi yasalarını kendisinin yapması olanağının koşulu sayılmaktadır. «Maneviyat için Türk'ün temiz ahlakını inkişaf ettirmek» yeterlidir Dinlerin «vicdanlarda ve mabetlerde» kalması, «maddi hayat ve dünya» işlerine karıştırılmaması laik düzenin gereğidir. Bu anlayış çerçevesinde, salt din-devlet ayrımı değil, dinin siyasal ve toplumsal yaşama karışma girişimlerinin engellenmesi de, Türk laiklik anlayışının kapsamı içindedir. Nitekim, Recep Peker'e göre, «laikliğin nakızı olan klerikallik lehine bir faaliyet yapılamayacaktır». Yukarıda değindiğimiz laikliği koruyucu ceza kuralları da bu anlayışın ürünleridir. İslamcı muhalefet ise, devletin dinsel davranışlara «müdahaleciliği»ni laiklik kuralına aykırılık, «devlete bağlı din» yaratmak olarak niteleyecektir.

Gelenekçi ve İslamcı Muhalefetin Genel Yönelişleri

1 — Genellikle, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen yeni biçim ve oluşumlara karşıt akım ve eylemlerin laik yapıya karşı çıktığı kabul edilmiştir. Özellikle 1960 yılına değin gerçekleşen olaylar, öne sürülen görüşler ya laikliğe karşı görüşlerdir ya da laiklik nedeniyle gerçekleştirilmiş eylemlerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, yenileşme, tepkinin nedenlerine inilmediği için, yeni düzene tepki hep dinsel nedenlere bağlanmış, «gericilikle» suçlanmış, hedef «laiklik» ilkesi olarak belirlenmiştir. Her gelişim ve değişime ise İslamcı muhalefet tepki göstermiştir.

Yeni Türkiye'nin siyasal yapısı konusunda «ulusçu-islamcı» görüşleri tüm cumhuriyet yaşamı içinde birbiriyle çelişen, zaman zaman savaşan bir yapı içinde görmek olanağı vardır. Böylece, «İslamcı muhalefet», Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne de sarkmış ve Osmanlı toplumunda desteklenmesine yol açan nedenlerin süregelmesi, Türkiye'de de geniş bir yandaş yığını bulabilmesi olanaklarını yaratmıştır. İslamcı muhalefetin, yeni Türkiye'nin kuramlarıyla çelişen görüşlerini ve siyasal katılma yoluyla yaşamda etkinlik kazanması olanağını engellemek amacına, yasaklayıcı ve cezalandırıcı önlemlerin alınmasıyla erişilebileceği sanılmıştır. İslamın niteliği gereği «çağdaş uygarlığa» erişmeyi engellediği, İslamcıların dinsel görüşleriyle Müslüman halkın yandaşlığını sağlayabildiği kanısı, «İslamcı muhalefetin» yasacılık yoluyla bastırılabileceği yanılgı-

sına yol açmıştır. Bu nedenledir ki «Hıyanet-i Vataniye Yasası» ile başlayan bir dizi yasayla, İslamcı muhalefetin örgütlenmesi ve görüş açıklaması suç sayılmıştır. Yeni kuramların kurumsallaştırılmadıkça toplumsal yaşam içinde geçerli kılınamayacağı, yasacılık yoluyla soruna kökten çözüm bulunamayacağı doğrusu ise Cumhuriyet tarihinin olgularıyla kanıtlanmıştır.

2 — «Ulusal Egemenlik» kuralının benimsendiği bir siyasal yapıda, İslamcı bir düzenin gerçekleştirilmesi girişimlerini de saptamak olanağı vardır. Daha Bağımsızlık Savaşı sürdürülürken, Türkiye Büyük Millet Meclisi, «tüm alem-i İslamın da kendisine halâs, kendisinde yegane melce ve penah bulduğu bir İslam meclisi» olarak nitelendirilebilmiş, hiyanetini gördüğü saltanat makamına lanet «alem-i İslam»ın, «İslamiyetin müncisi olarak yalnız Meclis-i Aliyi» gördüğü öne sürülmüştür. Savaş sonrasmda, değişik gerekçelerden kalkarak «saltanatın kaldırılması» konusunda birleşen ulusçular ve İslamcılar, «cumhuriyetin ilanı» ve «hilafetin kaldırılması» konusunda ayrılmışlardır. Cumhuriyetin ilanı «hilafetin» yerinin alınması olarak nitelendirilirken, «hilafetin» kaldırılması, Tülkiye'yi İslam dünyasında yalnız bırakan bir yanlış adım olarak kabul edilmiştir. Nitekim, saltanat kalktıktan sonra, «halife»nin siyasal yetki ve hakları üzerinde durulmuş, iktidarsız bir halifenin olamayacağı inancından kalkılarak, halifeyi, papalık durumuna getirmeyi amaçlayan «ruhani hilafet» kuramı oluşturulmuş, bu konuda dış baskılar da kendisini göstermiştir. Cumhuriyet, bir açıdan, halifeye siyasal güç sağlama girişimlerini tümden engelleyebilmek amacıyla ilan edilmiştir.

Ruhani hilafet görüşünü, «hükümeti cismaniyesiz» hilafet olamayacağını savunan «Sırat-ı Müstakim», Lütfi Fikri, Şükrü Hoca, Hüseyin Cahit, Ebüzziya Tevfik, Cumhuriyetin ilanına da, hilafetin kaldırılmasına da tepki göstermişlerdir. Kurtuluş Savaşı'nın önderlerinden Rauf Bey, Refet Paşa, Kazım Karabekir, Ali Fuat Paşa da tepki gösterenler arasındadır. Cumhuriyetin ilanı, halifenin haklarma saldırı olarak nitelendirilirken; Rauf Beyle İsmet Paşa arasındaki tartışma, Fırka'nın bölünmesine varan yolun başı olmuştur. Bu eleştiriler eylemli karkışmalara da yol açmıştır. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası da, aynı çelişkinin siyasal örgüt ürünü olarak doğmuş, doğudaki başkaldırı Fırka'nın kapatılmasına yol açmıştır.

Yeni Türkiye'nin kuruluş döneminde, aynı çelişki, «değişmeler»e gösterilen tepkilerde de kendini göstermiş, özellikle

«Şapka Meselesi» İskilipli Atıf Hoca'nın neden olduğu bir dizi olaya yol açmıştır. Yasal düzenlemelerle «İslamcı tepki»yi bastırma çabalarının, Serbest Fırka denemesiyle boşa çıkması, yasal önlemlerin tepkilerin çözüm yolu olmadığını kanıtlamıştır.

3 — 1945 yılında çok partili yaşama geçene değin, İslamcı-gelenekçi tepki önemsiz bazı çıkışların dışında su yüzünde görülmemiştir. Buna karşın, II. Dünya Savaşı sonrasının uluslararası ilişkilerinin ve savaş yıllarında gelişen ticaret burjuvazisinin etkisiyle çok partili yaşama geçildiğinde, İslamcı-gelenekçi cephe hemen belirmiştir. Dinsel öğelere ağırlık veren, Milli Kalkınma, İslam Koruma, Muhafazakâr Toprak Emlâk Serbest Teşebbüs Partileri, bu dönemin kuruluşlarıdır. Bu partiler, yığınların güven ve desteğini sağlayamamış, İslamcılar, DP ve MP içinde yer almışlardır. Bu iki parti, hem devlet denetiminden kurtulmaya çalışan ticaret burjuvazisinin, hem savaş yıllarının tümden yoksullaştırdığı yığınların desteğini sağlayabilmiştir. Özellikle DP, tüm ulusu temsil ettiği savıyla geniş bir yandaş topluluğunu sağlayabilmiştir. DP çevresinde birleşme, dinsel görüşlerden çok CHP iktidarından kurtulma özlemiyle gerçekleşmiştir.

İslamcıların, 1945-1950 yıllarında, gerek iktidardaki, gerek muhalefetteki siyasal örgütlerde etkin olmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu etkinliği sağlama yolu olarak da, «27 yıllık dönemin dinsizlik dönemi» olduğu savı kullanılmaktadır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde, Osmanlı Hanedanının övüldüğüne, Arapça ezan yasağının eleştirildiğine, laiklik yolunda gerçekleştirilen değişimlerin «dinsizlik»le nitelendirilmesine tanık olunabilmektedir. CHP'nin 1947 Kurultayı'nda, 27 yıllık dönem, «manevi gıda» sayılan dine önem verilmediği için eleştirilmekte, CHP dine eğilen Parti olmaya çağrılmaktadır. Kurultay'da, belirtilen görüşün egemen olamaması, Parti'den ayrılmalara, CHP yönetiminin de o zamana dek izlediği tutumdan sapmalar yapmasına neden olabilmiştir. Din derslerinin okullara konulması, İlahiyat Fakültesi'nin açılması, İmam-Hatip kurslarına izin verilmesi, Diyanet İşleri'ni din adamlarının yönetmesi yolunun açılması, bu sapmalara örnek gösterilebilir. Bu türden girişimleri, batılı «şarkiyatçılar» ve Türkiye'deki benzerleri gibi «irtica hortlaması» olarak niteleyenlerden ve suçlayanlardan değiliz. Yalnızca bu tutumun, CHP'nin o günlere dek izlediği çizgisiyle çeliştiği ve bu çelişik tutuma siyasal yönelişlerin neden olduğunu belirtmek gerekir. CHP'nin bu «sapmaları» 1950 se-

çimlerini yitirmesini engelleyememiştir. 1950 seçim sonuçlarını belirleyen «din duyguları» değil, gelişen burjuzavi yönelişleri olmuştur. Bu açıdan, CHP'nin sapmaları seçim sonuçlarını etkileyemezdi de.

İslamcılar, 1950 seçim sonuçlarını, dinsel açıdan değerlendirmişler, DP'yi etkileme yollarını aramışlardır. Buna göre, «CHP hakka arka çevirdiği» için «manevi bir ceza» ile iktidardan düşürülmüştür. «Ecdadın dünya ve din işleri arasında kurduğu düzeni» bozmak CHP'nin cezalandırılmasına yol açmıştır. DP iktidarı bundan ders almalı, halkın dinsel duygularıyla çelişmemelidir. Bu çelişkilerden kurtulduğu ölçüde, DP halkın malı olacaktır.

DP de İslamcıların öğütlerine uymuş, iktidara gelir gelmez ilk yaptığı iş «Arapça ezan yasağı»nı kaldırmak olmuştur. İlk Hükümet Programı'nda, «devrim» olarak nitelendirilen değişimler «tutan-tutmayan devrimler» olarak ikiye ayrılmış ve tutum «siz isterseniz hilafeti bile getirebilirsiniz» sözüne dek varmıştır. DP'nin İslamcı görüşlere yatkın görüntüsü enflasyonist tutumun yarattığı sorunlar ve hoşnutsuzlukla orantılı bir biçimde artmıştır. Meşrutiyet İslamcılarının görüşlerinin yinelendiği bu dönemde 27 yıllık dönemin dinsizlikle suçlanması temel öğe olarak görülmektedir. Özellikle bürokrat seçkinler muhalefetini sindirmek amacıyla dinsel öğeler kullanılmış, «Vatan Cepheleri», «ehl-i iman cephesi» olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenledir ki, DP İslamcı parti olarak benimsenmiş, bu Parti iktidarına son veren 27 Mayıs 1960 hareketi «bürokratik seçkinlerin» iktidara dönüşü olarak yorumlanmış, yığınlarca benimsenememiştir. Bu tepki, kendisini, 1965 seçimlerinde DP'nin devamı sayılan AP'nin iktidara getirilişiyle ortaya konulmuştur.

4 — DP'nin dinsel konudaki tutumu, Meşrutiyet İslamcılarının, tüm Cumhuriyet dönemini dinsizlikle suçlayan ve giderek şeriat düzeni isteyen Cumhuriyet'e muhalefetlerini açıklama olanağı vermiştir. Bu tepki iki türde belirmiştir.

a) Özellikle Ali Fuat Başgil'in oluşturduğu görüş, temelde laik yapıya karşı değildir. Ama Türkiye'deki laiklik uygulamasını, laiklik kavramı dışında, «devlete bağlı din» yaratma biçiminde yorumlamaktadır. Ülkelerin kendi koşullarına göre, laiklik anlayışının da değişkenliğini kabul etmeyen bu görüş, Kilise-Devlet ayrımı gibi, Türkiye'de de denetimsiz, kendi içinde bağımsız bir düzenin oluşmasını savunmaktadır. Böylece, din-

sel görüş ve örgütlenmenin, içeriği ne olursa olsun, siyasal iktidar denetiminden arındırılmak istenilmektedir. 27 yıllık uygulama, «devrim yobazlığı», «vicdan özgürlüğü»ne saldırı olarak nitelendirilmiş, dinsel düzenden yana görüşler, «ızdırabın ifadesi» sayılmıştır. Bu görüş çerçevesinde, Cumhuriyet döneminin tüm değişimleri, laikliğe aykırı, maneviyatı çökerten, ibadeti sınırlayan «din düşmanlığı terörü»dür. Bu görüş «bütüncü» batılılaşma yönelişlerini de aynı biçimde eleştirmiş, yığınların yönelişlerine aykırı saydığı girişimlerin, demokrasiye karşıt bir düzeni yarattığını öne sürmüştür.

b) Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e görüşlerini taşıyan İslamcılar ise, tümden laik düzene karşı çıkıp, şeriata uygun düzenin gerçekleştirilmesini istemektedirler. «Milli varlığın» İslamın «içtimai nizamına uygunlukla» sağlanabileceğini savunan bu görüşler, «ahlaki demokrasi»nin kurulmasını istemektedirler. İslamda «şahsı manevii hükümetin» Müslüman olması gerekir. Bu gerekliliğe uygun olmayan hükümet düzeni, «dinsiz, maddiyatçı, manevi değerleri» yok eder niteliktedir ve «komünizme giden yolu» açar. İslamcı demokrasiden yana olanlar, tüm toplumsal, yasal, siyasal düzenin de dinsel kurallara uygun olması zorunluluğunu, gerçek anayasanın «şeriat» olduğunu savunmaktadır. «Ticaniler», «Nurcular», «Süleymancılar» dinsel inanç bütünleri açısından ayrı görüşleri savunmalarına karşın, şeriatın emredici, düzenleyici gücü konusunda birleşmektedirler. Bu akımların «batılılaşma» yönelişlerine karşı olduklarını ve Batı uygarlığını «medeniyet-i sefihe» olarak niteleidiklerini de belirtmek gerekir.

5 — İslamcı-gelenekçilerin Meşrutiyet İslamcılarını yineleyen görüşleri ve laik gelenekçi siyasal partiler içinde ve onlar aracılığıyla toplumda etkin olma çabaları, 1965 yıllarına değin sürmüştür. 1961 Anayasası içinde gelişen düşünsel ve siyasal yenileşme, İslamcı-gelenekçi çevre açısından da geçerlidir. Özellikle, 1965 ve sonrasında, büyük ticaret ve sanayi burjuvazisinin gelişimi, «yığın partileri»nin tabanında bölünmelere, çıkar çelişkilerine yol açmıştır. Eskinin yığın partileri giderek büyük burjuvazinin partisi durumuna girdikçe, Anadolu burjuvazisi, esnaf, zenaatkâr, küçük bürokratlar gibi büyük burjuvazinin, gelişmesinin yarattığı ekonomik koşullardan zarar gören tabakalar, kendisini DP'nin devamı sayan siyasal örgütlerden kopmuşlardır. Bu kopuş, İslamcı-gelenekçilerin, Cumhuriyet dönemine, din ve ekonomik yapıya bakış açılarını değiştirdiği gibi,

siyasal katılma içindeki tutumlarını da etkilemiştir. Belirtilen değişimi birkaç ana noktada belirtmek olanağı vardır.

a) 1965 yıllarına değin, 1961 Anayasası'nın gelişiminde rol oynadığı sol akımlara karşıtlık, İslamcıların belirgin niteliklerinden biridir. İslamcılar, artık 27 yıllık dönemden çok, tüm solu kapsar biçimde anladıkları «komünizm»e karşıtlıklarını belirlemektedirler. «Sol»a karşı görüş üretilmesi, İslamcı muhalefet için yeni bir öğe olarak belirmiş, bu amaçla «İslamcı milliyetçi» denilen örgütlenmelere gidilmiştir. «Türk» kavramına karşıt İslamcıların, giderek «İslamcı-Türkçü» senteze vardıkları görülmektedir. Bu dönemde, laik burjuvazi, sağ bürokratlar birleşebilmektedir. Bu birleşme, laik bürokrat burjuvazi ile büyük sanayi ve ticaret burjuvazisinin birleşmesi karşısında bozulacak ve İslamcılar bu yeni birleşmenin muhalefeti olarak gözükecektir.

b) İslamcı-gelenekçi çevrenin etkilediği yığınların, içinde yer aldıkları siyasal örgütleri kendi örgütü saymayarak kopması, 1970 yıllarına doğrudur. Yığın partilerinin iç bölünmeleri, yöneticilerin çekişmesi görüntüsü ardında, tabanın çelişkiye düşüp bölünmesi olarak anlaşılmak gerekir. Böylece, İslamcıların tek hedefi «27 yıllık dönem» olmayıp, aynı zamanda büyük burjuvazinin, sermayenin partisi saydıkları örgütlerdir. DP'nin devamı sayılan siyasal örgüt içindeki uzlaşma ve kaynaşma artık çözülmektedir. Bu çözülme, giderek, İslamcıların kendi siyasal örgütlenmelerini oluşturmaları sonucunu yaratacaktır. Bu Cumhuriyet dönemi için yeni bir olgudur. Nitekim bu akımı «yeniden milli mücadele» olarak adlandıranlar vardır. İslamcıların siyasal yaşama doğrudan ağırlık koyup, siyasal katılmada aracısız yerlerini almaları girişimi, demokratik yapı içinde doğal bir olgu olarak belirmiştir. Bu siyasal örgütlenmelerin bazıları, salt «İslamcı» nitelik taşırken, bazısı «İslamcı Türkçülük» sentezine dayandırılmıştır.

c) İslamcı siyasal örgütlenmeler, tabandaki bölünmede kendi paylarına düşeni sağlayabilmişlerdir de. Tüm gelişimleri «komünistlik»le suçlamanın yeterli olmadığını saptayan ve büyük burjuvazinin gelişiminden çıkar ve «toplumsal rol» kaybına uğrayan yığınlar, İslamcı-gelenekçi siyasal örgütlerin yandaşı olmuşlardır. Büyük burjuvazi geliştikçe, laik siyasal yapı, salt bürokrat aydın seçkinlerin düzeni olmaktan çıkmış ve yerleşmiş biçim olmaya başlamıştır. Bu çerçeve içinde, gelişen ve

değişen ekonomik koşullarla durumları bozulan küçük tüccar, esnaf, zenaatkâr, az topraklı köylü toplum içindeki rollerini yitirmişler ve suçu Batıyla bütünleşen burjuvazide bulmaya başlamışlardır. Gelişim içinde, aile, komşuluk, kapalı toplum ilişkileri değişmiş, ahlak, saygı, otorite anlayışı başkalaşmıştır. Burjuvazinin gelişmesinin yarattığı toplumsal dinamizm içinde tüm değerlerin ve rollerin yitirilmesi, bu dinamizmden yararlanamayan tabakalarda elinde kalanı yitirmemek çabasını ve geçmişin güzel günlerine duyulan özlemi yaratmıştır. Bu çaba ve özlem, geçmişe tutkuyu, bu ise gelenekçiliği yaratmıştır. Aynen Osmanlı toprak düzeninin bozulmasında olduğu gibi, yığınlar «mazi»de ve gelenekte güven aramaya başlamış, doğal olarak tutucu ümmetçilik anlayışı içine yerleşmiştir. Dine bağlanış kaderci bir bağlanış değildir. Radikal sağ, belki de Türkiye'deki en bilinçli sınıf olarak belirmiş ve aradıklarını İslamcı siyasal örgütlerde bulacağı ümidine kapılmıştır.

d) Belirtilen olgu, İslamcı ya da İslam-Türk sentezcisi siyasal örgütlerin politik tutumunu da belirlemiştir. Bu partiler toplumsal ve dinsel anlayış açısından, gelenekçi-tutucu ve dincidirler. Bu nitelikleri, tabanlarının özlemlerine karşılık vermektedir. Ama bu gelenekçilik-tutuculuk-İslamcılık, Meşrutiyet İslamcılığından başkadır. Salt şeriat isteğinde yetinme söz konusu değildir. İslamcılar, siyasal örgütlenme içinde siyasal katılmayı etkilemek zorundadırlar. Bu açıdan, İslamcı örgütler, sorunlara somut, kapsayıcı belirli çözümler bulmak zorundadır. Bulunan çözümlerin, yığınların özlemlerine karşılık vermesi de gerekmektedir. Çoğulcu demokrasi içinde, salt maneviyat arayışı, artık yığınların özlemlerine karşılık olamamaktadır. Bu noktada İslamcılar, aydın bürokrat seçkinlerin görüşlerine olduğu gibi, büyük burjuvazinin görüşlerine de karşılık vermek durumundadırlar. Bu zorunluluk, İslamcıların laik batıcılığa olduğu gibi, «büyük sermaye»ye de karşı çıkması sonucunu yaratmış; laik Batıya büyük sermayeyi simgelediği için hücum edilmiştir. Büyük burjuvazi de İslamcıları «yobazlık»la suçlamaya başlamıştır. Sınırsız özel girişim anlayışına, krediler sistemine, bankacılığın etkinliğine, faize karşı çıkış, gelenekçi yığınların ekonomik yararınadır. Kapitalist patlamayı din devletinin dizginleriyle gemlemek amaçlanmış ve böylece «gelenekçi liberaller»in yerini «gelenekçi devletçiler» almıştır. Bu arayış çerçevesinde, İslamcı düşüncenin, somut gerçeklerle karşılaştıkça, sol görüşlerle paralele girmesi olanağı da doğmuş ve

«yeşil sosyalizm» arayışları başlamıştır. «Hizbut-üt Tahrir» grubu bu konuda örnektir.

Yukarıda geniş olarak belirtmeye çalıştığımız bu gelişim tablosu, laik siyasal biçimin ancak endüstrileşmiş bir toplumda gerçekleşebileceği inancımızı da sanırız doğrulamıştır. Gerçekten, İslamcı siyasal örgütlerin, siyasal katılmada sağladığı pay, dinin tüm etkinliğine karşın sınırlı kalmıştır.

Sapmalar ve Tepkiler

1 — Atatürk'ün temelde «medeniyet»e önem verdiği ve bununla Batı uygarlığının anlaşıldığı görülmektedir. Yeni toplumsal ve ekonomik düzenin temelini «medeniyet» oluşturacaktır; «medeniyet» demek ise «ilim»dir. Halkçılık, ulusçuluk, laiklik ilkeleri, «medeni» düzene yönelişin «mekanist» kuramını belirlemektedir. «İlim», «medeniyet»in kurucu öğesi sayılırken, «felsefi» bir kavram durumuna getirilmiştir. Tanzimat döneminde de «medeniyet»i «fen» kavramıyla açıklama yönelişinin yaygın olduğunu biliyoruz. «Islahat hareketleri»nde, «varlık ve bilgi» kuramlarıyla ilgilenilmediğini, salt «nasıl kurtarırız?» sorusuna yanıt arandığını ve bu açıdan Ahmet Rıza'nın da etkisiyle «pozitivizm»in etkisinde kalındığını da biliyoruz. Böylece klasik felsefenin temel sorunlarını, insan aklının alamayacağı metafizik kavramlar olarak gören Auguste Comte pozitivizminin Tanzimat'tan Cumhuriyet'e sarkan bir biçimde sorunlara yaklaşım geleneği yarattığını görüyoruz. Bütün toplumlar için geçerli ve değişmez kurallar bulmaya çalışan pozitivizm, «analitik akla» dayanarak toplumsal sorunları çözümlemeye yönelirken, doğal olarak tarih felsefesini yadsımıştır. Buna göre, «bütün pozitivist tahliller, tarihi açıklayıcı bulmazlar ve senkroniktirler». Pozitivizm, «tarihi kendiliğinden cereyan eden bir süreç olarak ele alır ve tarihi yapan unsur hakkında bir tavır takınmaz». Pozitivizmin bu tutumu da doğaldır. Tarihi «insan iradesiyle» açıklamak, öznel tarih felsefesine, dolayısıyla «idealizm»e yol açar. Tarihi «maddedeki tezada» dayanarak açıklamak ise «tarihi materyalizme» varılmasını sonuçlar. Pozitivizm ise «varlık teorisini» gereksiz, «metafizik» sayar. Bu nedenledir ki, pozitivizm, analitik akla dayanarak, tarih felsefesini ve varlık sorununu yadsır(13). Atatürk'ün «ilim» kavramını, değişimlerin odak noktası sayması, onun «pozitivist espri»ye dayandığını gösterir. Ulusçuluk, halkçılık kavramları pozitivist bir anlayışa dayandırıldığı gibi, laiklik de pozitivist

yaklaşımın doğal ve tarihsel sonucudur. Pozitivizm, «müsbet ilmin» patlama biçimindeki gelişiminin ve orta sınıflarla burjuvazinin dinsel inançlarının zayıflamasının yarattığı gereksinimleri karşılamıştır. Böylece, pozitivizm hem endüstriyel gelişimin, hem de burjuvazinin laik oluşunun kuramını ortaya koymuştur. Osmanlı'nın dış dinamizmle kapitalistleşmesi süreci içinde, Batı sermayesi egemen oldukça kendi dünya görüşünü de birlikte getirmiş ve burjuvazinin pozitivist anlayışı Osmanlı'da geçerlilik kazanmıştır. Kaldı ki, pozitivist anlayış, Batının uygarlığa varışının temel öğesi olarak görülmüş ve laik niteliği, Müslüman bir toplumda benimsenmesi olanaklarını da güçlendirmiştir. Pozitivizm, Osmanlı aydınının bilinçli olarak kabul ettiği bir kuram değildir. «Her türlü dini inancı da hoş görebilen bir çeşit evrensel ve laik metod» olarak kendiliğinden benimsenmiş, etkin olmuştur(14).

Pozitivist anlayış, Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluşunda da etkin olmuş ve özellikle «Batı taklitçiliği»nden kaçma kaygısı ve «İslam terakkiye engeldir» inancı, laik bir kültürün ve siyasal yapının gerçekleştirilmesini başlıca amaç durumuna getirmiştir. Gelişimlerin, tarihçi kuramsallık içinde ele alınmaması ve «analitik akıl»la çözüme varılmak istenmesi, uygulamada da, yasacılık yoluyla amaca erişilebileceği inancını yaratmıştır. «Yeni düzen»in yasacılık yoluyla gerçekleştirilebileceği inancı, ilkelerin kurumsallaştırılmasını engellediği gibi, belirli toplumsal gelişim verilerinin, aynı gelişimi sağlayıcı «neden» olarak kabul edilmesi yanılgısını da yaratmıştır. Bu ise, belirli bir süreç içinde, ilkelerin duragan ve donmuş kavramlar olmasına ve sapmalara yol açmıştır.

2 — Batı uygarlığına geçmek, bir açıdan, Doğu dini olan İslamiyetten uzaklaşma zorunluluğuna bağlanmıştır. Gerçekte, bugün de Batı-Doğu çatışması söz konusudur. Bu gerçeği görmeyerek, «Batı örneği»ne, bu örneği yaratan Batının iç çelişkilerinden soyut bir biçimde, ulaşmaya çalışmak, hem «İslam»ın bu örneğe varmayı engellediği yanlışını, hem de bu örneğin Batıdaki somut-iç çelişkiler görülmeksizin, «yasa iradesi» ile gerçekleştirilebileceği sanısını barındırmaktadır. Laiklik, Batıda tarihi bir oluşum sürecinin sonucudur, belirli bir süreç içinde toplumumuzda da bir sorun olarak belirmektedir. Ama süreçlerin dinamizmi, koşulları ve gelişme yönelişleri birbirinden başkadır. Türkiye'de ancak kendine özgü kalkınma koşullarının sağlanmasıyla, laikliğin doğal bir sonuç olarak ger-

çekleşebileceği görülemediğinde, laikliğin özü ile, Batı ve Doğudaki gelişim yönleri ve koşulları arasında bir ilişki bulunmadığı yanılgısına varılması doğal olmaktadır. Bu durumda da, pozitivist bir yaklaşımla, «din toplum olayları ve tarihin üstünde kutsal bir olay» olarak görülmekte(15), «İslam dini»nin toplumsal etkinliği kırılmak istenirken, «laiklik» kutsal, kendiliğinden dinsel bir kavram durumuna getirilmektedir. Yasacı laiklik anlayışı, toplumsal ve siyasal yaşamın dinsel bağlantılardan kurtulmasına yönelirken, kutsallaştırdığı yeni, soyut, dinle ilgili bir kavramm bağlayıcılığını yaratmaktadır. Laiklik ilkesinin bu kutsallaştırılmış, tüm sorunlara çare sayılan anlayışı ise, yığınlardan kopuk, hatta onunla çelişik bir yapı içinde zorlamalarla gerçekleştirilmek istenmektedir.

Laiklik kuralının tüm sorunlara çözüm getirici, «medeni» bir ülkeyi yaratmakta başlıca dinamik öğe olduğu kanısı, «dinin kaçınılmaz olarak akla ve bilime karşı olduğu inancını» da barındırmaktadır. Bu saptama, yukarıda belirtildiği gibi, ekonomik bozulmanın yarattığı dinsel bozulmanın gözlenip, bu bozulmanın özde ve bütün koşullarda var olduğu yanılgısına dayanmaktadır. Akıl ve mantığın evrenselliğinin dine karşı kazanacağı «zafer»in laikliği yaratacağı kabul edilmiştir. Akıl ve mantık yoluyla insanların, sonuçta kesinlikle laik anlayışa varacağı inancı, laikliği somut ve tarihsel koşullardan arındırarak, aklın ürünü saymak sonucunu ve yanılgısını yaratmaktadır.

Belirtilen pozitivist anlayış, Batı açısından gözlendiğinde, olguların bu görüşü desteklemediği saptanabilecektir. Gerçekten, Batı, tarihin yaşadığı en bağnaz, en tutucu, en dinci dönem olan «engizisyon» döneminden ve «Hıristiyan teokrasisi»nden salt aklın ve mantığm yardımıyla kurtulmuş değildir. «Aydınlık çağ düşünü», din özgürlüğü ve laik anlayış aklın ürünü olsa bile, yeni bir çağın nedeni değil, bu yeni çağı gerçekleştirecek sınıfsal ve ekonomik gelişimin sonucudur. Burjuvazi gelişirken, elbette ki, kendi sınıfsal anlayış ve yönelişlerine yatkın düşünü de yaratmış, kendi düzeninin kuramlarını oluşturmuştur. Kaldı ki, Batı kendi benliğinden çıkan, özdeşleştiği bir dinsel inanç düzenini benimsemiş değildir. Batı, Hıristiyanlığı, Doğudan gelmiş bir dini, kendinin o tarihsel dönemdeki yönelişlerine uygun gördüğü için benimsemiş, bu dinin itici gücü ile Doğu üzerinde egemenlik kurmuştur. Doğu üzerindeki egemenliğin, Batının toplumsal ve sınıfsal yapısını de-

ğiştirmesi, dine başka gözle bakabilmesi olanağını yaratmıştır. Bu değişim sonucunda, din gelişim yönelişlerini sınırlayıcı bir rol oynamaya başlayınca da, ondan kolaylıkla koparak, laik biçimi benimsemiştir. Kaldı ki, Batının gereksinim duyduğunda ve burjuvazinin, karşıtlarıyla çelişkiye düştüğünde yine dine sarıldığını ve Kilise'nin çağın gereklerine göre değişmek kıvraklığını göstererek siyasal ve toplumsal yaşamda etkin olabildiğini görebiliyoruz. Ayrıca, belirli dönemlerdeki deneyimler dışlanırsa, laiklik Batıda «dinsizlik» ya da «dine karşıtlık» olarak belirmemiş, «ruhban»ın belirli görev ve ayrıcalıklardan yoksun bırakılması ve Kilise'nin toplumsal yaşamda bağlayıcı-emrediciliğini yitirmesi anlamına gelmiştir. Böylece, belirli bir tarihi süreç içinde değişen koşullara göre, Batı, Doğuyla olan çatışmasında, önce «din» öğesini sömürüsünün aracı yapmış, sonuçta ekonomik gelişimini sağladığından, sömürüyü «sermaye» aracılığıyla gerçekleştirip «din»i dışlamış, laikleşmiştir. Batının laikleşmesi, hem burjuvazinin, feodaliteyi destekleyen Kilise'ye karşı savaşının, hem Doğuya karşı üstünlük sağlamakta artık dine gereksinim duymamasının, hem de sermaye-batı uygarlığı bütünüyle Doğu toplumlarında daha etkin olabilme olanaklarının ürünüdür.

3 — «Türk Devrimi»ni büyük bir inançla savunanların da, genellikle, aynı pozitivizme dayandıkları ve Mustafa Kemal'in anlayış biçimini yeterince kavrayamadıkları açıktır. Gerçekten, yasal olanın, toplumsal gerçeklik ve geçerlilik kazanabileceği sanısı, toplumsal yapı ile yasal gerçekler arasındaki çelişkinin saptanmasını engellemiştir. Bunun sonucu olarak, kavramlar yapılardan soyutlanmış, biçimler özlerini ve mantıklarını yitirerek «yeni düzen»e tepkileri güçlendirecek davranış ve görüşlerin konusu olmuştur. Laik biçimin, toplumsal ve ekonomik belirli bir düzenin ürünü olduğu unutulmuş, laik batıcılıkla gelişimin ve tüm sorunların çözülebileceği sanılmıştır. Gerçekte, laik batıcı düzenin, gelişmiş, endüstrileşmiş bir toplumda geçerli olabileceği sezilmiş ve daha savaş yıllarının sonunda İzmir İktisat Kongresi toplanarak, özel girişim yoluyla kalkınmak, endüstrileşmek, burjuvazi yaratmak modeli seçilmiştir. Bu modelin gerçekleşme olanaklarının var olmadığı ise gözlenememiştir. Gerçekten, burjuvazinin gelişmesi için yeterli sermaye birikimi bulunmadığı, ulusal egemenlik ve antiemperyalizm kuralları gereği ayrıcalık isteyen yabancı sermaye karşısında çekingen davranıldığı için burjuvazinin gelişmesi, özel

girişimin endüstrileşmeyi sağlaması olanağı gerçekte yoktu. Buna 1929 para krizinin etkileri de eklenince İzmir Kongresi'nde saptanan amaçlara doğal olarak ulaşılamadı. Nitekim, İsmet İnönü'nün deyişiyle, devletin desteğinde burjuvazi yaratma girişimleri, birtakım kapkaççıları, kolay yönden para kazanma heveslilerini yaratmaktan öteye gitmemiştir. Bu gelişimin tepkisi, Serbest Fırka olayıyla da görüldüğünde, siyasal iktidar düzeninin giderek otoriterleşmesi sonucu doğmuştur. «Devletçilik» uygulaması, tercihlerin bastırılması zorunluluğunu yaratmış ve parti-devlet birliğini öngören siyasal yapının oluşturulmasına yol açmıştır. Kısaca değinilen bu gelişim çizgisi içinde, belirli bir dinamizmi öngören Atatürkçü anlayış da kalıplaşmış, donuk, duragan, yapılan değişiklikleri savunmayı amaç bilen bir çizgiye oturtulmuştur. Başka bir deyişle, Atatürk «devrimciliği», çağa uygunluğu sağlayıcı devamlı gelişimi öngörürken, laik siyasal biçimin kuruluşunda gerçekleştirilen değişimlerin varlığının savunulması gibi duragan, tutucu bir anlayışa getirilmiştir. Bu çerçeve içinde batıcılık, laiklik, devrimcilik kavramlarının yorumlanışı da, tümden romantik, toplumsal yapıdan soyutlanmış, başlangıçtaki ilkelerinden koparılmış bir nitelik almıştır. Tartışmalar, «çağdaş», «batılı» olup olmamak noktasında odaklaşmış, batılılık ve laiklik, aydın seçkin olmanın bir özelliği ve ayrıcalığı durumuna getirilmiştir. Bu çerçeve içinde soyut gericilik-ilericilik tartışması ve suçlaması ortaya çıkmış, dinsel tutum ölçü alınarak dinsel bağlantılı olmak ve bu konudaki görüşü açıklamak kolaylıkla «gericilik-irtica» biçiminde suçlanabilmiştir. Öyle ki, dinsel eğitimin yaygınlaşması, tapınmanın yaygın duruma gelmesi, giyimdeki örtünme «irtica hortlaması» sayılmıştır. Bu davranışlarda geriye dönüşün, kadrocu-bürokrat, tepeden inmeci batılılaşma, devrimcilik geleneğinin yarattığı yabancılaşmanın tepkisi olduğu ise görülememiştir. Bu durumda soyut devrimcilik ve laiklik anlayışı belirgin bir biçimde yoğunlaşmış, «hümanizmacı», «eğitimci», «yasacı», toplumsal dayanakları bulunmayan önerilerle laiklik ve batıcılık amaçlarının gerçekleştirilebileceği sanısı yaygınlaşmıştır. 1950-1960 çok partili yaşamı, gerçekte, soyut ilericilik, soyut özgürlükçülük, biçimsel siyasal değişimcilik tartışmalarıyla geçmiştir.

Laik ve batılılaşmış bir toplumun, kişi haklarını sağlayıcı, demokratik, ulusal egemenlik kuralını gerçekleştirici etkinliği savunulmuştur. Savunulan saptamalar doğrudur. Ama yasacı

bir anlayışla laik-batıcı bir düzenin gerçekleştirilebileceğini sanmak, belirli modellerin, belirli toplumsal yapıların doğal ürünü olduğu bilimsel gerçeğini görmemek ya da bilmemek demektir. Nitekim bu yanılgı nedeniyledir ki, laik, batıcı, çağdaş denilen siyasal model içinde, demokratik düzenin kurulabileceği savunulurken, siyasal katılma sınırlandırılmış ve savunulan ilkelerle çelişik bir biçimde sınırlı siyasal katılma olanağı kabul edilmiştir. Böylece, tüm toplumun katılımına olanak bırakmayan ve katılımla gerçekleştirilmeyen değişimler, taklitçi, özenti ve biçimci olmaktan kurtulamamış, yığınlar açısından, gelenek ve göreneklere aykırı bazı yenileşmelerden başka bir anlam taşımamıştır. Gerçekte, çağdaş uygarlığa yönelme başlangıçta, taklitçi olmayan, Batıya karşın batılılaşma amacını taşırken, giderek, Osmanlı Islahat Hareketleri'nin, Tanzimat'ın taklitçiliğinden kurtulamamıştır. Osmanlı taklitçiliği yinelenince, aynı sonuçların sürüp gitmesi de doğaldır.

1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlükçü, çoğulcu, açık toplum yapısındaki gelişme, siyasal-anayasal biçim değişimlerinin yetersizliğinin gittikçe belirginleşmesiyle diyalektik bağlantı içinde, 1961 sonrası Türkiye'sinde sorunlara yeni bakış biçimlerini geliştirmiştir. Bu gelişmenin belirgin nitelikleri, sorunlara, ilkelere, kurallara toplumsal yapı ve toplumsal yapı gelişmeleri içinde bakmak ve değerlendirmek olarak saptanabilir. Duragan düşün biçimi, araştırmaya toplumsal yapı dinamiğini araştırıp sonuç çıkarmaya, neden-sonuç ilişkisini kurmaya, kuram-ilke ve normları etkin olmaktan çok edilgin bir biçimde kavramaya dayanan dinamik düşünceye yerini bırakmıştır. Bu dünyaya bakış, kavrayış ve açıklayış değişimi, doğal olarak siyasal biçimler ve normlar açısından da söz konusudur. Böylece, yasal önlemlerle, biçimlerdeki değişimlerle sorunları çözmeye yönelmek yanlışından arınıldığı gibi, bir biçimin ya da normun kabul edilmesinin, onun geçerli olması anlamına gelmeyeceği bilincine de varılmıştır. Varılan bilincin doğal ürünü, Osmanlı'dan bu yana «nasıl kurtarırız?» sorusuna verilen yanıtların, birer kurtuluş nedeni olmayıp, kurtulmuş toplumların vardıkları birer sonuç olduğunun kavranmasıdır. Böyle bir bakış açısıyla Türkiye'nin sorunlarına bakılması, taklitçilik ve «nakilcilik»ten araştırmacılığa ve özgürlüğe yönelmek anlamına da gelmiştir. Genelde belirtmeye çalıştığımız bu olgu, doğal olarak, «batılılaşmak-çağdaşlaşmak», «laiklik» konuları için de, «İslamcı muhalefet»in görüşleri için de geçerlidir.

Çağdaşlaşmak-batılılaşmak ve laiklik sorunlarının dinamik düşün biçimi içinde ele alınması, elbette ki laik uygar bir düzene karşı çıkış anlamına gelmemektedir. Buna karşılık, siyasal ve yasal açıdan laik düzenin benimsenmesinin, uygarlık alanının değiştirilmesi sonucunu kendiliğinden doğuramayacağını da kesinlikle bilmek gerekir. Laiklik, Batıda belirli bir iradenin, bir yasal düzenlemenin ürünü olmayıp, belirli bir toplumsal değişimin kendiliğinden gerçekleşen verisidir. Aynı gelişim tablosunu göstermeyen toplumumuzda, toplumsal değişim yöntemleri ve amaçları sağlıklı bir biçimde saptanmaksızın, laikleşerek gelişimi sağlamak yönelişi, «neden-sonuç» bağlantısını tersine çevirmek anlamına gelmiştir. Ayrıca, yasacılık yoluyla laikleşmek ve sonuçta kalkınmak amacı, belirli yanılgıları içerdiği gibi, bürokrat seçkinlerle halkın kaynaşmasını engelleyici olumsuz sonuçlar da yaratmıştır.

4 — Görüldüğü gibi ileri endüstriyel toplumların bir ürünü olan laikliği, elbette ki yarı feodalleşmiş, gelenekçi bir topluma kabul ettirebilmenin olanağı yoktur. İslamiyet, tarım ekonomisi temeli üzerinde Arap toplumunu örgütleyen bir politik rejim ve hukuk sistemi olarak doğmuş ve aynı yapıdaki toplumları, sosyal ve hukuki bakımdan kapsayan bir niteliğe girmiştir. İslami bir sistem içinde ve İslamiyetin uygun düştüğü bir sosyo-ekonomik yapıda, bu yapıyı değiştirmeden, İslam dünya görüşüne ters düşen «laikliği» halka kabul ettirebilmek olanağı bulunamazdı. Laik bir sistem içinde, elinde bulundurdukları siyasi ve ekonomik güçleri yitireceklerini bilen şeyhlerin, toprak ağalarının, eşrafın bu yeni düzene tepki göstermemeleri, halkı bu yeni düzene tepkiye itelememeleri düşünülemezdi. Bu nedenledir ki, yarı feodal gelenekçi yapı kırılmadan ve kapalı köy ekonomisi sisteminden çıkılmadan ne laikleşme ve ne de uygarlaşmak olanağı vardı.

Laiklik ilkesinin benimsetilmesi açısından, özellikle «ceza» normlarında ve yeni bir kültür yaratılması yönelişlerinde çıkar yol aranmıştır. Laik bir düzende ulaşılacak «çağdaş uygarlık» düzeninin, yeni kültür ve «insan» yaratma yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanılmıştır. Türk Devrimi'nin gerçekte bir bütün olduğu ve bütünün «yeni yaşam biçimi», «yeni kültür» olarak anlaşılması gerektiği savunulmuştur. Kültürün de, belirli toplumsal yapıların, yapısal nitelikleriyle bağımlılığı ise kavranamamıştır. Her üretim biçiminin kendine özgü bir kültürünün olduğu bilimsel bir gerçek iken, Osmanlı'nın bozulmuş

üretim ilişkileri düzeni içinde beliren yarı feodal yapının kültürü de «ümmet» kültürü olarak gözükmektedir. Yapısal değişim gerçekleştirilemediğinden «ümmet» kültürü etkinliğini ve varlığını sürdürmüştür. Bu durumda, yaratılmasına çalışılan «kültür» yalnızca belirli aydın-bürokrat seçkinlerin kültürü olarak kalmış, tüm yığınlara ümmet kültürünün yerini alacak bir kültür verilememiştir. Bu ise, kültür ikileşmesinin yol açtığı yabancılaşma sonucu, bürokrat aydın seçkinler ile yığınlar arasındaki çelişkinin daha da keskinleşmesinden başka bir sonuç sağlayamamıştır. Böylece, laik düzende, dinsel olmayan bir eğitimle, dinsel olmayan bir kültür amacı, gerçekte, ümmet kültürünün gücüne yenik düşmüştür. Türk Devrimi, geleneksel Osmanlı kültürünün çözülmesi ile başlayan «kültür ikileşmesi» sorununa çare bulmak durumundaydı. Bunun için gereken çağdaş ve laik düzen yasal açıdan gerçekleştirilip, sanayileşme sorunu çözülemediğinden ekonomik açıdan düzenin yapısal temeli gerçekleştirilemediğinden, kültür sorununa çözüm getirilememiştir. Dil ve tarih konularındaki çalışmalar da, kültür sorununa çözüm amacıyla başlatılmışken, sorunlara eleştirici bir tarih kuramı ışığında yaklaşılmadığından, giderek şovenist bir çizgide başarısızlığa uğradı.

5 — Toplumsal yapının, laik bir düzenin kendiliğinden gerçekleşmesine yatkın koşullardan yoksunluğu, bu koşulları yaratmadaki yetersizlik ve olanaksızlık, «yeni kültür» ve «yeni insan» türünün yaratılması olanaklarını da ortadan kaldırdığında, hem amaca ulaşabilmek, hem de «İslamcı muhalefet»in tepkilerini kırabilmek, «siyasi model»in otoriterliğine ve ceza normlarıyla sorunu çözümlemek yönelişlerine neden oldu. Özellikle, devlet eliyle burjuvazi yetiştirme ilkesine dayanan «devletçilik» kuralı, ekonomik amacı ve içeriği açısından, zorunlu olarak, tercihlerin, siyasal katılmanın, özgür davranışların engellendiği bir siyasal modeli yarattı. «Parti-devlet» birliği gerçeğine dayanan bu otoriter model içinde, «önderlik» ve «elit kadroculuk» ilkeleri de kendiliğinden oluştu. Devlet, kendiliğinden gelişemeyen burjuvaziyi yaratmak görevini üstlenirken, yeni düzenin kuruculuğu görevini de yükleniyordu. Devletin bu otoriter siyasal yapısına uygun kuramların geliştirilmesinden de geri kalınmadı. Yığınların, laik yeni düzeni içtenlikle benimseyememesi, yığınların bilinçsizliğine yüklenip, onlar suçlanınca, devrimci, laik düzenin kurulmasının, belirli bir önderin yönetiminde elit kadroların görevi olduğu kabul edildi.

Laiklik, çağdaşlaşma ve dolayısıyla batılılaşma ile eşanlamda kabul edilip, yığınların bu konuda gönülsüzlüğü ve tepkisi saptandığında, ister istemez laik-batılı olması zorunlu olan düzeni, belirli kadroların oluşturması ve bu kadroların başarısının otoriter bir siyasal yapı içinde geçerli olabileceği kabul edilmektedir. İslamın gelişimin tek engeli olarak görüldüğü, Batı modelinin tek çağdaş model olarak saptandığı bir anlayış içinde, buna tepki gösteren ve «ümmet» kültürü içinde varlığını sürdüren yığınların sindirileceği siyasal düzenin «otoriter» nitelikte görülmesi ve çağdaşlaşmayı belirli kadroların gerçekleştirmesi doğal gözükmektedir. Bu kadrolar yığınları güdücü, eğitici, zorlayıcı gücü ve olanağı da «önder»in kişiliğinde bulacaktır.

Belirtilen yöneliş örneklerini, geçmişte «kadroculuk» hareketinde bulabilmekteyiz. Osmanlı'daki bürokrat aydınların yarattığı tepeden inmeci, halka üstten bakan gelişme yöntemi geleneği, günümüzde de varlığını sürdürebilmektedir. Laikleşmeyi «Türk aydınlanması» olarak niteleyen ve «geri kalmışlıktan kurtulma yolu» sayan 1982 yılının, ödüllendirilen bazı düşünürleri, yığınları «dinsel dogmalar»dan kurtulamadıkları için suçlayabilmekte, «laik kuralların ve kurumlar»ın gerçekleştirilebilmesini «önder» kişiliklere bağlayabilmektedirler. Böylece, halk ile kaynaşmamış, belirli bir gelişim sürecinde gerçekleştirilmemiş, tepeden inme, kadrocu modeller günümüz için de geçerli sayılmaktadır. Bu görüş doğal olarak, bir yandan Türk Devrimi'nin amacının «çoğulcu demokrasi» olduğunu kabul ederken, laik olmayan düşünce kesimine siyasal katılma hakkı tanımayarak, kendi içinde çelişkiye düşmekten de kurtulamamaktadır. Belirli «önder» ve «kadroları»nın zorlayıcı, bağlayıcı yönetiminde «çağdaşlaşma» düşü görenlerin, gerçekte belirli tepkilerin tohumlarını yeniledikleri, dinsel nitelikte her davranışı «irtica» ile suçlamak yüzeyselliğini ve «yasacılık» yanılgısını sürdürdükleri görülmektedir. «İdeolojiyi taşıyan» örgüt aracılığı ile «çağdaşlaşma» yönelişinin, yapısal bir değişime, toplumsal çağdaşlaşmaya yol açmayacağı, kadrocu elit hareketlerinin yabancılaşmayı güçlendireceği ise, Lâle Devri'nden bu yana gözlenebilen tüm olgularla kanıtlanmaktadır.

Kadrocu, tepeden yönetimli, buyruksu yasacılığın, belli bir süre, «İslamcı muhalefeti» sindirdiği doğrudur. Ancak uygun bir ortam bulur bulmaz, bu tepkinin ortaya çıktığını yakın geçmişimizdeki siyasal çalkantılar doğrulamıştır.

Tarihsel olaylarla doğrulanan gerçek, yığınlara tepeden bakan ve «laik» niteliğini bu ayrıcalığın bir sonucu (hatta nedeni) gören, tarihsel koşulların oluşturduğu değişik kültür yansımalarını ve bunların sonuçlarını yok sayan, hiçleyen aydın-bürokrat seçkin kadroculuk, Osmanlı'dan günümüze, gerçek anlamda çağdaşlaşmayı engelleyici bir etken oluşturmuştur, dersek, sanırız yanılmış olmayız.

6 — Türkiye'de laiklik ve ona karşı oluşan tepkiler konusunda, daha geniş anlamda bir değerlendirme yapmak gerekirse, esas sorunun, Osmanlı'nın çöküşünü engelleme ve «Yeni Düzen»i kurma konusundaki görüşlerin bir yanılgılar zincirini oluşturduğu görüşümüzü yineleyeceğiz.

Gerçekten de, Osmanlı'nın çöküş nedenleri de, «Yeni Düzen»i oluşturma çabaları da, toplumsal yapıdan soyutlanarak, özellikle «Doğu» ile «Batı» arasmdaki temel çelişkiler ve bunların yarattığı toplumsal farklılaşma göz önünde bulundurulmadan saptanmıştır. Böylece, Lâle Devri'nden bugüne, «batılılasmak», sorunların çözüm yolu olarak görünmüş, bu yoldaki başarısızlıkların nedeni de «İslama» yüklenmiştir. Bu anlayış, kuşkusuz, çöküşün ekonomik yapı bozulması sonucu olduğunu kavramaya izin vermemiştir. Batı, kendi düşün düzeninin, burjuva demokratik devriminin, belirli bir ekonomik yapı değişimine bağlı olduğunu görmezden gelerek, (ya da bilinçli olarak bu yolu seçerek) Doğuya kendi kültürünü yaymaya çalışmıştır. Bu nedenle, İslamcı sentezleri bile suçlayarak tümden Batı modellerinin ve kültürünün yerleşmesini amaçlamıştır. Bu politikanın temel nedeni açıktır: Doğu ile olan çatışmasında, sermayesini egemen kılmak ve ona güven sağlamak için, Doğu toplumlarının geleneklerini yok etmek ve ulusal bilinci çözmek. Bu kapsamda, yapısal değişiklik gerçekleştirilmediği için, Doğu halkları, geleneklerine daha bir sarılarak, güvencesini «ümmet»çi düzen içinde aramış, biçimsel değişimlere tepki göstermiştir. «İslam terakkiye manidir» yargısı bu tepkinin yanlış yorumundan başka bir şey değildir.

«Yeni Türkiye»nin kuruluşundaki laiklik ilkesinin, kalkınma modelinin, itici ve gerçekleştirici gücü, temel öğesi olarak kabul edilmesi yukardaki yorumun bir sonucudur. Laikliğin bir neden değil, bir sonuç olduğunun görülmemesi bir yana, pozitivist bir yaklaşımla bu ilkenin temel öğe kabul edilmesi seçilen ekonomik modelle bir uyum göstermektedir.

İzmir İktisat Kongresi'nde, «burjuvazi yaratarak kalkınma» modeli benimsendiğinde, burjuvazinin düşünce biçimi olan laiklik ilkesinin benimsenmemesi eşyanın yapısına aykırı düşerdi. Ancak burjuva yaratmada başarı sağlanamaması, laiklik ilkesini sınıfsal temelinden yoksun bırakmıştır.

Devletçilik düzenine geçişle, tümden egemen duruma gelen bürokrat seçkinler, laikliği soyut bir kavram durumuna dönüştürmüşler, bunun sonucunda da, otoriter siyasal yapı içinde, her türlü dinsel tutum ve davranış suçlanır duruma gelmiştir. İktidardaki bürokrat seçkinlerin dine karşı çıkışları, İslamcı muhalefeti sindirmiş gözükse dahi, gerçekte güçlendirmiştir. Kaldı ki, bürokrat seçkinlerin dine karşı tutumları, Mustafa Kemal'in «devlet ile din»in birbirinden bağımsızlığı ve özgürlüğü anlayışıyla da çelişmiştir. Yeni düzenle uyuşma yolunu seçen eşraf ve yarı-feodal yapıdaki toprak ağaları da dinsel öğeleri kullanarak halk yığınları üzerindeki etkilerini artırma olanağını bulmuşlardır. Bu çerçeve içinde, Atatürk Devrimciliği, gerçekleştirilen değişimleri (reformları) aynen korumak, yeni değişimlere karşı çıkma noktasına getirilmiştir. Oysa, yeni siyasal yapı kurulurken öngörülen değişimler gerçekleştirildikten sonra, 1937'de, Anayasa'ya «İnkılapçılık» ilkesinin konulması bile, Atatürk'ün anladığı devrimciliğin «çağın gereklerine uygun sürekli değişim» amacı taşıdığını gösterir.

7 — Devrimin soyut bir nitelik alması ve yukardan aşağı kadro hareketleriyle uygar bir düzene varma çabaları halk kitlelerinde, ister istemez bir tepki oluşturmuştur.

Kurtuluş Savaşı sırasında, antiemperyalist amaç çevresinde birleşen yığınlar, savaş sonrasında yönetim dışında kalmış, değişmeyen toplum yapısı içinde feodal kalıntılarda yığınlar üzerindeki etkilisini sürdürebilmiştir. «Laiklik» bir kalkınma modeli olarak kabul edilip bu modelin gerçekleştirilmesi «bürokrat seçkinler yönetiminin» görevi sayılınca, Osmanlı'daki «bürokrat seçkin-halk» çelişkisi varlığını sürdürür duruma gelmiştir. Toplumsal yapı değişimleri ile yığınların günlük yaşantısında bir gelişme yaratılamayınca, «devrim» halk için soyut, biçimsel bazı değişimlerden başka bir anlam taşımamıştır. Yeni «bürokrat seçkinler iktidarı» değişimleri zorlayıp, ekonomik gelişmeyi sağlayamayınca, yığınlar kendi dışında oluşan iktidara karşı, siyasal ve ekonomik tepkisini, dinsel görüntü ardında oluşturmuştur. Atatürkçülüğün «halkçılık» ilkesi gerçek anla-

mını yitirip, romantik ve soyut bir nitelik aldıkça halk ile yönetim arasındaki çelişki de giderek kesinleşmiştir. Bürokrat seçkinlerin, laiklik yorumlarındaki sapmalar yığınların tepkisinin gerçek nedenini gölgelemiş ve halkın dinsel nitelikteki her davranışı «gericilik, yobazlık, ilkellik» olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelendirme, aydın-halk ilişkisini bir çelişkiler zinciri içinde kopuşa ve yabancılaşmaya değin götürmüştür. Nitekim, genellikle siyasal katılma hakkı sınırlandırılmış olan «İslamcı muhalefet» her olanakta tepkisini ortaya koymuştur. Bu tepki kimi zaman eylemli kalkışma şeklinde, kimi zaman da siyasal katılmada bürokrat seçkinlere karşı oy kullanmak suretiyle kendini göstermiştir.

Serbest Fırka'nın, kısa sürede yığınsal destek bulması, Demokrat Parti'nin 1950, Adalet Partisi'nin 1965'de iktidar oluşları, İslamcı muhalefetin, siyasal katılma hakkını elde ettiğinde, bürokrat seçkinlere gösterdiği tepkiyi kanıtlar niteliktedir. Bu olgu, gelişen laik burjuvaziyle feodal kalıntıların uzlaşmasının da somut bir belirtisidir. Laik burjuvazi, «gerici» diye nitelediği, «İslamcı gelenekçiler»le uzlaşarak, toplumsal gelişimlere karşı çıkmaktan geri durmamıştır. Söz konusu uzlaşma, sanayi ve büyük ticaret burjuvazisinin gelişip, Anadolu'da oluşmaya başlayan sermaye gruplarıyla, çıkar nedenleriyle, çatışmasına dek sürecektir.

Tüm bunlar, laiklik ilkesinin kabulü ile çağdaşlaşmayı aynı kefeye koyan görüşlerin derin yanılgısını açıkça ortaya koymaktadır. Laiklik, bir kez daha yineleyelim ki, bir siyasal iktidar düzeninin niteliklerinden biridir. Bu nitelik, her ülkenin yapısal özelliklerine göre biçimlenir. Siyasal yapı niteliğini bir kalkınma modeli öğesi olarak kabul etmek, İslamcı görüşlerin karşıtı, ama aynı türden bir yanılgıdır. Zira, her iki görüşe göre, «çağdaşlaşma», tüm toplumsal koşullardan soyutlanmış bir kurala dayandırılmaktadır. Böyle bir kuralsa yoktur. Kalkınmak için «maneviyata muhtacız» ile «kalkınmak için laik olmaya zorunluyuz» aynı yanılgının değişik biçimde dile gelmesinden başka bir şey değildir. Bu tür laiklik anlayışı, kültürün, belirli toplumsal yapıyla olan bağımlılığını görememekte, dolayısıyla amaçlanan «yeni kültürü» yaratamadığı gibi, yığınları ümmet kültüründe güvence aramaya itmektedir.

Siyasal katılma hakkını yalnız kendinde gören ve laikliği benimsemeyenlere bu hakkı tanımayanlar, ister istemez bu kitleyi bir tür gizli-muhalefete yöneltirler.

Bu arada Türk Devrimi'nin, ulusçuluk, halkçılık ve laiklik ilkelerinin «çoğulcu» siyasal düzene yönelik olduğuna inandıkları halde, siyasal katılma haklarına karşı çıkanlar da görülmektedir. Bu çelişkiyi anlamak olası değildir.

Siyasal katılma hakları sınırlanan (belli dönemlerde yok sayılan) değişen siyasal ortama göre, değişik biçimlerde uygulanan (ya da uygulanamayan) ceza kurallarıyla suçlanan İslamcı-gelenekçi kitlelerin, siyasal düzen dışı bir muhalefet oluşturabilecekleri ve siyasal katılma haklarını elde ettikleri ilk olanakta, bu güçlerini bürokrat-seçkinlere karşı kullanacakları, çoğu kez unutulmuş gibidir. İslamcı-gelenekçi gücün, kadrocu, baskıcı, seçkinler yönetimiyle kırılamayacağını tarihsel olgular kanıtlamıştır.

İslamcı-gelenekçi kitlenin varlığı yok sayılarak bir siyasal düzenleme yapılamaz. Yalnız tarihsel bir gelenek olgusu dolayısıyla değil, çağdaşlaşma yolunun geleneklere karşı gerçekleşmesi konusunda, toplumbilimsel bir veriyle karşı karşıya olmadığımız için. Zira, ancak ekonomik bir kalkınma süreci içinde, ancak o zaman, geleneklere sığınma, gelenekleri sürdürme gereksinmesi ortadan kalkar. Gelenekler bu sürecin hızı oranında değişime uğrayabilir. Bu çağdaşlık kültürü (Doğuya, ya da Batıya öykünmeden) gerçek bir sentezi oluşturur. Bu sürecin örnekleri yok değildir.

Toplumsal gelişmeyle ekonomik sorunlar çözümlendikçe, halk kitleleri, hem tutuculuktan, hem de bundan yararlanan çevrelerin tutsaklığından kurtulacak, çağdaş, laik düzenin doğal bir bireyi ve savunucusu olacaklardır.

Ancak böylesi demokratik bir düzende çağdaşlık ve laiklik gerçek anlamına kavuşabilir ve kurumsallaşabilir. Bu durumda bile (her demokratik ülkede olduğu gibi) gelenekçi akımların kalıntıları bulunacaktır. Ancak, toplumsal gelişme, kendiliğinden, bunları etkisiz duruma getirecektir. Siyasal katılma hakkına sahip olmaları etki alanlarını genişletemeyecektir.

Tüm bunlar, birer varsayım değildir. Tarihsel, toplumsal örnekler, gerçeklerdir. Laiklik kavramını bu gerçeklerin dışında görmek ve uygulamak, akıntıya (üstelik Tarih'in akıntısına) karşı kürek çekmektir.

(1) Bk. **Mardin**, Ş., Din ve İdeoloji, Ankara 1969, (vs.).
(2) Bk. yukarıda s. 16 vs.
(3) Tarihsel gelişim içinde, siyasal iktidarlara yasallık, iktidarın koyduğu kurallara geçerlilik sağlayan kaynak, genellikle din olmuştur. Burjuva demokratik düzenlerinde, kuramsal olarak, siyasal iktidarlar güçlerini «Ulusal irade»den almaktadırlar. Kilise-siyasal iktidar ayrımı ve her ikisinin kendi içinde özgürlüğü kuralının benimsenmesi Tanrısal iradenin yerini, ulusal iradenin alması sonucunu yaratmıştır. Oysa toplumsal işlerlik içinde, din, siyasal katılmada etken olmakta, özellikle katolik topluluklarda, siyasal iktidar dinsel tutumuna göre değerlendirilmektedir. Bir açıdan, Hıristiyan toplumlarında «din»in günümüzde dahi, siyasal iktidarın yasallaşma sürecinde etken olduğu görülmektedir. Bk. **Miliband**, R., The State in Capitalist Society, Londra 1969, 179 vs. **Melucci**, A., Sistema Politica, Partiti e Movimento Sociali, Milano 1977, 96 vs.
(4) Bk. **Sezer**, B., Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İstanbul 1981, 29 vs.
(5) Bk. **Sezer**, B., 85 vs.
(6) Bk. **Sezer**, B., 27 vs.
(7) Bk. **Sezer**, B., 93 vs.
(8) Bk. **Sezer**, B., 97 ve.
(9) Bk. **Sezer**, B., 119 vs.
(10) Bk. yukarıda s. 80 vs.
(11) Bk. Scoppola, P., La Chiesa e il fascismo, Roma 1976, X-XL.
(12) Bk. **Timur**, T. Türk Devrimi, Ankara 1968, 94 vs.
(13) Bk. **Timur**, T. 112 vs.
(14) Bk. **Timur**, T. 116.
(15) Bk. **Timur**, T. 115.

İÇİNDEKİLER

ÖNDEYİŞ 9

SİYASAL İKTİDAR - DİN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ 13 - 65

Laiklik Kavramı 13
Laik Siyasal Düzenin Nitelikleri 16
Siyasal İktidar İlişkilerinin Gelişim Etkenleri 19
İlk Çağlarda 19
Roma ve Yunan Toplumlarında 23
Ortaçağ Karanlığından Burjuva Demokrasisine 34
Burjuva Devrimi ve Laiklik Anlayışı 43
Laiklik Kuralını Yaratan Etkenler 46
Devrimin Ardından 50

ÇAĞIMIZDA SİYASİ İKTİDAR DİN İLİŞKİLERİ 67 - 357

Burjuva Devletinde Siyasal İktidar - Din İlişkileri 68 - 105

Kilise Liberal Demokrasiye Karşı 68
Yeni Ortodoksluk 72
Çağdaş Katolikliğin Siyasal Kuramları 80
Anayasal Düzenlemelerde Din-Devlet İlişkileri 86
Batı Demokrasilerinde Dinci Partilerin Siyasal Yaşamdaki Etkinlikleri 94

Faşist Akım ve Düzenlerde Din - Siyasal İktidar İlişkileri 105 - 142

Kuramsal Olarak Totaliter Devlet ve Din 106
Faşizmin Demokrasi Düşmanlığı ve Kendi Dinselliği 115
Latin Türü Faşizm 123
Alman Nazizmi ve İzleyicileri 132

Sosyalist Kuram ve Uygulamada Din Anlayışı 142 - 198

İdealist Felsefenin Eleştirisi 144
Sosyalist Kuramda «din» Kavramı ve Gelişim Kuralları 153
Sosyalist Düzende Din-Devlet 173

Faşizme ve Emperyalizme Karşı Savaşta Beraberce 198 - 233

Doğu Halklarının Bağımsızlık Savaşı 200
Antifaşist Halk Cephesinden Avrupa Komünizmine 217

İslamda Devlet ve Din 233 - 338

İslamda Siyasal İktidarın Özellikleri ve İlkeleri 234
İslamın Gelişimci ve «Devrimci» Gücü 243
İslamcı Ulusculuğun İlkeleri 266
Arap Ulusculuğu ve İslamcılığı 274
Baas ve Mısır, Cezayir, Tunus Çizgileri 286
Libya: Radikal Sağcılık ve Diğerleri 294
İran İslam Cumhuriyeti 301
İslam Dünyasının Bugünü 324

TÜRKİYE'NİN GELİŞİMİNDE SİYASAL İKTİDAR VE DİN 359 - 634

Osmanlıda Siyasal İktidar ve Din İlişkileri Düzeni 361 - 457

Osmanlıda Din-Siyasal İktidar İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi 362
Ekonomik Bozulmadan Siyasal Bozulmaya 371
İlk «Islahat Hareketleri» ve Getirdikleri 384
Yeni Siyasal Biçim Arayışları 393
Tanzimat ve Sonrası 406
Birinci Meşrutiyetten Sona 422
«Nasıl Kurtaracağız» 438

Yeni Türkiye'nin Siyasal ve Yasal Yapısında Laikliğe Yönelik Değişimler 457 - 507

Ümmetten Millete Doğru 457
Monarşiden Cumhuriyete 465
Bir Masalın Sonu 474
1924 Anayasası ve Laiklik Kuralı 480
Halk Oyunun Getirdiği Anayasa 486
Laik Yapıyı Kurmaya ve Korumaya Yönelik Yasal Düzenlemeler 491

Laiklik Konusu Düşün Alanında 507 - 634

Laiklik Kuralının Dinamizmi 508
Çağdaşlık = Laiklik Formülü 515
Batı Nedir? Nasıl Batılı Olunur? 519
Gericilik İlericilik Tartışmaları 524
Laiklik ve Kişi Özgürlükleri 527
1961 Anayasa Düzeni İçinde 531

1960'a Kadar Gelenekçi İslamcı Muhalefetin Genel Siyasal Yönelişleri 536
Bütüncü Batılılaşmanın ve Laiklik Anlayışının Eleştirisi 546
Batılılaşma Eleştirisi 549
«İslamcı Muhalefet» - Nurcular, Ticaniler, Süleymancılar 551
1960 Sonrasında İslamcı - Gelenekçi Yeni Görüşler, Yeni Yönelişler 558
İslamcı Siyasal Akım: MNP-MSP 569
Irkçı İslamcı Sentez ve MHP 581

SONUÇ 635 - 697

Laiklik Kavramı 636
..... ve Tarihsel Gelişimi 637
İslamda Devlet 643
Osmanlıda Siyasal İktidar - Din İlişkileri Gelişiminin Temel Nitelikleri 654
Islahat Hareketlerinin Biriktirdikleri 663
Yeni Türkiye'nin Kuruluşunda Laiklik Kuralının Dinamizmi 670
Gelenekçi - İslamcı Muhalefetin Genel Yönelişleri 677
Sapmalar ve Tepkiler 684

Çetin Özek

DEVLET ve DİN



ADA YAYINLARI