NİYAZİ BERKES

TEOKRASİ VE LAİKLİK

ADAM

Niyazi Berkes

●

Teokrasi ve Laiklik

©
Bu kitabın bütün hakları
ADAM YAYINCILIK A.Ş.'nindir.

Birinci Basım : Mart 1984

Kapak Düzeni : Erkal Yavi

182.09.011.357.196

ADAM YAYINCILIK VE MATBAACILIK A.Ş. BÜYÜKDERE CADDESİ, ÜÇYOL MEVKİİ, NO:93 MASLAK, İSTANBUL-TURKEY
TEL: 169 54 10 (8 hat) TELG: ADAMYAY TELEX: 23790 rada tr

Niyazi Berkes

•

Teokrasi ve Laiklik



İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

Toplumbilim Açısından Din - Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri 11
Laikliğin Tarihsel Kaynakları 24
Türk Din Toplumbilimine Giriş 44
Türk Reform Aşamaları 64
Laiklik Rejiminde Politik Gelişme 71
Teokrasi ve Feodalizm 81
Türk Devrimi'nde Laikliğin Gelişmesi 91

İKİNCİ BÖLÜM

Komşudaki Yangın 103
«İran'da Yangın Var!» 106
Müçtehitler Devrimi 110
Türk Devleti ve Hıristiyanlık Dünyası 114
Osmanlı İmparatorluğu ve Ortodoks Kilisesi 118
Megali Idea 131
Yunan Trajedisi 134
İki Ulusta Tarihsel Doğrultu 139
Demokrasinin Beşiği 142
Mustaklis ile Mustakas 146
«Turkish Occupied Armenia» 149

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Anayasa Kaynağı Olarak Söylev 155
Dünya Politikasında Halifelik 159
Dinler ve Çağlar 164
Tarih, Efsane, Masal ve Yalan 168
Tarih ve Ortaçağcılık 171
Siyasal - Ekonomik Tarih Karşısında Din 174
Ulusal Tarihe Bakış 178
Tarih Bilinçsizliğinin Türleri 180
Tarih Olmamış Yalanlar 182
Enosis (Kenosis) Nedir? 184
Ambar Masalı 187
Seçimler Ülkesi 192
Bir Konferansın Anıları 197
Ku Klux Klan 200
Yayınlar:
Tanzimat 203
Yeni İslamcılık 208
Kuran: Şiir ve Kanunları 212

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMBİLİM AÇISINDAN DİN - DÜNYA KURUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ TÜRLERİ

I

Dünyasal kurumlarla dinsel kurumlar arası ilişkiler üzerine karşılaştırmalı incelemeler, şimdiye değin Batı uygarlığının — ortaçağla modern çağ aşamalarındaki — Kilise'yle Devlet arası ilişki türü üzerine yapılan incelemelerdeki terminolojiye göre yürümüştür. Tarihin bu ilişki konusundaki sorunlarından doğan teori şemasının, konuyu basitleştirme gibi bir yararı vardır; çünkü Batı uygarlığında dinle siyasal güç kurumlaşması, belirgin aynı alanlar olarak gözükür. Bu yüzden Batı uygarlığında, kurallaşmış eylem örnekleri olarak «dinsel» olanla «dünyasal» olan arasındaki ayırımı yapmakta büyük güçlük çekilmez. Bunlar, yaşamın, «manevi» (spirütüel) dünyasal (temporel) bölgeleri, Hıristiyan Kilise (Ecclésia) bölgesiyle, Devlet bölgesi olarak kolaylıkla ayırt edilebilir.

Modern Batı ülkelerinin en ileride olanlarında bu bölümleri birbirinden ayrı tutmak sorunu da az çok yerleşmiş, belirlenmiş bir iş olmuştur. İki alan arasındaki «modus vivendi»yi tutundurmak için geliştirilen dünyasal ve siyasal mekanizmalar rejimden rejime az çok değişirse de genellikle bu iki bölgeyi ayrı tutmak olanağı vardır.

***

Kavramları ve anlamları yalın olan bu din devlet ilişkisi şeması, Batı dışı ülkelerin kurumlaşma türleri içindeki dinle dünya ayırımı sorununu inceleme işinde toplumbilime uygun olmayan bir şemadır. Hıristiyan toplumlarında görülen ayırım, Batı ve Hıristiyanlık dışı olan ülkelerin devlet din arası ilişki türlerinde görülmez. Hıristiyanlık dünyasındaki Din ya da Kilise örgütleri, Devlet'ten önce ya da Devlet dışında aynı boyutta gelişme göstermez. Kimi toplumlarda din, bir kilise gibi ya da bir tarikat gibi kurumlaşmış olabilir ya da dünyasal bir politik kurum denebilecek bir örgütleniş, gerçekte dinsel görev ve değerlerle karmaşık olabilir.

Dinle dünya kurumları arasındaki ilişkileri incelerken Din Sosyolojisi adlı yapıtında Joachim Wach, karşılaştırma birimi olarak, «dinin tarihsel biçimi» ile «devlet örnekleri» dediği birimleri ele alır. Ne var ki, bir dinin tarihsel biçiminin (ancak kurumlaştığı zaman böyle bir olanağı bulunmakla birlikte) bütün toplumlarda tek sistem olarak gözükmediğini gözönünde tutmaktadır. Dinin Batı örneğindeki unsurlarını, Batı dışı toplum ve uygarlıklardaki din sistemlerinde ayrı öğeler olarak göstermek amacıyla, Joachim Wach'ın, tarihsel biçimler ve örnekler olarak gösterdiği biçim ve örneklerdeki laik ve dinsel kurumlar arası ayırım kesin çizgilerle belirtilmemiş olur. Meğer ki din ve din dışı unsurlar Batı örneğinin din ve din dışı olarak sistemleştirilmesinden sökülmüş parçalar gibi ele alınarak ideal bir şema kurulmasına çalışılmış olsun. Ne var ki tarihsel biçimlerin ve örneklerin birçoğunda, ne devlet gerçekten laik bir devlet, ne de din — sözcüğün modern anlamıyla — gerçekten dindir. Din ve devlet kavramları, bizim bugün kullandığımız modern genellemelerdir. Wach'ın verdiği birçok örnek, ancak Batı örneğine zorla sokulduğu takdirde şemaya uygun düşebilir. (Türkiye'de laikliği yorumlama ve tanımlama çabalarında aynı yanlışlığa, yani Batı laikliği modeliyle, o modelden ayrı yapıda bir model olan Batı dışı laikleşmeyi aynı türden sayarak, birine bakmakla öteki üzerine de geçerli genellemeler yapma yanlışlığına düşülüyor. Türkiye'de laikliğin anlamındaki bu tür tanımlama yanlışlıklarının, Avrupa'daki laikleşme modelinin Türkiye'dekine örnek olan bir değişme sanılmasından ileri geldiğini, Joachim Wach'ın yaptığının bu kez ters yönde yapılmakta olduğunu belirtmek isterim.)

Hıristiyan din alanı içindeki ülkelerde görülen laikleşmeyle, o alan dışındaki ülkelerde az ya da çok görülmekte olan değişiklikleri birbirine benzetme, din devlet örgütlenişindeki biçim ve değişim türlerinin niteliğini bozmakla kalmaz, bu toplumlarda gelişmekte olan modern laikleşme sürecinin yarattığı sorunları anlamayı da zorlaştırır. Bu toplumlardaki sürecin yarattığı problemlerin nedenleri anlaşılmamış olur.

Bugün Batı dünyası dışında olup da, geçmişindeki politik otoritenin din değerleriyle karmaşık olduğu yerlerde ulusal ve laik devletler gelişmektedir; — en başta Türkiye'de olduğu gibi — bu yerlerde, toplumdaki geleneksel kurumlaşma biçimlerini bozan laikleştirici güçlerin etkisi altında, siyasa ile dinin ayrı etkenler olarak eylemlerde bulunduğu yerler de görülebilmektedir. Bu ülkelerde, Batı örneğinden farklı olarak dinle siyasa kurumlarının geleneksel bütünlüklerinde değişmeler olmaktadır. Devletin laik bir örgüt olarak gözüktüğü ölçüde din de geleneksel yerini ve biçimini yitirmektedir. (Örneğin Arabistan'da para ekonomisiyle birlikte kentsel toplum gelişirken, Şeriat uygulamaları giderek sertleşme eğilimi göstermekte, büyük kazançlı bir sermaye ekonomisinin getirdiği çıkarlarla Şeriat'ın faiz ku-

rallarının çatışması sorunlar yaratmaktadır.

Kimi Batı dışı toplumlarda görülen siyasal gelişmelerin çok yeni olması ve öbür kurumlaşma biçimlerine uyum sağlayamaması yüzünden, siyasal ile dinsel alanlardaki kişilerin dinsel geleneklerdeki gelişmelerin siyasal beklentilerde ne anlam taşıdığını kavrayamamaları gibi durumlar ortaya çıkıyor. Her olayı kendi siyasal ve dinsel geçmişlerinin ilişkileri açısından görerek, olanları Batı laikliğinin taklidi ya da yinelemesi sanan Batılı gözlemcilerin de, Batı örneklerinden ayrılan bu gelişmelerin özelliklerini anlamada daha iyi bir durumda oldukları söylenemez.

***

Karşılaştırmalı toplumbilim açısından en başta bu güçlükleri aydınlatacak ayrı bir kavram şemasına gerek vardır. Bunun için de devlet türü karşısında dinin tarih süreci içindeki konumunun değil, çoğu kez karmaşık bir ilişkiler bütünü halinde örgütlenmiş olan bir din dünya karmasındaki öğelerin çeşitli toplumlarda ne gibi biçimler aldığının incelenmesi gerekir. Toplumbilim açısından en önemli başlangıç noktası devlet ve kilise gibi farklı kurumlar bulunup bulunmadığını saptamak değil, toplumun değerler sisteminde dinsel değerlerin ve kurumların yerlerini saptamak olmalıdır. Böyle bir başlangıçla siyasal bir kurumun aynı zamanda ve ne ölçüde dinsel bir kurum olup olmadığını ya da dinsel bir kurumun ne denli siyasal işlevleri bulunduğunu saptama olanağını bulabiliriz.

Analitik açıdan baktığımız zaman şu türlerle karşılaşırız: «Din» kavramı, (a) ya tarihsel bir inanç-eylem-kurallar sistemi olarak; (b) ya devletin örgütlenişi içinde uyumlaştırılmış, topluma yol gösterme amacıyla dünyasal toplum eylemleri içinde eritilmiş olarak; (c) ya da, kişinin eylemlerini özel bir örgütlenişe bağımlı ya da bağımsız inanç bağlantıları içinde yürütme türü olarak üçe ayrılabilir.

Bu ayırıma göre doğacak sonuçları şöyle saptayabiliriz: Ya kimi hallerde din sisteminin biçimsel tutumu ideal, kuramsal olarak kalır ya da öyle tanımlanır; gerçek toplumsal çerçeve içinde örgütleniş durumu o idealden farklı olarak ya da onun yorumlanış biçimi olarak ortaya çıkar; ya da dinin örgütlenme düzeyi, yalnız ideal bir din sisteminin ilkelerine göre değil de toplumun kendisinin örgütlenme türüne göre gelişmiş olabilir. Üçüncü bir olasılık da üstün değer kavramlarının önem taşıdığı toplumlarda geleneklere karşı gelen laikleştirici güçlerin kuvvetlenmesiyle dinin kutsal bir dayanışma biçimi oluşturması durumudur. Bu son olasılıkta en önemli amaç, belirli bir din dünya biçimi ile belirginleşen düzenin sürdürülmesini sağlamaktır. O zaman bu olasılıkta din, değişmeye karşı en üstün güç simgesi olur. Saydığımız çeşitlere göre «taasup» (fanatizm), «biçimcilik» (formalizm), «kuralcılık» (şeriatçılık), «dünyadan çekilme» (asetizm),

«ayincilik» (ritüalizm), «sofuluk» (püritanizm), «sezaro-papizm» gibi çeşitli terimlerle tanımlanan ayrı tip eğilimler meydana gelir.

***

Şu halde, bir toplumun genel örgütleniş biçimi içinde dinin payını incelerken şu soruları sormamız gerekir:

— Tarihsel bir din, ne ölçüde toplumun gelenekselleşmiş kurumsal yapısına biçim veren değer kaynaklarında en üstün yeri tutmaktadır?

— Çoğullu bir din kurumlaşması durumu, ne ölçüde dengeleşmiş bir gelenek içinde gerçekleşmiş olabilir?

— Toplumun laikleşmesi ne ölçüye dek bir geleneksel biçimlenişin din ve dünya kurumlarına bölünmesiyle ilgili bir olay olarak gelişir?

Bu son oluşumu, ya gelenekselleşmiş bir düzenin içinde, ya da modern uygarlığın laikleştirici etkileri altında kurumlaşmış bir biçime dönüşün koşulları kapsamında inceleyebiliriz.

II

Bu özetlenmiş şemaya göre burada ancak kısa kıyaslamalar yapma olanağı vardır. Böyle bir kısa girişime örnek olmak üzere, Türk İslamlığını ele alarak yukardaki genellemeleri uygulamaya çalışacağım. Türk İslamlığı geleneğini ve bugünkü durumunu, Hıristiyan olmayan din çeşitlerinden birine örnek olarak alıyorum. Türk laikliğini, «dinsel» ile «laik» arası ilişki örneklerinin türlerinden birine yararlı bir misal olarak alacağım. Bu, zamanımızdaki başka laikleşme örnekleri olan çeşitlerle ve Türk İslamlığından ayrı olan türlerle karşılaştırmalar yapmak olanağını da verebilir (özellikle Japonya ile Hindistan örnekleri gibi).

***

İslamlık, modern dönem öncesi Türk toplumunun siyasal otoritece tanınmış din geleneğinin kaynağıydı. Bu din, tarihsel yerini Türk İslamlığına özgü olan kurumsal ve değersel bir yapıdan almıştı. Son iki yüzyıl içinde de, modern dönem toplum değişmelerine karşıt geleneksel değişmelerin üst dayanağını oluşturuyordu. Yukarıda değindiğim üç nokta çerçevesinde dinin modern çağ öncesindeki kurumsal yapının çözülüşündeki durumunu inceleyeceğiz.

Genel kanının tersine, Müslüman toplumların hiçbirinin siyasal kurumları İslamlıktan kaynaklanmış değildir. Bu kanı laikleşme sürecine karşı çıkan, ya da bu karşıtlığı yansıtan modern ideolojinin ürünüdür; tarihsel gerçekliği yoktur. Osmanlı geleneğindeki Türk siyasal

varlığı XIV. yüzyılda tarih sahnesine çıktığı zaman, yani Osmanlı Devleti'nin kurulduğu tarihte Türk İslamlığı siyasal birim içindeki yerini çoktan almış bulunuyordu; çünkü Türk İslamlığı XIV. yüzyıldan öncelere dayanır.

O dönemde İslamlığın başlıca görevi «toplumsal beraberlik» diyebileceğimiz bir birimin desteği ve yön vericisi olmaktı. Bununla belirtmek istediğim şey, İslamlığın o dönemde yalnız dar anlamda bir din toplumu ve dar anlamda bir siyasal toplum olmadığını söylemektir. İslamlığın oynadığı rol dinsel toplum özünü (İslam deyimiyle «inananlar ümmeti»ni) bir siyasal bütün içinde geçerli kılmaktı. Bunun başarılışı «Şeriat» diye adlandırılan ve kişi davranışlarını yalnız dua, ibadet bağlamında değil, daha çok dünya işleri, toplumsal ilişkiler bağlamında ele alan «doğru eylem yolu»nu gösteren, kişiyi özünde siyasal olmayan kurallarla bağlayarak, onlara inandırarak yönlendiren bir eylem sistematiği sayesinde olmuştur. Başka bir deyimle bu, Hıristiyanlıkta olduğu gibi yalnız dine inananlar birim ve birliği anlamında bir kilise (Ecclésia) ya da ona bağlı (devletsiz) bir sekt toplamı içinde gerçekleşmiş değildir. Kişilere uygulanan kurallar bir din kurumu biçimi içinde, ayrı bir topluluk olarak görülen kişilerin uyguladığı kurallar olarak görülmüyordu. Güncel yaşamdaki kurallar kutsal sayılmayan dünya işleri alanında kalıyordu. Örneğin İslam hukukunda (Şeriatında) evlenme, Hıristiyanlıktakinin tersine dinsel yanı olmayan hukuksal bir mukavele aktidir. Boşanmanın niteliği de öyledir. Ne evlenme, ne de boşanma dinsel bir kuraldır. (Laik Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesinden önce evlenmeleri sarıkh kişilerin yapması, evlenme olayının bir din olayı olmasından değil, Tanzimat'tan sonraki giysi değişmeleriyle eski hukuk adamlarının niteliğinin unutularak onları sivil kişilerin karşıtı bir çeşit «ruhban» sınıfı saymaktan doğan, laiklik karşıtı, dinsellik eğilimli bir yanılma oluşundan ileri geliyordu). Toplumun en önemli kurumu olan aile birimi bugünkü deyimle bir sivil hukuk çerçevesi içindedir, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kilisenin dinsel kurallarına bağımlı bir kurum değildir. Boşanmanın da bu nitelikte hiçbir sınırı yoktu.

Şeriat denen hukuk kuralları Fakih denen ve hiçbir dinsel, rahiplik niteliği olmayan, dünyasal toplum düzeni uygulamalarını kurallama işiyle uğraşan (Max Weber'in bu türü tanımlamak için kullandığı terimle, «honoratiores» sözcüğüyle özelliğini anlattığı) laik kişilerce geliştirilmiştir. Başlangıçta bunlar yeni Müslüman toplumu içinde tümüyle dünya işleriyle uğraşan kişilerdi (en ünlülerinden ve eskilerinden olan Ebu Hanife kumaş ticareti yapan Müslüman bir İranlıydı). Bu «amatör hukukçular», dünya işlerinde karşılaşılan olayları kurallara uygulamak için gelenek, görenek, rivayet ve en son da Kuran metninden (o zaman baskı olmadığından pek az kişinin bildiği, en üstün değerde sayılan kitaptan) çıkarabildikleri kuralları yaygınlaştırmış-

lardır. (İslam şeriat kuralları — ki ta başta birbirinden ayrı hukuk okullarına bölünmüşlerdi — ancak sonraları doktrinleştiklerinde az önce verdiğim sıranın tersine düşen bir sıraya göre, yani oluşanın jenetiğine göre değil, olanın sistematiğine göre kitaplaştırılmıştır).

Amatör hukukçuların çalışmaları sayesinde çoğalan ve sistemleştirilen kurallar, «çağ»ın koşullarının gerisinde ya da dışında kalmış oldukları zamanlarda bile, gene de devletin istemine bağlı olarak siyasal otoritelerce toplum düzenini sağlamak için uygulanmışlardır. (Bu gelişmelerin en eski dönemi olan Abbasoğulları'nda bu kurallar «bilgi» anlamına gelen Fıkıh yapıtlarında yer almakla birlikte hiçbir zaman bunlar Hıristiyanlıktaki «Kanon» kuralları gibi devlet için hukuksal bir zorunluk haline gelmemiş, böyle bir zorunluluk oluşmasın diye de herhangi bir şeriat kanunu meydana getirilmemiştir. Kimi cahil Hıristiyan ve kimi cahil Müslüman şeriat kurallarının elkitabının Kuran olduğunu sanırlar. İslam ümmeti içinde zamanla yerleşerek yayılıp öğrenilen bu kurallar siyasal otoritelerce benimsenmiş, uygulanmalarına önem verilmiştir.)

Gerek kitaplardaki metodoloji ve olaylar, gerekse İslamlık bilimi (Fıkıh) okullarının — ki sayıları son zamanlarda dörde kadar düşmüştür — öğretilerinden çıkan sonuçları değerlendiren siyasal otoritenin uygulamaları ile biriken kurallar Şeriat denen bir tür özel kişi hukuku oluşturmuştur. Demek ki İslamlık'ta hukuku din yapan dinin kendisi değil ya da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi — çoğu kez — devletten güçlü olan Kilise değil, Devlet'in kendisidir. Bir «asır»da bir «çağ»da gelişen, yerleşen bir kural geçmişi temsil ettiği daha sonraki bir dönemde «din kuralı» oluş, «zaman», «asır» geçmesiyle inananların (ümmetin) değişmez kuralı olmuş, Şeriat ise yerleşik kuralların toplamı olarak ortaya çıkmıştır.

Devletin düzeni sağlaması açısından önemli olan, toplumsal sistemin değişmez kurallar içine hapsedilmesi olayı, Müslüman toplumlar büyük değişikliklerle karşı karşıya kalınca birtakım önemli değişiklikler doğurmuştur. Fıkıh'ın oluşturduğu kurallar içinde devletin desteğini almayan şeriat kuralları uygulamanın dışında bırakılmıştır.

İkinci özellik, Müslümanlığın yayıldığı bölgelerdeki ileri gelişme düzeyine varmış ortaçağ toplumlarında kuralların büyük bir titizlikle uygulanmasıdır. Bunlar her zaman siyasal otoritenin desteğini kazanmamışlarsa da gelişen şeriat hukukunun mantıksal yapısı içinde kalarak birtakım yeni koşullarda işe yaramaz olmuşlar, kapalı sistem dışındaki toplumsal değişikliklerle uyum sağlayamamışlardır. Değişen koşullar karşısında devlet yeni kurallar isteği ya da gücü göstermiyorsa Şeriat, toplum sorunlarına ters düşmeye başlar.

Modern çağın etkisinin bir din olarak İslamlığa karşı değil ortaçağ Müslüman devlet biçimlerine karşı olduğunu, laikleşme sürecinin Hıristiyanlıktaki laikleşmeyle bir tutulduğunu düşünürsek İslam ülke-

lerinin kimilerinde devlet ve din bileşimi akımının neden buna karşı bir tepki olarak doğduğunu anlamış oluruz. İslam ülkelerinde dinsel kurum, siyasal kurumun dışında kalmış değildi. Dinin kendisindeki siyasal güçsüzlük, «amorfluk» (atalet) ve temeli olan «ümmet»in siyasal bir birim olmayışı yüzünden dinin gelişimini denetleyen başlıca merci siyasal kurum olmuştur. Bunun böyle olması siyasal kurumun din kurumu üzerinde dinsel üstünlüğünden değil (bir Müslüman «sezaro-papizm»inden) devletin şeriata verdiği otoriteden kaynaklanır. İslamlıkta ortodoksluk, ya da onun karşıtı olan anti-nomianizm (Kutsal Kitabın yaşam kuralları sağladığı inancı) Şeriatın siyasal otoritenin (devletin) hukuku olduğu iddiasının benimsendiği çağlarda doğmuştur.

Bir kurum üzerinde «ümmet»in kendiliğinden «icma'ı»nı (consensus'ünü) kazanmadığı için çıkan ayrılık, yalnız devletin desteklediği kurala uyulması zorunluluk olunca, bu kurala uymayanın eylemi Hıristiyanlıkta olduğu gibi «heresia» (inançtan sapma) sayılırsa da cezalandıran güç Kilise değil, devlet olmuştur. Devlet harekete geçmedikçe rafiziliğin serbestliği yürür. Hıristiyanlık açısından anlaşılamaz olan bu farkın nedeni, o tür eylemin Şeriat'ın siyasal olmayan alanı içinde uygulanmasını yavaşlatan, inananın kendi istek ve aklına uyması yerine siyasal güce itaatını gerekli bulan, bu yüzden politik otoriteye karşı çıkan bir protesto sayılmasındadır. Şeriat'ın bunu yapma güçsüzlüğü yüzünden, politik düzenin sağlanmasını zorunlu kılan otoritenin kendiliğinden tanınması biçimine geçilmekle İslamlığın aslında serbest iradeyle olan eylemin kendiliğinden sağlayamadığı birliği sağlaması, dinle devlet arasındaki bağın kurulması olayı, İslam devletlerinin temelinin din olduğu inancını yerleştirmiştir.

***

Ortaçağ İslamlığına özgü olan bu tür ortodoksluğun (din kurallarına devlet gücü altında bağlanmanın) gelişmesi, İslamlığın dinsel olarak güçlerini daraltmış ve en sonunda tüketmiştir. Din olarak «İslamlıkta zorunluk yoktur» savının değeri kalmamıştır.

Aynı nedenle, bunun İslamlığın kendine özgü olan bir yanı olduğu görünüşüne de yol açmıştır. Dinin politik otoritece uygulanan sert kurallarına karşı tepki niteliğinde gelişen Tasavvuf da (Hıristiyanlıktaki kilise kuruluşlarıyla manastır tarikatlarından farklı olarak) kendine özgü bir din kurallaşması yaratmıştı. Tasavvuf, İslamlıkta manastırlık yerine, siyasetçe uygulanan din gelişimine karşıt olarak doğmuştu.

Bu yüzden İslamlıkta Tasavvuf ne Hıristiyanlıkta olduğu gibi dünyasal yaşamdan kopuk manastır Hıristiyanlığı, ne de dinin dünyasallaşması görünüşü olmuştur. İslamlıktaki Tasavvuf'un tarikat bölünmeleri, kişilerin kendi istekleriyle ve çoğu kez mesleklerine göre bağlandıkları «kardeşlik» bölükleri olmuş, siyasa ve kural alanlarına karşı

iç duygular ilkesine dayandırılmıştı. Tarikat, Şeriat'la kurulu bir din kurumu olmadığı halde, geçmişteki tarikat birimleri devlet hizmetindeki Ulema'nın kural biçimciliklerine ve Şeriatçılık eğilimine karşı olan kurumlar sayılmıştır. (İslam ortaçağı tarikatlarını bugünkü siyasal amaçları gizlemek için kurulan sahte tarikatlardan ayırmak gerekir. İleride değineceğim koşullar altında klasik tasavvuf tarikatları çökmüş, kaybolmuşlardır).

Türk İslamlığında bu iki kaynağın yanında onların hiçbirinden kaynaklanmayan üçüncü bir yan daha vardır ki, siyasal çağdaşlaşma olayının son aşamalarına geldiğimiz zaman Tasavvuf, Şeriatla birlikte üçüncü bir kaynak olan bu yan, çağdaşlaşma güçleri karşısında son darbeyi yiyen yan olmuştur. Bu belki Asya kaynaklı ve Türk İslamlığına özgü türü tamamlayan üçüncü yan, devlet gücüne özgü olan bir yandır. Amacı siyasal toplumun birlik ve düzenliliğini sağlayacak gücü sağlamaktır. Bu (Max Weber'in terminolojisini kullanarak anlatırsak) «Patrimonium» hakkına, devletin babası, devleti babasından miras almış hükümdar, Osmanlı terimiyle Padişah'tır. Devletin babasının iyiliğe yönelik ödevi, yönetim ve din yoluyla uygulanır. Hem Sultan'dır (sözcük egemenlik demektir), hem de Halife. Bu iki gücün birleşimi, onu toplumun başına konmuş bir çoban yapar.

Bu, İslamlıktaki «ümmet» fiction'undaki görüşten ayrı bir ilkeye dayanır. İslam kaynaklı ideal ümmet fiction'unda toplumsal tabakalar arasındaki düzen, bütün dünyasal enerjileri bütün kişilerin eşitliği altında Tanrı ününü en yükseğe çıkarmaya yönelmiş olmaktır. Osmanlı «patrimonializm»indeyse devletin babası, Tanrı'nın gölgesi olma sıfatını almakla dünyada Tanrı'dan başka her şeyin üstüne çıkarılmış bir güç olur.

Osmanlı devlet anlayışındaki bu üçüncü yanın varlığı, dünyasal gücün kurumlaşmış görünüşü olarak ordu ve yönetimdeki seçkin kişilerin kaynağını açıklar. Yönetim ve savaş gücü kişilerinin seçilmesi, yetiştirilmesi, toplum kökenlerinden ayrılmaları gibi yöntemler İslamlık dışından gelen bu kaynağa bağlıdır. Katı din kuralları olmayan seçkinler bölümü, çeşitli yöntemlerle toplumdan seçilerek ayrılır, toplum katlarının üstünü olan din dışı bir kurum düzeyine yükseltilir. Toplum bunlar tarafından ekonomik sınıf çıkarlarına göre değil, evrensel gelenek gereği olan toplum üstü değerlerin hizmetindeki amaçlara göre yönetilir.

Dünya alanının gelenek olarak kutsallaştırdığı böyle bir sistemde «dünyasal» ile «dinsel» birbirinden ayrı kurumlar olmaktan çıkarlar. Her örgüt, her kurum, hatta her kişi kutsallık adına hareket eden devlet geleneğinin korunmasıyla yükümlü olur; din ya da din dışı diye ayrılmış olmaktan çıkar. Bir eylemin dünya işlerine dönük olduğu ölçüde dinsel ya da dünyasal oluşu, bu ayırıma göre değil, en üstün gelenek yapısının gereklerine göre sınırlanır. En üstün değerlilik, sul-

tanların kendilerine halifelik de kattıktan sonra Padişahlık düzeyinde görülür.

Örgütlü, düzenli dünyasal eylemler alanıysa, araç alanı olarak kaldıkça geniş bir özgürlük kazanır. Padişahlara bile en üstün düzeyde «dinsel özgürlük» tanınır (Padişahların eylemlerinin birçoğu Şeriat kurallarının dışında kalır). Padişahlıkla Halifelik iki ayrı fonksiyonu göstermez (Biri dünyasal, öteki dinsel iki ayrı ölçü yeri sayılmaz). Onlar, siyasal gücü donatan çeşitli sınıflar arasında bir ayırım yapılmadan verilen sıfatların iki ilkesi, iki unsuru, iki içeriğidir. Kutsal değerler alanı, siyasal ve dünyasal alandan ayrı olan belirli bir kurullaşmaya bağlanmadan sağlanmış olur. Dünyasal toplum tabakalarından oluşan dünyasal ayrımlı alanla geleneğin koruyucusu olan seçkinler (élite) katı arasında derin bir ayırım, bir mesafe bulunur.

III

Bu sistemin Batı uygarlığının modern koşullarıyla karşılaşması sonucu bozulması, içindeki geleneksel (patrimonial), dinsel (charismatique) ve kuralsal (legal) nitelikteki üç öğe alanı üzerine kurulu düzeni sarsmış, en sonunda onu yıkmıştır. Dönem dönem eski biçime gelme çabalarına karşı bir vuruşun daha gelmesiyle bu yıkılış sürmüştür. Üç öğenin sistem içindeki yeri yitirilmiş, bulunamıyor. (Bu, bugün bile sona ermiş değildir, kesinlikle laik ilkeye dayanmış bir devletin anayasal temeli, her on ya da yirmi yılda bir yeniden aranıyor.) Bunun, anlatılan biçimdeki düzenin yapısının dinsel alanıyla laik yaşam alanı kuralları arasında bir ayırım bulunmayışından ileri geldiği sanıldığından, İslamlığı kitaplardan öğrenen, Batı sömürgeliliğinden çıkma çabasındaki toplumları tanıyan Batı oryantalistleriyle onların öğrenciliğini yapan Müslüman bilginleri, İslamlıkta laikleştirilmiş bir alan olmayacağı sanısına dayanarak durumu ya İslamlığa özgü bir karışıklık ya da Batı örneğini alma işinden başka bir şey olmadığı görüşündedirler. Geleneksel sistemin sözünü ettiğim iç öğelerinin değişmeler karşısında aldıkları tutumları incelediğimiz zaman aynı sistemin dokusunu bu kez (çözülme sürecindeki eylemlerine bakarak) başka bir ışık altında görebiliriz.

Değişiklikler toplumun dünyasal düzenini etkilemeye başlayınca (örneğin toplumsal yapıda yer değiştirmeler olunca) güçlükler geleneğin en üst organının yerini sallandırmaya başlar. Bu üst organ kendini eski yerinde tutma çabasını yeniledikçe statüsünün daha da sarsılmalarına yol açar. Bu sarsılmalar oldukçadır ki, din (ya şeriat ya da tasavvuf olarak) ciddi bir değer ve anlam kazanmaya başlar. Sarsıntı onlara daha serbestçe eyleme geçme olanağını açmıştır. Bu sarsıntı geldiği zaman, bu iki alanın temsilcileri iki seçenekle karşılaşacaklardır; ya geleneksel düzene sarılacaklar, ya da dini siyasal düze-

nin alınyazısından kurtarmak için onu yeni koşullara uyumlamaya çalışacaklardır.

***

Osmanlı tarihinde XVIII. yüzyıldan sonra bu iki doğrultunun ikisi de belirmiştir. İkisinde de inişli çıkışlı çabalar görülür. Bu, öğelerin hâlâ birbirlerinden ayrılamadıklarını gösterir. İkinci öğenin (dinin, dünyasal düzenin alınyazısından) ayrılması alternatifinin başarılı olması iki koşula bağlıydı.

Bu koşulların biri, ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamda özgürlükler kazanılması zorunluğudur. Ancak böyle bir olasılıkta yeni durumlara uyacak yeni kurallar geliştirilebilirdi. Bunların, geleneksel din ölçülerine göre değil, toplum tabakalarının gereksinmelerine uyacak biçimlere girmiş kurallar olmaları gerekirdi.

İkinci koşul, yaşam alanının çeşitli bölümlerinin Şeriat'ın kurallarından ayrılıp özgürleştirilmeleri koşuludur. Bu yolla, toplumun gerçek ölçülerde değişmesine katkısı olacak bir yöne dönülmesi olanağının bulunması, toplumsal yaşamın çeşitli yanlarını etkileyen değişikliklerin sonucu olan değişmelere bağlanmadan, dinin bu alanlardan çekilerek kendine özgü bir alan kurumlaştırması olabilirdi. Bu olanak doğrultusunda din, birer birer laikleşme halinde olan kurum ve kurallardan ayrı, bir «kurul kurumlaşması» çevresi içinde kendi ödevlerini yerine getirme çabası olacaktı. O zaman inananların yalnız kendi kişisel bağımlılıklarına göre davranılacak, din laik yaşam alanındaki kararların getireceği işlere artık karışmayacaktı.

***

Gerçek böyle gelişmedi. İslamlığın dünyaya dönük bir din olmasının Şeriat'a yansıması, dinin dünya işlerindeki rolünün azalması sonucunu değil, tam tersine dünya işlerindeki yerinin artması sonucunu doğurmuş, toplumsal gelişmelerin gerisinde kalınca da bu gelişmeleri reddetmek zorunda kalarak kapalı bir sistem içine hapsolmuştur. Dünya işleri karşısında bir din, gidebileceğinden fazlasına gittiği zaman böyle olur; kurallaştırma çabaları yürümez, biçimleşmişlikte kalır (Hıristiyanlık bölümlerinde de bu görülür. Ancak, laik kurallar gereken işleri gördüğünden Kilise kurullarının anlamsızlaşmalarını çok kişi görmez).

Bunun sonucunda din, yeni toplumsal değişimlerle karşılaşınca, bunları denetleyemez hale gelir. Bir dönem için, her sorunu çözümleyebilen din, diğer bir dönemde, bir sistem olmaktan çıkıp, kapalı dar bir sistem olmaya razı olur. Değişme esnekliğini yitirir. Böylelikle, ne denli incelikli tefsirler yapılırsa yapılsın, dünya sorunlarının dışında kalır.

Bunun anlamı, Şeriat'ın bunları kendi içine almaması, kabul et-

memesi daha doğrusu onlar karşısında kuralı bulunmamakta olması demektir. Her değişme sorunu, Şeriat karşısında değişmez bir din kuralına bağlanır; Şeriat, hukuk kuralları alanı olmaktan çıkar; sadece din kuralları toplamı olur. Laik yani din alanı dışı sayılacak alanlarla arasında gittikçe artan ayrılık, hatta çatışıklık gelişir. Dinsel örgütlenişlere uymayan her yenilik ya dünyadan çekilme — miskinlik — misticizm olur ya da Şeriat'tan ayrılma türü bir dinsizlik olarak görülmeye başlar. Türkive'de bu alandaki değisimler iki kosul yüzünden daha etkin olmuştur: Birinci koşul, seçkinler katmanı arasındaki ayrılık ve bu ayrılığın, hukuk alanında laik bir seçkinler tabakası oluşmasına fırsat vermeyecek ölçüde derin olması kosuludur. İkincisiyse, toplumsal alanla, Şeriat ve tasavvuf alanlarındaki uçurumun derinleşmesidir. Bu uçurumun derinliği, her ikisini de yeni dünyayı anlayamaz hale getirerek bilgisiz bırakır. Bir yanda Şeriat, kendi gücü altında bir teokrasi gelistirmeye çalısırken öte yanda Tasavvuf siyasal alandan daha çok uzaklaşan bir nihilizme döner.

***

Bunun sonucunda da dış kaynaklı bir süreç başlar: Dinsel olan her şey, aslındaki birleştiricilik gücü yerine, ayırıcı bir güç olarak algılanmaya başlanır. Şeriat, dinsel alanda bölünen otoritesini, daha önce kapsamadığı boyutlara uzatmaya kalktıkça dünyayla çatışkısı da artar.

Biçimsel açıdan, bu iki eğilimin ikisi de ortaçağ İslamlığına kıyasla yenidir. Şeriat'ın kapsayamadığı sorunlar karşısında kendi alanını genişletme saldırılarını, bir yanda devletin zaten daralmış olan geleneksel gücü (böyle bir otoritesi kalmamış her Müslüman ülkesinde olduğu gibi) ya da değişme güçleri alanında laik alanın çok genişlemesi gibi birbiriyle çelişkili iki koşula bağlantılığında görürüz.

Böylece değişme süreçlerinin ilk görünüşlerinin Şeriat, Tasavvuf alanlarıyla devlet alanının bir savaş alanı içine sokulmaları olarak gözükür. Savaş, yalnız değişmeye karşı değil; birbirlerine de karşı olan bir savaştır: Şeriat, devlet de dahil olmak üzere her şeyi kendi tekeli altına sokmaya çalışır. Bunun «Din Devleti» kurma iddialarına kadar gittiğini görürüz. Fakat bu çabasında (siyasal güçten başka) tarikatlardan da karşılık görür. Ne var ki, Tasavvuf devlete karşı güçsüzlüğünden kurtulmak zorundadır. Böyle bir zorunluk karşısında tarikatlar parçalanmaya başlarlar. Devlet ise her ikisinin de siyasal güç kazanmasına karşıdır. Müslüman toplumunun çekirdeği sayılan Ümmet varlığı, bir din birimi olarak, ölüm kalım sınırına dayanmış demektir.

IV

Türk Osmanlı tarihinde laikleşme konusu açısından bu savaşın gelişimi üzerinde önemli olan nokta şu olmuştur; yukarda sözü edilen

üç öğenin üçü de yeni temellere dayanarak yapılarını ve görevlerini yenileme güçlerini yitirmişlerdir.

Savaşın ilk kurbanı geleneksel tasavvuf tarikatları olmuştur. Bunun nedeni, bunların, dinsel nitelikte örgütlenme olarak toplum değişmelerinden en çok etkilenen tabakalar arasında yayılmış kurullar olmalarıdır. Savaşta, daha çok direnç gücü olan Şeriat da başarı gösterememiştir. Önceleri o denli geniş kapsamlılık gösteren Şeriat, dar bir giysiye dönmüştür. Dünya değişmeleri karşısında gittikçe daha gerilere çekilmeye, edecek söz, yorum ve çözüm bulamamaya başlamıştır. Laikleştirici her gelişimn getirdiği her yenilik onun bir adım daha geriye itilmesini zorlamıştır. Devlete gelince, o da kendi gücünü dinin yanında oldukça kullanamamıştır. Değişmeyi kontrol etme durumuna geldiği zaman, Devlet dinsel destek sağlama zorunluluğundan kurtulmaya bakmıştır. Bu, Türkiye modelinde laikleşme olayının üstünlük kazanan bir düzeyde ilerlemesinin yolunu açmıştır.

***

Bu konularda Türk toplumunda görülen tepki türlerini, öteki Müslüman toplumların çoğunun gösterdiği tepki türleriyle karşılaştırmak, İslamlıktaki dünyasal ve dinsel düzen biçimlerinin geleneksel geçmişlerini daha ayrıntılı olarak anlamamıza yarar. (Laik devlet rejimi türünün neden yalnız Türkiye'de olabildiğinin nedenlerini de açıklar).

En göze batar nitelikteki ayrılık, Müslüman toplumlarının çoğunda (onların da aralarında ayrı yanlar olmakla beraber) geleneksel düzen biçimlerinin siyasal yapılarının yıkılışı sonucu olarak bu yıkılışa daha çok dinsel nitelikte olan tepkiler gösterilmesinde görülür. Türk tepkisi daha çok siyasal tepki üstünlüğüyle ayrılır. Türk örneğinde dinle devletin karmaşıklığının zorunlu olarak ayrılması sayesinde, Devlet yok olmaktan kurtulmuştur. (Kemalizm'in Türk devletçiliğine katkısının önemi burada görülür ve Kemalist rejimi bundan sonra da yürütmenin zorunlu oluşunun temel gerekçesi budur. Siyasal Türk varlığını en üstte göremeyen «nalınlı dinciler» Kemalizm'deki Devlet ilkesinin bu noktadaki anlamını kavrayamazlar. Devletçilikle Laiklik ilkeleri arasındaki ilişki tarihsel bir ikizliktir).

Türk toplumunun politik laikleşmesi sürecinden sağ kurtulan İslamlığın bir inanç konumu olarak toplumdaki yeri ve göreviyle ilgili sorunlar doğmuştur. Modern laik devletin benimsediği görüş, dinin kişisel vicdan inancı sorunu olduğu görüşüne dayanır. Bu görüş, dış görünüşünde hem Şeriat'ın bireyci karakterine hem Tasavvufun spiritüalistliğine uygun görünürse de, bu tartışmada gördüğümüz gibi bunların ikisi de geleneksel dönemde olduğu gibi siyasal güçle beraberlikten çıkarak kendi başlarına kalma güçlerini yitirmiş bulunuyorlar. Laik devlet örgütlenişinde din örgütlenişi açısından bakıldıkça devletin ulusal bütünlüğünden bağımsız bir kurallaşmadan ayrı kalması

zorunluluğu görülür. Ne spiritüalist İslam akımları, ne de Hıristiyan misyonerlerinin kendi dinlerini yayma çabaları başarı göstermiştir. Gerçekte, bu tür girişimlerin, din girişimi olmaktan çok siyasal nitelik taşıyan girişimler olduğu görülür. Din görünüşü altındaki akımların siyasal ya da dinsel nitelikte oluşunu ayırt etme güçlükleriyle karşılaşan siyasal gücün en yerinde bulduğu ve doğru sayılan yol devletin hem İslamlığın hem diğer tarihsel dinlerin hukuk yaptırımlarıyla koruyucusu olmasını sağlamak olmuştur.

Bu kurallar gereği olarak bütün ibadet yerlerinin korunmasını, tarihsel Müslüman ibadet yerlerinin masraflarının sağlanması, bu kurullardaki din hizmetlilerinin eğitilmeleri gibi ödevler devletin görevleri arasına alınmıştır. Buna karşılık, dinsel doktrin yayma, teolojik görüşler ileri sürme gibi eylemler devletin koruma tutumuna aykırı sayılmıştır. En üst ilke, kişilerin inanç özgürlüğünü korumaktır. Gerçek laikliğin anlamı da budur. Herhangi bir dini, kişilere zorla benimsetmek bu özgürlüğün kapsamına alınmamıştır. Dini siyasaya, siyasayı dine karıştırma özel yasalarla önlenmiştir. Böyle bir çerçeve içinde İslam dininin yaşaması modern yaşam kurallarına en uygun olan bir koşul olduktan başka, başından beri ve tarihi boyunca bütün din örgütlenişlerine özgürlük tanıyan İslamlığın tarihsel karakterine de uygun olan bir tutumdur.

Bu incelemede, Hıristiyanlık dışı dinlerin sosyolojik inceleniş türünün tartışılmasına bir örnek olarak aldığım Türk laikliğinin özelliklerinden çıkan sonuç, Hıristiyanlık dışı dinlerin yaygın olduğu toplumlarda laik ve dinsel biçimlerde de laikleşme süreçlerinin incelenmesinden söz edilmesinin anlamsızlığını ileri süren Müslüman ve Hıristiyan gözlemcilerin tezlerinin temelsizliğini görürüz. Bu türlerden öğrenilecek en önemli sonuç, inceleme metodolojisinin Hıristiyanlık türünden kopya edilmemiş bir metodoloji olacağını göstermesidir. Batı dışı ülkelerin laik ve dinsel kurullaşmaları üzerine yapılacak karşılaştırmalı incelemeler, gerçekte bütün dünya tarihi açısından yalnız bir istisna olan Hıristiyan din örgütlenişi türünden edinilen inceleme yönteminden farklı olan bir bilimsel yaklaşım türü gerektirir. Bu tartışmada belli bir tarihsel dinin ya da belli bir devlet örneğinin ayrı ürünleri diye gösterilen bir dinle bir devlet tipi arası ilişkileri değil, tarihsel bir bütün içinde bileşimleşmiş değerlerle eylemler türlerini temel araştırma birimi olarak almış bulunuyorum.

Batı dışı ülkeler arasında (özellikle Japonya ve Hindistan türleri arasında) yapılacak karşılaştırmalı incelemeler, bütün Batı dışı ülkelerde laikleşme ve din ilişkileri konusunda şimdiye dek incelenmemiş türlere dönmekle kuşkusuz daha geniş bilgiler edinilebilecektir.

Archives de Sociologie des Religions dergisinde (No. 16, 1963) çıkan yazının çevirisi.

LAİKLİĞİN TARİHSEL KAYNAKLARI

I

İslam ülkeleri arasında Türkiye, modern değişmeler açısından İslam dininin durumuyla ilgili özel yanlar gösteren bir ülkedir. Bu değişmeler sürecinin başlangıçları XVII. yüzyıla değin gider; XIX. yüzyılda hızlanır; XX. yüzyıl başlarından sonra radikal bir nitelik kazanır.

Bu değişme sürecinin getirdiği sonuçlar, en aşağı iki yan açısından kendine özgü ayrılıklar gösterir. Bunların birincisi, bu değişimin, özünde laikleşme yönüne doğru olmasıdır. İkincisi, süren değişme akımının yönünün, Batılılaşmaya doğru olmasıdır. Başka bir deyişle, Türkiye'deki değişme en sonunda laiklik ilkesinin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır.

Türkiye siyasal, toplumsal ve kültürel kuruluşlarına İslam dini ilkelerine göre biçimler vermeyi bırakmış; onun yerine Batı modern toplumsal ve siyasal sistemini örnek edinmiştir. Kolayca görülebileceği gibi, bu iki yöneliş birbiriyle yakından ilgili olan iki süreçtir.

Kimi kez açıkça, kimi kez kapalı olarak bu iki olayın bir diktatörün keyfine göre kararlaştırıldığı, ansızın ortaya çıkıverdiği söylenir. Bu bildirinin amacı Kemalist devrimin laikleşme ve batılılaşma gidişindeki uygulamaların, daha önceki iki yüzyıl boyunca geçen değişmeler birikiminin mantık gereği olduğunu, bir kişinin keyfine göre ve ansızın zorla uygulanmış bir iş olmadığını göstermek olacaktır. Türk toplumunun siyasal gelişiminin tuttuğu yola bakılınca bütünüyle laikleşme kararının nasıl tutarlı bir sonuç olduğunu göreceğiz. Bu tanıtma, laikleşme gelişiminin doğuşunu ve onu koşullayan olumlu, olumsuz etkenleri kısaca gözden geçirme olacaktır.

Konunun tartışılmasına girmeden önce, İngilizce'de «secularism», Fransızca'da «laïcisme» sözcükleriyle karşılanan kavramın, özellikle İslamlık çevresi koşulları içinde ne anlam taşıdığını tanımlamak yararlı olacaktır. Bunu gerektiren özel neden, bu iki terimin tarihsel açıdan Hıristiyan dinindeki halkların ülkelerine özgü olan din ve siyasa

koşulları altında doğmuş terimler olmakla birlikte, Türkiye'deki gelişimin İslamlıktaki devletle din arasındaki ilişki tarihinin Hıristiyanlıktaki karşıtlığından farklı oluşuna göre anlaşılması gereğinin bulunmasıdır.

Batı düşününde bu iki terim, Kilise ve Devlet arası ikilik, karşıtlık, ya da ayrılık sorunlarıyla ilgili olarak kullanılmıştı. Bu kullanış biçimlerinde «laïcisme» ya da «secularism» sadece devletin kilise gücünden kurtulması anlamını taşır; fakat onunla birlikte giden geniş sosyolojik süreçler ele alınmaz. (Hıristiyan olmayan dinleyiciler için şu açıklamayı yapmam gerekir: Hıristiyanlıkta «Kilise» terimi o dinin evrensel örgütlenişinin karşılığıdır. İslamlıkta onun aynı olan bir «autonom» örgütleniş yoktur. Burada kullanacağım «Kilise» terimi bir yapı anlamında kullanılmıyor).

II

Türkiye'deki gelişmeden edineceğimiz iki gözlem, bu terimin daha geniş anlamına varma zorunluluğunu gerektirir. Birincisi, İslamlıkta Devlet ile Din arasındaki ilişkinin ve ikisi arasındaki bağımlılık biçiminin Hıristiyanlıkta olduğundan ayrı olması olayından kaynaklanır. Bu ayrı oluşa karşın ve belki bu ayrılık yüzünden, kimi kisilerin sandığı gibi laiklik sorunu İslamlıkta geçersiz bir sorundur denemez. Bunun tersine, bu sorun İslamlıkta çok daha geniş bir anlam ve önem taşır. Yalnız uygulamalar sorunu açısından değil, toplumsal bilim yöntemleri açısından da.

İslamlıkta Devlet ile Din arası ilişki biçimi Hıristiyanlıktaki biçimden ayrı olduğu için geleneksel Batı anlamına indirgenmiş olan bir laiklikten söz edilemez. İslamlıkta, Batı anlamındaki «dünya» ve «dünya ötesi» (ya da Devlet ve Kilise) anlamında kavram ve örgüt ayrılığı bulunmayışı, devleti ve bütün siyasal, toplumsal, kültürel örgütlenişleri bir din ilkesine bağlama sorunu yoktur anlamına gelmez.

İkinci neden, Hıristiyan Batı'da bile laiklik sorununun yalnız «Kilise» kurulu ile «Devlet» kurulu arası ayrılma sorunundan oluşan bir sorun olmadığıdır. Devlet'in Kilise'den ayrılması olayı, bir toplumda laikleşme oluşumunun yalnız bir yanıdır. O ölçüde önemli olan ekonomik, toplumsal ve kültürel örgütlerin de din ölçülerinden ayrılması ve bunlarla birlikte giden (örneğin, bilim ve felsefe, sanat ve edebiyat, halkın alışılmış davranışları gibi) alanlardaki dinden ayrılışlar da aynı derecede önemlidir.

Şu halde, toplumbilim açısından laiklik yalnız devletle din arası ilişki sorunu değil, toplumsal değerlerin «kutsal» (sacrum) ile «kutsallık dışı» (profanus) değerler arası ilişkiler sorunudur. Ortaçağ Hıristiyanlığında olduğu gibi ortaçağ İslamlığında «inananlar toplamı» ile «Devlet» yapısını içine alan, birincinin değer ölçülerini ikincinin üstünde tutan ve ikisini kapsayan bir beraberlik görürüz. Böyle bir sis-

temde toplumun günlük yaşamında ortaya çıkan yeni koşullara uymak için din kuralları dışında devletin ya da toplumun herhangi başka bir bölümünün değişmeler getirmesine gidilemez. Yeni çıkan sorunların değişmez kutsal kurallara uydurulursa geçerliği olur. Üstün değerler son, kusursuz, yanılgısız, insan üstü, kutsal sayılır.

Böyle bir sistemde yeni koşullara uyum sağlamak ancak kimi grupların belirli kurallarının mutlak ve değiştirilemez ilkelerine başvurmakla mümkün olabilir. Bu sonsuz, değiştirilemez ilkeler cetlerin gelenekleri, Tanrı'nın buyrukları, bir Peygamber'in davranış örnekleri olabilir. Onların uygulanmasını denetleyenlerin elinde, onların yorumlamalarına göre geleneksel sistemi sürekli olarak tutanların elinde yaşam kuralları değiştirilemez, deneyleme konusu yapılamayan kurallara bağlanırlar.

Bu tür geleneksel olarak kurallaşmış bir toplumsal bütünle laik toplum tipi arasındaki ayırım, temelli bir ayırımdır. Laik toplumun kimi özelliklerini de şöyle özetleyebiliriz: (a) Yanılgısız ve kutsal bir üst otorite yokluğu; (b) toplum kurullarının ve değerlerinin bölüşümlü ve otonom olması; (c) özel kişi için davranma ve karar verme özgürlüğü, yararlık ölçülerine uygun ölçülerin benimsenmesi; (d) gelenek kavramı karşıtı olarak değişme kavramının üstünlüğü.

Şu halde, toplumbilim açısından laiklik toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının en üstün kural ve değer ölçüleri sayılan din kavramlarından kurtarılmasından başka bir şey değildir. Bir laikleşme sürecinde bunun bellibaşlı toplumsal kurullarında, özellikle ekonomik, bilimsel, teknolojik eylem alanlarında yürüdüğünü görürüz. Zaman ve yere göre bu sürece girememiş kimi yanlar olabilir. Bunun oluşu çok kez kişilerde ya da toplumun yaşamında kültürel, düşünsel uyumsuzluklar, bunalımlar biçiminde kendilerini gösterirler.

III

Bu anlamda laikliğin, bu terimin geleneksel anlamındaki kapsamından daha geniş bir anlam taşıdığını görürüz. Bu geniş anlamın tüm tersini düşünenler var; İslamlık kendi özünde laiklik görüşüyle uzlaşmaz diyenler var. Çünkü, deniyor, İslamlık geleneksel olarak dinle toplum arası ilişki açısından, başka hiçbir yerde eşi olmayan bir dindir. O yalnız bir din değil, toplumun temelinin kendisidir. İslam toplumunda dinle devlet birbirine yapışıktır. Bunların birbirinden ayrılmasına kalkışılırsa hangisinin sağ kalacağı bilinemez. Doğuştan beri süren bir beraberlikten sonra birbirlerinden koparılıp ayrılmaları durumunda ikisinin de sağ kalacağına inanılamaz. İkisi arasındaki bağıntı o denli bir yaşam bağı olmuştur ki, aralarındaki yaşam ortaklığının kesilmesinden ne çıkacağı bilinemez. İslamlığın tarihinde dinle toplum öylesine köklü bir öz birliğiyle biçimlenmişti ki, ikisi arasındaki sınırları ayırmaya kalkışmak bir İslam toplumu varlığını tehli-

keye koyar, deniliyor. Bu savlar, laiklik İslamlıkta söz konusu değildir diyenlerin, ya da bir İslam toplumunda uygulandığı zaman bu ayırımın sürekli olacağına inanmayanların görüşlerini yansıtır.

İslamlık, doğuşunda yaratmayı özlediği dünya toplumunun içindeki yaşamın en üstün amacının «dinsel» olması gerektiğine inanılan bir toplum olduğu inancına dayanır. Bu, bütün Semitik dinlerde umulan bir ilke olarak belki doğrudur. Böyle bir ilkede temel kutsal kurallardan özgür olarak hiçbir laik hukuk kuralının uygulanma olanağı olamayacağı görüşünün kesinlikle bulunduğu, bugünkü bilimsel araştırmaların ışığı altında savunulamaz. İslamlıktaki «ümmet» Hıristiyanlıktaki «ecclésia» karşılığı olarak gelmiş değildir. Gerçi, ilk İslam devletiydi demek de kesinlikle doğru değildir. İslamlığın din olarak ilk ve tek yapıtı olan Kuran'da siyasal yaşam alanını da kapsamak koşuluyla bütün toplumsal yaşamın kapsandığı savının bulunduğunu savunmak da kolay değildir.

İslam ümmetinin özü olarak düşünülen anlam, orada tohum halindedir. Peygamber'in yaşam süresinde, ardıllarının kısa zamanında görülen toplum, üstünlükle dünyasal bir toplumdur. Daha sonra, ümmet kavramının taşıdığı anlamda bir gerçek varlık, İslam düşününde bir ülkü olarak geçmişlerde kalmıştır. Siyasal, etnik ya da ulusal birimler arası sınırları tanımayan, etnik kaynak, dil kaynağı, siyasal bağlılık ayrılıkları gibi yanları düşünmeden yalnız ümmet biriminin üyesi sayılması gibi bir anlayış, düşün planında kalmıştır. Bütün bunları içinde birleştiren bir evrensel-dinsel birim hiçbir yerde ve çağda bir örgüt birliği içinde gelişmemiştir. Ümmet, gerçek ya da yersel görüntüsü bir Şeriat evrenselliğiyle mümkün olmuş bir gerçek olarak düşünde kalmış, bir «kavram» olmaktan öteye bir işlerlik kazanmamıştır. Şeriat da, Hıristiyan kilisesinin «Canon» hukukunda olanın tersine hiçbir yerde uygulanma gücü olan bir «ecclésia» hukuk gücü olmamış, ayrı yerlerde devlet yönetimi altında bir özel kişi hukuku olabilmiştir. Abbasiler döneminde bile, evrensel bir inanırlar birliği ve hukuku gerçekleşmemiştir. Onlardan sonra da böyle bir birlik hiçbir zaman oluşamamıştır. Dünyadaki Müslümanların davranışlarında görülen benzerliklerin birçoğu dinlerinden değil, ortaçağ devletlerine özgü olan yanlarından kaynaklanır.

İçlerinde «Halifelik» karizmasını kullananlar da olmak üzere, bu devletlerin yapısal niteliği, Şeriat kurallarının gerekleriyle de tanımlanamaz. Bunun tersine, her Müslüman halkın devletinde İslamlığın yerel görünüşü, ancak o devletlerin özel politik yapıları çerçevesi içinde anlaşılabilir. Modern çağ öncesi Müslüman halkların devletlerinde dinle devlet arası ilişki türlerini zorunlu kılan güç, İslamın dinsel doktrininde bulunduğuna inanılan mantık gereğine değil, ortaçağlarda siyasal otoritenin aldığı biçimlere göre saptanmıştır.

İslam diniyle İslam devleti zorunlu olarak her yerde birlikte bu-

lunmuş değildir. Bütün Müslümanların yaşadığı bir yerde İslam devleti sayılmayan bir devlet bulunabilir. İslamlığın bulunmadığı yerlerde birbirine az çok benzeyen devlet biçimleri görüldüğü gibi, Hilafet-Saltanat bulunmayan yerlerde İslamlık var olabilmiştir. Devletin İslam devleti olmadığı ya da devlet denecek bir kurulun bulunmadığı yerlerde de Müslümanlığın bulunduğu görülür. Gerçekte, tarih boyunca İslam diniyle değişmeyen nitelikte bir devlet, bir hükümet biçimi arasında beraberlik gerçekleşmemiştir.

Bu gerçek, devletle din arasında bir bağlantı yürüten Osmanlı Devleti örneği için de doğrudur. Bu devletin genel temelinin Şeriat olduğu inancının yaşadığı bir gerçektir. Fakat o devlet sisteminin içinde dolaylı olarak bile İslamlıktan geldiği ileri sürülemeyecek olan yanlar belki daha çoktu. Osmanlı amme hukukunda hemen hemen hiçbir yanın, Şeriat kurallarından çıktığı söylenemez. Bu tür görünüşlerde Şeriat kuralları yalnız bir «meşru»laştırma aracı olarak kullanılmıştır. Özel kişi hukuku alanı olan Şeriat'ın kural yöntemleri her alanda uygulanmamıştır. (Osmanlı dönemi Türkçe'sinden kalma bir terim olan «meşru»luk terimi bu tür hukuk «fiction»ları uygulamalarından zamanımıza kalmış olan bir sözcüktür. Bu sözcük, aslında Şeriat'a uygunlaştırılmış olma anlamını taşıdığı için anlam açısından «doğru» anlamına gelecek olan yerlerde kullanılması yanıltıcı olabilir. Bugünkü Türkçe'yi kullananlar onun bu tür bir anlamı olduğunu unutmuşlardır).

Evrensel bir inanç tersine, Şeriat sayılan hukukun kendisi de hiçbir zaman bir sivil (medeni) hukuk ya da bir devlet hukuku biçiminde yasallaşmamıştır. Şeriat kuralları, İslamlığın doğuşundan hayli zaman sonra yaşamış büyük hukuk kişilerinin (Fakih'lerin) yapıtlarında çağın hukuk düşünü kurallarınca dinsel hak ve ödevlerin ülküselleştirilmiş modelleri olarak kalmıştır. Gerçekteki uygulamalarda geçerli olan hukuk, çağdaş değişikliklere uğrayan devlet hukukudur, Şeriat ise özel hukukun yaptırım aracı olmak görevini görmüştür. Bu yaptırım «fiction»uyla Müslüman kişi, aile yaşamından ekonomik eylemlerine değin bütün yaşamında Şeriat'ın gereklerine göre yaşadığı inancını beslerdi.

Böyle inanılan bir sistemde dinle toplumun belirli bir devlet gücünün ekonomik ve toplumsal ve onunla birlikte giden ideolojik yanın gereklerine göre birbirine uyumlaştırılması olayının bulunduğunun gözden kaçırılmaması gereği vardır. Bunu sağlama ölçeği olan ilke «gelenek» ilkesidir. Geleneğin içeriğini Şeriat sağlıyorsa, ona biçim veren, ona uygulanma gücünü sağlayan devlettir. Şeriat kuralları çok sayıda salt biçim sağlayan «atıl» kurallardır, onların içeriğini doldurarak uygulayan, objektif kural niteliği veren, devlettir.

Ne var ki, bir ortaçağ sisteminde devletin kendisi belirli bir «meşruluk» kazanma zorundadır. Modern çağ öncesi tarihte bunu sağla-

yan hukuk görüşü bugünkü gibi «tabiat kanunu» görüşü değil, gelenek ya da inançtan kaynaklanan bir meşrulaşma türüydü. Bu sistemde yeniliğe, değişmeye yer olabilirse de, bu yerin gelenek çerçevesi içine uyumlaştırılması düşünü en başta gelir. Böyle bir yolda gidilmekle o tür sistemler gelişmeme, değişmeme, yenilenmeme olanaklarını kazanırlar. Bir yenilenme, ancak sonuçları sistemin temel ilkelerini zorlamadığı takdirde olabilir.

Bundan ötürü; (a) toplumun aynı beraberlikte devlet ve din yanından oluşan yapısal kuruluşu bir yerde kırıldığı ya da bir kuralsızlık durumuna yol açıldığı hallerde, (b) ya da yepyeni bir olayın ortaya çıkışıyla temel ilkelere uyumsuzluğunu açığa vurduğu hallerde, o zamana değin devletle din arasındaki yürürlükteki güzel uyumluluğun bozulduğu görülür.

III

XVIII. yüzyılın başından sonra, Türkiye'de laikleşmeye doğru eğilimin başlangıçlarına yol açan bu iki koşul olmuştur. Gelenek yanlılarının keskin gözlerinden kaçmamış olan bu eğilimler, her şeyi gelenek çerçevesi içinde tutmaya çalışanların bütün çabalarına ve değişme yanlılarının bütün kafa karışıklıklarına karşın ilerlemeye başlamıştır. Bu ilerleyiş, kimi kez hız almalarla, kimi kez duraklamalarla, kimi kez geriye dönmeden sonra bir daha hızlanmalarla her iki yanın gücünü her aşamada tüketinceye dek sürdü.

Eski Osmanlı düzeninin ortaçağ İslam devletlerinin bir türü olan düzenin ayrıntılı bir tanımlanmasına, politik, toplumsal, ekonomik ve düşünsel yanlarının anlatılmasına burada girme olanağı yoktur. Burada bu sistemin ancak kimi yanlarının ilk bozuluşunu ele almakla yetineceğiz.

Sistemin temel yapısında çatlamaların başladığı sözünü ettiğim yüzyılın başlarında görülmüştü. Ne var ki bunu görenler, çare olarak geleneksel kurallara daha sıkı sarılmayı önermekten öteye bir şey düşünmüyorlardı (Temel Osmanlı kurumlarındaki çözülüş görünüşleri XVII. yüzyılda bile görülmeye başlamıştı. Buna karşı önerilen düzelme yolları üzerine yazılan raporlardan biri 1630 yılında yazılan ünlü Koçi Bey Risalesi'dir). Çağına göre, Osmanlı düzeninin üstünlüğüne, belki haklı olarak, o denli inanılıyordu ki, bu tür görüşlerin kurallara sıkı sarınılmaması yüzünden ileri geldiğine inanılıyordu. İç ve dış koşullar, geleneksel düzenin eski durumuna döndürülmesi konusunda kurallara sıkı sarılma türünden spekülasyonlar yapılmasına elverecek nitelikteydi.

Ancak, ikinci koşul olarak, daha sonra geleneksel düzenle uzlaşamazlıkları meydana çıkmaya başlayan yeni yanların da bulunduğu görülmesiyledir ki laikleşme doğrultusunda diyebileceğimiz ilk görüntüler başlar. Temel kuralların kimi yanlarında çözülmelerin başla-

dığının anlaşılması karşısında, yeni ve yabancı yanlar alınmasını gerektiren yeni görüşler belirmeye başlamıştır. Bu, gelenek dışındaki bir dünyada, yeni ve daha yararlı yanlar olduğu bilincinin uyanmasıdır.

Bu bilincin ilk görünüşünü 1717'de yazılan bir belgede buluruz. (Bu belge, F. R. Unat tarafından Tarih Vesikaları'nda cilt I, sayı 2'de 1941 yılında Esat Mehmet Efendi Vekayinamesi'nden alınarak yayınlanmıştır). Bu belgede okunduğuna göre, bir militer yenilgiden sonra Osmanlı Devleti'nin önderleri kendi sistemlerinin yetersiz yanları bulunduğunu ciddi olarak anlamakla kalmıyorlar, başka bir uygarhktan, başka bir dinden olan düşmanlarının üstün başarılarının yararlanılması gereken yönleri bulunduğunu anlamaya başlıyorlardı.

Ne var ki, bu anlayışla birlikte, geleneksel sistemin bir iki yanında bir iki düzeltme yapmakla yine o geleneksel sistemi canlandırma olanağının gerçekleştirilebileceğine de inanılmaktadır. Fakat bir kez kusurlu yanlar bulunduğu bilinci uyanınca ve yabancı kaynaklardan bir şeyler almaya karşı elverişli bir ortam da ortaya çıkınca, geleneksel sistemde kaçınılamaz sonuçlar; ağır ağır, fakat gittikçe biriken bir değişme yolunun açılması biçiminde olmuştur. Dışardan alınacak yeni yöntemlere gereksinmeler olduğu ilk kez, Osmanlı sisteminin en çok bozulmuş yanı olan militer kurum üzerinde oldu. Osmanlı militer kurumu, bizim bugün anladığımız anlamda savaş araçları ve yöntemleri üzerinde özel eğitimi olan bir ordu olması dışında siyasal, finansal, dinsel kurumlarla da sıkı bağımlılığı olan bir temele oturtuldu. Bu bağlantıları dolayısıyla, militer kurul bütün Osmanlı sistemini ayakta tutan bir «temel kurum» oldu. Bu öneminden ötürü ordu sorunu reform yanlılarının ilk ilgilendiği kurum olmuştur. Militer sorunun ilk dönemini incelediğimiz zaman, ilk görünüşte önemsiz gözüken bir yöntemin ona yabancı bir sistem içine sokulunca eski yanlara uyamaması gibi bir durum meydana geldiğini görürüz.

1718 sonrası dönemi Osmanlı Devleti'nin o zamana değin aşağı gördüğü Avrupalılara karşı görüşünün yumuşadığı bir barış dönemi olmuştur. Nitekim, Avrupa toplumu üzerine ilk kez yazılmış olumlu bir tanıtma yazısı, bu dönemin ürünü olmuştur. 1720 yılında Fransa kralı XV. Louis'nin sarayına Yirmisekiz Çelebi Mehmet özel bir elçi olarak gönderilmişti. Kendisine, diplomatik ödevlerden başka Fransız uygarlığının en önemli yapıtları olan yenilikleri dolaşıp görme, tanıma ödevi de verilmişti. Türkiye'de uygulanabilecek yanları saptaması da isteniyordu. (Bu elçiliğin öyküsü, kendisinin yazdığı Sefaretname adlı küçük bir yapıtta anlatılmıştır. Çeşitli baskıları vardır).

Yazdıklarından belli olduğu gibi ileriliğe açık bir adam olan bu olağanüstü elçi dönüşünde, yeni bir uygarlığın haberlerini getirmekle kalmamış, bütün İslam dünyasında ilk kez matbaacılığın başlamasına da yol açmıştır. Macar asıllı İbrahim Müteferrika'nın girişimleriyle ilk basımevi 1727 tarihinde açılmıştır. (Ayrıntılar için İbrahim Mü-

teferrika'yla onun din ve fikir geçmişi üzerindeki öbür yazılara bakınız).

Geleneksel inançlarla uyuşmaz sanılan basımcılığın gelişi ve bir basımevinin o zamanki yazıya göre dökülmüş harflerle açılması, hemen bilimsel ve düşünsel devrim başlatmamış olmakla birlikte bu yenilik olayı önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu olay bize, teknik alandaki bir yeniliğin — toplumun kendi içinden çıkmamış olsa ve yabancı bir kaynaktan gelme olsa bile — eninde sonunda verimli sonuçlara yol açan bir yenilik getirdiğini gösterir.

Diğer önemli bir yanı da toplumun kültüründe «ikiye çatlama» diyebileceğimiz bir bölünme başlatmasıdır. Bu yeni şey, Batı kültürünün İslam ve Osmanlı kültür gövdesine soktuğu bir kama gibidir. Basımın gelişi, dünyayla din alanları arasında kesin bir ayrılma olayının göstergesidir. Bu ikiye ayrılış süreci bundan sonra gelecek olan yüzyıllarda çok yavaş da olsa derinleşecektir.

Hıristiyan dünyasından ayrılıp Müslümanlığa ve Osmanlı hizmetine giren İbrahim Müteferrika, zamanın padişahının emriyle ilk basımevini açma iznini Şeyhülislam'ın fetvasıyla yalnız din dışı yazıları yayımlama koşuluna bağlı olarak elde ettiği zaman, din alanı dışında başka bir bilim ve düşün alanının bulunduğu simgelenmiş oluyordu. Böyle bir izin verirken, dinin en üst görevlisi olan kişinin ne denli tarihsel önemi olan bir karar verdiğinin bilincinde olup olmadığını bilmiyoruz. Bu fetvası ile Türk geleneğinde bilim ve teknik alanlarının doğal olarak din dışı sayıldığını, bu dünyasal alanı kendi otoritesi dışında saydığını bildirmekle Şeyhülislam, belki farkına varmadan, bir yandan en eski Türk geleneğine dönerken öte yandan en yeni Türk laiklik görüşüne giden yolu başlatmış oluyordu. Devlet işlerinin şeriat hukuku alanından ayrı olması ilkesine dayanan eski Osmanlı devlet görüşüne dönülüyor, fakat kendi makamını da bir siyasal makam olmaktan çıkararak, din ile dünya işleri ilişkilerinde din açısından görüş bildirme yetkisinin daraltılmış bir makam haline gelmesini de başlatmış oluyordu. O zamandan bugüne değin geçen süre içinde dünya işleri alanı o denli genişlik kazanmış, o denli devlet ve siyasa alanı olmuştur ki, o makamın Cumhuriyet dönemindeki artığı olan makam, din karşısında dünya sorunları üzerine dinsel yargı verme yetkisi hiçe inmiş denecek bir düzeye gelmiştir.

O zamanki eylemin aslında bilinen, fakat açıklanmamış kalan bir tutumunun da başladığını gösterir. Din hukuku bilgini olan Ulemayla ayrı bir eğitim kurumundan yetişecek, basılı kitap okuyabilecek okumuşlar arasında ayrı yetişme yolları açılacaktı. Daha sonraki dönemlerin yılları içinde bunlar daha geniş kapsamlı sonuçlar olarak görüneceklerdir. Gelenekselleşmiş bir uygarlığa giren her yeni şey, o uygarlıkta hemen ve doğrudan doğruya bir değişme ya da bir yıkım meydana getirmeyebilir. Onun, eski üzerine olan etkisine karşı, yaşa-

makta olan gelenek güçleri de karşı tepki gösterir. Ne var ki, bu karşı tepkiler ne denli sık ya da seyrek olursa, o ölçüde eskinin daha yıpranması ya da daha güçlenmesi gibi olanaklara yol açılır.

Bu dönemden söz ederken, İbrahim Müteferrika'nın yabancı bir kaynaktan yeni düşünler alma yanlısı olanların görüşünü yansıtan yazarlığını da tanıtmak gerekir. Batı'da yeni bir dünya doğmakta olduğunu tarihimizde ilk anlatan ve bunun Türkler için olan önemini ilk gösteren kişi odur. Anlattığı yeni Batı dünyası genişlemiş coğrafya ufukları, militer kuruluş ve teknikleri, siyasal yapıları ve din özgürlüğü savaşımlarıyla yeni bir Batı dünyasıdır. İbrahim, bu yeni Batı dünyası üzerine verdiği bilgilerden başka, Türklerin ancak kısa zaman önce yenilgiye uğrattıkları Rus Çarı Petro'nun başlattığı reformların önemine de ilk dikkati çeken kişi olmuştur. Yazılarında anlattıkları, Batı dışı bir ülkeyi yenilemekte ve güçlendirmekte Batı dünyasında başlayan modern tekniklerin alınışının oynadığı rolü de göstermiş oluyordu. Bu konudaki görüşlerini, adı bugünkü dile Ulusların Düzenleri Üzerine Düşün İlkeleri olarak çevrilebilecek bir yapıtında anlatmıştır. Padişah Mahmut'a sunulan bu yapıt 1731'de basılmıştır.

XVIII. yüzyıl ortasından sonra Osmanlı Türkleri'nin okumuşları arasında birbirine karşıt iki okumuş bölüğünün ayrılmasının ilk belirtilerini görürüz: Tutucular, eskilerle ilericiler, yeniler, reform yanlısı olanlar ayırımı. Birinciler, geleneksel kurum ve kuralların sonsuzluklarına olan güvenlerini sürdürmekte olanlardır. Onların karşısında henüz radikal adımlar atma gücü olmayan reform yanlıları geleneklerdeki sakatlıkları görmeye ve göstermeye başlarlar. Şunu da anımsamalıyız ki, daha eski çağlarda başka toplum ve uygarlıklardan bir şey öğrenmek Türklerin tarihlerinde bilmediği bir şey değildi. Bunu yapmayan bir toplum büyük bir siyasal güç olamazdı. Devletin düşkünlüğü yıllarında durum böyle olmaktan çıkmıştı. Şimdi karşılaşılmakta olan yeni uygarlık kendi tarihi içinde de yeniydi. Ortaçağ döneminden çıkmış, yeni yönlere dönme içinde bulunan bir uygarlıktı. İki dünya arasındaki ayırımın bilincinde olmayan reform yanlıları eskiden de yapılan fakat o zaman farklı bir çerçeve içinde geçen bir işin şimdi de yapılabileceği düşüncesindeydiler. Militer kurulun, bütün toplumun çeşitli yanlarıyla olan sıkı bağımlılıklarına karşın, Avrupa'da yeni gelişen yeni militer yöntemlerin, eski yöntemlerin çerçevesine uymayacağını bilmiyorlardı. Yeni yöntem ve araçlar, yeni örgütlenişler içinde gelişiyordu. Bu yüzden yararlı yöntemlerin alınmasının geleneksel sistemi yıkacak güçte bir iş olduğunu ilericilerden çok gericiler anlıyordu. Tutucular teknik nitelikteki araçların alınmasıyla geleneksel yapıda değişme zorunluğu geleceğini sezenler kuşku içindeydiler. 1757-63 yılları arasında sadrazam olan Ragıp Paşa'nın şu sözleri bu korkuyu yansıtır: «Geleneksel kurumlarda değişiklikler yapmaya bir kez başladık mı, düzenin nasıl tutunabile-

ceğinden kuşkuluyum.»

Yeni yöntemlerin alınması, eski yöntemleri düzeltme önlemleri gibi ayrıntılara girme olanağı yoktur. Din alanında yenilik ya da değişiklik zaten hiç söz konusu değildir. Yalnız göze alınan girişimlerin niteliğiyle ilgili iki noktayı belirtmekle yetineceğim. Birincisi şudur: XVIII. yüzyılın reform çabalarında tümüyle yeni sayılabilecek her değişme en çok militer teknikler alanında olmuştur. Temel kurumların diğerlerinde her yenilik girişimi dönüp dolaşıp yine eski biçimine dönmüştür. Örneğin, Timar yöntemiyle Yeniçeri Ocağı'nın zorunluluğuna inanış, eski durumlarına dönüş III. Selim dönemine değin yinelenip durmuştur.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında girişilen reformlar başarıyla sonuçlanmamıştır. Sınırlı da olsa ordu tekniğinde yapılan yeniliklere hemen karşı çıkılmıştır. Yeni olan militer yöntemler, okullar, kurumlar Şeriata aykırılıkla suçlanıyordu. Gerçekte bunlar Şeriata değil, bozuk siyasal geleneğe bağlı çıkarlara aykırı şeylerdi. Bunların kapsadığı sorunlarda Şeriata karşıt ya da uygun denecek bir yan yoktu. Gelenekçi düzenin niteliği, bundan sonra bütün kurumları ve davranışları, şu ya da bu yoldan bir din sorunu olarak göstermesi biçiminde belirecektir. Dinle hiçbir ilişkisi olmayan, tümüyle dünyasal amaçlar için girişilen eylemlere «dinsel» nitelik katılması bu dönemde güçlenmiştir.

Reform yanlısı olanların büyük problemi, dünyasal yaşamda iyileşmeye dönük birçok eylemin dünya ötesi sorunlarla ilişkili görülmekten kurtarılmasını sağlamak olacaktı. Bunu yapacak olanların çabaları yavaş da olsa en sonunda toplum yaşamının birçok kesiminin ağır ağır laikleşme yönüne dönüşünü sağlayacaktır.

Yüzyılın ikinci yarısında ağır savaş yenilgilerinin sonucu olarak önemli bir görüşün daha belirtildiğini görürüz; yenilgiler bir yanda devletin üstünlüğü üzerine beslenen inançların aydın kafalarda gevşemesine, öte yanda gelenekçilerin fatalizminin daha sertleşmesine yol açıyordu. İki yan arasındaki çatışmanın, eski yöntemler yerine yeni yöntemlerin daha üstün, daha yararlı yöntemler alınması gerektiği düşüncesinin biraz daha aydınlanmasına yol açtığını görürüz. Geleneksel düşünden ayrılışı biraz daha belirten bir düşünün doğuşunun hafif belirtilerini sezeriz. Bunu, Osmanlı Türkleri'nin kendileriyle ilgili görüşlerinde beliren değişikliklerde de görürüz. O zamana değin, kendilerini İslamlık davasının temsilcileri olarak görüyorlardı. Şimdi içinde bulundukları dünyayla onun dışındaki dünya arasındaki uçurumu gittikçe artan ölçüde görmeye başlıyorlar.

Bu yeni görüşün ilk belirtisi 1774'de Rusya'yla olan bir savaşın sonuçlanmasıyla başlar. Yenilgiden doğan görüş, dinsel bağlantıdan kopmuş, İslamlık dışı uygarlıklarla uzlaşmanın zorunluluklarını savunan dinsel büyüklük davalarına bağlılık yerine güç ve kalkınma düşüncelerinin üstünlüğünü savunan bir görüştür. (Bu görüşü en iyi be-

lirten kısa bir tartışma, yenilgiden sonra düşmanla bir barış antlaşması yapmış olan Ahmet Resmi'nin olayları anlatan raporunda görülür. Ebuzziya basımı, İstanbul 1889). Bu dönemde görülen ilginç bir görüşten, adı verilmeyen bir yazarın yapıtına dayanılarak Cevdet Tarihi'nde söz edilir (Cevdet Tarihi, I, İstanbul, 1322, s. 65-66). Adı verilmeyen yazar Osmanlı sistemine özgü olan ruhun yitirilmiş olduğu gözlemini belirtir: «Artık, pek az kişi bir din bağnazlığıyla savaşa katılıyordu. Savaşta başarılık gösterme karşılığı olarak devletin verdiği timarları şimdi herkes para gücü ile elde edebiliyordu. Savaş kazanç sağlama aracı olmaktan çıkmış, geleneksel ordu düzeninin anlamı kalmamıştı». Osmanlı Devleti'nin en önemli temeli olan Timar yöntemi bütünüyle bozulmuştu. Timarlar hizmet ve etkenlik karşılığı olarak verilen bir şey olmaktan çıkmış, rüşvetle elde edilebilen bir kazanç olmuştu. Adı verilmeyen yazara göre, Osmanlı düzeninin özü, savaşa anlam kazandıran «asabiyet» ruhuna dayanırdı. Bu ruh ölünce, siyasal ve militer örgütlerin temelindeki «maneviyat» tümüyle sönmüş bulunuyordu. Tarih yazarı Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin yeni kuruluşu sıralarında tarihini yazan İbn Haldun'un kullandığı ve «dayanışma ruhu» anlamında olan sözcüğün Türk ağzı karşılığı olan «asabiyyet» sözcüğünün kendi zamanında asıl anlamını yitirerek bağnazlık anlamına geldiğini biliyordu. Savaş ülküsü anlamında olan bir sözcüğün bir din bağnazlığı anlamına gelişi, dinsel değerli bir anlamın dünyasal bir çıkar anlamına döndüğünü, dünyasal anlamında ise bir ülkü olma değerini yitirdiğini gösterir. Devletin en üst değerinin din ülküsü olduğu inancı, ya da dinin devlete en üstün değeri sağlayan kaynak olduğu inancının yıkılması, her geleneksel düzenin yıkılmaya hüküm giydiğinin en şaşmaz göstergesi olur.

Böyle bir durum geleneksel bir düzenin dünyalaşma yolunda karşılaşacağı yolların ne denli tehlikelerle dolu olduğunu da gösterir. Osmanlı olayında, bunun arkasından yeni bir örgütsel temel bulma çabalarının başarısızlıkları uzun süreli bir «kuralsızlıklar» dönemi açmıştır. Böyle bir dönemde yoğun cahillik, bencillik, sömürü gibi yanlar en üst düzeye varır. XVIII. yüzyılın sonuna değin süren düzelme deneylerinden çıkarılabilecek en önemli sonucu şöyle yanıtlayabiliriz: Yeni yöntemler, yeni teknikler geleneksel kurumlar çerçevesi içinde yürütülemeyecektir. Yeni kurumlar yeni bir insan, yeni bir eğitim, yeni bir düşün biçimi isteyen bir iştir. Laikliğe dönük yan geleneksel düzenden yeni veriler istemeye başlamıştır. İki yan arasında gittikçe derinleşen boşluk karşısında «eski» ile «yeni» arasında yeni bir tez yaratılma olanağı kalmamıştır. Daha sonraki kuşaklarda iki uç arasındaki boşluğun varlığı geriye dönme çabalarında Şeriat adına girişilen gericilik akımlarında daha açığa çıkacak, hemen her dönemde rastlanan çatışıklıklara ya da geri dönüşlere yol açacaktır. Küçük ölçüdeki başarılar bile bu türden bir gericilik akımının patlak verişi yok

edebilecektir. Daha sonra göreceğimiz gibi, çatışıklık ve anlaşma yokluğu, Tanzimat döneminde daha belirgin bir ikilik aşamasına varacaktır.

Yavaş yavaş anlaşılıyordu ki, sadece teknik araçların alınması, onların temelindeki kuramsal bilgileri edinmekte yeterli olmamaktadır. XVIII. yüzyılın sonuna doğru, bir kolda teknik ilerleme, öbür kolda toplumsal kurumların değişmesi gibi iki yanlı bir reform zorunluluğuyla karşılaşıldığı anlaşılmış oluyordu. Yabancı ülkelerle tanışmalar, okulların çalışmaları, bir avuç gencin modern bilimlere değinebilmeleri laik bir düşün gücünün, bir «intelligentsia» doğuşunun kaynakları olmaya başlamıştı. Onların artık donmuş skolastik bilimlerden edineceği işe yarar şey kalmamıştı.

V

Devlet kurumlarını ilk kez geniş ölçüde ve az çok sistemli yolda düzeltme çabasına III. Selim (1788-1807) döneminde girişilmişti. Bu aşamadaki çabaların lehine sayılacak yenilik, gerekli reformlar alanının en az iki noktada genişleyebilmesi olmuştur:

(a) Reform işi yalnız bir militer düzenlenme değil, din kurulunu bile içine alacak olan bir sivil reform sorunudur.

(b) Tartışmalar ve genel anlaşmalarla varılacak geniş kapsamlı bir reform planının bulunması zorunluluğu vardır.

Son yüzyıl içindeki çabalarla karşılaştırılırsa, bu yaklaşımdaki üstünlük göze çarpar. Ne var ki bu üstünlüğe karşın, yöneticiler çevresinde gerekli tartışma ve planlama mekanizmasının yokluğu, verilen kararlarının uygulanma yollarının düşünülmemiş olması, önerilerin uygulamaya yeterli ölçü ve güçte olmaması gibi eksiklikler vardı. Hepsinin üstünde, o denli geniş kapsamlı bir reform düşününü uygulayacak olan gücün kendisi olan devletin en başta yenilenmesi zorunluluğu vardı.

Bu eksikliklerin görülmediği yılda, bundan yüz altmış üç yıl önce (1792'de) Selim, zamanın ileri gelen kişilerini devletin en üst sorunlarını tartışmak, varılan görüşleri raporlar halinde kendisine sunmak üzere toplanmaya çağırdı. (Aynı yıl sunulan bu raporların Cevdet Tarihi'nde (VI. ciltte) geniş özetlemeleri verilir.)

Raporların çoğu bu kez de en başta militer reform sorunları üzerinde duruyordu. Aralarındaki ayrılıklar açısından bunları başlıca üç türde toplayabiliriz:

(a) Geleneksel ordu kurumları ve düzenleri eski orijinal hallerine döndürülmelidir, görüşü.

(b) Şeriat alanıyla bulaşmaktan korunmak için, eski orijinal durumlarına döndürülüyorlar görünüşü altında yeni yöntemler alınmalıdır, görüşü.

(c) Geleneksel kurumlar ve yöntemler artık düzenlenemez bir

aşamaya gelmiştir, onların bütünüyle kaldırılması zorunludur, görüşü.

Birinci görüş, o zamana değin sürüp giden, fakat ne uygulanan, ne de uygulanmamasına çalışılan görüşlerin yinelenmesinden başka bir şey değildi. İkinci görüş, varılan durumun tüm yararsızlığını, düzeltilme olanaksızlığını görüyor, ancak köklü bir reformdan kaçınılmasını öneriyordu. Öyle bir yola dönülürse siyasal yapının bütünüyle değişmesi gerekecekti. Bu nedenle iki yüzlü bir tutum öneriliyordu. Üçüncü görüşü ancak birkaç üye öne sürmüştü. Onlar da birçok sakıncalarla, bir sürü koşullar koymakla birlikte geleneksel militer sistemin zamana uymaz hale gelmiş olması yüzünden kaldırılması gerektiğini, yerine yabancı uzmanların eğitimi altında yetişecek bir ordu kurulmasını öneriyordu. Zamanı açısından ileri görüşlü olanı buydu. Böyle farklar olmakla beraber, birinci görüş yanlısı olanlar dışında hemen hepsi Avrupa'dan militer uzmanlar, teknik öğretmenler getirilmesi görüşünde birleşiyorlardı. Hemen hepsi, yeni bir düzen yaratılacaksa bunun kaynak ve modelinin modern Batı olduğunda birleşiyordu. Raporların belki en önemli yeniliği burada görülür.

O zamanın koşulları açısından böyle bir düşünüş, kuşkusuz, laikleşme yolunda ileri atılan çok cesaretli bir adımdı. Laiklik sorunu açısından bakılırsa, yeni ve yabancı uygulama türlerine karşı yaşayan geleneksel korku ya da kuşku kırılmış demekti. Verilen raporların çoğunda ağır basan yan kuşkusuz Batı'dan militer, teknolojik, bilimsel, hatta finansal yardım sağlanması görüşüydü. Batı'ya karşı sempati, onu taklit etme görüşünü benimseyen raporların kimilerinde o denli aşırılığa varılmıştı ki, tarih yazarı Âsım gibi aşırılık karşıtı olanlardan bir tarihçi bu aşırılığın, yaklaşan büyük bir fırtınanın baş nedeni olduğunu uzun uzun anlatır. (Âsım Tarihi, I, s. 375 ve sonrası. İslam Ansiklopedisi'nde Âsım maddesine de bakınız.)

Bir iki rapordaki ilericilik yönlerine karşın, hepsinde büyük önemde birkaç konu üzerinde tam bir suskunluk vardı. İbrahim Müteferrika'nın 60 yıl önce değindiği modern devlet rejimi gibi bir konu üzerinde tek söz edilmiş değildi. Avrupalı İbrahim'in bunca yıl önce yazdıklarını yinelemeye kimse cesaret edememişti. Raporların hiçbir yerinde «yönetici» kurulun düzenlenmesi üzerine yazılmış tek söz yoktur. Demek ki, o zamanın örnek alınacak Avrupasındaki gibi yeni tür bir devlet ve hükümet kurulmasının önemini sezmiş birkaç kişinin bulunmaması düşünülemeyeceğine göre, rapor yazarları «Hilafet Sultanlığı» rejiminin kendi alanı içinde reformlar gerçekleştirmesini olası görmüyorlardı.

Nitekim raporlardaki önerilere göre uygulamalara girişilince çıkan büyük bir isyanın patlak verişi böyle bir olanağın düşünülemeyeceğini gösterir. Temelli çelişkiler içinde kalınarak düşünülen bir devrimsel değişme olanağının gerçekleşemeyeceğini, daha da ileri giderek

anarşi ve gerileme yolu açacağını zavallı III. Selim'in trajik sonu gösterir. (Bir raslantı sonucu boşalan tahta getirilebilecek küçük yaşta Mahmut adlı bir şehzadenin sağ kalması sayesinde, Osmanlı tahtı yarım yüzyıla yakın bir süre daha yaşayacaktır.) Modern devlet türüne geçme yönünde atılan ilk adım, az aşağıda göreceğimiz gibi, ancak Tanzimat döneminde atılabilecektir. Fakat, sözünü etmekte olduğum dönemde bile, devlet kurulunun modernleşmesiyle ilgili birkaç belirli belirsiz gözleme rastlanabilir. Bunlar arasında yalnız bir tanesine değineceğim. Bu örnek padişahlığın durumunda fark edilmemiş bir kayma olduğunu gösterir. III. Selim, XVIII. yüzyıl Batı düşünürlerinin ideali olan «aydın despot» görüşünü uyguluyor gibi Devlet'in ıslahını isteyen, devlet adamlarının görüşlerini alan, danışmaları için özel kurumlar kurduran, beliren görüşlerin kendisine tam bir özgürlük içinde bildirilmesini isteyen bir devlet başkanı gibi gözükür. Fakat yine bunu yapmakla çevresini saran karizmatik haleyi taşıyan bir mutlak padişah ya da kutsal bir halife olma özelliğini yitirmişti. Devletin eski kurallarına karşın yeni kurallar denenmesini özleyen kişi, padişah olabilir miydi? (Zavallı Selim; kısa süre sonra, sıradan bir kişiye bile yapılmayacak muamelelerle kendi askerleri tarafından öldürülmüştür.)

VI

Tanzimat döneminin, ancak geleneksel düzenin en önemli kurulu olan Yeniçeri Ocağı'nın yok edilmesinden sonra açılabilmiş olmasına şaşmamak gerektiğinin nedenlerini buraya değin görmüş bulunuyoruz. Bu döneme geçilebilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek anlamıyla yok olmasıyla sonuçlanabilecek siyasal tehlikelerle dolu olaylar arasında olmuştur.

Ondan önceki yıllar içinde Osmanlı Devleti yıkılma sınırına gelmişti. İçerde derebeyi ayaklanmaları, Hıristiyan halklar arasındaki bağımsızlık akımları, Batı devletleriyle Rusya arası yarışmalar o dönemin başlıca olaylarıdır.

İlk önce, Türkiye'nin iç koşulları üzerinde etkili olan uluslararası üç duruma değinmekle yetineceğim. Avrupa'da uluslararası düzen ve diplomatik ilişkiler, bu dönemde Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleriyle olan ilişkilerdeki yerini değiştiren yeni bir aşamaya da girmişti. En başta bu değişiklikleri başlatan büyük olay, Fransız Devrimi gelir. Bu, üzerinde durulacak en önemli dış koşuldur. İkinci koşul, bu devrimden önceki yıllarda Avrupa'da humanist ve rasyonalist düşünürlerin yayınları arasında Osmanlı Devleti'nin teokratik rejimine karşı büyük bir düşün savaşının açılması olayıdır. Aralarında, daha önceleri Müslümanlığa karşı olumlu tutumunu değiştiren Voltaire gibi bir düşünürün de bulunduğu yazarlar, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sı-

rasında «Türklere» karşı geniş bir propaganda savaşı açmışlardı. Üçüncü koşul, yine aynı sıralarda din ayrılıklarının siyasal amaçlar için kullanılmasının en üst düzeye çıkmasıdır.

Bu üç koşul, birbirine uyumlu olmamakla beraber, üçü de «Türklere» karşı açılmış sert eleştirilerin yansımalarında birleşiyorlardı. Birinci olay siyasal tutumlarda devletin daha öteye laikleşme yönünde değişikliklerini zorlamıştır. İkinci olay, Tanzimat önderlerine modern laik devlete doğru geçişin kaçınılmazlığını anlatmıştır. XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ülkelerini gören devlet adamlarının yazılarının sonucu, Tanzimat Fermanı'yla inanç özgürlüğü ilkesinin resmen tanınması olayıdır. Bu, eski Osmanlı Devleti dönemindeki Müslümanlık'tan başka dinlerden olan cemaatlere uygulanan geleneksel din özgürlüğünden ayrı anlamda bir özgürlük olacaktı. Müslüman olmayan halkın kişilerinin de Osmanlı Ulusu'nun üyeleri sayılmasını gerektirecekti. Müslüman, Yahudi ya da Hıristiyanların, kısacası devlet sınırları içinde yaşayanların tümünün aynı siyasal birimin eşit vatandaşı olmalarının kabulü, daha sonraları birçok olaya yol açacak ve bu devletin, imparatorluk bütününün parçalanarak yıkılmasıyla sonuçlanacaktır.

Tanzimat döneminin ilk aşamasının (II. Mahmut'un 1826'dan sonraki döneminin) başarıları, laikleşme ve batılılaşma yolundaki önemi açısından şimdiye değin gereğince tanıtılmamıştır. Bu dönem, batılılaşmaya dönük bütün girişimlerin başlatıldığı ilk dönem olmuştur. Bunda Batı'nın tutumunun ve Batı'ya karşı olan tutumun önemli payı olmuştur. Bir Osmanlı İmparatorluğu olarak daralma dönemine girmek üzere olan devlet şimdi bir Batı devletleri birliği içine girme çabalarına bile başlayacaktı.

Daha önce gördüğümüz gibi, o zamana değin bütün reform çabaları geleneksel düzenin çerçevesi içinde ve geleneksel düzenin düşün sınırlarından ayrılmadan yapılırdı. Tutucu güçlerin engellemeleri olmasaydı bu çabalar, düzgün ve organik bir değişme eylemi olan bir reformation dönemi açabilirdi. Böyle bir koşul gerçekleşemedi. Onun için bu yeni dönemde başka sonuçlara yol açan farklı bir yaklaşım göreceğiz. Tanzimat önderlerinin bir özelliği, zorunlu sorunların çözümünün kolayına dönmeleri olmuştur. Tanzimat önderleri bu kolay yolun iki türünü bulmuşlardı. Biri, gördüklerini taklit etmek, öbürü edemediklerinde Batı devletlerinin isteklerini (kimi kez isteyerek, kimi kez zorla benimseyerek) yerine getirmek. Tanzimat önderlerinden biri bu tutumu açıkca şu kısacık tümceyle açıklamıştı: «Osmanlı Devleti'ni kurtaracak yol, ancak Batı'yı taklit etme yolundan geçer.» (Bu ve buna benzer sözler için. Ed. Engelhardt, La Turquie et le Tanzimat, Paris, 1882, cilt II, s. 2, 15, 17, 33.)

Batı'da popülerleşmiş reformlar başlatmakla, birbirine rakip olan kimi Batı devletlerinin ikisinin (İngiltere'yle Fransa'nın) desteğini sağ-

layacak bir durum elde edilmişti. Bu dönemde ancak bu anlamda batılılaşmış olmaktan söz edilebilir. Bu tutum yüzünden bundan sonra gelecek dönemlerdeki reformlar, artık Türklerin kendi sorunları değil, Avrupa devletlerinin sorunları olacaktır. O zamana değin gerekli reformları kendi istek, yetenek ve çıkarlarına göre yapamamış olan devletler daima böyle bir duruma düşerler.

Burada bu dönemde başarı sayılacak yanların kimilerine değineceğim. En başta, yeni bir devlet anlayışını, devlet başkanı padişahın statüsüyle tebalarına karşı olan ilişkisinde bir değişiklik geldiğini görürüz. Bu dönemde halk egemenliği, doğumdan gelen kişi haklarının tanınması anlamına gelen bir demokratik devlet görüşü henüz yoktur. Bu tür bir anlayış geleneksel anlayışın henüz çok uzağındadır. (Daha sonraları Namık Kemal, modern Batı uygarlığıyla İslamlığın uyuşabileceğini göstermek için Şeriat'tan bir demokrasi teorisi çıkarmaya çalışmıştı. Fikirlerinin ne denli safça olduğunu bu dönemin çerçevesi içinde daha iyi anlayabileceğiz. O düşünde de demokrasi anlayışının en hafif izi yoktur. Namık Kemal kendi anlayışındaki Müslüman şeriatına uygun bir meşrutiyet devleti düşünüyordu. Bu görüş, daha sonra onun kadar bile bu konuları anlamamış olan Midhat Paşa'nın canına mal olmuştu. Yaptıkları Kanunu Esasi'nin trajik sonucuna aşağıda değineceğim.)

Tanzimat döneminin II. Mahmut'u, Rusya'daki Katerina, Prusya' daki Büyük Frederik tipinde bir hükümdar, Fransa'da Devrim öncesi aydınlık düşünürlerinin özlediği mutlak hükümdar tipinde bir padişah olarak görünmekteydi. Birçok davranışıyla geleneksel Osmanlı padişahlarından ayrılan yanları olduğu kuşkusuzdur. Hâlâ bir sultan ve bir halife oluş, ona geçmiş zamanlardan kalma yanlardı. Denildiğine göre «bundan sonra sultanlığın halk için bir korku kaynağı olmasına değil, onların yararının kaynağı olmasını dilerim» demiş. Bu tür sözlerin söylenmesi devletinin bir İslam devleti olduğu iddiasının tersini açıklar. Ondan sonra gelen padişahların hiçbiri (Abdülhamit' ten başka) halife rolünü takınmamıştır. Bundan ötürü, Mahmut'un son yılları, halkın din ayırımı olmaksızın eşit sayılması görüşüne doğru ilk adımın atıldığı yıllar olmuştur.

Yine bu dönemde laik devlet adamlarının devlet yönetiminde ve laik aydınların devlet sorunlarında eskisinden çok daha üstün yer aldığını görürüz. Şimdiye değin, biri dünya öbürü din işlerini simgeleyen Sadrazamla Şeyhülislam gibi en üstün iki makamdaki kişiyle sürdürülen devlet işleri, şimdi Padişah'ın mutlak delegesi olmayan bakanlar (nazırlar) eliyle yönetilmeye başlar. Daha önceki reform yanlısı olanların baş derdi durumundaki ordu örgütü bütünüyle ayrı bir temele oturtulabilmişti. Modern Türk ordusunun temelleri bu dönemde atılmıştır. Geleneksel Osmanlı ordu örgütü, arkasında hiçbir şey kalmayacak ölçüde yok edilmişti. Önemli olan yenilik, yeni ordu

kurumunun eğitim ve yöntemleriyle ve subaylarının demokratik seçilme yöntemleriyle laikleşmiş bir ordu oluşudur. Fransa'dan alınan yeni yönetim ve eğitim örgütlenişleri için de aynı şey söylenebilir. Hükümet yönetimi yeni bir bürokrasi kavramına dayanıyor, kişisellikten ayrılmış bir yönetim ve hizmet kavramı girmeye başlamış bulunuyordu.

Bütün bunlara karşı düşen önemli bir noktaya değinmemiz gerekir. Yeniçerileri ezebilmiş olan Padişah, Medrese'nin gücü karşısında aynı gücü gösterememiştir. Ne medrese yöntemlerinde bir reforma girişilmiş, ne de böyle bir girişimi isteyen çıkmıştır. Daha önceki «ikilikçi» reform yanlılarının tutumu sürdürülmüş, Padişah da bu yolda yeni bir ikiliğin başlatıcısı olmuştur. Eğitim alanında gördüğümüz bu olay, Tanzimat dönemine özgü olan ikiliklerin birincisidir. Bu ikiliklerin sonuçları daha sonraları da görülecektir.

Medrese olduğu gibi bırakılırken, laik modern bir devlet için gerekli olan subay, memur, hukukçu, doktor, mühendis gibi meslek kişilerini yetiştirecek okulların temelleri atılıyordu. Bu okulların daha sonraki dönemlerde yetiştirdiği kişiler, medrese ulemasını gölgelemeye başlamış ve en sonunda onların siyasa, hukuk ve eğitim alanlarındaki rolünü hiçe indirme sürecini başlatmıştır. Avrupa'ya öğrenim için öğrenci göndermek bu dönemde başlamıştır. Başlangıçta Mahmut, bu konuda kararsızlık içindeydi. Ulemadan çekindiği için olsa gerek ki, Müslüman öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmeyip yalnız Müslüman olmayan öğrencilerin gönderilmesini düşünüyordu. Fakat Müslüman olan öğrenciler de gönderildi.

Modern bilimler; askerlik, matematik ve tıp alanlarına bu dönemde girmeye başladı. Bu dönemin, Tanzimat Fermanı'nın yayınlanmasından sonraki döneminde 1860'da kurulan Osmanlı Bilim Kurumu (Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye) ve onun 1862'de yayınlamaya başladığı Bilimler Dergisi (Mecmua-i Fünun) çevrelerinde çalışanların gösterdiği düşün aydınlığı ve laikliği bugün bile bizi şaşırtacak ölçüdedir. Bu tür belge ve eylemleri araştıran bir kişi, kendini hemen hemen bugünkü dünyada sanır. Bu yenilikler 25 yıl gibi kısa bir dönem içinde olmuştu.

Daha çok ayrıntılara girme olanağım olmamakla beraber, rasgele birkaç olaya daha değinmekle, değişmeye başlayan atmosferi belirleyebilirim. Türklerin pantolon giymesi bu dönemde başladı. Sarık, başa giyilen dinsel sembol olma gücünü bu dönemde yitirdi. Sakalsız bir Türk şimdi saygı taşıyan bir mevkide yer alabiliyordu. Devlet adamları padişahın önünde oturabilirlerdi. İnsan yüzü bir resimde gösterilebilirdi. Batı müziği notaları başkent sokaklarında duyulabilirdi.

Bu değerlendirmeleri okuyan bir (Türk) okuyucu bunların her yerde, hatta başkentin her yerinde ve her sınıf arasında gerçekleştirilmiş şeyler olmaktan çok uzak bulunduğunu (bugün gördükleriyle

bile) bilebilir. Bunlar sadece buzların kırılma başlangıçlarıdır. Aceleci ya da eleştirici bir diplomata, Mahmut şu yanıtı vermiş: «Bir günde her şey değiştirilemez. Çok köklü inançlar ve geleneklerle uğraştığımızı anlamalısınız. Bütün millete yeni bir dil öğretmeye benzer bir işle karşılaşıyoruz.»

Bu yeni dönem, Mahmut'un ölümünden sonra Gülhane Parkı'nda 1838'de düzenlenen bir törenle okunan ve yayımlanan, Gülhane Hattı Hümayun'u adıyla bilinen (Fransızca adı ile bir Charte) içeriğinde maddelerle özetlendi. Bu belge padişahın mutlak gücünü kaldırıyor, halkın ve dinlerin eşitliğini ilan ediyor, adaletin özgürlüğüne dayanan yeni kanunlar çıkarılacağını öneriyordu. 1838 sonrası reformcuları karşılaşacağı başlıca ödev, şu ya da bu sivil, militer tekniklerin alınması ve eğittiği kişilere devlet yönetiminde yer verilmesi gibi ilke olarak zaten benimsenmiş işler olmaktan çok, daha kapsamlı değişmeleri sağlama işi olacaktı. Bu, yeni bir devlet ve bir toplum geliştirme işi olacaktı.

Bir «imparatorluk» çerçevesi içinde ve bir dinin üstünlüğü altında bu nasıl gerçekleştirilebilirdi? Baş sorun buydu. Devlet ve kanunlar açısından din gereklerine yer verilmeyecek, hangi dinden olursa olsun halk arasında ayırım yapılmayacaktı. Bunların bütün gerekleri, o zamanın olaylarının çerçevesi içinde gerçekleştirilebilir işler olmadığını daha sonraki yıllar göstermişse de, o zamanın kafasında bunların yapılabilir görülmesi yine de anlamlıdır. Bundan başka, bunların daha sonraki dönemlerde etkileri olacak, kaçınılmaz güçte ilkeler olacaktı. Eğer laiklikle devletin din kurum ve kurallarından soyutlanması olayını anlarsak, buna doğru ilk adımın Tanzimat dönemiyle başladığını söyleyebiliriz.

VII

Tanzimat döneminin reformları ne ölçüde halka yararlı oldu? Reformların ekonomik kalkınma konusundaki etkileri neler oldu? Kimi Avrupa devletlerine karşı uyduculuk siyasası nasıl zorunlu oldu? (Bu dönemin bu sorunlarıyla ilgili çeşitli görüşlere başka yazılarımda değinilecektir.) Burada, Tanzimat döneminin ikinci aşamasının ve ilk Anayasa (Kanunu Esasi) döneminin en etkili düşünürü olan Namık Kemal'in görüşlerine değinmekle yetineceğim.

Namık Kemal'in Tanzimat reformcularına, laik kozmopolitliğine (bugünkü deyimle Batı uyduculuğuna) yönelttiği ağır eleştiriler çoğu kişiyi şaşırtabilir. Tanzimat reformlarının, Müslüman halkın (o zaman «Türk» deyimi kullanılmazdı, bunu yalnız Avrupalılar kullanırdı) düşkünlüğüne yol açtığına inanan Namık Kemal'e göre Tanzimat ne modern bir devlet yaratmıştı, ne de dinsel bir yenilik getirmişti. Tanzimat, modern devletin yalnız kötü bir kopyasını getirmişti. İslamlık,

eski politik desteğinden yoksun bırakılmıştı. Yeni kanunlar yapılırken o kaynaktan gelen bilgiler kullanılabilirdi. Tanzimat reformlarıyla ne bir gerçek İslam devleti, ne de gerçek Batı modeli bir devlet düzeni yaratılmıştı. Bunlar, Tanzimat'ın sudan laikliğinin yarattığı asılsız inançlardı. Tanzimat, Şeriat'ı değerden düşürmüş, Batı kanunlarının da sadece kopyacılığını yapmıştı. Bu eylemleriyle Müslüman halkın geleceğini, güvenilmez iki gücün merhametine bırakmıştı; biri Şeriat'ın kontrolundan kurtulmuş bir hükümet gücü, öteki Müslümanların batılılaşması perdesi altında devlete Batı devletlerinin karışma hakkı. Böylece içeride istibdat yönetimine, dışarda emperyalist sömürüye giden yolları hazırlamıştı.

Tanzimat devlet adamlarının kimilerinin eylemleri ve yarattıkları ikili anakronizmlerle hem devletin, hem halkın zararına olan politikaları karşısında Namık Kemal'in bu eleştirilerine hak vermemek olanağı yoktur. Yalnız onun büyük bir vatanseverlik heyecanı içinde göremediği şey, Tanzimat'ın gerçek bir dinsel reform yokluğunda, dış baskıların sınırsız denecek ölçülerde zorlayıcı olduğu bir dönemde, daha öncenin bıraktığı boşluğun mirasçısı olduğunu kavrayamamasıydı. (Namık Kemal, Batı edebiyatından edindiği romantizmiyle tarihe bakışında idealleştirdiği Osmanlı yükseliş dönemine baktığı halde, bu yazıda değinilen olayların son yüzyıl içindeki nedenlerine, birçok Türk yazarları gibi, dönüp bakmıyor, eleştirilerini tarihsel kritiğe dayandıramıyordu.) Tanzimat cesurca atılmış, fakat çok geç kalmış bir adımdı. Tehlikeli yanlışlıklar yapmaya mahkûmdu.

Fakat, arkadan gelen ve daha sonraları daha da yineleneceği belli olan olaylar karşısında, Namık Kemal'in eleştirilerinin yanlış olduğu görüşüne katılmama olanağı yoktur. Onun gerçek çabaları, bir yandan iç istibdada karşı vatandaş özgürlüğü savaşı yönünde, öbür yandan emperyalist tehlikeye karşı bağımsızlık davası yönünde olmuştur. Tanzimat ise başarılarını o özgürlüğün zararına ve siyasal bağımsızlıklardan ödün verme pahasına sağlıyordu. Namık Kemal'in yeni bir medeni kanuna şeriat kurallarının kaynak olabileceğini sanması gibi temelli bir yenilik, Tanzimat'ın karşılaştığı işin ne denli güçlükleri olduğunu aydınlatacak bir örnektir.

Namık Kemal, Şeriatla Halifeliğin adaletini idealleştiren bir vatansever olarak yaşamıştır düşün tarihimizde. Ne var ki, 1876 Anayasası'nın hazırlandığı dönemde Namık Kemal'in taslağın hazırlanmasında görev alan kişilerin başında gelmesi Sultanlık ve Halifelik güçlerinin anayasal hakların üstünde tutulduğu kanunların çıkarılmasını önleyememiştir. Namık Kemal ve Midhat Paşa gibi, Tanzimat'ın getirdiği padişah mutlakiyetçiliğine karşı kişilerin kafa karışıklığı ürünü olan ilk Anayasa, siyasal tarihimizde inanılması güç bir trajedi olmuştur. Bu yasa sayesinde Abdülhamit, Anayasa'yı kolaylıkla kendi anlayışına göre yönlendirerek devleti sultan ve halife iradesi dayana-

ğıyla yönetmeye başlamıştır.

Tanzimat sonrası Türkiye tarihi, gittikçe azalan özgürlük ve bağımsızlık koşulları altında düşünen kişilerin, o iki amacı gerçekleştirme çabalarının tarihi olmuştur. Kemalizmin, laiklik sorununa getirdiği çözüme değin, ne yapılmışsa hemen hepsi Tanzimat temasının variatonları olarak kalmıştır.

Ancak o iki amaçla, demokrasi ve ulusal bağımsızlık davasıyla ilgili olaraktır ki laikliğin en üstün aşamasına geliş süreci anlaşılabilir. Çünkü, vicdan özgürlüğü sorunuyla ulusal bağımsızlık sorunu savaşında, Tanzimat'ın mirası olan bütün anakronizmler medrese, hilafet, şeriye mahkemeleri, saltanat gibi şeyler, Batı devletleri uyduculuğu, Kemalist dönemin devrimci girişimleriyle kaldırılabilmiştir. Bu iki noktayı ve demokrasi özgürlükleriyle ulusal bağımsızlık ülküsünü aklımızda tutarsak Türkiye'nin gözden geçirdiğim son tarih aşamasının gerçek laiklik niteliğini anlayabiliriz.

27 Temmuz 1955'te Harvard Üniversitesi'nde okunan bir tebliğ.

Bir dinin dünyadaki değişmelere karşı olan tutumu, o dinin dünya görüşünü biçimlemede başlıca etkisi olan bir yandır. Bu kuram, İslam dini fenomenolojisini tanımlamakta özellikle önemlidir. İslamlık, ortaçağ uygarlığı çatısı içindeki gelişimi boyunca, toplum düzenini tutundurma ödevini görme işiyle sıkı bir bağ kurmuştu. O denli ki «gelenek» ile «değişme» arasındaki çizgiyi tanımlama işinde, dünya yaşamıyla bu yakın ilişkisinin hangi çizgide olduğunu belirleme, din sosyolojisi açısından, siyasal ve dinsel önem taşır. Din sosyolojisi açısından İslamhk, Hıristiyanlıktan farklı bir dünya ile din ilişkisi türü geliştirmiş olan bir dindir.

İslam dininin, büyük bir dünyasal örgütle (bu dünyasallığı hem kişi, hem toplum dünyasını kapsayacak beraberlikte kullanıyorum) karşılaşmasının başlıca görünüşlerinden birini Osmanlı İmparatorluğu'nda görürüz. Bundan başka, bu imparatorluğun çözülüşü sonucu olarak, bir ulus devleti doğuşunun din sosyolojisi açısından özelliğini de bugünkü Türkiye'nin doğuşunda görüyoruz. Bu iki aşamanın birinden ötekine geçiş, XVIII. yüzyıl başlarında belirmeye başlamıştı.

Bu tarihten önceki aşamada Osmanlı Devleti, üç büyük İslam imparatorluğunun yanında, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamlık gibi üç dinin alanını kapsayan bölgede, en güçlü dönemine ulaşmıştı. Yakındoğu'yla Greko - Romen uygarlığı gibi dünya tarihinin en önemli iki aşamasının coğrafyasında ortaya çıkan bu imparatorluğun devletçe tanınmış dini İslamlıktı. XVIII. yüzyıl başlarından sonra bu geniş alanda modern Batı uygarlığının saydığım diğer iki imparatorluk üzerine olan etkilerinden farklı bir etkileme türüyle karşılaşacaktı.

İlk aşamasında bu imparatorluk, Türk soyundan olan Moğullar'ın (bu, Mongol demek değil; ilk kez Portekizlilerin Moğur biçiminde başlattıkları yanlış bir addan kaynaklanmaktadır) ve Safavîler'in İran imparatorlukları gibi ortaçağ dediğimiz tarih dönemine özgü, fakat Hıristiyan değil de İslam dinine bağlı bir devletti. Üçü de İslam dininin klasik dediğim döneminden çıkan, ama farklılıklar gösteren devlet -

din rejimi örneğini oluşturuyorlardı. Osmanlı örneğinde ortaçağ aşamasından modern aşamaya geçişteki devlet ve din rejiminde görülen radikal değişiklikler, özellikle Batı uygarlığına yönelme açısından önemlidir. Bu geçişte Batı uygarlığının etkisi, öbür iki imparatorluktakinden farklı nitelikte olmuştur. Türk değişme olayının çatısı içinde «toplumsal değişme» olayı karşısında Din'in tutumunun incelenmesi, hem genellikle toplumsal değişmelerle İslamlık arası ilişkileri, hem de genellikle Batı uygarlığının İslam dini alanlarında bulunan toplumlar üzerindeki etkilerinin incelenmesi açısından ilginçtir.

I

Genel sanıya göre, İslam dinine bağlı olan toplumların yaşamında «değişme» olayı bugünün olayı denecek ölçüde yenidir. Bu inanç çok daha eski, aradaki bir dönemin bilinmemesinden doğar. Tarihsel dönemin ilk parçasıyla son parçası arasında geçen bir «çöküş» dönemi dilimi vardır. Bu çöküş dönemi üzerine Batılı gözlemcilerle Batı eğitimi almış Müslüman gözlemciler, Osmanlılarda devlet ile din bileşimine yönelen birtakım görüşler ortaya atmışlardır. Bu görüşler, «din olarak İslamlık», «devlet olarak İslamlık», «din - devlet olarak İslamlık» birimlerinin toplumsal değişme karşısındaki tutumuna göre gelişen görüşler olmuştur.

Bu gözlemi tanıtmak için «toplumsal değişme» kavramında biri «geçici» (ya da «düzeysel»), öbürü «temelli» terimleriyle tanımlayacağım iki değişme türünün ayırımını yapmakla başlayacağım. «Temelli değişme» tipi, sistemi bütünlüğüyle ilgilendiren değişmeleri kapsar. «Geçici ya da düzeysel» değişme tipi terimini, değerler sistemini bütünüyle kapsamayan değişmeler anlamında kullanacağım. İkinci tür değişmeler, bir ara tümsel etkili değişmeler olsalar bile yine de geçici nitelikte kalan değişmeler olabilir.

Sosyolojik açıdan bu aşamada bir noktayı daha anımsatmam gerekir. Bu iki tür değişme, sonraların ürünü değildir. İslamlık, doğuşunun daha ilk aşamalarında bu iki tür değişmeyle karşılaşmıştır. Bunu, başından bugüne dek İslamlık dilinde yaşayan temelli iki terimin Türkçe'de kullanılmasında görürüz. Bu terimlerin biri «sünnet» (Arapça'da «Sunna») öteki «bid'at» (Arapça'da «bid'a») sözcükleridir. Bugünkü Türkçe'de birincisi «gelenek», ikincisi «yenilik», «sonradan çıkan» anlamına gelir.

İkinci terim çok geçmeden iki koşullaştırıcı sözcükle ikiye bölünmüştü: «İyi - bid'at», «kötü - bid'at», ya da «olumlu yenilik», «olumsuz yenilik». İkisi arasındaki ayırım şöyledir: «İyi bid'at» denen değişiklikler daha çok eylemler hiyerarşisinde («farz» olandan «mubah» olana; oradan «haram» olana dek yasaklanan) eylem alanlarmda ortada kalan «mubah» alanındaki değişmeleri kapsar. Bunların içinde zamanla

yalnız «mubah» alanından daha yüksek bir kata bile çıkarak «müstehab» ya da «vacib», hatta «farz» katına değin çıkarılanlar bile olmuştur. Buna küçük, fakat çok yaygın bir örnek, erkeklerin sünnet edilmesi geleneğidir. Aslında ne farz ne vacip olmayan bir eylem olduğu halde, zamanla farz olma katına kadar yükselmiştir. Bu yüzden Türk halk dilinde o, Arapça aslında o anlamda kullanılmayan olayın tek karşılığı olmuştur.

İslamlığın ortaçağ ve modern dönemlerinde bu eylem değerlendirmelerinin katlarında çeşitli yer değiştirmeler olmuştur. Durgunluk ve çöküş dönemi gelince, yani her çeşit değişikliğin karşısında olumsuz durum alınması dönemi gelince, mubah olan işler bile temelli haram alanları olarak görülmeye başlamıştır. Gerileme ve çözülme yönelmelerini din sosyolojisi açısından inceleyen bir kişi, İslamlıktaki bu eylemler hiyerarşisiyle onun tersinin şeması içindeki yer değiştirme olayının ayrıntıları arasındaki ilişkiyi, bir istatistik grafiği biçimine sokarak gösterebilir.

Burada ilgileneceğim yan, gelenekselleşmiş yeniliklerin, gelenekselleşme sürecine geçişi olacaktır. Din koruyucuları ya da din yorumlayıcıları her değişmenin «temel değişme» olduğu inancına varınca, değişen yanla savunulan yanlar arasındaki mesafeler de artmaya başlar; toplumun yaşamdaki değişimlere ayak uyduruşu sona erer. Buna, «tam durgunluk» durumu diyeceğim. Bu, dinin toplum içindeki anlamının kesinkes tartışılması gerektiği, böyle bir tartışmanın önlenemez olması demektir.

Konuyu istatistik yöntemle değil de tarihsel açıdan aldığımız zaman yukarda değindiğim «yerine göre değişme» türüyle «temelde değişme» türü arasındaki ayırımın sonuçlarını daha iyi görürüz. Müslümanlığın karşılaştığı «temel değişme» türünün genişliğini böyle tarihsel bir açı yoluyla daha iyi kavrayabiliriz. İslamlığın «yerine göre değişme» türüne karşı olan tutumu, modern dünyanın karşısına çıkma zorunda kalışından kaynaklanan, sorunların büyüklüğünü tanımamıza yeterli olacak, ipucu verecek ölçüde değildir. Yalnız bu tür değişiklikleri gözönüne alan modern eğitimli Müslüman kuşaklar, İslamlığın değişme olayına karşı takındığı tutumun, hiçbir karışıklık yaratmayan basit nitelikte bir olay olduğunu sanırlar. Bu, tarihsel bir yanılgı ya da bilinçsizlik ürünüdür.

Değişmeye karşıt gözüken tepkilerden birini, klasik İslam dönemine dönme isteğinde görürüz. Bu klasik ve ideal yapıya dönme isteği, İslamlığın hiç değişmez bir toplum biçimi içeriği bulunduğu inancına yol açar.

II

Türk toplumu tarihsel süreçte İslamlık gelişiminin ana yapısına

göre, üç içerik dilimine (component) ayrılabilir. Bunlardan her birinin kendine özgü sosyolojik yapısı vardır. Bu dilimlerden biri, Kuran'da yansıyan monoteizmin, İslam dinine özgü olan, ana görüşüdür. Kişinin yaşamındaki anlamı, Müslüman dindarlığında kendini gösteren ahlaktır.

Ortaçağ İslamlığında ve İslamlığın Türk döneminde bunun yükseldiği üst düzey, tarikat tasavvufu olmuştur. Tarikat kurumu, Müslüman halkın düşünsel ve dinsel davranışlarına yansıyan bir araç haline gelmiştir. Tarikat dediğimiz birimin gösterdiği sıkı bağlılık, kardeşliği simgeleyen ayinlerle (törenlerle) belirlenir. Tarikat, ruhsal yaşamın çeşitliliğiyle, şeriatın gereği olan tekdüzeleşmiş cami Müslümanlığından daha zengin, daha derin bir yapıydı. (Burada sözünü ettiğim birim, laiklik döneminde açık ya da gizli olarak kurulan yobazlık topluluklarındaki türler değildir; bunlar spritüel değil, politik nitelikte olan kurumlardır).

İkinci «içerik dilimi», Şeriat terimiyle tanıdığımız dilimdir. Şeriat, Fakih denen kişilerin geliştirdiği toplumsal eylemlerin normatif sistematiğidir. Fakihlerin, sistemlerini İslamlığın doktrin ilkeleri olduğuna inanılan ilkelerden, yani ilk Müslümanların eylemlerinden yararlanarak geliştirdiklerine inanılır.

Ne var ki bunun tek bir biçimde olmayıp, ta baştan fıkıh okullarına ayrılması, bu kuralların ve dayanakları olan teorilerin Kuran'dan çıkmadığını gösterir. Bu okullardan herhangi birine bağlı bir kişinin şeriat kurallarının ne olduğunu bilmesi fıkıh okulunun geliştirdiği kuralları halk arasında bilinme derecesine bağlıdır. Bu bilgiler alanı, daha çok biçimselleşmiş ibadet, hukuk ve gelenek kurallarını kapsar. Bunda, Hıristiyanlıkta görülen «kilise kurulu» ya da herhangi başka çeşit bir «toplumsal birim» yoktur. Kuralların kimileri sözünü ettiğim türdeki sofuluk, kimileri de devlet biriminde ya da devlet bulunmayan yerlerde aile, köy, kabile gibi toplumlarda uygulanır.

Bundan ötürü, Şeriat kuralları, kişinin ruhsal yaşamını aşan daha geniş eylemler çerçevesinde (özellikle evlenme gibi özel hukuk alanında ya da çocukları sünnet etme gibi aslında inanç işleriyle ilgisi olmayan, geleneksel bir simge olan işlerde daha geniş sınırlar içinde uygulanır. Bu eylem alanlarının özelliği, belirli bir değerler şeması içinde, biçimsel nitelikte toplumsal eylem işleri olmasıdır. Bu değerler şeması, yasaklanan eylemlerden izin verilmiş eylemler sınırına geçerek, zorunlu eylemler bölümünde sonuçlanan bir yaşam yelpazesine benzer.

Şeriatın bu diliminin bir iki özelliği, kurallarının gerçek yaşamda fıkıh bilginlerinin yapıtlarında açıklanmış kurallara tüm uyumlulukla saptanmaması, bütün Müslümanların hepsine uygulanan bir Medeni Kanun biçiminde kurallaştırılmamasıdır. Temeldeki bilim (Arapça Fıkıh sözcüğünün asıl anlamı da budur) yalnız hukuk bilginlerinin,

hukuk hocalarının, hukuk yazarlarının, eylemleri sistemleştiren kitaplarında yazılı olan bilimdir. Bu hukuk, gerçek uygulamada Şeriatın genel inançlar içeriğine uyumlu olmakla beraber, «Şeriat gereği» ile «Fıkıh gereği» arasında bir boşluk, bir ayrılık söz konusudur. Örneğin, «kan gütme» türünden olup da, fıkıh yazarlarının yapıtlarında önemli yeri olan eylemler, gerçekte uygulanmazlık durumuna bile düşmüştür. Bunun gibi, uygulanırlığı olmayan ve Türkçe'de «kılı kırk yarma» denen türden olan kurallar az değildir. Buna karşın fıkıh yazarlarının yazılarında önemli yeri olmayan «sünnet» eylemi çok önemli bir farz kuralı olma düzeyine çıkmıştır. Demek ki «kuram»ın gerekli gördüğü yanlarla «eylem»in gerekli gördüğü yanların değer düzeyleri arasında ayrılıklar vardır.

«Değişme» konusunu incelemede bu gözlemlerin büyük önemi bulunmaktadır. Çünkü değişme alanı olarak kabul edilen bir alan, gerçek yaşamda zorunlu üst dinsel değerde bir alan olabilir. Sosyoloji açısından «Şeriat»ın asıl ilginç yanları, toplumsal yaşamda iki aşırılık arası olan yanlarıdır. Değerler ıskalasında, «bilinmezler» arası yanlarla «uygulanan yanlar» arası sınırları, teorideki «önerilen — ile — izinlenen arası» ayırımının karşılığıdır.

İki uç arasındaki sınırlar, olumlu olumsuz eylemler sistematiğinin çizgileri, tarih boyunca, genişleme ya da daralma değişiklikleri göstermiştir. Demek ki kuralların çoğu, dinin değil, Şeriatla onun teori kaynağı olan Fıkıhın «doğru - yanlış» cetvelindeki eylemler bilimi, gerçek yaşam ile siyasal çerçeve içindeki karşılaşmalara göre uygulanmıştır! Bu sosyolojik sonuç, İslamlıkta «din» denen şeyi «dogma» sanan sıkı Müslümanla, İslamlığı kitaplardan öğrenen oryantalistlerin inancına uymayan bir sonuçtur.

Şimdi üçüncü içerik dilimine gelelim: İslam tarihinde gözüken devletlerin yasal yapı biçimi. Yazılarımda çok kez yinelediğim gibi, İslamlık; Hıristiyanlıktan farklı olarak bir «kilise» dini olmamıştır, bir «devlet» dini olmuştur. Saydığım içerik dilimlerinin ikisi, değindiğim iki işlevi görür. Ne var ki İslamlık sadece o iki dilim değildir. İkisinden çok daha geniş olan bir birimi daha yansıtır. Türk bilim adamı Kâtip Çelebi, aydın kafalı bir düşünür olarak zamanının şeyhülislamlarıyla eğlenmek için «Kuzey Kutbu'nda bulunan bir kişinin namaz kılarken ne yöne döneceği» yollu alaylı bir soru sormuş. Müslüman halkın bir siyasal birim oluşturamadığı bir yerde Şeriat kuralları ayaksız kişiler gibi kalır. İşlevleri eylemlerle yürümez. Onun için Müslüman halk birimlerinin çoğu devletleşme olanağını bulmuştur. Hatta çok kez ya bir tarikat biriminden ya da fıkıh kurallarını uygulama gücünden yoksun olan aile, kabile, kent gibi birimlerden devletler doğmuştur. Özellikle Türkler arasında. Hindistan kesinlikle bir Hıristiyan devlet yönetimi altına girince birçok sıkı inançlı Müslüman, din ödevlerinin eksik kalacağı düşüncesiyle kitle halinde Arabistan'a yerleşmeye kalk-

mıştı.

Ne var ki Müslümanların çok kez siyasal bir otorite içinde birleşmiş kişiler olması, din sorunu ya da din kuralları dışında kalan sorunlar yaratır. Bu sorunların belki en önemli olanı, devlet örgütünün temel kaynağının İslamlık mı, yoksa ondan bağımsız başka bir kaynak mı olduğu sorununu bilemeyişleridir. Bu güçlük şundan doğmuştur: Hiçbir İslam kaynağında (ne Kuran'da, ne Sünnet'te ne de Fıkıh'ta) yalnız İslamlığa özgü olan bir devlet biçiminin ne olduğu bildirilmemiştir. Devlet bir teokrasi mi olacak? Bir monarşi, bir demokrasi, bir cumhuriyet mi olacak? Bir din adamı ya da bir savaş adamının diktatörlüğü mü olacak? Bu soruların hiçbirine, kaynakların hiçbirinde konmuş bir kural yoktur. Tarihe baktığımız zaman, bu türlerin hemen hepsinin varlığını, üstelik çoğunun kendisinin bir İslam Devleti iddiası yürüttüğünü görürüz. Fıkıh, İslam tarihinde kentlerin geliştiği sürede gelişmiş bir hukuk olmakla beraber, bu hukuk türünde bir «kent devleti» kuramı yoktur. Onu sadece Grek felsefesinden etkilenen filozoflar düşünmüşlerdir. Vehhabilik gibi bir Bedevi devleti düşünüyle başlayan bir akım, zamanımızda çok zengin, fakat İslam tarihindeki devlet biçimlerinin hiçbirine benzemeyen sıkı dinli bir devlet olmakla sonuçlanmıştır.

Şeriat ve tarikat kurallarına belki en uyumlu devlet türü (Max Weber'den gelme bir terimle) «karizmatik otorite»ye dayalı devlet olabilirdi. Nitekim gerçekte (daha doğrusu görünüşte) ortaçağ devletlerinin çoğu, şu ya da bu kaynaktan var olduklarını ileri sürdükleri bir karizma (charisma) kutluluğuna dayandıkları inancını geliştirmişlerdir. Gerçekteyse bunların belki hepsi (yine aynı düşünürün terimiyle) «patrimoine» gücüne, yani babadan miras olarak geçen güce dayandıkları halde, devleti hukuka dayandırma teorisinin gelişmemiş olduğu dönemlerde onun «haklılığı» (meşru oluşu) inancını simgeleyen törenler geliştirilmiştir. Belirsiz biçimde, «halkın rızası» teorisine benzer fiktif bir «halü - akt» seremonisi Osmanlı tarihinde sürekli olarak uygulanmıştır. Bu, tahtına zaten oturmuş olan padişaha bir «şeriat» giysisi de giydirmek içindi, özellikle «halife»lik dönemi gelince.

Halifelik «ardıllık» demektir. Kimin ardıllığı? Siyasa düşünürlerinin tek gerçek olarak bulabildiği, İslamlıkta Tanrı'nın yalnız sözcüsü olmak iddiasından öteye gitmeyen Peygamber ardılı olmak demektir. Siyasa alanında kimse Tanrı'nın yeryüzünde ardılı olma iddiasında bulunamayışı karşısında, politik güç başındakiler, «ardılın ardılı» olma iddiasıyla yetinmişler; ancak, kimi Osmanlı padişahlarına «Tanrının yeryüzündeki gölgesi» dendiği görülmüştür. Katolik Hıristiyanlığındaki Papa'nın, İsa'nın ardılı olmak iddiasına benzer; bu inanç halk arasında da yaşamıştır. Gerçekteyse, Peygamber'in ardından gelen birkaç halifenin ardıllığı söndükten sonra ilk Müslüman devleti tarihte bir yeryüzü krallığı olarak, hem de Peygamber'in soyundan ve yolundan

olmayan bir dinasti olarak başlamıştır.

Ortaçağ Müslümanlığının siyasal karakteristiği «sosyolojik hermafroditlik» deyimiyle tanımlayabileceğim bir siyasal birim türü olmuştur; düzenli toplumun gövdesinde hem devlet hem din organları bir arada, kimi kez de aynı kişinin vücudunda bir arada bulunmuştur. Zamanımızda «İslamlıkta devletle din birdir» gibi yaygın inanç bir parça bu türün yanlış bilinmesinden, bir parça da modern zamanlarda Müslüman ülkelerin çoğunun Avrupa uygarlığının kolonileri haline gelmesinden doğan bir görüştür. Ortaçağ Müslüman siyasal birimlerinde devletle din «birbirinden ayrı bir yan yanalılıkla» var olmuştur.

III

Osmanlı Türk devlet türü bunun adeta ideal bir örneği olmuştur. Devlet ne gerçek anlamıyla İslam devleti ne de Türk devletiydi. Osmanlı yazarlarının «Din - ü - Devlet» gibi çifteli sözcükle tanımladıkları devlet kendini Hıristiyan devletlerden hem politik hem dinsel anlamda ayırıyordu. Müslüman olmayan halklar, «millet» denilen yarı otonom birimler oluşturuyorlardı. Bunların devlet olmaktan eksik olan yanları yalnız ayrı toprak temelleri ve siyasal bağımsızlıkları olmamasıydı. Türk halkıysa ne ulus anlamında ne de ruhani anlamda bir «millet» idi. Sadece genel İslam toplamının bir bölümüydü. Osmanlı siyasasında ne ulusal nitelik, ne de siyasal bir bütünlük kavramı oluşabilmiştir. Türk halkı ancak Şeriat yolundan dine bağımlıydı, ne bir laik devlet ne de laik bir ulus olma yanı vardı.

Osmanlı devlet anlayışındaki üstün ilke, bunların hepsinin karşıtı olan bir ilkedir. Devletin başındakinin, yönetilen halktan uçurumla ayrılmış kişi olması gerekir. Müslüman olsun olmasın yönetilen halka «Reaya» denir. O zamanın terminolojisinde bunun çoğulcu anlamı «sürü» demektir. Sürüyü yönetenin adamları, o sürüden bağlarının koparılmasını sağlayan yöntemlerle yetiştirildikten sonra, onun yönetim ve korunma kişileri olurlardı. Padişah hem sultanlığı (yani devletin kendinden önce sahibinden miras olarak aldığı sahiplik gücünü), hem de Müslümanların dinsel düzenini simgeleyen «Halife»liği yansıtırdı. Bu iki terim, Osmanlı Devleti'nden önceki Türk devletlerinin ardılı anlamına gelmez.

Yönetenle yönetilen arasındaki iki tür yetkiye dayanan devlet için Osmanlı yazarları, «Din - ü - Devlet» sözcüğünü kullanırlardı. İkisi arasındaki bağı sağlayan Şeriatın ortadan kalkması dünyanın, yani devletin yıkılması sayılırdı. Ulema devletle din arasındaki uçurumda birleştirici öğe görevini üstlenirdi. Ulema Batı geleneğinde olduğu gibi bir «kilise örgütü» değildi, devletle toplum arasında hukuksal bir bağ oluştururdu.

Ortaçağ düzeninin dünyasal yanı «Nizam», dinsel yanı «Şeriat»

terimleriyle tanımlanır. Toplumun ülküsü; yönetim, eğitim, savaş, zenaat, ticaret (hatta işsiz sınıf ve takımlarının) arasında birliği sağlayarak düzen kurmak ve bu düzeni sürekli kılmaktır. Din - ü - Devlet'in sağlığı, birbirinden ayrı, birbirine denk olmayan bu kategorilerin kendilerine özgü yerlerini alarak kendilerine düşen ödevleri yapmalarıyla gerçekleşebilirdi. Siyasa, bu dengeyi sağlama, parçaları yerlerinde tutma, her birinin ne fazla güçlenmesine, ne de fazla zayıflamasına olanak bırakmama sanatı demekti. Ulema'nın da bu dengeyi koruma işindeki ödevi «adalet»i sağlamak ve halkın ödevlerindeki olumluluk sınırlarının bozulmamasına bakmaktı.

Bu koşullarda, düzende «değişme»ye yer yoktu denemez. Yukarda geçici değişme olarak nitelendirdiğim türden bir değişmeye izin vardı. Buna «devlet maslahatı» denmesi, siyasal niteliğini gösterir. Zaman (asr) yenilikler getirir; çoğu devlet maslahatı olsa bile, zaman onları o denli çoğaltabilir ki «maslahat»ın sınırları daralmaya başlar. Gide gide öyle bir sınıra gelinebilir ki, «değişiklik» olayının sınırlarını ölçen Ulema, bir çizgiden sonrasını «bid'at» saymaya başlar. Osmanlı olayında bir süre, Ulema fazla bid'at korkusuyla uğraşmazdı, bunları «iyi» ve «kötü» bid'atlar diye ikiye bölerken «değişen» ile «değişmeyen» ayırımı işini inceltirlerdi. Fakat zamanla değişme konusunda karşılaştıkları yeniliklerin hangilerinin kötü, hangilerinin iyi olduğunu belirleyemez oldular.

Amerika kıtasının eski dünyada bulunmayan, ya da eski dünyanın uzak ucunda bulunan ülkelerden birbiri ardına tütün, çay, kahve gibi bilinmeyen yeni şeylerin yayılmaya başlaması «geçici» ve «temelli» dediğim değişiklik sınırlarında kopukluklar yaratmaya başladı. Olumluyla olumsuz arası çizginin düğümlenmeleri, yer yer kopmaları dinin bid'at kavramını altüst etti. Öyle ki kimilerinin gözünde devletin kendisi bile bid'at sayılmaya başladı. Peygamberin saf geleneğinde, ipekli giysilerden kitap denen şeye kadar sayısız bid'atlar yoktu. Bu, saflık günlerine dönüş anarşizmi öylesine bir aşamaya gelmişti ki, şeriat diye bellenen kimi şeylerin bile doğruluklarından kuşku duymaya başlandı. O koca camiler, o yüksek minareler, kubbeler, mezarlıklar, ipekli cübbeler, çeşitli sarıklar gibi din ve şeriat maddesi sayılan nice şeyler, dinin aslında yoktu. Yazılı bir Kuran bile bir bid'attı.

Bu din anarşistlerinin en ünlenen kurucusu daha sonra Arabistan' da gözükmekle birlikte, Türkiye'de ondan önce, hem de Avrupalıların Muhteşem Süleyman dedikleri padişahın zamanında belirmeye başlamıştı.

Bu dinsel fundamentalizmin yol açtığı tepkinin bir laikleşme sürecinin başlamasına etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Din - ü - Devlet modelindeki ilk çatlamalar, hiç değilse bir bozulma döneminin geleceğini gösteren ilk işaretler olmuştur. Bunlar yalnız geçici düzeydeki değişmeye değil, herhangi değişmeye karşılık, bir yanda «dünya» ile «din»

arasında bir ayırım yapılmasına, diğer yanda da tasavvuf dindarlığında bir iç çatlamaya yol açtı. Din fundamentalistlerinin baskısı altında tasavvuf, bir ucuyla gericiliğe, diğer ucuyla (Bektaşiliğin temsil ettiği) bir nihilizm doğrultusuna ayrıldı.

Devletin yandaşı olan dinde, devlete eskisi gibi yararlı olma gücü kalmamıştı. XVII. yüzyıl sonlarında, İslamlığın Hıristiyanlığa karşı üstünlüğü sayılan «gerçek dünya» monizmi yıkılmaya, yer yer kötümserlikler doğmaya başladı.

Bol bol «bu dünya»nın sonunun yaklaşmasından, «âhiret» gününden söz edilir oldu. Yıkım anlamında görülen «değişme», temel toplum örgütlerinin, kişi yaşamının çürümesi olarak ortaya çıktı. İslamlığın taşlaşması başladığı ölçüde, toplumda dünyasallaşmaya bir yöneliş kaçınılmazdı. Bu, XVIII. ile XIX.yüzyılların din ve dünya ilişkisi sorunlarının doğuşunu başlatmıştır.

IV

İslam ülkeleri arasında Türkiye, Avrupa'ya en yakın durumda (bir bakıma onun içine doğru girmiş olanı) bulunmakla Avrupa'daki yeni gelişmelerden en çok etkileneni olmuştur. Dış gelişmelerin etkilerini, geleneksel yapı üzerindeki etkileriyle birlikte incelersek, XVIII. yüzyıldaki çoğu değişikliğin din baskısının gevşediği dönemlerde başgösterdiğini görürüz. Kadın kıyafetlerinin denetimi için zaman zaman hükümet kararı bile çıkarılmıştır. Kıyafetlerde, yapılarda, süs ve zevklerde, yüksek tabakada Avrupa'ya öykünen modalar bile görülür. Geleneksel «gazâ» taşkınlığının yerini «sulh - ü - salâh» istekleri alır. Geleneksel temeller sayılan, dayanışma ilkeleri olarak bilinen düşünce ve eylemler sallantıdadır. Avrupalı ve Hıristiyan, halk arasında bile değer kazanmaktadır. Avrupa'da gelişmekte olan bir iki politik kavram bile duyulmaya başlamıştır. Deli diye anılan Çar'ın reformlarıyla başardığı teknolojik ilerlemelere bakarak onun hiç de deli olmadığını anlayanlar çoğalmıştır. Demokratik devlet anlayışından ilk kez bu yüzyılda söz edilmiştir. Hıristiyan devletlerin hükümetlerini tanımanın kaçınılmaz bir zorunluk olacağı da artık anlaşılmıştır.

İslamlığın ilk günlerine dönüş söz konusu olamayacağına göre, bocalamak yerine «geçici» türden yenilikler yapılmasının kaçınılmazlığı görüşü XVIII. yüzyılda egemen olmuştur. Yüzyılın başlarında var olan sistemin Avrupa yöntemleri doğrultusunda canlandırılması, kısaca sıralayacağım aşamalardan geçmiştir.

Birinci Aşama: Yeni görüşü ilk yansıtan belge, ilk kez Avrupa devletlerinin ikisine (Avusturya ile Rusya) karşı 1718'de uğradığımız yenilgiyle ilgili bir yapıtta görülür. Pasarofça Barış Antlaşması üzerine yazılan bu belge «bir Müslüman»la «bir Hıristiyan» arasında geç-

tiği farz olunan bir diyalog türünde yazılmıştır. Konuşmanın tümünden edindiğimiz önemli nokta, İslam (Osmanlı) gücünün karşısına daha güçlü bir dış dünyanın (Hıristiyan dünyasının) gelişmekte olduğunun okuyucuya anlatılmasıdır. Gerçekte, Batı dünyasında bu iki devletten daha güçlü olan Fransa, İngiltere, Hollanda gibi yeni devletler vardı. Fakat bu dönemde onlarla karşılaşmalar henüz başlamamıştı. Bu dönemde adı geçen iki devletin daha büyük önemi vardı. Avusturya (Fransa dışında) en güçlü Katolik devletti; Rusya ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimi altındaki birçok Ortodoks halkın umut bağlamaya başladığı güçlü bir devletti.

Sözü edilen belgede daha sonraki reform siyasasının anahtarları diyebileceğimiz görüşler de beliriyordu: Kusur, Müslüman - Osmanlı siyasal sistemin kendisinde değildi. Asıl gerekli olan şey, dışarda gelişmiş olan yeni savaş araçlarını almak olacaktı. Daha sonraki yazarların yine bu dönemde yaptığı şey, bu ilk gözlemi işletmekten öteye gitmemiştir. (Gerçekte, bu ilk görüş daha sonraki aşamaların hepsinde yine de temel görüş olmaktan çıkmamıştır). İki devlete karşı yenilme, geleneksel kuralların (Şeriat gereklerinin) uygulanmamasından değil, Avrupa'nın yeni yöntemlerini bilmemekten ileri geliyordu.

Aynı doğrultuda gözükmeye çalışmakla birlikte, ilk aykırı görüş de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yarı Avrupalı bir adam olan ve Türkiye'de yalnız matbaanın kurucusu diye bilinen, Macarlı İbrahim adında Hıristiyanlıktan ayrılma ileri düşünceli birinin görüşüydü bu aykırı görüş. («İlk Türk Matbaası Kurucusu'nun Dini ve Fikri Kimliği» adlı yazıya bakınız.) İbrahim'den biri basılmış, öbürü basılmamış iki yapıt kalmıştır. Basılmamış olduğu için pek bilinmeyen yapıtında İbrahim, Hıristiyan Avrupası karşısında kendisinin yeni dini olan İslamlığın üstünlüğünü savunur, Katolik diniyle Papalığa karşı ağır hücumlarda bulunur. (Niçin Katolikliğe ve Papalığa karşı olduğunu, adını verdiğim yazıda ayrıntılarla görebilirsiniz.) Basılan yapıtındaysa İbrahim, (şimdiki anlamda Batı dediğimiz Protestan ülkeleriyle yine şimdiki anlamda Doğu dediğimiz Çarlık Rusyası'ndaki) ordu, teknik ve devlet yönetimi alanlarındaki yenilikleri, elinden geldiği kadar tarafsız bir dille tanıtmaya ve İslam dünyasının bu iki gücün geleceği karşısında uyanması gereği üzerinde durur.

Bu birinci aşamada hiçbir radikal değişme girişimi olmamıştır. Ancak, geleneksel yapının içinde kalmak koşuluyla bazı değişmelerin başladığı görülür. 1717'de ilk basımevi kurulmuştur. 1729'da yeni militer örgüt ve araçlarının alınmasına yönelik girişim başlar. 1734'de ilk askerlik eğitimi başlatılır; birkaç askerlik bilimi yapıtının çevirisi çıkar. Belki en önemli yenilik, 1735'den sonra yeni yönetimlerle yetişmiş küçük bir okumuş kuşağının gelişmesi olmuştur.

Osmanlı ülkelerinde bulunmuş Avrupalıların yazılarında da halk arasında bile bir din bağnazlığı tutumunun bulunmadığını gösteren

izlenimler görülür. Avrupa'dan gelen ve bir ödev alan, içlerinde Müslümanlığa bile geçen kişilere rastlanır. Toplum bireyleri arası ilişkilerde de gözle görülecek ölçüde eski yaşamın çerçevelerini aşan olaylar başlamıştır. Üst kat devlet adamları arasında savaştan kaçınma, yabancı devletlerle barış ilişkileri kurma eğilimi güçlenmektedir. Devlet adına bir barış antlaşması imzalayan dışişleri görevlisi Ahmet Resmi, yapıtında bundan sonra siyasanın din görüşlerine göre değil, devletin maddi çıkarlarına göre yürütülmesi görüşünü savunur.

Bu tür görüşler, doğal olarak, gelenekçilerin benimseyebileceği görüşler olamazdı. Onlara göre, önemsiz gibi gözüken yenilikler bile «eski»nin bütünlüğünü bozacak nitelik taşırdı. Yenilikler aynı din ve uygarlık dünyasından gelmekle kalmıyor, gittikçe dinsizleşmekte olan düşman bir dünyadan geliyordu. Savaşlarda yenilgiler olmasına bakılmamalıydı; savaşta yenilgi ya da başarı silah ya da savaş yöntemlerinin üstünlüğüne değil, Tanrı'nın iradesine bağlıydı. Tanrıysa doğru din olan İslamlığın kurallarına sadık olanların yanında olacaktı. Hıristiyan dünyasının inancı, savaş gibi sorunlarda bile Tanrının payı olmadığına inanan Voltaire türü dinsizleri (mülhitlerin) görüşüne dayanıyordu.

Bu dönemden sonra, değişme yanlısı olanlarla onu dinsizlik sayanlar arası görüş ayrılığında sertleşme başlar. Bu Atatürkçü devrim dönemine gelininceye değin, Türkiye'ye özgü bir ayrılık başlangıcı olmuştur. Daha az güçte de olsa «yeni» yanlısı olanlar azıcık güçlendikçe «eski» yanlılarının sayısı ve gücü de o oranda artar.

Büyük Fransız Devrimi'nin başlangıç yıllarında, III. Selim döneminde gericilerin baskılarının arttığı, buna karşı çok geniş sayıda reform projeleri sunulduğu halde bunlardan uyumlu, birleşik bir kalkınma planı doğmamıştı. Bir ya da iki istisnaya karşın, yeni fikirlerin etkilediği küçük aydın sınıfından olan kişiler bile, düzeni eski statik dünya görüşü çerçevesi dışında göremiyorlardı. O döneme «nizam-ı cedit» (yeni düzen) denmesi bizi yanıltmamalıdır. Özlenen «yeni», kolayca «düzen» olamayacak, eskinin yerini alamayacaktır.

İkinci aşama : Reform görüşünün doğuşuyla geleneksel düzende temelli değişmenin zorunlu olduğunun anlaşıldığı 1826 - 1860 yılları arasındaki döneme Osmanlı devlet yönetiminin en karışık, en tehlikeli olayları sonunda varılabildi. Fakat büyük bir ödün karşılığında varıldı bu noktaya; bundan sonra devletin yalnız dış değil, iç siyasaları bile üçüncü bir gücün etki alanına girdi, Avrupa devletlerinin siyasal çıkarlarının birçok olayda büyük rol oynadığı görüldü.

Tanzimat adı altında uygulanan reformlar döneminde, hükümet, yönetim, yasama, adliye, eğitim alanlarındaki yenilikler devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu girişimleri uygulayacak istek ve güçte modern bir devlet gerçekleştirilmesi ister istemez hem devletin, hem onun gücü altında bulunan ve «millet» denen Müslümanlık dışı «dinsel birim-

ler»in laikleşmelerini zorunlayacak bir devrim olacaktı. (O zamanki Türkçe'de, Arapça aslında olduğu gibi, «millet» sözcüğü «ulus» anlamına gelmez, İslamlık dışı olan «din birimi» anlamına gelirdi). Avrupa diplomasisinin sahneye çıkması karşısında bu din birimlerinin Osmanlı düzeni çerçevesi içinde laikleşmesi olayı, hiç umulmadık sorunlar, çıkardı. «Millet» sayılmayan Müslüman Türk halkına yararlı olacak Tanzimat reformlarının uygulanması sırasında ortaya çıkan sorunların yürütülebilmesi Tanzimat döneminin başlıca uğraşı olmuştur.

Tanzimat sözcüğü eski «nizam» sözcüğüyle akrabadır. «Düzenlemeler» anlamına gelir. «Re - form» ise, Osmanlı Devleti'ne yeni bir düzen vermenin söz konusu olduğunu gösteriyor; bu düzenlemeyi ana hatlarıyla tanımaya çalışalım. Hükümet, hukuk, eğitim alanlarında laikle dinsel arası ayırımlar getirme, bu düzenlemenin başlıca uygulanma amacı olmuştur. Yalnız, Kemalist dönemdeki anlamından farklı bir biçimde; her alanda «değişmez»le «değişebilir» arası bölümlemeler yapılıyor. «Değişen»ler alanı laik alan, «değişmez»ler alanı da dinsel alan olarak görülüyor. Örneğin, padişah hem bütün vatandaşların laik anlamda imparatoru, hem de Müslümanların halifesidir. Müslüman olmayan halkın hukuk sorunları kısmen Adliyece kısmen de Kilisece çözümleniyordu. Böylelikle Hıristiyan vatandaşlar hem Kilise, hem de devlet hukukuna bağlanmış oluyorlardı. Bu «millet»lerin inanç özgürlükleri laik hukuk örgütünün dışında kalıyordu. İslam hukukunun Mecelle haline gelmemesinde, bu hukukun Müslümanlara uygulanan bölümünün bir din hukuku olması büyük rol oynar. Hukukun Mecelle' leşememiş (kanunlaşamamış) olarak bölümü, geleneklere ve değişmezlere bağlı kaldığından kendi dar sınırlarını aşamaz hale gelmiştir. 1837'de din hukuku işlerinin denetimi Şeriat hukukunun en üstün yargı gücü haline gelmiş olan Şeyhülislamlığa veriliyor, böylece de Şeriat hukuku yalnız Müslüman halka uygulanmış oluyordu.

Şeriat hukuku dışında kalan adliye ve yargı işleri üzerine gerekli reform önerilerini saptamak üzere bir devlet danışma kurulu (Şurayı Devlet) kurulmuştu. Bu kurul zamanla şeriattan ayrı olarak laik bir hukuk düzeni için gerekli olan kurallar getirmeye başlayacaktı. Bu kurulun geleceği ve niteliği üzerine çıkan tartışmalar, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz bir Temel Kanun (Kanunu Esasi) hazırlanması işine çevrilme olayıyla sonuçlandı.

Eğitim alanında da ikiye bölünüş gelişiyordu. Yükseköğrenim din dışı kalması gerektiği düşüncesiyle değil, sadece «yeni» bir eğitim biçimi olması nedeniyle, laik bir kuruluş olarak ortaya çıktı. Bu kuruluş gerek Müslüman çoğunluğa, gerekse Müslüman olmayan azınlığa açık olmak üzere, devlet hizmetinde görev yapacak eleman yetiştirmesi için geliştirildi. Ortaöğretim alanıysa Müslümanlar için «medrese» ve «mektep» olarak ikiye bölündü. Medrese «değişmez»in eğitim alanı olduğu için dinsel yetkenin yönetimi altına kondu. Mektep ise, laik

yüksek öğretim otoritesine ve çeşitli dinlere ilköğretim alanı olarak ikiye bölündü. İslamlıktan ayrı olan din birimlerinin ilköğretim alanları kendi din otoritelerinin kontrolü altında kalıyordu. Böylece, hepsi laik eğitim alanı dışındaydı.

Bütün bu «düzenlemeler» din kavramının yeni bir anlam kazanmaya başladığını gösterir. Daha önceleri hiçbir toplumsal iş, salt din dışı olarak görülmezdi. Daha önce, toplum yaşamının her alanı, dünya işleriyle ne denli ilgili olursa olsun, içinde daima bir dinsel nitelik taşırdı. Şimdi, yaşamın bir yanı, kaynağına bakılmadan, «dinsel» alan olarak belirleniyor; yeni olan alanların tümü ise din dışı sayılıyordu.

XIX. yüzyıl ortasından sonra bu «ikiye bölünme» sürüp derinleştikçe ikisi arasındaki çatışıklık da o ölçüde şiddetini artırmaya başladı. Yukarda değindiğim gibi, dış dünyayla olan ilişkilerin de etkisi altında adliye alanı üçe bölünmüştü: Biri, Avrupa'dan alınan kanunların kapsadığı alan; ikincisi geleneksel Şeriat alanı; üçüncüsü ikincinin Mecelle'leştirilen alanı. Hukuk alanında dinsel olanla olmayan arası ayırımı sağlamak için başvurulan bütün çabalara karşın sürekli bir uyuşum sağlanamamıştır. Tanzimat deneyinin birçok sorunları, teknik güçlüklerden ya da yetersizliklerden çok birbirine karşıt ilkelere dayanan hukuk kavramlarını uzlaştırma olanağı bulunamayışından ileri gelmiştir. Bu güçlüklerle en çok devletin sivil hukukunu kanunlaştırma işine gelindiği zaman karşılaşıldı. Ceza, ticaret, medeni hukuk alanlarının belirmesiyle Şer'iye Mahkemeleri'yle Müslüman olmayanların kilise hukukunun önemi azalıyorsa da adalet bakanlığının mahkemelerinin kanunlaşmamış Şeriat kuralları ya da kilise hukuku altındaki davalara bakma yetkilerinin bulunmaması karşısında, dinsel olan ve olmayan mahkemelerin yargılama yöntemleri de farklılık gösterdiğinden, iki yanla da ilgisi bulunan davaların nerede, hangi yönteme göre bakılacağı bilinemiyor; bu tür davalar uzayıp duruyor; kimi hallerde adalet denen şey gülünç denecek bir hale bile düşüyordu. Aynı dava üzerinde bir yandaki mahkemenin kararı, öteki yandaki mahkemenin verdiği kararın tersi olabiliyordu.

Eğitim alanında meydana gelen karmaşa daha da az değildi. Geleneksel okul eğitiminin yaygınlaşabildiği alanın dışındaki toplum kesimi, iki eğitim alanının da dışında kalmıştı. İlk eğitim düzeyinin din alanında olan bölgesinde eğitim görmüş olanlarla onların bağımlı oldukları kültür alanı böylece toplumsal gelişim güçlerinin etkilerinden uzaktı. 1908'den sonra yapılan ilkokul eğitiminin gelişine değin bu dönemdeki öğretim, toplumun geleneksel temelini simgeler. Yeni laik okullardan yetişen kişiler, gelenek kalıbını, yetişen kuşakların üzerine yerleştiren bir ilkokul eğitimiyle orta ya da meslek eğitimi gibi geleneğin hiçbir yanına uymayan bir eğitim karmasının ürünü olarak yetişiyorlardı. Laik eğitim alanında yetişenlerin kimileri, din içi alandaki eğitimlerini din alanı dışında temsil ederlerken, kimileri de din

dışı eğitimlerini gelenek için bir destek olarak kullanıyorlar; birçoğu da her iki alan arasında sallanan, kafası karışan ya da ezilen kişiler oluyorlardı. Bunlara bütünüyle dinsel eğitim alanında yetişenler de katılıyordu. Bunlar, değişmeler bölümünden yetişenler ile böyle bir eğitimden etkilenmeyenler olarak iki tipe ayrılıyordu. «Değişen»in en eski temsilcilerinin bazıları, dinsel eğitimden yetişmiş kişiler olurlarken daha sonraları geleneğin en ileri gelen temsilcilerinin birçoğunun da, eğitimlerini baştan başa din dışı eğitim bölümünden almış kişiler olması gibi paradokslu sonuçlar da görülebiliyordu.

Tanzimat dönemi bu koşullar altında birbirinden ayrı eğilimde iki düşünüş biçimi yaratmıştır. Hiç eğitim görmemiş büyük yığının karşısında, iki ayrı yetişme yolundan gelen, birbirini anlayamayan iki tipin bugüne kadar ulaşan kaynakları o dönemde başlamıştır. Üçüncü aşamada, laiklik ile dinsellik arasındaki kopuklukların başlıca nedenleri şunlardır: (a) laiklik sürecinin (Hıristiyanlıktaki türünden ayrı olarak) iki alan arası bir ayrılma değil, kültürel kurumlardaki bölünmeler sonucu olması ve din kurumu içinde otonom bir gelişme olamayışı; (b) Türk devrimine özgü olan değişim özelliğinin gözükmeye başlaması.

Osmanlı Devleti, gelenekteki çoğullu temellerinden uzaklaştıkça, temelsizleşmeye başlıyordu. Hem anayasal bir temelden, hem de ulusal köklerden yoksun olduğu için büyük devletler arasındaki çatışmalarda bocalamaya başlamıştı. Üçüncü aşamanın sorunları işte bu olaydan kaynaklanır. En önemlisi, 1858'den 1878'e değin süren anayasa (Kanunu Esasi) konusuna yönelik bunalımdır.

Bilindiği gibi, Müslüman halk arasında devlet dışında ayrı bir cemaat örgütlenişi yoktur. Bunun olabilir gibi gözüktüğü yerlerde buna benzer örgütleniş, din kaynaklarından değil, eski aşiret, kabile örgütleri gibi örgütler ya da onların bir devlet olmaya doğru yönelmiş olan türlerinden gelir. Osmanlı Türkleri'nin tarihinde de bir «Müslüman millet» kavramı gelişmemiştir. Devlet dışında halk, etkisiz bir yığındır. «Esnaf» ve «tabaka» farklarıyla ilgili bulunan tarikatların ulusal, siyasal nitelik ya da özgürlükleri yoktur.

Türkiye'de anayasa sorununun ilk ortaya çıktığı dönemde, bu «yok»lardan başka, bir de, Müslüman ülkelere yerleşmiş bulunan emperyalist yönetimlerin etkisi altında, bir çeşit «Müslüman Enternasyonalizmi» denecek bir dinsel akım gelişmeye başlamıştı. Bu akım sözünü ettiğim ulusallaşamama bunalımından da kötü bir şeydi, çünkü bu, emperyalistlerin en güçlü olduğu yerlerde, ulusal gerçeklikten yoksun bir ütopya olmaktan başka bir şey değildi.

İşte Türkiye'de ilk anayasa sorunu bu çeşit etkenlerin karması olan karışıklıklar arasında başladı. Anayasal bir devlet kurulmasının, bir İslam devleti sayılan Osmanlı Devleti'nde olanağı bulunduğu görüşü, ünlü Kanunu Esasi eylemine girişilmesinden hayli önce doğ-

muştu. Bu olanağın bulunduğu görüşü şu teze dayandırılıyordu: Anayasal devlet rejimi evrensel ve dünyasal sorundur, onun herhangi bir dinle ilişkisi yoktur.

Bu görüşün kaynağının Avrupa laik siyasal doktrininden çıkma olduğu meydandadır. Ne var ki o dönemde, içeride, ne Batı anlamında «ulus», ne de «halk» kavramı vardı. Doğal haklar doktrininin gereği olarak egemenliğin kaynağı olarak halk ya da ulus görüşü de olamazdı. Bu yokluklar karşısında bir Anayasa düzenlenmesinin ya laik anlamda ya da dinsel anlamda haklılığını (meşruluğunu) gösterecek bir görüş bulunması gerekecekti. Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi, o zaman Türkiyesi'nde de bu iki anlamdan birinde bu meşruluğun bulunamaması, onun yerine ikisinin karması olan bir temelin sınırları dışına çıkılamayışı o dönemde istenenin tam tersi bir rejimin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Yapılan kanun, en başta Padişahlık (yani Sultanlık ile Halifelik) gücünü kanunun üstünde tutan bir devlet türü yaratmakla eski Osmanlı devlet biçiminden daha çok ölçüde kendi çağına uymayacak bir kanun olmuştur.

Avrupa'dan alınan üzerinde işlenilmemiş zayıf bir düşünden başlayan Anayasa sorunu, tartışmalar, siyasal nedenlerle aceleye gelenlerin elinde acaip bir yöne döndü: Eğer, deniyordu, din sonsuz gerçekleri kapsamaktaysa, anayasalı bir devlet, meşru olan devlet rejimiyse, devlet ile din arasında meşruluk anlamında zaten bir ayırım yok demektir. İslamlıkta birbirinden ayrı olduğu ileri sürülen iki gerçeklik alanı birleşik olabilir; olması gerekir. Dinden ayrı devlet, kanundan ayrı hükümet olabilir mi? Dinin Tanrısal kaynakları dine evrensel bir gerçeklik kazandırdığına göre, İslamlıkla bağdaşan bir anayasa Müslüman olmayanlar için de geçerli olabilirdi. Avrupalıların anayasa konusundaki görüşlerini din ve devlet ayrımı üzerine kurmalarının İslamlıkta geçerliği yoktur. «Halk» ve «Ulus» kavramlarının bulunmadığı bir ortamda bu düşünce, kimsenin karşı gelemeyeceği bir gerçeği yansıtıyordu.

Anayasa ideolojisinin en üst düzeyde temsilcisi olan Namık Kemal bile, Tanzimat'ın daha önce yaptığı ayrımın bir tutarsızlık olduğu görüşüne varmak zorunda kalmıştı. Yalnız, anayasal gereği bir din gereği olarak gösterenlerden ayrılarak, anayasal rejimi eski Osmanlı geleneğine uygun gösterme yolunu seçti. Batı'da anayasa doktrininin temelindeki felsefenin doğal haklar görüşü olduğunu çok iyi biliyordu. Fakat böyle bir felsefi görüşün geleneğinin yokluğu karşısında, uzun bir atlama yaparak, Osmanlı ve İslam geleneğinde doğal hakların Şeriat'ta bulunduğunu iddia etmek gibi şeriatçıları bile şaşırtan bir tez ileri sürdü. Bununla sorunun ideolojik yanını çözdüğü inancını büyük ününün etkisi altında yayabildi.

Demek, hem Şeriatçılar açısından, hem Batıcılar açısından meşrutiyetle yönetilen Devlet gerçek bir İslam Devleti de olabilecekti.

«Şart» sözcüğüyle «Meşveret» sözcüğü arasında bir bağıntı bile bulunmuştu. Meşveret «istişare etmek», bir sorunu tartışmak demektir. Bu sözcük Kuran'da bile vardı (Kuran'daki bu sözcüğün devlet işleri üzerine istişare, tartışma işiyle bir ilgisi olup olmadığını merak edip de Kuran'a bakan çıkmadı). Temel Yasa anlamına gelen Kanunu Esasi tartışmalarında temel alınan başlıca ideoloji böylece Osmanlılık - İslamlık görüşü olarak kalmıştır.

Kanun, başlıca üç siyasal koşulun baskısı altında yapılmıştı; biri, Avrupa devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu bölme tehlikesinin yaklaştığı korkusu; ikincisi kanunun uygulanmasına geçilirken büyük bir savaşa girilmiş olması; üçüncüsü, yeni padişah Abdülhamit'in ustalıklı düzenleri ve kanunu hazırlayan ilerici aydınların saltanat - şeriat ideolojisine karşıt bir siyasal düşünden yoksunluklarıdır.

Kanun'un hazırlanmasında büyük payı olan Namık Kemal'in görüşü, Şeriat'ı dünyaya uydurma değil, dünyayı şeriata uydurmaktır. Dünyanın Şeriat'a uymayan ya da onun alanına girmeyen yanları demek, Batı uygarlığının getirdiklerinin, hem devletin, hem halkın yaşamını etkisi altına alması demektir. Bu sonuç, dünyayla din arasındaki bağımlılığın sonuna gelinmesi, toplum yaşamının gittikçe genişleyen alanının ise Batı emperyalizminin kurallarının yönetimi altına girmesi demektir. Bankalar, demiryolları, vergiler, borçlar, kentleşme akımları, nüfus artışı sorunları, demiryolları, telgraf, liman, telefon gibi bir alay tutarlı tutarsız yenilikler ölmüş bir ortaçağ yapısının üstüne oturmakta olan başka bir uygarlığın ağırlığını yaratmaktaydı.

1908 - 1918 arasındaki aşama, toplumun geniş bölümlerinin değişmeler kapsamı içine girmesi sonucu olarak, devletle din ilişkileri sorununun son bir değerlendirilmesinin yapıldığı dönemdir. 1905 ile 1908 arasındaki dönemin düşün düzeyinde gözden kaçan en önemli gelişmesi daha önce bilinmeyen bir görüş getiriyordu; devletin temeli Müslüman ümmeti değil, Türk halkının oluşturduğu «millet»tir görüşü. Eskiden yalnız Müşlümanlardan başka olan halklar için kullanılan bu terim şimdi dinsel anlamından silinerek Hıristiyan ya da Musevi cemaatlarından olmayan Türk halkının bütünlüğü için de kullanılmaya başlayacaktı. Bu «millet»in, Hıristiyan «millet»ler gibi dinsel örgütlenişi olmadığı gibi laik bir örgütlenişi de yoktu. «Millet» kavramının laik bir anlamı olması ve politik bir içerik kazanması gerekiyordu. Yukarda tanımladığım dönemin arkasından gelen yılların siyasal ve düşünsel sorunları, bu son gözlemin yanıtını araştırma konusu üzerinde yürümüştür.

1908 - 1918 arasındaki dönem, toplumun geniş bölümlerindeki değişmelerin etkileriyle, devletle din ilişkileri sorunlarının yerini alan, devletle ulus ilişkileri sorununa dayalı siyasal çekişmeler dönemi olmuştur. Bu dönemde başlıca şu üç alanda tartışmalar sürdüğünü görürüz. Birinci tartışma konusu «ümmet» ve «millet» terimlerinin yeni

anlamları üzerine süren tartışmalardır. İkinci tartışma laik devlet kavramıyla İslam devleti (Din Devleti) kavramı arasında görülür. Üçüncü tartışma genel olarak değişmelerin getireceği düzenin niteliği konusudur. Geleceğin toplum yapısının politik ve kültürel birimleri (devlet ve «hars») değerleri ne olacaktır? Düşünülen devrimleri («inkılapları») tanımlamada kullanılan terimlere göre «Doğululuk»tan «Batılılık»a, «ortaçağlılık»tan «modern»liğe, «fatalizm» ve «teokrasi»den laikliğe («asriliğe») geçiş deyimleriyle adlandırılabilecek değişmeler öngörülmektedir.

Bu üç tartışma alanında sivil - ulema terimiyle adlandırdığım sarıksız - cübbesiz yeni dincilerden oluşan Din Devleti (Islamic State) yanlısı olanlarla onların karşısında yer alan Batı liberalizmi yanlıları ve Ulusçuluk görüşünü savunanlardan oluşan üç ideoloji kümesi görülür. İlginç olan nokta bu sorunlar üzerindeki tartışmaların hiçbirinin Devlet sorunlarından soyutlanmış olarak savunulmamış olmasıdır. Devlet'in niteliği ve geleceği sorunu hepsinin bağımlı olduğu sorun olmuştur. Şu halde tartışmalar aslında dinsel değil, siyasal tartışmalardır. Bu bakımdan, Türkiye'deki tartışmaların başlıca sorunları açısından bakılırsa, diğer İslam ülkelerinde görülen tartışmalardan köklü bir ayrılık gösterir.

Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla girilen dönem ve bu sonucun gerçekleştirdiği olay, Islam Ümmeti yerine Türk Milleti (Ulusu) kavramının kesinleşmesi olmuştur. O imparatorluğu oluşturan diğer Müslüman halklar sahneden çıkmıştır. Bu gerçek, Türkiye'de dinci milliyetçilik görüşlerinin yersizliğini kesinleştirmiş, bu tür bir milliyetçiliğin söz konusu olmayacağını göstermiştir.

Bu konuşmada yaşamın bütün yanlarında laikleşme yönündeki değişmelerin hepsini tanıtma olanağı yoktur. Ancak, Türkiye'deki rejim içerisinde dinin (İslamlığın) yerinin ne olacağı sorununa değinmekle yetineceğim.

V

Türkiye'de «laikleşme» dediğimiz çağdaşlaşma sürecinin bir örneğinin tarihsel gelişimini buraya değin izlemiş olduk. Bu çizgide en çok toplumsal değişmeler karşısındaki düşün tepkilerini sıralamış oldum. Aynı şeyi, toplum yaşamının başka izlenebilir yanlarını alarak da yapma olanağı vardır.

Daha önce (başka bir konuşmada) anlattığım gibi, Batı din geleneğinde laiklik sorunu, kilise ve devlet birimleri olarak ayrılmış kurumlar arasındaki ilişkilere göre yürür. İslamlıktaki duruma kıyasla daha kolaylıkla görülebilen ilişki türünden farklı olarak İslam dininin yaygın olduğu ülkelerdeki çağdaşlaşma biçimleri daha başka bir

bilimsel yaklaşım metodolojisi gerektirir. Özellikle hukuk ve eğitim alanlarını gözleme zorunluğu vardır, çünkü İslam ülkelerindeki dinle din dışı bölümler ilişkisi örneğinde geleneksel bir sistemin çözülüşü en çok ve ilk önce bu iki alanın gelenek güçlerinden kurtulmalarıyla başlar.

Türkiye örneğini alırken değindiğim üç gelenek dilimi açısından laikleşme sürecinin geçirdiği aşamaların sonuçlarına dönebiliriz. İlk görebildiğimiz sonuç, bu üç dilimin üçünün de temelli denecek gelenek güçlerini yitirmiş olmalarıdır. Özellikle Devlet, Şeriat kesiminin uygulayıcısı olmaktan, eğitim kesimi de Ulemanın kontrolünden çıkınca saydığım üç kesimin ilk ikisinin gücü kalmamış demektir. Tasavvuf kesimi de bu değişme gücünden yakasını kurtaramamıştır. Gerçekte, en köklü yıkılışa o uğramıştır. Bunun başlıca nedeni sufi tarikatlarının sosyolojik temelleri olan esnaf, asker ve okumuş tabakalarının siyasal laikleşme gelişmelerinden en çok etkilenmiş sınıflar olmalarıdır. Köylü yığınlarının (Batı'da olduğu gibi) kentsel din örgütlenmelerinin dışında kalmaları, ya da kent bölgelerinden gelen köy hocalarının dinsel ödevleri çok dar anlamda yerine getirmeleri yüzünden, Türk toplumunun kırsal kesiminde bugüne değin dinsel bir üst kesim gelişememiştir.

Gözden geçirdiğimiz süre boyunca sıkı, orta, sol tarikatlar toplumda kendilerine destek olan ulema, devlet adamı, sipahi, yeniçeri, esnaf bölümlerinin yıkılmalarıyla ya tümüyle yozlaşmışlar, ya anlamlarını yitirmişler, ya da büsbütün yok olmuşlardır. Laiklik rejiminin zedelenmelere uğradığı dönemlerde ortaya çıkan sağcı tarikatlar geleneksel tarikatların taklidi gibi görünürlerse de bunlar tasavvuf tarikatlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan gizli politik gruplaşmalardır.

Devlet çağdaşlaşması sürecinde en büyük darbeyi yiyenlerin başında medrese gelir. Modern orta ve yüksek eğitim kurumlarında gerek öğretim kapsamı, gerek öğrenme yöntemleri açısından medrese döneminden kalma kimi yanlara başka yazılarımda değinmeler vardır. Fakat, okul olarak geleneksel anlamda (ve Türkçe'deki anlamında) Türkiye'de medrese bütünüyle silinmiştir.

En son değinilecek sorun, çağdaş devlet çerçevesi içinde geniş anlamda «din» sözcüğüyle tanımlanan iki bölümün laik çerçeve içindeki yerlerini belirlemek olacaktır. Batılı gözlemciler için olduğu ölçüde Türk aydınları için de bu sorunun önemi, konuyu yanlış anlamaların, taklit, uygulama ya da yorumlamaların bulunmasından kaynaklanır. Konuyu devlet, aydınlar ve toplumsal sınıflar açısından ele alırsak bunları görürüz.

En başta, Türkiye'de gerçekleştirilmiş olan laiklik türünün (ayrı yazılarımda ve konuşmalarımda aydınlatmaya çalıştığım) kendine özgü olan ve tarihsel koşulların ürünü olan niteliğini anlamak gerekir. Gerek Türkiye içindeki, gerek dışındaki kimi kişilerin görüşüne göre

laiklik, Müslümanlığı ya da genellikle dini kaldırma anlamını taşır. Yine benzer iki açıdan ileri sürülen, fakat birincinin tersiyle sonuçlanan bir görüşe göre, bu laiklik değil, din üzerine devlet kontrolü demektir. Bu iki görüşe göre, devlet ya dini tutmalı ya da yok etmelidir.

Bu konuşmada özetlediğim tarihsel gelişimin öyküsünden anlaşılan, varılan sonucun bu iki sonucun ikisinden de ayrı olmasıdır. Türkiye'de laiklik bir çağdaşlaşma aşamasıdır. Osmanlı Devleti döneminde beliren tarihsel bir sorunun başlattığı uzun yolun vardığı bir sonuçtur. Hıristiyanlıktaki laikleşme süreci açısından bakılınca buradaki sorun şu niteliğe varır; demokratik görüşe dayalı bir siyasal toplumda dinin yeri ne olabilir? Daha önceki yüzyılda bu sorunun tersinin sorulduğunu görmüştük. Onlar, soruyu «İslam anlamına göre kurulacak devlette ne tür bir demokrasi olabilir» biçiminde soruyorlardı. 1876 Kanunu Esasi'sinin trajedisi bu terslikten kaynaklanmıştı. Türkiye dışındaki kimi İslam ülkelerinde sorun bugün de böyledir.

İlk ilke olarak halk egemenliğine dayanmış bir sistemde inanç özgürlüğü de arada olmak koşuluyla vatandaş haklarını tanıyan bir rejimde düşünülecek iş, dinin özgürlüğünden önce yurttaşlık özgürlüklerinin tanınması ve sağlanmasıdır. Bu özgürlük ise devleti dinle temellendiren teokratik devlet kavramının kalkmasına bağlıdır. Şu halde, Müslümanlık ne anlamda ve ne genişlikte demokratik bir rejimde yeri olan bir inanç olabilir, sorusuna verilecek yanıt açıklanmış olur.

Ne var ki demokrasinin, yeni toplumun çoğunluğunun katkısını taşıyan bir siyasal devrimin sonucu olmaktan çok, bir azınlığın devlet gücünü ve anayasal hakları kullanma özgürlüğünü ele alarak ve (dinin etkisi altında olduğuna inanılan) çoğunluğu kullanarak, seçim mekanizmaları yoluyla laik bir devleti, bir din devleti durumuna getirme hakkının meşruluğu ve mantıklılığı savunulabilir mi? Bu sorunun yanıtı kısadır ve buraya değin uzayan sayfalarda anlatılan başlangıç noktasının bir kez daha aydınlatılmasına yarar. İslamlıkta bir din zorunluğuyla sağlanmış, kesin bir devlet kavramı, bir siyasal düzen kavramı ve kuralı yoktur. Bu yolda ileri sürülen görüşler, yeni Müslüman halkların ilk siyasal deneyi olan Emeviler Devleti zamanında bile ortaya çıkmamış, onların arkasından gelen uzun Abbasi İmparatorluğu döneminde İslamlığın zorunlu bir gerekçesi olduğu ispat edilemediği için başlıca hukuk bilginleri (Fakihler) tarafından İslam hukuk sisteminin içine alınmamış, bir iki hukuk bilgininin (İbn Teymiye gibi) çok daha sonraları ideolojik amaçlarla ileri sürdükleri «İslam Devleti» görüşü hiçbir yerde İslam hukukunun bir parçası olmamıştır.

Bu tarihsel saptamanın açık anlamı şudur. İleri sürülen sorun devenin altında yumurta aramak türünden anlamsız bir iştir. Ne İslam hukukunda, ne İslam tarihinde «İslam Devleti» diye bir şey uygulanmıştır. Bugün Batılı gözlemcileri yanıltan olay, Batı siyasal gücünden

kurtulan ya da kurtulmaya çalışan kimi ülkelerde siyasal birim olarak dinden başka birim bulunamadığı için (bu aldatmacada emperyalist güçlerin de payı vardır) İslam Devleti kurmakta oldukları yollu inançtır.

Anlattığım tarihsel gerçek karşısında, Türkiye gibi yabancı bir devlet yönetimi altında etkilenmemiş bir ülkede asıl sorun din devleti kurmak değil, dini sömürü aracı olarak kullanmaya yönelik diktatörlük rejimlerine karşı önlem alınması sorunudur. Bu da demokratik devlet kurmak için savaş isteyen ve modern devletlerin hepsine özgü olan siyasal bir amaçtır. Dinsel amaç düşünülerek devlet gücü kurulmasını istemek, deveyi devekuşu sanarak yumurtlamasını beklemeye benzer. Asıl önemli sorun, ulusal egemenliğe dayalı demokratik yöntemlerle seçili devlet kurulması sorunudur ki, Müslüman uluslar bugün yalnız bu noktada Müslümanlıktan başka dinlerdeki uluslarla paylaşık bir durumda bulunmaktadırlar.

Berkeley'de California Üniversitesi'nde 1958'de verilmiş konferans.

TÜRK REFORM AŞAMALARI

Osmanlı - Türk tarihsel sürecinde «ıslah» terimi dinde modernleşme anlamına pek az kullanılan bir terimdir. Terimin çoğulu olan «ıslahat» sözcüğü daha çok siyasal reform konularıyla ilgili olarak kullanılmıştır.

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda «ıslah» sözcüğü eski siyasal düzene dönülmesi anlamında, daha sonra (1800'lerde) siyasal sistemin saltanat ve hilafet ilkelerinden uzaklaşan yeni ilkelere dayandırılması anlamında kullanılmıştı. «Medreselerin ıslahı» gibi konularda kullanılışından başka, Arap ülkelerindekinden farklı olarak, Türkçe'de dinsel modernleşme karşılığı olan tutarlı ve sürekli kullanılmış bir terim yoktur. İslam dünyasının diğer yerlerindeki «dinsel modernleşme» akımlarına benzer bir akım Türkiye'de önem kazanamamıştır.

Bu dinsel modernleşme kavramının ve akımının yokluğu, Osmanlı sistemine özgü olan ve Osmanlı yazarlarının çok kullandığı «Din - ü - Devlet» deyiminin simgelediği din ile devlet karması görüşün bir sonucu olabilir. Kurumlar ve teoloji açısından, siyasal reform akımından bağımsız bir dinsel modernleşme söz konusu olmamıştır. Osmanlı siyasal yapısı, diğer yerlerde olandan daha üst ölçüde dini ve onun temsilcileri olan ulemayı, devlet örgütlenişi içinde tutmayı başarmıştır. Bir «ruhani»lik ve kilise örgütü otoritesi olmayan din kurumu, sadece siyasal otoritenin bir bölgesi olmuş ve devlet çerçevesi içinde bir ocak olarak (ulema ocağı olarak) örgütlenmiştir. Bu örgütün rolü, her şeyden önce Fıkıh, hukuksal sorunlar üzerinde görüş vermek demek olan «iftâ» ile, Şeriat hukukundan başka olan Kanun hukukunu uygulama olmuştur.

Medreseler de, özellikle bir ilahiyat okulu niteliği göstermemiş, her şeyden önce Fıkıh (jurisprudence) eğitimi merkezi olmuştur. Hukuk kurallarının uygulanmasında Sünni ortodoksluğunu ve Matüridi ilahiyat okuluyla Hanefi fıkıh okulunu seçmiş olmakla teoloji tartışmalarının alanını belirlemiştir.

Böyle olmakla birlikte, ortodoks din kurumuyla eğitim ve hukuk

kurumu hiyerarşisi ve kurumlaşması yanı sıra çeşitli akımlara tanınan alan genişliğiyle otonom spiritüel tarikatlar olarak bilinen örgütlere de yer verilmiştir. Bu örgütlerin bölünme yollarıyla çoğalmaları bol bir din çoğulculuğu gerçekleştirmiştir. Devlet ve dünya sorunları karşısında bunlar tutucu, orta ve aşırı yönelimlere açılmışlardır. Ancak ulemayla tasavvuf tarikatları arasında bir çatışma olduğu zaman bir din tartışması denebilecek durumlar doğmuştur.

Bu tartışmalar ortodoks görüşün temellerindeki ayrılma çizgilerine vardıkları zaman ulema, bu olayı dinsel olmaktan çok siyasal anlamda aşırı saymış, bu aşırılıkları o anlamda heretik kabul etmiş ve olaylarda ulema siyasal gücün aracılığını ve desteğini edinme zorunda kalmıştır.

Tarikatların çoğunluğu açık antinomianizm görünüşlerinden kaçınmış, Osmanlı siyasal örgütünün çatısı içindeki yerlerini sürdürmüşlerdir. Tasavvuf tarikatları teolojik ve siyasal sorunlarda suskunlukla ya da onlarla ilgilenmemekle yollarını seçmişler, gittikçe ayin ve ilahi ya da şiir ve sanat alanlarına yönelmişlerdir.

Bu yönelim onların varlığını savunmakla kalmamış, prestijlerini de artırarak çeşitli toplum sınıfları arasında özellikle esnaf, bürokrasi ve asker katları arasında popülerleşmelerini sağlamıştır. Böylece, tarikat devletle din arasındaki beraberliği gösteren diğer bir simgeleme aracı olmuştur. Tarikatlar yalnız ulemayı değil, yüksek katlardaki devlet adamlarını, hatta padişahları bile içlerine alabilmişlerdir. Bundan başka, Osmanlı Devleti daha sonraki dönemde tarikatları devletin yarı resmi dayanakları olarak resmileştirmiş, törenlerde ulemanın yanında Dedegân ve Meşayih olarak yer almışlardır.

Devlet, Ulema ve Tarikat arasında böylece oldukça uzun süreli bir ortaklık halinden sonra XVII. yüzyılda ilk kez modern dünyayla karşılaşma sonunda din ve devlet sorunları üzerine çatışıklıklar patlak vermiştir. İlk dönemde, örneğin, kahve, tütün, toksik maddeler, ipek, mücevher kullanma olayları üzerine, günlük ya da dinsel ödevlerin yapılışında aşırılıklara gitme sorunları, Devlet ya da Tanrı gücü üstünde ya da onların ötesindeki güçlere inanış gibi olayların çıkması önemsiz görünürse de, bunların hepsi ya yönetici katın zenginleşmesinin getirdiği yenilikler ya da enflasyon durumuna düşen ekonominin getirdiği finans bunalımları ve geleneksel Osmanlı siyasal düzeyinde kendini gösteren yıkıntılarla birlikte halkın yoksullaşması gibi etkenlerin sonuçları olmuştur.

Bu etkenlerin bir araya gelişiyle «bid'at» teriminin kapsadığı «yenilik» sorunu dinsel tartışmaların merkezindeki ana sorun olmuştur. Bu tartışmalarda ulemayla meşayih, bunların sorumlusu olarak, birbirlerini suçlarlarken, gerçekte belki asıl suçlu olan devlet, gerek ulema gerek tarikat ileri gelenleri üzerine gittikçe sertleşen baskısını artırmıştır.

Devletin baskısına karşın ulema ve tarikat önderlerinin temel görüşlerindeki yeni dünya sorunları üzerinde hiçbir değişiklik olmayışı çok ilginçtir. Yenilikler karşısında ulemanın olumsuz bir tutum içinde olduğu ileri sürülemez. Osmanlı devlet yapısının sürmesinde çıkarları olduğu için değişmeye karşı davranışları «idare-i maslahat» yani siyasal uyumluluk ilkesinin etkisi altında olmuştur. Ulema ancak bir iki olayda açıkça devletin siyasasına karşı gelmiş ve bir ıslah (reform) çabası göstermiştir. Gerginlik durumlarında ulema, devletten çok yumuşama gösteren tarikatlara karşı çıkmaya başlamıştır. Bu, tarikatların daha sonraki yıkılışının ve gözden düşmesinin başlangıcı olmuştur.

Öte yanda ulema da düşük bir yumuşaklık göstermekle birlikte bütün gücüyle devletin yanını tutmuştur. Bunalımın ilk aşamasında belirli bir dinsel canlılıkla geleneksel durumu sürdürebilmiştir.

1800'den hayli önce gerek ulema, gerek tarikat önderleri arasında bozulmalar başlamıştır. XVII. yüzyıl ortasında Koçi Bey, Risale adıyla tanınan raporunda Ulema katındaki bozuluşları özetlerken, Kâtip Çelebi de Mizan - ül Hak fi İhtiyar - ül Ahak (En Doğru Yolu Seçmenin Doğruluk Ölçüsü) adlı yapıtında, ulemayla Tarikat önderleri arasındaki saçma tartışma konularının gülünçlüklerini anlatırken, medreselerdeki akıl ve inanç bilimlerindeki cahilleşmenin derinliklerine acı acı değiniyordu. Ulema bir yanda dünyasallaşırken, tarikatlar da dünyasal gerçeklerden gittikçe uzaklaşıyorlardı.

1789 - 1807 arasındaki III. Selim döneminde ilk geniş kapsamlı reform çabasıyla karşılaşırız. Bu çabada ulema ileri gelenlerinin dinsel konulardan çok (ve hurafeye inanan tarikat kişilerinden çok) dünya işlerinde etkin olduklarını görürüz. III. Selim'e sunulan ıslahat projelerinin en önemlisi ulema katında yüksek yeri olan Abdülhak Molla'nın sunduğu projeydi. Ne var ki din örgütünün ıslahı için onun önerdiği yeniliklerin hiçbirinin, ulema katının başındaki Şeyhülislam'la ona bağlı olan ulema üzerinde bir etkisi olmamış, din alanında hiçbir yenileşmeye yol açamamıştır.

Tarikatlar, özellikle onların en aşırı dizisinde bulunan Bektaşilik sürekli bir bozulma içinde görülmüşlerdir. 1826'da, II. Mahmut dönemi başlarında Yeniçeri örgütünün tarikatı sayılan Bektaşilik, o örgütün yok ediliş olayları sırasında büyük bir darbe yemiştir. O dönemden sonra diğer tarikatlar da eski dönemlerine bir daha dönememişlerdir. Yalnız, biri II. Abdülhamit döneminde, diğeri 1940'tan sonra olmak üzere iki dönemde bir canlanma göstermişlerdir (fakat bu iki dönemdeki canlanma, bir tasavvuf canlanması olmaktan çok, politik bir nitelik gösterir).

Din kurumunda temel bir değişmenin ilk işareti Tanzimat Fermanı'nın kimi koşullarının uygulanmasında görülür. Ulema önce Tanzimat reformlarını, din modernleşmesi doğrultusunda görmezlikten gel-

meyi başarmışsa da, Tanzimat, din kurumunu siyasa ile bağımlılaştırmada yeni bir adım olmakla beraber dünyayla din arasındaki ilk bölünmenin de başlangıcı olmuştur. Örneğin, din kurumunun başı olan Şeyhülislam'a hükümet kabinesinde sürekli olarak önemli bir yer verilmekle birlikte bütün adliyenin yarısı, yeni kurulan Adliye Nezareti'ne, vakıf işleri Evkaf Nazırlığı'na ve yeni kurulan okulların hepsi Maarif Nazırlığı'na bağlanmıştır. Geleneksel olarak Şeyhülislamlığın yönetimi altında olan kurumların böylece laikleştirilmiş olmasına karşın, ulema ve medreseler yine de dünya işlerinde göze batacak rollerini sürdürüyorlardı. Ne var ki bunların dünya işlerindeki payları bir yanda laikleşmiş kurumlara karşı savaşmaktan ya da Mecelle'nin medeni bir kanun haline getirilmesini önlemekten, Avrupa devletlerinin Türk devletine karşı yürüttükleri daha fazla laikleşme baskılarına karşı devleti destekleme eylemlerinden padişahların tahttan indirilmesini amaçlayan gizli politik girişimlere karışmaya dek çeşitli tutumlar göstermesi, ulema içindeki eski birliğin kalmadığını, devletle olan bileşiminin yaralanmış olduğunu gösterir.

Tanzimat döneminde olduğu kadar Osmanlılar'ın Kanunu Esasi döneminde ulema katından sivrilmiş hiçbir devlet adamı görülmez. Ulemadan çıkan yegâne devlet adamı Cevdet Paşa olmuştur; o da bu rolüne ancak ulemadan ayrıldıktan, devletin laik kesiminde yer aldıktan sonra erişmiştir. Cevdet Paşa dönemin belki en yetenekli reformcusudur, fakat din alanında değil, eski Osmanlı geleneğine uygun biçimde hukuk alanında. Bir yandan Tanzimat önderlerinin Fransız kanunlarını olduğu gibi alıp uygulama eğilimlerine karşı çıkmış, öte yandan ulemanın Şeriat sözcüsü olarak modern bir hukuk sistemi gereklerine uyma olanağından yoksunluklarını anlamış ve eleştirmiştir. 1870 - 77 arasında hazırlanan (fakat sonuna dek gidilmeyen) bir medeni kanun olarak Mecelle'nin hazırlanması, 1858'de Arazi Kanunu'nun hazırlanması girişimleri, onun çabalarının ürünüdür.

Cevdet Paşa'nın aydın modernliği Kanunu Esasi'nin hazırlanmasında yararlı olmamıştır. (Bu kanunun hazırlanmasını yürüten Müslüman ve Hıristiyan üyelerinin çalışmalarına onun karıştırılmamış olması, Kanunu Esasi işinin yürütücüsü olarak bilinen Midhat Paşa'yla aralarındaki görüş çatışıklığından ileri geliyordu.) Kanunu Esasi'nin hazırlanması fikrini getiren Yeni Osmanlılar'ın fıkıh konusunda onun modernliğini tanımış olmalarına rağmen, Cevdet Paşa'nın anayasa hazırlayanlara karşı Abdülhamid'in yanını tutması, buna karşılık başlattığı Mecelle girişimini aynı padişahın onun elinden alarak çalışmasını durdurması ve Şeyhülislam Hasan Fehmi'nin yanını tutması, o dönemin dinsel ya da laik alanlarındaki kafa karışıklığının bir göstergesidir.

II. Abdülhamit dönemi (1876 - 1909) herhangi türde bir din reformu görünüşünün söndüğü bir dönem olmuştur. Reform yerine, bu

dönem özellikle Osmanlı geleneğinde yeri bulunmayan ve çoğu Kuzey Afrika'dan gelen tarikatların canlandığı ya da yayıldığı bir dönem olmuştur. Abdülhamit'in kendisi Arap ülkelerinde Osmanlı etkisini canlandırmak amacıyla bu tarikatları teşvik ediyordu. Bu tarikatlar kafaları karıştırmakla kalmıyor, onları siyasal amaçlar için kullanma düşüncesi geleneksel tasavvuf tarikatlarının halk dindarlığındaki eski gücünü de yıkmış oluyordu. Pan - İslam siyasasının Abdülhamit yönetimi döneminde, örneğin Muhammed Abduh gibi dinde modernleşme yanlısı bir dinbilimi adamının Türkiye'de yetişmemiş olması bunu gösterir. Bunun yerine, bol sayıda, Cemaleddin Afgani'nin yaygınlaştırdığı «Materiyalizmin reddi» konusunu ele alan yayınlar moda olmuştur.

Mısırlı din düşünürü Muhammed Abduh'un din modernleşmesi fikirlerinin etkisi, Abdülhamit'e karşı savaşan 1908 öncesi laik aydınların yazılarında yer almıştır. Jön Türklerin en ateist üyesi diye bilinen Dr. Abdullah Cevdet, Avrupa'da sürgündeyken yayımlamaya başladığı «İçtihat» dergisinde Muhammed Abduh'un görüşlerine ilk yer veren kişi olmuştur. 1908'de Meşrutiyet Anayasası'nın yürürlüğe konulmasından sonra ilk modernist dergi olan «Sırat-ı Müstakim» (daha sonra «Sebilürreşat» adını alan dergi) artık geleneksel Osmanlı kuruluşundaki ulema takımından olmayan genç ulemanın yayın organı olarak çıkmaya başlamıştı.

Ne var ki bu modernist derginin ileri gelenleri Jön Türklerin Osmanlıcılık siyasasıyla Mısır modernistlerinin Arap ulusçuluğu arasındaki çatışıklığın doğurduğu engellerle karşılaştılar. Bu çatışıklık sırasında «Sırat-ı Müstakim» gittikçe Muhammed Abduh doğrultusu yerine Türklük ve modernlik karşıtı Raşit Rıza'nın doğrultusuna kaymaya başladı. «Sırat-ı Müstakim»in koleksiyonu incelenirse görülür ki, o dergide Muhammed Abduh ile ilgili pek az yazıya rastlanır. Abduh'tan söz eden yalnız iki yazı çıkmıştır ki, bunların ikisi de çeviriydi. Böylece, Arap ülkelerinde din modernleşmesi diye bilinen akımın gerçekte Osmanlı Halifeliği'ne karşı bir Arap tepkisi olduğu açığa çıkmış oluyordu. (Raşit Rıza'nın siyasal eylemleri de aynı şeyi yansıtır. Jön Türkçü İttihat ve Terakki Partisi'ne karşın Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin Arap ülkelerinde üyesi bulunuyordu).

Türkiye'deki laik Batıcılar bu modernist İslamcıları gericilikle nitelendiriyorlardı. Modernist İslamcılarla laik Batıcılık yanlısı olanlar arasında her biri bu iki yanı simgeleyen iki ozan olan Mehmet Âkif'le Tevfik Fikret arasındaki ünlü tartışma o zamandan beri Türkiye'de İslamcılık yanlılarıyla laiklik yanlıları arasındaki çatışkının klasik örneği olmuştur. Batıcılar ve ulusçuların eleştirileri karşısında, «Sırat-ı Müstakim» ve «Sebilürreşat» yazarları gittikçe tutucu bir yöne dönerlerken din alanındaki modernleşme sorunu daha da güçlü olarak laiklik yanlısı aydınlar arasında ele alınmaya başlamıştır. Bu akı-

mın en ünlü iki öncüsü «İçtihat» dergisinde yazan Abdullah Cevdet'le Kılıçzade Hakkı hem geleneksel ulema, hem de modernist dincilere karşı ilk savaşı açan kişilerdir.

Böyle olmakla beraber, din aydınlanması sorununda daha da tanınan ve etkili olan kişiler Batıcı aydınlar değil, Türkçü ulusçuların ilk önderleri Ziya Gökalp (1876 - 1924) ile ona katılanlar olmuştur. Çağdaşı olan ve Rusya Türk Müslümanlarının din reformcusu olarak tanınan Musa Carullah Bigiyef'den (1875 - 1949) farklı olarak Ziya Gökalp, ne bir ilahiyatçı, ne de din adamıydı. Bir romantik halkçı, ulusçu sosyolog olarak geliştirdiği üç ilkeli ideolojide İslamlık, Türk Ulusçuluğunun Batılılaşması ve kültürel dirilişi sınırları içinde önem taşıyan bir ilke olarak ele alınmıştır. Gökalp'ın çeşitli yazılarında İslamlığın modernleşmesi görüşü, laik devlet ve ulusal kültür fikirleriyle bağdaştırılmıştır. (Bu yüzden laik devlet kavramının üstün tutulduğu Kemalist dönemde, onun bu çerçeve içindeki İslamlık görüşü değişikliğe uğramıştır).

Ziya Gökalp'ın din modernleşmesi daha radikal ölçüde Kemalist dönem görüşüne giden yolu hazırlamıştır. Kemal Atatürk, İslam bilimleri denen bilgilerden, ulema, tarikat, medrese geleneğinden uzak, onları gericilik aracı, cahillik, hurafatçılık taşıyıcısı sayan bir gelenekten geldiği için, siyasal ve politik alanlardaki laikleşme akımında İslamlık geleneğini taşıyanlar için, uluslaşma ve Batılılaşma konusunda onlara bir yer tanıyan kişi olmamıştır. Din alanındaki en üstün devrimci eylemi saltanat, hilafetle şeriat hukukunu kaldırmak olmuştur. Ulema örgütleri, medreseler, tarikat ve zaviyeler kapatılarak mülkleri bir devlet örgütü olan Vakıflar yönetimine verilmiştir.

Kemalist devrimlerle Türkiye'de İslamlığın tümüyle yok edildiğini sanmak yanıltıcı olur. Gerçekte yok edilen, İslamlığın, Osmanlı rejimindeki devlet - din bileşimi örneği içindeki yeridir. 1876 Anayasası'nda devletle yan yana algılanışının meydana getirdiği biçimselleşme ve anlamsızlaşma yönelişlerinden kurtulmuş olması gerekiyordu. Kemalist din reformunun başlıca anlamı inancın, inananların kendi özgür istekleriyle benimseyeceği bir iş olarak sayılmasıdır. Laiklik rejiminde camiler her inananın isteğine açık bırakılmış, bakım ve yönetimleri devlet bütçesinde yeri olan Diyanet İşleri Genel Başkanlığı'nın görevi olmuş, bu devlet dairesi dogma ve teoloji niteliğinden arındırılmıştır. Kanunla tanınan dinler (İslamlık, Hıristiyanlık, Yahudilik) kanun koruyuculuğu altına alınmış, bu dinlerin herhangi biriyle bağlantısı olan siyasal örgütlerle bu dinlerde kurulmuş ya da kurulacak propaganda organları yasaklanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküp yıkılması olayının bir görünüşünden başka bir şey olmayan eski din örgütlerinin çökmesi, kuruması, bozuluşu kimi kez, sanıldığının tersine Kemalist reformların gerçekleşmesini kolaylaştırmış, benimsenmesini sağlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kemalist dönemin dinsel reform aşamalarını geniş ölçüde kolaylaştıran ve benimseten ulusal bağımsızlığın eski gücünü yitirmesi sonucu, İslamlık hortlatılmak istenmiştir. Fakat bu dönemde de «modernleşme» anlamında bir din ıslahı olayı görülmez. Yalnız dört yönde gelişmeler seçilebilir. 1) İslamlığın bilimsel olarak irdelenmesi. Tarihsel nitelikteki yapıtlar ve çevirilerle sosyolojik incelemeler. 2) Güçlenen burjuvazinin dinle ilgilenmesi, özellikle ibadete açık yerlerin bakımı, onarımı, kimi yerlerde yeni camiler yapımına para yardımları, geleneksel din bayramlarının kutlanması, Kuran ve Mevlit okuma, oruç, zekât ve hac eylemlerinin popülerleşmesi. 3) İllegal olarak çoğu geleneksel türlerinden farklı, politik amaçlar güden tarikatlar çıkması. Kimi kez büyük ya da küçük tüccarın ya da esnafın desteklediği siyasi protesto gruplarının bu tarikatlarla kurduğu ilişkiler. 4) Şeriat hukukunun yeniden gelmesini, hatta İslam Devleti kurulmasını amaçlayan laikliğe karşıt ideolojik akımlar. Anti Kemalist olan bu akımların kimi tatminsiz genç kuşaklarla aşırı sağcı genç kuşaklar arasında tutunmaları.

Kısmen tek parti yönetimine karşı olan siyasanın, kısmen demokratik hakların az çok kökleşmesinin sonucu olarak, bir özgürlük ortamında beliren dinsel modernleşme görünüşünü, geçmişe dönüş sanan kişilerin, buna aşırı bir önem vermeleri, özleneni Kemalist din reformu görüşünden ayrılma sanmalarına yol açmaktadır. Bu olayların sınıf, meslek, parti gibi zamanımız bağlantılarının görüntüleri oluşu, Kemalist reformların, bütün modern demokrasilerde olduğu gibi, geleneksel (Osmanlı) çerçeve içinde dini sadece bir siyasal tartışma konusu olma durumuna döndürmekte başarılı olduğunu gösterir.

LAİKLİK REJİMİNDE POLİTİK GELİŞME

I. *Batı Uygarlığında Laikliğin Rolü*

Batı uluslarının siyasal gelişme tarihinde modern aşamaya geliş süreciyle toplumların laikleşme olayı arasında sıkı bir ilişkinin varlığı göze çarpacak denli açıktır. Batı toplumlarının tarihini Batı dışı toplumların tarihinden ayıran en önemli fark budur diyebiliriz.

Batı uygarlığının yaygın olduğu alanda siyasal güç (devlet) toplumun yönetiminde, özellikle ekonomik alandaki ilerlemeler üzerine etkileri olan sınıfların çıkarlarını düzenleme, destekleme, ileriye itme işinde başta gelen araç olmuştur. Ekonomik gelişmenin en çok görüldüğü bölgelerde laikleşmiş devletin katkısı da en çok olur. Devletin ekonomik alana karışmadığı ileri sürülen yerlerde, bu denli önemli bir payının bulunması şaşılacak bir şey gibi görünürse de aslında şaşılmaması gerekir.

Batı uygarlığının güçlenmesinde, özellikle ekonomik gelişmede devlet gücünün önemli bir payı olmadığı sanısı liberalizm doktrininin üstünlük kazandığı zamanların ürünüdür. Bu, Batı uygarlığının nasıl doğduğunun, nasıl geliştiğinin, üstünlüğünü bugün de nasıl sağlamakta olduğunun bilinmediği ülkelerde aydınlara anlatılan bir masaldır. Ekonomik kalkınma çabası içindeki geri kalmış ülkelerin kimi önderleri ya gerçeği göremediklerinden, ya da liberal ekonomilerle Batı'nın bugünkü durumuna geleceklerine içtenlikle inandıklarından, kendi toplumlarının da bu yoldan kalkınabileceğine inanırlar.

Tarih kesinlikle gösterir ki, Batı uygarlığının gelişiminde devletin gelenek ve din engellerini aşarak laikleşmesi kalkınmalarda baş rolü oynamıştır. Batı uygarlığının gelişiminde, dar anlamda dinsel sayılan alanlar dışında devlet siyasal hayatta büyük rol oynamıştır. Batı uygarlığı alanında siyasal güçlerle ekonomik güçler arası etkileşimler sürerken din alanıyla bu iki alan arasındaki ayırım çizgisinin belirli olmadığı hallerde dünya işleriyle din işleri arasında ne gibi uzlaşma-

lar olacağı, çatışkıların nasıl çözümleneceği sorununda da çeşitli yöntemler gelişmiştir. Siyasa alanıyla din alanı arasındaki etkileşim ya kişilerin siyasal eylemleriyle dini etkileyişinde ya da dinsel eylemlerin devleti etkileyişinde kendini gösterir.

Bu etkileşimin düzenli yürüdüğü dönemlerde, ekonomik gelişmedeki düzenlilik ve rasyonellik aracılığıyla devletle din arasında bir «modus vivendi» kurulmuş olur. Ancak, Hıristiyan Batı uygarlığının, devletle kilise güçleri arasındaki ilişkilerin saptanması işi, her zaman ve her yerde kolay olmamıştır. Batı uygarlığında bunun başarı derecesi ülkeden ülkeye değişkenlik göstermiştir. Genellikle göze batan nokta devletin dinsel kurum ve kurallarından bağımsızlığı ölçüsünde ekonomik gelişmenin üstünlük kazandığıdır. Batı dünyasında görülen «siyasa ile din arası ayırım olayı»yla Batı'nın ekonomik gelişimi arasında bir «correlation» (bir neden beraberliği) olduğu, Karl Marx ile Max Weber gibi birbirine karşıt iktisat tarihi düşünürlerinin üzerinde uyuştukları bir gerçektir. Batı dünyasında görülen kapitalist ekonomi düzeninin temelinde devlet din ilişkisinin ekonomik bağlamda belirlendiği düşüncesi iki düşünürde de vardır. İkisi arasındaki ayrım, dinsel özgürlüğün mü siyasal alanda ekonomik gelişmelere yol açtığı, yoksa ekonomik gelişmelerin mi dinsel alanda özgürleşmeler getirdiği sorunu üzerinedir. Kapitalist sistemde görülen bunalımların devlet ile kilise arasındaki ilişkilerde yansıdığı haller olduğu gibi, din alanındaki güçlerin devlet alanında ekonomik eylemleri etkilediği ve bunalımlara yol açtığı da görülür.

Batı dünyasında devletle din kurumları arası ilişkilerin bir özelliği, bu ikisinin birbiriyle aynı doğrultuda olduğu zamanlarda da birbirinden ayrılmış olmasıdır. Ekonomik gelişmeyle ikisi arasındaki ilişki belirlenerek, sağlamlaşır. Sözünü ettiğim iki Alman düşünür bu konuda da birleşirler. Örneğin, kapitalist ekonomi düzeninin doğuşunda ve gelişmesinde ikisi de devletle din arasındaki ilişkinin belirleyici olduğunda hemfikirdirler.

II. *Batı dışı Devlet - Din İlişkileri*

Batı uygarlığı dışındaki toplumlarda durum, bu modelden farklıdır. Bazı noktalar üzerinde birbirinden ayrılan tarihçiler, birbirlerinden ayrı yollardan olsa bile bu noktada genellikle birleşirler. Aradaki farkın tarihsel niteliklerini doğru olarak anlayamamış olmakla beraber, bu farkın Batı uygarlığının «kendine özgü» bir özelliği olmasından ileri geldiğini bilirler. (Farkın tarihsel niteliklerini anlayamamış olmalarının başlıca nedeni, cahilliklerinden değil, bu farkı anlamak için Batı devlet - din ilişkisini anlamada kullandıkları kavram ve yöntemleri burada da geçerli saymalarıdır. (Bu noktaya, başka bir yazımda değin-

mekteyim).

Batı dünyası dışındaki ülkelerde ekonomi ve din kurulları arasındaki ilişkiyle bağı olan sorunların başka bir çerçeve içinde anlaşılması ve incelenmesi gerekir. Gerçi, bugün bu toplumların hiçbirinin geleneksel kültür ya da uygarlık bütünlükleri kalmamışsa da bunlar, yine de eski geleneklerinin etkilerinden tümüyle kurtulmuş değillerdir. Bu toplumlar arasında ekonomisi Batı kapitalist ekonomisine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu halde, devlet yapılarında herhangi bir modernleştirmeye gidilmemiş olanlar da vardır (en çok bilinen örneği bugünkü Suudi Arabistan). Toplum eski geleneklerin etkilerinden tümüyle kurtulmuş değildir. Bunlar, Batı uygarlığında gördüğümüz devlet din ilişkisi modelinden ayrı olan başka bir ilişki modeli bulunduğunu gösterir.

Şu halde, Batı uygarlığında görülen gelişmeyi (devlet ile din arası ilişkilerle ekonominin özerk bir alan olarak ayrılması olayını) anlamada Batı uygarlığını ölçek (norm) alma yöntemi yanıltıcıdır. Batı uygarlığında ekonomik ve siyasal kalkınma yalnız bir «araç» (vasıta) denebilecek sorunlarla bağımlı olduğu halde, öteki toplumlarda kalkınma sorunu bir «araç» sorunu değil, bir «amaç» sorunudur. Kimi kez bir «devrim» sorunu, hatta bir «var olma ya da olmama» sorunu bile olur. Toplumun temel değerlerinin değişmesi zorunluluğu haline geldiği de olur. Bunların kalkınma amaçlarının belirlenmesi konusunda önemli ayrılıklar gerektirdiği meydandadır.

Şu halde, sorun Batı uygarlığına özgü olan bir türü taklit etmeksizin Batı modeline benzeyen bir düzene nasıl geçilebileceği sorunu oluyor. Geçilecek sistemin ulusal, ideolojik, ya da psikolojik nedenlerle kapitalist sistemden ayrı bir sistem olması gerekliliği de böyle bir sorundur. Bir toplumun tarihsel, geleneksel bağlarından kopamadığı, üstelik onları daha da sağlamlaştırarak tutmak istediği hallerde, Batı uygarlığı türüne geçmeyi başaramadığı ortadadır. Bunu yapabilmiş istisnalar vardır. Batı uygarlığından olmayan, fakat bu olmayışı ayakta tutacak başka tabiat ya da kültür kaynaklarının koruyuculuğu altında yaşayan toplumlar bulunabilir. Şimdiki aşamada bunların kimileri başarılı da olabiliyor. Bu türdeki istisnalarda göze çarpan nokta, geleneksel uygarlığın az ya da çok ölçüde Batı uygarlığı benzerliğinde olduğu ya da geleneksel kültürünü Batı uygarlığı yanlarına benzer biçime sokabilen hallerde bu olanağın bulunduğudur.

Gerçekte, zorunlu uymayı gerektiren etkilerden uzak kalabilmiş pek az Batı dışı toplum ya da uygarlık kalmıştır. Batı dışı uygarlıkların hemen hepsi, kendi siyasal ve dinsel gelişme yollarını bulma çabası içindedirler. Bu gelişmenin, modern Batı uygarlığının ekonomik gelişmesinin sağladığı çerçeveye uyması zorunluluğunun evrenselliği tartışılacak bir sorun durumuna gelmiştir. Batı dışı toplumların, özellikle Batı uygarlığıyla geçmişte yakınlığı bulunan Türk toplumunun, la-

ikleşme sorunu burada özel bir anlam taşımaktadır.

Bu açıdan laikleşme sorunuyla Batılılaşmanın salt anlamda ikiz süreçler olarak görülmesi gerekmez. Batı dışı bir toplumun siyasal gelişmesiyle ekonomik gelişmeleri konusunu inceleyen kişilerin, o toplumun kendisine özgü olan geçmişteki siyasa ve din geleneğinin çerçevesi içinde, siyasal - ekonomik - dinsel zincirdeki ilişkilerinin özel niteliğini anlamaları gerekir. Batı uygarlığındakinden farklı bir din geleneği bulunan bir toplumda, laikleşme ve modernleşme eylemi sorunu ile geleneksel değerlerin bu eylemin yarattığı zorunlu değişmeyle olan ilgisi sorunu, benzer gelişme içindeki Batı toplumlarındaki sorunlardan çok farklıdır. Bunu kavradığımız zaman, Batı dışı ülkelerde görülen siyasal modernleşme olayları ile ekonomik gelişme sürecindeki laiklik konusunun kimi kez birbirine tüm aykırı olma derecesine varan farklı yollarda gitmelerinin nedenlerini kavramış oluruz.

III. *Türk Toplumunda İlişkiler Sorunu*

Batı'nın devletle din ilişkisi biçiminden ayrı olan gelenek örneklerinden birini İslamlığın yaygın bulunduğu Türk toplumunda görürüz. Türk İslamlığında Batı'nın devlet din ilişkisi biçiminden ayrı olan gelenek örneklerinden birini İslamlığın yayıldığı ülkelerden biri olarak Osmanlı devlet alanında görürüz. İslamlıkta devletle din arası ilişki türünün geçmişi, Hıristiyanlığın yayıldığı ülkelerdeki devlet karşısında din kurumu biçiminden farklılığı, iki dinin devlet açısından gelişmelerindeki temel farktan kaynaklanmıştır.

Hıristiyanlık, kendinden önce uzun süreli tarihi olan bir devletin, Roma İmparatorluğu'nun içine ondan ayrı olan bir örgüt olarak çok sonradan girebilmişti. Uzunca süre Hıristiyan olanlar devletten ayrı sayılıp ancak Bizans'taki Roma İmparatoru, onu benimsedikten sonraki bir dönemde, Hıristiyanlık devlet karşısındaki biçimini almıştır. Osmanlı Türk tarihinde ise devletin dinle olan ilişkisi bundan çok farklı bir biçimde gelişmiştir.

İslamlık, siyasal bir örgütlenişin gelişmiş bulunmadığı bir ortamda doğmuştu. Türk devletiyle ilişkisiyse çok daha sonraları olmuştur. İslamlığın ilk aşamasında (Roma İmparatorluğu'ndaki gibi) bir devlet ile o devlet karşısında bir din örgütü olarak, iki örgütlenme biçimi yoktu. İslamlığı getiren güç de bir yanı ile Semitik gelenekteki bir peygamberlikle, öbür yanıyla bir Arap kent devleti kuruluşu koşuluyla beraber yürümüştür. Bu yüzden, İslamlık aslında salt bir din miydi, yoksa yeni bir siyasal güç müydü, son zamanlarda bile tartışılan bir sorun olmuştur. Hem devletti hem de din, dense, belki tarih olaylarına daha uygun bir tez ileri sürülmüş olur. İslam kurucusunun zafere ulaştırdığı toplumun, kuşkusuz, din özellikleri taşıdığı kadar siyasal

güç de taşıdığı kolaylıkla ileri sürülebilir.

Fakat İslamlık çok eski kuruluşlu bir devletin alanına girmekle «devlet örgütü»yle «din örgütü» gibi iki ayrı örgütlü bir uygarlık türü sağlamış değildir. İslamlık, Arap fetihleriyle kısa süre içinde bir devlet olmuştur. Ama bir «devlet» örgütüyle bir «İslam» örgütü ayrıcalığı düşüncesi İslamlığın yayıldığı alanda gelişmemiştir. Böyle bir düşünce, yani dünya devleti karşısında bir «İslam Devleti» olduğu görüşü, XIX. yüzyıl sonundan sonra ve Hıristiyan din ve devlet güçlerinin baskıları altında uydurulmuştur.

Dinler, genellikle «kişi insan»ın dünya üstünde ve Tanrı Gücü karşısındaki yaşam eylemlerini düzenleme savıyla doğdukları halde siyasal güç alanına girdikleri ve onunla uyumlaştıkları zaman, kişinin, gelecek dünya adına, bu dünyadaki yaşamından çok ya devletin üstünde, ya onun yanında, ya da onun altında oluşuyla ilgilenirler. Kişiyi dünya üzerine olan tutumlarına göre değerlendirirler. Hiçbir dinin, gelecek dünya üzerine bu dünya sorunlarından ilişkisiz olarak geliştiği görülmemiştir. Yalnız bir dinin dünyaya dönük tavrının çeşitleri olabilir ki, bu da zamanla değişebileceğinden çok tartışmalı sorunlara yol açabilir.

Hıristiyanlıkla İslamlığı, dünyayla ilişkiler açısından karşılaştırırsak, Türk toplumunda en belirgin farkın şu olduğunu görürüz: Hıristiyanlıkta din örgütlenişi daha çok dünyasallaşmış olmakla beraber bu, devlet kurallarına ya paralellikle ya da ona üstün olarak yürümüştür. Türk Müslümanlığındaysa devlet içindeki dinsel örgütlenme devlete oranla atıl kalmıştır. Türk İslamlığında kişi eylemlerinin dinsel sayıldığı alanlarda hukuk kuralları olarak uygulanan kurallar, devlet hukuku yanında Şeriat hukuku olarak kalmakla kişiyi dünyasal eylemlerinde devlet hukukundan fazla ölçüde etkilemiştir. Ancak, Osmanlı toplumunda devlet hukuku, Şeriat hukuku kanunlaştırılmamış kodlaştırılmamış olarak kaldığı için, bu iki kaynaktan gelen hukukla, onların ikisine de yabancı olan kaynaktan gelen, gelenek ya da «Halk Kuralları» (İngilizce bir terimle söylersek Folkways) yan yana yaşamışlardır. Türk İslamlığında (inanç kurallarını içermek koşuluyla) Devlet Hukuku, Şeriat Hukuku, Gelenek Hukuku gibi üç ayrı kaynaktan gelen hukuk sistemleri yan yana görülür.

Demek ki, tarihsel ve sosyolojik açıdan bakılınca, dinsel gelenek karşısında laik geleneğin gelişimi, Hıristiyanlıkta olduğundan farklı yollardan yürümüştür. İslamlık geleneğinde din, Hıristiyanlıktakinden farklı olarak kendine özgü ve devletten ayrı, onun yanında ya da onun karşısında, hatta onun üstünde bir örgütleniş olarak gelişmemiştir. Onun yerine, devletin gücü altında özel kişi hukukuyla kişilerin dinsel inanç eylemlerinin kuralları olarak kalmıştır. İslamlıkta devletten ayrı bir «Ecclésia» örgütü olmamıştır. İslamlığın yayıldığı yerlerde, İslamlıktan kaynaklanan ve ona özgü olan bir devlet türü görülmemiş,

İslamlığın yayıldığı dünyanın her yerinde aynı din kuralları bu yolda uygulanmıştır.

Şeriatın kendisi kesin bir devlet türü zorunlamadığı halde, Şeriat adıyla bildiğimiz hukuk kurallarını her uygulayan devlet, «meşru», yani Şeriata uygun bir devlet sayılmamıştır. Zamanla Türk İslamlığı tarihinde, bu «meşruluk» terimi (légitimité) anlamına gelmiştir. Hıristiyan Batı geleneği dilindeki sözcüğün kökeni Latince «legitimus» sözcüğünden oluşurken (o sözcük Hıristiyanlık öncesi bir kökenden gelir) «meşruiyet» (meşruluk) sözcüğünün «Şer'» (Şeriat) sözcüğünden oluşması ilginçtir. Bu ikinci sözcük de aslında dinsel bir anlam taşımamakla birlikte («düz akan bir su yolu» demektir) giderek düşsel bir anlam kazanmıştır.

İslamlıkta din anlamında Şeriat kanunlaşmamış bir özel hukuk sistemi olarak siyasal örgütün içinde eritilmiş, tarihte gelip geçmiş Müslüman devlet türlerine biçim veren bir kaynak olmamıştır. Bunun tersine olan görüş, yani İslam Devleti'nin Şeriattan çıkma olduğu görüşü en çok Avrupa ülkelerinde yaygınlaşmış, Müslüman dininde devletin Şeriattan çıktığına inanılmasına yol açmıştır.

Geçmişte hiçbir İslam ülkesi tarihinde devlet Şeriat hukukuna göre biçimlenmemiştir. Osmanlı Türk geleneğinde, İslam hukuk kurallarının devlet biçimiyle bir ilişkisi olduğunu söyleyebileceğimiz yan «legal bir fiction» olarak, bir padişahın tahta geçişini «hal' - ve - akt» seremonisinde meşrulaştırma yanıdır. Bu «fiction» ile padişahın halkın delegeleri sayılan belli kişilerin Şeriat adına onu «meşru» yani Şeriatça kabul edilmiş bir devlet başı sayılması simgelenir. Herkesin bildiği gibi, padişah olan kişi başka bir kurala göre (Max Weber'in kullandığı bir terimi kullanırsak) «patrimonializm» ilkesine göre zaten padişahtır. Sözünü ettiğim «fiction» bunun arkasından gelir. Yine buna benzer bir «legal fiction», Mısır'ın alınışından sonra peygamberin ardıllığının Osmanlılara geçtiğini simgeleyen «Halifelik» tanımlamasıdır. Osmanlı padişahları tarihinde halifeliğin anlamı «Tanrı'nın Gölgesi» sayılmaya değin genişletilmiştir.

İslam halkın dünyasal yaşamı açısından, siyasal gücü meşrulaştırmak için iki koşula uymak yeterdi. Biri, İslam ümmet birliğini tanımak; öbürü, devletin yönetimi altında Müslüman olanların Şeriat kuralları çerçevesinde yaşam özgürlüklerini tanımak. Bu iki koşulu tanıyan her devlette İslamlık onun meşruluk yandaşı olarak görülmüştür.

IV. *Cumhuriyet Dönemine Doğru*

XVIII. yüzyıldan önceki Osmanlı tarihinde İslamlık, gelenek otoritesine dayalı bir «patrimonium» sistemi içindeki din devlet bera-

berliği olarak belirir. Bu, Osmanlı Devleti temellerinin İslam dininden kaynaklanmış bir siyasal sistem olduğu anlamına gelmez. Öyle sanılışı, yapısındaki din devlet karmaşıklığından ötürü, devletin mi dinden, dinin mi devletten önce geldiğine hükmedilemeyecek denli bir uyumluluk içinde bulunmanın yarattığı bir belirsizlikten ileri gelir. Bu devlet sisteminin, kimi Batılı ve Türk gözlemcilerin sanısına karşın, İslamlığın ilkelerinden kaynaklandığı görüşü, sistemin kendi yapısının özelliklerini tanımamıza açıklık getirecek bir görüş olmaktan uzaktır.

Yalnız, devlet ile İslamlık arası ilişkilerin bu niteliğini tanımlamanın, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batı'nın siyasal, ekonomik, düşünsel etkileri altında beliren din sorununun geçirdiği aşamaları anlamamıza yararı olabilir. Bu dönemde Batı gözlemcilerinin, Müslüman devletlerin siyasal ve ekonomik modernleşme olanaklarından yoksun oldukları sonucuna varmalarıyladır ki, Müslümanlığın modernleşmeye yatkın olmadığı inancı Batılılar arasında yerleşmiştir. Bu görüşü, ayrı nedenlerle, Müslüman düşünürlerin de benimsemesi önemlidir; çünkü bunların modernleşme olanaklarının bulunmadığını görmeleri üzerinedir ki, bu başarısızlığın devletin dinle uyumluluğunu yürütememiş olmasına bağlamaya başlamışlardır. Bunlar, başarısızlığı devletin dinle olan bağımlılığına değil, bunun tersine, dinden uzaklaşmaya başlamış olmasına veriyorlar.

Böyle bir inancın yaygınlaşması sonucu, Osmanlı devlet din görüşünde geriye doğru yeni bir inancın doğduğunu, devletin din ilkelerine ve ölçülerine dayandırılması gerektiği görüşüne varıldığını görürüz. Bu yüzden laikleşmeye yönelik bir gelişimin çarpıtılarak, ters anlamda yorumlanması olgusunu biraz daha yakından incelememiz gerekiyor.

İlk önce, birbirine aykırı görünen bir olgunun anlaşılması gerekir. Bu paradokslu görünen iki olguyu anlamak, Batı sistemleriyle onların etkisi altındaki eski Osmanlı düzeninin geçirmiş olduğu gelişme bunalımlarını da aydınlatacaktır. Paradokslu dediğim iki olgudan biri, siyasal otorite bunalımı döneminde dine geniş bir özgürlük tanınmasıdır. Geleneksel siyasa türünden olan Doğu devletlerinde, siyasal otorite toplumdan kaynaklanma yerine toplumdan soyutlaşma ilkesine dayanır. Osmanlı tarihinden öğrendiğimiz çeşitli yöntemle, yönetenlerin toplum köklerinden sökülerek devletin hizmet araçları yapılması, padişahın toplumsal kökenden değil Tanrı'nın seçmesiyle meşrulaşması gibi yöntemlerin kullanıldığı bir sistemde, devlet güçleriyle toplum sınıfları arasındaki belli başlı bağ dinin gücüdür. Din, inanç ve hukuk mekanizmalarıyla otorite ile toplum arasında bağlantı kurar; devlete karizmatik bir nitelik kazandırır. Batılı gözlemcilerin Osmanlı Devleti'nin İslamlık ilkelerine dayandığı yollu inancı, bunun anlaşılmamasından ileri gelir. Dinin yaptığı iş, devletle toplum arasında

bağ kurarak düzeni sağlamaktır. Bu görevin yardımıyla devletin toplumdan ayrı bir öğe, devleti yönetenin de toplumun üst düzeyindeki bir otorite olması sağlanmış olur.

Din (Hıristiyanlık sistemlerindekinden farklı olarak) devlete karşı ya da devletin üstünde bir «ecclésia» otoritesi kuramamış olmakla beraber, devlet de ulema takımının üstüne tümüyle kontrol kurmamıştır. İslamlıkta Papalık türünden üst düzeyde bir otorite olmadığından toplum tabakaları arasında dine geniş ölçüde çeşitlenme olanağı sağlanmıştır. (Batılı oryantalistlerin çoğu İslam dinini yalnız kitaplardan öğrendikleri için Müslümanların dinsel bağlantılarındaki çeşitliliği görememişlerdir). Yalnız çiğnenemeyecek sınır, tek başına devletin olan siyasal otorite sınırıdır. Osmanlı düzeninde din ya da tarikat birimlerinin hiçbiri siyasal bir güç elde etmeye kalkışmamıştır. Bu yöndeki az sayıda girişimi din değil, devlet önlemiştir.

Osmanlı siyasal bütünü içinde Müslümanlık, hem başka dinlerden halkların, hem de Müslüman olan halkın sınıf ve tabakalarına uyumlu biçimler almıştır. Köylü kat arasında din dışı ya da din öncesi halk inançları, «örf» dini olarak, bürokrat, okumuş, esnaf ve savaşçı katlar ve birimler arasında yayılan çeşitli tarikatlarla, hem devlet ödevlerinde, hem de hepsi için Şeriat olarak genişleyen bir yelpazelenme biçimini almıştır. Fakat bunların hiçbiri üstün otorite gücüne karşı gelmemiş ya da gelememiştir. Celali İsyanları gibi ayaklanmalar hiçbir din reformu iddiası taşıyamadan devlet otoritesince bastırılmıştır. (Batı tarihindeyse çok kez bunun tersi olmuştur; Refomation zamanına değin bunun çeşitleri görülür). Osmanlı tarihinde dinsel yönde «rafızilik» (heresi) eğilimleri devlet otoritesince daima siyasal bir olay sayılmıştır. Bütün bunlar dinin devletten bağımsız bir özerklik taşımadığını gösterir.

İşte bu paradokslu görünüş Batılı gözlemcilerin bir bölümünce fanatizmin üstünlüğü, diğer bir bölümünce de Hıristiyanlıkta olduğundan daha geniş bir inanç yelpazesi olduğu yollu birbirine karşıt iki görüşün gelişmesinin nedenidir, çünkü bu iki görüşün ikisi de Batı modeline yabancıdır. XVIII. yüzyılın birinci yarımı gibi bir dönemde bile Hıristiyanlıktan Müslümanlığa geçen İbrahim Müteferrika'nın — biri yazma olarak kalan, diğeri basılmış olan — iki yapıtında yeni dininin Katolikliğe üstünlüğünü gözden geçirirken Batı devlet türleri konusunda Batı'nın benimsenecek yanları olduğunu anlatması bu gözlemimizi yansıtır.

Böyle bir tarihsel geçmişi olan bir halkın modern çağda laikleşme yönünde karşılaşacağı sorunların niteliklerini ve çeşitliğini, ancak o geçmişin çerçevesi içinde anlayabiliriz. Ekonomik ve politik alanlardaki birçok aralıklar, duraklamalar, hatta geriye dönüşlerle süren laikleşme bu tarihsel geçmişin özelliklerini yansıtır.

Tüm bu tarihsel aşamalardan çıkan gözlem, hem devlet hem din

alanındaki değişikliklerle beraber giden bir devlet din arası boşanma sürecidir. Laikleşme, buna karşı dinsel tepki, en son aşamada sağcılık ya da gericilikle ilericilik arası karşıtlık olarak da görülür. Daha dar bir çerçeve içinde, birinin faşizm diğerinin komünizm olarak bile tanımlandığı olur. Gerçekteyse, anlatmaya çalıştığım nedenlerden ötürü, bugün bile çatışıklık ne faşizm ne de komünizm çatışıklığıdır, çünkü Batı ölçüleriyle karşılaştırırlarsa ne ideoloji, ne de eylem açısından öyle olmadığı görülür.

XIX. yüzyıl ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine değin geçen yıllarda iki eğilimin ayrılma ya da şiddetlenme yönlerinde ilerledikleri görülür. Devlet ile din ve halk arası bağıntıların kopması, yeni bir siyasal sistem kurulması ilk anayasa deneyine yol açmıştı. (Bu deneyin ne ölçüde bu süreci etkilediği başka bir yazıda tartışılmıştır). Bu süreç, siyasal gelişmenin bugünkü durumunda bile (1965) varlığını sürdürmektedir.

Siyasal gelişme, siyasa çerçevesi içinde siyasal bir düzen üzerinde ve laik bir tabaka önderliğinde giderken, din alanındaki gelişme, toplumun siyasal ve ekonomik yaşam alanında yeri kalmamış katmanları arasına daralıp kalmaktadır. Bu tür halk düzeyinde yer alan gelişme köylü inançları, geleneksel niteliğinden uzaklaşmış kişiler arasında tarikat eğilimleri olarak gözüküyor. Ekonomik, politik değişmeler dışında kalan sınıflar arasındaki eğilimler «sekter» devlet karşıtı, yenilik karşıtı yönelimler geliştirir. Bunların «messianik» rüyaları, statik bir dünya görüşüne dönüktür. Laik aydınların «ilericilik» sözcüğü, halkın durumunda değişiklikler istenmesi görüşü, halk arasında «gericilik» eğilimlerine karşıtlık içindedir. Bu tür eğilimler İslamlığın halk arasında durgunlaşarak dünya işlerindeki etkinliğini yitirdiğini gösterir. Devletin dinden kopması sonucu halkın da devletten kopması tehlikesi karşısında, devlet ulusçuluk ülküsüyle karizmatik etkisini koruyabilmektedir.

Türkiye dışındaki İslam ülkelerinin kimilerindeki değişimin sonuçları bundan farklıdır. Devletin fonksiyonlarının sona ermekte olduğunu sezmekte olan din adamları, dinin devletin üstünde olduğu inancına dayanarak halkın devletten yabancılaşmasını önlemeye çalışıyorlar. Bunu sağlayan biricik doktrin devletin dinden, İslamlıktan doğduğu inancıdır. Türkiye'de din adamı sayılan kişilerin bu ideolojiden tümüyle uzak kalması ile laiklik sorununun anlamı daha kolaylıkla anlaşılabilecektir. Din devleti olmamakla birlikte Türkiye'de devletin, İslamlıkla olan bağlantısının, sınırları o zaman daha kesinlikle anlaşılacaktır. İslamlık bir kişi inancıdır; bir devlet, bir toplum inancı değildir. İslamlığa özgü bir devlet biçimi dogması yoktur. Din bir anayasa kaynağı olmadığı gibi, devlet kanunları da hiçbir zaman değişmez kanunlar sayılmaz. Halk yığınlarıyla devlet arasındaki bağlılık din bağı olmaktan çıkınca onun yerini ulusal demokratik örgütlen-

me bağları alacaktır. Henüz bütünüyle çözümlenmemiş olan bu sorun, soyut anlamda bir din sorunu değil, siyasal bir sorundur!

1966 yılında 6 - 10 Eylül tarihleri arasında New York'ta toplanan Amerika Siyasalbilim Cemiyeti (American Political Association)'nde okunan bir tebliğ.

TEOKRASİ VE FEODALİZM

Değer ölçüleri olmayan hiçbir toplum yoktur; ancak bazı değerler zamanın gereklerine göre değişeceğine, zamanla katılaşma, kireçleşme eğilimi gösterirler. Bu, bize üç şeyi anlatır; toplumun insanları arasında birbirine çok yapışık bir birlik vardır; kişiler değişmez kurallara uyarak yaşamayı çok rahat ve kolay bulurlar; toplumları, yaşlanan kişilerin damarlarının sertleşmesi gibi katılaşmıştır. Kişiler böyle bir durumu çok beğenirler. Ancak değişme zorunluklarının sillesini yemeyen toplum da yoktur. Zamanın yumrukları altında bazı kişiler, alışık oldukları ölçüleri bırakmaya, bazılarını gizli ya da açıkça çiğnemeye; bazıları da ya dışardan yeni kurallar almaya, ya da kendileri yeni kurallar geliştirmeye başlarlar. Bunu yapanların iç hayatındaysa çatışmalar başlar, bunun da sayısız görüntüleri vardır.

Bir toplumda en yüksek sayılan değerler, özellikle böyle zamanlarda, dinsel değerler kılığına girmeye de eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereğiymiş gibi bir nitelik kazanırlar. İşte bunun içindir ki, çağdaşlaşma sözcüğünün özü, «laikleşme» sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu, bu dinselleşme hummasının yakasından kurtarma işiymiş gibi gözüküyor ve burada «laïcisme» ile «secularism» terimlerinin anlamları, ayrı sözcük kökenlerinden geldiği halde, birbirlerine uyuyor.

Bu söylediğimiz eğilimden ötürüdür ki, bir 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, değişme yağmuru karşısında, bu şemsiyenin altında toplanmaya başlar. Örneğin, ilerde göreceğimiz gibi, sırf devlet işlerinde suçlu görülen bir sadrazam «dine ihanet etmiş bir kişi olarak» öldürülür. Demek ki, «çağdaşlaşma» ile «dinselleşme» birbirleriyle aşağı yukarı çağdaştırlar. Dinselleşme, çağdaşlaşmaya karşı, kaplumbağanın kabuğuna çekilmesi gibi bir korunma çabasıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, her çağdaşlaşma dönemi-

nin arkasından bir dinselleşme humması başlar.

Görüyoruz ki, geleneksel din kurumunun rolü, sadece «ruhani» işlerle uğraşma ya da dünya işlerine karışmama sorununun sınırlarına bağlı değildir. Özellikle İslam geleneğinde! Çok ruhani olan bir din kurumu (örneğin, Katolik Kilisesi) dünya işlerine geniş ölçüde karışma eğilimindedir. Bunu, inanç işlerinin dünyada kesin üstünlüğünü sağlama amacı için güder. Protestanlık kollarının çoğuysa, bunun tersine, inanç işlerinin mutlak üstünlüğünü koruma amacıyla, din kurumunun ve adamlarının mümkün olduğu kadar dünya işlerinden çekilmesini isteme eğilimindedir. Demek ki, ruhani (ya da dini) ile dünyevi (ya da cismani) arası ayırımlar çok kaypaklıklar gösterir. Birçok ruhani ya da dini sanılan şeyler gerçekte, düpedüz dünyevi ve cismani işlerdir; ya da cismani sayılan güçler, yetkililer gerçekte ruhani güçler ve yetkililerdir.

Laïcisme ya da secularism, din ile dünya işleri karşılaşması din kurumları, kuralları, güçleriyle dünya kurumları, kuralları güçleri karşılaşması sorunu olarak alınırsa Hıristiyanlıktaki Ortodoks, Katolik ve Protestan kolları arasında farklar görüldüğü gibi, herbirinin kendi tarihinde de ikisi arası ilişkilerde tutum değişiklikleri görülür. Fakat genel olarak, Hıristiyanlık tarihinde aşağıdaki şu iniş çıkış aşamalarını belirlemek mümkündür.

Birinci aşamada, ilk Hıristiyanlıkta, İsa dininin dünya ve devlet karşısındaki tutumunu ilk belirleyen kişi St. Paul olmuştur. Hıristiyanlığın gerçek kurucusu diyebileceğimiz bu kişiden önce, Hıristiyanlığa katılanların dünya ve devlete karşı nasıl bir tutum takındıklarını bilmek güçtür. İlk Hıristiyanlığa katılmayı dünyadan ve devletten bir kaçınma sonucu sayabilirsek, tutumlarının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Fakat St. Paul, Hıristiyanların iki sektörle karşılaştıklarını belirtti: Biri Kayzer'e ait olan, öteki Tanrı'ya ait olan. Ona göre Tanrı, kişinin, dünyanın ve devletin kurallarına uymasını ister; ama İsa'ya inanan kişi dünyanın kurallarıyla dünyanın ve devletin kurallarını birbirine karıştırmamalıdır.

Bu mümkün müdür? Olsa bile, yapılması kolay mıdır? Özellikle soruya kişi açısından değil de, dünyanın istekleri, devletin zorunlukları açısından baktığımız zaman? Kişi, bu karıştırmayış işini başarabilse bile gerçek dünya, özellikle ekonomik ve cinsel yaşamla ilgili itmeler kişiyi karışıklığa sürüklemeyecek mi? O zamana dek gerçek bir Hıristiyan ancak dünyadan, toplumdan, devletten kaçan melek gibi birisi olacaktı. Cinsiyet isteklerinden, dünya nimetlerinden, maldan, mülkten, aileden, savaştan kaçan biri olacaktı. Fakat dünyayı tüm inkâr eden din olamaz; kimi seçkin kişiler böyle bir şeyi başarsa da onların tutumu, kurallı bir kurum olan din tutumu olamaz. Kişinin bildiği kadarına göre var olan din kuralları, dünya işleri üzerine belirli, kesin kurallar koymalı ki dinin üyesi olan inanıcı, bu dünyada, dinin

kabul edebileceği davranışların neler olduğunu bilsin! Bütün dinler bu zorunluk derecesine göre kurallaşır, kanunumsu bir din olmaya başlar. Zamanla dünya ve devlet kurumlarının, yetkililerinin karşısına güçlü din kurum ve yetkilileri çıkmaya başlar.

Din, dünya ve devlete meydan okuyabilecek ayrı bir güç olarak geliştiği döneme gelinince Hıristiyanlıkta ikinci aşama başladı. Bizans'ta merkezleşen Hıristiyanlık (daha sonraki Rum Ortodoks kilisesi) devletten farklı ve onun karşısında var olabildiyse de, devlete karşı üstünlük kuramadı. Burada, ayrı ve eşit iki kurum ve yetki yerine devlete bağlı, devletten yardım alan, kendini devlet modeline göre biçimlendiren bir Kilise Hıristiyanlığı meydana geldi. Batı Avrupa'da, Roma'da merkezleşen (daha sonraki Roma Katolik Kilisesi) Hıristiyanlığındaysa böyle olmadı. Roma devleti orada çok güçlü değildi. Devletin birçok işleri kilisenin eline geçmişti. Uygarlık ve kültür hayatında kilise önde geliyor, siyasal güçler onun modeline göre biçimleniyordu. Okuma yazma bilenler din adamları; kralları Hıristiyan edenler, barbar sayılan halkı eğitenler, onlara yeni bir ahlak aşılayanlar, uygarlaştıranlar kilise ve manastır adamlarıydı. Bütün bu işlerin yürütülmesi Roma'daki merkeze bağlandıkça, kilise adamları içinde bir mertebeleşme de doğdu. En sonunda da, şu ya da bu kralın, şu ya da bu beyin, şu ya da bu şehir, ya da bu bölgenin insanlarının dil, siyaset, ekonomi, bölge farklılıklarının üstünde tümünün tek bir Hıristiyanlık gövdesinin üyeleri olduğu görüşü güçlendi. En üstün din makamı, Papalık, en güçlü devlet başkanıyla boy ölçüşebilecek dinsel bir dünya devletinin başı durumuna geldi.

Üçüncü aşamada, bu karşılaşma süreci boyunca, kilisenin siyasallaşması, devletin de dine bulanması gibi iki olay gelişti. Aşırı uçlarda «kilise devletleri» ile «devlet kiliseleri» belirmeye başladı. Ancak bundan sonraki aşamada iki sektörü birbirinden ayırma, ikinciyi birinciden üstün yapma, ya da ikisi arasında bölgeleri belirleyerek uzlaşma süreçleri başladı ki, Avrupa'da laïcisation ya da secularisation tartışmaları ve sorunları bununla başlar.

Demek Avrupa'da da laiklik sorunu yeni zamanın bir sorunudur. Bu sorunlar, kilise kuruluna, din işlerinin güdümünde, din adamlarının yanında halktan (laikus, lay) kişilerin de girmesi olayından ziyade ekonomi, siyasal, eğitim, aile, cinsel hayat işlerinde kilise dışı olmuş bir dünyanın gereklerinin serbestçe insanları etkilemesi olayı daha önemlidir. İşte bu, «çağdaşlaşma» dediğim oluşumdur.

Batı dünyasında din, kurum olarak kiliseyle bir tutulduğu için (kilisesiz Hıristiyanlık olamaz), çağdaşlaşmanın sadece bir kilise devlet ilişkisi işi olduğu sanısı (modern çağda en güçlü uygarlık olan Batı uygarlığının etkisiyle) devlet ve kilise olarak iki ayrı ve güçlü kurum ve yetkilileri olmayan Hıristiyanlık dışı toplumlarda da (özellikle İslamlıkta) yerleşti. Bu yüzden, örneğin İslamlık dünyasında, laikleşmeye,

ya da çağdaşlaşmaya karşıt olanlar, «bu Hıristiyanlık dünyası içindir; İslamlıkta böyle bir sorun yoktur» diyorlar.

Böyle bir iddianın ardında ya safça bir aldanma, ya da saklanmak istenen başka bir istek, değişmemek, geleneklere bağlı kalmak isteği bulunur. Fakat laiklik kavramını yalnız devlet kilise, hatta devlet din ilişkilerini belirleme, din yargılarını devlet işlerinden çıkarıp atma davasından ibaret saydıkça, böyle bir tutumun savunulması mümkündür. Gerçekteyse, çağdaşlaşma, din kurallarının ruhani bir kurum içinde, ya da onun kanalıyla uygulanması karşısında (Hıristiyanlık dışında Musevilik, İslamlık ve öteki Asya dinlerinde olduğu gibi) bazı kuralların, yukarıda değindiğimiz gibi, değişmez geleneksel kurallar oldukları ölçüde dinsel kurallar olduğu sanılan toplumlarda, yalnız siyasa alanında değil, her alanda (altın diş takma, ya da bisiklete binme gibi işlerde bile) değişmez kutsal kuralların sarsılması gibi daha kapsamlı bir sorundur.

Demek ki, laikleşme çabalarına karşı olanların tersine; Hıristiyanlıktan başka dinlerden olan toplumlarda bu akımın sorunları çok daha önemli, çok daha büyük ve geniştir. Hıristiyanlıkta dinsel olan ile cismani olan «kilisenin olan» ile «devletin olan» arasında ayırım yapmak (bunlar arasında içiçe girmeler olduğunda bile) kolay olduğu gibi ruhani olan yetkili de belli olduğundan onun cismani yetkili karşısındaki durumu çok ya da az olsa bile, bir uzlaşmaya, hatta ikisi arasında çeşitli biçimlerde uzlaşmalara (concordot'lara) varmak mümkündür. Hıristiyanlık dışındaki dinlerdeyse, bu ayrımları yapmak hem güçtür, hem de böyle birbirinden ayrı iki otorite arasında bölüm ve uzlaşma yapmak görülmemiş bir şeydir. Bunlarda dinsel işler vardır ki bunları devlet yapar; siyasal işler vardır ki bunları din destekler, kapsar ya da saptar.

Şu halde, çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur. Bu alanın (hiç değilse bazı kişilerin yaşamında) hemen hemen hiçe inmesi eğilimi olduğu için, buna karşı olanlar «gerici» adını hak ederler. Bu nitelikle başını kaldırdığı ya da «dur, olamaz» diye kolunu kaldırdığı zaman başka çeşitten bir savaş başlar. Bu savaş, artık din devlet savaşı değil, ileri geri savaşı olur. İlerleme ve gelişmeyle tutma ve denge gibi iki amacı gerçekleştirme çabası biçimini alır. Hatta kimi zaman toplum devlet arası çatışma, aydın yobaz arası çekişme, ya da dengeleşme, millet devleti, millet toplumu olma biçimine de girer.

O halde, başlangıç noktamız gelenekselleşmiş bir siyasal ve toplumsal sistemde dinin ne dereceye kadar kutsal gelenekle, ya da kutsal geleneğin ne dereceye kadar dinle bir tutulma haline gelmiş olduğunu belirleme olacaktır. Modern Türk toplumunun gerisinde bulunan Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dönüp baktığımız zaman ilk be-

lirlenecek sorun bu olacaktır. Onu, Batı dünyası devlet ve din kurum ve yetkilileri açısından çok farklı yapan budur.

Türk - İslam - Osmanlı toplumunun, bilinçli bir düşünle çağdaşlaşması akımının doğuşundan önceki kuruluşunun ne tür bir kuruluş olduğu, bugün bile açık seçik kavranmış değildir. Düşün hayatının en yüksek düzeyinde bulunan aydınlar bile onu tanımlarken kimi kez feodal, kimi kez teokratik bir düzen olarak, kimi kez de ikisi birlikte olarak tanımlarlar. Gerçekte bu tanımlamaların ikisi de Osmanlı geleneğine, geleneksel niteliğine hem yabancı hem aykırıdır. Osmanlı rejimi ne feodaldir, ne de teokratik; hele hem feodal hem teokratik hiç değildir. Türk aydınlarının devrimcilik geleneğinin üstün yanlarının yanında kimi alanlarda ilginç bir direnicilikleri vardır. Bunun, eski gelişme karşıtı olan dedelerimizin alışkanlıklarından birinin mirası olduğunu görmezler. Özellikle çok kesinlikle «Avrupalı» gibi olmak inancındakiler, Avrupa (hatta Batı Avrupa) ülkelerinin tarihsel gerisinde bulunan her şeyin Türk tarihinde de bulunduğuna inanılmasını isterler. Bununla Batılılar gibi olduğumuzu kendimize ve başkalarına inandırmanın kolaylaşacağını sanırlar. Tarih ve bu tarihten bugüne geçiş bu önyargıya göre tertiplenir, uydurulur.

Bu sorun özellikle duyarlık bulunan iki konudan biri feodalizm, diğeri teokrasidir. Neden? Çünkü Avrupa'da (özellikle Fransa'da) öyleydi. Bu iki özellik, Batı Avrupa uygarlığının devrimsel değişmelerinde en önemli rol oynamış yanlar olduğu için bu iki alandaki değişimlerin anlatılışı Avrupa kitaplarında hazırdan var. Onun için kendi tarihimizi yorumlamak için olaylara bakmaya başka kavramlar aramaya gerek kalmaz. Bir tür ilericilik skolastikliği! Bu tanımlamaları yapanlar bunları, Batı devlet ve din kurumları tarihiyle tanışmaları sonucu öğrenmişlerdir. Aradaki farklara dikkat etmeden, Avrupa, daki durumun Osmanlı tarihi için de doğru olduğu sonucuna kolayca varılabilir. Avrupa tarihinde feodal rejim, kapitalist ekonomi öncesi bir ekonomiye dayalı bir rejim olarak görülür. Liberal ve kapitalist olmayan, yani anayasalı devlet rejimi örneğinde olmayan Asya ve Afrika uygarlıkları modern çağda hep geri kalmış ülkeler olarak görüldüğü için, bunlar gelişigüzel kestirmeden feodal olarak tanımlanırlar. Örneğin ekonomik düşün tarihinde Adam Smith'den John Stuart Mill'e kadar bunların feodal toplumlar olarak nitelendirildiğini görürüz.

Halbuki feodal düzen, kapitalist sistemden önce ancak Batı Avrupa'da, bir de Asya'nın uzak ve küçük bir parçası olan Japonya'da önemli bir tarihsel döneme karşılıktır. Asya'da, örneğin Çin ve Hindistan tarihinde feodal düzene doğru eğilimli dönemler görülmüşse de bunlar büyük kara ordularına dayanan despotik imparatorluklarca yutulmuşlardır. Feodal düzende bulunan ülkelerde feodalizmden kapitalist, liberal, anayasalı hukuk düzenine geçiş (feodal düzenin egemen oldu-

ğu yerlerde ekonomik, siyasal ve dinsel yaşamın her yanına egemen olan güççe merkezleşmiş imparatorluklar hiç yürümediğinden) ilk çıkış aşaması olarak ancak merkezleşmiş mutlak monarşilerin doğuşuyla başlayabilmiştir. Mutlak monarkların, feodal düzenin geleneksel sınıflarıyla olan çatışmaları boyunca, bir yandan ulus dediğimiz birimler gelişirken bir yandan da yasalı devlet rejimleri doğdu.

Osmanlı düzeninden çıkma ve çağdaşlaşma süreciyse bundan farklı olmuştur. Gerçi, örneğin XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da Padişah II. Mahmut, Mısır'da Mehmet Ali mutlak monark olma çabasında görünürlerse de, gerçekte ikisi de birer doğu tipi despot imparator olma eğiliminden kurtulamadıkları gibi, ne biri ne de öteki ulus yapısında ve bir topluma ve o toplumda yeni doğmuş bir şehirli (burjuva) sınıfına dayanamamışlardır.

Despot sözcüğü eski Grekçe'den geldiği halde ne Platon'un ne de Aristoteles'in devlet biçimleri arasında despotluk rejimi görülür. Çünkü onlar, eski Hellen dünyasındaki şehir devletlerinin rejim biçimleriyle ilgiliydiler. Aristoteles'in eski Grekçe'de «köle sahibi efendi» anlamına gelen despot sözcüğünü Grekler dışı Doğulu kavimlerdeki devletin adı olarak, ama sırf benzetme ereğiyle kullanması, yüzyıllar boyu gözlemcilerinin yanılmalarına yol açmıştır. Feodalizme ve Roma kilisesi teokrasisine karşı savaşan ve gücünü en üstün yapan (Devlet Benim diyen Fransız kralı gibi) hükümdarların tutumunu eleştiren Aydınlanma dönemi düşünürleri, despotizm terimini, bunların hukuk ve akıl devleti olmayan idarelerine uyguladıklarından bu defa da despotizm hukuk kurallarından yoksun, tüm keyifle güdülen bir rejim anlamına gelmeye başladı. Şu halde despotizm ya da Padişahlık rejimini feodalizmden, teokrasiden, tiranlık yönetimlerinden de ayırmak gerekir.

Modern çağlarda Aristoteles'ten gelen terimin özünü doğru olarak tanımlayan düşünür Hobbes olmuştur. Ona göre devletin kaynağı, zapt ve fetihle halk üzerine kurulan gücün miras gibi geçer oluşu, yani devletin bir baba mülkü sayılışıdır. İslam düşünürü İbn Haldun da, Padişahlık rejimi diyeceğimiz bu devlet biçiminin en doğru modelini ve tarihteki aşamalarını tanımlamıştır. Bu modelde en önemli yan, en üstün siyasal gücün toplumdan çıkarılmış, hatta yabancılaştırılmış bir Kul kitlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Bu hem klasik Grek geleneğine, hem feodal Batı Avrupa geleneğine aykırıdır. Ancak feodalizme benzetilişi gibi, Halifelik ile Sultanlığın birleştirildiği hallerde, teokrasiye benzer gözüken bir görünüşü vardır.

XIX. yüzyıl öncesi Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlayış da yanlış ve yetersizdir. Teokratik düzenin en tipik örneği Roma Katolik din devletidir. Bunda en üstün dinsel siyasal güç yerinde oturan papadır. Eski Osmanlı düzeniyse bunun tersi olan bir biçimdir. Gerçi, dış görünüşte, Osmanlı Halife padişahlarıyla papalar

arasında bir benzerlik vardır. İkisinde de en üstün güç sahibi olan makam, feodal, şehirli, köylü, ya da emekçi sınıflarını temsil etmez. Rejimlerinde böyle sınıflar da kabul edilmez. Papalar da, padişahlar gibi, toplum sınıflarından sökülüp, sahneye çıkan oyuncular gibi kılık değiştirdikten sonra, içine girdikleri özel bir ocakta yükselerek papa olurlar. Sınıfsal niteliklerini kaybetme süreci, siyasal güç sahibi olmanın koşuludur. Kilise büyük bir ekonomik kurul durumuna geldiği zaman bile (yani ruhani bir kurum olduğu kadar cismani bir kurum durumuna geldiği zaman bile) onun ekonomisi ne feodal, ne de kapitalist ekonominin kurallarının sonucudur. Bu rejime en uygun ekonomi «ahiret ekonomisi» ile «öteki dünya» üzerine spekülasyonla elde edilen mali kaynaklar sağlama ekonomisidir. Bunların birincisi manastırlarda, ikincisi başkent Vatikan'da uygulanmıştır. Manastırlarda keşiş emeğiyle yapılan tarım ürünleri özel mülkiyet değildir. Endüljans satışlarından sağlanan vergi ürünleri de özel mülkiyet değildir. Ancak, cismani feodal ekonominin güçlendiği dönemlerde ve ülkelerde, Katolik kilisesinin ekonomisi de feodal ekonomi kurallarına katılmışsa da sonuçta feodal beylerle cismani kralların rekabeti karşısında ekonomik gücünü onlara kaptırmak zorunda kalmıştır. Özellikle İngiliz tarihinde papa ile kral çatışmaları feodalleşmiş kilisenin ekonomik gücünü yok etme, İngiltere topraklarında sağlanan servetlerin papalık hazinesine akmasını engelleme, kilisenin emlak ve gelirlerini krallık devletinin hazinesine çevirme amacıyla yapılmış eylemlerdir. Bugün de bu teokratik kilise devleti ancak kapitalist ekonomiye uymak sayesinde ve böyle bir ekonomiye dayanan devlete sosyalizm ya da komünizmin yayılmasını önlemeye yarama aracılığı sayesinde tutunabilmektedir. Yani dünyasal güçler karşısında saf dinsel niteliğini kendi başına sağlayamamaktadır. Sosyalist rejimlerin kurulduğu yerlerde Katolik kilisesi ancak dünya işlerinden elini çekme zoruna uyduğu ölçüde yaşayabilmektedir.

Osmanlı Padişahlığı ise bir kilise, ya da din hükümdarlığı değildir. O da feodal ya da kapitalist ekonomiye katılamamıştır. Bu iki ekonominin etkisi altına girdiği zaman da devlet mülkiyetine dayanan ekonomik gücünü ve kaynaklarını birer birer yitirmiştir. Osmanlı Padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları devlet maslahatının, yani gerekliliklerinin görevlileri (hukukçuları, öğretmenleri ve propagandacıları)dır. Bunların kendileri ruhani bir gövde, bir ruhban «corpus»u değildirler. En üstün bir ruhani otorite makamı da yoktur. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri Kadıasker ve Şeyhülislam' lardır. Bunlardan birincisi devletin en üstün kaza yani yargı otoritesi; ikincisi en üstün «ifta» otoritesi yani devlet işlerinde karşılaşılan bazı sorunlarda din hukukunun yargılarının ne olacağını yorumlama otoritesidir.

Din adamları kendi aralarında İslam dininin bekçisi, koruyucusu, hatta halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına (auto-cephalus) olma yetkileri olmamıştır. Böyle bir yetkiyi ancak devlet gücü kendilerini eyleme ittiği zaman uygulayabilirlerdi. Devlet işlerine karıştıkları çok olduysa da bu karışma, inanç, doktrin ve dogma işlerinde değil, devlet işleri üzerinde ve devletin ya isteğiyle ya da güçsüzleşmesi yüzünden olmuştur. İnanç, doktrin, dogma sorunlarına karıştıkları zaman da bu sorunlarda ileri sürdükleri inançların yürümesi devletin desteklenmesine, uygulamasına bağlı kalmıştır.

İslam dünyasındaki devletlerin çoğunluğu Sünni akidesini uygulamışlardır. Böyle olmakla birlikte, Sünniliğin reddi olan Şiiliği tutan az sayıda devletler de olduğu halde onlarda da hükümdar gerçek imam değil, imamın yokluğunda devleti tutan dünyasal hükümdar olmuştur. Bu hükümdarlarda bile tam anlamıyla ruhani bir nitelik ve yetki yoktur. Osmanlı Padişahlığı rejimi Sünniliği tutmuş olmakla birlikte, onun tarihinde Sünni, Hanefi ve Matüridi mezhep, hukuk ve ilahiyat türlerine aykırı düşen kişiler çok olduğu gibi, bunlara karşı rafızi olmaları yüzünden savaşılması ancak devletin lüzum gördüğü zamanlar, yani «devlet maslahatına zararlı yanları ve eylemleri» olduğu zamanlar olmuş ve bu işte ulema ancak bu açıdan görev yapmıştır. Ulemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başına yargı yürütmek istemesi, devlet gücünün çok aşındığı zamanlarda olmuştur. Bir din devleti olarak «İslam Devleti» ideolojisi Osmanlı tarihinde ilk kez Kanunu Esasi'yle başlamıştır. Ulema bir siyasal akım karşısında «bu dinsel bir işdir; bir doktrin ya da ilahiyat işidir; devleti ilgilendirmez» dedikleri zaman devlet adamlarının, bunları hiç dinlememiş olduğu çok görülmüştür.

Batılı gözlemcilerin Hıristiyan olanları, Hıristiyanlık dışında toplumları onların dinleriyle tanımlama eğiliminde oldukları için, Batı uygarlığına karşıt her eylemi onların dininin bir gereği olduğunu sanırlar.

Yeniliğe karşı çıkan bir tepkinin, olayları incelemeden ve tanımadan, dinden ya da din adamlarından geldiği inancı, Türk çağdaşlaşma tarihinin ta başında Batılı gözlemcilerin yazılarında kendini göstermiştir. Yeniliğe karşı oluşun bir din davası haline getirilmiş olduğu dönemde zamanın Osmanlı devletinin çöküşü süresince bir «din devleti» olma aşamasına doğru giden yolun açıldığını gösteren en önemli gösterge, ilk reform girişimlerinin geleneksel düzeni canlandırma işi olarak görülmesindeki direnmedir. 1876'ya doğru giden yol, III. Selim reform deneyinin başarısızlığıyla açılmıştır. Kanunu Esasi, Türk devletine bir «din devleti» sıfatı vermekle ileri bir adım değil, geriye doğru bir adım olmuştur. Abdülhamit yönetimine yol açan, devlet ilkesini «din» yapan o kanundur. Batı dünyasına karşı devleti Müslü-

manlığın en öndeki cephesi haline sokan da o kanundur. Bu, bir ortaçağ döneminde normal olan, yeni çağ döneminde anomali olan «yenilik» imparatorluğun yıkılmasını önlemek düşüncesiyle göze alınmıştı. Midhat Paşa, anayasa devrimini Avrupalılara sevdirmek için Osmanlı Devleti'nin bu kanunla bir İslam devleti olduğunu Avrupa dillerinde yazılmış kitapçığında derin bir saflık içinde övünerek tanıtır. Bu görüşün bir başka nedeni daha vardır. Osmanlı Devleti, İslam dininin yaratığı olarak kurulmuş olmaktan çok, ancak siyasal bir güç haline geldikten sonra Hıristiyan devletlere karşı İslam dininin yanını tutmuş olmanın ürünüdür. Osmanlı devletini kuran ilk Osmanoğullarının ve yanlarındakilerin Sünni, Ortodoks, Müslüman olduklarından şüphe eden tarihçiler bile vardır. Osmanlı devleti halifeliği kuruluşundan ancak iki yüzyıl sonra olmuştur.

Bundan önce İstanbul'un alınışıyla, Osmanlı Devleti dinler ve milliyetler topluluğu olan bir imparatorluk haline geldikten sonra, hükmü altına aldığı milliyetleri zorla ya da inandırarak Müslümanlaştırmadığı için din ayırımı (Musevi, Rum, Katolik ayırımları) siyasal terminolojide daima yaşamıştır. Osmanlı rejiminin dinsel bir rejim olduğu sanısı gerçeğin tersini yansıtır. Bir dinsel rejimde, devletin dininden başka bir dine tanınma hakkı verilmez. Bir iki istisnayla, Hıristiyan devletlerin egemen olduğu ülkelerde değil Müslümanlara ya da Musevilere, hatta oradaki Hıristiyanlığın başka ya da yeni kollarından olan Hıristiyan halklara bile tanınma hakkı verilmemiştir. Osmanlı siyasal rejiminde İslam hukukuna, İslam mezheplerine, Musa dinine, Ortodoks mezhebine aralarında siyasal hukuk planında seviyece farklar olmakla birlikte özel hukukça yer verilmiş olması, dinsel olmaktan çok hukuksal bir durum görünüşüdür.

Çağdaşlaşma olayının incelenmesinde bize daha yararlı olacak kavram, din kavramından çok gelenek kavramı olacaktır. Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok geleneksellikti r. Bu daha kapsamlı kavram hem din hem (Max Weber'in kullandığı bir terimle) Sultanizm açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir; düzen (Osmanlı deyimiyle nizam, âlem ya da nizam-ı âlem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebed - müddettir). İkinci açıdan bu tür devleti kanun-u kadim teorisi meşrulaştırır, yani onu Tanrı'nın koyduğu düzen yapar. Bu, rejimin siyasal ilkesidir. Böyle bir devlet İslam dini açısından meşrulaştırılmaz. Dinsel geleneğin değil, güçsel, siyasal, militer geleneğin bir ürünüdür. Hiçbir İslam düşünürü böyle bir siyasa gücünün din açısından meşruluğunu sağlamanın yolunu bulamamıştır. Düzen için devletin varlığını gereksiz bulamadıkları için devletin kaynağının, İslam dini dışında bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Devlet, İslam din ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceğini kabul etmişlerdir. Osmanlılarda bu, kanun-u kadim dedik-

leri ve kimin koyduğunu asla göstermeye gerek duymadıkları bir ilkeyle ifade edilir.

Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke (Max Weber'in Patrimonializm dediği) yanı tamamlar. Yani Tanrı âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili yapmıştır. Osmanlı Padişahlığı, güçlenince Tanrı'nın halifesi sayılmıştır. Peygamberin halifeliği Osmanlılardan önce bile, tartışmalı ve su götürür bir sorun olmuştu. Tanrı'nın seçmesi bir hak olarak Osmanoğullarının en büyüğüne geçecek bir mirastır; bir mal, bir mülk patrimonium gibi tevarüs edilir. Bu asla şüphe ve tartışma konusu olmamıştır. Padişahlık makamı bu inanca dayanır. Önemli ve geleneksel kutsallığı olanın kendisi, padişahın kişiliği değil bu makamdır. Bu kişiler arasında cahil olanlar, ahlaksız olanlar, akılsız olanlar, hatta öldürülenler görüldüğü halde makamın meşruluğunu padişah gücünün hemen hemen sıfıra indiği zamanlarda bile, inkâr edecek cesarette bir güç çıkmamıştır. Onu, en son, Cumhuriyet'i kuranların gücü inkâr edebilmiştir.

Bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum, düzeni dengelilik içinde tutan toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya yani sürü denir. Tanrı'nın seçtiği vekili (gölgesi) bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkılap) değil, düzen (nizam) dır. İdeal, değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey ihtilaldir, anarşidir; çünkü değişme (inkılap) bozulmaya (ihtilal haline) yol açar. Padişahın ödevi âlemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. Bu iş için ona bir dizi yardımcı hizmet görevlisi gereklidir. Bunlar devletin hizmet sınıflarıdır ve topu birlikte militer ve sivil bürokrasiyi teşkil ederler. Cumhuriyet rejimi, Türk toplumunu Osmanlı rejiminin tam tersi olan bir yöne çevirmenin kesin başlangıcıdır.

TÜRK DEVRİMİ'NDE LAİKLİĞİN GELİŞMESİ

Laiklik Cumhuriyet devrimlerinin başlıca davalarından biridir. Ekonomik hayattan sosyal ve kültürel hayata kadar bütün hayatın rasyonel ölçülere dayandırılmasını gözeten bu dava Türk devrim tarihinde nasıl gelişti? Batı'da burjuva demokrasi devrimlerinin başka yollarla gerçekleştirildiği bu devrimin ortaçağ müslümanlık - sultanlık cemiyetinden, modern Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte izlediği yol nedir?

Türk devriminin getirdiği ve rejimimizin dayandığı altı ana prensipten biri laikliktir. «Laik» kelimesi, Yunanca «laos» kelimesinden gelen «laikos» kelimesinden alınmıştır. «Laos» kelimesi eski Grekler' de halk anlamına gelirdi. Ortaçağda bu kelime, rahip olmayan halk anlamına kullanılmıştır. Şu halde bu tabir zamanla din adamı olmayan kişiler için kullanılmıştır. Bugün Fransızca'da kullanılan «laïcisme» tabiri karşılığı olarak İngilizce ve Almanca'da kullanılan tabir ise, Latince «saecularis» kelimesinden alınmış olup, çağdaş, yani din gibi değişmez değil, zamanla değişir olan anlamına gelmektedir. Şu halde halkçılık, çağdaşlaşma, uygarlaşma, devrimcilik kavramları muhtelif dillerde kullanılan tabirlerin kaynakları bakımından da laiklik kavramıyla bir akrabalığa maliktirler.

Bu, rejim için kullanıldığı zaman, laiklik tabiriyle, genel olarak ve kısaca din işleriyle dünya işlerini ayıran bir rejim kastedilir. Bununla birlikte, laiklikle kastedilen şey sadece devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değildir. Sosyal hayatın birçok cepheleriyle din arasındaki ilişkinin çözülmesi kastedilir. Nitekim bizde laiklik dendiği zaman yalnız siyasal ve dinsel otoritenin ayrılması değil, eğitimin, ailenin, ekonomik hayatın, hukukun, hatta, görgü kuralları, kıyafet ve sairenin değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın gerek ve zorunluklarına göre tayin ve tanzim edilmesi anlaşılır.

Laik bir rejimin karşıtı din işleriyle dünya işlerini birleştiren bir

rejim olabilir. Böyle bir rejimde ya dünya işlerinin mutlak hakimi din başkanı olur, bütün dünyasal meselelerin son ve kesin ölçüsü din kuralları olur, ya da dünyasal hükümdar aynı zamanda din başkanı olur: Dini kurumlar ve din adamları dünyasal hükümdara bağımlı ve ona yardımcı durumda bulunur. İlk biçiminde siyasi bir rejim manasıyla teokratik rejim olur.

Bunu İslamlığın ilk dönemlerindeki devlet biçimlerinde görürüz. İslamlık, Hıristiyanlıktan farklı olarak yerleşmiş, kurulmuş büyük bir dünya imparatorluğunun içinde çıkmamış, daha ilk zamanlarından itibaren dinsel bir devlet olmuştur. İslam örgütü ta başlangıcından itibaren siyasal bir uzviyet olmuştu. Peygamberin kurduğu devlet, şu halde, teokratik bir devletti. Yani, bütün sosyal hayat, din esaslarına göre düzenlenmişti. İlk halifeler zamanında da bu böyle idi. Bunlar din kurucusunun halefleri oldukları kadar ve belki de bu sıfatlardan daha da kuvvetli olan bir devlet başkanıydılar. Ömer, halifelikle birlikte «müminlerin emiri» ünvanını da almıştı. Böylece bir hükümdarın siyasal işlevlerini de resmen yüklenmiş oluyordu. Daha sonra, Emeviler zamanında, teokratik devlet rejimi tam anlamıyla yerleşti. Çünkü o zaman dinsel cemaatin sınırlarıyla siyasal egemenliğinin sınırları henüz birbirinin aynıydı. Bu itibarla dinsel örgütlenme dışında esas itibariyle ayrıca bir siyasal örgütlenme yoktu. Şu halde din, yalnız manevi dünyanın bir bölgesinden ibaret değil, ondan aşkın olan siyasal ve sosyal gerçeğin doğrudan doğruya biçimlenmesiydi. Devlet, dinsel cemaatin ancak siyasal örgütünden ibaret bir varlıktı. Devleti meydana getiren prensip din esasıydı. Devletin başlıca işlevi din işlerinin koruyuculuğu ve hatta yapıcılığıydı.

Bu dinsel devletin başında ilahi hükümranlık vardır. Tanrı tek olduğu için onun vekili olan hükümdar da tektir. Devletin başlıca işlerinden biri olan savaş da, dinsel mahiyeti olan bir görevdir. Hukuk tümüyle dinsel hukuktur. Kaza işlevi, ilahiyatçıların ve Şeriat mahkemelerinin elindedir. Abbasiler zamanında durum böyle olmakta devam etti. Hatta bunlarda hükümdarın dini ve kutsal görünümü kuvvetlenmiş, devletin siyasal yönetimi vezirlere, emirlere bırakılmıştı. Halife yine bütün Müslümanların en yüksek din başkanı sayılıyordu. Bütün siyasi iktidarın kaynağı o olduğu gibi, dinsel sorunlarda hatta Şeriat hükümlerini vermekte de son söz onundu.

Fakat İslam dünyasında dinle devlet sınırları birbirini aşınca, yani bütün Müslümanlar aynı devletin egemenliği altında olmayınca dünyasal egemenlik arasında ayrılma baş gösterdi. On birinci yüzyıl ortalarında halifelik dünyasal egemenlikten tümüyle ayrıldı. Halifeler on altıncı yüzyıla kadar siyasal güç ve egemenlikten mahrum kaldılar. Dünyasal hükümdarlar hükümdarlıklarını sadece halifelere tasdik ettiriyorlardı. Bu çağa kadar Osmanlı hükümdarlarının da halifelik vasfı yoktu. Devlet siyasal ve çağdaş gereklere göre yönetiliyordu. Ateş-

li silahların, gemiciliğin başka uluslardan alınması işinde bu hükümdarlar hiçbir dini müeyyidenin elde edilmesine gerek duymadan hareket ediyorlardı. Onaltıncı yüzyılda Mısır'ın alınmasıyla halifelik hakkı Osmanlı hükümdarlarına devredildiği halde, dünyasal hükümdarlıkları güçlü olduğu sürece bu ünvana fazla önem vermediler. Ancak gerileme dönemi başladıktan sonradır ki Osmanlı hükümdarları halifelik sıfatlarını ileri sürmeye başlamışlardı. Tarihçilerin tesbit ettiğine göre, Osmanlı hükümdarlarının halifelik ünvanlarını kullandıkları ilk resmi belge onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'dır. Bunda güdülen amaç, Rus çarlarının imparatorluktaki Ortodoks Hıristiyanları himaye etme siyasetine karşılık olarak İslam Türkler üzerinde manevi bir nüfuz kurabilmekti.

Bununla birlikte, daha önce de Osmanlı siyasal ve sosyal hayatında dinin, din kuruluşlarının ve din adamlarının büyük bir nüfuzu yok değildi. Kör taassubun ne hale geldiğini betimlemesi bakımından yalnız bir olayı örnek olarak burada aktarmak istiyorum: 1716'da bir savaşta şehit düşmüş olan bir sadrazamın kitaplarının müsaderesi için bir irade çıkmıştı. Ancak, kataloğu dört cilt tutan bu kitaplar arasında bulunan felsefe, tarih ve heyet kitaplarının kitaplıklara devredilmesinin uygunsuz kaçacağına dair bir Şeyhülislam fetva çıkartmıştı. Devletin yönetiminde bu kurumun büyük rolü vardı. Oysa Şeyhülislamlık başlangıçta Kazaskerlikten ibaretti. Savaşlarda birtakım şer'i meseleler çıktığı için hükümdar savaş zamanı bunları yanında bulundururdu. Bunlar zamanla önem kazanarak bütün hukuk sorunlarının başkanı sayıldılar, fetva hakkına sahip oldular. Bu makamda bulunan zat, sadrazamla aynı rütbede bulunur. Şer'i işlerden başka adliye, maarif işleri de bu makamın denetim ve yönetimindedir. Bazı din görevi olan memurların beledi görevleri bile vardır. Uygulanan kanunlar tümüyle Şeriata dayandığı ve yürürlükteki hukuk sistemi dine dayalı fıkıh olduğu için, kaza işleri dini kurumlarda yetişmiş ulemanın elindeydi. Bazı hallerde şeyhülislamlar sadrazamlardan daha nüfuzlu bile olabiliyorlardı. Çoğu kararın alınması ve uygulanması için, padişahın irade etmesi, sadrazamın da derhal harekete geçmesi yeterli değildi. Karar ve uygulamalarda, şeyhülislamın fetva vermesi, yapılacak eyleme dini izin ve müeyyide vermesi gerekirdi.

Bunun önemini, özellikle ülkenin karşılaştığı yeni olay ve meselelerde tutulacak yolun ne olacağının tayin edilmesinde görürüz. Bugün bizim için devletin sadece idari, siyasal, teknik düşüncelerle derhal alıverdiği önlemler o zaman mutlak devletin vizesini almaya mecburdu. Bu hususta devlet adamları çok defa imkânsızlıklarla karşılaşıyorlardı. Müslüman olmayan bir devletten borç alınıp alınamayacağı bile bir fetva ile tayin edilirdi. Matbaa açmak ve kitap basmak için dini bir otoritenin izni gerekirdi. Biliyoruz ki matbaacılık ülkemize Avrupa'daki başlangıcından ancak üçyüz yıla yakın bir zaman sonra girebil-

miştir. Oysa ondan çok önceleri, hatta daha onbeşinci yüzyıl sonunda, yani bizde matbaacılığın başlayışından 233 yıl önce Museviler, daha sonra Rumlar ve Ermeniler tarafından matbaa açılmıştı. Bizdeyse ancak 1726 yılında matbaa açılabilmesi için fetva alınabilmiştir. Fakat bu izin ancak lugat, mantık, hikmet ve heyet kitaplarının basılmasında geçerli olmuş, fıkıh, kelam, tefsir ve hadis hakkında yazılacak eserlerin basılabileceği bildirilmemişti. Hele Kuran'ın matbaada basılması büsbütün imkânsızdı.

Onsekizinci yüzyıldan itibaren Batı devletlerinin ilerlemeleri karşısında devletin zayıfladığı görülüyorduysa da sosyal bünyede herhangi bir esaslı değişiklik yapma fikri hatıra gelmiyordu. Ancak ondokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren devletin ve sosyal hayatın çağdaşlaşma zorunluğu kesinlikle hissedilir olmuştu. Tanzimat'tan önce gerilemenin nedenlerini araştıran müellifler ve devlet adamları, bunları sürekli geçici ve basit birtakım yolsuzluklara bağlarlar, bunun için de ufak tefek ve o zamanki şartlar bakımından meseleyi halledemeyecek birtakım islahat önlemleri bulunabileceği düşüncesine saplanmışlardı. Oysa Batı uygarlıklarının son yüzyıllardaki ezici üstünlüğü karşısında Batı uygarlığının örnek alınmasına doğru esaslı adımlar atılması zorunluydu. İşte Tanzimat ve ondan sonraki dönemlerin düşünür ve devlet adamlarını bu uygarlaşmanın ne olabileceği ve nasıl yapılabileceği sorununun uğraştırdığını görürüz. Bu sorun ister istemez Batı uygarlıklarının zorladığı yeni icaplarla bütün sosyal hayatın dayandırıldığı din esaslarının birbiriyle uyuşturulup uyuşturulmayacağı sorununa dayanıyordu.

Tanzimat, bilindiği gibi bu uygarlaşma veya çağdaşlaşma zorunluluğunun ilk resmi ilanı ve harekete geçilmek isteğinin ifadesi idi. Bununla birlikte, dönemin kararlarında ve icraatında, gerek devletin ve gerek öbür sosyal kurumların laikleştirilmesine doğru kesin bir adım atılmış değildir. Devlette hükümdarın dini vasfı devam etmekte, hatta kuvvetlenmektedir. Egemenlik kaynağının millet olduğu hakkında hiçbir kayıt yoktur. Hükümdarın mutlak kudretini kaldıracak hiçbir güç oluşturulmamıştır. Emperyalist Avrupa devletlerinin kendi ekonomik ve siyasal çıkarları bakımından yaptıkları tavsiye ve hatta zorlamalar İslam olmayan tebaya din ve vicdan özgürlüğü verilmekle kalmıştı. Buna karşılık Tanzimat'ın başlıca yeniliği devletin görevleri arasına dinsel mülahazalar ve kurumlar dışında kalan yeni görevler ve kurumlar getirilmiş olmasıdır. Fakat bu da Cumhuriyet dönemine kadar sürüp gelen bir ikiliğin başlangıcı olmuştur: Devlet bir yandan, hangi din ve mezhepten olursa olsun bütün tebasını eşit sayarken öbür yandan hükümdar hâlâ din başkanı olmakta devam ediyor, İslam tebanın hayatı hâlâ din ölçülerinin kaydı altında bulunuyordu. Bir yandan yeni ve dinsel olmayan teknik okullar açılırken öbür yandan medreseler ve dinsel eğitim devam ediyor; bir yandan ticaret,

ceza kanunları gibi laik esaslara dayanan kanunlar yapılırken öbür yandan her şey Şeriat hükümlerince yürütülüyordu. Bir yandan yeni mahkemeler kuruluyor, öbür yandan Şeriat mahkemeleri sürüyordu.

Bu ikilik aynen Tanzimat düşünürlerinin tartışma ve eleştirilerinde de kendini gösterir. Tanzimat'ın getirdiği bu ikiliği, dıştan haklı olarak eleştirenler vardır; ancak bunlar dini esaslara dayanan tarafı esas taraf olarak kabul etmekte direniyor, laik yeniliklere gerek görmüyorlardı.

Bundan üç çeyrek yüzyıl geriye baktığımızda, laiklik ve uygarlaşma sorununda o zamanki düşünürlerimizin bile bu ikilik çıkmazına girdiklerini ve daha sonra uzun süre bunun içinden çıkamadıklarını görürüz. Örneğin Namık Kemal'in bazı fikirlerini gözden geçirdiğimizde bu açıklığa kavuşur. Bilindiği gibi Namık Kemal ve arkadaşları bizde de İngiliz ve Fransız devrimlerinin getirdiği özgürlük ve meşveret rejimleri gibi bir rejim olmasını istiyorlardı. İngiliz ve Fransız devrimlerini hazırlayan düşünürler insanların doğuştan birtakım haklara sahip olduklarını, bu hakların kimse tarafından onlardan alınamayacak ve kendilerinin vazgeçemeyecekleri haklar olduğunu kanıtlamak için bunların insana herhangi bir mevzuat tarafından değil, doğuştan verildiğini öne sürüyorlardı. Namık Kemal bu fikirleri kabul etmiş görünüyordu. Bu takdirde, egemenliğin kayıtsız şartsız halkta olduğunu kabul etmek gerekirdi. Bunun için de, halkın devrim hakkı olması, bu haklara karşı gelen herhangi keyfi bir gücü yıkmasının kabul edilmesi gerekirdi. Oysa birçok yazılarında da görüldüğü gibi, Namık Kemal ne saltanatın ne de halifeliğin kaldırılabileceğini kabul ediyordu. Bunun gibi, o insanlara ait olan doğal hakların bize Şeriat aracılığıyla ilahi menşeden ihsan edildiğini kabul etmekte devam ediyordu. Bu takdirde hükümdarın meşruluğunu Tanrı ve dinden aldığını kabul etmek zorunluğu da vardı. Demek ki bizim sosyal ve siyasi rejimimizin temeli ister istemez din ve Şeriat olacaktı. Kanunların esası, gerçi doğal haklara dayanıyordu, ancak bizde bu doğal haklar ilahi adaletin ta kendisiydi ki bunu da Kuran tayin etmişti.

Onun bu konudaki düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz: Biz din üzerine önerilerimizi söyleriz. Dinin siyasi hükümlerinde uygarlığa engel olacak bir şey olmadığı gibi, şundan eminiz ki kamunun özgürlüğünü sağlayacak çare bu din hükümlerine başvurmaktır. Bizim çürümemiz bu kurallara uymayışımızdan hükümetimizin temeli olan Şeriat hükümlerini uygulayamayışımızdan ileri gelmiştir. Devletimiz yaşamak isterse, Muhammed'in Şeriatından ayrılmamalı ve bir İslam devleti olarak kalmalıdır. Biz düstur yerine şer'i kanun isteriz. Şeriat, yöntemi ayet ve hadislerden çıkarılan bir bilgi deryasıdır. Şeriattan meydana getirilecek kanun adalet bakımından ve zaman uygunluğu itibariyle belki de medeni devletlerde bulunan kanunların hepsine üstün olduğuna şüphe yoktur. İslamlığın bugünkü uygarlıkla uyuşamaz

sanısını, Tanzimat'ın dünyasal hükümeti dini hükümetten ayırma girişimi vermiştir. Tanzimat bunu yapmakla, devleti dinsel yaptırımlarından, dini de devlet yaptırımlarından mahrum etmiştir. Eğer yapılan ıslahat fıkha göre ve Şeriat adına yapılmış olsaydı; ceza kanunu Batı'dan alınacağına, fıkhın ukubat faslı yazıya geçirilmiş olsaydı bunlar ortaya çıkmazdı. Elde semavi bir Şeriat ve fıkıh gibi bir hakikat deryası varken yabancılardan kanun almaya kendimizi zorunlu hissetmek doğru değildi. Hatta dini esaslardan alınarak yürürlükle ilgili bir Mecelle meydana getirildiği halde, öbür kanunların dini esaslardan alınmamış olması doğru değildi.

Namık Kemal devlet hukuk sorunlarında böyle düşündüğü gibi, ahlak, aile ve görgü kuralları sorunlarında da dini esasların ve âdetlerin korunması yanlısıydı. «Eğer sizin medeniyet dediğiniz şey,» diyor, «karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesiyse onlar ahlakımıza mugayyirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz.»[1]

Bütün bunlardan görüldüğü gibi, bu dönemin düşünürleri Tanzimat dönemine has ikilikten kurtulamamışlardır. Batı ve Doğu, doğal haklar doktrini ile Şeriat, halk ile sultan, modern devlet ile teokrasi ve otokrasi arasında kesin bir tercih yapmaktansa bir telif yapmayı düşünmüşler, bu tercihte ölçü olarak da dinsel an'anelerin etkisi altında sübjektif görüşler ileri sürmüşlerdir. (Örneğin kadınların yeni durumu sorununda, örtünmeyi, Türk ahlakına özgü bir ilke olarak benimsemişlerdir.)

Daha sonraki yıllarda bu düşünüş biçimi hemen hemen aynen devam etmiştir. 1876 Anayasası laik devlet fikrinden daha ne kadar uzak bulunulduğunu gösterir. Bu kanunda da hükümdarda halifelik vasfı toplanıyor, İslam dininin devlet dini olduğu belirtiliyordu. Abdülhamit'in siyasetinde teokratik görüş özellikle önem kazanmış, eylemci bir «İslam İttihadı» siyaseti güdülmeye başlanmıştı. Dönemin düşüncelerinde, Batılılaşma, uygarlaşma, din uygarlık ilişkisi sorunları gibi sorunlarda Tanzimat görüşlerinin devam ettiği görülür. Bu dönemde, ahlak, hukuk, görgü kuralları, yönetim, eğitim, ailenin durumu, kadının durumu sorunları üzerinde tartışmalar devam ederken dinsel ölçülerin esas alınmış olduğunu görürüz: Uygarlığın bir manevi cephesi bir de maddi cephesi vardır. Manevi cephesi, din, mezhep, ahlak ve maneviyata dayanır. Maddi cephesi zamanımızda görülen buluş, sanayi ve ticaretten ibarettir. İslam Şeriatı bize öyle yüksek bir manevi uygarlık vermiştir ki dışından gözümüzü kamaştıran Batı, bu uygarlık derecesine gelebilmek için daha çok çalışmaya, daha doğrusu, bu dinin kutsal kurallarını hatta birer birer değil toptan almaya zorunludur. Şeriat her yerde, kesinlikle iyileştirici güçte kurallar getirdiği için bunlar değişmez, sosyal hayatın bunlar üzerine temellendirilmesi gerekir.

Bu dönem tartışmaları, sosyal hayatımızın değişme halinde olan birçok cepheleri çevresinde, hepsinin temelinde bu yukarıdaki düşünüş tarzının ifade edildiği yargılarla doludur. Ancak 1908 Anayasası ilan edildiği zaman da laiklik prensibinin kabul edilmesi gibi bir mesele olmadığını görürüz. Bu kanun hükümdarın halifelik vasfını sağlamlaştırdığı gibi, «Devlet-i Osmaniye'nin dini, din-i İslamdır» esasını olduğu gibi kabul ediyordu. Ancak meşrutiyetçiler İstibdat döneminin getirdiği şiddetli teokratik ve otokratik yönetimi kırarak Tanzimat döneminin getirdiği daha liberal, telifçi ve ikilikçi siyaseti ve görüşü getirdiler. Devlet biçim ve yönetiminde, sosyal hayatta, terbiye, kadınlık, aile, görgü kuralları, yazı, dil, kıyafet velhasıl hayatın hemen her safhasında ikilik devam ediyordu. Buna karşın, büyük bir iyimserlikle artık sorunun halledildiği, Osmanlıların Batı uygarlığı çevresine girdiği ileri sürülüyordu. Oysa, o dönemden yirmi yıl önce Cumhuriyet rejimi dönemine kadar geçen zaman içinde bu telifçiliğin başarıya ulaşmadığını, geçen olayların onun her yanını yıktığım gördük. Olayların gidişi öyleydi ki laiklik prensibini açıkça ve kesin olarak kabul etmek ve yapılacak ilerleme girişimlerini buna göre ayarlamak bir zorunluluktu. Batı demokrasisinde, devrimlerin açtığı ve tümüyle orta sınıfın akılcı zihniyeti ile yürütülen teknik, ekonomik ve sosyal ilerlemelere benzer bir gelişim sürecinin başlayabilmesi için, geçmişe dayanan ve çoğu dini yaptırımlara dayanan birçok yargıdan vazgeçmek gerekiyordu. Devletin teokratik olması, dönem koşulları içinde birçok çelişki doğuruyordu. Bunun mümkün olması için devletin her şeyden önce bütün İslamları içine alan kutsal ve mutlak bir devlet olması gerekti. Bu ancak İslamların devlet olarak birleştirilmesiyle mümkündü. Tarihte bu, İslamlığın ilk dönemleri dışında hiçbir zaman yüzde yüz gerçekleştirilememişti. Bundan başka, yalnız Türk milletinin devleti olan milli devlet varlığını, birlikte değil, milli birlikte aramalıydı ve bunu ortaya atan milliyetçilik akımı oldukça kuvvetlenmişti. Laiklik prensibi milli devlet imkânının da zorunlu bir koşulu oluyordu. Ancak dahası var: Demokratik bir rejimin imkânı da laikliğin kabulünü ister. Çünkü dinsel egemenlikle dünyasal egemenliğin birleşmesi mutlak monarşinin kabulünü icap ettirir. Egemenlik kaynağının halk ve millet olduğunu kabul etmek için hükümdarın ilahi güç ve hukukunun tanınmaması gerektir. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi fikir ve devlet adamları bu iki karşıtı birleştirmeye çalışıyorlardı. Onlar istibdat yönetimiyle savaştıkları halde dinin kişisel istibdada uygun olmadığını, dinin esaslarında meşrutiyet ve demokrasiye karşıt bir şey olmadığını, hükümdarın da Şeriata bağımlı olduğunu boşuna iddia ediyor: Şeriat esaslarını halk ve hükümdar haklarını tayin ve tehdit eden bir tür Anayasa gibi görmek istiyorlardı. Oysa bütün bu iddiaların tersine din, (ister hükümdar tarafından doğrudan doğruya, ister onu alet edenler aracılığıyla olsun) mutlak bir yönetimin

elinde araç idi. Bu mutlak gücün önüne geçebilmek için onun dayandığı dini yaptırımları tanımamak gerekti.

Oysa bu görüşün daha zayıf tarafı, iddiaların olaylar karşısında durmadan yalanlanmakta olması idi. Bu olaylar özellikle uygarlığın maddi denen bölümünü Batı'dan olduğu gibi almaya taraftar olanların onun manevi uygarlık dedikleri esasla uyuşabileceğini kanıtlamalarını imkânsızlaştırmıştır. Türk sosyal hayatı derin maddi devrimlere uğradıkça, manevi uygarlığın kurallarıyla sürekli bir çatışma meydana getiriyordu. Sanayileşme, ticari gelişim, girişimci ve bireyci düşünce, akılcı devlet yönetimi, kısaca Batı uygarlığı denen uygarlığı alabilmek için devlet, siyaset, hukuk, ekonomi, eğitim, aile, görgü, kıyafet alanlarında artık din ölçülerinden kurtulmuş bir anlayışla harekete geçmek gerekiyordu. İşte Türk devletinin laik bir devlet haline gelmesi ve onun arkasından sosyal hayatın önemli kurumlarının dini ölçü ve kanılar dışında kalan esaslara göre yeniden kuruluşunun yollarının açılması, Cumhuriyet dönemi eseridir. Cumhuriyet döneminde bu laikleşme akımının safhalarını şöyle özetleyebiliriz:

1921'de Büyük Millet Meclisi tarafından ilk Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun kabul edilmesiyle «egemenlik milletindir» ilkesi yeni devlet rejiminin ana ilkesi haline getirilmiş oluyordu. Bu gayet doğal olarak, daha o zamandan saltanat ve hilafet kurumlarıyla uyuşamaz bir adımdı. Nitekim olayların gidişi bu mantıksal sonuca vardı. 1922'de Osmanlı Sultanlığı ilga edildi. Hilafet siyasi egemenlikten ayrıldı. 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi siyasi egemenliğin dini yaptırımlarını kesinlikle kaldırıp yerine laik otoriteyi koydu. Artık devletin ve sair sosyal kurumların laik kurallara göre yeniden tanzimi için bütün yollar hazırlanmıştı. 1924'te laikliğin kaldırılmasıyla bu yolda ilk büyük adım atılmış oldu. 1924'te Cumhuriyet Anayasası'nda yapılan bazı değişikliklerle dini mahiyetteki yaptırımları da içeren birtakım kayıtlar kaldırılmış oldu. Şer'iye Vekâleti, şer'i mahkemeler kaldırıldı. «Tevhidi tedrisat» kanunuyla eğitim alanında Tanzimat'tan beri sürüp gelen ikiliğe son verildi. Medreseler, tekke ve zaviyeler kapatıldı. 1925'te «şapka kanunu» ile laik düşünüş, hızı bütün halk tabakaları arasında yayılacak kadar güçlü bir adım atmış oldu. Milletlerarası takvimin kabulü, nihayet medeni kanunun kabulü, idari, ekonomik ve hukuksal hayat alanlarında laik esasların yerleşmesini sağlayan olaylardır. Aile ve evlenme kurumları, kadının sosyal ve hukuksal durumu, dini ölçülerden kurtarılıp çağdaş esaslara dayandırıldı. Laik eğitim sisteminin doğal sonucu olarak dini eğitim, din okulları ve nihayet ilahiyat fakültesi kaldırılmış oldu. Arap harflerinin yazı sisteminden atılarak, yerine latin harflerinden alınmış bir yazı kabul edilmesi bu yolda yapılmış en önemli devrimlerden biri oldu.

Bütün bu devrimci adımlarla, Cumhuriyet döneminde sosyal ha-

yat dinlerden ve dinlerin koyduğu naslardan değil, hayatın kendinden ve onun gereklerinden esinlenmiştir. Bu, CHP programında şu biçimde ifade edilmiştir: «Parti, bütün kanunların, nizamların ve usullerin muasır medeniyete ilim ve fenin temin ettiği esas ve şekillere göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip olarak kabul etmiştir. Hiçbir vatandaşa kanunların müsaade ettiği dairede tatbik ettiği din veya itikatlerinden dolayı müdahale edilemez. Parti, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin her yönden ilerleyip yükselmesinde başlıca muvaffakiyet âmili görür.»

Ankara Üniversitesi İkinci Üniversite Haftası'nda Hatay'da konferans olarak verilmiş, Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dekanlığı'nca neşredilen ve bu konferansları toplayan eserde çıkmıştır. Yurt ve Dünya: Sayı: 35; 1943.

(1) Ziya Paşa'nın bu konudaki fikirleri daha geri ve serttir. Bu konuda daha çok bilgi edinmek için şu yazılara başvurulabilir: İhsan Sungu, «Tanzimat ve Yeni Osmanlılar», *Tanzimat*, sayfa 800-816, 1940. Bu değerli incelemedeki belgelerden yararlanarak yazılan: Niyazi Berkes, «Namık Kemal ve Laiklik», *Siyasi İlimler Mecmuası*, Sayı 118, sayfa, 491-497, 1941.

İKİNCİ BÖLÜM

KOMŞUDAKİ YANGIN

Bilin bakalım RCD nedir? Zamanımız bir çeşit modern «Hurufilik» oluyor. Onun için ben de size küt diye bu harfler neyin nesidir diye sorunca benim de bildiğimi sanmayın. Tahminle söyleyeyim, yanılıyorsam kusuruma bakmayın.

CENTO diye bir şey olduğunu duymuşsunuzdur herhalde. Yaşıyor mu, ölü mü onu da bilmiyorum. Aklımda kaldığına göre bu RCD işte bu CENTO'nun Türkiye - İran - Pakistan çizgisindeki devletler arasında bilgi alışverişini, bir çeşit bilimsel uzmanlık ya da danışmanlık işini yapacak olan, İngilizce adını bilmediğim örgütün ilk harfleri. Türkiye'nin de bunda enformasyon uzman ya da uzmanları olsa gerek.

Bir iki gün önce bir arkadaşımdan bir mektup almıştım. Şu son zamanlardaki İran olaylarına değinerek şöyle diyordu: «İran olaylarını anlayamıyorum. Bu Humeyni'nin arkasında kim var? Bu adamın İran'ı adeta radarla ta Paris'ten idare etmesini izah edemiyorum.» Bu işe şaşan daha belki yüz binlerce Türk var. İran da modern Hurufi harflerinin içinde.

Bu soru bana başka birini, bu İran Hurufiliğini anlayamadığını basın mensuplarının önünde söyleyen bir zatı, dünyanın en önemli, en büyük adamını hatırlattı. Kimi kastettiğimi anlamış olmalısınız: ABD'nin sevimli başkanı, Mr. Carter. Acı acı CIA'nın kendisine Şah hakkında yanlış bilgi verdiğinden yakınıyordu. Kendisine verilen raporlarda, Şah'ın daha en azından on yıl tahtında oturacağını garanti etmişler. Sevimli Başkan, bu safça konuşması yüzünden İngiliz gazetelerinden birinin hışmına uğradı. Bu tür safça konuşmalara devam ederse, gelecek seçimlerde zor seçilir deniyordu.

Sözü geçen muazzam, milyarlık örgütün bu muazzam bilgisizliği karşısında bizim İran üzerine bir şey bilmeyişimiz bağışlanacak bir yanılma. Ama ötekine ne demeli?

Bu bilgisayarlı, milyarlık kurumların bilmedikleri basit gerçekler şunlar: Belki çoğunuz bile biliyordunuz; yalnız bu basit gerçek-

leri saymadan önce merak ettiğim bir şeyi sorayım; bu gerçeklerin en bilgince olanlarını, «iraniyat» incelemelerinde en seçkin bilim adamlarını yetiştiren İngiltere ve Amerika üniversite profesörlerinin sayısız denecek yalanlarını olsun okumamış mı bu adamlar? Hafiyeliğe, casusluğa ne gerek vardı? Bugünün geleceğini onbeş yıldır ben de biliyorum. Şimdi her gün adını duyduğumuz, (Fars ağzı ile yazılırsa Khomeini) Humeyni adlı zatın kardeşinin torunu, (gene Fars ağzı ile yazayım) Ha'irî, hocalık etmekte olduğum Kanada Üniversitesi'nde benim öğrencimdi. (Benden aldığı doktora teziyle şimdi Kaliforniya'da bir üniversitede Farsça hocası). Onun bu Molla ile akrabalığını tesadüfen öğrenmiştim. 27 Mayıs'tan sonraki bir yaz tatilinde İstanbul'a gideceğim bir sırada bana gelmiş, o adda bir akrabasının Türkiye'de sürgün olduğunu, fakat neresinde olduğunu ailece bilmediklerini, merak ettiklerini söylemişti. İzmir'de diye duymuşlar. Sürgünlüğünü nerede geçirdiğini öğrenir de bilgi getirirsem sevineceklerini söylemişti.

Ben şehinşahların daha Abdülhamit zamanında Türkiye'ye (Kıbrıs'a, Akkâ'ya) adam sürdüklerini bildiğimden Hayri'ye büyük amcasının kim olduğunu sormaya bile gerek görmemiş, yalnız Ankara'ya gelince, İzmir'de değil, Bursa'da sürgün olduğunu, ama artık orada da olmadığını, Irak'a geçtiğini duyduğumu söylemiştim. Bu habere çocuk çok sevindiydi, çünkü Süleyman Nazif'in «Nasreddin Şah ve Bâbîler» adlı kitabından öğrenmiştim ki, yüksek düzeyli bir Şii «müctehid» Kerbelâ'ya, Necef'e postu serince İran tahtı sallanmaya başlar.

Öğrencim yüzünden ben de bu konuya merak sardırdım. Hayret! İran üzerine, en yetkili adamların kaleminden çıkma kıyamet kadar yayın var! Londra'dan Ann Lambton mu desem, Cambridge'ten Avery mi desem, Kaliforniya'dan Niki Keddl mi desem, hele aslen İngiliz olup Müslüman olan Hamdi Algar mı desem, bilmem. Hepsinin üstünde de, gözlerimi faltaşı gibi açan iki İranlı: Yabancı ülkelerde hocalık yapan Hüseyin Mehdevî ve Ahmet Aşraf adlı iki iktisatçı. Bunları okuduktan sonra Şah'ın er ya geç yuvarlanacağını bilmemek için insanın iyice bilgisiz olması gerek. O ünlü toprak devrimi, o milyarlar getiren petrol ekonomisinin etkileri, o mahut batılaşma kurumları olan saraylar, helikopterler, karlı dağlarda, ya da sıcak adalarda yaratılan cennet benzeri eğlence ve kumar yerleri, İsviçre'ye işleyen uçaklar ve tüm bunların karşısındaki tablo; özellikle Mehdevî'nin verdiği istatistiklere göre İran'ın Ortadoğu'nun en geri ülkesi olduğunu tabak gibi gösteren SAVAK, tüm bu lüksü perdelemek için.

Bunlar işin asıl ekonomik gerçekleri. Ayrıntılara girme olanağım yok. Ancak şu Paris'teki Molla'nın «remote control» cihazını henüz anlatmış değilim. Hani, şu eldeki küçücük bir cihazla radyo ya da TV'de istediğiniz istasyonu uzaktan bulmanız var ya, «remote

control» dedikleri o. Bu, İran Şiiliği'ne özgü bir güçtür. Zinhar, bizde de buna sulanmaya kalkan sarıklı olmasın! Sunnilikte yok böyle şey.

İran Şiiliği'ne katoliğe benzer bir ruhban takımı hâlâ yaşıyor. Mollaların en sıradan olanı «müctehid». On iki imam inancına göre, son imam sırra kadem basalı beri onun yerini bunlar tutuyor. Bu inanç, özellikle Safeviler'in düşmesinden sonra kesinleşmiş. Bunların inancına göre hükümdar denen adam meşru olamaz, meğer ki adaletli bir kişi ola. Ne var ki İran tarihinde adaletle şahlık eden kişi yok gibi bir şey. Bütün umutlar bir gün çıkacak olan Mehdi'nin getireceği ideal dünyada. Su götürür bir doktrin bu. İyiye de yarar, kötüye de. Kaçarlar'dan Pehleviler'e kadar bunu idare edenler olduğu gibi, öldürenler, tahttan indirenler çok.

Bu mücahitlerin yükselmişlerine «Ayetullah» denir. Tanrı'nın simgesi demektir bu. Onların en üst düzeyine erişene de (Fars ağzı ile) «Merja-i-Taklîd« denir. Bu da, uyulacak, örnek alınacak makam anlamına gelir.

İran'da modern anlamda bir ulus yoktur. Birliği sağlayan işte bu dine inanma. Onun için bu dine inanış hâlâ yaşıyor. Her şah kendine «Dünyanın Merkezi» ünvanını verir, fakat halk ondan koptu mu, Şiiliğin örnek makamına sığınır. Bizde böyle bir şey yok, olamaz ve olmamalı! Laik bir devletin ulusal birlik kurmak için dine ihtiyacı yoktur.

İran'a dönerek, iktidara gelen Paris'teki Ayetullah bu en yüksek düzeye çıkmış mıydı, bilmiyorum. Fakat çıkmamışsa bile şimdi çıkmıştır. Çünkü bu düzeye çıkış hükümet tayini ile olmaz. Halkın inancı ile olur. İşte komşumuz İran böyle! Ayetullah'ın sınavı asıl bundan sonra olacak. Ya dünya devletinin oyununa gelip rezil olacak, ya da (İslam sözcüğünü kullanmasına bakmayın) İran tarihi Şark'ın en despotik ülkesi olmaktan çıkarak, (belki) laik bir cumhuriyet olacak. Türkiyemiz kendine yakışır güzel bir komşuluğa kavuşacak. Ne olduysa İran'ı şimdiden kalkındıracak milyarlara oldu!

Cumhuriyet, 14 Şubat 1979

«İRAN'DA YANGIN VAR!»

Bir taşınma dolayısıyla kitaplarımı kaldırırken pörsümüş bir broşür çıktı irice kitapların arasından. Eski Arap harfli yazıyla basılmış zavallı bir şey. Baskısı da kötü mü kötü. Mısır'da basılmış. Bizim Abdülhamit zamanında. Sürgün bir ozanın dizeleri içindekiler. Tanıyacaksınız: Şair Eşref diye bildiğimiz, yarı ciddiye yarı şakaya aldığımız dizeci. Cevdet Kudret bir ara yazdıklarını toplamış, yanılmıyorsam Varlık Yayınları arasında çıkmıştı.

Ozanlık üstüne söz etmeye haddim olmadığı için Eşref'in yazdıklarının sanat değeri üzerine bir şey söyleyecek değilim. Ne var ki daima ilginç bulduğum biriydi Eşref. Kibar ozanlara göre değil. Ayıp sözcüklerle diline doladığı kişiler için basardı küfrü. Babam onu tanıdığını söylerdi. Ayyaş, derbeder ve galiba ya Bektaşi ya da dinsiz biriymiş. Zavallı yaşamı boyunca despotlara, özgürlük, insanlık, iyilik düşmanı güçlülere sövmekle çıkarıyordu yaşamının tadını.

Elime geçen dize destesinin başlığı şöyle: **İran'da Yangın Var!** Amma da tesadüf. Tıpkı bugün olduğu gibi, o dizelerin yazıldığı dönemde de komşumuzda Şehinşah'a karşı ayaklanma vardı. Gerçi bugünkü yangın, belki gazyağı yüzünden en büyüğü ama; Safavilerin düşkünlüğü döneminden sonra orada iki şey hiç eksik olmamıştı: Biri despotluk, öteki ayaklanma. Bu ikisi bir madalyonun iki yüzü gibi.

Eşref Şii değilse de Bektaşi olduğu için ne şahı ne de padişahı severdi. Osmanlı padişahının ülkesinde ortalığın sütliman olduğu bir zamanda, şahların şahına karşı ayaklanma oluşuna imreniyordu. Neden Abdülhamit Han dururken onun komşusu Nasıreddin Şah'a ayaklanıldığının ekonomik, politik, toplumsal ve de dinsel farklarını biliyor muydu acaba? Ozanların en hayran olduğum yanları, nedenleri bilmeden doğruyu sezmeleri, hem de güzel sözcüklerle ölümsüzleştirmeleridir. Bu vergiden nasibi olmayan benim gibi bilginlik yayaları göbeklerini çatlatırlar, yüzlerce sayfa yazarlar. Ne okuyan olur, ne anlayan. Bereket bu gibiler için özel bir saygılılık var da ki-

taplarım rafa dizerler. Hele bugünkülerin kapakları süslü, başlıkları boyalı olduğu için, raflara yakışıyorlar da doğrusu.

Eşref'i okuduğunuz zaman İran'da yangın çıktığını anlarsınız, ama neden çıktığını anlayamadığınız için bugünkü yangınla olan paylaşık yanını da anlayamayacaksınız. Gerçekte, hepsi aynı mostra nedenlerle çıkar bu yangınlar. Fark şu ya da bu. Kimi kez tütün tekeli yüzünden. Kimi kez doğa kaynaklarının, büyük sermayelerden birinin tekeline verilmesi yüzünden. Her defasında bir yabancı sermaye ve devlet var. Ya İngiliz, ya Rus'tur bunlar 19. yüzyılda. Şimdiki yüzyılda malum: Amerika. Ama suçlu yalnız onlar değil. İran, şahları dünyanın şahı yapan, bunu tahta oturan adamın kafasına sokan yağcılık ve iki yüzlülük tiplerinin «enva-ı çeşidi» ni yetiştirmekte dünyanın en bereketli toprakları olan bir ülkedir. Bunlar yalnız yağcılıkta değil, halkın ve ülkenin servetlerini çalmakta da çok usta kişiler olurlar.

Bugünkü yangında İsviçre'de milyarlar, Avrupa'yla Amerika'da villalar, apartmanlar, özel uçaklar ve daha ne bileyim nice şeyler zamanında depo edilmiş, istiflenmiş, kocaman bir bürokrat «rentier» sınıfı yaratılmış ki, ömürler boyu kişiyi yaşatmaya yeter. Komşusu Türkiye'de nice kişinin ağzını sulandıracak ustalıkta bunlar. Komşudaki tavuk, bize göre kaz büyüklüğünde.

İki komşu arasında tarih boyunca giden, acaip bir yan yanalık var. Bu acayipliklerden bir tanesi, birindeki bir yanın, ötekinde onun tersi olması. Bunun hikâyesinin en başından başlamak yerine, en sonundakindekini alayım: Sarık ile Devrim ilişkisi açısından. Bu konuda komşunun tavuğu bize kaz gibi görünemez. Türkiye'de sarıklıların devrim yapabileceği akla gelecek şey değil. TRT ekranındaki manzaraları gördükçe, eminim bizdeki «monden» laikçilik yanlısı kimi kişiler bu işe şaşmaktadırlar. Aklı başında olanlar, böyle saçma devrim olmaz derler herhalde. Ama, görüyorsunuz Şiilikte oluyor «bir» şey. Ama henüz devrim değil. Ayaklanma yanlış anlaşılmayayım. Ben de Sünnilikte olsun, Şiilikte olsun sarıklıyla devrim olacağına inananlardan değilim. Ama aynı zamanda «devrim» denen şeyi, «proleter» sınıfın eskiden kazan kaldırıp sokaklara dökülen yeniçerilerin «şeriat isterük» demesi gibi «eşitlik isterük» diye oraya buraya saldırması türünden basit bir iş sananlardan da değilim. Devrimler arasında çok benzerlikler olabilirse de çok farklılıklar da olabilir. Tek model devrim reçetesi yok hazırdan. Bu konuya dalarsam, iki komşu arası asıl söylemek istediğim şeye yer kalmayacak.

Sözü şuna getirmek istiyorum: Komşudaki sarıklı tavuklara bakıp onları kaz büyüklüğünde görenler çıkmasın ha! Bu noktada şimdi size neden Şiilikte bu olabilir Sünnilikte olamaz konusunu anlatmaya kalksam sıkılıp okumayacağınızdan korkarım. İran Şiiliğinde öyle bir «müçtehit» denen sarıklı kişi tabakası var ki nerdeyse Kato-

liklikteki «ruhban» dediğimiz hiç eksilmeyen, belki de zamanla artan tabakaya çok yaklaşır. (Sarıkları bile, Sünnî sarığı gibi beyaz değil). Ve hepsi de sıradan «müçtehit» değil. Yüksekte kendilerine «Ayetullah» denen bir tabaka var. Bu, «Tanrının Simgesi» demek. Yezit zamanında, Kerbela olayında Hüseyn'nin öldürülmesinden sonra onun (daha doğrusu Peygamber yeğeni ve damadı Ali'nin) geleneğini sürdüren 12 İmam (yani cemaat başkanı) gelmiş; sonra bilemeyeceğimiz nedenlerle sonuncusu kayıplara karışmış. Bir gün çıkageleceği bekleniyor; o zamana değin onun yerine bu Tanrı Ayetleri'dir asıl imam vekili. Şah? Onun, tahtı da tacı da uydurma. Ne var ki şahlar içinde Ayet'lerin en yükseği olan ve «Sözünden Çıkılamazlık Mercii» (Merca-i Taklid) denen kişiyi yanına alabilirse dinle devlet orada da sarmaş dolaş olabilir. Olduğu zamanlar da olmuş bir hayli. Ne var ki din, orada devletin tepesinde sallanan bir kılıç gibi. Sünnîlikte ise devlet dinin tepesinde sallanan bir kılıçtır.

İki modelin ikisinin de püf yanları olabilir. Bizde Atatürk'e en borçlu olduğumuz iş, bu işi en medenice, en insanca ve en akıllıca çözümlemiş olmasıdır. Değerini, anlamını bilmek bize düşer. Öteki modelde bu işi çözümlemek güç bir iş. Belki günün birinde orada da Atatürk boyutunda biri gelir bu işi çözümler. Şimdilik bunun en küçük bir görünüşü olmadıktan başka tam tersi oluyor. Bugünkü devrik şah, daha gençken az daha aynı iş başına gelmek üzereyken CIA sayesinde kurtulunca bir ders alacağına, dünkü Kazak Çavuşu'nun oğlu olduğunu unutup 2500 yıllık İran despotizminin en son torunu olduğu sanısıyla yapmadığı delilik bırakmadı.

İşin hikâyesi yeni değil. Bir tesadüf yüzünden ben 15 yıldır şahı gözetlemeye başlamıştım. Şimdiki Tanrı Nişaneleri'nin en büyüğü olan Humeyni'nin kardeş torunu olan genç (adı Hâ'irî) Kanada da hocalık ettiğim üniversitede benim öğrencimdi. 27 Mayıs'tan sonraki yıllarda İstanbul'a geleceğim sırada bana gelerek bu zattan söz etti (adını ilk kez işitiyordum), Şah'ın, o zaman bana nedenini söylemediği olaylar yüzünden onu bir Savak memuru nezareti altında Türkiye'ye sürmüş, fakat akrabaları Türkiye'nin neresinde olduğunu bilemediklerinden endişe ediyorlarmış. Kendisi İzmir'de diye duymuş. Benden nerede olduğunu öğrenmemi rica ediyordu. Öğrendim. İzmir' de değil sürgün yeri Bursa'daydı. Fakat o zaman bizim hükümet (bilerek mi, bilmeyerek mi) bu zatı Irak'a salıvermiş. Şah, bunu öğrendiği zaman ifrit olmuştu herhalde. Çünkü bir Şii Ayetullah'ı Irak'ta Necefte ya da Kerbelâ'da postu serdi mi İran tahtı sallanmaya başlar.

Ne var ki Şah'ın burnu büyümüştü. Petrol milyarlar, dalkavuklar, devlet geliri hırsızları ve Amerika'nın sağladığı milyarlar değerinde ordu teçhizatı. Merakımdan, bu parlak görünüşün yarattığı ekonomiyi incelemeye başlayınca durumun korkunçluğunu o zaman

kavradım, hem de yalnız ben değil, çok kişi. Bilmem Şehinşah'ın sırmalı tahttaki fotoğrafını hiç gördünüz mü? Tepesinden başparmağının tırnağına kadar vücudunda ne kadar boş yer varsa doldurmuş bir alay değerli taş ve madenle. Mareşal Göring ile İdi Amin, onun yanında Medine dilencisi gibi kalırdı. Bir düşerse nasıl şangırtı kopacağını bekler dururdum. Kaç yıldır. Zavallı.

Eskiden İslam ülkelerinde hükümdarlara tarih okumaları salık verilirmiş. Tarih, onun kitabını yazanlardan başkasının işine yaramayan bir bilim dalıdır. Eski hükümdarlar içinde onu okuyan olmamış değil. Yalnız bu gibi zıpçıktı türünden olanlar okumuyorlar, hiç değilse Musaddık zamanını olsun okumamış. Tarihten ibret almak değil, tarihe ibret olmaya kalkan zavallılardan biri. Acıyorum zavallıya.

Sesimiz, Sayı 116, Mart 1979

MÜÇTEHİTLER DEVRİMİ

Geçen yazımda İran'da karşılaşılan sorunun dinsel sorun değil, siyasal sorun olduğuna değinmiştim. Dinsel bir sorun gibi, Türkiye ile İran arasında paylaşık gibi gözüken bu sorun «İttihad-ı İslam» (Müslüman ulusların birleşmesi) teziydi. Bu ideoloji, Şiilik dolayısıyla İran'da Türkiye'de olduğu kadar bile tutunamadı. Gerçi kimi takiyyeci Şii aydınları, Mısırlı Muhammed Abduh gibileri, onun Türkiye'deki taklitçileri olan Sebilürreşatçılar, İslamlıkta, Sünnilik - Şiilik gibi «mezhep» ayrılıklarının kaldırılması özlemini ileri sürmüşlerse de Katoliklik ile Protestanlık'taki gibi hangi yanın oyuna geleceği üzerinde fikir birliği olmadığı için, özellikle Şii uleması arasında iyi karşılanmamıştı. İçlerinde, bundan dinsizliğin «örtülü» biçimi diye kuşkulananlar bile olmuştu. Onun için bu yanı geçelim.

Yalnız geçmeden önce, Şii müçtehitlerinin Hilafet Devleti'ni kabul edememeleri gibi bir Şii Devleti ideolojisini de benimseyemediklerini vurgulayayım. Bir bakıma Şiiliğin dünya sultanlığı karşısında laiklik görüşüne, Türkiye'deki Aleviler'de olduğu gibi, daha kolay yatkın olması gerekir gibi görünürse de ne var ki değil. Niçin?

Şii müçtehitleri İran'daki iki meşrutiyet devrimi olaylarında (ve daha sonra Rıza Han adlı Süvari Çavuşu'nun Ulusal Bağımsızlık Savaşı sonunda diktatörlüğü meclis ve ulema isteğiyle şahlığa dönüştürmesinde) görüldüğü gibi Şiilik'le nasıl uzlaştırıldığına şaştığım bir Asya türü despotizm geleneğinin İslamlaştırılmış biçimi olan «Çoban Devlet» biçimi (ki bu görüşün tarihteki belki en önemli birkaç temsilcisi İranlı'dır) ayrılamayışları yüzünden. Her dinin içinde bir iç çelişkinin bulunması kaçınılmaz bir şey oluyor. Hıristiyanlıkta da öyle. Hem de daha çok.

Evet, ancak Nahini adında bir Şii müçtehidinin kaleminden çıkan bir yapıtın yayımlanmasına değin, Şii uleması, cumhuriyet rejimini bırakın meşrutiyet rejiminin bile şahsız olabileceğini kabul edememiştir. Şii uleması, teoride şaha karşıtlığa karşın şahsız da devlet olamayacağını, kendi çıkarı gereği görmek zorunda kalmıştır. Ka-

bul edebildikleri devlet, şeriat devleti değil, sultanlara padişahlara nasihat kitapları yazan ahlakçı düşünürlerin «çoban devleti» görüşü oluyordu (Osmanlı padişahları için de — Abdülhamit zamanı gibi çok sonraları bile — bu tür kitaplar yazılmıştır. Padişah bir «çoban»dır, ödevi de sürüsüne iyi bakmaktır. Hıristiyanlıkta papa da bir çobandır. İsa'nın ardılı rolünde olmadığı zamanlarda, başına bir çoban kepi takar).

Bu geleneksel İran görüşünden sonra, Süvari Çavuşu Rıza'nın şahlığı başka türlü görülmeye başlandı. Şahlık ne şeriat egemenliği, ne de çobanlıktı artık. Anayasalı bir devlet oluşurken, yavaş yavaş Asya türü bir despotizm türü doğdu yine. Bu, İran ulemasının teori durumuyla alay edercesine süreli bir çelişki oldu.

Üçüncü görünüş şimdi, «cumhuriyet ilkesi» karşısında: Tümüyle müçtehitlerin kontrolu altında bir İslam Cumhuriyeti. Pakistan'da bile eşi yok. İmam yokluğunda şahlı adalet olmaz. Adaletsiz şaha karşı Meşrutiyet ve Kanunu Esasi (bu terimler Farsça'da da kullanılan terimlerdir), «görünmeyen imam» gibi sözde kalan bir şey olmuştu. Fakat Cumhuriyet, ulemanın vizesine bağlanabilirse şahsız İslam Cumhuriyet olabilir. Şimdilik akıllıca çözüm budur. Müçtehitleri çileden çıkaracak kapitalist ya da komünist eylemler gelinceye dek.

Bu tutarlılığa karşı, tarihsel geçerliliği olup olmayacağını bize en iyi üç İran «devrimi» gösterir. İlk ikisi 1905 ile 1911 arasındaki Meşrutiyet devrimidir. Üçüncüsü, asker bir önder olarak ulusal bağımsızlık önderi sayılan Rıza Han'ın ilk önce savunma bakanı, sonra başbakan, daha sonra meclis üstünde diktatör ve en sonunda meclis ve ulemanın isteğiyle «Şah» olması. Mustafa Kemal'in Mussolini, Stalin, Hitler gibi diktatörlere karşı sempati beslemediği bilinen bir şeydir. Öyleyken, 1933'de kendisini ziyarete gelen Rıza'ya karşı çok kibar davranmıştı. (Yedek subay okulunda öğrenci olduğum yıldı. Ona karşı bir nezaket gösterisi olarak hazırlanan bir manevrada bu iki önderin bizi nasıl birlikte teftiş ettiklerini anımsıyorum. Şah, Atatürk'ün hoşlanması için öğrendiği birkaç Türkçe sözcükle bizlere iltifat etmişti). Anımsadığıma göre, Atatürk Türkiye, Irak, İran ve Afganistan'ı içine alacak bir pakt gerçekleştirmeye çalışıyordu. Fakat, bence onu iyi karşılaması bundan değil, birçok ülkenin ve önderlerinin iç yüzünü kavramakta eşsiz bir seziş gücü oluşundandı. Şahsız İran olmayacağını biliyordu, Amanullah'sız bir Afganistan olmamasını da çok istiyordu. Fakat, o olmadı.

Bu Müslüman önderleriyle onun arasındaki fark, İran'da olmayan bir şeyi, laik cumhuriyeti Türkiye'de kabul ettirebilmesiydi. Bunca yıl sonra, şimdi İran'da da Ayetullah Humeyni'nin görünüşte buna yaklaştığını görüyoruz. Gerisi İran'ın devrimci «intelligentsia»sının (eğer varsa) vereceği umutlara kalıyor. Yoksul halk yığınları ile müçtehitler

arasında bir çatışma çıkacağı beklenemez. Fakat uzun süreli despotizmlerden sonra intelligentsia'nın ne denli güdükleştiğini bize Abdülhamit dönemi göstermiştir.

İran'ın Şii ulemasının hem ekonomik, hem siyasal sorunlarla karşılaşması Osmanlı Sünni ulemasının karşılaşmasından daha önemli ve zorunlu bir olaydır. Osmanlı uleması, devlet ve dünya işleri ile karşılaşınca «Bu iş Şeriat işi değil, kanun işidir,» diyebiliyordu. Yanılmıyorsam Şii anlayışında böyle bir görüş yoktur. Osmanlı Sünni ulemasının sınıfsal niteliği ve temeli de kalmamıştı. Sıradan devlet görevlisiydiler. Osmanlının son dönemlerinde bir yargı ve yönetim bürokrasisi haline bile gelmişlerdi. Şii uleması ise Katolik din adamları hiyerarşisini andıran tabakalı bir örgüttür. Mollalar, müçtehitler, ayetullahlar, merc-i taklitler vs. Esnaf ve tüccar sınıfının (İran deyimiyle) Bâzâr'ın gücüne dayanılır. Bu toplumsal yapı ve destek yararıyla onlar Sünni ulemasından daha güçlü bir lonca (korporasyon) benzeri nitelik bile taşırlar. Geniş bir din vergisi gelirleriyle, toprak ve emlak sahiplilikleriyle varlıklı bir sınıf oluşturmaktadırlar. Siyasal sorunla karşılaşmaları bu toplumsal özellikleriyle bağlantılıdır. Halk yığınlarının onlara bağımlılıkları, bir zıpçıktı burjuva sınıfı oluşturmamaları, ülkede tarihsel kökenleri bulunan bir dinsel aristokrasi olmalarından kaynaklanır.

Demek ki İran Şiiliğinde din, Hıristiyanlıkta da olduğu gibi, kendi içindeki uğraşı bitmeden, bir de, modern çağın sorunları ile karşılaşmaktadır. Kendi içinde dünyasal devleti tanımayan bir din, şimdi bir devlet ve dünya sorunuyla karşılaşıyor, demektir. Katolik kilisesinin karşılaştığı durumu andıran bir durum var gibi görünüyorsa da benzetiş yanıltıcıdır. Katolik papalığı, tarih boyunca hayli bukalemunlaşmıştır. Toprak öpen köylüden, takke giyen çobanlığa, birdenbire tarihin en azametli imparatorlarını andıran kılığa değin; bir ruh adamından güçlü bakanlıkları bulunan, bankalı bir devlet başkanlığına değin çok yanlı bir «makam» haline gelmiştir. İran Humeyniliğinde bunlar yok.

Şu da var. Benim anlayabildiğime göre, Şah'ı deviren Humeyni değil. O devrilişin nedenlerini bilmeyen İran halkı ve nedenleri görmeyen bizler, birinin ülkeden kaçması, ötekinin gelmesi gibi iki olay arasında bir neden - sonuç bağlantısı kurduk. Şah, Humeyni'nin ruhani gücü yüzünden tahtını yitirmiş değil, sürdürdüğü ekonomik ve politik tutumlarının ülkeye çarpık bir Batı düzeni getirmesi, bu bozuk düzenini bile polissiz yürütememesi, bundan faydalanan adamlarının hırsızlıkları yüzünden düşmüştür. İran'da gerçekten Batı modeli de olsa ulusal birlik, demokrasi, kadın erkek, köylü kentli ayrımı yapmayan ulusal bir eğitim düzeni kurulmuş olsaydı, hepsinin üstünde ulusal gelirin adaletli dağılımı olsaydı, dinsel gücü ve itibarı namazın incelikleri üzerine bir kitap yazmış olmaktan ileriye gitmeyen bir din

adamının karşısında gördüğümüz hale gelinmezdi.

Komşu iki İslam ülkesi arasındaki ayrılıklar bu konunun hemen her yanında var, fakat çoğumuz bunu göremiyoruz. Bunu göremeyişimiz, İran olayları sırasında (içlerinde tanıdığım kişilerin de bulunduğu) kimi yazarların kaleme sarılarak din gücüyle de bir devrim olabileceği yollu iddialar ileri sürmelerine bile yol açmıştı. İran olayından Türkiye için laiklik konusunda çıkarılacak dersler vardır.

TÜRK DEVLETİ VE HIRİSTİYANLIK DÜNYASI

Çok kez Türkiye'nin baş derdinin halkın cahilliği olduğunu söyleriz. Halbuki cehalet meselesinde memleketin asıl derdi halkın cahilliği değil, okumuşun cahilliğidir. Cahil de olsa, halkın hiç değilse sağduyusu dediğimiz bir şeyi vardır. Bizde eğitim, okumuşu yalnız cahilleştirmekle kalmaz, sağduyusunu da yok eder; ve onu bu haliyle cahil dediğimiz halkın başına geçirir.

Bugün Türkiye'nin içinde bulunduğu savaşın bir yanı, içeride yobazlarla, dışarıda papazlarla uğraşma durumuna düşmesidir. Fakat Türk okumuşu bunların ne birini, ne ötekini tanır. Bugünkü okumuşun İslamlık hakkındaki bilgileri birçok sakatlıklarla doludur. Türk okumuşu Türkiye'de din meseleleriyle ilgilendiği zaman da onu yalnız İslamlıkla ilgisi olan bir iş olarak alır. Mesela, Türkiye'de din ve devlet ilişikliklerini ele aldıkları zaman, ikisi arasındaki ilişikliklerin Türk toplumunun gelişimini engellemesini, Fransa'daki kilise devlet ilişikliklerindeki duruma benzetirler; bizdeki gerçeklere uymayan sonuçlar çıkarırlar.

Fazla olarak, Türk devletinin diğer dinlerle olan ilişikliklerinin hem tarihte hem bugünkü devlet siyasetinde oynadığı rolü büsbütün unuturlar. Bunun, Türkiye'nin gerilemesi üzerindeki etkilerini ise hiç hatıra getirmezler.

Bugünkü Türkiye'nin gerisinde bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünde, laik devletin doğuşunda devletin İslamlıkla olan ilişiklikleri kadar, Hıristiyanlıkla olan ilişiklikleri de rol oynamıştır. Hatta, bu çöküşte ikincinin oynadığı rol, birincinin oynadığı rolden daha da ağır basmıştır diyebiliriz. Türk devletinin tarihinde Hıristiyanlığın Ortodoks, Katolik ve Protestan kolları ile olan ilişikliklerini gözden geçirirsek, bunun derecesini görebiliriz. O zaman, bugünkü Türkiye'nin içeride yobazlarla, dışarıda papazlarla uğraşma zorunda kalışının bir rastlantı olmadığını görürüz. İkisinin arasındaki bağlantının ortasında Türk okumuşunun din devlet ilişikliklerini anlayışta içine düştüğü cehalet yatmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünde Türkler, yalnız Batı devletlerinin yarışma ve saldırmalarına değil, ona paralel olarak dinlerin yarışma ve saldırmalarına da uğramıştır.

Bunu açıklamak için önce Türkler'in siyasi ve dini tarihteki yerinin, hepimizin iyi bildiğimiz iki özelliğine işaret etmek gerekir: (a) Türklerin Hıristiyan olmayışı, (b) kurdukları devletlerde din devlet ilişikliklerini anlayış tarzının hem Bizans İmparatorluğu'ndaki anlayıştan, hem de Batı'da Roma İmparatorluğu'nun yerini alan Katolik kilise sisteminin din - devlet ilişikliklerini anlayışından farklı olması. Bu iki özellik yüzünden, Türkler'in tarihteki özel konumu bugün bile önemini korumaktadır.

Tarihte yapısı bütünüyle geçmişe karışıp yok olan imparatorluklar yoktur. Bunların bazılarının büyüklüğünü yapan iyi yanları, onun arkasından gelen ulusların daha sonraki hayatında kalır, yaşar ya da olduğu gibi kalmasa da bunlar bir görüş ve deney kaynağı hizmetini görür. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nun hukuk, idare, siyasa alanlarında Batı uygarlığına bıraktığı çok şey vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun temelleri, bugünkü Türkiye'ye rastlayan yerlerde yıkılmış olmakla beraber bazı yöntemler Balkanlar'da, Arap memleketlerinde, (özellikle Lübnan'da) Kıbrıs'ta ve hatta İsrail'de hâlâ yaşamaktadır. Bunların belki en önemlisi Osmanlı sisteminin ayrı dinden insanların inanç özgürlüklerini korumak için bulduğu yöntemdir. Batılıların «millet sistemi» dediği bu yöntemin izleri bugün Lübnan, İsrail, Kıbrıs gibi yerlerde yaşamaktadır.

Bu imparatorluklar içinde dinsel ve siyasal örgütleri birbirinden ayrı tutacak şekilde bir imparatorluk bütünlüğünde uzlaştırabilenlerin yöntemleri en çok yaşama kabiliyetini gösterebilmişlerdir. Bunlardan biri Roma İmparatorluğu, öbürü Osmanlı İmparatorluğu'dur. Bu iki imparatorluğu, Bizans İmparatorluğuyla kıyaslarsak görürüz ki, bu işte Bizans İmparatorluğu, çok uzun ömürlü bir imparatorluk olduğu halde, tarihe kalmak açısından çok başarısız olmuştur. Bu imparatorlukta hukuk, Roma İmparatorluğu'nda olduğundan fazla geliştirildiği halde, bugün herkes Roma Hukuku'ndan söz eder de Bizans hukuku akla gelmez.

Bunun nedeni; bu imparatorlukta devletle dinin birbirine karışmış olmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda da buna benzer bir durum varsa da, gerçekte, bu noktada ikisi arasında önemli farklar da vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam dini resmi bir devlet dini değildi. Bunun aksine olan bir kanı bizim aramızda bile pek yaygındır, biliyorum. Bu kanı, çökme halindeki Osmanlı Devleti'ne bakarak Batılıların verdiği, bizim de benimsediğimiz bir kanıdır. Oysa, bu bozuk halinde bile din devlet karmalılığı gene de Bizans'ta olduğu gibi değildi. Gerçi Osmanlı sisteminde din kurumunu temsil eder gözüken bir Şeyhülislamlık vardı; devleti idare edenler Müslümandı.

Fakat bu durumla bir devletin resmi kilisesi olması durumu arasında çok fark vardır. Şeyhülislamlık bir din kurulu ve örgütü olmaktan çok bir yasa, kaza ve hukuku yorumlama örgütüydü. Ancak Tanzimat'tan sonra ona en yüksek din örgütüymüş gibi bakılmaya başlanmıştır ki, bu kısmen Batı Hıristiyan baskısı altında, kısmen de yerli Hıristiyan cemaatlerin siyasal ayrılma davalarına bir tepki olarak çıkmıştır. Örnek Osmanlı örgütü bozulup Tanzimat'la tasfiye edilmeye, özellikle yeni kanun ve mahkemeler kurulmaya başlayınca, devlet adamları bu Şeyhülislamlığı ne yapacaklarını bilmeme yüzünden ona yarı dinsel, yarı siyasal bir anlam katmaya başladılar; hatta sonra onu kabineye sokmak gibi de bir garabet de gösterdiler. Oysa, dikkatle bakarsak görürüz ki o zaman da, ondan sonra da bu anlamdaki Şeyhülislamlık Türk yasa örgütünde kendine asla yer bulamamıştır. En sonunda da bildiğimiz gibi kaldırılmıştır.

Bizans İmparatorluğu'nda kilise, işinin tamamiyle dinsel ve «ruhani» bir iş olmasına rağmen, devletin bir bölümü durumundaydı. Bu yüzden, Bizans İmparatorluğu, Roma ve Osmanlı İmparatorlukları gibi, çok dinli bir imparatorluk olamamıştır. Onun devlet, hukuk ve din örgütünde Ortodoks dininden başka hiçbir dinin hatta Katolikliğin (ve tabii Yahudiliğin) Bizans'ın yanıbaşındaki Türk devletlerinde Hıristiyan kiliseleri, Hıristiyan dini ve halkı oldukları gibi kaldıkları halde Müslümanların bırakınız, Katolik ya da Bogomiller gibi heretik Hıristiyanlara bile bu imparatorlukta yer verilmemiştir. Bu yüzden Bizans Devleti tarihi boyunca, Katolik ve heretik Hıristiyanlıklarla kanlı bıçaklı kalmıştır. Gerçekte Bizans'ın asıl düşmanları İslam ve Türklerden çok Anadolu ve Balkanlar'daki heretik Hıristiyanlarla Batı Hıristiyanlığı, yani Katolik dini olmuştur.

Osmanlı sisteminde de Sünni - Şii farkı şeklinde bir ayırım olmuşsa da bu, Osmanlı - Safavi siyasal çatışmalarının bir sonucu olmuştur. Bu çatışmaların kalmadığı ya da etkisiz kaldığı zamanlarda bir «Sünni kilisesi», bir «Şii kilisesi» kavgası gibi bir çatışma Müslümanların çok yabancı kaldığı bir iş olmuştur. İkisi arasındaki fark sadece bir inanç farkı olarak kalmıştır. Osmanlı sisteminde resmi bir Ortodoksluktan da söz edilemez. Şeyhülislamlık resmi bir dogma temsilcisi sayılmamıştır. Osmanlı hükümdarlarının dinsel dogma kuran, yayan, koruyan, zorlayan kişilikleri olmadığı gibi Bizans imparatorları gibi din konsülleri gibi organlara başkanlık etme, onlara direktif verme gibi nitelikleri de hiç olmamıştır.

***

Bu özellikler dolayısıyla, Osmanlı sisteminde Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri dini ayrılıklarına ve özgürlüklerine sahip olmakla kalmamışlar, devletin kendisi de Ortodoks denen Sünni Müslümanlığın bütün Müslümanlar için zorunlu olmasını sağlayan bir

güç haline gelmemiştir. Hatta devşirme yoluyla devletin önemli yerlerine getirilen kimseleri, Ortodoks Müslümanların birçoğunun Müslümanlıktan saymayacağı bir inanç geleneğine göre yetiştirmişlerdir (Osmanlı Devleti'ni resmi kiliseli bir devlet sanmak yüzünden Batı tarihçileri, bu paradoksu bugün bile yorumlayamıyorlar).

Osmanlı Devletinin resmi kiliseli ya da dinli bir devlet olmayışını rafızilik (heresi) fikirlerine karşı olan tutumunda da görürüz. Bunlar ancak devletin siyasal düzenine karşıt görüldüğü zaman takibata uğramışlar; böyle olmadığı zamanlarda ise din adamlarının eline, isteseler de, böyle bir uygulamayı yapacak güç verilmemiştir. Ulema arasında böyle bir uygulamaya kalkışma çabaları da kişisel hareketler olmaktan öteye geçememiştir.

Osmanlı Devleti, Ortodoks Hıristiyan kilisesinin işlerine karıştığı zaman, bu, din meseleleri yüzünden değil, papazların politikaya karışmaları yüzünden olmuştur. Bizans kalıntısı olan bu papaz politikacılığı sık sık ortaya çıkmış ve Osmanlı Devleti'nin işe karışmasına yol açan bir sorun olmuştur. Osmanlı ve Bizans sistemleri arasındaki bu farkların paralelleri bugünkü Türkiye'yle Yunanistan arasındaki farklarda da görülür.

Bizans Devleti'nin uzun tarihine rağmen, uygarlık tarihinde Roma Devleti kadar önemli iz bırakamayışının bu din devlet sisteminin kahıtılarından hem kendi tarihinde hem de geriye bıraktığı bugünkü Türkiye'nin tarihinde en çok zarar görenler, bu din devlet meselesinde ayrı bir geleneği olan Türkler olmuştur. Bizans, bir siyasal güç olarak tarihe karıştığı halde, Ortodoks kilisesi kılığında geriye kalan hortlağı bütün Osmanlı tarihi boyunca yaşamış; Türk devletinin siyasal hayatına karışmış; geleneksel din siyasetini yer yer çarpıtmış; onun başka Hıristiyan dinleriyle olan ilişikliklerini yer yer çıkmazlara sokmuş, Tanzimat'tan sonraki reformların geleneksel Türk din devlet görüşünden aykırı yollara sapmasında rolü olmuştur. Nihayet yeni bir Yunan milleti yaratarak onun ayrılmasıyla yapıda çatlaklar baş göstermiştir. Bunlarla ilgili bazı tarihsel ayrıntıları aşağıdaki sayfalarda göreceğiz.

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE ORTODOKS KİLİSESİ

Türkiye'nin bugünkü sorunlarının büyük bir bölümü, devlet rejimiyle İslam dini arasındaki ilişkilerin karışık bir hale gelmesinden doğmuştur. Fakat Türk devlet rejiminin şekil almasında sadece bu dinle olan ilişkiler rol oynamamıştır. Genel olarak, Türkler'in geçmişte olsun, bugün olsun Hıristiyanlık dünyasıyla ve içeride olsun dışarıda olsun, Hıristiyanlık diniyle olan ilişkileri de önemli rol oynamıştır.

Bu bölümde, bu ilişkilerin tarih boyunca geçirdiği değişimleri bugünün sorunları açısından gözden geçireceğiz.

Anadolu'da Türk siyasal varlığı başladığı sıralarda, Bizans Kilisesi önemli bir çöküş dönemi yaşıyordu. Bizans Ortodoks Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi'nden farklı olarak akıbetini Bizans Devleti'ninkine bağladığından, devlete yönelen saldırıları kendine yönelen saldırılar olarak görüyordu. Kiliseye tepki göstermek, devlete karşı çıkmak; devlete tepki göstermek kiliseye karşı çıkmak demekti. Bunlardan birincisine, Roma Kilisesi'nin Katolik Hıristiyan devletlerini Bizans'a saldırtmasını, ikincisine ise, Bizans'ın baskıcı yönetimi altında ezilen Anadolu ve Balkan halklarını Kilise aleyhine kışkırtıp Türkler'in Bizans'a ilerlemesini kolaylaştırmasını örnek gösterebiliriz.

Bizans'ın ve kilisesinin en tehlikeli dış düşmanı, Ortodoks Kilisesi'nin büyük rakibi olan Katolik Kilisesi'ydi. Devleti dev aynasında gören papazların etkisi, Bizans Devleti'nin kendisini dünyadaki biricik Hıristiyan Devleti olarak algılamasına yol açmıştı. Bizans Avrupa'nın küçük büyük hükümdarlıklarını meşru saymaz, «Frenk» dediği Katolik Avrupalı'dan nefret ederdi. Roma Kilisesi en sonunda «Serazen» denilen Müslümanlardan kutsal toprakları geri almak bahanesiyle, Frenk sürülerini İstanbul'a karşı kışkırtarak Rumlar'a unutulmaz bir ders vermişti.

Bizans'ın daha da tehlikeli bir iç düşmanı vardı: Önce Anadolu'da başlayan, sonra da Balkanlar'a bulaşan Hıristiyan Heresi hareketleri. Selçuk kudreti kendini Anadolu'da hissettirmeye başladığı zaman, he-

men hemen bütün Anadolu Hıristiyanlığı çözülme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Birçok yerlerde heretik Hıristiyanlar, Türkleri papazların temsil ettiği Bizans'a karşı seve seve tercih etme durumundaydı. Bunlar, bu saf Müslüman Türkleri kendilerine daha yakın buluyorlardı. Halk kitleleri papazların ekonomik soygunculuğundan, karanlık teolojilerden yaka silker durumdaydı.

İlk Osmanlıların, daha çok tasavvuf insancıllığına elverişli basit Müslümanlığını kendi inançlarına daha yakın buluyorlardı. Osmanlıların ilk kuvvetlendiği bölge Ankara, Konya, Eskişehir yörelerinde Hıristiyanlarla Müslümanlar birbirlerine karışmış bir haldeydi. Yunus Emre gibi bir kardeşlik ve insanlık şairi de bu yörede yaşamıştır.

Balkanlar'da ise Ortodoks Hıristiyanlığı büsbütün çökmüş bir haldeydi. Burası çoktan beri Roma Kilisesi'nin Bizans Kilisesi aleyhindeki propagandalarının etkisi altında Bizans Kilisesi'yle bağlarını koparmıştı. Fakat burası tüm olarak Katolik Kilisesi'nin hükmü altına da girmiş değildi. İki kilisenin papazları birbirleri aleyhine halkı o kadar tedirgin etmişlerdi ki, halkın, özellikle köylünün her iki tarafa da güveni kalmamıştı. Birçoğu, Müslümanlarla bir arada yaşamayı ya da Müslüman olmayı yeğliyorlardı.

Türkler Bizans'ın din devlet karmaşasına karşı koyarak, Anadolu ve Balkanlar'a yeni bir devlet rejimi getirmişlerdi. Bundan en çok yararlanan, aşağıda değineceğim nedenlerle Ortodoks Kilisesi'nin kendisi olmuştur. Rum Ortodoks Kilisesi genel bir çöküntü halindeyken, Osmanlı yönetimi onu, Roma Hıristiyanlığı'nın elinde yok olmaktan kurtarmış oldu. Osmanlıların temsil ettiği, devlette çok dinliliği kabul eden Türk - İslam geleneği, Ortodoks dinini ve kilisesini kurtardıktan başka, Roma Hıristiyanlığı'nın Asya'ya doğru ilerleyişini de kurtarmış oldu.

Ortodoks Kilisesi zaten bir devlete bağlı olarak yaşamaya alışıktı. Şimdi Osmanlı Devleti'nin kanadı altında yaşamak onun için kolaydı. Fatih İstanbul'u aldıktan sonra, Ortodoks Kilisesi din adamının eline evrensel (oikumenik) patriklik asasını tutuşturduğunda papazlar kim bilir ne çok sevinmişlerdi; Türklerin getirdiği yeni rejimin, Ortodoks Kilisesi'ni Hıristiyanlık dünyasında düştüğü aşağılık durumdan kurtaracağını, hatta ona gelecekte yeni bir güçlenme ve gelişme dönemi açacağını da sezenler olmuştu.

Yok olmaktan kurtulan Ortodoks Hıristiyanlığı'na Türk rejimi, önceleri sahip olmadığı iki yeni yetki kazandırdı: a) Ortodoks Kilisesi'ne devletten ayrı bir dinsel otonomi verildi. b) İstanbul Patrikliği'ne, Papalığa karşıt olarak, bütün Ortodoks kiliselerinin üstünde «oikumenik» mevki tanındı. O zamana kadar İstanbul Kilisesi'nin böyle bir üstünlüğü yoktu. Bizans'ta otoritenin merkezleşmesi devlet gücünün temsilcisi olan imparatorda toplandığından, Batı'daki Roma Kilisesi'nin en üstün ruhani hükümranlığı elinde toplaması gibi bir merkez-

leşme Bizans'ta olmamıştı. İstanbul Patrikliği birçok ve hatta bazen birbirine rakip patrikliklerden biri olarak kalmıştı.

Şimdi, Osmanlı Devleti bu patrikliği gerçek bir «oikumenik» (yani evrensel) patriklik mertebesine yükseltiyordu. Eğer bugün dünyada, kendini evrensel Roma Papalığı'na eşit gören bir Ortodoks Patrikliği varsa bunu Türk rejimine borçludur. Yoksa, Katolikliğin, Protestanlığın ve çeşitli heretik hareketlerin baskısı altında, Rum Ortodoksluğu çoktan tarihe karışmış olacak, ya da bir köşeye sığınmış bir heresi sekti haline gelmiş olacaktı.

***

Osmanlılar, daha sonra, altından çok işler çıkacak olan bir iş daha yaptılar: Yönetimleri altındaki bütün Ortodoks Hıristiyanları, hangi kavimden olduklarına bakmaksızın, Rum «Romaoi» Milleti diye bir ulusal kategori sayarak, hepsini evrensel (oikumenik) patrikliğin hukuksal gücü altına soktular.

Daha sonra, bir adım daha atarak, yer yer Ortodoks cemaatin piskoposlarına, «Milletbaşı», (Ethnarkos) niteliği verdiler. Zamanla bunlar bir teokrasi devletini andırmaya başladılar.

Yıllar sonraki Yunan milliyetçiliği bu teokrasilerin rahminden çıkmıştır. Kıbrıs'taki Makarios teokrasisi bunların mirasıdır. Bu papaza gücünü sağlayan, seçimle gelmiş bir cumhurbaşkanı olması değil, Osmanlı yönetiminden miras kalan «Milletbaşılık» (Ethnarkos)tır. Bu başkanlık laik bir devlet başkanlığı değildir. Kıbrıs Rum nüfusunun başpiskoposu olmak sıfatıyla taşıdığı «Milletbaşılık» ünvanı, ona teokratik bir diktatörlük gücü sağlamıştır. (Kıbrıs'ı Katolikler zaptettiği zaman, Ortodoks din başkanlığını yıkarak, onun yerine bugün Bella Baes denen Katolik sarayını yapmışlardı. Türkler Kıbrıs'ı aldıktan sonra gotik üsluptaki bu yapıyı yıkmamışlardı. Turistler bugün hâlâ onu görebilir.)

Osmanlıların Rum Kilisesi aleyhine yürüttüğü bu siyaset, Osmanlı Devleti'ni Katolik devletler ve Katolik Kilisesi'yle karşı karşıya getirdi. Eskiden Bizans'a yönelen saldırıların hedefi artık Osmanlıydı. Böylece Osmanlı Devleti, Macaristan'dan Batı Akdeniz'e uzanan geniş bir alanda Katolik dünyasıyla savaş haline girmiş oldu. Osmanlıların her zaferi Katolik gücü geriletiyordu. Osmanlıların Katolik alemiyle çatışmaya girmelerinin biri dinsel, öbürü siyasal olmak üzere iki nedeni vardı.

Türk siyasal rejimindeki din devlet anlayışının, Katolik din devlet anlayışıyla uyuşmadığını görmüştük. Tarihsel gerçekliği olmamakla birlikte, Papa'nın Fatih'i Katolik olmaya davet ettiği hikâyesi ve onun bunu reddettiği yolundaki efsane, sembolik anlam taşır. Papa ve patriklere asa vermeyi, onların elinden taç giymeye yeğ tuttuğunu simgeler.

Osmanlılar, Balkanlar'dan Avrupa'ya ilerlerken karşılarına çıkan ilk güç, Katolik prensler ve Katolik Kilisesi olmuştur. Osmanlılar Bizans topraklarına yayıldıkça, Katolikliğin önceden hükmü altına girmiş bulunan yerlerde, hem Katolik dinsel egemenliğine, hem de Katolik siyasal egemenliğine son veriyorlardı. Macaristan'da, Balkanlar'da, Kıbrıs'ta, Girit'te bu hep böyle oldu. Türkler buralarda Katolik üstünlüğüne son verip bütün dinlere özgürlük sağlıyorlardı.

Örneğin Kıbrıs halkı Ortodoks olduğu halde, istilacı latinler, adayı, gotik tarzda latin kiliseleriyle bezeyerek, halkı Katolikleştirmek için Ortodoks Kilisesi'ni ve papazlarını şiddetli bir baskı altına almışlar, getirdikleri feodal rejimle köylüyü serfleştirmişlerdir. Osmanlılar gelinceye kadar, Rumlar burada ne kilise yapabilmiş, ne papazlarını seçebilmiş, ne de piskoposları görev yapabilmişti. Osmanlı yönetimiyle birlikte Rum Kilisesi Latin baskısından kurtarıldı. Rum kiliselerine dokunulmadı. Yalnız Latin katedrallerinden ikisi yıkılmayıp camiye çevrildi. Başpiskopos «Milletbaşı» yapıldı. Rum cemaatin yönetiminde bu «milletbaşları»na yetki verdiler. En önemlisi, serflik ve feodalizmi kaldırarak yerine Timar - Zeamet rejimini getirdiler.

Macaristan ve Transilvanya'da da buna benzer devrimci değişiklikler yaptılar.

***

Yakındoğu'da Ortodoks Hıristiyanlığı sönmek üzereyken, Osmanlı egemenliği altında yeni bir hayata kavuşmuş oldu. Balkanlar'dan Mısır'a kadar, Rum Ortodoks Kilisesi örgütlerinde canlanma baş gösterdi. Böylelikle Yakındoğu yeniden ortodokslaşma yoluna girmiş oluyordu. Buna karşılık, Katolik dini, Bizans Kilisesi'nden sağlayageldiği çıkarları yitiriyor, hatta Yakındoğu'da büsbütün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyordu.

Protestanlığın çıkışı da Katolik Kilisesi'ne karşı bir darbe olmuştu. Papalık ve Katoliklik yanlılarının Protestanlara karşı açtığı polemiklerde Türklerin de adı geçer. Katolik polemikçileri, Protestanların Hıristiyanlık dünyasının birliğini yıktıklarını, bunu yapmakla Türklere hizmet ettiklerini ileri sürerler. «Ana Kilise»den ayrılan Rumların inatçılıkları yüzünden, Doğu Hıristiyanlığı nasıl daha önceden Türklerin eline geçmişse, şimdi de Protestanların yüzünden aynı şey oluyordu.

Katoliklerin bu iddialarında bir gerçek payı yok değildi. Protestanlığın zaferini, Türklerin o zamanın en güçlü Katolik İmparatorluğu üzerine yaptıkları baskı sağlamıştı. Roma'ya isyan eden Protestanlar arasında (vaktiyle Bizans Kilisesi'ne isyan eden Ortodokslar arasında olduğu gibi) Türklere sempati gösteren, hatta Türklerle temas kuranlar, hatta daha da ileri giderek, din özgürlüğü için Türk yönetiminin Hıristiyan devlet yönetiminden daha üstün olduğunu ileri süren-

ler bile vardı. Bunlar, Türklerin gittikleri yerlerde, din özgürlüğü verdiklerini öne sürerek, Katolik Devletin halkı zorla katolikleştirme siyasetini kötülüyor, din ve devlet ayrımı rejimini savunuyorlardı. Güney Almanya, Polonya ve Transilvanya'da yaygınlaşan ve Hıristiyanlığın zorla kabul ettirdiği Üç Tanrı Doktrini yerine, Tek Tanrı Doktrinini savunan «Unitarianizm» akımının ileri gelenleri Türklerden yardım umuyorlardı. Protestanlığın, Hıristiyanlık düşmanı sayılan Türklerle birlik görülmesinden korkan, «Tek tanrıcılık» konusunda Lütherci ve Kalvinci reformlara ters düşen «Unitarianlar»ın Türk yanlısı çıkmasından ürken Lüther, baskın çıkmak için Türk aleyhtarı yayına girişti. Hıristiyanlığın asıl düşmanı olan Papalık yüzünden, Türklerin Tanrı tarafından müminlerin başına ceza olarak gönderildiği nazariyesini ortaya attı.

Böylelikle, Katoliklik'le Protestanlık arasındaki din savaşında her iki taraf da birbirleriyle yarış edercesine kocaman bir Türk düşmanlığı edebiyatı yarattılar. Komünizm korkusunun bu düşmanlığı unutturduğu zamanımıza kadar, Avrupa, Türkler hakkındaki kafa yapısını, işte bu din adamlarının ruhani tartışmalarından edindi.

Türkiye'nin bugünkü sorunlarının bir bölümü, siyasal rejimle dini karıştırmakta çıkarı olanların çabalarından kaynaklanır. Fakat Türk devlet rejiminin biçimlenmesinde sadece İslamlıkla olan ilişkiler rol oynamamıştır. Hıristiyanlıkla olan ilişkiler de rol oynamıştır.

Ortodoks Kilisesi, Bizans'la ve Ortodoksluk'la dostluğu olmayan Batı Katolik devlet ve kilisesinin karşısına çıkan Osmanlıyı siper alarak tarihinde yeni bir dönem başlatmış oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yayıldığı bölgede rahat bir nefes aldı; kendine çekidüzen verdi. Bölgeyi yeniden ortodokslaştırdı. Buna karşın Latin Kilisesi eski nüfuz ve kazancını yitirdi.

Bir yandan, Protestanlığın zaferi, öbür yandan Ortodoks Kilisesi'nin canlanmasıyla Doğu'da adamakıllı hırpalanan Katoliklik, Osmanlıların Batı'ya doğru ilerlemelerinin durması üzerine Osmanlı devletiyle olan ilişkilerini düzenleme yolunu seçti. Osmanlı Devleti de hem Katolik devletlere, hem de Katolik Kilisesi'ne karşı takınmış olduğu sert tavrı değiştirdi.

Onyedinci yüzyıldan, onsekizinci yüzyıla doğru, üç Hıristiyan dininde de Osmanlılarla ilişkiler konusunda farklılaşmalar baş gösterdi. Rumlar Osmanlı yönetiminde önemli yerlere geldiler. Osmanlı devletinin Avrupa devletleriyle olan diplomatik ilişkilerinin hemen hemen tümü onların eline bırakıldı. İstanbul Patrikliği'nin üstünlük kurmasıyla, Balkanlar'da Slav Ortodokslar (Sırplar, Bulgarlar), Suriye'de Arap Ortodokslar, Ortodoks Kilisesi'nin Rum unsurlarının egemenliği altına girdiler.

Bu gelişmeler, yavaş yavaş dinsel olmaktan çok ulusal bir tepki yaratmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nda çok belirsiz biçimde

de olsa, bu Rum üstünlüğünün boyunduruğu altına giren kavimler arasında başlamıştır. Bu hareketler, ilk zamanlarda, doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ne karşı olmasa da, onun arkasına gizlenmiş bulunan Rum Kilisesi'ne yöneliyordu. Ancak Bizans döneminden kalan Rum düşmanlığı aynı zamanda bir Osmanlı düşmanlığına dönüşmüştü. Osmanlıların Balkanlar'da çözülmesinde, devlet üzerindeki Rum etkisinin rolü büyük olmuştur. Rusya'nın bir Slav koruyucusu olarak sahneye çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Katolikler de mücadele yerine nüfuz etme siyasetini gütmeye başlamışlardı. Devlet, Katolik propagandasına ve örgütlerinin yayılmasına karşı takındığı sert tavırdan vazgeçmişti. Karşı Reformasyonun ürünü olan Katolik tarikat ve görüşleri, İmparatorluğun çoğu yerinde filiz vermeye başlamıştı. Bunlar, özellikle Suriye ve Lübnan'da, geleceğin Fransız siyasal nüfuz alanını hazırlamakta önemli rol oynayacaklardır. Bunların koruyuculuğunu, Osmanlının düşmanı olan Habsburglar yerine, Osmanlının müttefiki rolünü oynayan Fransızlar üstlenmiştir.

Protestanlık da çok geçmeden Hollanda ve İngiltere'nin diplomatik ve ticari çıkarlarının ardındaki yerini aldı. Osmanlı İmparatorluğu, gücünü üç ayrı anlayıştan alan üç ayrı Hıristiyan dininin kavgasına sahne olma yolundaydı. Birinin ardında Rus gücü, öbürünün ardında Fransız gücü, üçüncüsünün ardında da İngiliz gücü ortaya çıkacaktı.

Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde artık makyajlara gerek kalmadığı görülür. Bellibaşlı din devletleri bütün çıplaklıklarıyla sahneye çıkarlar. Fakat ondokuzuncu yüzyılın öncesinde dramın din perdesi, siyaset perdesi ve ekonomik çıkar perdesi bir hayli karışıktı, iç içe oynanıyordu.

İki eski rakibe kıyasla yeni olan Protestanlık, değil yalnız Osmanlı devlet adamlarını, Rum papazlarını bile gafil avlayacak biçimde sahneye çıkmıştı. Merkantil Atlantik devletlerinin (Hollanda ve İngiltere) diplomatik ve ticari temsilcilerinin yanı sıra, bir yandan Rumlar'ın arasına sızmaya, öbür yandan da, devleti Katolik Kilisesi aleyhine çevirmeye çalışıyordu. Katolik nüfuzuyla Protestan nüfuzu arasında ne yapacağını şaşıran Rum Kilisesi, Osmanlı devletinin eteklerine yapışıyor, zaman zaman bu dinlere karşı Ortodoksluğun himayesini sağlayan kararlar koparıyordu. Osmanlı devlet yönetiminde rüşvet, devlet çıkarlarını kese çıkarlarına satmak yöntemleri hep bu dinlerin ve arkalarındaki devletlerin hediyesidir. Bu noktadan itibaren, Osmanlı devletinin artık geleneksel din devlet anlayışını koruyarak yönetme imkânını yitirdiği görülür.

Devlet adamlarının şaşkınlığına, bir kısmının ahlaksızlaşmasına karşılık, Rum Kilisesi ve halkı kendi ruhani ve maddi çıkarlarına uygun düşen yolu bulmuşlardı. Osmanlı, Rus, Fransız, İngiliz ilişkileri-

nin karmaşalı ortamında oldukça ustalıklı ticaret ve diplomasi yöntemleri geliştirdiler. Onsekizinci yüzyılda bunun iki önemli sonucu oldu: Birincisi, Yunan denizciliğinin canlanması, zengin bir merkantil sınıfın doğması (Cevdet Paşa bunun nasıl Osmanlı donanmasının sonu anlamına geldiğini anlatır); ikincisi, Patrikhane diplomasisinin doğması. Ondokuzuncu yüzyıl başında, bu ikisinin elele vermesi sonucu Yunan nasyonalizm ve bağımsızlığının geliştiği görülür.

Onsekizinci yüzyıla doğru, bir yandan Rusya'nın güçlenmeye başlaması, öbür yandan Protestan devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'na yönelmesi, Hıristiyanlık dünyasında Rumların önem kazanması ve destek görmeleri sonucunu doğurmuştur. Kentli Rum girişimcileri Odesa'dan Marsilya'ya, oradan Londra'ya uzanan görülmez bir deniz ticareti imparatorluğu kurdular. Aynı zamanda, Ortodoks dininin, öbür iki rakip Hıristiyan dini önünde hiçbir zayiat vermeden gelişmesi de sağlandı.

Rum Ortodoksluğu sadece bir kere Hıristiyanlık içinde erime tehlikesi geçirdi. Onyedinci yüzyılda Patrikliğe gelen Lukaris, Ortodoks Kilisesi'ne Kalvinist doktrini sokmaya kalkışmıştı.

Buna karşı Rum cemaatin isyanı, hem bunların, hem Katoliklerin tahrikleri, hem de Patriğin kuşkusuz Rusya'yla da gizli bir ilişkisi olması yüzünden, Osmanlı devleti bu girişimi önledi. Bu macera Patriğin hayatına mal oldu.

Bu olay patrikhane diplomasisinin başlangıcını teşkil eder. Bu olaydan sonra, aynı diplomasinin şaşmaz siyaseti şu olmuştur: Katolik ve Protestan rekabetine ve bunların Rumların arasına sızma çabalarına karşı Osmanlıların arkasına sığınmak, devletin bu dinlere karşı önlem almasını sağlamak; bu üç girişime koşut olarak da Kilise'nin Bizans geleneğini sürdürmek. Güdülen bu «Büyük Amaç» (Megalo İdea) sonraları Yunan nasyonalizminin tohumu olmuş ve Onsekizinci yüzyılda yeşermeye başlamıştır.

***

Patrikhane Diplomasisinin «Büyük Amaç»a doğru yeni bir aşaması Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında başlar. Bu dönemdeki egemen fikir, Osmanlı İmparatorluğu'nun yok olacağı fikridir. Hem Batı, hem Rusya, Türk imparatorluğu varisinin Rumlar olacağı konusunda düşünce birliğine varmışlardır. Bunun sonucunda biri Bizans İmparatorluğu öbürü Helen İmparatorluğu diye iki fikir ortaya atılmıştır. Birincisinin temsilcisi Rus çariçesi Katerina, ikincisininkiyse, ihtilal öncesi ve sonrası Fransız Diplomasisi ve sonraları da Napolyon Bonapart'tı.

Ne var ki bu iki tasarı birbiriyle uyuşamazdı. Birbirlerine karşıt, çıkar ve amaçlara dayanıyorlardı. Birinin amacı, Rusya'nın himayesi altında bir Bizans Kilisesi kurmak, öbürünün amacıysa Fransa'nın hi-

mayesi altında bir Helen devleti oluşturmaktı. Napolyon'un projesine göre, bu devlet kurulunca Müslümanlar halifeliği Bağdat'a taşıyacaklardı. Bu projeyi Fransızlara satan adam, Fransız hükümeti için çalışan bir Rum'du.

İngiliz diplomasisine göreyse ne Bizans Kilisesi imparatorluğuna ne de Helen Devleti'ne gerek vardı. Ondokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Ortodoks Kilisesi'nin rehberliği altında Yunan isyanı başlayınca, İngiltere, Yunan istiklalini, başına Avrupalı bir kral oturtulan bir Yunan devleti biçimine dönüştürmeyi başardı. Böylelikle bu devlet kolaylıkla İngiliz siyasetinin bölgedeki bir temsilcisi durumunda olacaktı.

Yunan nasyonalizminin, bütün Hıristiyan kiliselerinin, bütün Avrupa devletlerinin, bütün Batı düşünür ve yazarlarının, eğilimleri, inançları, çıkarları ne olursa olsun, hepsinden destek görmek gibi eşsiz bir talihi vardı.

Gerçekte bu aydınlar, Bizans İmparatorluğu'na ya da Ortodoks Kilisesi'ne değil, eski Grek uygarlığına âşıktılar. Fakat Ortodoks Kilisesi ve Yunanlılık, bu Grek sevgisinden sürekli yararlanmıştır. Türk Yunan ilişkileri her gerginleştiğinde, bu romantizmin altında yatan şeyin, Hıristiyan olmayanlara karşı din ırkçılığı, ya da maddi çıkarlar biçiminde ortaya çıktığı görülür.

Rumlar ve Yunanlılar, «Greklik» ten Hıristiyanlıktan ve bağımsızlığını kazanmış yeni bir ulus olmaktan kaynaklanan konumları itibariyle Batı'nın desteğini kazanma ayrıcalığından hiç mahrum kalmamışlardır. Bu konum onlara bir tür atılganlık, bir tür siyasal şımarıklık kazandırmıştır. Gerek gerici devletler olsun, gerek ihtilalci devletler olsun, emperyalist ya da nasyonalist, liberal ya da sosyalist olsun hatta Ortodoks papazlarının hiç hoşlanmadığı Protestanlar ve hatta bazen Katolik Kilisesi olsun, bu Grek-Bizans-Yunan-Papaz birleşimini, herbiri kendi açısından desteklemişlerdir. Bugün de durum buna yakın bir manzara gösterir. Bu birleşimin büyüsüne kapılmamış az devlet, az Batılı aydın vardır.

Bu Yunanlığın altında gizlenen şeyin dikkatle bakılırsa gözden kaçmasına imkân yoktur: Ortodoks Kilisesi'nin bütün bunların merkezince oluşu! Her şeye karşın Kilise, Yunan nasyonalizminin temsilcisi olmuştur. Yunan nasyonalizmini besleyen kaynak ne Eflatun, ne Aristoteles'in Hellas'ı, ne de Batı Avrupa'nın liberal ya da sosyalist fikirleridir. Yunan nasyonalizmi, en başarılı biçiminde bir papaz teokrasisidir.

Bizde yobazlar ulusal duygulara her zaman yabancı kalmışlardır. Yunanlılardaysa, ulusçuluğun rehberi, bekçisi hep kilise olmuştur. Kiliseyi ve Ortodoksluğu yok sayarız; Yunan ulusunun bir bütün halinde ayakta durabileceği su götürür. Yunan ulusçuluğunun temeli, Batı'nın başına bir kral ,oturttuğu devlet değil, ruhanilerin hükmettiği kilisedir. Türk ulusçuluğu halifeliğin teokrasi olarak

ortadan kalkmasından sonra mümkün olabilmiştir. Oysa Yunanlılarda durum bunun tam karşıtı olarak gelişmiştir. Son yüzyıllar boyunca, Yunan ulusçuluğu Ortodoks teokrasisinin koynunda büyümüş, bir sarsıntı ya da dağılma tehlikesi baş gösterdiğinde kendini teokrasi sayesinde kurtarmıştır.

Ortodoks Kilisesi karşısında, liberalizm, demokrasi, sosyalizm ve laiklik halk kitleleri için pek bir anlam taşımaz. Yunanlılar bunları denemeye her kalkıştıklarında, birbirlerine girmişlerdir. Yunan Anayasası laik bir anayasa değil, Ortodoks dinine dayanan bir anayasadır. Başına getirilen krallığı teptiği zamanlarda da, siyasal bütünlüğü sağlayan öğe her zaman için kilise olmuştur. Yunan siyasal bütünlüğünün, Yunan ulusunun, Yunan ulusçu istila ülkelerinin temeli, Katolik pençesinden Türk gücü sayesinde kurtulan Bizans Kilisesi'dir.

***

Ortodoks Kilisesi'yle Yunan ulusçuluğu arasındaki bağın en belirgin örneği Kıbrıs olaylarında görülmüştür. Teokratik bir dinin başpiskoposunun devlet başkanı olması yeni bir olaydır. Devletin başına, gücü anayasadan, halkın iradesinden değil de, ruhani bir «Milletbaşı» olmaktan kaynaklanan bir «Din Babası» nın getirilmesine ve bundan doğan sonuçlara bütün dünya tanık olmuştur. Teokratik yönetimden başka yönetim kavramı olmayan bu rejime, uluslararası alanda destek kazanmış bir anayasanın teslim edilmiş olması, modern tarihte o zamana kadar eşi görülmeyen bir hükümranlık yaratmıştır. Bir de Türkiye'ye bakalım. Bu devlet, Lausanne Antlaşması'nın uluslararası garantilere dayanan taahhütlerine ters düşmeden, sadece anayasasını değil, bütün yasalarını laikleştirmiş, bunu egemenliğine aykırı bulmamıştır.

Rumlarda böyle bir anlayışın uygulanmayış nedeni, Rum Yunan devlet anlayışının, temelde Ortodoks teokrasisine dayanan bir anlayış olmasıdır. Bu iki öğe aynı özün iki ayrı görünüşüdür. Türk Anayasası halifelerin, şeyhülislamların elinde uygulanabilir miydi? Böyle bir varsayımda Türk Devleti Lausanne Antlaşması'nın garantörleriyle çelişmez miydi? Bunu yapmamakla, Kemalist Türkiye, dünyaya eşi görülmedik bir dürüstlük örneği göstermiştir. Çünkü laiklik kavramı, Türk Devlet anlayışının özünü oluşturur.

Tarihsel koşullardan yararlanarak, siyasal ve dinsel devrimlerden yara almadan kurtulmasını bilen ve eski halini koruyan Ortodoks dini, sadece Kıbrıs'ta uluslararası hukuk kurallarını allak bullak etmekle kalmamış, aynı zamanda Türk topraklarında, Türk laik rejimiyle çatışkıya girmiştir. Bugün Türkiye siyasal ve ekonomik güçlüklerle karşı karşıya, o da tarihsel kisve ve prestijiyle, işlevsiz kalmakla birlikte durumu korumayı sürdürmeyi amaçlıyor.

Bu kurumun laik devlet düzeniyle ne ölçüde uyuştuğunu anlamak için, «ruhani» liğin temellerini araştırmamız gerekecek.

İstanbul'un evrensel (oikumenik) bir patriklik merkezi sayılmasına karşın, Rum Papalığı dünya Ortodoks kiliselerinin merkezi olmaktan çıkmıştır. Rum Papalığı'nı yaratan Osmanlı Devleti'dir. Osmanlı döneminde, Rum Papalığı'na Ortodoks Hıristiyan «millet» inin en yüksek ruhanî makamı sıfatı verilmiştir. Oysa, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde, Yunanlılar dışındaki Ortodoks milletlerin tümü bu üstünlüğe karşı çıkmış, belli başlı Ortodoks kiliseleri yeniden «başına buyruk» kiliseler haline dönüşmüşlerdir.

Bugün Rum Yunan Ortodoks kiliseleri bile İstanbul Patrikliği'nden bağımsızdır. Bu evrensel (oikumenik) patriğin ufacık Kıbrıs kilisesine bile sözü geçmez. Amerika gibi ülkelere göç etmiş olan Rumlar, siyasal nedenlerle, kiliselerini İstanbul Patrikliği'yle kıyaslarlarsa da, bu Patrikliğin onlar üzerinde, yönetim açısından olsun, din açısından olsun, hiçbir hükmü yoktur. Amerika'daki Ortodoks kiliseleri, içinde bulundukları laik düzene uyarak, Protestan kiliseleri benzeri cemaat kiliseleri olmuşlardır. Bu kiliselerin yönetiminde, «ruhanî» lerden çok «gayrı-ruhanî» cemaat üyeleri söz sahibidir. İstanbul Patrikliği'nin öbür Ortodoks kiliselerinin başındakilere oranlanacak olursa hiçbir üstünlüğü yoktur.

Öyleyse, bu patrikliğin Ortodoks dünyanın en yüksek makamı, dünya çapında en üstün makam olduğu efsanesi nereden kaynaklanıyor, neye dayanıyor? Bugün bunun tarihsel bir efsane olmak dışında hiçbir geçerliği yoktur. Böylesine temelsiz bir inancın asıl yaratıcısı, ancak ve ancak Yunan milliyetçiliği olabilir. Çünkü bu milliyetçiliğin temeli Ortodoks teokrasi geleneğidir. Yunan milliyetçiliği ve bu milliyetçiliğe babalık eden patrikhane diplomasisi efsaneyi başarıyla yaşatmaktadır. Evrensel Katolik Papalığı'nın dinsel ve dünyasal konumu bu durumla kıyaslanamaz. Çünkü bu iki kilise arasında, yüzyıllardan beri süregelen görüş ve örgüt ayrılıkları vardır. Bunun yanında bir de, papalığın çeşitli devletlerle yapılmış anlaşmalar çerçevesinde belirlenmiş kurumsal konumunun taşıdığı önem vardır. Yani papalık, aynı zamanda, sadece ruhani değil, dünyevi anlaşmalarla da belirlenmiş, uluslararası diplomaside, dışişleri bakanlıkları düzeyinde temsil edilen (Hıristiyanlığa özgü) bir yarı-devlettir. İstanbul Patrikliği'nin evrensel inançları, öbür Hıristiyan otoritelerince kabul bile edilmez. Efsanenin tek temeli, Lausanne Antlaşması'nda sağlanan hükümlerin gereği tersine, Türk Devleti'nin, Patrikliğe «megalo manyak» yapısını değiştirmesi ve kendini ıslah etmesi gerektiğini hissettirmeyi ve bunu zorunlu kılmayı ihmal etmiş olmasıdır. Lausanne Antlaşması'ndan sonra Türk Devleti önemli bir din devlet reformuna giriştiği halde, Patriklik buna koşut olarak hiçbir girişimde bulunmamıştır. Laik Türk Devleti Patrikliğin kendini evrensel bir ma-

kam gibi görmek yollu inançlarına göz yummuştur. Yunan milliyetçiliğinin önemsiz kaldığı yıllarda bunun sakıncaları belirginleşmiş değildi.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Türkiye'de yobazlarla papazların perende atma dönemi başlamıştı. Kemalist rejimi yobazlar lehine kurban eden politikacılar aynı şeyi papazlar için de yaptılar. Yararsız politik düşüncelere saplanarak, yabancı bir patriği uluslararası diplomasi sahnesine çıkardılar. Günün birinde, «Kilise ihtilafları» diye bir olay çıkarıldı. Zamanın patriği indirilerek yaygara koparıldı ve ta Amerika'dan patrik getirtildi. Bu patrik yıldırım hızıyla Türk vatandaşlığına geçirilerek, patriklik makamına oturtuldu. Oysa Atina patrikleri bile Amerika'dan getirtilmez. Bu olay Amerikan Rum lobisinin gözünün Atina'da değil, İstanbul'da olduğunu gösterir. Bugün, Yunan hükümetlerinin, Kıbrıs Rumları'nın gözlerini Amerika'nın yanı sıra Moskova'ya da çevirdiklerine bakılırsa, Patrikliğin biri Amerika'da öbürü Rusya'da iki lobisi var demektir. Demokrat Parti önderleri, zamanında,ta Amerika'dan Patrik getirtmekle Moskova'yla ilgili Rum ve Yunan çıkarlarını pek etkileyememişlerdir.

Ortodoks kiliselerinin bugünkü durumu göz önüne alınırsa İstanbul Patrikliği'nin, kentteki Ortodoks Rum kesiminin kilise başkanlığından başka bir şey olmadığı görülür. Patrikliğin Oikumenikliği tıpkı halifenin halifeliği gibi tarihe karışmıştır. Böyle olduğu halde, bu makam hâlâ Bizans dönemindeki bölgesel din makamlarını temsil ettiğine bütün dünyayı inandırmıştır.

Amerika'da çıkan New-York Times gazetesi Philedelphia ve Selcukia metropolitlerinden söz ederken, okuyucular yanılmasın diye, bu Philedelphia'nın Amerika'daki Philedelphia olmayıp Anadolu'daki Akşehir olduğunu, Selcukia'nın ise Silifke olduğunu yazıyordu. Ayrıca Konya Metropoliti, Antakya Başpiskoposu gibi ünvanlar da işitiyoruz. Yani İstanbul Patrikliği, içlerinde Ortodoks Hıristiyan bulunmayan bu yerleri hâlâ Bizans topraklarından sayıyor. Amerikalı papaz Canavaris'in kendini Alaşehir Metropoliti sayması, Diyanet İşleri Başkanı'nın kendini Mekke Sefiri sayması kadar gülünç kuşkusuz.

Bunlar XX. yüzyılda oluyor! Hem Amerika'ya, hem Sovyetler Birliği'ne umut bağlamış olan Ortodoks Kilisesi hiç istifini bozmuyor: Sırmalar, kartallar, asalar, unvanlar hâlâ yerli yerinde. Fakat Yunanistan'daki bir başpiskoposluğa söz geçiremeyecek kadar yetkisiz!

Observer gazetesinde bir İngiliz yazarı bakınız ne diyor: «Grek Ortodoks Kilisesi'nin en yüksek ruhanî makamı, Hıristiyan dininin en önemli kolu İstanbul'dadır. Roma ile Constantinople arasındaki bin yıllık uçurumu. Kudüs'te Papa'yı kucaklayarak kapatan Athenagoras ise Türk hükümetinin avucunda. Oikumenik patrik ve patriklik erkânı, yani Ortodoks Kilisesi'nin en yüksek ruhanileri Türklerin

elinde rehinedir. «Önümüzdeki yıllarda ortodoks papazlarının ve Yunan lobisinin Amerika'da dinsel duyguları sömürmeye kalkışacakları büyük bir olasılıktır.»

Demokrat Parti döneminde, New York'ta onbir Ortodoks Kilisesi temsilcisinden oluşan ve İstanbul Patrikliği'ni savunan bir konsey oluşturulmuştur. Ortodoks kiliselerinin katıldığı bir Protestan teşekkülü olan bu konseyin adı Dünya Kiliseler Konseyi'dir. İşte bu konsey Türk Dışişleri Bakanlığı'ndan patriklik makamına dokunulmayacağının garanti edilmesini istemiştir. Observer yazarına göre, Vatikan da Türkiye hükümetinin eylemini tasvip etmediğini açıklamıştır. Lausanne Antlaşması'ndan sonra nasıl Türkiye'de İslamlık'la ilgili büyük reformlar yapılmışsa, Türk vatandaşı Ortodoks Hıristiyan cemaatin de kendi kilisesinde reformlar yaparak dini politikadan ayırması gerekiyordu. Bu cemaatin kendi gerçeğini anlaması, dinsel örgütlenişine bir biçim vermesi, kilisenin başkanına, papalık ya da halifelik cinsinden hayali vasıflar atfetmekten vazgeçmesi, en önemlisi şu Bizans döneminden kalma, toprak hakimiyeti güden oikumeniklik iddialarını bir yana bırakması gerekir. Laik Türk Devleti sınırları içinde yaşayan Ortodoks vatandaşların bir kilisesi olması, dinlerinin her türlü saldırıdan arınmış olması kadar doğal ve gerekli bir şey olamaz. Fakat bu kilisenin Türk sınırları içinde kalan eski metropolitlerini hâlâ geçerli saymaya ve eski adlarıyla anmaya hakları yoktur. Bu makamlar, bu unvanlar Hıristiyanlığın vazgeçilmez mukadderatı mıdır? Bu adlar, ruhanîlerin kendi teokratik baskılarını sürdürmek için uydurulmuş evrensel boyutta yalanlardır. Dünya koşulları değişirken bu tür şeylere yapışmak, bir dini ya gülünç duruma düşürür, ya da ardında gizli amaçlar olduğu izlenimini bırakır. Aslı olmayan metropolitlikler, unvanlar, semboller kullanmak, hem akla, hem tarihe, hem Türk Devleti'nin varlığına aykırıdır. Müslüman vatandaşların halifesini, şeyhülislamını, medresesini, kutsal dinini tarih sayfalarına bırakan laik bir rejim, dünya Rumlar'ı üzerinde Oikumeniklik iddiasında bulunan bir Bizans Halifeliği'ni nasıl tutabilir?

Bunları yapabilmek için, her şeyden önce, din devlet sorununda, yobazlarla papazlar lehine çığrından çıkarılmış olan geleneksel Türk rejimine, Kemalizm'in dünyaya örnek olacak düzeyde tekâmül ettirdiği rejime dönmek şarttı.

Ortodoksluğun tarihi, inanç temelleri nedir? Teşkilatı nicedir? Patriklik denen kurum ne biçim şeydir? İçindekiler ne yapar? Müminlere ne öğretir? Dış dünyayla ilişkileri nicedir? Tarihimizde ve bugünümüzde rolü ne olmuştur? Şimdiye kadar, totemizm, animizm, şamanizm, budizm, üzerine bir şeyler bildiğini sanan okumuşların kaçı bunları bilir?

Modern devletlerde, din cemaatinin egemenliğine dayanan bir a-

zınlık egemenliği kabul edilecek olsaydı, dünyada pek az devlet ayakta kalabilirdi. Modern siyasal düzenlerin toptan bırakılması, ortaçağ din devlet birimleri dönemine geri dönülmesi gerekirdi.

Başınabuyrukluk (oikumeniklik) ortaçağ Ortodoks kiliselerinin şanına bile layık görülmemiştir. Roma Kilisesi, Ortodoks kiliselerinin evrenselliğini hiçbir zaman kabul etmemiştir ki bugün Roma Kilisesi bile devletlerin kayıtlaması altındadır.

Türkiye Lausanne Antlaşması'yla uluslararası garantilere dayanan taahhütler yüklenmiştir. Anayasa değiştirmekle bunlara aykırı gitmiyor. Türkiye taahhütlerine uymayı egemenliğine aykırı bulmuyor. Bununla Kıbrıs'taki durum arasında bir fark varsa, o da Türk milliyetçilik ve devlet rejiminin laikliğe, Yunan milliyetçiliğininse teokrasiye dayanmasından ileri gelmektedir. Eğer Türkiye'de din devlet ayrımı olmasaydı, Türk rejimi din adamlarının elinde olsaydı, Bizans kurumunun çoktan ortadan kalkmış olması gerekecekti. Eğer Türk Anayasası halifelerin, şeyhülislamların eline verilmiş olsaydı, bir İslam devleti olarak Hıristiyanlıkla çatışma durumunu seçmiş olacaktı. Lausanne Antlaşması'nda devletler, Müslüman şeyhülislamlarıyla karşılaşmış olsalardı, Türk milliyetçiliğinin din alanında saldırgan olduğu görülmüş olsaydı, ortaya çıkacak uzlaşma şimdikinden çok daha sert ortamlarda gelişir, Türkiye aynı ölçüde bağımsız olamazdı. Sevres ile Lausanne arasındaki fark budur. Modern bir devlet kurma çabasında olan Türk devlet adamları buna meydan vermemek için, dünyanın çıkarlarına ters düşmeyen barışçı bir rejim kurmak istedikleri için güven kazandılar. Atatürk'ün, laiklik, Batıcı milliyetçilik lehine, İslamcılık, Osmanlıcılık, Turancılık eğilimlerini eleştiren sözlerini bu çerçeve içinde anlarsak, söylediklerinin sadece ulusal alanda değil, uluslararası alanda da anlam taşıdığını daha iyi kavrarız.

Gene bu çerçeve içinde bakarsak, Türk laik ulusal devletinin Ortodoks teokrasisi ve ona bağlı Yunan milliyetçiliğiyle karşıtlığının yalnızca Kıbrıs sorununda ortaya çıkmadığını görürüz. Başka yazılarda da anlattığım gibi, siyasal ve dinsel devrimler karşısında, tarihin koşullarından yararlanarak kılını bile kıpırdatmamış olan Ortodoks Kilisesi laik rejimle uyuşmayan özelliklerine karşın Türk topraklarının en önemli yerinde oturuyor.

Yön, Cilt III, Sayı 81, 84, 90 (1964).

MEGALİ İDEA

Toplumların uzlaşmalarında tarih önemli rol oynar. Ama hangi tarih? Geçmişin olayları hiçbir yerde ve dönemde zamanında saptanmış değil. Bu yüzden, onu yazma yorumlama işinde sonranın özlemleri girer araya. Bu özlemlere uyan konular şişirilir, uymayanlar küçültülür, ya da hiç görülmez. Kimi konular da masallaşır. Bunların niteliğini, niceliğini biçimlendiren bu özlemlerdir. Bu eğilim, bulundukları topraklar üstünde uluslaşma eğilimi gösteren halklarda görülür, ama tarihini kendilerine ait olmayan topraklarda arayanlarda çok gülünç boyutlara varır.

Kimi ulusların, geçmişte kendilerine kolaylıkla tarih bulmak gibi bir talihleri var. Kimilerinde, bu, bir talihsizlik de olabiliyor. Özellikle de uzun ve geçmişte çeşitli aşamalardan geçmiş bir tarihi benimseme iddiasında olanlar için. Çünkü böyle bir tarih mirasının altından kalkmak güç bir iş.

Roma İmparatorluğu tarihi bunlardan biri. Birçok ulusun uygarlığına zenginlik katmış olan bu İmparatorluğu, bugün hiçbir ulus kendi tekelinde görmüyor. Böyle bir iddiayı en kolay savunabilecek ulus olan İtalya bile kendine Romalı demiyor. Buna karşılık, bugünün Yunanlıları, bir değil, iki değil, üç kocaman tarih döneminin birden mirasçısı olmak iddiasındalar: Antik Çağ Grek uygarlığı, ilk Hıristiyanlık dönemi ve koca Bizans İmparatorluğu!

Büyük imparatorlukların mirasçılığını taslayan ulusların başına, bu miras kimi zaman dert de olabiliyor: Özellikle o mirası kaybetmişler ve bulamıyorlarsa ve neden kaybettiklerini bir türlü anlayamıyorlarsa! Sorun kafalarında bir kâbus gibi yaşar. Bir tür ulusal nevroz yaşamaya başlarlar. Tarih o zaman tarihlikten çıkar, ya efsaneleşir, ya da laf ebeliği hastalık halini alır.

Bu kırık dökük düşünceleri Turancılık hastalığı dolayısıyla yazdığımı sanıyorsanız, yanılıyorsunuz, aslında Turancılığın Yunanlılar'daki benzerinden söz etmek istiyorum. Aklıma, çoktan beri tanıtmak istediğim bir kitaptan edindiğim izlenimler geldi bunu söylerken, ister-

seniz şimdi size bundan söz edeyim.

Bu 532 sayfalık kitap Anadolu'da Helenliğin çöküşünü konu edinen bir tarih incelemesi. Yazarı Amerika'daki Kaliforniya Üniversitesin'den Profesör Speros Viryonis. Malazgirt Savaşı'ndan İstanbul'un alınışına dek geçen dört yüzyılın tarihi. Söz ettiğim üç büyük mirasın üçüncüsü üzerine. Bize, Anadolu üstüne Yunanlılığın ne demek olduğunu anlatıyor. Konusu Hellenizm: Bizans'la onun dini olan Ortodoks Hıristiyanlığı'nın Grek diliyle kaynaşmış bütünü olan kültür demek. Üstünde durduğu sorun bu kültürün Türk istilası karşısında nasıl yıkıldığı sorunu.

Sorun, yazara ve belki bugünkü birçok Yunanlı'ya hâlâ yorumlanması güç bir bilinmeyen gibi gözüküyor. Çünkü kitabın anlattığına göre, Bizans İmparatorluğu ile Ortodoks Kilisesi, Anadolu'da düzenli, refahlı, dengeli bir Helen kültürü geliştirmişti. Zaten bunlardan bin yıl öncesine kadar Anadolu Helen'di. Sonra Katolik Hıristiyan Avrupa'nın gözleri önünde, bu Helen kültürü, Türk ve Türkmen saldırıları karşısında ezildi. Yazar Katolik Latin Avrupa'nın din, ekonomi, kapitülasyon ve Haçlı Seferleri'yle bu Helen kültürünün baş düşmanı olduğunu bildiğini, az sayfaya sıkıştırdığı bilgilerle gösteriyorsa da, asıl derdi Avrupalılar'la değil Türkler'le!

Çok kaynak kullanmış, çok da yararlı bilgiler veriyor. Bu dönem tarihini yazan son Türk tarihçilerini bildiği gibi, bellibaşlı Avrupa dillerindeki kaynaklarla, Grek, Latin, Arap ve Fars dillerindeki kaynakları da biliyor. Türk düşmanlığı yapmıyor. Demagog da değil. Kocaman, göz alıcı, tam anlamıyla bilimsel bir yapıt diyorsunuz okudukça. Ama iki şey gözünüzden kaçmıyor: Yukarıda sözünü ettiğim nevroz boyutlarına varan önyargılı genellemelere karşın, gene kendisinin verdiği birtakım tarihsel verilerle aslında bunları yalanlıyor olması. İkincisi, yapıt boyunca iki çelişkili tezin yan yana gidişi. Yazarın tuhaflığa kaçtığı bir üçüncü nokta daha var. Anadolu Hellenleşmemişti. Bizans dönemine kadar bile, Anadolu yerli dilleri kaybolmamış, Grek dili yaygınlaşamamıştı. Bizans döneminde, Anadolu, Bizans Ortodoks Kilisesi'yle hep çatışmış, bitip tükenmek bilmeyen isyan, heresi akım ve inançları içinde bocalayan bir ülke olmuştu. O kadar ki, Anadolu için dünyada «heresi»nin en yoğun olduğu ülke demek yanlış kaçmaz. Osmanlı döneminde bile, Anadolu'da, Bizans-Ortodoksluk-Grek dilinden oluşan bir kültür bütünlüğü gelişememiş, bu kültür bütünlüğüne sahip bir ulus ortaya çıkamamıştır. Anadolu, Bizans «sezaropapizmi»nin, ya da Bizans aristokrasi ve bürokrasisinin sömürü alanı olmuştur. Bunları ben söylemiyorum, kitapta var.

Çelişkiler şurada: Yazara göre, Helen kültürü barbar istilası altında ezildiği halde, Anadolu'da Helenlik (Rumluk) tüm Helen dönemi boyunca varlığını sürdürmüş, ölmemiştir. Çoğu yerde, Rumlar çoğunluk, Türkler azınlıktır. Üstelik Rumlar kendilerini Türkler'e sevdi-

rerek birlikte yaşamış, onlara hizmet etmiş, istilacıya karşı çıkmamışlardır. Hacı Bektaş, Mevlana Celaleddin, Yunus Emre, Simavnalı Bedreddin gibi kişiler Rumluğun etkisi altında senkretist bir din bile geliştirmişlerdi. Bedreddin'den Mimar Sinan'a kadar gene de Rumluklarını unutmuş, gizlemeye çalışmış değildirler. Rumluk ve inançları, Türk kültürüne, folkloruna kadar girdi. Hatta sözünü edeceğim en önemli Rum inancı, Türk folklorunda yerleşerek bir efsane haline geldi. Kısaca söylemek gerekirse Anadolu gene de Rum. Bu efsanenin anlatıldığı bölüm, Profesör Viryonis'in kitabında en çok ilgimi çeken şey. Kitaptaki çelişkiyi merakla izleyen okuyucunun sormak zorunda olduğu soruyla ilgili: Nasıl oldu da bu kadar uzun geçmişi olan, yüksek düzeydeki bu Helen kültürü barbar bir kavmin önünde dize gelebildi? Ve nasıl oldu da tarih boyunca gene orada yaşadı? Birinci soruyu Helen felsefesi, IX. yüzyıldan bu yana yanıtlamaya çalışıyor. İkinci sorunun yanıtını da, bu yazının başında değindiğim nedenlerden ötürü, kitaptaki yanlış tarih görüşü veriyor bize. Birinci soru aşağı yukarı şu yorumlarla yanıtlanmış: Onlarda üstün bir şey, bizdeyse eksik bir şey var diyenler olmuş. Başımıza gelenler, işlediğimiz günahlar yüzünden Tanrı'nın verdiği cezadır, diyenler olmuş. «Yazgı», «alınyazısı» Tanrıçası «Tyche»nin bize bir oyundur bu, diyenler olmuş. Ama asıl yaşayan yanıt şu: Bu geçici bir felaket; yüzyıllar geçecek, Anadolu bir gün gene Helen diyarı olacak, İstanbul'da gün gelecek gene Bizans Kayzer'i oturacak.

Profesör Viryonis'e göre, Megali Idea, işte bu yorumun adıdır. Türkler, Rum kiliselerinin, —halk sömürüsü anlamına gelen— zenginlik kaynaklarını kestikleri halde, yüzyıllar boyu tutsak yaşayan Rumluğa can veren gene bu inanç olmuştur. Ama, diye ekliyor yazar, sadece bir «lejand», bir efsane olarak.

Bilgin bir tarihçi olan yazarın bu kitaptaki yanlışı, Bizans'ın çöküşünü, sadece tek bir etkenle, Türk etkeniyle yorumlamaya kalkışmış olması. Bizans'ın çöküşünü hazırlayarak, asıl darbeyi indirmiş olan Batı'yı unutmuş nedense.

Koca bir yapıtın eleştirisini yapmak bu kadar kısa bir yazıya sığmaz. Yalnız son olarak, yazarın farkına varmadan ortaya attığı bir çelişkiye değinmek istiyorum. Yazarın senkretist (görünüşte uyuşmaz gibi olan düşünceleri uyuşturan din sistemi) diye küçümsediği dinin ulu kişileri olan, Bektaş, Yunus, Celaleddin ve Bedrettin, bu kitapta insanların kardeşliği, dinlerin eşitliği perdesi altında, Rumları Rumluklarından vaz geçirerek Müslüman yapan İslam misyonerleri olarak görünüyorlar. Nasıl?

Cumhuriyet, 28 Ekim 1976

YUNAN TRAJEDİSİ

Akdeniz'in Sicilya, Kıbrıs gibi adalarında yaşayan köylü Hıristiyan bayanlara özgü bir matem vaveylası içinde bar bar bağıran genççene Rum kadını kısa bir bastonu andıran TV alıcısını uzatan İngiliz televizyon muhabirinin sorduğu bir soruya sesini birkaç perde yükselterek cevap verdi. «Neden kaçıyorsunuz, Türkler Rum yönetimi altında yaşadıkları halde siz Türk yönetimi altında köylerinizde oturamaz mıydınız?» sorusuna, «Hayır, asla hayır» karşılığını veriyordu. Öteki «Niçin ama niçin» dedi. Kadın gerilerek, «Çünkü Türkler barbardır» diye haykırdı.

İngiliz, histeri içindeki bu kadının İngilizcesini düzeltmek istedi. Onun kullandığı «barbar» sözcüğünü anlayamamıştı. Onun dilinin sözlüğünde bu küt sözcükten türeme başka iki terim vardır. Kadına «Barbaroous mu demek istiyorsun» dedi. Fakat kadın Yunanca barbar sözcüğüne sımsıkı yapışmıştı. İngiliz, «Barbarian mı demek istiyorsun» dedi bu kez. Hayır olamazdı. Kadın İngiliz'in İngilizcesini beğenmemişti. Çok benimsediği kendi sözcüğünde direndi ve karşısındakinin kafasına dank ettirmek için bir daha, bir daha tekrarladı. Onun Yunanca'daki cahilliğine içerler gibilerden bar bar bağırdı.

Eski Grekler'den kalma bu dile kolay sözcük, onların zamanından, bugünkü Kıbrıslı Rum kadının ağzına kadar yaşıyor. Kendine barbarlığı kondurmayan, Avrupa dillerinin sözlüğüne kadar girip yerleşen bir sözcük! Yanılmıyorsam bu sözcüğün eski Grekçe'deki asıl anlamı bilinmiyor. Ama o dilde icad edilmemiş olsa bile, o dil yoluyla yayılmıştır.

Dört beş yıl önce, Fransız oryantalisti Monteil'in bir konferansını dinliyordum. Konusu Kuzey Afrika Berberileri'ydi ve iki sözcük arasında bir akrabalık bulunduğunu ileri sürmüştü. Eski Grekler, kendi dillerini yabancı bir dille konuşan halkların, konuşma bilmediklerini, konuşma bilmedikleri için, «bar» «bar» «bar» sesleri çıkardıklarını sanırlanmış. Bir yakıştırma mı, yoksa aslı var mı bilmiyorum. Ama o zaman ben de Türkçe'de «bar bar bağırma bana» dediğimiz zamanlar ol-

duğunu anımsamıştım.

Gene yanılmıyorsam, eski uygar Grekler, bu sözcüğü kullandıkları zaman, onda eski Rum kadınının kullandığı anlam yoktu. Sadece «yabancı» demekti.

Tarihte her kavim, kendinden başkalarına bu anlama gelen adlar takmıştır. Çin ve Japon dillerinde de böyle sözcükler var. Araplar'ın kullandığı sözcük, «acem» yanılmıyorsam, Kuran'da da geçer. Ama orada da kadının bar bar bağırarak anlatmak istediği anlam yok, sadece, «biz» ile «bizden gayrısı» anlamı var.

Bu ayrıma bir değer yargısı katıldığı zaman da «inanan» ile «inanmayan» ayrımı yapılmıştır. İkinci terimin, Türkçe'de halk dilindeki karşılığı «gâvur» olmuştur. Ama o da «barbar» anlamına gelmez.

Yalnız Rumca'da «barbar» sözcüğü «vahşi» sözcüğünden kıl payı farklı bir anlam kazanmış ve sadece Türk için kullanılan bir tanımlama olmuş Yunan dilinde. Modern Avrupa dillerine Yunanca'nın armağanı olan bu sözcüğün taşıdığı anlamların ne olduğunu merak ettim. Baktığım birkaç sözlükteki çeşitli anlamlar şöyle ayrılıyor: 1) Grek olmayan, yabancı; 2) Hıristiyan olmayan, yabani, kültürsüz, kaba kişi; Saracenler (ortaçağda Müslüman ve Türk için kullanılan bir terim.) Yalnızca bir sözlükte, «barbarizm» sözcüğü karşısında bunlara bir anlam daha katıldığını gördüm: «Vahşilik», «Türklük».

Demek ki eski Grekler'in bu onomatope sözcüğü, daha sonra, Hıristiyan uygarlığıyla, modern aydınlanma uygarlığında daha kapsamlı değer yargıları da kazanmış. Ondokuzuncu yüzyıl insanbilimleri sözlüğünde insanlığın geçirdiğine inanılan aşamalardan birinin de adı olmuştur. İnsanlık önce vahşilik dönemi geçirmiş, sonra barbarlık aşamasına girmiş, daha sonra uygarlık aşaması gelmiş.

Demek ki bu son dönemden sonra, insanlık barbarlıktan çıkmış. Eski Yunanca'daki anlamında ise, kendilerinden gayrı bütün insanlığın barbar olması gerekir. Fakat Avrupa dilleri bu sözcüğü benimsediği için, Avrupa'da, hele son yarım yüzyıl içinde nice barbarlık işlendiği halde, hiçbiri Rum kadınının anladığı anlamı üstüne almıyor.

***

Bugünkü Rumca'nın bu ilkel, bu kaba, bu arkaik sözcüğü yüzyıllar boyu yaşama gücü göstermiştir. Dilinin, dininin, hatta ulusal varlığının bugüne kadar sürmüş olmasını borçlu olduğu bir halka (ve yalnız bu halka) özgü bir sıfat olarak onu yaşatan güç, Rum halk yığınlarına, barbarca bir bencillik içgüdüsü veren bu güç nedir?

Uygarlık davranışlarında başarılı eylemleri olan bu insanların, dillerine girmiş olan bu terimden kurtulamayışlarını, Ortodoks Hıristiyanlığı'nın insan ruhunu papaz karası rengine boyayan inatçılığında, kibirinde, din eleştirilerine tahammülsüzlüğünde buluyorum. Rum Hıristiyanlığı'na değil Reformasyon Hıristiyanlığı, Katolik Hıristiyanlığı

kadar bile evrensel hümanizma anlayışı girmemiş. Rum papazlığı, Müslüman yobazlığı kadar olsun yıpranmamış. Rum Hıristiyanın ruhuna egemen hâlâ.

Ama dahası var. Kıta Yunanistan'ın, bağımsızlığıyla başlayan politikacılık ve komplo geleneğinden kurtulamamış olmasının da etkisi var bunda.

Birbirini kovalayan, krallık, cumhuriyet, diktatörlük, cunta dönemlerinden oluşan Yunan siyasa çarkı, bu bağımsızlığa bir ulusal kurtuluş bağımsızlığı dememizi güçleştiriyor. Bağımsız bir ulus olarak, Yunanistan'ın tarihsel doğrultusu bir türlü belirlenememiştir. Kendini, tarihsel geçmişiyle kıyaslayan modern Yunanistan, sanki eski Yunan düşünürlerinin aradığı ideal «politeia» biçiminin karşıt örneklerini vermekle görevli!

Demokrasi'nin beşiği sayılan bu ülkede, söz ettiğim dönemlerden her birinde, «demokrasiyi rezilleştiren siyasa» diye niteleyebileceğim rejimler görülmüştür. Yunanistan kendisini bu rejimlerin kör döngüsünden kurtaramamıştır. Geleneksel ve tarihsel doğrultusunu bir türlü bulamamıştır. Bunun altında acaba destanlaşan o Rum «Klephte'ciliği» mi yatıyor? Saydığım rejimlerin ilkinde o var, hatta her birinin paralelinde yaşadı. Acaba Yunan tarihsel geleneğinin doğrultusunda destanlaşan «Kleftecilik» mi, diyeceğim geliyor.

Fakat, önemli bir nokta daha var: Bütün iyi insanlar kadar iyi insan olan Yunan halkı yalnız papazların, piskoposların, serüvenci politikacıların, komplocu general bozuntularının kurbanı olmamıştır. Kaç kez tanımadığı yabancı dostlarının kurbanlık koyunu olmuştur! Biz Türkler, son yarım yüzyıl içinde onların yaşadığı bu trajedinin az çok tanığı olmuş bulunuyoruz. Onların dışında çalışan bir jeneratörün yarattığı «Helen Dünyası» bir efsanedir. Nerede bu Ellenoz dünyası? Balkan yarımadasının altında ufacık bir ulus. Toprakları üstünde öbür Balkan halklarının gözü var. Hayaldeki Ellenoz dünyası, Amerikalı Rum milyonerlerinin, vergi kaçakçılığı demek olan şüpheli bandra tebalıklarının yarattığı armatörlerin kafasında; eski Rus, yeni Fransız ve İngiliz kentlerinin ticaret merkezlerinde, sayısız Amerikan lokantasında beslenen bir hayal sadece. Bu hayal giderek Yunanlılığı, bütün Hıristiyan dünyasının merkezi sayacak bir megalomani boyutuna varıyor.

Bu megalomaninin en trajikomik ürünü, Türkler'in «Palikaryalık» dedikleri, Türk argosunda yeni bir anlam kazanmış olan Kleftecilik (eski Grekçe'de hırsız demektir), bugünkü terimle gerillalık. Bu belki Yunan ve Rum halklarına acı baladlar kazandırmıştır, ama o yüce «Ellenoz Efsanesi» bu halklara neler kaybettirmiş, nice tehlikeli serüvenlere sürüklemiştir, biliriz.

Avrupa, kendi eseri olan Yunanistan'ı, ne Kapodistiras'ı ile, ne kralı Otto, ne Konstantin'i ile, ne bir tilkiyi andıran Venizelos'u, ne

burma bıyıklı Kondilis'i, ne Grivas'ı, ne cuntası, ne de EOKA'sı ile bir düzene sokabildi. Bu böyle sürdükçe Türk halkına da rahat yoktur. Çünkü bunların her birinin yıkılışıyla, uyanma yerine, uluslararası siyaset piyasasında yer kapma yarışları sürecektir.

Türk halkının tarihsel geleneğinde bunun hemen hemen hep tersi olmuştur. Tarihin yargısı ya da yazgısı kabullenilir. Gene aynı TV ekranında, gene aynı adada başka bir tablo bunu bana bir kez daha hatırlattı. Limasol'daki tutsak kampı tel örgüler içinde bir Türk kalabalığı. Sanki dilleri tutulmuş. Sesleri çıkmıyor, bar bar bağırmıyorlar. Kaç yıldır böyle yaşamaya alışmışlardı.

Üç yıl önce görmüştüm, sadece iki keçisi olan bir köylü ailesi, bir Türk kasabasında, yarı harap bir evin arkasındaki fışkılıkta çocuklarını büyütüyordu. Ortodoks Hıristiyanlığı'nın ta Bizans'tan kalma büyük bencilliğinin yerine, Müslüman yazgıcılığını kabullenmişlerdi. Bar bar bağırmadılar durumlarını anlatmak için. Hiçbiri Rum barbarlığından söz etmedi. Rum zenginliğini yaratan umursamazlık altında ezildikleri halde, kendi dillerini konuşan bu ziyaretçiyle eşine verebileceği tek hediye olarak yasemin toplamaya gitti köylü kadın. Bizim dilimiz tutuldu, ne diyeceğimizi bilemedik.

Kıbrıs'taki Rum'un ve Türk'ün trajedisini sadece kişilerin densizliklerine bağlamak da büyük bir yanılma olur. Kıbrıs sorunu aslında Yunanistan sorunudur. Her yanı bir «kâzip şöhret» direğine oturtulmuş olan bu devlet, yüzyıllık tarihi içinde üç kez (1827, 1897, 1922 yıllarında) Türkler'in, birkaç kez de başka devletlerin önünde ezildi. Fakat birbirlerini idam sehpalarında sallandırmaktan başka bir şey düşünemeyen generallerin ve politikacıların arasında halka akıl yolunu gösterebilecek bir önder bulamadı. Modern Yunan geleneği doğrultusunda siyasa, ya eşkıyalık, ya suikast, ya da komplo sanatı yönüne eğilimlidir.

Kilise de bunun dışında değil. Çok renkli, çok süslü, çok oyuncu Ortodoks Kilisesi'nin ruhanileri, sakal, asa, cübbe gösterilerine rağmen, ya bir cuntacının çizmesiyle kovulur, yerine etek öpen biri gelir, istenen tiyatroyu oynar, ya da helikopterlerde uçarken kendi içişleri bakanının adamları tarafından havada karga gibi avlanır. Kimi kez sırtında cübbe, omuzunda makinalı tüfekle, sokaklarda eşkıya gibi dolanır; kimi kez Yunanistan'a gönderilen silahların üstüne kutsal su serper.

***

Bu tür densizlik gösterilerinin, başka ülkelerde eşi bulunmayan en basit örneğini, adını yeni duyduğumuz Sampson vermiştir. Kendine özgü çok basit bir katillik biçiminin bu dahisi daha İngilizler zamanında ün salmış sahte bir gazeteciydi. O kadar basit bir yöntemle adam öldürüyordu ki, İngiliz polis ve yargıçlarının, hayli kurban verildikten sonra, onun marifetine akılları ermeye başladı. Kimse onun adam öl-

dürdüğünü görmemişti. Gözüne kestirdiği İngiliz'i daima arkadan vurur, silahını beraberinde gezdirdiği kızlardan birinin eline aktarır, onlar kaçışırlarken öteki, omuzunda taşıdığı fotoğraf makinasıyla, cinayet sahnesinin ilk fotoğraflarını çekerek, başka gazetecileri atlatır, fotoğraflar ilk önce onun gazetesinde çıkardı. Yetkililer yavaş yavaş sezmeye başladılar bu fotoğrafların ilk önce onun gazetesinde yayımlandığını. Ancak görgü yetersizliği, onu İngiliz yargıcının idam isteğinden kurtardı. Üç kişilik yargıçtan Rum üye, «circumstantial evidence» gerekçesiyle hapsini istedi ve üçüncü üye Türk yargıcın bu oya katılmasıyla İngiltere'de bir hapishaneye gönderildi.

Makarios'un bağımsız teokrasisi kurulunca, bir afla ödüllendirilerek yurduna döndü bu katil gazeteci. (Makarios teokrasisinin de kalınca bir cinayet dosyası vardı. Bir İngiliz avukatının, kendine iş edinerek hazırladığı bu dosyanın bir özeti, Türk çıkartması sırasında Sunday Times gazetesinde yayımlanmıştır.)

Şimdi barbarlar, portakal bahçeleri, Omorfo'nun aç kalan domuzlarının kurtarılması, boş kalan turist otelleri önünde gözyaşı döküyorlar. Kıbrıs Türkleri'nin Karlıdağ dedikleri Trodos'ta, Grivas'ın halefi Moustakas gerilla savaşına hazırlanıyor, Times muhabirine söylediğine göre. Reuter muhabirine söylediğine göre, Türkler'le anlaştığı takdirde bu savaş Klerides aleyhine gelişecekmiş. ENOSİS, Hellen dünyasının tek varlık koşuluymuş gibi düşünülüyor hâlâ.

Modern Yunanlılar, klasik Yunan trajedisinin aksiliklere, talihsizliklere katlanma duygusunu anlamamışlar hiç. Bu yüzden, o trajedilerdeki sağduyu sembolü koro yerine, barbarca bir şamata kaplamış Helen dünyasını. Yalnız tek bir şey, aklın gerektirdiği tek şey, hiçbir Yunanlı'nın, hiçbir Rum'un ağzından bugüne dek çıkmamıştır. Bu cuntacıların, bu papazların, bu Samson'cuların, bu «beta»lı «gama»lı EOKA'cıların karşısında trajedideki roller gerektiği gibi oynanmadı. Ne sağın, ne solun, ne sosyalistlerin, ne de demokratların sesi yükseldi. Ne bir Teodorakis, ne bir Meline Mercuri, ne bir Papandreu ses çıkarmadı.

Evet Kıbrıs sorunu bir Yunanistan sorunudur. Yunanistan'ın sorunu da bir devlet adamı, bir önder çıkaramamış olmasıdır. Bu ülke ne zaman megalomanların, korkakların, Klefteciler'in ülkesi olmaktan vazgeçecek? Ne zaman, dünyanın ve Türk halkının kafası biraz dinlenecek? Bu ülkeden ne zaman, padişahlarını, halifelerini, şeyhülislamlarını, particilerini ve çıkarcılarını kovma gücünde, hem kendi halkından hem düşmanından sorumlu olabilen bir adam çıkacak?

Cumhuriyet, 18 Eylül 1974

İKİ ULUSTA TARİHSEL DOĞRULTU

Değişme, bütün «toplum»lar için doğal ve zorunlu bir olgudur. Ancak her toplumsal değişme «kişi»ler için güç bir iş olur. Çünkü, değişme kendiliğinden olmaz. Onun karşıtı olan «gelenek»in kişiler üzerindeki etki gücünün aşınması gerekir. Değişme sorunları tartışıldığı zamanlarda gelenek, din kılığına bürünme eğilimi gösterir. Tartışmaysa aklın gelenekten özgürleşmesi anlamını taşır. Toplumsal evrim, akıl gereği düşünün gelenek değerleri doğrultusuna uygun olan yolu bulma şansına bağlıdır. Bu yapılmazsa, toplum «altı kavak, üstü kâşane», şaşkınlıklar içinde yuvarlanan bir toplum biçimine dönüşür.

Ancak, gelenek denen şey, kendini basit bir biçime sokma çabasına karşın, basit değil çok karmaşıktır. Çağdaş ulusların gelenekleri içinde, onların ulus oluşlarından önceki yaşam aşamalarından kalma bir gelenekler dokusu vardır ki bu dokunun çeşitleri arasında yeni ulusal değerler sentezi kolay kolay gelişmez uluslaşma aşamasında. Geleneğin yalnız değişmeye karşı olduğu meydana çıkmakla kalmaz, gelenek dokusunun ayrı argaçları arasında çatışmalar yattığı olayı da patlak verir. Gelenek kompleksinin zayıf yanı burada. Aklın büyük sorumluluğu (çok kez de talihsizliği) bunları yeni bir bütünde bilinçlendirmededir.

Bu bilinçlenme işine bilinçli olarak değil, kör kör, zorla kalkışılması için zamanımızda ulusların çağdaşlaşması sorununda kullanılan terim Faşizm'dir. Bunda, gelenekçiliğin kendisi «yeni» bir ilke, yeni bir ölçekmiş gibi gösterilir. Ne var ki, bu çeşit gelenekçiliğin geleneği bilinç yoluyla ayıklama gücü yoktur. Tersine, o böyle bir şeye karşıdır. Geleneğin gerçek kaynaklarını geçmişte oldukları gibi hangi geçmiş koşullar içinde bir zamanlar geçerli olduğunu görmez. Onları çarpıtır, aslında olmayan başka anlamlar katar. Üstelik, bu çarpıtma işinde saklı tuttuğu ideolojik çıkarlar yattığı açığa çıkmaz. Eski gelenekler sentezinin diriltildiğine, kişiler zorla ya da propagandayla inandırılır.

Gelenekçiliğin en korktuğu şey, devrimci değişme bilincidir. Bu korku yüzünden kaç kez tartışma, eleştirme, arama ve akıl yolları en

sonunda devrimcilik biçiminde gelenekçiliğin karşısına çıkma zorunda kalır. Bu nedenlerle, her gelenekçi düşün özgür, laik çağdaşlaşmaya aykırı olmak zorundadır.

Demokrasinin beşiğini salladığı söylenen eski Grek uygarlığında önemli olan yan, geleneksel olan ölçüler yerine özgür düşün yolu ile yeniyi arama aşamasına geçme çabasıydı. Cunta Faşizmi ideologlarının sandığı gibi eski Atina halkını köleleştiren bu değildi. Klasik Grek düşünü gelenekle yaşayan toplum biçiminin yerine geçecek bir düzeni aramayı temsil eder. Eski Grek düşününü anlamada cuntacı kafanın yanılgısı, ulusal çağdaşlaşmaya engel olan laiklik düşmanlığıdır. Bunun kaynaklarının, klasik Grek uygarlığının arkasından gelen Ortodoks Hıristiyanlığı geleneğinin olumsuz gelenekçiliğinde yattığı bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Modern çağ anlayışındaki demokrasi, o eski beşikte sallanan demokrasi değildir. O, Batı uygarlığında ortaçağ kiliseler teokrasisiyle feodalizmine karşı gelişen ürünü olarak doğmuştur. Bunun felsefesini yapan Aydınlanma Çağı'nın düşünürleri iki önemli ilkeyi getirdiler. Bu ilkelerin biri inanç özgürlüğü ya da dünya işlerinin kilise egemenliğinden özgürleştirilmesi ilkesidir. Öbürü, bütün kişilerin doğadan gelme, ne dinin ne de devletin ellerinden alamayacağı doğal hakları ve bunda eşitlikleri ilkesidir. Bu ilkeleri getiren düşünürler, modellerini eski Grek demokrasisinden almış değillerdir. Yeni demokrasi ideolojisini kendi çağlarının koşulları ve sorunları karşısında geliştirdiler. Hiçbiri: «Demokrasi iyidir, çünkü filan ya da falan Grek filozofu öyle dedi» diyemezdi. Böyle bir düşün biçimi onların karşı geldikleri skolastik düşün yolu olurdu.

«Demokrasi» sözcüğünün eski Grek dilinin bir armağanı olduğunda kuşku yoktur. Ancak, bu armağanın gelişi de nasılsa bir yanlışlığa uğradı. Modern anlayışta demokraside egemenliğin halkta yattığına, tüzel devletin halk iradesinin özgürlüğünün üstüne kurulduğuna inanılır. Bu sözcüğün eski Grek dilindeki kökeni olan «Demos» sözcüğü ise «Halk» anlamını taşımaz. Demos, henüz tüm kaybolmamakla beraber yersel bölünüşlere göre, birimleşmeye başlayan eski kabilelerin bireylerinden köle olmayanların oy verme hakkı tanınan birimleriydi.

Buna karşılık, eski Grek dilinde «Halk» sözcüğünü kapsayan başka bir sözcük vardı ki, o siyasal anlamı değil, «din dışı olan» anlamını taşır. Bu yüzden o da bugünkü anlamda «Halk» karşılığı değildir. Bu sözcük «Laos» sözcüğüdür. Bugün kullandığımız «laik» sözcüğünün kökeni budur. Bu sözcük, tapınma işlerine bakanlar (Klerikoslar) dışında kalan kişiler (Laikoslar) ayırımından doğmuştur. Hıristiyanlığın gelişinden sonra ikinciler din adamları (ruhaniler), birinciler de onların dışında kalan, ruhanilik nitelikleri olmayan düz kişiler demek oldu.

Eski Grek uygarlığında «Halk» kavramı olmadığı gibi, «Ulus» kav-

ramı da olmadığından, o uygarlığın en büyük düşünürlerinde gördüğümüz gibi, yalnız özgür olan kişiler için ideal siyasa biriminin kent devleti olabileceği belleniyordu. Özgür kişinin, çoğu üretim işlerinde çalıştırılan özgür olmayan kişilere kıyasla, en iyi böyle bir yasal rejimde kendisini geliştirebileceğine inanılırdı. Dışardan gelen «yabancı» kişilerin de özgürlük hakları kısıtlı idi. Haklarda eşit, doğadan özgür kişilerden oluşmuş devlet birimi anlayışı yoktu. Demek oluyor ki, o zamanki demokrasi bugünkü anlamda yalnız özgürlerin yönetimi olan bir oligarşidir.

Bugünkü anlamında «demokrasi»nin gerçek karşılığının demokrasi değil, «Laokrasi» olması gerekir; eğer Grek kökenli bir sözcük kullanılacaksa. Nitekim, Yunanistan'da cuntaya karşı olan radikal Yunan yazarları bu «Laokrasi» sözcüğünü yerleştirmeye çalışıyorlardı. Etimoloji açısından doğru olmakla beraber, yanlış da olsa bir kez yerleşmiş bir terim yerine, doğru da olsa alışılmamış olan bir terimin konması güç oluyor. Onun için, demokrasi sözcüğünü kaldırıp onun yerine hiç kullanılmamış bir sözcüğü koymanın başarılı olabileceğini sanmıyorum.

Çağımızda bir halkın uluslaşma derecesi laikleşmiş olma ölçüsüne bağlıdır. Bu bakımdan Yunanlılar'ın ya da Kıbrıs'taki Rumlar'ın ne dereceye kadar modern bir ulus çağdaşlaşması aşamasına varabildiklerini tartışmak bize yeni yönler kazandıracak bir iş olacaktır. Türk evriminde uluslaşma, laikleşme, çağdaşlaşma devrimleriyle baş başa gitmiştir. Biri gerçekleşmezse ötekiler de gerçekleşmez. Oysa 1830'larda başlayan modern Yunanistan tarihine bakarsak ya da geçenlere kadar bağımsız bir devlet sanılan Başpiskopos teokrasisinin kısacık tarihine bakarsak bunun böyle olmadığını, ikisinin de çağ doğrultusuna aykırı doğrultularda inip çıktığını görürüz. Çünkü, birincisi hâlâ laik bir devlet değildir. İkincisi ise, düpedüz teokrasidir. Yunanistan Cumhuriyetle başladı, sonra krallığa döndü, sonra o gitti diktatörlük geldi; o da gitti; Cumhuriyet geldi; o devrildi krallık geldi, o atıldı cunta faşizmi geldi. Ama değişmeyen bir sürekli yan var: Hiçbiri laik devlet olamamıştır. Bir devlet Cumhuriyet de olsa teokrasi olabilir. Böyle bir şey düzgünsüzlük (anomali) de olsa bu anomalilerin tarihte birkaç örneği görülmüştür. (En tanınmışı bir kilise adamı olan Kalvin'in Cenevre'de başkanlık ettiği Cumhuriyet'tir.)

Laik Türkiye'nin aydınları kadar yurttaşlarının da teokrasinin ne olduğunu doğru olarak kavramaları gerekir. Çünkü, İslamlıkta «kilise» olmadığı halde ondan bir Müslüman teokrasisi yaratma özleminde olan kişiler var bugün bile.

Cumhuriyet, 26 Ekim 1974

DEMOKRASİNİN BEŞİĞİ

Yunanistan ve Kıbrıs ile ilgili olaylar, Türk çağdaşlaşması açısından da kimi sorunların aydınlanması olanağını bize verecek niteliktedir. Türkiye'de Çağdaşlaşma adlı kitabımın birkaç yerinde, o çağdaşlaşma akımı içinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçaları olan ülkelerin uluslaşma ve çağdaşlaşma yönündeki gelişmelerine de değinmiştim.

Onların bu yönlerdeki gelişmelerini bilmenin bizim için önemi, onların sadece karşılaştırma ölçeği olmaya yaramalarından gelmez. Bir kez, bunlar o imparatorluğun parçaları oldukları için, bütün ile olan ilişkilerinin yavaş yavaş kopuşunu izlemek gerekirdi. Ancak, başka bir yandan da Türk evriminin modern çağ uygarlığıyla olan ilişkileri açısından önem taşıyorlardı. Çünkü çağdaş Batı devletleri, çeşitli nedenlerle, bu ülkelerin durumuyla çok yakından ilgilenmişler, Türk çağdaşlaşma çabalarına karşı bu ilgilenişlerinin etkisi altında kalan tutumlar takınmışlardı. Onların bu tutumları da Türk gelişmeleri üzerine etkili olmuştu.

Bu ulusların İslam dininden olmayanların arasında Yunanlılar özel bir yer tutarlar. Bir kez, bu uluslar içinde en çok onlar diğerlerinden daha geniş, daha derin ölçülerde Osmanlı düzeninin içinde yer almış bulunuyorlardı. Osmanlı Devleti, Bizans Devleti'nin ardası olmuştu. Ortodoks Hıristiyanlığına düşman olan Katolik Hıristiyanlığının ilerleyişine karşı onu destekleyerek Katolikliği Rum Hıristiyanlığı alanlarından uzaklaştırma politikasını gütmüştü. Rumlar, Osmanlı yönetiminde (ya Patriklik yoluyla ya da Fener aristokrasisiyle) hem öbür Ortodoks Hıristiyan halklarla ilişkilerde, hem de devletin bir çeşit Dışişleri Bakanlığı Sekreterliği niteliğini taşıyan tercümanlık göreviyle Batı diplomasisinde Müslüman - Osmanlı kadar denecek ölçüde rol oynamışlardı. Nihayet, öteki Hıristiyan halklara kıyasla Rumlar, Osmanlı geleneksel düzeninin yönünden en erken ayrılma yoluna giren toplum olmuştu.

Bu nedenlerle Rumlar, daima Batı diplomasisinin Doğu Sorunu

(Question d'Orient) dediği sorunun göbeğinde bulunmuşlardır. Sözünü ettiğim kitabımın birkaç yerinde daha ayrıntılı olarak değindiğim gibi, bir yandan Rusya, öte yandan önce Fransa, sonra Britanya ve nihayet (1820'lerin uzak ülkesi Amerika dahil) bütün Batı ile olan ilişkilerin getirdiği sorunların ekseninde görülür Yunanistan. O sorunun sürdüğü aşamalar boyunca politik ve ekonomik çıkarları birbirine karşı olan ülkelerde, değil yalnız liberal aydınlar arasında, hatta (örneğin XVIII. yüzyıl Krallık Fransası'nın elçisi Choiseul - Gouffier gibi) en gerici diplomatlar arasında bile sürekli bir Yunan hayranlığı mitolojik denecek boyutlara kadar vardı. Yunan bağımsızlığı davası Batı'da kaç kez özgürlük, uygarlık, demokrasi davası ile bir tutulmuştur. Bugün bile, çok çevrelerde Yunanistan'ın demokrasinin beşiği olduğu inancı yaşar.

Modern çağ Rumlarının ve Yunanlılarının bu tarihsel baş köşeye gerçekten layık olup olmadıkları sorusunun, o romantizmi yaşatanlar arasında bile rahatsız edici bir kuşku olarak bir yanda yattığını da bu gözlemlere katmamız gerekir, bütün gerçeği tanımamız için. (Örnek olarak, Lord Byron'un, David Urquhart'un, Volney'in bütün hayranlıklarına karşı tanıdıkları Rumlar üzerine bazen haksızlığa kadar varan yargılarını hatırlatacağım. Anadolu'da dolaşan Arkeolog William Ramsey'in çalıştırdığı Rumlar için verdiği yargılar, Yunan hayranlığıyla tutarsızlık olacak kadar olumsuzdur.)

Türk Ulusal Bağımsızlık Savaşı hem Türkiye'de hem Batı'da bu Yunan sorununa bir son verdi. O kadar ki, bu son verişin büyük önderi Atatürk, Türk - Yunan komşu dostluğu politikasının yolunu açacak kadar açık yüreklilik gösterdi. Öyle olduğu halde, o zamandan bugüne kadar Türk Cumhuriyet rejimi dünyanın saygısını kazanan bir gelişme gösterirken komşu Yunanistan, bunun tersine, hem bir kararlı düzene kavuşamadı, hem de her geçirdiği bunalım döneminde iyi ilişkileri koparacak sınırlara gelmekten kurtulamadı. Bugün de bu sınırı aşmış hale geldi.

Kıbrıs çıkarması olayının şimdi 150 yıllık Yunanistan'ın ve 50 yıllık Türk Cumhuriyeti'nin dünya kamuoyunda ister istemez bir değerlendirilmesi olasılığına yol açacak nitelik taşıyor. Bunun üzerine bir gözlem edinme düşüncesiyle nisan başlarından bugüne kadar Batı basınında Türk - Yunan ilişkileri sorunlarının nasıl yansıdığını merak ediyordum. Eski dönemlerdeki önyargılara hâlâ saplı ya da başka çıkarların etkisi altında olanlar bir yana bırakılırsa, Batı kafasında yaşayan Yunan efsanesinin artık kapandığını söyleyebiliriz. Siyasa planında da öyle, Yunan ve Yunanistan olan her şeye ömrü boyunca bağlı kalan ihtiyar Noel - Baker'in Amerika'dan Çin'e kadar bütün büyük devletleri donanmalarıyla birlikte yeni bir Navarin'e çağıran sesi bu ülkelerde birbirine uymayan seslerin çıkardığı kakafoni içinde anlamsız bir çığlık olmaktan öteye gidemedi. (Bu zat, Times'a gönderdiği bir

mektupta Amerika, İngiltere, Fransa, Rusya ve Çin donanmalarının birleşerek Mersin - Girne arasında Türk donanmasının imhasını teklif etmiştir.)

Bu kakafoni içinde basında, bu yazıya seçtiğim konu açısından ilginç haberlere de rastlanıyor. Bu yazıda bunların bir tanesinden söz etmek istiyorum. Bu, Yunanistan'ın Washington Büyükelçisinin, hizmetinde bulunduğu cunta hükümetine 10 Nisan 1974 tarihinde yazdığı bir gizli raporla ilgilidir. Şimdi açıklanmış olan bu raporun içindekileri bildiren gazete yazısına göre, büyükelçi Konstantin Panayotakis, Amerika Dışişleri Bakan Yardımcısı Joseph Sisco ile olan bir tartışmasını ve cunta rejimini nasıl savunduğunu anlatıyor. Bu savunma cunta rejiminin ideolojik dokusunu da özetliyor bize.

Panayotakis, aslında devletler hukuku doçentiymiş. Cunta iktidara gelince Avrupa Konseyi'ne atanmış, sonra Kıbrıs'a elçi olmuş (orada Makarios'a karşı yapılan komplolardan birini de hazırlamış), daha sonra Dışişleri Bakan Yardımcısı, en son da Washington Büyükelçisi olmuş. (Şimdi Atina'da bakanlık emrinde. Yeni hükümet tarafından geri çağrılmış.)

Türkiye'deki son seçimler ardından kurulan hükümetin ilk karşılaştığı en önemli dış politika sorununun Ege'de kıta sahanlığı konusunda Yunanistan'ın uzlaşmaya yanaşmayan tutumu olduğu hatırlardadır. Nisan başlarında Sisco, büyükelçiyi çağırarak Yunanistan'ın Türkiye'yle olan ilişkilerinin gerginliği konusunu görüşürken Yunanistan'daki rejimin her yerde eleştirildiğini, böyle bir rejimin «demokrasinin beşiği» olan bir ülkede tutunmasının çok kişilerin inancına aykırı düştüğünden yakınmış. Büyükelçi raporunda cunta rejimini nasıl savunduğunu anlatıyor.

Eski hukuk doçentinin savunmasının özeti şunlar: Yunanistan'ın demokrasinin beşiği olduğu iddiası ile Yunanistan, tarihin tahrif edilmesinden doğan ağır bir imtiyazlılık yükü altına konuyor. Gerçekte eski Yunanlılar'da demokrasi denen şey Perikles döneminde çok kısa ömürlü bir rejim olmuştur. Üstelik, bütün Yunanistan'da değil sadece Atina'da uygulanmıştır. Sonuçta da Atina'nın köleleştirilmesinin nedeni olmuştur. Zaten Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürler o demokrasiyi eleştirmişlerdir. Sonra, o demokrasinin vatandaşları sadece bir azınlık olan özgürler içindi, halkın büyük çoğunluğu özgür değildi.

Beşik efsanesini böylece yalanlamanın verdiği güvenceye dayanarak Panayotakis savunmaya geçtiğini raporunda övünerek şöyle anlatıyor: «Sonuç olarak dedim ki üstünden bunca yıl geçen asılsız bir şeye dayanarak Yunanistan'a demokrasi dersi vermek içişlerimize karışmak için bahane olarak kullanılıyor. Zaten demokrasi denen şey, herkese göre anlamı değişen bir nesnedir. Bugün komünist rejimler bile kendilerine demokrasi diyorlar» ve sözlerini şu ihtarla bitirmiş: «Yunanistan'ın yabancılardan akıl öğrenmeye ihtiyacı yoktur.»

Öyledir. Yunan faşizminin yaygınlaştırdığı inançlardan biri: «Batı uygarlığı bizi yaratmış değil, biz Batı uygarlığının kendisini yaratmışızdır.» Batı, demokrasi sandığı şeyin aslında cunta rejiminin uyguladığı rejim (yani faşizm) olduğunu anlamalıdır. «Eski Yunanistan'da demokrasi yoktu, çünkü halkın büyük çoğunluğu köleydi» yargısıyla «Atina kısa ömürlü demokrasi yüzünden köleleştirildi» yargısı arasındaki tutarsızlığı kolaylıkla görebilirsiniz. Böyle bir tutarsızlık yoksa, yapılan iddianın gerçek anlamı şu olabilir: Demokrasi sanılan şey yüzünden özgür vatandaşlar da köle oldular, şu halde tüm Atinalıların köle olması doğaldır. Bu yargılardan, Yunan tarih geleneği doğrultusuna uygun olan rejimin albaylar «tyrannos»luğu altında tüm halkın köle durumuna düşürüldüğü bir rejim olduğu iddiası çıkıyor.

Eski Grek düşününü bugünkü Yunanlı profesörlerin bizden iyi bilmesi gerekir. Fakat bu diplomatlaşmış doçentin söyledikleri, faşist bir rejim altında ne kıratta adamların söz söyleme tekelini ele aldığını gösterir. Konstantin Panayotakis'in sözleri tarih gerçeklerine uyar gözüküyor. Ancak, eski Grek düşünürünün asıl özünü anlamaktan cuntacı doçentin ne kadar uzak olduğunu görüyoruz. Eğer demokrasiyi sadece bir yönetim altında bulunan kişilerin o yönetime uyması, hatta ona oy vermesi olarak alırsak o eski Yunanistan'dan daha da eski ve aşiret, kabile düzenlerinde yaşayan kavimlerde bile vardı. Bu anlamda elbette Yunanistan demokrasinin beşiği olmuş değildir.

Klasik Grek düşününün önemli yanı, demokrasinin ne kadar gerçekleştirildiği, ömrünün ne kadar kısa olduğu sorunu değil, hatta demokrasi sorununun kendisi bile değildir. Onun önemi, siyasal sorunları geleneklerden kurtulmuş aklın düşün özgürlüğü içinde tartışma çığırını açmasındadır. Bundan da o büyük felsefe düşünü açılmıştır. Klasik Grek düşünü, o zamandan bu zamana kadar gelip geçen bütün düşün ve özgürlük düşmanı din ve siyasa rejimlerinin korktuğu felsefi düşününün, geleneksel inançları sorguya çeken özgür insan düşününün beşiği olmuştur.

Bunun, Türk çağdaşlaşmasının 1974 seçimlerinden sonra vardığı aşama açısından olan anlamını tartışacağız. Makarios'un piskopos teokrasisi ve Yunan faşizmiyle olan farklarını göreceğiz. Panayotakis türünden hukukçular elinde geçirilen karanlık günlerin aydınlığa çıkmasıyla kazanılanın önemini o zaman daha iyi belirleyebileceğiz.

Cumhuriyet, 9 Ekim 1974

MUSTAKLİS İLE MUSTAKAS

Biri, adını belki bir daha hiç duymayacağımız, ötekiyse, gelecek yıllarda belki adı hayli geçecek iki kişi. Biri Yunan trajedisinin, öteki Yunan komedisinin simgesidir hemen hemen.

Mustaklis Yunanlı, Mustakas Kıbrıslı'dır. Biri cuntanın yaşayan ölüye çevirdiği bir bitki insan, öteki cuntanın Kıbrıs'ta kalan dökün-tülerinin başkanı rolünde.

Önce birinciyi biraz daha yakından tanıyalım. O şimdi kırk sekiz yaşında. Bir subaydı, bir binbaşı. İkinci Dünya Savaşı'nda yurdunun kurtuluşu için savaşmış, daha sonraki savaşta faşistlere karşı dövüş-te ün kazanmış. Ordunun en yüksek nişanını taşıyordu.

Trajedisi albaylar rejimine karşı çıkmasıyla başladı. İlk darbeyi önce 1969 yılında yemişti. Ama asıl felaketi, 1973 Mayısı'nda, kapısının önünde bir jeepin durmasıyla başlar. Karısı onun nereye götürüldü-ğünü öğrenmek için, elli gün oradan oraya başvurarak çırpındı. So-nunda onu, bir askeri hastanede, kanlı urbalar içinde, pis bir yatakta bir kırık kemik yığını olarak bulabildi.

Sağ omuzu, kocaman söndürülmüş bir cıgara küllüğü olmuştu. Kolları, erkeklik organı, sigara yanıklarının bıraktığı çürükler için-deydi. Başını dik tutamıyordu. Sapı bükülmüş bir armut gibi yana düşmüştü. Sağ yana; çünkü vücudunun yarısı yukarıdan aşağı felç olmuştu. Başucuna gelen karısına gözlerini çevirmiş, bir şeyler anlat-mak istiyor, ancak konuşamıyordu. Ağzından anlaşılmayan sesler çı-kıyordu.

Cuntanın düşmesinden sonra kocasını bulan karısına, Mustak-lis'in herhangi bir hastalığa, felce yakalandığını söylediler. Gerçekte, Atina'nın bilinmeyen bir yerinde, cuntanın en barbar cellatlarından biri olarak tanınan Binbaşı Anastasios Spanos'un en incelikli işkence yöntemlerini uyguladığı merkezde gerçekleşmişti bu felç.

Oraya getirildiğinde, önce yirmi dört saat boyunca dövüldü. İşken-ce uzmanlarından biri başını boynundan arkaya, sonra iki yana doğru var gücüyle büküyor, sanki boynuyla gövdesini ayırmaya çalışıyordu.

Bu, gövdesi üstünde başını tutamaz hale gelinceye kadar sürdü. İşkenceler sonucu konuşma gücünü bütünüyle yitirmişti. Yapılanların ayrıntılarını artık kimseye anlatamayacaktı. Dili ağzının içinde dolanıyor, ancak boğuk iniltilerden başka bir şey çıkmıyordu ağzından. Gözleriyle bir şeyler anlatmaya çalışıyordu. Boynunda biriken kan pıhtıları, ona normal hayatta felce uğrayan herhangi bir kişinin görünümünü vermiş, doktorlar bir ameliyatla bunun hemen önlenebileceğini söylemişler, ancak işkenceciler buna izin vermemişlerdi. Ecevit'in oraya kadar uzanan darbesiyle onlar sahneden çekildiği günden beri, Mustaklis bir hastanede bir bitki insan olarak yaşıyor. Fizyoterapiyle kurtulabileceğini söylüyor doktorlar. Karamanlis hükümeti gerçeği açığa vurmakla yetindi. Ama binbaşıyı bu hale getirenlere henüz bir şey yapılmış değil. Belki de hiçbir şey yapılmayacak. Anastasios Spanos, Bulgar sınırındaki bir alaya atanmış. Orada uslu otururşa, belki bir daha adı sanı duyulmayacak, kendini unutturabilecek. Ne olduysa Mustaklis'e oldu. Başka daha ne Mustaklisler var. Bir tane değil, iki tane değil...

Ya Mustakas? Onun ilk adı Andreas. Rütbesi yüzbaşı. Ama bu rütbeyi nereden aldığı belli. Kıbrıs'a Yunanistan'dan gelen subayların yönettiği EOKA-B'nin şimdiki önderi. Eşkıyalıktan generalliğe yükselen Grivas'ın halefi. Ya da kendini öyle tanıtıyor.

Bir İngiliz gazetecisi, onu Karlıdağ'da (Trodos'ta), Kıbrıslıların iyi tanıdıkları büyük lüks oteller ülkesi Platres'te bulmuş; ENOSİS'in gelecekteki çekirdekten yetişme generalinin o olacağı sanısında gazeteci. Yüzbaşı Mustakas, gazeteciye asgari amacının ENOSİS olduğunu söylemiş. Davasının asgarisi buysa azamisinin ne olacağını merak ediyor insan. Bu Türk Ordusu'nu denize dökmek olabilir; ya da «katliam» baskınlarıyla Türk halkını temizlemek. Bu başarıları elde ettikten sonra, kendini generalliğe yükseltip Yunanistan'ın başına diktatör neden olmasın? Bu kadarından sonra tarihe, «Büyük İdea»nın şanlı generali olarak da geçebilir.

Fakat daha ilk aşamasının, «imha» projesinin fırsatını kaçırdı. Ya azıcık geç kaldı, ya da Türk Ordusu umduğundan erken geldi. Zaten o ve onun gibiler buna hiç olasılık göremiyorlardı. Bunun verdiği cesaretle, Erenköy bölgesindeki bir dağ sırtına Rumca olarak, «Sıkıysan gel» gibi kurusıkı laflar iri puntolarla yazılmıştı. İlk aşamadaki yanlışlık, şimdi meydana çıkmaya başlayan cesetlerden anlaşılıyor. Bunlar gerçekleştirilemeyen büyük planın parçalarıdır.

Mustakas gibiler, şimdi belki öteki iki amacı gerçekleştirmeyi ummaktadırlar. Kıbrıslı Rumlar kendilerini Yunanistan'dakilerden o kadar üstün görüyorlar ki, Kıbrıs'ı Yunanistan'a değil, Yunanistan'ı Kıbrıs'a ilhak etmeyi içlerinde daha uygun bulanlar var. Nasıl ki Yunanistan'da da çoğu kişi, «Biz Batı uygarlığına mensup değiliz, Batı uygarlığı bize mensuptur» sözüne bir atasözüne inanır gibi inanırlarmış,

öyle. Sözünü ettiğim komedi yanı böyle sanılarda doruğuna varıyor.

İşte, zengin turist otelleri bölgesinin tenha Platres tepesinde Yüzbaşı Mustakas, bu komedi havası içinde gerilla savaşına hazırlanıyor. Limasol'un şarap ve konyak kokulu sokaklarında dolaşan saçlı sakallı başıboş delikanlılar, Limasol meyhanelerinde geliştirdikleri projelerini uygulamak için orada toplanacaklar. Filistin gerillalarını taklit etmeyi düşünecek kadar da tevazu gösteriyorlar. Fakat gazeteci, Mustakas'ı pek keyifli bulmadığını söylüyor. Davalarının umut verici olmadığını, aldıkları örnekle aralarında pek uygunluk görmediğini de belirtiyor. Ellerindeki silahların zavallılığı üzerine de bilgi veriyor. Dağlardaki depolarında daha üstün silahları olduğu iddiası da onu tatmin etmemiş gibi hafiften alaya alıyor. Onun anlattıklarına göre, Mustakas fazla konuşmaya tenezzül etmiyor; muavinini konuşturuyor, sadece başını sallayarak onun söylediklerini tasdik ediyormuş. Onun vardığı sonuca göre, ulusal muhafızlarla EOKA-B karması bir yığınmış bunlar. Yunan alayı subaylarının çoğunun burada olduğunu da iddia ediyor.

Mustaklis trajedisiyle Mustakas komedisini, daha önceki bir yazımda belirtmeye çalıştığım gibi, Helen dünyasının son üç elli yıllık döneminde yan yana giden iki yüzüdür. İddialar engin düş ağlarına yapışıp kaldıkları zaman, uluslar gerçeklerle karşılaşınca, ya büyük bir yas, ya da geniş bir gülünçlük içine düşerler. Türk atasözü, «Kendi düşen ağlamaz» der. Yunanistan'da sağduyu eğer bir gün uyanırsa, Mustaklis'in hesabı sorulacak elbette gelecek yıllarda. Ama, daha Osmanlı döneminde başlayan, İngiliz döneminde temizlenemeyen Dağ Klefteciliği (ENOSİS bunun modern adı) Rum Kıbrısı'nı dünyayı güldürecek bir komedi sahnesi yapmaktan ne zaman vazgeçecek acaba?

Cumhuriyet, 1 Ekim 1974

«TURKISH OCCUPIED ARMENIA»

Bu yazının başlığını İngilizce yazdığım için özür dilerim. O benim sözüm değil. Bu yıl (1975) Kuzey Amerika'da çok farklı bir kampanya açmış olan Ermenilerin düzenlediği sergilerde gözüken en büyük başlıktır. «Türk işgali altında Kıbrıs» sloganına benzetilerek yazılmış bir söz. «Türk işgali altında Ermenistan» anlamına gelir.

Türkiye'nin haritada yerini bile gösteremeyen Kuzey Amerika gençlerine bunun vereceği anlam şudur: Türkler Kıbrıs'tan sonra şimdi Ermenistan'ı da işgal etmişler demek. Haberiniz olsun, Amerikan Ermenileri Anadolu'nun doğu bölgesinin boşaltılmasını istiyorlar. Dünya kamuoyunun baskısıyla gelip orada Ermenistan kuracaklar. Bir Ermenistan var, ama orası bir Sovyet Cumhuriyeti, işe yaramaz.

Ermenistan megalosunun bu 60. yıldönümü. Nisan ayı boyunca kampanya sürecek. Ermeni profesörler üniversite üniversite dolaşıp konferanslar veriyorlar. Sokulabildikleri dergilerde, gazetelerde yazılar çıkıyor, çeşitli kentlerde sergiler düzenleniyor.

Yolum düştü, sergilerden birini gördüm. Sıra sıra camlıklar içinde. İlkini gördüğüm zaman bunun Sovyetler Birliği'ne turist çekmek için düzenlenmiş bir sergi olduğunu sanmıştım. Oklarla oraya nerelerden, nasıl gidileceği gösteriliyordu. Dikkatle bakınca gösterilen yerin Ermeni Sovyet Cumhuriyeti olduğunu anladım. Sovyetler Birliği'nde ün kazanmış bilim ve sanat adamlarının fotoğrafları Ermeni ülkesinin manzaralarını çerçeveliyordu.

İkinci camlığa geçince işin rengi değişmeye başladı. Birinci camlıktaki sosyalist başarıları seyirci için bir yemdi. İkinci camlıkta kiliseler ve papazlar. Oradan sonra bu yazının başlığı olan söz iri harflerle yazılı. Üçüncü camlıkta Sèvres Antlaşması'nın kara kalemle halkalanmış bir maddesinin büyütülmüş fotoğrafı gözüküyor. Bu madde ile Ararat'tan Toroslar'a kadar bir Ermenistan kurulmuştu. Yandaki açıklamalarda anlatılıyor. Lenin'in göz kırpması ile Kâzım Karabekir bu Ermenistan'ı çiğniyor. Sonra, Mustafa Kemal «meşru» Sèvres Antlaşması'nı yırtarak Lausanne'da Avrupa devletlerine başka antlaşma

dikte ediyor. Bu antlaşma (Lozan Antlaşması) «immoral» ve «illegal» sözcükleriyle nitelendiriliyor. Bu antlaşma geçersizdir, çünkü Ermeni delegelerinin imzasını taşımıyor. Demek ki, bir Ermenistan uzmanı olan Lord Curzon orada Yunanlıları Türklere sattığı gibi, Ermenileri de alçakçasına satmıştı, onların iznini almadan.

Asıl yenilikler dördüncü camlıkta. Bu camlık «genocide», ırkkıyımı konusuna ayrılmış. Burada tarih boyunca Türklerin işlediği «genocide»lerin bir listesi var. Buradan öğreniyoruz ki XX. yüzyılın ilk ve en büyük kıyımcısı Türkler. Hitler, Yahudi kıyımı planını onlardan örnek alarak uygulamış. Hitler'in kendisi buna bir otorite olarak gösteriliyor, çünkü «Türkler koca bir Ermeni ırkını yok ettiler, bugün bunu kim hatırlıyor sanki?» demişmiş. Nerede söylemiş, ya da yazmış bunu, gösterilmiyor. Sadece 1940'larda Amerika'da çıkan bir İngilizce kitap kaynak olarak gösteriliyor. Uygar insanlık Ermeni kıyımına karşı ayaklansaydı o zaman, Hitler aynı şeyi yapmaya cesaret edemeyecekti. Bunlar belli ki Musevi asıllı kişilere sesleniyor.

Görebildiğim camlıklarda «genocide» ve bunun kararlaştırılmış bir plan gereğince uygulanmış olduğu tezi üzerinde duruluyor en çok. Bu tez, «gerçeksever» bir Türk «tarihçisi»nin açıklamalarına da dayandırılıyor. Bu, Mevlanzade Rıfat adında biri. Halep'te «Türk İnkılâbının İçyüzü» adında bir kitap yayımlamış, Ermenice'ye de çevrilmiş. Plan, İttihat ve Terakki merkezi umumisinde hazırlanmış. Bu hazırlamayı gözleri ile görmüş, kulakları ile de işitmiş. Vesikalarla açıklıyormuş.

Okurlar belki bilmez, açıklayayım. Bu Mevlanzade, gerçekte, ne bir tarihçidir, ne de İttihat ve Terakki üyesi, hatta ne de Türk. Azılı bir İtilafçı olduğu için hiçbir İttihatçı toplantısında bulunamazdı. Üstelik Avrupa'ya kaçmıştı. Mütareke yıllarında gene gelmiş, daha sonra gene kaçmıştı. Ondan sonra Ermeni komiteleriyle işbirliği yaparak, «Türk tarihçisi» olmuş.

Mevlanzade'nin yanında bir de Naim Bey adında birinden söz ediliyor otorite olarak. Bu adamın kim olduğunu bilmiyorum. İngilizce'ye çevrilmiş, son zamanlarda bir daha basılmış bir kitabı olduğu iddia ediliyor. Bu ad bana büsbütün uydurma gibi geliyor.

***

Her propaganda gibi, bu propagandada da tarih gerçeklerine saygı beklemek, olayları nalıncı keseriyle yontmaktan kaçınmak gibi şeyler beklemek abes. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru; yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nu saran çok karmaşık koşulları hasıraltı ederek, o imparatorluktan geri kalmış uluslardan biri olan bugünkü Türk halkına ve devletine barbarlık, ırkçılık, planlı «genocide» suçları gibi sorumluluklar yükletmek çirkin olduğu kadar, bunları koyun gibi dinleyen kişilerin durumu da aptallıktan başka bir

şeyle nitelendirilemez. Ne var ki propagandacılığın sorumsuzluğunu, ona inananların bilgisizliğini belirtmekle kalmak bir şey çözümlemez. Asıl sorun bu propagandayı teşvik edenler; hazırlayanlar, yürütenler ve dürtenler kimlerdir? Hele şu sıralarda? Arkasındaki gizli siyasal güçler nelerdir? Bunlar üzerinde bilgi toplayan, toplanan bilgileri değerlendiren makamlar var mıdır? Merak etmemiz gerekir.

Dağıtılan broşürlerden gördüklerimin özellikle yeni bir iki nokta üzerinde direndiğini belirtmek isterim: Suçlu bugünkü Türkiye'dir; bu Türkiye bugün haşhaş ekimiyle Amerika gençliğini zehirleme amacını güdüyor; ABD böyle bir devlete yardım etme değil, onu sıkıştırma ödevindedir. Bunu yapmasa bile bir gün gelecek o devlet sallanacaktır ve Ermeni megalosunun günü o zaman gelecektir.

Paragraflardan birinde şöyle deniyor: «Bugün Türkiye dedikleri ülkenin doğusu, Türklerin göçebe sürülerinin oralara ayak bastıkları zamanlardan binlerce yıl öncesinden beri Ermeni yurduydu. Bugün de gene bir Ermeni yurdudur. Bir gün gerçek sahiplerine verilecektir o topraklar». Bunun gerçekleştirilmesinin Batı uygarlığının ödevi olduğu özellikle hatırlatılıyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun belirttiğim dönemlerde, içinde bulunduğu koşulların tümü açısından bakarsak (bu konu, Harvard Üniversitesi'nin eski bir ünlü profesörü olan William Langer'in «Emperyalizmin Diplomasisi» adlı büyük yapıtında bütün ayrıntılarıyla incelenmiştir) Ermeni sorununa özgü dört yan belirir:

Birincisi, bunun Ermeni halkının bir ulusal bilinçlilik sonucu olan bir özgürlük savaşı olarak değil, Osmanlı Devleti'ni çökertme çabalarının bir parçası olarak körüklenmiş gizli silahlandırılma, anarşi, suikast, entrika olayları dizisi olarak başlayıp gittiği.

İkincisi, bu toplumdan kopuk yabancı ülkelerde yaşayan terörcü örgütlerin dış dünyaya kendilerini tanıtmak için bile bile, isteye isteye kendi halklarını ulusal temeli olmayan, yersel dayanağı, nüfussal çoğunluğu bulunmayan bir ulusçuluk davasının içine sürüklemeleri.

Üçüncüsü, bunu büyük devletlerin zaman zaman kendi amaçları için sömürmelerine, buna karşılık onlardan bir karşılık elde edememeye yol açmaları.

Dördüncüsü, Osmanlı ülkelerine girmiş olan yabancı din yuvalarının bunlara yataklık etmesi.

Türkiye dışında her yıl yinelenen Ermeni propagandasının bu yıl yeni bir boyutla ortaya çıktığını söylemiştim. Yurt dışında bulunan ve Osmanlı tarihinin trajik yıllarını bilmeyen gençler bu iddiaların sertliği karşısında olumsuz bunalımlara düşüyorlar. Yer yer çekişme, tartışma gibi olaylardan başka son zamanlarda Amerika'da kasıtla hazırlanmış cinayet işlendiği bile görülüyor.

Bunlar Türk Ermeni yurttaşlarının işi değildir; onları bunlardan sorumlu tutmak haksızlık olur. Bütün Osmanlı tarihi boyunca Ermeni

«millet»i (başlıca üç Hıristiyan mezhebinden olan kişiler) o tarihin nimetlerinden en çok faydalanmış olan kişilerdi. Türk olan halkın kendisi bu nimetlerin kimilerinden yoksun kalmıştır. Ermenilerin müzik, tiyatro, dil, matbaacılık, kitapçılık, diplomasi, hukuk alanları gibi kültür alanlarında Osmanlı, daha sonra Türk kültür yaşamında hatırı sayılır katkıları olmuştur. Bugün de olmaktadır. Buna karşılık, ekonomik ve siyasal alanda Türk halkı onların becerikliliklerinin faydasından çok zararlarını görmüştür. Bir ara tefeci-sarraf kapitalizmi Osmanlı Devleti'ni hemen hemen avucu içine de almıştı. O devletin son yıllarının bunalımları içinde kendilerine de bir faydası olmayan emperyalist çıkarlara. piyasa ve petrol işlerinde görüldüğü gibi, aracı olmak hatasını işlemislerdir. Bu gibi sayılamayacak kadar çok tatsız olaylar karşısında, Türk kanunlarının koruyuculuğu altında işinde gücünde çalısan Ermeni yurttaşlardan Türk halkının hakaret ve düşmanlık değil, saygı ve bağlılık beklemeye hakkı vardır. Din ayrılıkları bahanesiyle insanları birbirine düşman etme çağlarının gerilerde kalması gerektiğini Müslüman olan kadar olmayan da anlamalı, bunun sağlanmasına çalışmalıdır.

Özellikle Amerika'da yoğunlaşmış olan zengin ve mutlu Ermeni asıllı Amerikalıları kışkırtan maceracıların, Ermeni macerasından alacakları önemli bir ders de vardır: Emperyalist güçlerin desteğiyle yürütülmek istenen hiçbir ulusal kurtuluş davası başarılı olamamıştır. Avrupa dışı bütün ulusal kurtuluş savaşları güçlü bir emperyalist devlete dayanarak değil, tersine, ona karşı savaşarak başarılı olabilmektedir. Böyle bir destekle kazanılmış tek kurtuluş savaşı gösterebilir misiniz? Bu dersi almamış olan kişiler, halklarını yaşadıkları toplumlar içinde huzursuz, yabancılaşmış insanlar olarak kalmaya mahkûm edeceklerdir. Yoksa, acaba, bazı halkların her yerde yabancı halklar olarak yaşamakta fayda görmek gibi bir yazgıları mı vardır?

Cumhuriyet, 24 Nisan 1975

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANAYASA KAYNAĞI OLARAK SÖYLEV

Siyasal ve ekonomik yaşamında hızlı, dalgalı, tutarsız değişmeler geçiren, özellikle düzenli değişmeye açık olmayan toplumlarda tarih dönemleri birbiriyle ilintili olmaktan çıkarak, atlamalı, kopuk parçalara bölünür. Birinden ötekine geçen kuşakların bellekleri birbirine karışmış iplik parçalarına döner.

Toplumun kişilerinde yalnız tarih bilgisi değil, giderek tarih bilinci de yok olur. Olaylar birbirleriyle ilintili süreçler dizisi olarak görülemeyince, süreç içindeki olaylar arasında önceki-sonraki, neden-sonuç arası bağlantı da görülemez olur.

Böyle bir durumda geçmiş üzerine uluorta yargılar verilir. Örneğin, bugün geçerli bir görüşe göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelen çok partili yönetimde Atatürk devrimlerine karşı gelen güçler yasama kurulunda ve hükümette ağırlık kazanmışlar, bu devrim ilkelerinin baltalanmasına seyirci kalmışlardır. Ne var ki bu seyirci kalış, çok partili rejime geçmezden hayli zaman önce Milli Şef'lik döneminde başlamıştı. Çok partili rejim dediğimiz şeyin niteliğini, bu tek partili şef rejimi döneminin siyasal particiliği dejenere edişi yaratmıştır. Atatürk devrimlerinin ilkelerinin yıkılmasına seyirci kalma çok partili rejimin değil, partilerin Atatürkçülüğü sakatlamalarına seyirci kalış durumu yaratmıştır. Devrimlerin ilkelerine aykırı anımsayabileceğimiz her olay Milli Şef'lik yönetimindeyken başlamıştı. Bindiği dalı böylece kendi eliyle kestiği için düştü, yerini daha da aşırılara giden bir partiye bıraktı. Demokrat Parti, yalnızca ardına kadar açılmış kapıdan geçerek daha ötelere, daha ötelerin daha da ötelerine yollar açılmış oldu.

Atla arabayı yanlış yere koymayı andıran bu tür değişmeler kimi kişilerce akla ve mantığa uygun gözükebilir. Ama tarihin gidiş gerçeklerinin yoluna uymuyorsa o zaman bunlar uluorta denen türden yargılar olur. Yukardaki düşüncelerin ışığı altında bakılınca, Cumhuriyet rejiminin anayasal temel ilkelerinin kaynaklandığı Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın en kapsamlı öyküsünü veren Mustafa Kemal'in

Nutuk'unda bulunan iki yanın unutulup gittiği, ulusal tarih bilincinin içinde yer almadığı görülür.

Bu yazıda görülecek olan kaynak görüşün elli yıl sonranın sorunlarına göre ileri götürülmesi sorunuyla, «şeriat düzeni», «ırkçı milliyetçiliği», «siyasal uyduculuk» biçimlerinde gözüken görüş ve akımların anayasal doğrulukları (meşrulukları) sorunu arasındaki çatışıklıkları bütün yazılarımda tanıtmaya çalışıyorum. Kemalist düşünce yapısının temel öğelerinin, anayasal ilkeler olarak tartışma konusu olamayacağını ileri sürmek, bir diktatörlük rejimi önermek olmuyor mu, denebilir. Üç sözcükle nitelediğim Laik, Ulusal, Cumhuriyet rejiminin temelleri hemen bütün çağdaş rejimlerin içinde bulunduğu ya da içine girmek için savaştığı siyasal temellerdir. Bu temelleri bulamayan siyasal çabaların er ya da geç sapır sapır devrildiklerini ya da döküldüklerini boyuna görmüyor muyuz? Nitelendirdiğim rejimin bir dikta rejimi olup olmaması bu temeller üstüne kurulacak pay katkılarının ne ölçüde o temellerle uyumlu olduğuna bağlıdır.

Devletçiliğin bunlar içindeki yeri, nirengi taşıdır. Bir ulus devleti, bir cumhuriyet rejimi, din geleneklerinden özgür bir toplumsal yaşam, halk çoğunluğunun kalkınması, modern dünya ekonomik koşullarından halk olarak faydalanma işi, devletçilik dediğimiz ve halkçılığın karşısındaki devlet varlığından ileri gelir. Örneğin, ulusal laik bir cumhuriyet rejiminde, bir şeriat devlet düzeni düşünülebilir mi? Buna, ancak Kemalist görüş dışlanarak olumlu yanıt verilebilir. Düşünülebilir diyen biri çıkarsa o, ne şeriat düzeni denen şeyi, ne de cumhuriyet denen şeyi bilmeden uluorta söz eden ya da söylemek istediği şeyi gizlemeye çalışan bir kişi olabilir.

Atatürk'ün damgasını vurduğu cumhuriyet rejiminin ilkelerinin şurasını burasını, şu devletin ya da bu devletin hatırı ya da çıkarları için bozmak girişimine iki kez girildi. Sonuçları görülecektir (bu yazının yazılışından sonraki olaylar bunu göstermiştir). Ulus birimi olarak siyasal bağımsızlık, kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hele çok güçlü üç beş devletin, başka uluslar üzerine diktalarını kurabildikleri bir dönemde yaşarken! Bu ulusal bağımsızlığa, ekonomik ya da siyasal düşüncelerle, aykırı düşen eylemler kimi kişilerin çıkarlarına yararlı olabilir, fakat toplum olarak ulus denen varlığın kalkınmasını sağlayamaz. Buna karşıt görüşteki kişilerin sesini, çeşitli demagojilerle boğmak bize bırakılmış olan ilkelerin hepsine aykırı bir tutum olur.

Cumhuriyet, son iki yüzyıllık tarihin, çağdaş dünya içinde yaşayabilecek bir ulus ve devlet olabilme zorunluluğunun son çözümü olarak doğmuştur. Bu sonuca, Osmanlı tarihinin bozulmuş doğrultusunun çağdaş dünyaya uymayan bir çizgiye varmasının doğal çözümü olarak varılmıştı. Elli yıllık dönemin tarihinde çeşitli eğilimler ve girişimler, uygulamalar gördük. Temel görüşler üzerinde birleştikten sonradır ki, bir toplumda bir anayasal rejim temeli atılmış olur. Bunun, tarihin

zorunlu kıldığı bir temel olması gerekir. Geçen yarım yüzyılın, bir rejimin ilkeleriyle uygulanışları arasındaki uyumu bulma sorunları içinde geçtiğini hepimiz biliyoruz artık. Sapmaların hemen her çeşidine gidilmiş ya da gidilmeye çalışılmıştır.

Anayasal düzenin kaynaklandığı görüşün ne olduğunu anımsayalım. 1927'de okunan Ulusal Bağımsızlık Savaşı öyküsünün üstünden yarım yüzyıl geçti (bu yazı, Cumhuriyet'in ellinci yıldönümünde yazılmıştı). Bu öyküdeki temel görüşlerin neler olduğunu bellemeye bugünün sorunlarının ışığında yeniden bir daha dönmemiz gerekir. Modern Türk siyasal düşün ve eylem alanlarında orada anlatılanları yapan kişi ölçüsünde otoritesi olan başka bir yapıt ve başka bir kişi yoktur kuşkusuz. Söylev, tür olarak on yıla yakın bir dönemin olaylarını sıralayan bir tarih kronolojisi değildir elbet. Olayları sırasıyla anlatışının, onları yer yer yorumlayışının altında söyleyene özgü olan bir görüş kümesi vardır ki, onu bütünüyle ulusal bağımsızlık gereklerinin kaynağı sayıyoruz. Bol olaylar, kişiler, çabalar ve savaşlarla ilgili ayrıntılar arasında onların gözden kaybolması olanağı yoktur. O zamanın ona benzer öykülerini yazan başka komutanların, başka önder ve politikacıların da yazıları vardır, onlarla karşılaştırın. Aradaki farkı göreceksiniz.

Bugünün, özellikle genç kuşakları, bu yapıttaki anlatışın kreşendoları altında sürüp giden görüşlerin bütünlüğünü ne denli aydınlıkta, ne kapsamda görebilmektedirler? Onlar, bugün bile tartışılmakta olan sorunları ne ölçüde aydınlatıyor ya da yanıtlıyor? O yapıt, bir kişinin yaşam serüveni değil, (kimilerinin dediği gibi son «Türk» devletinin değil) «ilk» Türk Devleti'nin temellerini atan bir yapıttır. Onu, yalnız bir tarih olarak değil, bir anayasa belgesi olarak okumak gerekir. O olayların zamanından uzaklaştıkça bunları yeterince değerlendirmek için okuyan kişinin, o zamanın iç ve dış olayları ve koşulları üzerinde yalnızca bir tarih bilgisi değil, bir anayasal anlayış da edinmesi gerekir.

Söylendiği zamanın siyasal ve diplomatik nedenleriyle ilgili yanları var. Bunlar, tarih biliminin arayıp açıklayacağı yanlardır. Buna karşılık anayasal ilkeleri açıklayan, toplumsal, hukuksal ilkeleri ilgilendiren o denli yanları vardır ki, bunlar olayları anlatışta olduğu ölçüde çok ayrıntılı olmadıkları halde o denli açık, kesin söylenmiş, o denli temel yanlardır ki; doğru olarak anlaşılmak, söylenmelerine yol açan olaylar ve kişilerle olan ilişkileri bilinmek koşuluyla ulusçu, laik, devletçi, halkçı bir cumhuriyet devleti olmanın tartışılmaz nitelikteki sonuçlarıdır. Bunlar, ayrıca, Mustafa Kemal adlı bir subayın kafasından uydurduğu ilkeler değildir. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın en üstün güçte devleti olduğu zaman (cumhuriyet rejimi dışında) hemen hepsi uygulanmış geleneklerdir, özellikle laiklik ilkesi. O dönem Avrupası'nda, Hıristiyan'a ve onun çeşitlerine, Yahudi'ye, İslam heretik-

liklerinin çeşitlerine yer veren, hak tanıyan, kanun gereğine aykırı eyleme sapmayan çeşitli din, sekt ve tarikatları bulunan bir Avrupa devleti gösterebilen bir kişi varsa, ona meydan okumaktayım.

Modern Türk Devleti'nin, rejiminin, anayasal düzeninin ilkelerini uzak tarihlerde aramamıza gerek yoktur, onların Söylev'deki savaşlar içinde nasıl doğduğunu bilen ve henüz yaşamakta olan sayısız kişi vardır.

Yalnız yazılı anayasaların değil, yazılmamış denen anayasaların bile temeldeki ilkeleri bir devrim ya da devrimler dizisi olarak doğar. Yazılı olmayan anayasa örneği olarak gösterilen İngiliz Anayasası'nın kendisi değil, temelindeki ilkeler en aşağı üç devrim döneminin birikiminden doğmuştur. Anayasaların yazılı, düzenli, başlıklı metinleri bir kurucular meclisindeki çalışmalarla meydana getirilir. Bunun yapılabilmesi için açıklanması gerekli olan tarihsel bilincin önemli bir parçası olarak temel ilkeleri bilmeden, onlara dayanmadan bu iş yapılamaz. Bu ilkelerin uygulama düzeyindeki yöntemler üzerinde ayrı düşünceler olabilir. Bunlar tartışmalarla aydınlığa çıkarılabilir. Ayrıntılar, beş on yılda kalıplaşmayacak nitelikte olmak zorundadır. Anayasalar hem uzun ömürlü, hem de yaşayan ilkelere dayalı olabilmek gibi bir özellik taşır. Yazılı değil diye bellenen İngiliz Anayasası da öyledir. Birbirine ters gibi gözüken bu iki yan — süreklilik, gelişme — gözetilmezse, her anayasa bizim pek yabancısı olmadığımız «şeriatlaşma» olur. Ya yaşamın gerisinde kalır, ya da beş on yılda bir partizanlık keyiflerinin oyuncağı olur. Ona dayalı düzenli bir devlet kurulmuştur denemez.

Öğeler, ulusal laik bir cumhuriyet rejiminin yasal temelleri olarak alınınca onlar artık kişinin kendine özgü, öznel görüşü olmaktan çıkar. Bir ulusal savaşımın koşullarının ürünü olarak çıkmış, üstünden yarım yüzyıl geçmiş politik bir varlığın temelleriyle oynamak sıradan bir iş midir? Amerika Birleşik Devletleri gibi, sömürgelikten yetişmiş bir devlette bile anayasa üzerine ancak bir iki ek düzeltme (amendement) yapılabilmiştir.

Söylev, sözünü ettiğim yasa kaynağı olan üç tezle üç antitez arası sürekli çatışmanın dramıdır. Önemli olan bu iki dizinin hangi yanda olanlarının, ulusun sürekliliğiyle uyumlu olduğunu saptamaktır. (a) bir imparatorluk rejimine karşı bir ulusal birim rejimi kurma, (b) din kaynakları ve dayanakları sanılan geleneksel bir «hukuk» yerine, demokratik yasama gücünün yetkisinden oluşan kanunlaşmalara dayanma, (c) bir saltanat-hilafet rejimine dayalı hükümet yerine, halk egemenliğine dayalı bir halk kalkınması devleti kurma. Bu üç sorundaki üç karşıt görüşün nereden geldiğini geçtiğini, ne denli tarihsel geleneklerden yoksun son yüzyılın uydurmaları olduğunu başka yazılarımla anlatmaya çalıştım. Bu sapmaların ne İslamlıkta, ne Osmanlılıkta ve en son olarak ne de Türklükte bir geçmişi vardır. Kimi Müslüman halkların emperyalist dönemlerden kalma şaşkınlıklarının sonucudur.

29 Ekim 1973

DÜNYA POLİTİKASINDA HALİFELİK

İlerici aydınların kimileri, özellikle Fransız eğitim ve kültürünü yakından bilenler, Türkiye'de laiklikten söz edildiği zaman onu Katolik ülkelerdeki devletin laikleşmesi olayına, devletle kilise arası ayırım modeline göre anlarlar. Özellikle hukuk alanında eğitim görmüş olanların görüşünün bu yönde oluşu dikkatimi çeker. Ben bu görüşe karşı olduğum için iki hukuk profesörünün eleştirisiyle ve birinin de görüşüme karşı olduğunu doğrudan doğruya bana söylemesiyle bilirim.

Kemalist laikliğin savunmasını yapmak gerektiği zaman, Osmanlı tarihinin geniş döneminde bulunmayan bir durumu, teze uygun düşmesi için, yine yalnız Avrupa'ya (özellikle Fransa'ya) uygun olan kurumlara başvurarak onu bir teokrasi olarak adlandırırlar. Eğer teokrasiyle bir devletin hukuk düzeninin kilise hukukuna bağımlı oluşu ya da böyle bir hukuk olmadığı zamanda bile din dışı bütün yaşamsal ilişki kurallarının bir din kuralına bağlı olduğu anlaşılıyorsa, böyle bir şeyin değil klasik Osmanlı düzeninde, İslam tarihinde bile bulunmadığını, bu tarihleri az buçuk inceleyen herkes görebilir.

Katılmadığım görüşü onların sözlerini kullanarak şöyle özetleyebilirim: Tanzimat dönemine değin Osmanlı devleti tam bir teokrasi idi. Bütün kanunlar din ilkelerine dayanıyordu. Din hukuku Şeriat'tı. Tarihteki ayaklanmalarda halk, «Şeriat isteriz» diye bağırıyordu, Müslümanlık kurallarının aynen uygulanmasını isterlerdi. Çıkarcı hocalarla zorbalar, bu ayaklanmaların din adına elebaşılarıydı. Fetvalarla seçkin devlet adamlarının başı kesilmişti. Bu başı kesilen devletli kişilerden adları verilenler: Padişah II. Osman, Padişah III. Selim, Sadrazam Halil Hamit Paşa, Sadrazam Midhat Paşa, Yazar Ali Suavi.

Bu kişilerin hiçbirinin başı kesilmiş değildir. Sayılan kişilerin en başında bulunanlar için de hiç kimse başı kesilsin diye fetva vermiş değildir; buna ne İslam ne de Osmanlı anlayışında olanak yoktur. Onları öldürtenler de hocalar değildir. Bektaşi telkinlerinin etkisi altına gelmiş, disiplinden yoksunlaşmış, geleneksel düzenden tümüyle ayrılmış, yarı asker, yarı işsiz sefil kişilerin hükümet adamlarına kar-

şı ayaklanmalarının nedeni ya da nedenleri, dinsel nedenler değildir. II. Osman'ı yeniçeriliğin bozulduğu dönemdeki başıbozuk yeniçeriler öldürdü. III. Selim derebeylerin, kendi vezirlerinin, İngiliz, Fransız siyasalarının çevirdiği dolapların, Selim gibi zayıf bir hükümdarın içinden çıkamayacağı bir duruma getirmesinin yarattığı bir hükümet darbesinde cellatlar elinde öldürülmüştür. Halil Hamit dış siyasa çelişkileriyle içerdeki devlet adamları arasındaki çatışmaların bir arada yarattığı bir siyasal bunalımın kurbanı olmuştur. Ve bunda o zamanki aşırı Fransa uyduculuğunun büyük rolü olmuştur. Midhat Paşa ile Ali Suavi'yi de «Şeriat isteriz» diyenler öldürmüş değildir. Biri, bilerek ya da bilmeyerek içine karıştığı, biraz da sersemce bir «darbe» girişimine kalkıştığı bir karmaşada, Beşiktaş'ın Yedi - Sekiz Hasan Paşa'sının sopası altında ölmüştür. Midhat Paşa'yı, dolaylı yollarla, Abdülhamit öldürtmüştür ve onunla birlikte öldürülenlerden biri de Şeyhülislamlık etmiş bir kişiydi. Kanunu Esasi tartışmalarından önceki softalar (medrese öğrencileri) eylemlerini hazırlayan kişilerden biri de Mithat Paşa'nın kendisiydi. O, bunu Şeriat istediği için değil, siyasal amaçla yapmıştı. O zaman üniversite gençliği yoktu.

Bu tür tarihsel gerçekleri, hayali trajik masallar biçimine sokarak ileri aydınlık yapılamaz. Nasıl ki tarihi masallaştırmalarla Atatürk devrimleri savunulamaz. XIX. yüzyıla gelininceye değin (hatta ondan önce bile) Osmanlı siyasal dinsel düzeninde devletin tüzel hukukunun İslamlıktan geldiği inancının gerçekliği olmadığını en son Ömer Barkan'ın büyük boyutlu incelemeleri göstermiştir. Üstelik Osmanlı örneğinde geleneksel olarak din hukuku alanı sayılan hukuk kurallarının kimileri bile «başı sarıklı»dır diye «din adamı» sayılan kadıların mahkemelerinde görülmesi gibi bir olay da var. O zaman herkes sarıklıydı, Padişah'tan Kadı'ya dek. Sayısız denecek denli sarık çeşitleri vardı. Büyük deniz kaptanları bile sarıklıydı. Sarıklı olmanın dinle de zorunlu bir beraberliği yoktu. «Din adamı» teriminin şimdi uygulandığı kişiler, II. Mahmut zamanında olan başlık değişimi sonucu kıyafetçe ayrı kalmış kişilerdir. Halbuki bir Hıristiyan kilisesi üyesi (bu dinin en yenisi olan Protestanlık'ta bile) her yerde bir kilise kişisi olarak kıyafetçe sivil (laik) kişilerden ayrılır. Rahiplikte yeri olmayan bir kimse din adamı sayılmaz. Belki başka yerlerde de var. Amerika'da kimi dindar kişilere amatör sıfatıyla vaaz etmeye izin verilir, fakat kimse onları din adamı saymaz.

***

Bu yazdıklarımı okuyan kimi sıkı ilericiler ile kimi ahmak gericiler: «Gördünüz mü, bizde laiklik yokmuş diyor Berkes» diyecek. Eleştirdiğim aydınların korkusu da bundandır. Yazımı sonuna getirmeden bu iki görüşün yanlışlığını ilk önce açıklayayım. Türkiye'deki laiklik, kilise - devlet ilişkileri sorunu olarak çıkmamıştır. Türkiye'deki

laiklik, anlatacağım nedenlerle, Osmanlı Devleti'ni bir İslam ve Şeriat devleti olarak görme olayına karşı çıkmıştır ve ancak Kırım Yarımadası'nın Rusya'ya katılması olayına dek geriye götürülebilir.

Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı zapt etmesi ve sonradan uydurulan bir masala göre, orada «sürgün» yaşayan son Abbasi Halifesinin, Yavuz Selim gibi kibirli bir padişaha halifelik lutfetmesi gibi bir olaydan önce Osmanlı hükümdarları yalnızca Padişah'tılar; «halife»likleri (Arabistan'a güçleri uzandıktan, Mekke - Medine gibi yerleri yönetimleri altına aldıktan sonra ve Hindistan'daki Moğol padişahlarına, belki İran şahlarına karşı siyasal bir gösteri olarak), o zamanların geleneğinde olduğu gibi, birçok büyüklük ve güçlülük gösterisi diye kullanılan «sıfat»lar arasındaydı.

Laikliğin tarihsel kaynaklarını ve nedenlerini anlamamız için Kuran'a, Muhammed'e, Hulefayi - Raşidin'e gitmeye hiç gerek yoktur. Gerçek kaynak, sonranın tarihinde ve siyasasındadır. İslam dininde olan halkların ülkelerinin Hıristiyan olan Batılı sömürge güçlerinin Müslüman olan ülkelere yayıldığı dönemde, Hıristiyan devlet boyunduruğu altına girmiş olmak ya da girmek üzere bulunmak tehlikesiyle karşılaştıkları zamanda arayacağız. Bu tehlikeye karşı bu ülkelerin hemen hepsinde görülebilen tek çare, tek savunma ve biricik yol, o tehlikeyi din ile göğüslemek görüşü olmuştur.

Bu, XIX. yüzyılın ilk çeyreği zamanına rastlar. Nereden gelmişti bu «din ile» bir siyasal ve ekonomik tehlikenin karşılanabileceği görüşü?

Belirttiğim tarihten önce de bu düşünü hazırlayan olaylar başlamıştı. Bunu gösteren olaylar, Müslüman halkların toplumsal çöküntüler içinde dünyadan habersiz yaşamaya başladıkları zamanlarda görülür. Örneğin, Hindistan Müslümanları Moğol devletinin canlandırılamayacağını kesinlikle anladıkları zaman cahil ulemanın etkisi altında Arabistan'a taşınmaya kalkmaları gibi sersemce olaylarda görülür. Başka ülkelerde de bu tür olaylar, halk arasmda bir Halife gücü efsanesi ve umudu yaratmaya başlamıştı. Osmanlı Devleti'nin ne durumda olduğunu bilmediklerinden Türkiye'de hâlâ bir Halife bulunmasını o ülkenin dünyasal gücünün diriliğine veriyorlardı.

Fakat bu zavallı halkların bu inancını, Hıristiyan devletler de önlememişlerdir. İki nedenden ötürü: İyi niyetli olan saf kişiler Müslümanlığı, Hıristiyanlık gibi bir şey sandıklarından ta uzaklardaki «halife»lerine dinsel bağımlılıklarını aykırı bulmamışlardır. Protestan bir ülkede Katolik olan halk bugün bile Roma'da oturan bir papaya tapınmıyor mu? Böyle düşünenlerin dışındaki gözü açık politika kişileri de bunda bir sakınca görmüyorlardı.

Bizim tarihimizde bile bunun daha da eskiye giden örneği vardır. Kırım üzerine özel Osmanlı egemenliğinin (ki Osmanlı geleneğinde bunun öbür ülkelere kıyasla özel bir yanı vardı) Ortodoks dünyasının

önderliğini almak davasında olan Çarlık devletine verilmesi karşılığı olarak onların da kendiliklerinden razı oldukları) bir «ruhani hak», yani halifelik hakkı tanımaları olmuştur.

Çok sonraları bunun başka bir örneği, Berlin Kongresi sırasında Kıbrıs Adası, İngiltere'ye geçici olarak verilirken yapılan anlaşmanın bir çeşit «dinsel kiralama» biçimine konması olayında görülür. Bu anlaşmaya göre, bu adada İngiliz devlet yönetimi uygulandığı zamanda bile orada Osmanlı padişahı Halife olarak tanınacak, Müslümanların şeriat mahkemeleri, evkaf ve medreseleri olacak, Başkadıları da doğrudan doğruya Türkiye'den Halife tarafından saptanacaktı. Hıristiyan halkıyla ilişkilerde dinsel değişiklikler yapılmayacaktı. Ada'nın başkenti olan Lefkoşe kentinde her Cuma namazında Ayasofya Camii'nde minberde okunan hutbe Halife adına okunacak, minarelerinde İslam (Türk) bayrağı sallanacaktı. Müslüman vakıf mülklerinin yönetimine karışılmayacaktı.

Böyle «Hilafetsel» imtiyazlar edinildiği bir zamanda, Tanzimat döneminin getirdiği siyasal çöküşler ve maddi iflaslar karşısında Osmanlı akıllıları 1876'da yaptıkları anayasayla padişahı Halife yaptıklarına bin şükür ederek bir «şeriat ve hilafet devleti» olma ideolojisine yol açtılar. O kanunun hazırlandığı sıralarda «devletin kişiler gibi dini» olduğuna inanmak ilericilik sayılıyordu. O zaman ulus, ulusçuluk duygusu ve düşünü gibi şeyler yoktu. Osmanlı Devleti'nin varlığının ideolojik temelini Müslümanlıkta bulmak doğal sayılırdı. Gerçi bu kanunun hazırlanmasında çalışan Namık Kemal daha çok bir «Osmanlılık» ilkesi yaratmak istemişse de bunu anlatan Romantik yapıtlarında ilk Osmanlı dönemi tarihini kahramanlaştıran görüşü, eski Osmanlı Megalosu'na değindiği için Batı'da Müslümanlık ideolojisine karşı gösterilen beğeniyi görememiştir. Sömürge devletlerinin görüşünde halkın İslamlığından bir zarar gelmezdi. Onun faydası bile vardı. Osmanlı kahramanlıklarını kimse benimsemedi. Zavallı Kemal, ideolojik durumunda biraz değişiklik yapmak için, Müslümanlığı aşağı gördüğü gerekçesiyle, Fransız ünlüsü Ernest Renan'a var gücüyle çatmak zorunda kaldı.

Osmanlı devletinin ve padişahının yanlısı ya da düşmanı olan devletler onun Halifeliğine karşı gelmemişlerdir. Hıristiyanlıkta böyle bir eylemin doğal sayıldığına yukarda değinmiştim. Böyle bir «dinsel egemenliğin» kendilerine bir zararı olmadığını, kimi sorunlarda yararlı bile olabileceğini görmek için eşsiz bir devlet adamı olmak zorunluğu bile yoktu; (az sonra anlatacağım olayın gösterdiği gibi bunu, sıradan bir Amerikan gazetecisi bile keşfetmişti). Bu koşullar altında sömürgeci devletler (örneğin İngiltere ve Fransa gibi, Hindistan ya da Cezayir dolayısıyla) İslam Birliği gibi tartışmalara uyanıklık gösteriyorlar; Türkiye'de Namık Kemal'den miras kalan İslam Birliği ideolojisi, Abdülhak Hamid'in yapıtlarında gördüğümüz gibi edebiyat

alanında en moda konu oluyordu. Bu İslam Birliği megalosunun gerçekte Osmanlı Devleti'nin siyasal parçalanışında derin etkisi olmuştur. Çünkü İslam dünyasının imtiyazlı bir halkı sayılan Arap aydınları arasında siyasal Arap separatizmini yaratmıştır.

Kemalizm laikliği işte bu «İslami Devlet», «Hilafet Devleti» gibi hayallere karşı çıkmış olan bir görüştür. Söylev'i dikkatle okuyan her kişi bunun Avrupa, Fransa «laicisme»iyle ilişkisi olmadığını görebilir. Laiklik dinsizlik midir, değil midir gibi boş laflarla uğraşmanın anlamı yoktur. Laiklik, Batı devletlerinin İslam ülkelerine karşı dinsel propagandalarına karşı doğmuştur.

Bu yazıyı, az önce değindiğim bir gazetecinin Halifeliği siyasal bir amaca kullanma başarısının öyküsünü kısaca anlatarak bitireyim.

1898 yılı öncesi ve sonrası yıllarda Amerika Birleşik Devleti'yle İspanya devleti arasında Filipin Adaları üzerinde bir savaş sürüyordu. O dönemde Amerika'yla Abdülhamit yönetimi arasında önemli denecek diplomatik ilişkiler bile yoktu. Savaş olaylarını izleyen bir Amerikalı gazeteci, bu adalardan Sulu bölgesindeki halkın Katolik değil, Müslüman olduklarını öğrenmişti. ABD Dışişleri görevlilerine bu olayı bildirmesi üzerine, İstanbul'daki Amerikan Elçisi'ne bu Müslümanların «ruhani» başkanının İstanbul'da olduğu öğrenildiği için ABD yararına bir «ferman» alması direktifi verildi. Büyükelçi Müslümanlık ve Filipinler üzerine bilgisi olmadığı için ilk önce kitap ve ansiklopediler karıştırarak bilgiler edindikten sonra Halife'nin huzuruna çıktı ve devletinin derdini anlattı. Fakat bir bilgiyi edinmeyi ihmal etmişti. Halifenin ilk sorusu karşısında afalladı. Abdülhamit: «Bu Sululular Sünni midirler? Değillerse benim halifeliğim onlara geçmez» demiş. Büyükelçi bir yandan yine kitaplara dönerek Sünnilikle, Şiiliğin ne olduğunu öğrenmeye çalışırken, Abdülhamit çok önem verdiği telgraf hatlarıyla Mekke Valisi'ni bu sorusunu öğrenmeye memur etmiş. Hac zamanıydı. Mekke'de o diyardan gelme kişiler bulunuyordu. Mekke Valisi'nden gelen yanıt: «Evet, Sünnidirler ve Hilafet'e sadıktırlar» diyordu.

Amerikan Büyükelçisi tekrar Yıldız'a geldiği zaman «ferman» hazırdı. Savaşta «kâfir» İspanyollar'a karşı olmaları ve dost Protestan Amerikalılar'ın yanını tutmaları bildiriliyordu. Bu olayı, bir Amerikan militer tarih dergisinde anlatan Amerikalı general bundan «ferman» diye söz ediyorsa da bu belki de bir «fetva»ydı. General yazısını şu sözle bitiriyordu: «İslam Halifesi sayesinde birçok Amerikan askeri başka bir Hıristiyan devletin silahlarıyla öldürülmüş olmaktan böyle kurtulmuştu!»

29 Ekim 1978

DİNLER VE ÇAĞLAR

Dinlerin (Hıristiyanlık, İslamlık türünden olanlarının) altın çağı «Orta Çağlar» dediğimiz tarih aşaması olmuştur. Yeşermeleri, yayılmaları, dalbudak salmaları, güç temellerini atmaları hep bu aşamada oldu. Yorulmak bilmeyen öğreticileri, sınır ya da deniz aşırı yollara çıkarak kişileri, kuralları hak dine çağıran misyonerleri, dervişleri, şeyhleri, kılı kırk yaran ilahiyatçıları, coşkulu ilahicileri, dua okuyucuları ve görkemli katedralleri, Orta Asya, İran, Hint ve Osmanlı selatin camileri; güçlü imparatorları bile Alpler aşırtarak ayağına kadar getiren papaları, padişahlara öğüt veren şeyhülislamları, şah deviren müçtehitleri, din estetiğinin en güçlü sanat yapıtları bu dinlerin altın çağları olan ortaçağların olayları ve ürünleridir.

O altın çağ geçti. Bu dinler yine de ölmüş değiller. Yalnız, yaşayabilme, kendilerini yineleme; giderek dirilme, yeniden canlanma uğraşıları içindeler. Tümüyle başka planda. O altın çağ dediğim zamanlarda bu dinler dünya ile güreşiyorlardı: İnsanın dünyadaki yaşamına biçim verme işi ile; «inanç»a dayanan bir yaşam yaratma işi ile.

Modern Çağ'da böyle bir şey yaratmak olanak dışı. İnsan bu çağda öyle bir sorunla karşılaşmıyor. «İnanç»a dayanan yaşam yok olmuş değil; yalnız o altın çağdan kalma yanları ile (Hıristiyanlıkta olsun, İslamlıkta olsun) düşe kalka yaşıyor. Bu çağda dinlerin anladığı anlamda «inanç» insanı yok, yalnız taklit insanı var. Modern çağın büyük sorunu «inanç» sorunu değil, «düşün» sorunudur. Eski sorunun yanında bu ikinci sorunun kolay bir sorun olduğunu sanırsak çok yanılırız. Kılı kırk yaran ilahiyatçılar, insan oğlunu «inanç» insanı yapmanın çok güç bir iş olduğunu sanırlardı. İnsan için inanmak kadar kolay, düşünmek kadar güç şey yok.

Bu yüzdendir ki bugünün insanı ne ortaçağ insanı gibi inanç insanıdır, ne de modern çağın istediği, Aydınlık Çağ'ın çağırdığı us, düşün ve bilim insanıdır.

Uzaya değin giden insanın bu çağı için böyle bir gözlem, bir abartma gibi gözükecek. Doğru. Yığın olarak bugünün insanı yalnız

bizde değil, en parlak Batı ülkelerinde bile yalnız inançsızlık içinde değil, bilinçsizlik içinde yaşar. Modern Çağ insanının politik yaşam trajedisinde en belirgin yan, «kafa karışıklığı»dır.

***

Dinlerin geçmişteki yayılış ve yerleşiş biçimlerine yakından bakarsak görürüz ki, insanın dünyadaki yaşam biçimini onların kurduğu yollu sanımızın tersine, dünyasal güçlerin kalıbına göre olmuştur bu biçim verişleri. İslamlıkla Hıristiyanlık, ya da Yahudilik arası karşılaştırmalarda rastlayacağımız ayrıcalıklar bunun ürünüdür ve bu dinlerin bugünün dünyasındaki yerlerinin anlaşılmasında bu ayrıcalıkların bilinmesi önemlidir. Dinlerin kalıplanmasında etkisi olan dünya güçlerinin en kolayca görülebileni de Politik Güç'tür. Daha da derine gidersek Ekonomik Güç'ü bulabiliriz.

Bu güçler (din, siyasa, ekonomi güçleri) her zaman üst üste konmuş katlar gibi olmamıştır, kimi kişilerin sandığı gibi (böylesi teori ve genelleme açısından doğru; somut tarih olaylarından söz ediyorum). Bunların yan yana eklenmiş katlar gibi oldukları da var. Giderek, tersine kondukları da olur. Bunu kesinleştiren ne «iman»dır, ne de «akıl». Tarih dediğimiz insan yaşamı sürecinin diyalektiğidir. Önemli olan üst - alt, alt - üst değil, kımıldatıcı güç oluşudur. Ve bu kımıldatıcı gücün ekonomik güç olduğunda hiç kuşku yok.

Ne var ki bu üç öğe arasındaki ilişkileri tek mostraya uydurmak da yanıltıcı olur, teori ile somut olay arası ilişkiyi yanlış görme olur. Kimi kez din tabakası öteki tabakaların üstüne çeki taşı gibi öyle bir oturuş oturur ki toplumdaki ekonomik güç onun altında bütün kımıldatıcılık gücünü yitirir. Böyle bir duruma gelmiş bir toplumun kımıldatılması için «devrim» dediğimiz güllenin bu yapıya çarparak onu yıkmasından başka yol bulunamaz.

Modern çağ insanının din konusunda bilmediği şey, sözü edilen dinlerin, o altın çağlarından çıktıkları zaman, bütünlük yerine parçalara bölünerek çıkmış olmalarıdır. Bütünlüğü korumaya çalışan ilahiyatçıların çabaları bu parçalanmaları önleyemediği gibi, bölünmelerin gelişmesine en çok etkisi olan kişiler de gerçekte onların ta kendileri olmuştur. Bugün Hıristiyan dünyası da, Müslüman dünyası da (bütünlüğünü en çok sürdürebilen Yahudilik bile) birer bütün değiller. Ne etnik anlamda, ne siyasal anlamda, ne ekonomik ve kültürel anlamda.

Bunun anlamı şu: Dinler altın çağlarında yalnız kendi aralarında birbirlerine yabancı, giderek düşman bile olduktan başka kendi kapsamlarına giren insan toplumlarının yaşamında, değil bütünlük ve birlik, beraberlik bile yaratamamışlardır. Hıristiyanlığın İslamlıkla olan savaşımı, Hıristiyan'ın Hıristiyan'la olan savaşından; İslamlığın Hıristiyanlıkla savaşımı Müslüman'ın Müslüman'la savaşından daha

az olmuştur. Birinci tür savaşımları yayıldıkları uygarlık alanında (o alanın dışında kalan daha birçok toplumlar ve dinler olduğunu düşünmemiz gerekir) ekonomik, teknolojik, giderek kültürel alışverişlerle tarihin ilerlemesine yaradığı halde, ikinci tür savaşların bu tür katkısı olduğunu söylemek çok güç.

***

Evet, bu dinler parçalara bölünmüşken herbiri kendi içinde bütünün kendisi olduğuna inanır. Katolik, gerçek Hıristiyanlığın Katoliklik; Şii gerçek İslamlığın Şiilik olduğuna inanır. Bunun böyle olmadığını en iyi bilen ilahiyatçılar bugün bu durumun dünya sorunları açısından taşıdığı sonuçları gidermek derdindeler. Hıristiyanlık bölümleri arasındaki ayrılıkları kaldırıp bütünleştirme çabaları, olacak şey olmadığı bilindiği halde, gene de sürüyor ve bununla ilahiyatçılara yeni yeni konular çıkıyor.

İslamlık dünyasında ise, bu kadarlık çabayı yapacak güç bile kalmamıştır. Herbiri olduğu yerde, durgun. Ne Sünni Sünniliğin ne olduğunu bilir, ne de Şii Şiiliğin ne olduğunu. Ancak, Alevi'de olduğu gibi, çatışma karşısında kaldığı için kendi Aleviliğinin ne olduğunu bilir; ancak karşıtı olan sözde Sünni ona din açısından değil, ya politika ya da ekonomi açısından saldırır.

Bugünün Hıristiyanlık dünyasında, gerçekte din yüzünden değil, ekonomik nedenlerle (özellikle petrol ekonomisi yüzünden) bir «İslam Uyanışı»ndan söz ediliyor. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen arkasında da bundan söz ediliyordu, ama o zamanki başka nedenle. Siyasal nedenle. İslamlık ne denli komünizme karşı bir duvar olabilir düşüncesiyle. Her ikisinde de Batı dünyasında bu konu üzerine çıkan yazıları okuyan ve aslında hiç dinle ilişkileri olmayan kimi aydınlar konuyu ciddiye almışlardı. Ne var ki çağımız artık din çağı değil. Hıristiyanlığın Altın Çağ dışı aşamadaki çabası daha çok kendi kendine karşı bir çaba biçiminde gözüktüğü halde, İslamlıktaki çaba kendisi ile bugünün dünyasının siyasal ve ekonomik güçlerine karşı bir çabadır temelde. Sözünü ettiğim taklitçiler, aradaki bu farkı görmeyenler.

Bu farkın nedeni açık: Hıristiyanlık dünyasının büyük parçası hem ekonomik, hem siyasal güç açısından dünyanın geri kalan yerlerinin büyük parçası üzerine üstünlüğünü kurmuş bulunması! Gerçi, bu Hıristiyanlık dünyası içinde Müslüman toplumlar kadar güçsüz, yoksul olanlar yok değil. Ancak bu güçsüzlüğü, çok varlıklı ekonomi ve siyasa kaynaklarının beslediği kilise, renkli, yaldızlı bir örtü ile kapatabiliyor. İslamlıkta böyle bir durum yok. Papalar Hindistan'a, Türkiye'ye, Meksika'ya, Polonya'ya kadar gidiyor. Sözde Hıristiyanlık inanıcının peşinde. İslamlıkta inanıcının kendisi Hac'cın peşinde. Birinde, her seferinde yer yerinden oynar, Kilise daha da renk ve ekonomik güç kazanır; ötekinde (aslında Hac'cı taşa tapma sayan Vah-

habi asıllı) Saudi Devleti'ne kazanç götürür. Müslümanlığın en pahalı farzı olmuş.

***

Bu gözlemleri, varmak istediğim bir konuya gelmek için sıraladım. Türk laikliğinin değerini ve önemini doğru olarak kavrama sorununu aydınlığa kavuşturma zorunluluğu karşısındayız. Ne var ki bunu, yalnız Türkiye çerçevesi içinde kalmakla yapma olanağımızın yokluğu gittikçe beliriyor. Bunun başlıca nedeni bize özgü tarihsel unutkanlık (hem de bilinçsizlik). Türk laikliğinin neye karşı geliştiğini, yakın tarihteki hangi tezin anti tezi olarak çıktığını unutmuş bulunuyoruz.

Bu, çok şaşılacak bir olaydır, çünkü laiklik yüzde yüz Türk - Osmanlı - İslam kompleksinin modern çağ karşısında kalışı sonucu olarak kendi toprağında çıkmış bir eylem olduğu halde, kavram ve terim olarak yabancı olmak gibi bir paradoks içine sokulmuştur. İsmet İnönü gibi çok akıllı bir şef bile. Hüseyin Cahit Yalçın'ın ağzından (belki de ilk kez) Fransızca «laicisme» sözcüğünü duyduğu zaman ne demek olduğunu anlamadığı için kızdığını söyler. O gün bugün bunca önemli bir konu, bu frenkçe bozuğu terimin bulanıklığı içinde, gittikçe anlamını yitirmede.

Son aylar içinde İran'da geçen olaylar, din öğesinin devrimci gücü olduğu görünümünü verdiği için Türk aydınlarının Kemalist laiklik görüşünü sarsmış değilse bile, konu üzerinde (kimi kez yanlış) olan görüşleri büsbütün karıştırmış gözüküyor. Din öğesi nasıl bir devrim gücü olabilir? Bir cumhuriyet nasıl bir din cumhuriyeti olur? gibi sorular kafalarda dolaşmaya başlamış doğal olarak.

Sesimiz, Sayı 121, Ağustos 1979

TARİH, EFSANE, MASAL VE YALAN

Bir toplumun yaşayan kişilerinin çoğunun kendi toplumlarının geçmişi üzerine bilgili bilinci ya da bilinçli bilgisi olması olanağı yok mudur? Yoksa, o tarihin efsaneleşmiş, masallaşmış, giderek yalanlaşmış olarak bilinmesi kaçınılmaz bir şey olmaz mı?

Geçmişte geçtiğine inanılan önemli olayları efsaneleştirerek, masallaştırarak onları, değer kurallarının geçmişten gelen dayanağı yapan kültür ve uygarlıklar çok. Kimi düşünürler buna en yakın örnek olarak Hint kültürünü gösterirler. Yorumlayamadıkları nedenlerden ötürü onda tarih bilinci gelişmemiş, geçmişinde olanlar efsaneleşmiş, diyorlar. Efsanelerinde söylenenlerin gerçekten olan olaylarla bir olduğuna inanılıyormuş. Müslümanlık hayli tarihleşmiş bir din olduğu halde, bu dinin etkisi altında kalmış olan Hint Müslümanlarının bile efsane olan olayların, gerçekten, geçmişte olmuş olaylar olduğuna inandıklarını kendim de gördüm.

Ancak, bu yalnız Hint kültüründe mi böyle? Gerçi bugün kimi Hint düşünürleri bu eğilimi kendi kültürlerinin bir özelliğiymiş gibi göstererek, övünmeye bile kalkarlarsa da, örneğin eski Grek kültürünün de koca bir mitoloji birikimi yok muydu? Ne var ki, onlarda rasyonel düşünün gelişmesiyle, mitolojiden ayrı olarak, tarih bilgisi, giderek tarih bilinci bile gelişmeye başlamıştı. Gerçek şu ki bu yazının başlığındaki dört öğe çeşitli dozlarla her toplumda yan yana var. Bugün bile böyle olmakta.

Ortadoğu - Avrupa uygarlığı; Uzakdoğu kültürleri; geçen yüzyıldan beri tanınmaya başlayan «ilkel» denen toplumların inançları; Yahudilik, Hıristiyanlık; İslamlık gibi dar anlamında «din» denen inanç sistemleri yaygın olan inanışlar onlara göre düzenlenen dünyasal eylemler, kurallar ve kurullar hep bu modele uyar. Son saydığım «din»lerin arasına sıkışmış, ayrı toplumların paylaşık dini olmamış, ama yine de onların içine sızmış dinler türünde bile böyle. Büyük dinlerin kişileri kendi inanç sistemlerinin içine sızmış olan bu çeşit dinlerin yabancılığının farkına bile varmıyorlar.

Din kokularına burnu çok keskin olan ilahiyatçıları bir yana bırakırsak, Hıristiyanlık, Müslümanlık gibi iki büyük dinin içine, sayısız animizm, şamanizm, maniheizm dinlerinden kalma ya da onlardan gelme öğeler vardır. Bütün Hıristiyanlık dünyasının bir iki büyük bayramı, birçok mitosları düpedüz Hıristiyanlık öncesi Avrupa paganlık dönemlerinden kalmadır. Üstelik, bunun böyle olduğunu birçok Hıristiyan biliyor da. «Din bilinci», «tarih bilinci»ne üstün çıkıyor demek! Bugün İngiltere gibi başegemeninin aynı zamanda baş dinin başkanı sayıldığı bir ülkede, Druid denen dinden olan çok kişi var. Bu dinden olanlar dinlerinin bayram zamanlarında taşlara taparlar. Bu Hıristiyan ülkesinde bu Druid dininden olan tanınmış sahne ve TV sanatçıları var.

Bu zavallı, alçakgönüllü, ama dışardan içeriye sızmasını beceren dinlerin başarısızlığı ötekiler gibi tarih gerçeklerine, tarihte olduğuna kesinlikle inanılır olaylara dayandıkları yollu inançtan yoksun olmalarıydı. Üstelik, tarihçe temelsiz olan inançlara karşı gelmek gibi büyük bir suçları da vardı. Örneğin, Bizans dönemi Anadolusu'nda büyük dozda Maniheizm'den etkilenen ve Paulikanizm adı altında asıl Hıristiyanlığın kendisi olduğunda direnen, bu yüzden devlet - kilise bileşiminin baskısı altında olduğu halde «yeraltı» dini olarak yaşayabilmiştir.

Başlıca suçu, dinin devlet elinde bir araç olmasına karşı gelmesiydi. İslamlık dönemi geldiğinde, yine Anadolu'da, bu kez ötekinde olduğu ölçüde «yeraltı» dini haline bile gelmeden ötekinin çok benzeri inançlar Osmanlı Müslümanlığı'nın içine girip bağdaş kurmuş; Rumeli'ye de geçmiş. İslamlıkta «devlet kilisesi» örgütü olmadığından hayli de yayılmış. Giderek, kimi kez padişah saraylarına değin uzanmış.

Fatih'in «hurufilik» denen din görüşüne kapılmasına kıl payı kalmıştı. III. Selim'in çevresini bir ara Bektaşiler sarmıştı. Ortodoks (bağnaz) Ulema, Batı terimiyle bu «heretik»lerin bu tür başarılarına ifrit olurlardı. Çünkü İslamlık'ta Hıristiyanlık'ta olduğundan farklı olarak teokrasi (kilise devleti) hiyerarşisi ve kuralları, «ayrılan»ları (heresi içinde olanları), sorguya çekme (engizisyon) yöntemleri gelişmediği için, bu ayrılanlar karşısında dinlerini büyük bir tehlike karşısında sanırlardı. Ancak devletin başındakiler, bu gibilerin inanç ve eylemlerinde siyasal bir tehlike gördükleri zaman böyleleri sıkıştırıldığı, asıldığı, öldürüldüğü için din adamları bu tür işlerde devlete bağımlıydılar. Osmanlı tarihi bu tür kişi ve tarikatların sıkıştırılma olaylarıyla doludur. Ancak, bu siyasal bir nitelik görüldüğü zaman olan bir şeydi. Bir teokrasi otoritesinin engizisyon işlemi türünde bir işlemdi.

Bu terim dilimize Hıristiyanlığın altın çağı olan ortaçağlar zamanındaki işkenceli sorguya çekme olaylarının uygulandığı zamandan kalma olduğu için engizisyon denen şeyin unutulmuş bir şey olduğunu sanırız. Bugünkü Papa şu sıralarda bir Alman ve bir Hollandalı iki Katolik

ilahiyatçısını engizisyon karşısında sorguya çekme halindedir. Bugünkü dünyamızda devletlerin işkence uygulaması çok yaygın olduğu halde, Papalık gibi çok güçlü bir teokrasi bile onu din adına yapamıyor. Ortaçağ uygarlığında yapılabilmesi sözünü ettiğim köşede bucakta kalmış küçük dinlerin inançlarının, en çok o dönemde, büyük dinlerin içine sızma başarısını göstermiş olmalarıydı. Gerek Hıristiyanlık'ta, gerek İslamlık'ta bunun en korkulanı Maniheizm olmuştur.

Ne var ki bu sığıntı dinlerde de, kendi ilkelerine aykırı bir biçimde ve ölçüde tarih bilinci ile bağdaşamayan, giderek çökme dönemleri gelince yalana bile dönüşen inanç ve eylem öğeleri vardı; zamanla da bunlar bollaştı. Kilise ilahiyatçılarının, Müslüman ulemasının tarih bilincinden yoksunlukları bunların dünya yüzünden büsbütün silinip atılmalarını önlemiştir. Bunlar akla dayanan görkemli ilahiyat sistemleri geliştirmiş olmakla beraber, hem tarih bilincinden, hem tarih biliminden yoksun olmaları yüzünden «myster»leri, «legend»ları, esnaf fütüvvetnamelerindeki efsaneleri etkililikte geride bırakamamışlardı. Soyut yalanla tarih olmadığı gibi, soyut akılla da olmaz.

***

Bu yüzden, yine de, tarih dinle başa çıkamamıştır. Ünlü Alman tarihçisi Ranke'nin «Tarih, geçmişi olduğu gibi gösteren bir bilim dalı olmalıdır» savı için onun katkılarının en önemlisidir derler tarihçiler. Ne var ki, tarihin gerçekten geçmişi olduğu gibi bildiren bir bilgi dalı olduğunu gözünü kırpmadan savunacak bir tarihçiye rastlamak çok güç.

Öyle olsun, yine de uluslar için bilimsel anlamda tarihi, bilimsel düşün bilincini yaratmayı amaç edinmek, Ranke'nin koyduğu bilim ülküsünü gerçekleştirmeye çaba göstermek bilimin bir ödevidir. Hiç değilse buna, aydın düşünüşlü bir kimse «hayır» diyemez.

Sesimiz, Sayı 131, Mayıs 1980

TARİH VE ORTAÇAĞCILIK

Yalnız bilimsel doğruluk açısından değil, toplumsal değerler ve ulusal bilinç açısından da tarihin masal, efsane ya da yalan öğelerinden arınması büyük önem taşır. Burada, bu toplumsal değerler ve ulusal bilinç açısından konunun bir iki yanına değinmek isterim.

Bu yanların biri, tarih bilgisi denen bilim dalının tarihinde yalnız siyasa ve inanç adamlarının değil, tarihçilerin kendilerinin de tarihe ustalıklı yollarla «yalan» katmış olmaları, zamanla bunların inanılan efsaneler niteliğine sokulması olayıdır. Burada «yalan» sözcüğü ile anlatmak istediğim masal, mitolojiyle teoloji (ilahiyat) ya da mistisizm (tasavvuf) değil. Düpedüz yalan. Eğriyi doğru, olmamışı olmuş, haksızı haklı göstermek türünden yalan.

Bilmem haklı mıyım, toplumların uygarlığı ilerlediği ölçüde yalanın bu türden olanının çoğaldığını söylemekte? Buna «rasyonel yalan», bilinçle konmuş yalan diyeceğim. Ancak uygarlık ilerleyişi dediğim süre boyunca insanların bilinçli olarak bilmediği, bilemeyeceği bu tür şeyler de çoğalıyor.

İnsanın sanki yalan ile uygarlık arasında sürekli bir savaş var diyeceği geliyor. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da «medeniyet yalanları»ndan söz etmek bir ara moda olmuştu. Bu türden olan o zaman ün almış bir yapıt Türkçe'ye bile çevrilmişti, «Medeniyet Yalanları» adı altında.

Sözünü edeceğim öteki tür, insanları dinlerin afyonladığı tezinde anlatılmak istenen türdür. Yukarda sözünü ettiğim bilinçle konmuş rasyonel yalan çeşidinden değil burada söylemek istenen. Dinleri bir çırpıda afyon diye kestirip atmak kaba bir sav olur. Ancak, onlarda da buna elveren bir yan gelişiyor ve sanırım afyon benzetişine yol açan bu olmuştur. Bunun niteliği insanları aldatmak; aldatarak sömürmede dinin kullanılmasıdır. Siyasada dinleri kullananların uydurdukları «dincilik» işte bu afyonculuk kategorisine girer.

«Din» dediğimiz toplumsal ve insansal olay yüksek uygarlık tarihinde Asya ile Yakındoğu'da doğmuştur. Eski çağlarda, bunun nede-

nini gösteren bilimsel bir yapıta rastlamadım. Ne var ki, doğuşları aşaması o çağlarda olduğu halde, dinlerin «altın çağ» dönemi ortaçağlar olmuştur. Hiç değilse Ortadoğu'da ve Avrupa'da. Bunu söylemenin belki daha doğru olan biçimi, sözü tersine çevirmek: Ortaçağ dediğimiz dönemi açan ve sürdüren tanrısal dinler olmuştur da diyebiliriz. Aynı şeyi söylemenin iki yolu.

Hıristiyanlık dünyasının ortaçağı ile İslamlık dünyasının ortaçağı, ortaçağ dediğimiz dönem tarihi içinde ayrı zamanlara düşer. Avrupa'daki ortaçağ, Yakındoğu'daki İslamlık tarihinin klasik dönemine rastlar. Buna karşı Avrupa'da ortaçağ sonuçlanmaya başladığı sıralarda İslamlık dünyası kendi ortaçağına giriyordu. Bilimsel olmayan tarihçilik bize ortaçağ denen dönemleri hep karanlık çağlar olarak tanıtmıştır. «Karanlığın» içine işkence, zulüm, cahillik, vahşice savaşlar koyuyorsak eğer, söylemek zorundayız ki bu öğeler en aydın saydığımız dönemlerde de var. Boşuna kendimizi bir yalanla daha aldatmayalım.

Bu pek beğenilmeyecek olduğunu bildiğim sav doğruysa, dinlerin «altın dönemi» için «afyonculuk» nitelendirilmesini yapmak bence olanaksız. Neden? Ortaçağlarda çeşitli, birbirinden ayrı ülkelerin halkının çoğunluğunu köylü ile esnaf oluştururdu. Bu iki büyük sınıfın dindarlığı arasında, (örneğin sosyolog Max Weber'in gösterdiği gibi) çok farklar var. Bu, ortaçağlara özgü, o çağların ürünü ve değnekçisi olan Hıristiyan ilahiyatçılarının ya da İslam ulemasının bilmediği bir şey değildi. Onlarca köylü hâlâ «pagan», esnafın çoğu da «heretik»ti, hiç değilse mistik, «sûfi». Osmanlıca'dan kalma Türkçemiz bu sonuncuyu «sûfî» ile «sofu», giderek «softa» biçimine sokarak ayırmış. Avrupa'da asıl sofuluk kilise dininin kişilerinin tekelindeydi. Köylü, «paysan» ya da «peasant» biçiminde «païen» ya da «pagan» olarak kalmış. İslamlıkta da köylü için «cahil» denir. Bu, Arapça bilmeyen bugünkü bizlerin sandığı gibi «bilgisizlik» demek değil, «pagan»lık demektir. Eski Arapça'da, İslam öncesi «Cahiliye dönemi»nden söz edilir ya, işte odur «cahil»lik.

***

Bu çeşit sınıfsal ayırımlar yapılmakla beraber, ortaçağ uygarlıklarında din işleri dünya işlerinin önemli ve doğal özünü oluşturuyor diye inanırdı hepsi. Derinliğine de olsa, yüzeyde de kalmış olsa, kaçınma, savsaklama biçiminde de olsa «din» işi yine de yaşamın özü sayılırdı. Ortaçağ budur. Ya da bunsuz ortaçağ olmazdı. Dinlerin bu altın çağını karartan bir iki yan vardı ki, şimdi anlatacağım gibi, bunlar bile «afyonculuk» türüne girmez. Afyonculuk türü daha sonraki modern dönemlerin işidir ki ona da az sonra geleceğiz.

Altın çağı karartan yanlardan biri, dinin güncel yaşamın içinde büyük payı oluşunun sonucu olarak, din eylem ve inançlarından ayrı-

lan kişilere uygulanan işkencelerin seyrine halkın bile katılması, onu bir çeşit eğlence işi saymasıdır. Ünlü Hollandalı tarihçi Huizinga anlatır: Bu gibilerin yakılacağı ya da asılacağı, kafasının koparılacağı gün halk, bugünkü futbol maçına gidiliş gibi seyre gidermiş. Çok kişi «aman yer kapalım» korkusu ile erken saatlerde yiyecek çıkınları ile yola düşerlermiş. Damlardan, duvarlardan seyirden başka kimi yerlerde tribünler bile yapıldığı olurmuş tam şenlik olsun diye. Tıpkı bugün TV perdelerinde, sinek avlar gibi insan öldürülen Amerikan filmlerini zevkle seyretmemiz gibi bir şey. Ortaçağ insanı için «kâfir»den çok, «sapkın»ın, «inancı geri itenin» (heretik'in) yok edilmesi eğlenceli bir işti. Kâfir ile gereken savaşı yapmak gibi korkulan, tehlikeli bir iş değildi de ondan.

Dinlerin altın çağını karartan diğer yan, henüz Hıristiyanlaşmamış ya da Müslümanlaşmamış halkların yine bu çağlarda bu dinlere ya savaşla ya da kandırılarak sokulması gibi çabaların yol açtığı işlerdir. Bunlardan biri, sözünü ettiğim iki büyük din arasında amansız bir yarışma ya da savaşma işine yol açma olmuştur. İki din arasındaki bu yarış, bugün bile Afrika'da sürüyor. «Haçlı Seferi» ya da «Cihad» adı altında sürdürülen yarışma, çoğu kez, belki daha da çok kez Hıristiyan'ı Hıristiyan'la, Müslüman'ı Müslüman'la kırdırma türüne de dönerdi. Bu tür olaylar dinlerin altın çağına yakışan doğal olaylar sayıldığından tarihçiler bunları bize «din savaşları» olarak gösterirler. Gerçekte, bunlar din savaşı değil, kiliseyi ya da devleti elinde tutan üstün sınıfların çıkarları için yürütülen «dünya savaşları»ndan başka bir şey değiller. Din çağları için çok doğal sayıldığından o zamanların halkları da bunların yalan dolan yanını bilemezdi. Afyonculuk türünü bundan ayrı bir konu olarak ele almak gerekir.

Sesimiz, Sayı 131, Haziran - Temmuz 1980

SİYASAL - EKONOMİK TARİH KARŞISINDA DİN

Dinleri bir çırpıda «Afyon» diye niteleyivermek bir aşırılık olsa bile, onlarda eninde sonunda bu nitelendirmeye yarayan yanlar gelişir. «Afyon» benzetişine yol açan bu olmuştur diye yazmıştım daha önce. Bu, dinlerin insanları aldatmada, uyuşturmada, sömürmede kullanılması türüdür. En çok kullanıldığı alan da siyasa alanıdır. Şimdi, dinlerin Ortaçağlar yaşamındaki anlamı konusunu geçerek bu son anlamdaki rolüne geliyorum.

Ortaçağ dinleri o çağların yaşamının doğal havasını bürüyen bir şey iken, nasıl oluyor da o çağlar geçtikten sonra ya da o çağları gerçekten geçirmiş olan toplumlarda o doğallığı yitirerek bu başka niteliği kazanıyor?

Çok açık olduğu için herkesin göremediği bir gerçek yüzünden! Ortaçağlarda dinler, «hiç değişmez» ilkesine dayandırılarak fosilleşirler. Buna karşı, toplumlar «değişirler». Paradokslu olması yüzünden görülemeyen olay şudur ki toplumlar değiştiği gibi, asla değişmez olduğu savına saplanan dinlerin kendilerinde de değişmeler olur; ama onun değişmezliğine inanan kişiler bunu hiç görmezler. Bir ortaçağ Hıristiyanı ya da bir ortaçağ Müslümanı mezarından kalksa da modern Hıristiyanın ya da Müslümanın din diye yaptıklarını görse şaşar da şaşar; dinimi ne kılığa sokmuşlar diye dizini döver durur.

Din konusunda afyonculuk zenaati dinlerin altın çağı olan ortaçağların işi olmaktan çok, daha sonraların ürünüdür. Dinin, güncel yaşamın sabahtan geceye değin bir alay «resmi» olan ve olmayan eylemleriyle gösteriler olmaktan çıktığı zamanların ürünüdür. Bunda, afyoncuların kendileri bile altınçağ döneminin zorunladığı dinsel eylemleri «eda» etmezler, çünkü onları asıllarında olduğu gibi bilmezler. Sadece, «halk» denen yığını ortaçağ insanı yerine koyarak, onları o çağlara özgü olan «sürü» düzeyine indirmeyi amaçlarlar. Bundan parasal çıkarlar bile sağlanabilir.

Afyonculuk türünün özelliği, demek ki, arkasında iki gücün yattı-

ğı bir din aktörlüğü olmasıdır. Bunların biri para, diğeri siyasadır. Bu tür oyunu daha çıplak, daha soyut olduğu için İslamlık dünyasında daha kolaylıkla görebiliriz. Hıristiyanlık dünyasında din aktörlerinin sahneye koyduğu roller çok etkili müzik, sembol, merasim gibi şişirici yanlar içine bulandırıldığı için rejisörlerini seçmek, amaçlarını fark etmek o denli kolay olmuyor.

İslamlık dünyasında gördüğümüz türlerin bir biçimi Pakistan'da, Mısır'da, Arabistan'da; başka bir biçimi Türkiye'de oynanıyor. Göğsünü, hangi savaş zaferleriyle kazandığını bilemediğimiz madalyalarla donatan Ziya-ül Hak, ceza olarak insan eli kesmenin yakışır bir iş olup olmadığını soran bir TV yorumcusuna gözünü kırpmadan bunun «Kutsal Kitap»ta emredildiğini söyler. O kitapta yazılı olanları ne soruyu soran, ne de yanıtı veren bildiği için bu kitabın neresinde yazılı diye sorulsa Sandhurst eğitimli general ne diyeceğini bilemeyecek. Ne var ki modern çağda gerekli olan o değil. Madalyaların simgelediği siyasadır, din onun yaldızı.

Bizde afyoncuların üstüne ilk kez ışıldağı çeviren adam, Mustafa Kemal olmuştur. Ne yazık ki, o, bu dincilik türüne karşıt olan tutuma yerleşik Türkçe bir ad koymadan, bir başkası (ya da başkaları), siyasal amaçlar için dini kullanma ideolojisine karşıtlığı, Fransızca «laicisme» gibi halkın anlamını bilmediği, zamanla milletvekillerinin yemin edişlerinde duyduğumuz gibi «lâââyıklık» biçimine sokulmuş, anlamsız bir sözcükle adlandırdılar. Başka yazılarımda daha geniş olarak anlatmaya çalıştığım gibi Türk dilinin ruhuna uymayan, üstelik Hıristiyanlıktaki afyonculuk türü ile onun İslamlıkta aldığı ve karşıtlığı da doğru olarak yansıtmayan bu sözcüğün resmileşmesi gerçek bir talihsizlik olmuştur. Artık sürü (reaya) olmayan, dili de Türkçe olan bir ulus halkının, anlamını bilmediği bu terim, Mustafa Kemal'in «din aktörleri», «din tüccarları» diye nitelendirdiği kişilerin amacı olan «Din Devleti» ideolojisine karşı onun aldığı tutumun gerçek anlamını unutturmuştur.

O tutum soyut olarak dine karşı bir tutum değil, din afyonculuğunun Müslümanlıkta aldığı türe karşı, dine dayalı bir siyasal ideoloji geliştirme iddiasına karşı doğmuştur. Bu ideoloji çağdaş dünyanın üstünlüğüne, din birliğine dayanarak karşı gelme görüşü ile geçen yüzyılın ortalarında başlamış, mütareke döneminde afyoncuların Hıristiyan türünden olan Rahip Frew ile Müslüman türünden olan Şeyhülislamın elele verişinin taşıdığı anlamı gösteren bir doruğa varmıştı.

Yine hiç bilinmeyen bir yan da bu «şeriat devleti» ideolojisinin gerçek kaynağının Hıristiyanlık dünyasında olduğudur. İslamlığın bir devlet olduğu, İslamlığın bir şeriat devleti emrettiği yollu iddiaların hiçbir gerçekliği yoktur. İslamlığın tarihinde o denli çeşitli devlet yapıları görülmüştür ki ya bu devletler İslam devleti değillerdi, ya da İslamlık hiçbir topluma «devletinin yapısı, biçimi şöyle olacaktır» dememiş-

tir.

Ayrı nedenlerle, bugün, hem gericiler, hem ilericiler bu «laiklik» sözcüğünün yanlışlığını ve yanıltıcılığını anlamamakta direniyorlar. Dini siyasa aracı yapma yanlısı olan gericiler, bir sır gibi ağızlarda evrilip çevrilen bu uydurma yabancı sözcükle, klasik dönem ve Ortaçağ Müslümanlığına aykırı bir ilke konduğu savını, sorunun aslını astarını bilmeyen halk arasında kolaylıkla yaymaktadırlar. İlericiler ise, Hıristiyan modeli bir teokrasi bulunduğu varsayımına dayanmanın rahatlığı içinde, bunların karşısında sadece hık mık edebiliyorlar. Tarih açısından bu iki inancın ikisi de yanlış ve temelsizdir.

Bugünkü dünyada ortaçağ dindar anlamında pek az insan kalmıştır. Böyleleri o denli az ki Hıristiyan dünyasında o gibilere «Hıristiyan adamdır o», İslam dünyasında da «dini bütün», «Müslüman adam» gibi nitelendirmeler yapılır. Bu niteliklerin bile ne denli gerçek olduğuna kimse kefil olamaz. Dinlerin ortaçağ dönemlerinde kişileri böyle nitelendirmelere göre ayırmak akla gelmezdi. Herkes ya Müslüman, ya Hıristiyan ya da Yahudi olarak bilinirdi. Böyle oluşlarında bir olağanüstü özellik görülmezdi.

İnanç özgürlüğünü benimseyen rejimlerdeki gerekçe, dine ya da şeriata dayalı devlet olmalı tezini yürüten din satıcılarına karşı halkı korumaktır. Aydınlarımızın ve kimi sosyal bilimcilerimizin konuyu bu açıdan görmemeleri yüzünden, Türkiye'de bir «din sorunu» lafı edilir boşu boşuna. Türkiye'deki sorun din sorunu değil, siyasa sorunudur. Son zamanlarda İran'daki Humeyni olayı yüzünden Batı (yani Avrupa ve Amerika) basınında, bu olayın bir din olayı olduğu inancına dayanarak Türkiye'de de bugün yarın benzeri bir din olayı patlaması olacağını bekleme modası başlamıştır.

Yüksek düzeyde bilgin azınlık dışındaki orta halli okumuş Batılı kişiler arasında Hıristiyanlık dışı halkların, özellikle Müslümanların, her eyleminin bir din kuralı gereği olduğu inancı yaygındır. Ne var ki İran'daki Humeyni olayının (Şiilik dolayısıyla) bir din yanı olmakla beraber, olayın temelinde büyük ölçüde ekonomik ve siyasal sorunlar yatmaktadır.

Dinlerin kendileri bile, afyonculuk yalanlarını kendi içlerine sokmamak için geçmişte hayli çaba göstermişlerdir. Pek başarılı bir iş yapabildiler denemezse de. İslamlık tarihini az çok bilen kişilerin öğrendiği gibi, en başta «yalan peygamberler»e karşı bir savaşım dönemi var. İslamlıkta bu çabaların başarısı, öteki dinden fazla olmuştur sanırım. Çünkü bu dinde, yukarda sözünü ettiğim iki öğe (ekonomik çıkarlar ile politik çıkarlar gücü) daha erkenden etkili olmaya başlamıştır. Hıristiyanlık uzun bir süre bir çeşit yeraltı tarikatı olma zorunda kaldığı halde, İslamlık bir yüzyıl bile geçmeden güçlü ve zengin bir siyasal egemenliğin taşıdığı bir bayrak oldu. Bu yüzden onun tarihinde afyoncu yalanları erkenden başladığı gibi, onlara karşı savaş da er-

kenden başlamıştır.

Yalancı Peygamber sorunundan sonra, son zamanlarda adını çoğumuzun ilk kez duyduğu «siret» hikâyeleri faslı gelir. Peygamberin ölümünden çok sonraları bir «siyer-i nebi» yazın türü üremeye başlamıştı («siyer», «siret» sözcüğünün çoğuludur. «Siyer-i Nebi» peygamberin yaşam davranışları, tutumu, gidişi anlamına gelir). Bu «siret» hikâyelerini İslamlık kendi inanç sistemi içine sokmamıştır. Öyleyken, bugün bile onu sokmaya çalışanlar var. Bu «siret» hikâyelerinin hangi siyasal amaçlarla geliştiğini bilmeyen bugünün din afyoncuları, bunları İslamlık dininin bir parçası sanırlar. Çıkarcılık, insanları hem kör hem cahil yapar ister istemez. «Siret» masallarını derleyip onun ilk sistematiğini yapan İbn İshak'ın amacı dinsel değil, siyasal ve dünyasal bir amaçtı. Arap fetihlerinin meşruluğuna, Hıristiyan devletlere karşı üstünlüğü tezine ideolojik bir temel sağlama amacını güdüyordu.

Belki daha çok bilinen diğer bir örnek «hadis» uydurma sahteciliği olmuştur. Bunların çoğu siyasal maksatlarla uyduruluyordu. Peygamberin ölümünden hayli sonraları mantar gibi çoğalmış olan hadisleri toplama ve yazıya geçirme işine girişen Buharalı (Buhari) adlı bilgin, bunların bir çoğunu sahte olduklarından koleksiyonuna almamıştır. Hadislerin «sahih» ve «yalan» ya da «çürük» olanlarını ayırt etme ölçülerini de geliştirdi. Öyleyken, modern bilim araştırmaları bu işte Buharalı'nın bile atladığını çağdaş metin ve tarih kritiği yöntemleri ile meydana çıkarmış bulunuyor. İslamlık da baştan masal, efsane ve yalanla savaşa girmiş olduğu halde, onların etkilerinden yine de uzak kalamamıştır. Çünkü, dinlerin kendi yapılarında her dönemdeki yalanların içeri sızmasını kolaylaştıran aralıklar bulunur. En önemli neden bu!

Sesimiz, Sayı 132, Ağustos 1980

ULUSAL TARİHE BAKIŞ

Tarihin ulusal değerlerle ilişkisi konusunu tartışırken, yalan türleri arasında bir de ulusal geçmişteki olayları objektif olarak saptayamamak; çeşitli duyguların etkisi altında geçmişi olaylara uymayan, kimi kez onlara aykırı olan biçimde yorumlamak türü de görülür. Bu da tarihle yalan arası başka çeşit bir ilişki sorunudur. Ulusal bilinçlilikle daha yakın sonuçları olduğu için, bunun üstünde durmak zorundayız. Din afyoncularının yanında bir de «milliyetçilik» sömürücüleri tarih adı altında söz ediyor.

«Ulus» terimini teknik anlamında alırsak (herhangi bir halk ya da halklar toplamı değil de XIX. yüzyıldan beri siyasal birimlerin temeli olan nüfus anlamında alırsak) «ulus» ile «halk»ın aynı şeyler olmadığı görülür. «Halk» sözcüğünü, ne demek istediğimi anlatacak daha yerinde bir sözcük bulamadığım için kullanıyorum. Başka dillerde de yok sanırım. Almanca'da kimi düşün yanlısı olan düşünürlerin anladığı anlamda «das Volk» sözcüğü buna en yaklaşık terim gibi gözükür. Ne var ki Türkçe'deki sözcükte bu Almanca sözcüğün anlamını veren bir öğe bulunduğunu sanmıyorum.

Tersine, Türkçe'deki «halk» sözcüğünün içinde söylemek istediğim şeyi iyi anlatan, ancak sözcüğün rengi altında gizli kalan bir anlam vardır ki «etnik» ya da «milli» grup olarak o Almanca sözcüğün anlamının tersine bile gider. Almanca sözcükle anlatmak istedikleri toplum birimi ya da o birimin içindeki kişi ilişiklikler ağı, üyeleri arasında sen - ben, dost - yabancı, içerdeki - dışardaki gibi ayırımlar olmayan, kendini bu nitelikleriyle başkalarından özel bir «ruh»la ayıran bir birimdir. Gerçekten var mı böyle bir birim? Varsa bile, salt genel mi? Yoksa, içimizdeki kimi özlemlerle yaptığımız bir soyutlama yoluyla kendimizi ve başkalarını aldatmak için başvurduğumuz ayrı bir tarih yalanı mı?

Bu tür birimin içindeki ilişkiler örgütünü nitelendirmek için yine Almanca'nın bir sözcüğü daha vardır ki Fransızca ya da İngilizce gibi Batı dillerinde onun da karşılığı yok. «Gemeinschaft» sözcüğü. Sanı-

ma göre, Türkçe'de de yok bunun karşılığı. Çok eskiden varsa bile, İslamlığın etkisiyle unutulup gitmiş olabilir. Bana öyle geliyor ki Almanca yazan kimi toplum düşünürleri, bu sözcükle gerçekte o birimin varlığını kanıtlamak için değil, ona bir karşıt koymak yolu ile daha kolaylıkla nitelendireceklerini sandıkları bir birimi belirtmek istiyorlardı. O birime de «Gesellschaft» deniyor ki, bu kez başka dillere onu kolaylıkla «toplum» sözcüğüyle çeviriyorlar toplumbilimciler.

Eğer bu sanım doğruysa, yerinde bir iş yapıyorlardı. Çünkü «Ulus» denecek olan toplumun «halk» toplumu olmadığını belirtmiş oluyorlardı. Her ulusun içinde birbirine yabancı milyonlarca kişi yaşar. Yabancılıkları çoğu kez birbirine karşıt sınıf bölünmelerine değin gidebilir. Yine de o ulus toplumunda bir beraberlik doğuyorsa, bunu yapan nedir sorusunu yanıtlamak için, terimi romantizm doğrultusunda kullananlar, «ulus» denen birim ile «halk» denen birimin aynı şey olduğu kanısında direnirler. Nazi ideolojisinin, Marksist ideolojinin karşısında aldığı ters tutumun varsayımı buydu.

Asıl söyleyeceğime geleyim: Ulusal yaşamdaki tarih yalancılığının bir çeşidi yabancılaşma olayında kendini gösterir. Sanki şöyle bir kural beliriyor: Kimi toplumların ulusal birimliliği ve bilinçliliği ne denli kökleşmemiş, ne ölçüde yüzeyde kalmışsa ulus olma savında olan o toplumda tarih, yalan olduğu bilinmeyen bir yalan dizisi olur. Bunun tersi de olabilir: Uygarlıkça çok yüksek düzeyde bulunan, fakat birbirinden çok ayrıcalıklı yamalardan, parçalardan oluşan toplumlarda tarihsel bilinçlilik o ölçüde yüzeyde kalmış olabilir. Bir Amerikalı sosyolog, ABD toplumunu Segmented Society terimi ile nitelendirmiş, bu başlıkla çıkan bir yapıtında. Aileden sendikalara dek birbirinden kopuk çeşitli parçalardan oluşan bir tür yamalı bohça. Ama yine de siyasal birim. Onu sağlayan ne? «Halk»ın üstüne oturmuş siyasal güç!

Buna politik kuramlar tarihinde sayısız denecek çoklukta ve çeşitte yanıtlar verildiğini biliyoruz. XVIII. yüzyılda özellikle Fransa'da gelişen aydınlık «düşünürleri»nin bu kuramlar tarihine belki en büyük katkıları, «halk»ın yalnız siyasal güçlerin dayanağı olduğunu değil, aynı zamanda onların sömürü hedefi olduğunu belirtmeleri olmuştur. Siyasal'ın yükünü «halk» taşır! Son zamanlarda ABD Başkanı Carter, «insan hakları» kavramını iyice popülerleştirmişti. Bilindiği gibi, «insan hakları» teriminin ve kavramının ilk bulucusu o değildir. Onun eski ve çok tartışmalı bir öyküsü vardır. Fakat, insan haklarından önce «halkların hakları» olmamalı mıdır? Siyah insan soyut bir kişi değildir. Afrika'da beyaz halktan ayrı tutulan siyahlar halk ya da ulus olarak tanınmıyorsa, insan haklarından söz etmenin ne yararı var?

Tarihsel bilinçliliği yüzeyde kalmış toplumlarda tarihsel yalan yalnız yalan değil, bilgisizlik de olur. Bilinçli olmayan bir bilgisizlik. Kimi kez kulaklara hoş gelen sözcüklerle çekici olduğundan politikacılar bu bilgisizliği bile bile kullanırlar. «Halk»ı aldatmak için.

TARİH BİLİNÇSİZLİĞİNİN TÜRLERİ

Olağan türdeki tarih bilgisizliği yanılmaları türüne örnek olarak Türk toplumundan başka bir toplumu alacağım. Bu tarih bilinçsizliği türünün yapısını basitleştirir de konu daha çok belirlenir düşüncesiyle.

Gazetede okumuştum; Almanya'da Kiel'de Dieter Bossmann adlı bir öğretmen öğrencilerinin yakın Alman tarihi bilgisini yoklamak istemiş. Üç binden çok sayıda öğrenciye Hitler üzerine bir yazı ödevi vermiş. Görmüş ki öğrencilerin çoğunun bu konudaki bilgileri baştan başa yanlış. Yalan değil, ama yanlış olduğu için yalan biçimine girmiş yanlış. Hemen hepsinin paylaşık yanı Hitler'in ne zaman yaşadığını, ne yaptığını bilmemeleri. Onu Alman tarihinde adı çok geçen iyi ya da kötü başka kişilerle karıştırıyorlar.

Bu denemeyi öğrenen Der Spiegel dergisi, kamuoyu ölçen bir kuruma gençlerin Hitler üzerine ne bildiklerini araştırma işini ısmarlamış. Alınan sonuçlara göre, 16 - 24 yaşları arasındaki gençlerin ancak yüzde 6'sı konuyu biliyor. Yüzde 53'ü şöyle böyle birşeyler biliyor. Yüzde 35'in bildiği devede kulak. Yüzde 4'üyse hiçbir şey bilmiyor.

Ne var ki, bu istatistik sonuçlar (yüzdeler) öğretmen Bossmann'ın öğrenci ödevlerinin verdiği sonuçları iyi yansıtmaz. Çünkü, Hitler üzerine «bilmek» ile kast edilen nedir? Ödev yazıları bu soruyu daha iyi yanıtlıyor. Öğrencilerin çoğu okulda ya da dışarda Hitler üzerine konuşulanlarla ilgilenmediklerinden o konuşmaları dinlemediklerini bildiriyorlar. Ödevlerin birinde Hitler, Bismarck'a karşı bir seçim savaşına giren bir politikacı. Bir diğerinde bir komünist! Kimileri Hitler'in Birinci, İkinci ve Üçüncü (?) Dünya Savaşı'nda Almanya'nın önderi olarak biliyor. 14 yaşındaki bir kız öğrenci Hitler'in 1819'da doğduğunu; diğerleri Hollandalı, İtalyalı olduğunu yazıyor. Bir tanesi de Münihli olduğunu yazmış. Yine 14 yaşındaki bir kız öğrenci. «Führer'imiz 20 Nisan, 1889'da Avusturya'da doğmuştur, Heil Hitler!» diye yazmış. Ciddi mi, matrak mı, belli değil. Bir erkek öğrenci Hitler'in önceleri ev boyacılığı yaptığını söyledikten sonra şöyle yazmış: «Bir gün Münih'te

bir birahaneye gitmişti. Orada bir komünist partisi toplantısı vardı. Partinin yalnız 3 üyesi vardı. Hitler bu 3 üyeli komünist partisinden büyük bir Nasyonal Sosyalist Parti meydana getirdi». En şirin yanıt, 13 yaşındaki kız öğrencinin yazdığı: «Savaşı kaybettiğimiz iyi oldu. Kaybetmeseydik şimdi hepimiz Nazi olacaktık».

Bu unutulma ya da yanlış anımsanma sanki yalnız Hitler'in alınyazısı mı? Ya Mussolini, Franco, Salazar, Stalin, Churchill, Roosevelt ve bizim Milli Şef? Tarih bunları ne ölçüde tanıyor ya da nasıl tanıtacak? Daha şimdiden bunlar üzerine verilen yargılar yarının tarihinde de sürecek mi? İkinci Dünya Savaşı'nda milyonlarca insanın alınyazısında onca rol oynamış bu kişilerin savaş sonrasından sağlam çıkamayışı da tarihin şaşırtmacalarından biri değil mi?

Bizim yakın tarihimizle ilgili olaylar ve kişiler üzerine de kafalara yerleşmiş yanlış bilgi türünden yalanların sayısı bu yazıya sığmayacak ölçüde çoktur (daha uzak tarih için ise hiç söz etmeye bile gerek görmüyorum). Beni kimi zaman üzen, kimi zaman güldüren iki küçük örnek vermekle yetineceğim. Türkiye dışında çok rastladığım ve çoğu kez doktor olan gençler arasında liselerdeki hocaları içinde en çok adlarını anımsayamadıkları öğretmenlerin tarih öğretmenleri olduğunu gördüm. Şu biçimde söyleşmeleri çok işittim: «Yahu, neydi adı? Tarih öğretmenimiz vardı hani? Bize oklarla Orta Asya'dan nasıl geldiğimizi anlatırdı?» Ve zavallı tarih öğretmeninin adı bir türlü bulunamaz. Azıcık düşündükten sonra başka konuya geçilir. (Buna benzer durumda «hani şu klanları anlatırdı bize hep» dedikleri sosyoloji öğretmenleri de yer alır).

İkinci vereceğim küçük örnek beni biraz acındırmış, biraz da güldürmüştü. Toplumsal bilimlerde doktora yapan olgun yaşta bir genç bana bir gün «Nihal Atsız» adı geçince: «Hocam, dedi, bu Nihal Atsız bir kadın adı mıdır, erkek adı mıdır?»

Bu olaydan epeyce sonra yine aynı düzeyde ve yaşta ve doktora çalışması yapmakta olan bir genç de konuşma sırasında adı geçen Hasan Âli Yücel ile Reşat Şemseddin Sirer'in kim olduklarını bilmediğini söyledi.

Ne var ki bunlardan da daha korkuncu var. Atatürk'ün, Mustafa Kemal'in kim olduğunu bilmeyen bulunduğuna inanır mısınız? Bu, bu iki adı, ötekilerde olduğu gibi, hiç duymamış olmalarından değil, çok duyduklarından. Ad duymakla bir kişinin, hele onun gibi bir kişinin bir Türk genci için ne demek olduğunu bilmemek aynı şey midir?

Verdiğim bu örnekler söylemek istediğim şeyi anlatmaya yetiyor mu bilmem. Belki şöyle bir sonuç çıkarmaya yardımı olur; bu tür tarih bilgisizliği, Türk toplumu da içinde olmak üzere, tarihsel yaşam süreci bir kesintiye, bir kopmaya uğramış her toplumda olduğu gibi, bilerek ya da bilmeyerek güdülen ev, okul gibi öğretme kanallarının tıkanmasının da bunda büyük payı var. Tarih bilinçsizliği kurbanlarının, çoğu kez, tarih öğretmenleri oluşu acı bir tarih alayı değil mi?

TARİH OLMAMIŞ YALANLAR

Bugünün olaylarıyla ilgili yalanları gördükçe, sezdikçe, öğrendikçe insanın tarihteki küçük büyük olaylar üzerine söylenenlere olan güveni adamakıllı sarsılıyor. Zamanımızın olaylarının, henüz daha geçmişin olayları sırasına girmeden, yalanla karıştırılması «tarih - yalan bileşimi» türlerinden birini daha oluşturur.

Uzak ya da yakın geçmişin olaylarını bilmemeyi ya da yanlış bilmeyi yalnız genç kuşaklara özgü bir yoksunluk saymak doğru mu? Örneğin, olgun kuşaklara Hitler değil de Meinhof'cuların, Punk'ların kim olduğu, Nötron bombasının ne olduğu sorulsa yazacakları ödevler gençlerin yazdıklarından daha iyi mi olurdu, merak ediyorum.

Dünyanın bugünkü siyasal, diplomatik, militer, giderek bilimsel olaylarıyla ilgili duyduklarımızın içinde o denli çok yalan payı vardır ki bunun bilincine varan kişinin gazete okuması, radyo dinlemesi, TV seyretmesi bile bir işkence olur. İnsan bayağı manyak oluyor bu yalan dünyası içinde. Bunun bilincinde olmayanlara ne mutlu. Çoğu zaman «cahil» (bilgisiz) kişilerin rahatlığına imrenirim.

Bu, eskilerin «şu yalancı dünya» deyimiyle anlatmak istediğinden başka bir şey. Bugünün insanı ya yalanların yalanlığını bilmez, ya da içine bir kuşku düşmüşse gerçeğin ne olduğunu öğrenemez. Çok şey, çok iş gizlidir. Gizlilikte insanı büyüleyen, diline tutukluk getiren bir giz mi var acaba? Bu tür giz yalanları bir süre sonra geçmişin açık gerçekleri olacak, daha sonraki kuşaklar arasında onların bilincinde «gerçek» olarak alınacak şeyler olacaklar.

Demek ki gerçeği arayıp bulmak amacını güden bilim, geçmişteki olayların gerçeklik dozuyla yalan dozunu saptamak ödevinden başka, bir de bugünün pirincinin taşını ayıklama işini veriyor insana. Bugünün insanının sayısız sorunları arasında, örneğin, yalnız Nötron bombasını alalım. Kaçımız biliriz bunun ne olduğunu? Gerçek yanının iç, dış yüzünü? O salt bir yüksek öğrenim eksikliği sorunu olsaydı çaresiz yüksek öğrenimsiz bir kişi olmakla yetinir, ona katlanırdık.

Fakat tarihte insan yaşamında bilgisizlik ölçüsü ve kapsamı, bu-

na katlanmanın ne denli şaşılacak derinlikte olduğunu gösterir bize. Geçenlerde okuduğum İngilizce bir yazıdan öğrendim: XIX. yüzyılın ortalarında bile İngiltere'de pek çok kişi hâlâ dünyanın yuvarlak olduğuna inanmıyormuş. Öyleyken bu insanların toplumu zamanın en güçlü toplumu olarak kalabilmiş. Ne var ki Nötron bombasının ne demek olduğunu bilmemek, bu çeşit salt bilgisizlik sorunu olarak kalmayacak, korkarım.

Tarihsel olayların masallaşmasının ya da efsaneleşmesinin bugünün olaylarını anlamada da bilinçli bilgiye olumsuz etkisi oluyor. O zaman geçmiş olan ve geçmekte olan üzerine bilgisizliği toplumda tüm, total denecek ölçülere vardırıyor. Türk toplumunda halk masallarının masal olarak anılması ve anlatılması (ki çok doğal bir şeydir) aşamasını geçip de masalda anlatılanların gerçekte olmuş şeyler olduğu sanısının özellikle genç kuşakların bilinç düzeyinde, bu ölçülere gelmesinde büyücek bir payı olduğunu sanıyorum. Geçmişi akıl dışı sınırlara dek abartma tarihsel bilinç ya da bilgi yoksulluğundan daha da kötü bir şeydir kuşkusuz.

«Halk masalları»nı, «okuması» olmayan halk için hoşgörüyle karşılamak gerekir, çünkü masal onlar için yalnız geçmiş yaşamın değil, bütün yaşam dünyasının anlamlarını dramlaştırır. Fakat halktan kopuk aydının tarihi masallaştırması, örneğin, övünülecek bir geçmiş olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun yitirilmesinden doğan bir eğilim alışkanlığı biçimine sokulması, bunun genç kuşaklara çocuk masalı anlatır gibi anlatılması tarihi yalanla karıştırma türlerinin en tehlikelisidir.

Düşün tarihimizin yakın geçmişinde bunu yapanlara karşı gelen birkaç yazarımız var. Görüşleri ne denli birbirinden ayrı olsa da bu konuda birleşik yanları vardı: Abdullah Cevdet; Efruz Bey tipinin yaratıcısı Ömer Seyfeddin ve bugünün Aziz Nesin'i. Genç kuşaklarda gerçek yaşamla özlemlerin birbirine, düşlerde olduğu gibi, karışması kimi kişilerin ölçüsüz abartı ve yalanlarla karıştırarak oluşturduğu amalgam, faşist deyip geçtiğimiz tipi yaratıyor. Bu karmaşayı yapanlar ne denli bilerek, bilinçli olarak yapıyorlar bu işi? Yoksa onlar da mı daha önceki yalanların kurbanı? Merak ediyorum.

Ulusal varlıkta ve yükselmede tarihsel bilincin önemine çok inandığım için onunla ilgili bir şey yazacağım zaman hep duraklarım. Çünkü tarihi bir düş türüne çevirme, bugünün dünyasındaki kişinin kendi ulusal varlığının anlamını aydın görememesi gibi korkunç bir sonuca varır; toplumsal değerler açısından görülebilen türlerin (mitoloji, din, ideoloji) hiçbirine girmeyen «ulusal sersemlik» türüne götürür. Tarihsel bilinç sorunu, bir toplumda saçmalama düzeyine gelirse orada tarih hiç bilinmese daha iyi olacak sanırım.

ENOSİS (KENOSİS) NEDİR?

Hıristiyan Ortodoks Kilisesi'yle Yunan ulusçuluğu arasındaki bağın iki örneğini Yunanca'da iki terimin kullanılışında görürüz. Biri «Megalo İdea» sözcüğü, diğeri «Enosis» sözcüğüdür. Sanıma göre ilk kez ve en çok bu iki terimin birincisini duyardık. Fakat eskilikte ikinci terim, birinciden hiç de geri kalmaz.

Bağımsız br devlet olarak kurulan Kıbrıs Adası, devletinin tarihine bir Piskopos başkanlığıyla başlanması, modern çağ tarihinde başka bir eşi bulunmayan bir tuhaflık olmuştu. Gücünü Ortodoks dinsel örgütlüğünde «milletbaşı» (ethnarkhos) olmaktan alan bir din adamının başkanlığı altında Yunan ulusçuluğu gerçek rengini orada iyice açıklamıştı (Britanya Devletler Birliği toplantısını gösteren fotoğraflarda bu küçük adanın büyük papasının o imparatorluğun kraliçesinin yanında oturması çok kişiye bu küçük devletin o topluluğun en büyüğü ve en değerlisi olduğu izlenimini veriyordu).

Megalo İdea sözcüğü Türklerin Ulusal Kurtuluş Savaşı sıralarında çok duyulmuş ve ne demek olduğu az çok öğrenilmişti. Bugünün kuşakları Enosis sözcüğünü son beş, on yıl içinde duymuşlardır. O sözcüğün de Kıbrıs adlı adanın Yunanistan ile birleşmesi davasını tanımlayan bir terim olduğunu bilirler sanırım. Gerçekte bu Enosis sözcüğü, Megalo sözcüğü kadar eskidir. Bugün olduğu gibi, çok benzeri olan bir dönemde Girit Adası'nın Yunanistan'a verilmesi olayları sırasında doğmuş bir terimdir.

Anlamını bildirmeden önce şunu da ekleyeyim. Bu sözcüğün tarihi öteki ünlü eşinin tarihinden daha öncesine gider ve Yunanistan tarihinin düzensiz yönsüzlüğünde rol oynayan ikinci etkene bizi getirir. Onun asıl başlangıcı, Batı devletlerinin Yunanistan'a bir kral seçmeleri dönemine gider. Bağımsızlığına kavuştuğu zaman Yunanistan bir cumhuriyet olmuştu. Ondan sonra da cumhuriyet olduğu zamanlar olmuştur. Fakat Yunanistan'ın talihi ne cumhuriyette ne de krallıkta olacaktır. İlk bağımsız cumhuriyet çökünce Batı devletleri işe el koyarak Yunanistan'ın bir krallık olmasına kendiliklerinden karar ver-

mişler ve kral olarak da Bavyeralı bir aristokrat olan bir adamı seçmişlerdi.

Bir Ortodoks ülkeye kral seçilen zavallı Bavyeralı Katolik Otho başına oturtulan kuşu sağlam tutmak için kendini Ortodoks Yunanlılara beğendirecek işlere girişmişti. Dinini değiştirdi, Katoliklik'ten Ortodoksluğa geçti. Kendini halka sevdirmek için, halk arasında ünlü bir kral olmak için Efzun kıyafeti ile dolaşmaya başladı.

O zaman Yunanistan'da politikacılarla aydınlar Rus yanlısı, İngiliz yanlısı ve Fransız yanlısı kümelere ayrılmışlardı. Megalo İdea ile Enosis ilkeleri Fransız yanlısı partinin önderleriyle Bavyeralı kralın Fransız düşününden esinlendiği ideoloji olarak üstünlük kazanmıştır. Bu sözlerden bir şey anlamayan Yunan ve Rum halkı arasında bunlar sihirli sözcükler olmuştur. Türkiye'deki «Şer'i Şerif», «Büyük Turan» gibi anlamı bilinmeyen sihirli sözcükler gibi.

Enosis'in tarihsel ve politik geleceklerine değinmeden önce ne anlam taşıdığına değineyim. Sözcük aslında «Kenosis»di. «Kenos» boş demek. Bu denli alçakgönüllü bir sözcüğün Ortodoks Hıristiyanlığında yüksek rütbeli bir anlam veren bir sözcüğün yapılmasında kullanılması belki bize tuhaf gelirse de her dinde böyle tuhaflıklar bulunmasına alışmak gerek. Evet, «boş» anlamına gelen sözcükten nasıl önemli bir anlam taşıyan bir sözcük yaratıldı? Bu, ilahiyatçıların İsa'yı Tanrı düzeyine çıkarmakla ettikleri bir yanlışlığı düzeltmek için bulunan bir sözcüktü. Ama her zaman için değil, İsa yine de Tanrılığında kalacak. Ne var ki kimi kez insan da olması gerek. İşte, Ortodoks inancında İsa kendini (bir kez mi, sık sık mı, bilmediğim bir girişimle) kendini «boşaltarak» bir insan niteliği içinde ölümün acılarını göze alarak kendini insanlaştırmak büyüklüğünü göstermiştir. Bu konunun inceliklerini anlamak için bir Ortodoks kristologu olmak gerek. Onlar bile bu konunun içinden çıkamadıkları için yıllarca tartışmışlar. Merak edenler, böyle şeylere harcanacak zamanı olanlar Batı dillerinde yazılmış yapıtlara baksınlar. Bize gerekli olan şu: Birçok ulusların tarihinde olduğu gibi, burada da yüksek rütbeli bir din teriminden bayağı bir politika sözcüğü çıkarılmış olduğunu belirlemek.

Bu arada şunu da anımsayalım. Enosis savaşı aslında kilisenin önderliği altında yürütülmüştür. Enosis savaşı bir süre anti emperyalist bir savaş rolü bile oynadı. Fakat Yunan ulusçuluğu anti emperyalizmi pek sevmez. Varlığını yaratana karşı bir nimet bilmezlik olur böyle bir şey. Yunan ulusçuluğu, diğer birçok ulusal kurtuluş savaşlarında görüldüğü gibi öyle bir savaşın ürünü olmamıştır. Onun tersine o, daima bir emperyalizmin yanındadır ve onun ürünü olarak kimi zaman onun aracı olarak kazanç sağlamıştır. Kimi zaman da, açıkgöz bir tüccar kafasıyla birbirine karşıt yanları seçtiği, bunda kimi zaman yararlı çıktığı gibi sert kavgalı bir çatışma içine düştüğü de olur.

Böyle, kimi zamanki talihsizlikler ya da yanlışlıklar olmakla birlikte bir noktada Yunan ile Talih Tanrısı arasında sıkı bir dostluk vardır. Eski Grek edebiyatındaki trajedileri okudukça bugünkü Yunanlıların ya onlardan olmadıklarına ya da Talih Tanrısı'nın iyimserliğe dönmüş olmasına veriyorum.

Tarihte ve bugün bile, Rus olsun, Fransız olsun, İngiliz ya da Amerikalı olsun dünyanın büyük devletleri ya sırayla ya da hep birlikte Yunanlılığın daima hizmetinde çalışmıştır. Belki yanılıyorum: Onlar onun hizmetinde mi, yoksa o, onların hizmetinde olduğu için mi?

AMBAR MASALI

Demokrat Parti demokrasisi yıllarındaydı. Amerika'da Türkiye'yi Amerika halkına beğendirmek için yapılmış bir film gösteriliyordu. Basın-Yayın Genel Müdürlüğü'yle bir uzmanın birlikte yaptığı bir film.

İlk önce perdede bir Teksas haritası gözüktü. Sonra onun üstüne bir Türkiye haritası oturtuldu. Türkiye'nin ne büyüklükte bir ülke olduğunu göstermek için Teksas bir ölçek olarak alınmış. Bu filmi gördüğümü anlattığım büyük bir Kanada gazetesi başyazarının dediğine göre, Amerikalılar başka ülkeleri çok kez Teksas boyuyla ölçmeye meraklıymışlar. Biz talihli çıktık. Ölçümüz tam Teksas.

Türkiye'nin büyüklüğü üzerine böylece esaslı bir fikir verildikten sonra, kuleye benzer bir yer gözüktü. Minareye de benzer bir görünüşü vardı, ama tam da değil. Onun için kuleye benzettim. Üstünde güzel bir Türk bayrağı dalgalanıyordu. Bayrağın altında süngülü tüfeğiyle bir Memetçik.

Amerikalı İngilizcesiyle konuşan ve filmdeki sembolleri bize anlatan ses, bu ilk sahnenin: «Türkiye'nin Batı bekçiliğini yapmakta olduğunu simgelediğini» anlattı. İngilizce'deki aslında kullandığı deyim: «Bastion of West» deyimiydi. «Bastion» bir tabyanın ileri doğru çıkık olan burcu demektir.

***

O günlerde Türkiye'nin batılılaşma tarihi üzerine bir kitap yazmaya çalışıyordum. «Batı'nın Tabyası» olma benzetişi kafamda çağrılar yapmaya başladı. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Moskof tehlikesine karşı Fransa'yla bir ittifak antlaşması yapmak için Paris'e yollandığı zamandan başlayacak, adım adım, aşama aşama, Batı uygarlığının nasıl benimsendiğini yazacaktım.

Mehmet Efendi bu ödevini anlatan kısa bir kitap bıraktı. Basılıdır. İttifak antlaşması ödevini gerçekleştirememişti. Onun yerine Avrupa uygarlığının faydalı ve güzel yanlarını anlattı. Gördüğü itibarı,

müzeleri, rasathaneleri, matbaayı anlatan bir kitapçık. Gelirken Batı modeli köşk ve bahçe planları da getirmiş denir. Asıl amaç konusunda Fransız devlet adamlarından bol yardım vaatları almıştı.

Batı'nın burcu olmamız böyle başlamıştı. Bütün yıllar boyu (XVIII. yüzyılda) Fransa'dan yardım alındı. Fakat Batı'nın savunulması ödevi yalnız burçlarda bekleyerek değil, bir alay savaşlar da yaparak yerine getirilirken hâlâ bir Fransız ittifakı sağlanamıyordu. Her defasında ya bir aksilik ya da bir bahane çıkıyordu. Yardım, fakat seyirci olarak. En sonunda Fransız Devleti'nin bu savsaklamaları karşısında Başbakan Kardinal Fleury sıkıştırılınca ağzındaki baklayı çıkardı:

> «Affedersiniz, dedi, ben gerçi Fransa'nın baş nazırıyım amma ve lâkin aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin bir kardinali olduğum cihetle bir kâfir ile aynı kâğıda imzamı onun imzasının yanına atamam. Ama, diye ekledi, siz yürütün savaşı, biz sizin arkanızdayız.»

Bu sözleriyle sıkı bir güvence vermişti. İttifak yoksa da gerçekten yardım vardı. Yardım bakımından hiç kusur işlenmiyordu. Fransız harita ve topografya bilginleri Karadeniz, Boğazlar ve de Ege kıyılarını çizgilerle çeviriyorlardı.

Bu yardım çalışmalarının etkisi altında, Fransa hükümeti o denli aşka gelmişti ki Osmanlı Devleti'ne inanılmaz cömertlikte daha ulu bir yardım teklifi bile yapıldı. Türkiye'yi savunmak üzere Ege Adaları'na yerleştirilmek üzere asker, subay, mühendis, uzman ve üstelik kralın akrabası ve «dük» tabakasından olan bir başkomutan verilecekti. Bu cömertlik karşısında Osmanlı devlet adamları çok şaşırdılar, çok tartıştılar; bu işte acep bir oyun mu var, diyenler oldu. Yardımın kapsamı, bugün Yunanistan'ın üstünde oturduğu kocaman bir alanı içine alıyordu. Fransız için buraları herhalde Türk'e gerekli değildi. Fransa'nın orada olduğunu bilen Moskof, korkusundan hiçbir şey yapamayacaktı.

***

Bir yüzyıl boyu Moskof tehlikesi, Fransız yardımı, İngiliz ilgilenişi, savaşlar, zararlar, ekonomik çöküntüler öyküsünün gürültülü olayları arasında bunlarla sanki hiçbir ilişiği yokmuş görünen bir «idea»nın gelişmesi XVIII., XIX. yüzyılların arka arkaya gelen devlet adamlarının gözünden kaçtığı gibi geriye dönüp bakan bizlerin de gözümüzden kaçmaktadır. Bu, Türk devletinin yerine bir Yunan Devleti kurulması fikridir.

XVIII. yüzyıl başlarından günümüze değin gelen Batı ilgisi tarihinin ekseni budur. Okumuş Yunanlılar buna «Ulu Fikir» (Megalo İdea) derler. Kimi zaman aşırılaşır, kimi zaman dengeleşir, kimi zaman yok olmuş gibi gözükür. Fakat hep oradadır. Çünkü bu İdea'nın ilk tohumu ve sonrasının yarısı daima dışarda bir yerde; kimi kez

Batı'da, kimi kez Doğu'da, bir yerde yaşar. Örneğin, sözünü ettiğim ilk aşamada, Batı olarak Fransa'nın Osmanlı Devleti'ne yardım siyaseti zamanında — biri dost, biri düşman — iki devletin ikisi de bu İdea'yı ülkü olarak benimsiyorlardı. Birincisi olan Rusya'da İkinci Katerina çevresinde İstanbul, bir Bizans İmparatorluğu kurulması politikasını simgeliyordu. Dost Fransa'daysa ona benzer bir görüş Dışişleri Bakanlığı'nın üstün kişilerinin kafasında gelişmekteydi. Kont Choiseul-Gouffier adlı genç bir diplomat, devletinin Dışişleri Bakanlığı'na, Osmanlı Devleti'nin yerine bir Hellen Devleti kurulmasını öneren bir memorandum bile sunmuştu.

Fransız projeleriyle Rus projesi arasındaki fark şöyle: Birincisinde istenen Hellen Devleti'nin Fransa «himaye»sinde bir devlet olması. İkinci projenin önerdiği Bizans Devleti'ninse Rusya himayesinde olması. Fransa devlet çevrelerinde bu proje üstünde düşünülürken, Rus amaçlarına karşı Osmanlı Devleti'ni koruma teziyle yukarda sözünü ettiğim o büyük çaptaki Fransız yardımı Osmanlı Devleti'ne önerilmekteydi. O önerinin sonucu Osmanlı Devleti topraklarının en önemli bir parçası Fransız askeri işgali altına alınmış olacaktı. Fransa yardımındaki bu acayip tutarsızlık kimi Osmanlı Devlet adamlarını şaşırtmış, tartışmalara yol açmış, fakat Fransız uyduculuğu o denli içe işlemişti ki (krallık Fransası'ndan, Napoleon Fransası'na, İngiliz diplomasisine, oradan Alman ve Amerikan yardımları dönemine değin) yaşayan bir fikrin babası olan Choiseul-Gouffier'nin İstanbul'a büyükelçi olarak atanması isteği bile hemen olumlu yanıt almıştı.

Fransız dostluğu o denli içtendi ki «Güzel Hellas'ı Boğaziçi (Bosfor) barbarlarının elinden kurtarılması için» yazdığı iki büyük ciltlik nefis baskılı yapıtıyla Fransız Akademisi üyeliği kazanan Kont, İstanbul'da en etken Batı büyükelçisi olmuştu. (Fransa'da Büyük Devrim patlak verince zavallı korkusundan kendi ülkesine değil, Rusya'ya sığınacak kadar lastikli bir yurtseverdi.)

Yunan ayaklanmasını yukardan Rusya'nın aşağıdan Fransa'nın teşviki hazırlamıştır. Daha sonra Rusya'nın, Fransa'nın, İngiltere'nin elbirliğiyle Yunanistan bağımsızlığı sağlanmıştır. Türkiye, bundan sonra, doğusundaki güç ile batısındaki güçler arasında gerginlik ya da dostluk ilişkilerinde daima varlığı süren bir Yunan faktörüyle karşılaşmaktan kurtulamamıştır. Bellibaşlı ünlü olayları sıralamak bile yer alacak. Bir ikisini sıralayayım, kısa sözcüklerle:

Navarin.
İzmir işgali.
Choiseul'ün yardımını andıran Truman doktrini.
Türkiye'ye ambargo uygulanması (konması ve kaldırılması Yunanistan'a karşı tutuma bağlanması)
Choiseul-Gouffier'nin göz diktiği Ege Bölgesi üzerine Yunan egemenliği.

XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla ve oradan XX. yüzyıla doğru ilerlendikçe yardım işinde Fransa'dan sonra İngiliz yardımı, ondan sonra Alman ve daha sonra Amerikan yardımları geldiğini nasıl inkâr edebiliriz? Batı uygarlığının tabyası olurken bu dönemlerin her birinde Türk düşmanlığının bir katmer daha arttığı, her katmerle birlikte ekonomik düğümlerin daha sıkıştığı da nasıl inkâr edilebilir? Çözümlenmesi çok güç bir matematik ödevi. Çelebi Mehmet Efendi, Batı uygarlığına çok hayran kalmıştı. Bugün daha da hayranız. Bizim Batı'ya hayranlığımız ile Batı'nın bize hayranlığı birbirine uyumsuz bir düzey üstünde gidiyor. Yazımın başında sözünü ettiğim filmi seyrederken hep bu sorunu düşünüyorum.

***

Çocukluk yıllarım bir «manda» sözcüğünü dolaylayan yazılar ve sözler içinde geçti. Yıllarca sözü edilen bu mandanın ne biçim bir hayvan olduğu anlaşılamıyordu. Türk Tarih Kurumu'nun yayınladığı zabıtları okuyun. Neler söylenmişti ve kimlerin ağzından? Ortada ne fol vardı ne yumurta. İstense bile Türkiye'ye ne manda konabilirdi, ne de ülkemize mandasını getirmesi istenen ABD Başkanının elinde bize böyle bir hayvan verecek güç vardı. Bütün o manda lafları dünyadan habersizlik ve bir de siyasal enayilik. Sözünü ettiğim yapıtı okuyun da görün nice önemli kişiler, (aralarında, milliyetçilikte mangalda kül bırakmayan İsmail Hâmi Bey bile var) «ille de manda» diye tutturmuşlardı. «Yetmiş sente muhtacız. Bizi ancak manda kurtarabilir» denilip duruyordu.

Şimdiki «Ambargo» yakınmaları bana hep o zamanki çocuksu anlayışımı anımsatıyor. 70 yıl önceki «manda da manda» diye direnicilik türü «ambar kapıları açılsın» deyişler bana hep o günleri anımsatıyor. Manda döneminde olduğu gibi sorunun aslı ABD politikası içindeki kimi oyunlar sorunudur. Kongreyle Başkan arasında anayasal bir çekişme vardır. Bir de böyle zamanları bekleyen «lobby»ler. ABD'yi bir kez «presidential» anayasalı bir ülke diye bellemişiz. Ne ki bu ülkenin anayasal sisteminin aynı geçerlikte olan bir adı daha var: «congressional» sistem oluş. Ambargo sorunu bu yasal sistemin bu iki yanı arasındaki gerginliğin bir görüntüsüdür. Bizim ulusal çıkarlarımız açısından, «lobby»nin daha da gerginleştirdiği iki yan arasında büyük bir görüş farkı da var denemez. İkisi de diyor ki:

> «Türkiye, Yunanistan'ın Ege üzerindeki isteklerini tanısın. Biz varken kendi savunma üzüntüleri çekmesin. Ne verirsek, onları böyle şeyler için harcamadığını gözlemcilerimizin raporlarıyla bilelim. Yalnız bizim gösterdiğimiz bastionlardaki ödevine baksın. Ambarlarını istediği kadar doldururuz, nasıl olsa beş on yıl geçince eskiyecekler, yenilerini veririz. 70 sente muhtaçsalar suçlu-

su biz değiliz. 7 Eylül Kararları dedikleri günden beri iktisatçılarımızın dilinde tüy bitti, dinlemediler.»

Manda döneminden Ambargo dönemine dek altmışa yakın yıl geçti. Bunca yıl sonra ben de öğrendim ki «manda» sandığım gibi boynuzlu havvan değil. Fransızca yazılışıyla «mandat»dır. Kendini yönetmesini bilmeyen bir ulusun yabancı bir devletin yönetimi altına konması demektir. «Ambargo» da cephane ambarı demek değil. İspanyolca'dan gelme bir sözcük, «embargo» biçiminde yazılır. Yabancı bir ülkeye karşı bir ceza önlemi anlamına gelirmiş.

SEÇİMLER ÜLKESİ

Birinci Dünya Savaşı sonlarına doğru Türkiye'de politikacılar, basın ve aydınlar biri büsbütün yeni olan, öbürü henüz yakından tanınmamış bulunan iki rejimi anlamak sorunu ile karşılaşmışlardı: Biri, Rusya'daki devrimin getirdiği rejim; öbürü, o zamanki başkanlarının adı dolayısıyla bütün dünyada yaygın bir ilgi uyandırmış olan Amerika Birleşik Devletleri'nin rejimi. Lenin ile Wilson adları, Osmanlı Devleti'nin yıkılması üzerine yapılan mütarekenin uygulanması girişimlerine karşı başlayan direnme akımının ilgilendiği iki ad olmuştu. İkisinin de savaş sonrası düzen için ileri sürdüğü ilkeleri vardı. Bir ulusun bağımsızlık rejimini kurma özgürlüğü ve bağımsızlık savaşı içindeki ulusların topraklarının «ilhakının reddi» sloganı Lenin tezlerinden; parçalanan imparatorluklardan kopan halkları uluslaşmasının büyük devletlerden birinin vasi'liği (mandat'sı) altına konarak sağlanması tezi de Wilson ilkelerinden geliyordu.

Bu yazıda bu iki adamın görüşünü benimseyenler arasındaki çatışmayı ve hangisinin 1919-1920 Türkiyesi'nde üstün tutum olarak alındığını inceleyecek değilim. Ele almak istediğim konu, o zaman Wilson öğretisinin (doktrininin) benimsenmeyişine karşın, 28 yıl sonra (1947'de) onun benzeri olan Truman doktrini ile benimsenmiş olan Amerika'nın, kendi anayasal rejiminin bugüne değin ne denli tanındığı sorunu olacaktır.

Osmanlı Devleti yerine ulusal egemenliğe dayanan devlet yasası tartışmaları başladığı zaman, ilk kez Amerikan rejiminin anayasal yapısı üzerine bir tammlama yapılması başlamıştı. Bu tanımlama ile o anayasal yapı bugüne değin «başkanlık (presidential) sistemi» olarak anlaşılmıştır. Bu tanımlamadan kalan izlenime göre bu sistemde cumhurbaşkanı olan kişinin her işin başı olduğu sanısı bugün bile yaşar. Bunun böyle olmadığını gösteren sayısız olaylar varken, bu saplantının sürmesi o devletin politikası ile ilgili birçok yanların anlaşılmamasına da yol açmıştır. Parlamenter çok partili demokrasi örneğinden Sovyetler Birliği rejiminin ayrılıklar gösterdiği biliniyorsa da, ABD re-

jiminin de o standart örnekten ayrılan bir rejim olduğu yeterince bilinmemektedir. ABD'nin anayasal yapısı, «başkanlık sistemi»ne dayalı olduğu ölçüde onun karşısında yer alan «Kongre (Congressional) sistemi»ne de dayalıdır. Onun temelindeki bu ikilik, Avrupa geleneğinden ayrılık olduğu kadar, o ülkenin kendi iç politika sorunları üzerine olan etkisi açısından da bilinmesi zorunlu olan bir başkalıktır.

İngiltere egemenliğine bağımlığından çıktıktan sonra, o zamanki kolonilerden oluşan Birleşik Devletler anayasasını yapanlar (büyük Fransız düşünürü Montesquieu'nün etkisi altında) devletin yasama, yürütme ve yargı organları arasında çok kesin ayırmalar yapılmasını amaçlamışlardı. Krallığın ya da diktatörlüğün gelmesini önlemek için. Bu ayırma işinden başka bir de bu güçlerin birbirlerine karşı bir ağırlık oluşturarak, denge sağlanmasını düşünmüşlerdi. Sonuçta bu üç gücün kişilerinin seçilmeleri, seçilmelerinin yöntemleri, seçilme zamanları, seçilmişlik süreleri birbirinden apayrı oldu. Cumhurbaşkanı yürütme kurulunun başkanıdır; o kurulun üyeleri onun «sekreter»leridir, bunlar yasama kurullarının dışında olan kişilerdir. Ne başkan ne de bunlar Kongre içinden çıkarlar, ne de onun karşısına çıkıp hesap verirler, güvenoyu isteyebilirler. Genel bir seçime gidilme gereği olursa, o yasama kurulunu dağıtıp yeniden genel seçimlere gidemezler. «Temsilciler Meclisi» denen parça ile «Senato» denen parçadan oluşan Kongrenin üyeleri de seçim, süre ve yetki açısından birbirlerinden ayrı kurallara bağlıdırlar. Birinci parçanın üyeleri doğrudan doğruya seçmen tarafından seçildikleri için, onların oluşturduğu kurul daha önemliyse de kimi koşullar altında, Senato daha önemli olabilir.

Bu üç yerin kişilerinin ayrı ölçülerle ayrı sürelere göre ve ayrı zamanlarda seçilmesi yöntemi, Amerika'nın siyasal yapısına adeta boyuna seçim içinde yaşayan bir ülke görünüşü verir. Bu ülkenin dünya üzerine olan etkisi arttıkça, onun dışında dünya da, bu seçim işlerinin arkasında ve önünde yatan çıkarları bilemediği için, kafası karışır ve şişer.

Birbirinden kalın duvarlarla ayrılan bu üç devlet organı arasında ilintiler kurulması kaçınılamaz bir zorunluk olacaktı doğal olarak. Üçü arasında yalnız denge değil, az çok tutarlılık da olması gerekirdi. Bu olmazsa bir devlet bütünlü bir devlet sayılamaz.

Duvarların çok kalın oluşu yüzünden, Amerika'nın politik tarihinde bu ilintilerin kurulmasını sağlamak için anayasa dışı başka uygulamalar gelişti. Kongre'nin, kendi yasama gücünden başka, yürütme gücüne, hatta yargı gücüne uzanan yetkileri de gelişti ve o ölçüde Başkan ile Kongre'nin karşı karşıya iki zıt güç olma durumları bile tarih boyunca görülür oldu. Önemli bir başka gelişme de yalnız iki parti örgütlenişinin tutunması olmuştur. Yasama gücü ile yürütme gücü arasında bağ kurmada yalnız iki parti rol oynar ne var ki, bu iki parti sistemi de birçok yanlarıyla Avrupa parti sistemlerinden çok ay-

rılır. Bu farklılık Amerika politikasının yabancılar için anlaşılmasını daha da güçleştirir... Bu partilerin birbirine bağladıkları yürütme ve yasama güçlerinden daha güçlü ve anayasa dışı politik organ olma olanaklarının geldiği zamanlar olmuştur. Geçmişte bu partiler, iki anayasal organ dışında kurdukları kendi örgüt organlarıyla, yürütmek istediklerini onlara yürütebilecek gücü kazanabilmişlerdir...

Bu aşırı bölmeci rejimin kusurları ve yarattığı sorunlar en aşağı bir yüzyıldan beri Amerika'da siyasal bilim uzmanlarının eleştirilerine yol açmıştır. Kusurlarının düzeltilmesi için en önemli somut reform tekliflerini yapanların başında yukarda adı geçen Wilson gelir. Başkan olmadan önce üniversite profesörü olan Wilson'un reform teklifleri bu «Presidential - Congressinal» karması sistemi olabildiği kadarınca İngiliz parlamenter sistemine yaklaştırmayı amaçlıyordu. Fakat bu teklifler (o zaman ve o zamandan sonra) Kongre'ce de Başkanlık'ça da benimsenmemiştir. Wilson'un kendisi de başkan olduktan sonra ya gerekli gücü kazanamamıştır, ya da elde ettiği yerin havası içinde o da kendi fikirlerini unutmuştur. Bir politik sistem, bir kez kendine özgü olan kalın çıkar ağlarını, geliştirmişse onu Herkül bile yerinden oynatamaz. Ne var ki o zaman da başlangıçtaki kusurlar daha çok aşındırıcı, daha çok yıpratıcı olmaya doğru gider; sistemi aslında istenen amaçlara ters yönlere döndürebilir. Ünlü Nixon döneminden beri siyasal bilim adamları arasında bu sistemin gidişi üzerine ciddi endişeler doğmasının nedeni budur.

Amerikan rejiminin kusurları ve sonuçları üzerine gelişen yeni eleştiriler çok kısa çizgileriyle gördüğümüz bu sistemin hangi yanlarına değinmektedir? Bu eleştirilerin geçmiştekilerini saymaya girişmek yerine, son aylarda çıkan bilimsel bir araştırmanın gösterdiği sonuçlara kısaca değinmek yetecektir. «The New American System» (Amerika'nın Yeni Sistemi) adını taşıyan ve Anthony King adlı İngiliz profesörünün derlediği inceleme, bir grup siyasal bilim profesörünün yazılarından oluşmaktadır. Her biri ayrı ayrı sorunları tartışıyor; ancak hepsinden çıkan sonuç, eskiden beri eleştirilen yanların daha da kötüye gittiği; önemli olanların kimilerinin önemlerini yitirmekte olduğu; genellikle sistemin daha da karmaşık, kimi yanlarıyla paradokslu, kimi yanlarıyla iççelişkili olduklarıdır.

Gözlemlerin üstünde toplandığı noktaları şöyle özetleyebileceğim:

1 — Amerikan sisteminde politik otorite gittikçe atomlaşıyor. Bu yüzden etkin bir önderlik gelişememektedir.

Etkin bir önderliğin gerçekleştiği zamanlar oluyorsa, bu, sistemin kendinden değil, olağanüstü koşulların zorunlamasından oluyor (Geçen büyük ekonomik bunalımdan sonra Roosevelt'in başkanlığı gibi). Onun dışında siyasal önderlik sıradan (hatta gölgeli) kişilerin eline geçebildiği görülmektedir.

2 — Zaten çok partili olamayan sistemin kendisi de parti sistemi

olarak bozulma süreci içindedir. Amerika'nın tarihi boyunca üçüncü parti kurma girişimleri tutunamamıştır. Parlamenter sistemlerde kimi kez görülen üçüncü partinin dengeleme olanağı bulunamamıştır.

Dünyanın pek çok ülkelerine çok partililik öğüdü veren Amerika'nın kendisi çok partili demokrasi değildir. [Yanıbaşındaki Kanada'da üçüncü parti sık sık böyle bir rol oynamaktadır. Orada bugünkü anayasa bunalımında N.D.P.'nin (Yeni D. Parti'nin) böyle bir rol oynadığı görülüyor.]

3 — Woodrow Wilson'un kendisinin de saptadığı gibi, bu sistem gerçek anlamıyla Kongre Sistemi de değildir; onun tanımladığı gibi, Committes (Komisyon) Sistemi'dir. Birçok önemli kararlar ve yargılar Kongre komisyonlarında (yargı kurullarında) verilir ve bunların sayısı alabildiğine artıyor. Kongre komisyonların öneminin artmakta olduğunu gösteren olaylar komisyon üyelerinin, büro adamlarının artmasında kendini gösterir. Örneğin, denildiğine göre Senatör Kennedy'nin 110 kişilik sekreteryası varmış. Ünlü faşist MacCarty'nin yalnız sekreterlerden değil, danışmanlardan, avukatlardan, tahkikatçılardan, muhbir ve hafiyelerden oluşan küçük bir hükümet büyüklüğünde komisyon içi özel bir örgütü vardı. Bu yüzden, kongre üyeliği masraflı bir iş olunca onun finansal kaynakları kuşkulara, söylentilere yol açmaktadır.

4 — Kongre'nin cumhurbaşkanı karşısındaki gücü artarken Beyaz Saray'ın etkisi azalmaktadır. Cumhurbaşkanı seçilmesi işinin hemen hemen bütün yıl kocaman bir seçim propagandası sürdürmesine bakarak, cumhurbaşkanının kongre karşısında büyük bir gücü olduğu sanılmamalıdır. Bilim adamlarının gözlemlerine göre, siyasal gücün kullanılışı açısından bunun iki önemli sonucu olmaktadır: biri, hükümet başkanı ile yasama organı arasında çatışma olması (Başkan Carter, ta Viyanalara kadar giderek imzaladığı SALT-2 anlaşmasının, üyelerinin çoğunluğu kendi partisinden olan Kongre'den geri çevrileceğini anlayınca, bir kez daha başkanlığı garantileme umuduyla onu geri almak zoruda kalmıştır). İkinci bir önemli sonuç siyasal gücün çok sayıda siyasal güçlü kişilerin elinde koyuluğunu yitirerek sulandırılması oluyor. Bu yüzden, önemli sorunlar önemsizleşir, önemsizler önem kazanır ve bunda «çıkar grupları»nın gücü rol oynar.

Bu çıkar gruplarının en ünlüsü eskiden beri eleştiri konusu olan Lobby'lerdir. (Bu sözcük ortaçağ Latincesi «lobium» sözcüğünden gelir. Otel lobisi deyiminde olduğu gibi, bekleme yeri demektir. Amerikan politikasında bunun, Fransızca'daki «coulisse» sözcüğünden daha geniş bir anlamı vardır. Kongre üyeleriyle toplantı salonu dışında «görüşme yeri» anlamına gelmekten çıkmış, bir kurullaşma anlamı kazanmıştır. Lobby denen kurulun işlevi, belirli bir konu üzerine Kongre üyelerini «kazanmak», «yanına çekmek»tir.) Kitabın saptadığına göre, bugün lobby'lerin sayısı görülmedik ölçüde artmış, böylece baskı gruplarının

kanalları da kolay kolay görülemeyecek denli karışmıştır. Kongre komisyonlarındaki bir başka eğilim de, komisyon başkanlarının nüfuz ve prestijlerinin düşmesidir. Yaş, kıdem, tecrübeli olma gibi şeyler eski değerini yitirmekte, komisyon başkanları kolay kolay değiştirilebilmektedirler.

5 — Lobicilik gittikçe tek sorun lobiciliği olmakta. Örneğin, çıkarılacak bir kanun dolayısıyla bir gaz ya da bir petrol işi gibi tek bir konu üzerinde birbiriyle çarpışan lobiler gelişmektedir. Bu durum, partilerin de eski öneminin gittikçe azalmasına yol açıyor. Seçim propagandaları süresi dışında iki parti arası farklar gittikçe silikleşirken, normal zamanlarda şu partiden ya da bu partiden oluş, yürütme sektörü ile yasama sektörü arası ilişkilerdeki önemini yitirmektedir. Seçim zamanlarında adayların saptanmasında bile parti ve ideoloji farklarından çok, bu farklar dışında olan başka etkenler rol oynamaktadır. Büyük önemdeki görüş ayrılıkları, tam anlamındaki parti çizgilerine göre yürümediği için, sorunlar üzerinde Kongre'den ne sonuç alınacağı — özellikle Cumhurbaşkanı seçimleri yaklaştığı sıralarda — kestirilemez olmuştur. Kitaptaki bir deyişle ABD politikası bir «sürprizler politikası» olma yolundadır. Cumhurbaşkanının imzaladığı SALT-2 anlaşması, bir Kongre duvarına çarpıp durunca, Federal Almanya Başbakanı Helmut Schmidt bile şaşırmıştı. ABD politikasını iççelişkili olmakla ve bu sürprizciliği yüzünden onun kararlarına bel bağlayan Avrupa devletlerinde huzursuzluklar yaratmış olmasını eleştirmekle bu noktaya parmağını basmış bulunuyordu.

Anayasaca konmuş olan kural ve kurullar dışı olan örgütler ve onların arkasındaki çıkar güçleri (örneğin, partileri bile gittikçe sarmalayan ve —kendisi bir general olduğu halde Eisenhower'in «industrial - military complex» adını koyarak yakındığı — güçler ya da Kongre komisyonlarını çevreleyen lobiler) Cumhurbaşkanı seçimlerinden sonra işlevlerini göstermeye başlarlar. Geçen dönem başkanlığında Mr. Carter'in bir o yana bir bu yana sallanıp durması, gittikçe etkisizleşmekte olan Presidential System içinde siyasal önderliğe etkinlik verme çabalarının bir sonucudur. Bugün ABD'nin dünyanın birçok ülkesinin yazgısına yön vermedeki durumuna bakılırsa, bu etkinsizliğe yol açan anayasal kuruluşun kusurları o denli düşündürücü olmaktadır. Avrupa parlamenter sistemleri Avrupa dışı ülkelerde de model olarak alındığı halde, Amerikan «Presidential - Congressional» sisteminin başka yerlerde model olmayışı da ilginç bir nokta.

Cumhuriyet, 10 Kasım 1980

BİR KONFERANSIN ANILARI

43 yıl önce İstanbul'da uluslararası bir konferans toplanmıştı. Bugün konferans denince ilk aklımıza gelen şey diplomatik konferanslardır. Hani şu ardı arası kesilmeden, biri bitmeden öteki başlayan ve hiçbiri bir sonuca varmayan konferanslar...

Sözünü edeceğim konferans diplomatlar konferansı değil. Ekonomi, AET ya da IMF konferansı da değil. Kadın Hakları Konferansı'ydı.

Bu Konferans, Yıldız Sarayı'nda toplanmıştı. Ben de bu konferans dolayısıyla bu sarayın içine girmiş, salonlarında, hollerinde, koltuklarında oturmuştum. Böyle bir konferansın böyle bir sarayda toplanmasını tarihin düşündürücü bir dönüşümü saymıştım. O zamanlar ulus olarak mutlu, kişi olarak başka uluslar karşısında başı dik saygınlık gören insanlardık. Çünkü Atatürk Türkiyesi'ydik henüz!

Kadın haklarında eşitlik konusu üzerine uluslararası konferans da bu Atatürk Türkiyesi'ne karşı dünyaca duyulan beğeniyi belirlemek için Afrika'da ya da Asya'da değil Atatürk'ün Türkiyesi'nde toplanmıştı. Atatürk devrimlerinin en büyüğü, en etkin olanı Türk toplumunu kadınlık konusunda uygar dünya toplumlarının ön safına çıkarma yolunu açan bu devrimdir. Türkiye o zaman Avrupa dışı dünyanın toplumlarının önünde yürüyen devrimci bir ülke sayılıyordu. O zaman, şimdiki Türkiye gibi, Bangladeş adlı dünyanın en yoksul bir ülkesine bile borcunu ödeyemeyen bir ülke değildi.

Niçin bu geçmişin olayını anımsadım? Bu yıl İngiltere'de kadın eşitliği savaşında bir dönemeç sayılan bir olayın 50'nci yıldönümü anılıyor. 2 Temmuz 1928 tarihinde bu ülkenin parlamentosu kadınlara erkekle eşit siyasal haklar tanıyan kanunu çıkarmıştı. Bu olayın yarım yüzyıllık dönemi dolayısıyla televizyon, radyo ve basın bu amaca varılmasında savaş veren kadın önderlerin anılarına yer verdiler. Çoğu ölmüştü, ancak sağ olanları vardı. Yüz yaşına gelmiş, ya da yüzünü aşmış bu ak saçlı önder bayanlar oturdukları tekerlekli sandalyelerde gazetecilere, TV sözcülerine o günlerle ilgili anılarını anlattılar. Hafif, titrek sesleri, buruşuk bilekleri eskiden hayat fışkıran çökük

yanaklarıyla bir zamanlar onların da savaşan, koşan, bağıran insanlar olduğunu içiniz cızlayarak size anımsatıyordu. Parlamento önünde, Hyde Park'ta, kömür işçileri mahallelerinde düzenledikleri toplantılardan, yaptıkları yürüyüşlerden film parçaları gösterildi. Grev yapan işçiler gibi onlar da elli yıl öncesine değin coplarla dağıtılırlar, kaçamayanlar polislerin elinde tartaklanırlardı. Tutucu basının geniş bir kesiminde onlarla alay eden yazılar yazılırdı. Yıllarca elde edebildikleri başarı parlamenterlere, başbakanlara, kilise adamlarına bir kolayını bulup dilekçe sokuşturuvermekten öteye geçmezdi.

Ama dünya durmaz, yürür. 1928'e değin tutucuların kafasına dank dedirtecek bir dizi olaylar gelip geçti. Benim sözünü ettiğim konferans 1935'deydi demiştim, değil mi? Arada sadece 7 yıl var. Dünya kadınlar konferansının önlemler karşısında değil, alkışlar arasında Türkiye gibi bir ülkede 7 yıl sonra toplanması bize o zamanın Türkiyesi ile bugünü arasında, zaman ıskalası üzerinde bir karşılaştırma olanağı verir. 1928 ve 1935 arasındaki zaman geçmişi ile bugün uygar dünya ile aramızdaki uçurumu ayrı ayrı alın: O zamanki ve bugünkü durumumuz üzerine sayısal bir ölçek elde edersiniz!

1935'de kadın hakları konferansı üzerine İstanbul Üniversitesi'nin genç bir sosyoloji asistanı olarak «Dünya Kadınlarının Kongresi» başlıklı bir yazı yazmaktan kendimi alamamıştım. (Bu yazı o zaman henüz daha İstanbul'da bulunan Mülkiyelilerin çıkardığı «Siyasal İlimler» adlı derginin Nisan 1935, sayı 49, yıl 4 tarihli sayısında çıkmıştı). Bu uzunca (ve aklımca «bilimsel») yazı şöyle başlıyordu: «Geçen ay içinde bütün dünya kadınlarının murahhasları İstanbul'da Yıldız Sarayı'nda toplandılar. Bütün dünya için olduğu gibi memleketimiz için de bir yenilik olan bir cereyanın Yıldız Köşkü gibi bir yerde görüşülmesi tarihin tuhaf cilvelerindendir».

1935'de Yıldız Sarayı'nın salonlarında İngiliz, Amerikalı, Avrupalı ve zarif «sari»lerine bürünmüş Hintli bayanlar, Afrika'nın siyah tenli hanımları, Arap komşularımızın kadın haklarını savunmada ün almış (özellikle Mısırlı) bayanları, bir genç asistan olarak ilk gördüğüm bu uluslararası kongreyi yaşam boyu bana hiç unutturmadı. Toplantılar, tartışmalar, kararlar sonu Boğaz'da Beylerbeyi Sarayı'nın mermer sütunlu holünde büyük bir çay ziyafeti vardı. Bilindiği gibi bu saray zamanın hükümdarı tarafından Türkiye'ye ilk kez bir ziyaret yapacak olan ünlü İmparatoriçe Eugenie için özel olarak yaptırılmıştı. O gün bu renk renk bayanlardan Atatürk Türkiyesi'nin bütün dünya kadınlarına model olduğuna inandıklarını dinliyor, koltuklarımız kabarıyordu. Ne günlerdi!

Batı dünyasında kadın özgürlüğü savaşı elbet bu 1928 yılında başlamış değildi. Sözünü ettiğim yazımda kadının uygarlık tarihindeki yeri konusunu o zamanki bilgilerimle gözden geçirmiştim. Özellikle Hıristiyanlığın gelişiyle kadının günah ve örtü konusu yapılışından

Müslümanlıktaki şeriat hukukunda kadının hemen hemen tüm hukuk yoksulluğu içine düşürülüşüne değin bu oluşumun bir tarihçesini vermiştim, o zamanki aklımın erdiği kadarınca. Türkiye'de de kadınlığın toplum içindeki durumu sorunu elbet 1938'lerden öncelere gider. Atatürk zamanına kadar bir avuç bayanla bir avuç aydın kafalı erkek yazarın, bir avuç devlet ve hükümet adamının katkılarını görmezlikten gelemeyiz. Fakat asıl Atatürk'ledir ki söz bitmiş, eylem başlamıştır. Büyük adam önderliğinin asıl anlamı da budur. Atatürk devrimleri dediğimiz devrimlerin hemen hiçbirini Atatürk «icad» etmemiştir. Hepsi ondan önce düşünülmüştür. Ama bu düşünülmelerin hiç sonu gelmezdi. Düşünüleni bir vuruşta eyleme çevirmektir önderliğin sırrı! Hele o, ortalığı kaplayan gericilerin en kutsal saydığı, en dokunulmaz, en «tabu» saydığı kadınlık sorunu üzerine «gordiyon» kılıcını indirirse. Bugün böyle bir önderin yokluğunun hasreti içindeyiz.

Yirminci yüzyılın üç çeyreği geçti. Giderek son çeyreğinin birkaç yılını da geçirdik. Geçmiş yılların çokluğuna bakarak bu yüzyılın tarihteki yeri üzerine nitelendirici yargılar verilebilir belki. Bunlardan biri kuşkusuz kadın sorunu üzerine olacaktır. Yirminci yüzyıl, kadın yüzyılıdır. Türkiye'de de öyle. Fakat ne dünyada ne burada kadının savaşı bitmiştir. Savaşın kapsamı çok daha genişlemiştir. Doğum kontrolu sorunları, doğum olayının kendisi, çocuk bakımı, kadının gittikçe toplum yaşamında yer alması, meslek sorunları ve hepsinin üstünde şu sorun var: Bugün artık ayrı bir kadınlık sorunu diye bir sorun yok; kadının bütün geleceği toplumun bütününün sınıf ayırımları olayı, Türk toplumunun ekonomik ve siyasal bağımsızlığı sorunlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır.

Sesimiz, Sayı 111, Ekim 1978

KU KLUX KLAN

Bizde bir zamanlar toplumbilimciler Selanik'e, İzmir'e ve İstanbul'a gelen Fransızca kitapları okurlar; Fransa'da en çok adı geçen toplumbilimci kimse ona yapışırlar, Türkiye'nin toplumsal sorunlarını onların aklına ve ağzına göre yorumlamaya çalışırlardı. Şimdi toplumbilim alanında moda ve model Fransızlar değil, Amerikalılar. Yanlış anlaşılmasın, bütün Amerikalı toplumbilimciler demek istemiyorum. En çok Ortadoğu ülkelerinin sorunlarıyla ilgilenenler arasında bu dediklerim...

Demokrat Part iktidara geldiği günden beri bunlar Türkiye'de bir «din sorunu» konusu tutturdular. Kimi «din uyanması», kimi «din kalkınması», kimi «dine dönüş oluyor» yollu gözlemler, yorumlamalar ileri sürdü. Bunların etkisi altında olan bizdekiler de şimdi öyle. Söyledikleri, Kemalizm'den, boş kalan bir yeri doldurmak gibi bir işlev gereği çıktığını belirttikleri bu durum, din sorunu biçiminde özetlenebilir. Bu, konunun geçmişini bilmeyen Amerikalı kafasına göre, akla uygun gözüken, bir spekülasyondur. Dediğim yönde yazanlara sorsam: İslamlıkta «din sorunu» nedir? Bugün din anlayışı nerede kendini gösterir? Desem yanıt veremeyecekler. Verseler de söyleyecekleri şeyin «din sorunu» değil, basbayağı «politik sorun» olduğunu anlamamak için insanın hayli saf olması gerekir. (Burada Arapları, bir ölçüde de politik sorunlarını bile düzenleyememiş olan Pakistan'ı ayrı tutuyorum. Türkiye içindir söylediklerim.)

Hıristiyanlıkta durum başka; orada «din sorunu» hâlâ ayakta. İsa mitosundan «dünyanın karşısında kilise» sorunlarına değin kaç yüzyıldır tartışılan işler hâlâ tartışılıyor. Anlaşılan bundan zevk alan ya da kendine iş çıkaran kişiler var. Fakat Hıristiyanlıkta da bizde «din sorunu» denip de aslında «din sorunu» olmayan akımlar ve örgütler de var. Bunun belki en iyi örneği, şimdi İngiltere'de tepki konusu olan Amerika kaynaklı Ku Klux Klan örgütü.

Bu acayip adlı örgüt, geleneksel Hıristiyan örgütleri cinsinden bile olmayan bir örgüt. Kendisi din adına «mücahede» yapma iddiasında.

Aslında ırkçılık siyasası yapan siyasal bir örgüt. Hem de gizli. Hıristiyanlık tarihinde ya da onun bu gününde bu adla tanınmış bir «din örgütü» yoktur. Bildiğim kadarına göre yalnız Amerika'da, hem de onun yalnız bir bölgesinde bulunan bir terör örgütü. Amerika'nın siyah insan bölgelerinde, üyeliği gizli tutulan bir örgüt. İçinde «Ejderha-i âzam» (Grand Dragon), «Sihirbaz-âzam» (Grand Wizard) gibi salavatlı rütbeler taşıyan kişiler var. Din adına biricik işlevi, siyah insana karşı «mücahede». Şimdi siz gelin de buna «din olayı» deyin.

Bunlar panayırlarda görülen soytarılar gibi kafalarına beyaz kumaştan yapılma kukuletalar giyerler, beyaz harmanileri içinde birbirlerini bile tanımazlar; alevler içinde bir büyük haçın ardından ellerinde meşalelerle yürüyüş yaparlar çok kez geceleri. İddialarına göre, dinin ilerleyişini simgeliyorlarmış.

Bana çok gülünç geldikleri için eskiden beri ilgilendiğim bu Ku Klux Klan'cıların artık kalmadığını, örgütlerinin dağılıp gittiğini sanıyordum. Neden düşmüşüm böyle bir sanıya? Niye düşmeyeyim? Yıllardır o ülkede beyaz-siyah insan arası ilişkilerinin düzeltilmesi için o kadar çabalar oldu; yasalar çıktı; yürüyüşler oldu; iki renkteki ırk arasında ünlü önderler gelip geçti. Öyle beş on tane değil, milyonlarca olan siyah insan yığını arasında sınıf ayırımları bile gelişti. Amerika devleti ordusunda, diplomasisinde birçok siyah insanı hizmete aldı. Hollywood yapısı TV programlarında punduna getirerek oyuncular arasına bir iki siyah aktörü serpiştirmek moda bile oldu. Eh, demişim içimden, artık bu Ku Klux Klan denen şeyler ve benzerleri unutulup gitti. Ne münasebet?

Örgüt yalnız sapsağlam ayakta değil, şimdi İngiltere'ye de uzanıyor: İngiltere'de çeşitli nedenlerle Hıristiyan da olsa siyah olan, beyaz da olsa Hıristiyan olmayan birkaç milyon insan yaşıyor. Bir imparatorluk olmanın mirası bu. Öğünürsünüz belki ama mirasını da çekeceksiniz bu işin bir çeşit kefareti olarak. Osmanlı İmparatorluğu da öyle olmadı mı?

Bu insanlara karşı kendini parti olarak ileri süren bir örgüt de gelişiyor. Adı da ilginç: Milliyetçi Cephe; «National Front». Eskiden Alman Nazi örgütünü taklit eden Oswald Mosley'in partisini andırıyor. Avrupa'da «sol», ilerleme sağlıyor deniyor ama «sağ» da yerinde sayıyor sanmayalım. İşte Almanya, işte İngiltere. En ileri iki ülke Avrupa'da. Almanya'daki terör akımları boşuna değil, ama şimdi yalnız nedenleriyle koşulları farklı olan İngiltere'yi alalım.

Son yıllarda İngiltere'de gerçekten suç grafikleri yükseliyor. Neden? Neden olacak, ortalığı bir alay din, ahlak dışı ipsiz sapsız insan kaplamış ondan. Bir sınıf halk da bu çeşit düşünüşe kafaca çok yatkın. Her yerde. İster Almanya, İngiltere gibi uygar, ister Türkiye gibi uygarlığın maşallahında olan ülkeler olsun. Böyle insan çok!

İşte bu İngiliz Milliyetçi Cephesi'nin yardımına geliyor Ku Klux

Klan. Bilmiyordum, meğer bu örgütte olanlara ülkeye giriş yerlerinde izin verilmezmiş. Havaalanında Mr. Duke adlı Amerikalının bu örgütün «Ejderha-i âzam»larından biri olduğunu bilmeyen memura pasaportunu damgalatıp içeri girmiş. Olay nasıl duyuldu bilmiyorum. Fakat eyleme geçtiğini fark eden gazeteciler açıkladılar sanırım. Mr. Duke önce ziyaretini önemsizleştirmeye çalıştı: «Bizim kötü amacımız yok, bizi kötü tanıtan Hollywood oldu,» diyor. «Amacımız dinimizi yükseltmek, beyaz insanın kültür mirasını yaşatmak. Geceleri alevler saçan haçlarla, beyaz giysiler ve başlıklar içinde yaptığımız toplantı ve yürüyüşler çok güzel oluyor» diyor gazetecilere. Bir çeşit «din tiyatrosu» oynuyorlar sözde.

Bu yazımı siz okuyuncaya değin Mr. Duke belki sınır dışı edilecek ve «insan hakları» ülkesine geri gönderilecek. İçişleri Bakanı'nın böyle bir yetkisi var. Polis onu henüz bulamadı diyorlarsa da Parlamento önünde çıkmış fotoğrafı var gazetelerde. Ben de TV'deki konuşmasını dinledim. «Bakan nedense beyaz insana «önyargılı (prejüjeli) ama siyaha değil», diyerek sırıtıyordu. Evet Milli Cephe ile paylaşık üyeleri varmış. Bunları çoğaltmak için çalışmaya gelmiş.

Bilmiyordum, ama şimdi onu da öğrendim. Ku Klux Klan hâlâ yaşıyor ve dipdiri. Böyle bir olayın yarattığı sorun bir «din sorunu» mudur, yoksa salt bir «politika sorunu» mu? Bizdeki durum üzerine kocaman yargılar vermeden önce bunun üzerinde düşünelim.

Cumhuriyet, 22 Mart 1978

YAYINLAR :

TANZİMAT

Tanzimat'ın yüzüncü yıldönümü dolayısıyla Maarif Vekilliği'nin girişimiyle Tanzimat adlı ve birçok yazar tarafından kaleme alınan büyük bir eser çıktı. Bu eserde Tanzimat hakkında birçok yararlı bilgi ve ilgi çekici sayısız belgeler vardır. Bunlar arasında Maarif Vekâleti sayın ve bilgin müsteşarı İhsan Sungu'nun yazdığı «Tanzimat ve Yeni Osmanlılar» adlı uzun makale, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın Tanzimat'la ilgili olan makalelerinden uzun alıntılar yapmak suretiyle bugün kolayca elde edilmesi mümkün olmayan birçok belge ortaya çıkmış oluyor. Gerçi bu makaleler, zamanında basılmış ve yayılmış olan makalelerdi. Fakat bunların çıktığı gazete ya da mecmuaları her yerde bulmak mümkün olmadığı gibi, eski harfleri bilmeyen genç kuşağın da okumasına imkân vermeyecek bir durum vardı. Sayın İhsan Sungu'nun bu eseri aynı zamanda önemli bir noktaya da hizmet etmiş oluyor: Şimdiye kadar geçmişteki düşünürlerimiz hakkında aydınlarımız, çocukluklarında okulda kitap ve öğretmen aracılığıyla ulaşan görüşlerden belleklerinde kalmış olan düşüncelerle şu ya da bu yargıya varırlar. Fakat bu kişileri bütün eserlerini dikkatle inceleyerek değerlendirmeye çalışmazlardı. Namık Kemal, Hâmit, Fikret, Ziya Gökalp hakkında yapılan anketlere verilen cevapların yüzeyselliği ve kişisel yargılar taşıması ve doğal olarak bu yüzeyselliğin ve kişiselliğin doğurduğu şiddetli ve aynı derecede sığ ve kişisel tepkileri hatırlamak yeterlidir. Şimdi bu yazıların yayınlanmasıyla Namık Kemal'in düşünce yapısını daha doğru ve gerçek olarak saptama fırsatları artmış oluyor.

İhsan Sungu, yayınladığı belgeleri Genç Osmanlıların Tanzimat'la ilgili muhtelif meseleler hakkındaki görüşlerine göre çeşitli başlıklar altında sıralıyor. Bu meselelerden birisi, din ve devlet ve genellikle örf ve âdet, ahlak vesair toplumsal kurumlarla din ve daha doğrusu İslam şeriatı arasındaki ilişki meselesidir. Bugün Türkiye Cumhuriyeti Teşkilatı Esasiyesi'nin ve Cumhuriyet Halk Partisi programının ana temellerinden birisi laikliktir ve bunu tartışma konusu yapmak bile akla gelmez. Oysa yarım yüzyıl geriye baktığımız zaman bunun en büyük düşünürlerimizin bile hâlâ çözemedikleri bir mesele olduğunu görüyoruz.

Şimdi biz, Namık Kemal ve arkadaşları şuydu ya da buydu demeden önce seçtiğimiz bu tek meseleye karşı olan tutumlarını İhsan Sungu'nun yayınladığı bu belgelerden (Tanzimat, s. 809-816) yararlanarak anlamaya çalışalım. Namık Kemal'in bu mesele açısından değerlendirilmesi ancak ondan sonra yapılabilecek bir şeydir.

Namık Kemal 1868 yılı Haziranı'nda, Londra'da çıkan Hürriyet gazetesinde şöyle diyordu:

«Reşit Paşa, Tanzimat'ın esasını şeriata irca etmiştir. Halkın hukuku Allah'ın adaleti gibi ezelidir. Saltanat mevkiinde bulunan zat bize hakim olur, fakat malik olamaz. Binaenaleyh elimizde bir adalet esası varken tek bir şahsın daima değişebilecek olan iradesi üzerine nizamı kurmak doğru değildir.»

1868 yılı Ağustosu'nda yine aynı gazetede şöyle diyordu:

«Avrupalılar bilmezler ki bize arız olan uygunsuzluk hükümetimizin temeli olan şeriatın hükümlerine riayet etmemekten meydana gelmiştir. Devletimiz yaşamak isterse Muhammet'in şeriatından ayrılamaz ve bir İslam Devleti halinde halinde kalmalıdır...

...Cemiyetler kurulup devlet ve hükümet meydana gelince her medeni cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi idare ve fikirlerinin birleşmesini icap ettirecek bir bağa ihtiyaç hasıl olmuştur. İşte bu bağ şer'idir ki fertleri ayrı ayrı ve beraberce idare edecek olan siyasi hükümlerdir. Şer'in teferrüatını icma'ı ümmet tayin eder. Fakat esası tabii haklara dayanır. Bizde de tabii haklar ilahi adaletin ta kendisidir ki bunu Kuran tayin etmiştir.»

1868 Eylülü'nde şu düşünceleri ileri sürüyordu:

«Biz din üzerine iddialarımızı kurarız. Dinin siyasi hükümlerinde medeniyete mani olacak bir şey görmediğimiz gibi, şuna kaniiz ki, vatanı kurtaracak, ammenin hürriyetini temin edecek çare bu ahkâma müracaat etmektir. Bizim çürümemiz, bu kaidelere riayet etmeyişimizdir. Eğer sizin medeniyet dediğiniz şey, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesiyse onlar ahlakımıza mugayyirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz.»

Kasım 1868'de şunları yazıyordu:

«Biz hakikatte düstur yerine şer'i kanun istiyoruz. Şeriat usulü, ayet ve hadislerde bulunan tabii haklardan istihraç edilen bir bilgi deryasıdır. Şeriattan meydana getirilecek kanun, adalet bakımından ve zamana uygunluğu itibarıyla belki de medeni devletlerde bulunan kanunların hepsine üstün olacağına şüphe var mı?»

1869 yılı Ocak tarihli Hürriyet'te şunları yazıyordu:

«Adaletin esas hükümleri akıl ve nakilde, her zaman ve mekânda birdir. Avrupa mütefekkirleri mevcut nizamlarının asıllarını, akıl hassasıyla tabiatın hikemi kaidelerinden ve füruunu da o kaidelerin medeni münasebetlere ve zamanın icaplarına tatbik edilmesinden istihraç ediyorlar. İslam alimleri de fıkhı bu tarzda tedvin etmişler ve fa-

kat tabiat kaideleri Allah'ın emirlerinde ve peygamberin hadislerinde mündemiç olduğu için onlar felsefi istıkralara mecbur olmaksızın bunlardan istinbat etmişlerdir. İnsanların Allah namına haklarını tayin etmekte ve herkesin itaatini maddi ve manevi daha sağlam bir surette temin etmekte olduğuna bakılırsa, İslamiyetin hüküm ve siyaseti, Avrupa'nın teşri tarzına kat kat üstündür. Ne yazık ki elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü ihtiyaçlarını ifaya kâfi bir ilahi hediye varken bırakılıyor da sekiz on zalim ve cahilin hevesatı, hukukun esası addolunuyor.»

1869 senesinin ertesi ayında yine tekrar ediyor:

«Dinin geri kalmamıza sebep olduğu yanlıştır. Garpta papazlar zalimlerle bir olmuştur. Halbuki bizde ulema sınıfını papazlara teşbih etmek onun mahiyetini tahriftir. Müslümanlar arasında ulema sınıfı daima mütegallibenin zulmüne maruz kalmıştır. Şimdiye kadar vükelâ hangi hayra teşebbüs etti de ulema ona sed çekti?»

1869 Haziranı'nda Tanzimat'ın getirdiği ikilikten şikâyet ediyor:

«Bir memlekette iki nevi kanun olmaz. Adalet, eşyanın hakayıkındandır. Asla değişmez. Şeriat kaidelerine tatbik edilerek belki Avrupa'dan daha muntazam kanunlar tanzim edilebilir ve bu davamızı bütün âlimler tasdik etmektedir. Hal böyle iken niçin yalnız muamelâta dair bir mecelle ile iktifa olunuyor da bir şer'î kanun tanzimine bakılmıyor?»

Ziya Paşa da 22 Şubat 1869 tarihli Hürriyet'te Tanzimat devrindeki dinî mübalâtsızlığın millî ahlâkı bozduğunu, vükelâ arasındaki dinsizlik modasını halkın da taklit ettiğini, hattâ kadın ve çocuklar arasında bile bunun yapıldığını, namaz kılmak, oruç tutmak gibi İslâm farzlarının yapılması belâhat ve hamakat nümunesi addolunduğunu söylüyor ve şöyle devam ediyor:

«Avrupa'yı taklit ile ileri gittiğimizi sanıyoruz. Halbuki Avrupa'dan alınacak terakki âmilleri kanuna riayet, mükâfat ve mücazat hükümlerini icra etmek, sanayii terakki ettirmek, ticareti genişletmek, hukuku temin etmek, millî meşveret usulüdür. Biz bunları almayıp tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, taharetsiz gezmek gibi şeylere göre hareket etmeğe çalışıyoruz.

Tanzimatçılar halkı Müslümanlık taassubundan kurtarmak için az mı himmet ettiler? İşte ticaret mahkemeleri ve temyiz hukuk meclisleri yapıp şeriat mahkemeleri yalnız karı-koca, nikâh, miras davaları gibi sırf mezhebî umura müteallik işlere münhasır kaldı. Bu zatların familyalarından görülen emsal üzere devlet ricalinin familyalarından İslâmiyete mahsus olan ırz ve edep, namus ve hayâ kalktı. Yaşmak, ferace kalkmak derecesine geldi. Entari yerine fistan moda oldu. Beyoğlu mağazalarında ve sarraflarında çırılçıplak fistanlarla kolkola frenklerle dansetmek ve Fransızca, «bonjur, mösyö, mersi...» gibi birkaç kelime ile nezaket satmak kadınlık zarafetinden oldu. İşte

bu alafranga âdetler bu zatların familyalarından tevâbi ve mensuplarına ve onların tevâbi ve mensuplarına ila... nihayet avam arasına kadar sirayet etti. Şimdi İstanbul'da ırzlı ve edepli familya ayıp hükmünde kaldı.»

Nisan 1869 tarihli Hürriyet'te şöyle diyor:

«Tanzimat'a kadar Osmanlı Devleti bir kanun üzere icrayı ahkâm ederdi ki bu da İslâm şeriatidir. Halbuki Gülhane Hattı Hümayunu'nda şer'î hükümler haricinde tek kelime bile olmadığı ve ıslahat denilen şeylerin şeriat hükmü muktezasından olduğu orada sarahaten bildirildiği halde Reşit Paşa bunları kimse bilmemiş de Avrupa'yı takliden yeniden kendisi icat ediyormuş gibi işi Avrupa'ya kıymetli satmak istedi ve devletin temelinde iki büyük rahne açtı: 1) Avrupalılar şeriatin ahkâmını adalet, insaniyet ve terakkiye mâni ve adalete mugayir, her türlü vahşi hareketin yapılmasına müsait bir kanun sanırlarken bu sanmaları tasdik ve itiraf olundu. 2) Şeriat gittikçe sadece muamelâtı mezhebiyeye hasrolunup şer'i şerifin vücudu kaldırılıyor ve bu suretle Avrupa'ya karşı dirayetli görünmeğe çalışılıyor.»

Namık Kemal Avrupa'dan dönüp de İstanbul'da İbret gazetesinde neşriyata başlayınca yine eski fikirlerinde ısrar ediyor ve Teşrinievvel 1872 tarihli İbret'te şunları yazıyor:

«İslâmiyeti bugünkü medeniyet ile uyuşamaz zannını Avrupalılar'a, Tanzimat'ın dünyevî hükûmeti dinî hükûmetten ayırmak teşebbüsü vermiştir. Eğer yapılan ıslahat fıkha göre ve şeriat namına yapılsaydı, kanunu ceza Fransa düsturundan çalınacağına fıkhın Ukubat faslı tedvin olunsaydı bu fikirlerin meydana gelmesine sebep olunmayacaktı.»

Teşrinisani 1872 tarihli İbret'te eski bir fikrini yine tekrarlıyor:

«Elde semavî bir şeriat ve iki yüz milyon insan içinde ve bin sene bu kadar büyük adamın hayatlarını vakfettikleri fıkh gibi bir hakikat deryası elde varken ecnebilerden hüküm iktibas etmeğe kendimiz mecbur bilmek doğru mu?»

Aynı gazetenin Kanunuevvel 1872 tarihli nüshasında da şöyle diyor:

«Şark milletlerinin fikirleri ve tavırları ekseriyetle İslâm kaidelerinden meydana geldiği için meselâ bugün Fransa kanunu memleketimizde tamamiyle kabul olunsa, değil yalnız Müslümanlar, hatta sair milletler bile memnun kalmayacaklardır.»

«Tanzimat ve Yeni Osmanlılar» makalesinin muharriri sayın İhsan Sungu şu hükmü veriyor: «Görülüyor ki Yeni Osmanlılar Tanzimat devrinde vücuda gelen ikilikten şikâyet ederler. Yalnız itirazları laik esaslardan alınan kanunlar arasında fıkha istinat eden bir mecelle vücuda getirilmiş olmasına değil, dinî esaslardan alınarak muamelata dair bir mecelle vücuda getirildiği halde diğer kanunların da dinî esaslardan alınmamış olmasınadır.» (s. 804).

Namık Kemal'in ahlak gibi içtimaî mefhumları dinî menşelere irca

etmeye ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermek için şu hadiseyi zikrediyor: Namık Kemal'in arkadaşlarından Rifat Bey'in vaktiyle bir Fransız müellifinin eserini esas tutarak Paris'te neşrettiği Hukuku Umumiye adlı eseri İstanbul'da tekrar neşretmesi üzerine o sırada Magosa'da bulunan büyük edip yazdığı bir mektupta, ahlak ile kanunların menşelerini laik ve sosyal esaslara irca eden bu esere itiraz ederek şu mülahazaları ileri sürüyor: Bizde hayır ve şerri, faziletleri ve reziletleri gösteren ancak kitap ve sünnet'ten alınmış olan hükümlerdir. Ahlaka ait olan mülahazaları bu kitapta zikrolunan hallere şamil sayarsak insanın din sahibi olmak ihtiyacından vareste olması lazım gelmez mi? Ve hak ve nâhak'ı ahlak sayesinde öğrenmeye insanların iktidarı olsaydı «Enbiyayı İlahi»ye ne ihtiyaç kalırdı? Hak ve nâhak'ı bildiren felsefi mülahazalar değil, dini «ilhamlar»dır (s. 811-812).

Özetleyecek olursak, gerek Namık Kemal'in ve gerek Ziya Paşa'nın telakkilerine göre; Tanzimat, devleti dinden ayırmaya yeltenen bir hareketti. Şimdiye kadar devlet resmen şeriata istinat ediyordu, meselâ şeriatın özgürlük ve eşitlik kavramlarının tatbik olunamayacağı ve gayri müslim olarak İslamlardan ayırdığı Hıristiyanların doğal haklarına konmuş olan tahdidat bu cümledendi. Tanzimat bu hususta yasakları kaldırmakla devletin hareketini açıkça tam manasıyla şeriata istinat etmemiş olarak göstermek istiyordu. Fermanın ruhuna göre din ve itikat meselesi ferdin vicdanına kalmış bir meseleydi ve devletin doğrudan doğruya bununla ilgisi olmayacaktı. Hakikatte biliyoruz ki bu, İngiliz ve Fransız diplomatlarının Hıristiyan tebaaya müsavi haklar temin yolundaki (şüphesiz ki sadece filantropik olmayan) gayret ve tazyiklerinin neticesiydi.

İşte Namık Kemal ve Ziya Paşa bu siyasete itiraz ediyorlardı. Birincisi fikirlerini düşünsel ve kuramsal biçimde ifade etmeye çalışmış, ikincisi ise daha popüler hatta bazen bayağı bir şekilde ifade etmiştir. Namık Kemal başlıca birkaç şeye itiraz ediyordu:

1) Şeriatla özgürlük ve eşitlik prensiplerinin uyuşmazlığı telakkisi. Ona göre şeriatta insanın tabii haklarını red ve inkâr eden hiçbir şey yoktur. 2) Bizde din ve devletin ayrılması prensipi. Ona göre, Avrupa'da belki iyi ve doğru olan bu tefriki bizde yapmaya (yukarıda zikredilen birinci mülahazadan dolayı) asla gerek yoktur; bu iki müessese bizde Avrupa'da olduğu gibi birbirine zıt değildir. 3) Tanzimat bunu yapmakla devleti dinî yaptırımlardan, dini de devlet yaptırımlarından mahrum etmiş oldu. 4) Bundan ötürü, bu hareketiyle İslamlığın Avrupa Hıristiyan milletlerinden aşağı olduğu açıkça kabul edilmiş ve Avrupalılar'da bu sanıyı büsbütün kuvvetlendirmiştir.

Bunlardan gözüküyor ki büyük edibin kendisi de Tanzimat devrine has olan ikilikten kurtulamamıştır. Bu ikiliği teşhis ettiği ve ortadan kaldırmaya çalıştığı kesindir. Garp ve Şark, doğal haklar doktriniyle şeriat, halk ile sultan, modern devlet ile teokrasi arasında kesin

bir tercih yapmaktansa bir uzlaşma yapmayı gütmüş ve bunu da nihayet Osmanlı vatanseverliği ütopisiyle halletmeyi başarmıştır.

Aradan geçen zaman içinde, bu telifin muvaffak olamadığını, geçen hadiselerin onun her tarafını hurdahaş ettiğini gördük. Büyük mütefekkirin zamanındaki antitezlerin, uzlaşmasım değil, çözümünü Türk Cumhuriyetçiliği, Halkçılığı ve Laikliği başarmıştır.

YENİ İSLAMCILIK

İslam Ansiklopedisi ve İslam-Türk Ansiklopedisi.

Bu eserlerin birincisi Eğitim Bakanlığı tarafından, diğeri de özel bir girişim ürünü olarak bölümler halinde neşredilmektedir. Şimdiye kadar birinci eserin henüz daha A harfinde olan dört bölümü, ikincinin de yine A harfinde olan 16 forması çıkmıştır.

Gençler de dahil olmak üzere okuyucuları arasında çok alâka, rağbet ve satış temin etmeyi başardığını gördüğümüz İslam-Türk Ansiklopedisi'nin başına bir mukaddeme yazan naşir Bay Eşref Edip'in yazısından anladığımıza göre Eğitim Bakanlığı'nın İslam Ansiklopedisi'ni tercüme ve neşretmeye karar vermesi üzerine Batılı müsteşrik, misyoner ve Yahudilerin ve Müslümanlık düşmanlarının propaganda ve hataları ile dolu olduğu söylenen bu eserin vereceği yanlış kanaatları düzeltmek için Türk ve İslam bilginleri tarafından bir ansiklopedi neşrine lüzum görülmüş ve bu eser bu ihtiyacın ürünü olarak meydana gelmiştir.

Şu halde Maarif Vekilliği İslam Ansiklopedisi'ni neşretmekle cesurane bir harekette bulunmuştur. Fakat Maarif Vekilliği bu işi körükörüne yapmamıştır. Çıkan cüzler gerçekten özenli bir çalışmanın ürünü olmuştur. Bazı bölümler hemen hemen telif denecek kadar tashih ve ilavelerle çıkmıştır. Başkasının hatasından ve propagandasından korkmayan bir zihniyetle hareket edilmiştir. Eserin başına Şark hakkında garptaki bilginin uyanışı ve evrimi hakkında yararlı ve değerli bir tetkik konmuştur.

İki ansiklopedinin bazı maddelerini karşılaştırmak yararlı olur. Böyle bir karşılaştırmada dikkati çeken noktalardan birisi şudur: İslam-Türk Ansiklopedisi'ni çıkaranlar İslam Ansiklopedisi'nde propaganda olduğunu ileri sürdükleri halde kendileri de sık sık aksi propagandayı yani İslam akidelerinin propagandasını yapmaktadırlar. Şüphesiz ki bu propagandacı zihniyet eserin bilimsel değeri hakkında kuşku uyandırıyor. Bu propagandanın kaygılarından birisi İslamiyeti ona misyoner ve Yahudiler tarafından atfolunan şeylerden ayıklayıp temiz ve ilk haline göre göstermektedir. Aynı zamanda onu muayyen insanlar arasında bilfiil anlaşılmış ve tatbik edilmiş olduğu biçimiyle değil, ideal biçimine göre göstermektedir. Mesela İslam An-

siklopedisi'ne oranla çok kısa olan «Âdem» makalesine mukabil İslam - Türk Ansiklopedisi'nde bu maddeye sayfalar tahsis olunmuş; birincisindeki maddeye şiddetle hücum olunmuş ve bu maddenin müellifinin İslamiyeti kasden İsrailiyat ile tahrif ettiği ileri sürülmüştür. Bizim bildiğimize göre, Müslüman halk arasında bilinen Âdem hikâyesi birincisinde anlatıldığı gibidir. Ebeveynimizden de o şekilde öğrendik. Halbuki İslam-Türk Ansiklopedisi'ne nazaran bu hikâyenin aslı yoktur. İslamiyette böyle bir şey yoktur. Bu makaleye göre, Kuran'da ilk ve tanrı tarafından yaratılan insanın Âdem olduğu bildirilmediği, bilâkis Kuran'ın (âdeta Lyell ve Darwin'den önce) arzın tabaklarından ve beşeriyetin evriminden bahsettiği, hatta «arzın tabakalarına inerek araştırma yapınız» tarzında bir emirde de bulunduğu ileri sürülüyor.

İhtimal ki böyledir. Meseleyi Kuran'daki bazı kelime veya cümlelerin doğru tercüme ve tefsirini yapacak kadar Arapça'ya hakkıyla vakıf olanlar halletsin. Fakat biz bir noktaya işaret edelim: Eğer mesele yazarın iddia ettiği gibi ise demek ki yüzyıllarca İslamlar İslamlığı yanlış anlamışlar, yanlış uygulamışlardır. Acaba İslamiyet yüzyıllarca milonlarca insanın inandığı şekildeki bir din miydi, yoksa yirminci yüzyılda gelen İslam bilginlerinin işin doğrusunu bularak meydana çıkardıkları şekilde midir?

Türk-İslam bilginlerinin bu yapıtı, rakip olarak çıktığı eseri utandıracak veya ona örnek olacak bilimsel nesnellik ve soğukkanlılık göstermiştir denemez. Birçok yerlerinde elden gitmiş bir şeyi kurtarmaya, bazı şeyleri temize çıkarmaya, İslâmi akide ve tatbikatın ille bugüne tamamı tamamına uygun olduğunu ve gayet aklî olduğunu kanıtlamaya yönelen bir çabalama var. İslamlar arasında bir Âdem hikâyesine inanılıyorsa, bizce, bunda utanılacak hiçbir şey yoktur; çünkü hiçbir din bu hususta onu ayıplayacak yerde değildir. Acaba neden, beşeriyetin uzun bir fikri evrim neticesinde ancak daha dün bulabildiği hakikat, bize on dört asır evvel bildirilmişti tarzında hem bilim hem evrim zihniyeti ile taban tabana zıt «kendi kendini aldatmalar» ileri sürmek icap ediyor? Acaba, «evet, o zaman bilim bu derece ilerlemişti, biz bugün o zaman bilinmeyen şeyleri bilebiliyoruz; yarın da bizim bilmediğimiz şeyleri bileceklerdir» diye samimi bir itirafta bulunsak ayıp mı olur?

Fakat, İslam-Türk Ansiklopedisi'nin esaslı bir tezi var. Bu tez hemen her belli başlı makalede sistematik bir şekilde işlenmektedir. Aşırı çaba ve dayanışma sayesinde bu ansiklopedinin etrafında toplanmış olan bilginler tebrike değer. Tezleri, üzerinde uzun ve esaslı tartışmalar yapılacak kadar önemlidir. Bunun için de bütün neşriyatın bitmesini beklemek daha doğru olur. Şimdilik bizim aldığımız intiba şudur ki yapıt, başka İslam ülkelerinde, özellikle de Mısır ve Hindistan'da mevcut olan bir tür İslam reformasyon hareketinin bir ifadesidir.

Bu cereyan, şiarı «İslamiyet gelişmeye engel değildir» şeklinde ifade edilen ve fikir tarihimizde vaktiyle Sıratı Müstakim ve Sebilürreşat mecmuaları etrafında toplanan muharrirlerce işlenmiş olan görüşün devamıdır. Esas düşünce burada da yine aynı şiarla ifade edilebilir. Son on beş yıl içinde yurtta ve dünyada öyle olaylar cereyan etti, «köprünün altından o kadar sular aktı» ki bugün bu görüş tamamıyla cerhedilmiş ve hatta unutulmuş bir dava haline gelmiş sanılıyordu. Öbür yandan, iddia bizde bu şekilde küsufa uğramış bir haldeyken başlıca Müslüman memleketleri olan Mısır ve Hindistan gibi memleketlerin ulemaası arasında devam etmiş ve üzerinde işlenmiştir. Bu memleketler bazı Batı ülkelerinin iktisadi ve siyasi nüfuzları ile garp medeniyetinin teknolojisinin istilasına uğradıkları zaman ciddi bir mesele karşısında kalmışlardı: Halk arasında cari olduğu şekilde dinî emir ve nehiyler sisteminde bu teknolojinin yarattığı yeni durumlar hakkında, getirdiği yeni eşya, âlet, libas vesaire gibi birçok vasıtalar hakkında ve bütün bunların getirdiği münasebetler ve nihayet kıymetler anarşisi hakkında hazır bir hüküm yoktu. Her toplumun dinî yöneticileri o karşı cemiyetin içine yeni unsurlar girdiği zaman ona karşı çıkarlar. Bu, yüzlerce, binlerce misalleri ile ilmin tespit ettiği bir vakıadır. Mevcut sosyal nizamı değiştirecek mahiyette olan yeni unsurlar karşısında din hiçbir zaman «hay, hay, buyursunlar» dememiştir. Ancak muztar vaziyette kalınca hiç olmazsa kıymetler âlemini kurtarmak kaygusu ile birtakım «aklileştirme»lerle yeniyi eskinin kalıbına vurmaya çalışmış ve bir sürü ikiliklere sebep olmuştur. İşte, Türkiye gibi bir «laiklik» inkılabı yapamayan bu Müslüman memleketlerinde vaziyet böyle olmuştur. Bu yüzden bu memleketlerde bir «akılcılık» cereyanı yerine bir «aklileştirmecilik» cereyanı başlamıştır. Denildiğine göre, Mısır bilginlerinden bir zat derin tetebbuat neticesinde elektriğin bile Kuran'da önceden bildirildiğini göstererek İslamiyetin her türlü terakkiye engel olmadığını kanıtlamıştır! Bu, derin tetebbu kudretini elektrikte yeni bir şey keşfetmek suretiyle vatandaşlarının hayatında bir inkılap yapmak için harcamaktansa Kuran'ı iptal edemediğini ispat etmek suretiyle onların imanını kurtarmak için harcamayı yeğlemiştir.

İslam düşünce hayatında yapılan bu hareketin bir «akılcılık» cereyanı değil bir «aklileştirmecilik» cereyanı olduğuna işaret etmiştim. Buna benzer bir hareket ve bunu tenkit eder gibi gözüken birtakım hadiseler Hıristiyanlık tarihinde de olmamış değildir. Bu cereyan bilindiği gibi Protestan Reformasyonu'dur. Batı uygarlığında Hıristiyan Reformasyonu'nu müteakip Protestanlığın ve bilhassa Kalvinizm'in bizim bugün Batı uygarlığı diye andığımız ekonomik ve sosyal sistemi meydana getirmekte başlıca etken olduğu ileri sürülmüştür. Gerek Protestan ve bilhassa Kalvinist din ve ahlak prensipleri ve gerek dinî örgütü İslamiyetin zihniyetine ve örgütlenmesine pek benzer gözükür. Her ikisi de mistisizme, sihre ve uhrevi asetizme yüz ver-

mez; «kazananın Allah'ın sevgili kulu olduğunu» söyler; dinî örgütünde ruhban hiyerarşisi kabul etmez. Şu halde neden Batı'da Protestanlığın uygarlık yaratmakta oynadığı bu rolü İslamlık da yapmasın?

Bilimsel kesinlemeler yerine «tatlı istek ve arzularımızı söylemek» tense olaylara bakalım: Protestan sosyologları tarafından ortaya atılmış olan bu tez bugün tamamıyla çürütülmüştür. Fakat iddianın çürüklüğünü özellikle İslam uygarlığının son tarihi kanıtlar: Eğer dinî bir zihniyet ve ahlak sosyal bir sistem yaratacak bir etken olmak gücüne haiz olsaydı Reformasyon'dan sonra teknolojisi, iktisadi teşkilatı, ilmi ve dünyevi zihniyetiyle dünyayı sarsan kapitalist sistemin İslam ülkelerinde daha önce, daha kolay başlaması ya da Avrupa'da başlamışsa bile bu ülkelere hemen ve kolayca girebilmesi gerekti. Çünkü, bu Protestan sosyologlarının tezini ve bizim «aklileştirme» felsefesini kabul etmek lazım gelirse, İslam dininde bu medeniyeti engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Dinin toplumsal evrim ve bilimle olan ilişkilerini tartışırken, Hıristiyanlık için olduğu gibi İslamlık için de, üç şeyi birbirinden ayırmak gerekir: Din söz konusu olduğu zaman, bu iki büyük ve beşeri mahiyeti haiz olan din de dahil olmak üzere, akla gelenlerden birisi bu dinî sistemlerin içine girmiş olan sihri ananelerdir. Gerek Hıristiyanlık ve gerek İslamlık yayıldıkları yerlerin kavimlerinin aşiret döneminden kalma sihri ananelerinin etkisinden kurtulamamışlardır. Hıristiyanlıkta bunu görmek çok kolay olduğu gibi. İslamiyette de kuramsal, resmi ve Ortodoks teolojinin bütün mücadelesine rağmen sihri simgeler, ritler ve itikatlar yaşamıştır (tekrar edelim ki biz dinî bir ilahiyat sistemi olarak değil, sosyal bir olay olarak mütalaa ediyoruz). Dinin bu cephesinin ilimle uyuşmasına ne tarihsel evrim, ne de bünyeleri itibarıyla olanak yoktur.

İkinci ayırt edilecek taraf dinde aynı zamanda vicdana ait bir ahlaki değerler sistemi oluşu ve aynı zamanda bir sosyal denetim işlevi oluşudur. Bu değerlere inanan kimseler için onların mantıksal ve rasyonel izahı aranmaz, sorulmaz. Bu değerleri bireylere uygulayan toplumsal denetim makamları da bunların nedenini vermez; ancak belki birtakım allegorik, sembolik açıklamalar yapar. Bunlar rasyonel bir tahlile tabi tutulmazlar (bu değerlere mensup olanlar bakımından söylüyorum; yoksa harici ve bilimsel bir müşahit tarafından değil). Bunlar Kant'ın «kategorik imperatifler»idir. Protestan sosyologlarının bugünkü Batı uygarlığının özünü oluşturduğu söylenen kapitalist zihniyeti yarattığını savundukları zaman anladıkları dinî etken işte budur. Onlara göre evvelce Hıristiyanlığın hazırladığı bu ahlak sistemi burjuvazinin iktisadi ve toplumsal ahlakına (ne garip bir rastlantı?) tıpatıp uygun gelmiştir.

Dinde aranması gereken üçüncü bir öğe de onun bir gerçek bilgi olmasıdır... Her dinî sistemde evren, arz, hayat, insan, ruh ve tarih

hakkında müteaddit hüküm ve kesinlemeler bulunur. İslamiyette de bunlar çoktur. Gariptir ki ne Hıristiyan ilahiyatçıları ne de sosyologları Hıristiyanlığın modern bilimin anası olduğunu, onun evrensel gerçeği hakkındaki genel görüşünün pozitif ilmi yarattığını, zamanımızdan önceki dönemlerde iddia edememişlerdir. Hıristiyanlık akideleri pozitif bilimle, bilime ait meseleler üzerinde daima gırtlaklaşmıştır. Protestan memleketlerinde bile faraza bir evrim kuramı daima muhalefete maruz kalmıştır. Modern fizik, astronomi, jeoloji, biyoloji ve tarih bilimlerinin keşiflerinin Hıristiyanlığın sihri telakkilerinin ve ahlaki talimatının altında yatan gerçek düşüncesiyle taban tabana zıt olduğunu görünce bir müddet mücadele etmişler, fakat yenilgiye uğradıkça, bilhassa Protestan ülkelerinde, bilimi kendilerine mal etmeye kalkışamamışlar ve nihayet dinin sadece vicdana ait ve akli tahlile tabi tutulamaz, sadece inanılan şeylere ait olduğunu kabul etmişlerdir. Bu telakkinin doğru bir yanı varsa o da dinin gerçekte hiçbir zaman bilgi elde etmek aracı olmadığıdır. Ancak zamanımızda bilhassa fizik ve psikoloji bilimlerinde yapılan yeni buluşların doğurduğu tartışmalı durum üzerinedir ki gerek Avrupa'da ve gerek Amerika'da dinle bilimi karıştırmak girişimi başlamıştır. Ancak bu girişimin biçimi yine İslam «aklileştirme»ciliğinden farklıdır. Onlar modern bilimin Hıristiyanlığın esas dünya görüşlerini pekiştirdiğini söylüyorlar. Faraza «fizik maddenin olmadığını, ruhun olduğunu ispat etmiştir» tarzında olduğu gibi! Ötekindeki süreç ise tersine ve daha tezlidir: «Modern bilimin buldukları doğrudur, (acaba hangi bilim? «Ruh»un ve «cehennem»in varlığını kanıtlayan bilim mi? Yoksa gerçek müsbet bilim mi? Bu da ayrı bir mesele) ama bunlar yeni bir şey değil ki. Kuran bunları bize çok önceden bildirmişti.

Eğer bu doğru ise, gerek bilim gerek din adına buna sevinmek gerekir; ancak «neden bunu bildirmek için mukadderat, bu kadar milyon Müslümanı bu kadar yıl İslam-Türk Ansiklopedisi bilginlerinin gelip de bunu meydana çıkarmasına kadar bekletti? Hem de bu bilim bizim kitabımızda varken onu neden doğrudan doğruya bize bahşetmedi de şimdi kâfirlerden öğrenmeye bizi mahkûm etti?» sorusu akla geliyor ve kendisine yanıt istiyor.

Yurt ve Dünya, Sayı 8, 1941

KUR'AN: ŞİİR VE KANUNLARI

Yazan: Stanley Lane-Poole. (Çeviren: Avni Doğan. Ankara 1942).

«Sebilürreşat»çıların ve emsalinin yüzünü buruşturacak küçük bir eser. İngiliz müsteşriki Lane-Pool'un bu eserini dilimize çeviren Bay Avni Doğan kitaba bir önsöz ve bir de sonsöz katarak onu niçin dilimize çevirdiğini anlatıyor. Önce eserin içindekileri okuyucularımıza

anlattıktan sonra çevirenin bu fikirlerine de dokunuruz.

Kitabı yazan Kuran'ı herkesin anlayacağı bir sadelikle tahlil ediyor. Birinci bölümünde Kuran'ın İslamlar elinde kullanılan klasik şekli ile çok karışık ve anlaşılması güç bir eser gibi gözüktüğü halde garp âlimlerinin ve bilhassa Nöldeke'nin çok ince tahlillerle surelerin ve hatta âyetlerin kronolojisini tesbit etmeleri sayesinde Peygamber'in hayatındaki meselelerle muvazi olarak nasıl bir tekâmüle uğradığını görünce bütün manasının ve kuvvetinin belirdiğini gösteriyor.

Bilindiği gibi, Muhammed'in ölümüne kadar âyet ve sureler ne tasnif edilmiş ne de tamamıyla yazılmıştı. Bunları bilenlerin gittikçe azalması üzerine daha sonra bunlar toplanmış, fakat yazarın dediği gibi «hangi âyetlerin hangi sureye konacağı bugün bizim için anlaşılması güç bir usul ile» tesbit edilmişti. Surelerin bir kısmı Mekke'de, bir kısmı Medine'de indiği halde bunlar birbirine karıştırılmış ve hiçbir sıra gözetilmemişti. Zaten ne Muhammed'in sahabeleri, ne de ondan sonra Kuran'ı kendine mukaddes kitap sayan Müslümanlar Peygamber'in fikirlerinde. üslubunda bir gelişme olabileceğini (bunları mutlak ve ezeldenberi yazılmış saydıkları için) ne kabul edebilirlerdi, ne de hatırlarına böyle bir şey gelebilirdi.

Müslüman âlimlerinin bile ihmal ettiği bu işi Alman bilgini Nöldeke üstüne alarak bütün sureleri dört gruba ayırmış, bu suretle Peygamber'in öğretilerinde adım adım vücut bulan tekâmülü takip etmek mümkün olmuştur.

Bu tekâmülcü görüş çerçevesi içinde Kuran'da neler bulunuyor?

Yazar pek kısa bir şekilde Muhammed'in içinden çıktığı sosyal şartlara dokunuyor. Bir tarafta çöl Arapları, diğer tarafta Mekke ve Medine şehirlileri, Hıristiyanlar ve Yahudilerle, pazar yerleri ve kervanlarla teması olan, yıllardanberi Kâbe'nin bekçiliğini yapan asil Kureyş kabilesinin yeni türeyen tüccar sınıfı yanında, fakirleşen bir ailesine mensup olan Muhammed, sosyal ve psikolojik çatışmalar içinde bazen aklına intihar arzuları bile gelen asabi, heyecanlı ve belki de kataleptik bir şahsiyetti.

Yazar, Muhammed'in bu muhit ile olan münasebetlerini, mücadelelerini ve bunların onun peygamberlik misyonuna şekil verişteki rolünü iyice anlatmıyor. Yıllarca süren bir iç mücadelesinden sonra Muhammed, Mekke'de yerleşen kabilelerin totemlerine karşılık tek ve mutlak olarak Mutlak Tanrı mefhumunu öğretmeye başladı. Üç yıl sonra etrafında hepsi fakirler arasından olmak üzere otuz, kırk taraftar vardı.

Kâbe'nin bekçisi sıfatıyla hacıların nezir ve hediyelerinden faydalanan kendi kabilesinin ileri gelenleri, Muhammed'in pervasız hücumları karşısında mukaddes mabedin çökmesiyle uğrayacakları zararları görerek bunları tazyik, takip ve sürgüne uğratıyorlardı. Fakat «peygamberliğinin altıncı yılında, Muhammed, kendisini yalnız

köle ve dilencilerle değil... Mekke meclisinde sözü geçen zengin aile şefleriyle de çevrilmiş buldu.»

Zengin tüccar sınıfının da yardımını temin eden Peygamber, artık muhafazakâr kuvvetlerle mücadele edecek kadar kuvvetli bir cemaat bulmuş, tek Tanrı fikrine Yahudilerle olan temaslarından dolayı daha alışkın olan Medine'ye mücadele için göçmüştü.

Mekke'de geçen tazyik ve mücadele yılları içinde inen âyetlerde henüz daha devlet ve kanun hükümlerine rastlanmaz, ne dini merasim ne de içtimai ve cezai kanunlar bulunur. Bunların bütün sıklet merkezi bir tek Tanrı'nın mutlak kudretine inandırmaktır; bunun için başka kavimlerin uğradığı acı akıbetler hikâye ediliyor, hesap ve kıyamet günü, cehennem ve cennet anlatılıyor.

Daha sonra eski Tevrat'tan alınan hikâyelerle, getirdiği emirlerin yeni bir şey olmadığını, daha önce Tanrı tarafından yollanan vahiylerden ibaret olduğunu anlatır. Bu hikâyelerin anlattığı vakaları kendi davasına delil olarak kullanır. Esaslı ahlak prensiplerini emreder: Alçakgönüllülük, sadaka verme, verilen sözü yerine getirme, kendini namaz ve ibadete verme. Nehiylere gelince: Çocukları diri diri gömme, iffetsizlik, adam öldürme, öksüzlerin malına dokunma, hırsızlık... Nihayet yenmesi haram olan yemekler gösterilmiş, ribâ yasak edilmiştir, fakat yeni dinin ahkâm ve âyinlerine dair esaslı bir şey yoktur henüz.

Ancak Medine surelerindedir ki dinin bütün tafsilatıyla nasıl kurulduğu görülmeye başlıyor. Artık Muhammed bir şef ve bir kanun vâzı gibidir. Artık yeni bir cemaatin ameli meseleleriyle karşılaşıyor ve onları halledecek hükümler koymaya mecbur oluyor. «Harp ve sulh gibi mühim meselelerden tutunuz da aile hayatının en ince teferruatı bile doğrudan doğruya Peygamber tarafından bir karara bağlanırdı... Bütün bu kararlar her yerde ve her zaman için makbul ve muteber bir kanun olarak verilmekteydi.»

Bununla beraber bunlar pek müphem ve umumi hükümlerdi, hatta o kadar ki yazara göre «Kuran'da açık ve kat'î olarak tesbit edilmiş olan kanunların azlığı insana şaşkınlık verir... Medine surelerinde de pek az kanun vardır... Büyük bir kısmı gündelik ve geçici olaylarla ilgilidir. Bunlar bir tarafa bırakılırsa «geride talimat veya şeriat olarak tetkik edeceğimiz parçalar pek az, pek küçüktür». Dini, medeni ve cezai hükümler Medine'de inen ve altı yüz âyetten mürekkep olan üç uzun suredediir ki bunlar Kuran'ın ancak onda biri kadardır.

«Muhammed'in yeni bir hukuk külliyatı yaratmak ve ümmetini sert ve ağır ibadet ve âyinlere zorlamak istemediği bellidir... Bunun için pek az ibadet ve âyin usulleri koymuş»tur. Hatta Muhammed'e göre «dünya işleri hakkında kendisince verilen kararların her türlü hatadan uzak olduğu yolunda bir inanca varmamalarını halka tavsiye eden bir hitabesinde göreneklerin muhafazası bildirilmiştir... Yer-

siz ve lüzumsuz olanları hariç olmak üzere Arap görenek ve geleneklerinin Müslümanlar için bir kanun olarak tatbiki hoş görülmüştür.»

Yazar bundan sonra namaz, oruç, zekât, haram yiyecek ve içkiler, gusûl, abdest, cihat hakkında hükümler verildiğini, fakat bunların teferruatına ve tatbik şekillerine ait hiçbir şey bulunmadığını söylüyor. Ancak kadınlar, evlenme, miras hakkında hükümleri, Kuran'ın getirdiği yeniliklerin en esaslıdır. Ceza hükümleri de küçük fıkralar halindedir.

Yazarın bütün bunlardan çıkardığı netice şudur: Kuran Müslümanların itikat ve amel hususunda biricik kılavuzu değildir. Nasıl Hıristiyanların itikat ve imanlarına esas olan hükümleri İncil'den çıkmamışsa, Müslümanların itikat ve âyinleri halis Kuran'ın tebligatından çok daha geniş olan kaynaklara ve temellere dayanır. Nitekim, daha sonraları, «hayatın her safhasını ve fikirlerin her türlü gelişimini sünnet ve hadislerden çıkarılan istidlal ve içtihatlara bağlamak isteyen bir sistem doğmuştur. Bu sistem, hadiselerin türlü türlü tevil ve tefsirlerine yol açtıktan başka, tatbik bakımından da sıkıntılı ve güç bir sistemdi. Bu yüzden mezheplerin kurulmasına... ve içtihatların bir nizam altına alınmasına lüzum hasıl olmuştur... Müslümanlarca inanılıp amel edilen şeylerin birçoğu Kuran'da yoktur.»

Fetva ve içtihatlar karıştırıldığı zaman İslam «müçtehitlerinin Kuran'dan ne kadar az faydalandıklarını» kolaylıkla anlarız. «İnsan bütün ömrünce Kuran'ı başından sonuna, sonundan başına kadar durmadan karıştırıp araştırsa, yine İslam dininin esası olduğuna bugün inanılan o muazzam âyin ve ibadet sisteminden bir küçük ize bile rastlayamaz.»

Bay Avni Doğan, bu küçük fakat dolgun, ilhamkâr ve ilmi zihniyetle yazılmış tetkiki dilimize çevirmekle İslamlık hakkında ilmi bir görüş elde etmek isteyen gençliğe iyilik etmiştir ve bu cihetten övülmeye değer. Ancak bu eser karşısında kendisinin çıkarmak istediği neticelere iştirak edemiyoruz.

Ona göre, bu eser bize İslam dininin İslam kavimlerinin geri kalışında bir âmil olmadığını göstermektedir. Çünkü bu dinin kitabı olan Kuran sabit, kat'i, değişmez, terakkiye engel hiçbir hüküm koymamıştır, diyor. Halbuki eserin müellifi İslamların amel ettikleri inanç ve âyin sisteminde Kuran'ın ne kadar az hissesi olduğunu gösterdiğine göre yukarıdaki nazariyeyi ileri sürenlerin iddiaları çürütülmüş olmuyor.

Mütercim önsözünde diyor ki: «Öksüzü koruyan, düşküne el uzatan, verilen sözün tutulmasını isteyen, düşmanla erkekçe vuruşmayı emreden, dünya işlerinde günün icaplarını gözönüne alan bir dinin insanları alçaltmasına imkân var mı?» Hiç şüphesiz ki yok. Fakat bu ahlak kaideleri yalnız İslamiyete has olan ve ilk defa İslamiyetin getirdiği hükümler değildir ki. Eğer İslamiyetin özü bu kadar âlemşümul

olan ahlak prensiplerinden ibaretse onun başka ahlaklardan hiçbir farkı kalmıyor.

Halbuki (Kuran değil) İslamlık aile, ekonomi, hatta sanat üzerinde kendine göre ahlaki emir ve nehiyleriyle başkalarından ayrılan ve bu ayrılıklarıyla İslam kavimleri üzerinde derin tesirler bırakan bir din olmuştur. (Resmi ve musikiyi teşvik etmeyişi bugün estetik geriliğimizde ne kadar âmil olmaktadır, acaba biliyor muyuz?)

Yazar, gerçek Kuran'ın keşfedilmesiyle garpta olduğu gibi, bizde de İslamlığın saf kaynaklarına dönen bir reformasyon başlayacağını umuyor. Ancak bilmek lazımdır ki garpta reformasyon din adamlarının din tarihini aydınlatmalarının neticesi değil, derin ekonomik ve sosyal şartlardaki değişmelerin inikâsı olan bir hadise olmuştur. Bizde bu şartlar gerçekleşmemiş olmakla kalmıyor, henüz daha bir küçük kitapçıkta bir yabancı âliminin dine karşı takındığı dünyevi ve rasyonalist görüş bile yerleşmiş değildir. Din hadiselerini, kutsal ve harikulâde hadiseler olarak değil, olagelen cemiyet hadiseleri diye alamıyoruz.

Diğer bir nokta: Bu eser gösteriyor ki Kuran'ın talimatı o zaman için bile inkılapçı olamamıştır. Tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi. Bunda da mevcut bazı şartlarla bir telif yapılmıştır. Bunu bilhassa Kuran'ın mahalli görenek ve geleneklere dokunmayışında görüyoruz. İptidai sihrine karşı mühim bir rasyonalizm hareketi olan peygamberli dinler, daha umumi bir insanlık mefhumu getirmiş, insanın kardeşliğini tek ve mutlak Tanrı mefhumu altında birleştirmiş ve insanlık ahlakı getirmiştir. Böyle olduğu halde, dini şartlandıran birçok âmiller dolayısıyla bu dinler ne sınıf, ne servet, ne ırk, ne ahlak farklarını ve çatışmalarını kaldırabilmişler, ne de kendi ümmetleri içindeki tesanüdü dışarıya da tatbik edebilmişlerdir. Tersine ümmetler arasındaki çatışmalarda âmil olan unsurlar getirmişlerdir. Bu, gerek Hıristiyanlığın ve gerek İslamlığın tarihi şartları bakımından tabii hadiseler olarak görülebilir. Ancak bugünü o zamanlara bağlamaya kalktığımız zamandır ki tabiiliğe ve ilme uygun hareket etmemiş oluruz. Tarihte büyük rol oynamış büyük eserlerin kıymetini takdir etme, onu mutlaka günün iman mevzuu yapmakla olmaz.

Yurt ve Dünya, Sayı 18, 1942

Dizgi : Civan Matbaa
Baskı : Er - Tu Matbaası
Kapak Baskısı : Mas Matbaacılık

NİYAZİ BERKES

TEOKRASİ VE LAİKLİK

"İslam ülkeleri arasında Türkiye, modern değişmeler açısından İslam dininin durumu ile ilgili özel yanlar gösteren bir ülkedir. Bu değişmeler sürecinin başlangıçları XVII. yüzyıla değin gider; XIX. yüzyılda hızlanır; XX.yüzyıl başlarından sonra radikal bir nitelik kazanır. Bu değişme sürecinin getirdiği sonuçlar, en aşağı iki yan açısından kendine özgü ayrılıklar gösterir. Bunların birincisi, bu değişimin, özünde laikleşme yönüne doğru olmasıdır. İkincisi, süren değişme akımının yönünün, Batılılaşmaya doğru olmasıdır. Başka bir deyişle, Türkiye'deki değişme en sonunda laiklik ilkesinin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Türkiye siyasal, toplumsal ve kültürel kuruluşlarına İslam dini ilkelerine göre biçimler vermeyi bırakmış; onun yerine Batı modern toplumsal ve siyasal sistemini örnek edinmiştir. Kolayca görülebileceği gibi, bu iki yöneliş birbiriyle yakından ilgili olan iki süreçtir."

— Niyazi Berkes

Toplu yapıtlarının ilki olan **Atatürk ve Devrimler**'den sonra, Niyazi Berkes'in ikinci kitabı olarak sunduğumuz **Teokrasi ve Laiklik**'de yazarın dinsel konulardaki araştırmaları, incelemeleri yer alıyor.

adam 196