

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
ATATÜRK ARAŞTIRMA MERKEZİ

ISSN 1011-727X



SULHİ DÖNMEZER  
MUSTAFA BUDAK  
MUSTAFA GÜL  
İLKER ALP  
İBRAHİM TATARLI  
ZEKERİYYA ULUDAĞ  
MUSTAFA ESKİ  
ENVER KONUKÇU

MUSTAFA BALCIOĞLU  
HANIM HALİLOVA  
ZEKİYE KOPAÇLI  
İŞMET GİRİTLİ  
HASAN KUNDAKÇI  
ETHEM RUHİ FİĞLALİ  
CEZMİ ERASLAN  
FAHİR ARMAOĞLU

# ATATÜRK ARAŞTIRMA MERKEZİ DERGİSİ

Cilt: XIII

TEMMUZ 1997

Sayı: 38

## DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ \*

Prof. Dr. ETHEM RUHİ FİĞLALİ\*\*

### 1.Giriş

Yüzyılımızın Antropologlarından Geertz, "Kültürel Sistem Olarak Din" (Religion as a Cultural System, 1975) başlıklı makalesinde, dînin, özünde insanın var oluşuna anlam kazandıran bir kültür sistemi olduğunu söyler ve dînin böyle bir anlamı oluşturabilmek için evrensel bir işleve sahip bulunduğu da temas eder. O'na göre din, tarihin derinliklerinden bu yana insanoğlunda oluşan, sonra da devam eden çok çeşitli, güçlü ve uzun ömürlü tutumlar, davranışlar ve ruh hallerini ayrı ayrı anlamlı kavramlar haline sokar. Bu açıdan din, hem çağların bize ilettiği mesajı doğru idrak edebilmek, hem de içinde yaşadığımız ve gelecek kuşaklara bırakacağımız dünyayı şekillendirme gücü olduğu için çok önemlidir.

Böylesine önemli bir kurum olan din ile devlet ilişkilerinin tarih boyunca çok ılımlı ve yumuşak olduğu söylenemez. Özellikle Hıristiyan âleminde Kilise'nin Tanrı adına egemenlik iddiası, elbette Kur'an'a göre daha doğuştan hür irade ve akılla donatılmış bulunan insanoğlunun isyanına sebep olacaktı. Nitekim öyle olmuş ve insanoğlu, uzun mücadelelerden ve engizisyonun döktüğü onbinlerce kandan sonra, din ile devleti ait oldukları kendi yerlerine oturtmayı başarabilmiştir.

Esasen din ve devlet ilişkileri, hem çok geniş kapsamlı, hem de teorik ve uygulama alanlarındaki farklı yaklaşımlar nedeniyle çok iddialı bir konudur. Herşeyden önce din ve devlet ilişkileri katı, şematik ve donmuş bir kurallar yığını olarak ele alınmamalıdır. Bu konu, iyi niyet ve derin bilgi ile araştırılacak geniş bir alandır. Konunun islâm dini ve Türk Devleti arasındaki ilişkiler yönünü gündeme getirmeden önce, Batı dünyasındaki tarihî seyri ve Batı siyaset felsefesinde din ve devlet ilişkilerinin oturduğu belli başlı görüşlere hızla bir göz atmak, ülkemizdeki macerayı

\* Bu Konferans Atatürk Araştırma Merkezi adına Jandarma Genel Komutanlığı'nda verilmiştir.

\*\* Muğla Üniversitesi Rektörü ve Atatürk Araştırma Merkezi Bilim Kurulu Üyesi.

tam olarak kavrayabilmek için gerekli gibi görünmektedir.

## 2. Batı'da Din-Devlet İlişkisi: Tarihî Seyir

Din ve Devlet arasındaki ilişkilerde Avrupa tarihi özel bir yer ve anlam taşır; çünkü lâiklik, Hıristiyanlık ve Eski Roma'dan başlayarak Avrupa devletlerindeki uzun ve kanlı mücadelelerden sonra ortaya çıkmıştır. Günümüzün ve özellikle milletimizin tarihindeki din-devlet ilişkisini ve lâikliği tam yerine oturtabilmek için çok özet yollu da olsa Avrupa'daki bu serüveni hatırlamakta yarar vardır.

St.Paul, M.S. 60 yılında Hıristiyanlığı yaymak için Roma'ya geldiğinde, Roma İmparatorluğu siyasî, idarî, askerî, hukukî ve ekonomik açıdan bir dünya devleti seviyesinde güçlü idi. İmparatorlar, Jül Sezar'dan itibaren Mısır'dan alınan "tanrı-imparator" (Dominus et Deus) ünvanı ile devleti ve tanrıları kendi kişiliklerinde toplamışlardı. Roma'da mevcut çok tanrılı ve herkesin başkasının tanrısına karışmaması yolundaki anlayış, bir bakıma dinî hoşgörünün yaygınlaşmasını da sağlıyordu. Ancak bu hoşgörü, "tanrı-imparator" inancına ve diğer tanrılara karşı çıkılmaması halinde geçerli idi. Oysa Hıristiyanlar bu anlayışa karşı çıkıyor ve tek imparatorluğun bütün insanlığı kucaklayan Tanrı'nın imparatorluğu (Civitas Dei) olduğuna inanıyorlardı. Onun içindir ki, Hıristiyanlar Roma'da M.S.312 yılında İmparator Konstantin'in "Milano Hoşgörü Fermanı" ilânına kadar şiddetli bir devlet terörü içinde yaşamak zorunda kaldılar.

Bu zorluklar Hıristiyanlıkta, inananların sağlam ve örgütlü bir güç haline gelmesine zemin hazırladı ve sonuçta kilise teşkilâtı vücut buldu. Kilise (église/ church/kirche), Hıristiyanların oluşturduğu ve kendi içinde kuralları son derece belirgin bir hiyerarşik yapıya sâhip birliğe verilen isimdir. Bu anlamda Kilise, Hıristiyanlığın herşeyidir. Siyâsî, hukukî ve sosyolojik varlık olarak Kilise, dinî bir teşkilat olarak da kişinin doğumundan ölümüne kadarki hayatında vaftiz, afaroz, evlilik, boşanma, kürtaç ve benzeri hususlarda kesin, belirleyici ve bağlayıcı rol oynamıştır. Daha doğuşunun ilk asırlarında kilise babalarının ortaya atılan ve 1442 yılında Floransa Konsili'nde "dogma" olarak benimsenen "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (extra ecclesiam nulla salus) sözü ile Kilise dışında dine ina-

niş kavramının bulunmadığı ifade edilmiştir. <sup>1</sup>

Yukarıda da işaret edildiği üzere, dünyayı "Tanrı'nın İmparatorluğu" (Civitas Dei), kendisini de bu ilâhî hükümlerinin mümessili olarak gören Kilise, adına bir de Grekçe'den aldığı "katholikos" (katolik=evrensel) sıfatını da ekledi.

Sayılarının artması sonucu siyâsî güçleri de artan Kilise ve dolayısıyla Hıristiyanlık, İmparator Konstantin tarafından resmen tanındı ve M.S.381 yılında "devlet dini" olarak kabul edildi. Daha sonraları Hıristiyanlık, herbiri "din" olarak adlandırılan ve herbirinin müstakil Kilise'si bulunan üç ana mezhebe bölündü:

1- Başında Papa'nın bulunduğu ve bugün bağımsız devlet statüsünde olan Roma Katolik Kilisesi'ne Katolikler;

2- İstanbul'daki Fener Rum Ortodoks Patriği'ni en büyük dinî Ortodokslar;

3- Yer yer millî, bazı ülkelerde devletten bağımsız ve Katolikliğe karşı oluşturulan reformcu kiliselere bağlı protestanlar.

Yeryüzünde ilâhî hükümlerini temsil eden Kilise, bu anlayıştan hareketle bir de yönetici sınıfa sâhip oldu: Ruhban sınıfı [clericatus], "Kleros" (Ruhban) Grekçe'de miras kalan bir tarlanın ifraz edilen bir parçasına verilen isimden türetilmiştir ve Tanrı'nın kendisine hizmet etmeleri için cemâat, yani Hıristiyanlar arasından bir sınıfı seçtiğini anlatan bir terimdir. Batı dillerinde, Fransızca'da clerge, İngilizce'de clergy, Almanca'da klerus şeklinde ifade edilen ruhban sınıfı dışında kalan Hıristiyanlara ise, Grekçe'de "kendi üstündekilerin otoritesine tâbi halk" anlamına gelen "laos" dendi. Latince'de laicus; Fransızca'da laique veya laic; İngilizce'de lay; Almanca'da Laie şeklinde kullanılan Lâik kelimesi dilimize Fransızcadan gelmiştir. Yazıcıoğlu'nun dilimizde anlam kaymasına uğratarak tamamen hatalı bir şekilde sâdece ruhban olmayan ve dolayısıyla dinle ve din kurumu ile ilgisi bulunmayan kişi şeklinde takdim edilen lâik kelimesi hakkında

<sup>1</sup> Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası: Lâiklik*, İst.,1993, s.42.

aktardığı bilgi çok önemlidir.<sup>2</sup> "Almanca Creifelds Hukuk Sözlüğü'nde lâik, Katolik Kilisesi'nin mecellesi olan Codex iuris canonici'nin 87.vd. kanonlarına göre, "Geçerli bir vaftizle vaftiz edilerek bütün hak ve yükümlülükleriyle Hıristiyan olan kişi" diye tanımlanmaktadır. Buna göre lâik kişi, Hıristiyanlıkta dinsiz ya da dinle ilgisiz değil, sâdece kilise görevlisi olmayan ve fakat tam anlamıyla Hıristiyan olan bir mü'min kişidir.<sup>3</sup> Maamafih daha sonraları Kilise ve dolayısıyla ruhban sınıfı, kendisini, güçlenmesine paralel olarak, sıradan lâik Hıristiyanlar üzerinde bir takım hukukî yetkilere sâhip ayrıcalıklı bir sınıf haline soktu.

Milâdi dördüncü yüzyıldan itibaren iki asır boyunca Batı'ya doğru vuku bulan Kavimler Göçü sonucu, Avrupa haritasında Hunlar, Franklar ve Cermenlerin oluşturdukları yeni siyâsî, hukukî ve idarî yapılar meydana gelir. Kilise, ortaya çıkan derebeylikler ve krallıklar arasındaki nüfuzunu sürdürür ve devlet dîni, hattâ devlet olma yolunda faaliyete girer.

Gerçi Hıristiyanlık, "İmparator'un şeylerini İmparator'a, Tanrı'nın şeylerini Tanrı'ya ödeyin"<sup>4</sup> emrinden mülhem, "dünyevi" (regnum) ve "ruhânî" (sacerdotium) olmak üzere iki yönlüdür ve ayrıca Tanrı, Hıristiyanlığı korumak ve savunmak için biri dünyevî öteki ruhanî iki kılıc vermiştir.<sup>5</sup> Ve bunların ikisi de Papa'ya verilmiş, papa dünyevî olanını İmparator'a vermiştir, ama diğer taraftan da "Hiç kimse iki efendiye birden kulluk edemez"<sup>6</sup> şeklindeki inanış, her iki iktidarın yetki sınırlarının belirlenmesini zorlaştırmış ve böylece Kilise ile devletler arasında Orta Çağ'ın ikinci yarısında cereyan eden tartışmaların konusunu teşkil etmiştir.

Kilise'nin ortaya attığı bu "iki kılıç öğretisi" sonucu papalar Tanrı'nın yeryüzündeki vekili (Vicarius Dei) sıfatıyla kralları ve derebeylerini bile afaroz edecek kadar ileri gitmişler; Kilise'ye bağlanmayan veya Kilise'nin egemenliğine karşı çıkanları doğrudan mahkemelere, yani engizisyona tâbi tutmuşlardır.

2 Dr.Carl Creifeld, *Rechtswörterbuch*, s. 646'dan H.Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, s.47-48,

3 Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin "Bitmeyen Senfoni" si", *Türkiye Günlüğü*, s. 29 (Temmuz-Ağustos, 1994) s. 15; S. Sinanoğlu, "Lâyik Kelimesinin Etynomu ve Anlamları", *Laiklik I*, İstanbul 1954, s. 2.

4 *Matta İncili*, 22/21.

5 *Luka İncili*, 22/383

6 *Matta İncili*, 6/24.

1231'de düzenli bir teşkilât haline sokulan bu şiddet dolu örgütün vahşet uygulamaları, Almanya'da reformasyon hareketiyle ortadan kalkmış; azalarak da ólsa Fransa'da 1772, İspanya'da 1834, İtalya'da 1859 yılına kadar devam etmiştir.<sup>7</sup>

Avrupa'da ticaret ve sanayiinin gelişmeye başlaması feodal yapıda değişmelere ve burjuvazi adı verilen yeni kentli zenginlerin doğuşuna sebep olmuştur. Bunlar siyâsi güce de ortak olmak için hem Feodalite ve Kilise'yle hem de Monarşilerle mücadeleye girişmişlerdi. Kilise ise her geçen gün ekonomik ve toplumsal ilerlemenin gerisinde kalmaya başlamıştı. Onaltıncı yüzyıldan itibaren emeği ile geçinmeye başlayan köylü-işçi sınıfı, Proleterya sahneye çıkmaya başlamıştı. Bu gelişmeler bir süre sonra sınıf çatışmalarına yol açacak ve burjuvazi, kendisine karşı Feodalite'yi destekleyen Kilise'ye Almanya'da reformasyon; Fransa'da da 1789 İhtilâli ile ağır bir darbe vuracaktır.

1517 yılında Almanya'nın Wittenberg kentinde Katolik ilâhiyatçı Martin Luther tarafından başlatılan reform hareketi, bazı ideolojik çevrelerce yanlış olarak Kilise'nin otoritesine karşı düşünce ve din özgürlüğünü yerleştirmek amacına yönelik olarak tanıtılır. Oysa bu hareketin ana ilgi alanı, otoritenin Papa'dan alınarak prenslere verilmesi ve Kilise'nin servetinin de prenslerin, Devlet'in eline geçmesi, İncil dışındaki dini metinlerin geçersiz sayılması, lâiklerle ruhban arasında bir farkın bulunmadığı, yeryüzündeki tek otoritenin dünyevî iktidar olduğu ve Papa'nın dünyevî hiçbir yetkisinin bulunmadığı ve İmparator'a üstün olmadığı gibi hususlardır.<sup>8</sup>

Böylece oluşan Protestanlık, bu defa Cenevre'de Calvin tarafından burjuva ahlâkına ve kapitalizm ilkelerine dayalı bir anlayışla Teokratik Devlet haline döñüştü. Calvin, Luther'in aksine Devlet'i Kilise'nin emrine verdi.

Bu gelişmeler sonucu artık Hıristiyan Avrupa dünyasında Katolikler ile Protestanlar arasındaki din savaşları, 1648 Westfalya Barış Andlaşması'na kadar sürdü.

Bu arada, İngiltere'de 1531 yılında boşanmasını onaylamayan Papa'ya

7 H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, 93-94.

8 Luther'in görüşleri için bk.: H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, 107-108.

karşı VIII.Henry tarafından İngiliz Anglikan Kilisesi kuruldu.

Artık Avrupa'da burjuva sınıfının doğuşuyla kapitalizm gelişmeye başlamış; Rönesans'la toplumda bir takım katı kurallar kırılarak dünya nimetlerinin kullanılması yaygınlaşmış; reformasyonla Kilise çok rahat bir biçimde tartılışır ve eleştirilir hale gelmiş; en önemlisi de buharın keşfinden sonra başlayan sanayi devrimi ile teknik alanda ve müsbet ilimlerde fevkalâde hızlı gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Bu köklü değişim, Fransa'da burjuvanın öncülüğünde Monarşi, Aristokrasi ve Kilise'ye karşı girişilen ve Avrupa'yı baştan aşağı alt-üst eden 1789 İhtilâli ile yepyeni bir hüviyete bürünmüştür.

İhtilâlin, Monarşi'den sonra hedef seçtiği Kilise ve ruhban sınıfı ağır baskılara maruz bırakıldı. Hıristiyanlığın izlerinin silinmesi ve Pazar âyinlerinin engellenmesi amacıyla pazar tatili kaldırıldı. Ruhbanların ücretleri kesildi. Kilise'nin tahsil ettiği ondalık vergisi ve diğer gelir kaynakları, mülkleri millîleştirildi ve daha birçok tedbire başvuruldu. Fransız ihtilâlcileri için artık bir tek din vardı; o da Katolik veya Protestanlık değil, "akıl dîni" (la Culte de la Raison) idi. Onun için hedef, Katolikliğin kaldırılarak yerine bu "akıl dîni"ni yerleştirmek ve resmen kabul ettirmektir. Hattâ bu yeni dinin onbeş maddelik ilmihalî, 1793'de Millî İhtilâl Meclisi tarafından kanunlaştırıldı.<sup>9</sup>

İhtilâlcilerin bu çılgınlığına 1799'da iktidarı ele geçiren Napolyon Bonapart son verdi. 1801 yılında Papalıkla imzalanan bir konkorda ile halkın büyük çoğunluğunun dini olan Katolikliğin ve Protestanlık ve Musevîlik gibi diğer tanınan dinlerin serbestçe icrasına ve daha birçok hususa izin verildi. Bugün Fransa'nın sâdece Alsas-Loren bölgesinde yürürlükte olan bu konkorda Fransa'nın diğer bölgelerinde 1904'te feshedildi.

Bu konkordaya rağmen Kralcılar, Cumhuriyetçiler ve Kilise arasındaki tartışmalar ve mücadele bütün bir Ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam etmiş ve nihayet çekirdeğini 28 Mart 1882 tarihli "zorunlu ve lâik ilk-öğretim"; 1 Temmuz 1901 tarihli "dernekler ve tarikatlar ve özellikle 9 Aralık 1905 tarihli "kiliselerle devletin ayrılması" (la séparation des Eg-

<sup>9</sup> Pierre Gaxotte, *Fransız İhtilâli Tarihi*, Çev.; Samih Tiryakioğlu, İst. 1962, s. 123-131; 268-271; 275 vd.

lises et de l'Etat) yasalarıyla lâiklik hukukî statü ile birlikte siyâsi ve felsefi bir kavrama dönüştürülmüştür.<sup>10</sup>

"Kiliselerle Devlet'in Ayrılması" kanununa göre Cumhuriyet vicdan ve ibadet özgürlüğünü sağlayacak hiçbir din tanımayacak ve ona ücret ve ödenek ayırmayacaktır. <sup>11</sup> Kaba bir yaklaşımla Kilise ile dünya işleri birbirinden ayrılacaktır.

Esasen bu gelişme, "dünyevî" ve "ruhanî" ayırımını kendi ilâhiyatında benimseyen Hıristiyanlığın, başka bir ifade ile dünyevî egemenliği de Tanrı adına elinde tutmak isteyen Kilise'nin tarihi boyunca giriştiği faaliyetler hatırlanacak olursa, makul bir sonuç olarak görünür. Buna göre lâik rejim ile dünyevî gücü temsil eden Devlet'in de ruhânî gücü temsil eden Kilise'nin de kendi bünyelerinde tam anlamıyla hür ve serbest olmaları öngörüliyordu. Ancak Fransa'da gelişmenin bu çerçevede kaldığını söyleyebilmek mümkün değildir. Biraz sonra üzerinde durulacak pozitivist anlayışın etkisinde kalan 3. Cumhuriyet, Kilise ve ruhban sınıfına karşı girişilmiş olan tutumu, doğrudan din düşmanlığına kadar uzanan bir biçimde dini, ferdin, toplumun ve Devlet'in bütün faaliyet alanlarından uzaklaştırmak şeklinde anladı ve uyguladı. Hattâ 3. Cumhuriyet'in ünlü Bakan'ı J.Ferry, din konusunda tarafsızlığın vaad edildiğini, ama felsefe ve siyaset konusunda böyle bir söz vermediklerini ifade ile <sup>12</sup> 3. Cumhuriyet'in lâiklik (laïcité) yerine dayatmacı militan bir anlayış olan lâisizm (laïcisme=laikçilik) anlayışını egemen kılmaya çalıştılar. Oysa pozitif hukukun kuralları çerçevesinde lâiklik, doğrudan egemenliğin kaynağı ile ilgili bir kavramdır<sup>13</sup> ve "bir toplumun siyasal örgütlenmesinin ifadesi Devlet'in temel unsuru olan iktidarın/ Devlet kudretinin/ egemenliğin kaynağının beşerî irade olmasıdır." <sup>14</sup>

Bu anlayış sonucu Devlet için lâiklik, dinlerin yerini alacak yeni bir dogmalar sistemi, siyâsî ve ideolojik bir dayatma aracı, vatandaşlar için kabulü zorunlu yeni bir iman olamaz, olmamalıdır da, kesin olan taraf şudur ki, Lâiklik dîni ortadan kaldırmaz, bîlakis herhangi bir dine inanan kişinin,

10 H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, s. 147.

11 Kanunun diğer maddeleri hk. bk.: H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, s. 148-149.

12 N. Vergin, *A.g.m.*, s. 14.

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

14 Zeki Hafizoğulları, "Laiklik", *Erdem*, 7/20(Ocak 1991), s. 354.



dindarın inanış ve ibadet özgürlüğünü Devlet gücünün teminatı altında yaşamaması ilkesi getirir. Lâik Devlet'in resmî bir dîni bulunmadığı gibi, benimsediği lâiklik anlayışı gereği , ülke içinde yurttaşların vicdan, din ve ibadet özgürlüğünü sağlama ve koruma sorumluluğu vardır; çünkü "egemenliğin kaynağının beşerî irade olmasının zorunlu bir sonucu, kanun önünde eşitlik... Kanun önünde eşitlik, herşeyden önce din ve vicdan hürriyetini zorunlu kılmaktadır." <sup>15</sup>

Diğer Avrupa ülkelerinin tarihlerinde din ve devlet ilişkisi ile ilgili olarak benzer mücadele ve çatışmalar yaşanmış ise de Fransa dışında lâikliği laisizm şeklinde anlama ve uygulama söz konusu değildir. <sup>16</sup> Hattâ şu son yıllarda Fransız lâikçiliği daha yumuşayarak lâikliğe doğru adım atmakta ve hattâ Amerika tarzı lâiklik anlayışını daha fazla anlamaya ve benzemeye çalışmaktadır. <sup>17</sup>

Netice Hıristiyanlık tarihindeki seyri itibariyle din ve devlet ilişkileri Kilise ve Devlet'in birbirinden tamamen ayrılması; Devlet'in ya bir devlet dinini benimseyerek onun dışındaki dinlerin yasaklanması (Vatikan örneği); ya bir devlet dini benimsemiş olmakla beraber onun yanında diğer bazı dinlerin de tanınması veya bir devlet dini benimsememekle birlikte bazı dinlerin tanınması (İskandinav ülkeleri, İngiltere, İspanya, Latin Amerika örnekleri gibi) ; ya da hiçbir dînin ne devlet dini olarak benimsenmesi ne de tanınması (Fransa örneği) şeklinde sonuçlanmıştır.

### 3. Batı Siyaset Felsefesinde Din-Devlet İlişkisi

Avrupa tarihindeki seyrini çok özet yollu görüp, göstermeye çalıştığımız din ve devlet ilişkilerinin ve gelişmelerin oturtulduğu belli-başlı görüşler acaba ne idi?

Profesör Nur Vergin'in "belli başlı dört eksenle şekillenmiş olarak" belirlediği <sup>18</sup> din ve devlet arasındaki ilişkilerin birinci yaklaşımı Cal-

<sup>15</sup> Z. Hafızoğulları, *A.g.m.*, s. 363-364.

<sup>16</sup> Bu hususta bk. : Ömer Turan, "Avrupa, İslâm Ülkeleri ve Türk Anayasalarında Laiklik", *Türkiye Günlüğü*, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 145 vd.; H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, s. 162 vd.

<sup>17</sup> Bu konuda bk. : Ahmet Arslan, "İslâm, Lâiklik ve Çağdaşlaşma" *Türkiye Günlüğü*, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 129-130; H. Yazıcıoğlu, *A.g.e.*, s. 162 vd.

<sup>18</sup> Bu görüşmeler için bk. : Nur Vergin, *A.g.m.*, s. 6 vd.; Ahmet Arslan, *A.g.m.*, s. 128 vd.

vin, Luther, Bousset gibi ilâhiyatçı, aynı zamanda da papaz olan düşünürlerin öngördükleri tarzdadır. Buna göre devletin, dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve Devlet, dinden neşet eden ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan bir kurumdur. Devlet, gücünü dinden aldığı için ve dinden aldığı sürece vardır. Din ve Devlet organik bir bütündür. Bu görüş, kabaca, "teokratik" yaklaşım adıyla bilinmektedir.

İkinci yaklaşım, Machiavel, Hobbes, Montesquieu ve J.J.Rousseau gibi Batı siyaset biliminin ve devlet teorisinin önde gelen isimleri tarafından savunulan, siyasetin din üzerindeki önceliği ve üstünlüğü; adeta dinin siyate tâbi olmasının gerekliliği şeklindeki görüşleridir. Meselâ Machiavel dinin gücünü keşfettiği için onun, toplumun ve Devlet'in hizmetinde olmasını savunur. Ona göre Devlet bağımsızlaşmalı ve Hıristiyanlığın emirlerinden ve ahlâkından kurtulmalı; ama dini yok farzetmeksizin onu kendisine bağlamalı ve hizmetine sokmalıdır. Hobbes da, "Devlet Hıristiyan bir Devlet olmalı ve Hıristiyanlık da, doğal olarak İngiliz tahtına tâbi olmalıydı. Devlet'in hizmetinde millî bir Kilise" derken; Rousseau da "Toplum Sözleşmesi'nde tümüyle Devlet'in ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve Devlet'e tabî bir "sivil din" in ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve Devlet'e tabî bir "sivil din" in tesis edilmesi gerektiğini" yazar ve bundan din topluluğu ile siyasî topluluğun aynılığı sayesinde toplum birliğini sağlamayı, ayrışmalarını engellemeyi; zıt yönlerde gelişmeleri durdurmayı ve bu sivil din aracılığı ile vatandaşlara iyi yurttaşlık duygularını ve yurtseverliği kazandırmayı amaçlarken <sup>19</sup> bir anlamda mutlakiyetçi bir anlayışı da sergilemiş oluyordular.

Üçüncü yaklaşım Tocqueville gibi liberal demokrasi savunucularının öncülük ettiği Fransız İhtilâli'nden sonra ortaya çıkan dinde özgürlüğü talep eden ve onun özerk bir alan teşkil etmesini; Devlet gücünden ayrılmasını, çünkü demokrasinin bunu gerektirdiğini savunan görüştür. <sup>20</sup>

Dördüncü yaklaşım, büyük ölçüde ülkemizdeki anlayışı da etkilediği görülen pozitivist görüştür. Bu görüşün, kendi ifadesiyle "bu yeni ve pozitif dinin Papa"sı, pozitivistimin kurucusu, Auguste Comte'tur. Onu takiben

19 Nur Vergin, *A.g.m.*, s. 7.

20 Gerçi Locke, Vergin'in de işaret ettiği gibi (s. 7) Fransız İhtilâli'nden önce dinle siyasetin ayrılmasını, Kilise'nin Devlet'in karşısında bağımsız kalmasını istemişti.

Durkheim, Marx, Weber, E.Renan tarafından nüanslarla paylaşılan bu görüşe göre, artık bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Modernleşme ile birlikte din devrini, ömrünü tamamlayacak ve ortadan kalkacaktır. Gerçi toplumun kendini devam ettirebilmesi ve gelişebilmesi için, toplumda manevî gücü temsil edebilmesi mümkün değildir ve bundan dolayı yeni bir din gereklidir. Bu Tanrısız yeni dinin adı da "insanlık dini" veya "beşeriyet dîni" dir. Bu dînin credo'su, âmentüsü, beşere ve beşerin aklına ve ebedî tekâmülüne îman etmektir;<sup>21</sup> çünkü insan aklının üstünde aşkın güç (transcendent) yoktur.

Bugün Fransa hariç, dünyada hemen hemen hiç ilgi çekmeyen bu felsefî ve sosyolojik teori, lâikliği "laisizm" biçiminde sürdürmeye çalışan bir anlayışa kaynaklık etmektedir.<sup>22</sup> Gerçi daha önce de ifade edildiği gibi, bu katı militan anlayıştan daha makul bir yaklaşıma kayılmakta ve diğer Batı ülkelerindeki uygulama ön plâna çıkmaktadır. Buna göre "lâiklik, bir yasa maddesi ve siyasî kararlar bir defada bütün çağlar için çözülmüş olan bir konu olmayıp gündelik hayatın karmaşıklığı ve çeşitliliği içinde ortaya çıkan küçük küçük, fakat önemli olayda sınırları belirlenmeye ve çizilmeye çalışılan sosyo-kültürel bir olay olarak ele alınmaktadır."<sup>23</sup>

#### 4. İslâm'da Din-Devlet İlişkisi

Din-devlet ilişkisi bizim tarihimizde Batı'dakine hiçbir zaman benzememiştir, benzemez de; çünkü Türk milletinin mensup olduğu İslâm'da, teşkilâtlanmış ve egemenlik iddiasında olan bir Kilise ve dolayısıyla ruhban sınıfı mevcut değildir, olamaz da. Dolayısıyla İslâm dünyasında hiçbir zaman din bilginleri ve din görevlileri ile devleti temsil edenler arasında bir hâkimiyet, bir egemenlik kavgası söz konusu olmamıştır; çünkü İslâm'da Hıristiyanlıktaki gibi "ruhâni" - "dünyevî" şeklinde paylaşılacak bir otorite yoktur. Devlet, ta baştan itibaren dine hâkimdir ve onu kendi bünyesinde asıl kurumlardan biri olarak görmüştür.

Hal böyle olmasına rağmen çok yanlış olarak İslâm ve Osmanlı Devleti için "teokrazi" yakıştırması yapılmakta ve iktidarın kaynağının Tanrı ol-

21 Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Laiklik*, Ankara 1955, s. 5

22 Bu hususlarda bk. : Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, İst., 1995, s. 100 vd., 115 vd., 121 vd.

23 A. Arslan, *A.g.m.*, s. 130.

duğu ileri sürülmekte ve basitçe denmekte veya denmek istenmektedir ki, Hıristiyanlık özünde siyaset, hukuk ve toplum ilişkilerini düzenleme hususlarında herhangi bir iddiası veya İncillerden bulunmadığı için imkân olmamasına karşılık İslâm insan ve toplum hayatının bütün alanlarını düzenleyen ve bu hususta kesin kurallar getirmiş bir din olduğundan bünyesinde din ve devlet ayırımına, yani lâikliğe yer yoktur. Biraz sonra görüleceği üzere bu, gerçekten son derece yanlış bir varsayımdır. Bir kere "teokrasi", bir hukuk ve siyaset terimi olarak, devlet iktidarının ruhbanın yetkisinde olduğu, yani Devlet'in karar ve yönetim birimlerinde Tanrı adına iş gören ruhban sınıfının egemen olduğu ve Devlet kurumlarının Kilitse dogmalarına bağımlı olarak düzenlendiği bir siyasî rejimdir.

Şu hususu açıkça belli etmek gerekir ki, hangi din olursa olsun içinde bütünüyle lâiklik ilkesini bulmak pek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle lâikliğin özünü ve kaynağını bir dinin içinde aramak ve bulmak oldukça güçtür. Galiba bir dînin, özellikle islâm gibi doğrudan insan hayatıyla diğer dinlere göre çok fazla ilgili olan<sup>24</sup> ve bünyesinde evrensel ilkelere çok daha fazla yer veren bir dînin, başkalarına ve diğer dinlere ve mensuplarına karşı son derece hoşgörülü olması veya insanları inanıp-inanmama, yapıp-yapmama vb. konularda zorlamaması, inanma ve amel etme hususlarını onların hür iradelerine bırakmış olması, lâiklik ilkesiyle karıştırılmaktadır.<sup>25</sup> Mamafih şu hususu da kuvvetle vurgulamak gerekir ki, eğer lâiklik teokrasiye yani Tanrı'yı iktidarının ve egemenliğin meşru kaynağı olarak gören ve Tanrı adına iş gördüğü inancıyla bunu paylaşmaya yanaşmayan bir ruhban sınıfına karşı millî iradenin mümessilliğini üstleniyorsa, ki öyledir ve öyle olmalıdır, o halde İslâm, Lâik zihniyete en yakın, hattâ doğrudan sâhiptir denebilecek dercede yakındır.

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

24 Krş.: Fazlur Rahman, *İslâm*, İst., 1981, s. 206.

25 Krş.: Yümmi Sezen, *Türk Toplumunda Laiklik Anlayışı*, İst., 1993, s. 15.

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

Hz. Peygamber, müslümanların komutanlığını, dinî ve dünyevî işlerini yürütecek bir kimseyi kendisine halef tayin etmeden vefat etmişti. Esasen Hz. Muhammed, bütün faaliyetlerinde kendisinin yenilikçi olmadığını ısrarla belirtmişti. Hattâ dini bile yeni baştan icad edilmiş değildi; çünkü ona göre İslâm, daima varolmuştu ve Hz. İbrahim ile başlayan önceki Peygamberlerin dininden farkı yoktu. O sadece, daha önce gönderilen dinlerin bozulan kısımlarını düzeltiyor ve Allah'ın dinini yine O'nun esaslarına göre var kılıyordu. Hz. Muhammed ile en mükemmel şekline kavuşmuş olan İslâm, ona bağlananlar ve bütün insanlık için refah, adâlet, kurtuluş, barış ve esenlik vaad ediyordu. "İnsanî değerler söz konusu olunca bu elbette bir yenilik değildi... Hz. Peygamber'in gerçek yeniliği bu değerleri, her türlü faaliyetinde ümmetin bütün fertleri arasında en sıkı ve ciddî şekilde uygulanır hale sokmuş olmasıdır. Peygamber Muhammed olarak her hususta ve herkes için dayanışma ve yardımlaşmayı kucaklayan bir din kurdu. Önder olarak da, bütün insanî münasebetlerde dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı bir toplum oluşturdu. Bu içtimaî yapıda tabîî olarak yeni bir şey yoktu. Yapı kesinlikle Araptı; Arap geleneklerine dayanmış ve Arap esaslarına göre biçimlenmişti. Gerçek yenilik, aslında Hz. Muhammed'in teşkilâtçı dehasında yatar".<sup>26</sup>

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

Onun içindir ki, Hz. Peygamber, kendisinden sonra ümmetin nasıl devam edeceği ve yerine kimin geçeceğine, kısaca İslâm Devleti'nin yönetim biçimine dair herhangi bir söz söylememiş veya işaretle bulunmamıştır. Öyle görünüyor ki o, müslümanların Halife meselesini kendi başlarına çözmelerini düşünmüştür. Aslında bu anlayış, onun devrinin an-

26 M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation. I*, Cambridge 1971, s. 15.

layış ve geleneğine son derece uygundu. Üstelik kendisinden sonra bir Peygamber gelmeyecekti. O halde o, Arap geleneğine uygun olarak yeni bir önderin seçimi için kapıyı açık bıraktı. Nitekim Sahabe bu konudaki uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebubekir'i Hz.Peygamber'in yerine O'nun Halife'si olarak seçti.<sup>27</sup> Aslında "Halîfetu Resûlillah" unvanı, ilk defa Hz.Ebûbekir tarafından, "Peygamber ile sona erdiğine inanılan risâlet vazifesi hariç, onun bütün selâhiyet ve faaliyetlerini yerine getirmesini tazammun eder."<sup>28</sup> Bu arada, unvana dinî bir mahiyet yüklemek maksadıyla "Halifetullah" da kullanılmak istenmişse de Hz. Ebûbekir şiddetle itiraz etmiş ve kendisinin ancak Allah'ın elçisinin Halife'si olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> Ancak Halife Osman hakkında kullanılmaya başlanan bu unvan, özellikle Emevîler döneminde yaygın bir şekil kazanmıştır. bunun amacı Emevîlerin kendilerinin Allah tarafından tayin edilmiş idareci veya vekil oldukları iddiasıyla dinî bir meşruiyet sağlama iddiasıdır. Maamafih Abbasiler de buna benzer şekilde, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi unvanlarla, bu iddiayı devam ettirmişlerdir. Üstelik, kelimenin aslında bulunmadığı halde, "Allah'a Resûle ve Ulu'l-Emre itaat edin" (4.Nisâ,59) âyetini Halife'ye yükleyerek, Halife'nin görevine ilâhî bir kutsallık verildi. Oysa Hz.Ömer, kelimenin ruhuna sâdik kalarak, "halîfetu-halîfeti resullillah" (Resûlullah'ın Halifesinin Halife'si) unvanını kullanmış ise de bu çok uzun olduğu için daha sonra "emîru'l-mu'minîn" unvanı tercih edilmiştir.

Aslında "Halife" kelimesi, Kuran'da iki yerde geçer 2.Bakara,30 ve 38.Sâd,26.âyetlerdedir. "Halâif ve hulefâ" şeklindeki çoğul hali ise toplam yedi yerde geçmiştir ve halefler anlamındadır. Kuran'daki Halife sözünün Hz. Muhammed'in Halife olduğuna dair hiçbir işaret taşımasına rağmen, bu iki âyet de hilâfet teorisinin gelişiminde önemli sayılmıştır.

"Halîfetu Resûlillah" tabiri, Hz. Peygamber'in hukukî ve dünyevî görevinin vekili anlamındadır ; çünkü onun Peygamberlik görevi onunla son bulmuştur. Ümmetin manevî rehberliği bir bütün olarak ümmet tarafından üstlenilmiştir. Onun için Halife dinî nasslara yeni eklemeler getirmeye yetkili değildir. Onun görevi; sadece eski doktrini muhafazadır ve şeriatın ko-

27 Hz. Ebu Bekir'in Halife seçimi ve tartışmalar hk.bk. : Ethem Ruhi Fiğralı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İst. 1996 (8.Bskb), s.27. ; Aynı yazar, *İmâmîyye Şiâsi*, İst.1984,s.22 vd.

28 Ü.Bülent Ünal, *Semantik Açından Kur'an'da Hilâfet Kavramı*, İzmir 1990 (Y.Lis.Tezi), s.7-8

29 Bkz.; İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubra*, Beyrut, trz.111, s.183 ; W.M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğralı, Ankara 1981, s.102.

runması ve tatbiki hususunda bir otorite temsilidir.<sup>30</sup> Ümmetin önderi olarak Halîfe hakkındaki siyasî doktrinler, Halîfe'nin görevine dair kelâmî ve fikhî doktrinlerden kolayca ayırt edilemez. Nitekim ilk dönemde bu hususta vuku bulan gelişmeler, ihtilâflar, tartışmalar oldukça dikkat çekicidir. Aslında kısaca sünnî siyaset teorisi, ümmetin tarihinin rasyonelizasyonundan ibarettir.

İşin aslına bakılacak olursa İslâm, müslümanların işlerinin şûrâ yani karşılıklı danışma yoluyla yürütülmesini emreder. Halîfe'nin, genişlemiş ve muhtelif ırklar, kültürler ve coğrafyadan oluşan bir imparatorluk haline gelmiş bir yapının, mahiyeti gereği tek başına üstesinden gelmesi ve bu sistemin Kur'an'ın istediği barış ve düzen içinde bir topluluk oluşturması beklenemezdi. Nitekim Hz. Ömer, çok açık bir biçimde bu problemi görmüştü. Özellikle kendi döneminde İslâm devletinin çok çabuk büyümesi, olayların cereyanını da hızlandırıyordu. Fetihler sonucu yeni yerlere yerleşen kabile mensupları, fethedilen bu yerleri sanki özel mülkiyetleri gibi görme eğiliminde idiler. Valiler kontrol edilemez durumda idi. Sosyal tansiyon alabildiğine yükselmişti. Medîne'de kurulmuş olan hilâfet rejmi, tabiatı gereği, imparatorluk politikasının çarkını kontrol için uygun değildi. Bunun içindir ki O, kendi yerine Hz. Ebubekir'in yaptığı gibi birini vasiyet etmeyip, alabildiğine büyümüş ve teşkilâtli hale gelmiş idare işini, ümmetin sorumluluğuna bırakmanın uygun olacağını düşünerek, işi şûrâyâ havale etmiştir. Esasen kendi döneminde de işlerin şümülü karşısında, daima bir müşavirler kadrosu bulundurmıştı. Kaldı ki, İslâm'ın şûrâ emri dikkate alındığında, Devlet Başkanı'na halkın iradesini temsil eden bir yasama meclisinin yardımcı olması, son derece tabîdir;<sup>31</sup> çünkü İslâm'da devlet kurumu, vekâletnamesini halktan alır ve bu yüzden de zorunlu olarak demokratiktir. Bu hususta en önemli hedefler, İslâm'a göre, Devlet'in güvenlik bütünlüğünün korunması, hukuk ve düzenin korunup ülkenin ve ülkedeki bütün bireylerin her türlü yeteneklerinden tam olarak yararlanılabileceği ve bütünün refahına katkıda bulunabileceği şekilde geliştirilmesidir.

Hal böyle olmasına rağmen, Kur'an-ı Kerîm'de insanın Allah'ın Halîfesi

30 Geniş bilgi çok bk.: W.Madelung, "Imama", *Encyclopedia of Islam* (2 nd.ed.); Lambton, "Khalifa", E12.

31 Bu hususlarda bk.; Fazlur Rahman, "İslâm'da Devlet İdaresi", *Değişim Sürecinde İslâm*, yay. W.Esposito-W.Donohue, İst.1991,s.276 vd.

kılınışı (2.Bakara,30) ; hüküm vermenin ancak Allah'a ait oluşu (6.En'am, 57) ; Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyen kişinin inkârcılıkla vasıflandırılması (5.Mâide, 44) gibi ayetlerden hareketle, İslam'da siyâsî egemenliğin Allah'a ait olduğu ve insanın da bunu Halîfe'si sıfatıyla O'nun adına kullanacağı, dolayısıyla İslâm'da din ve devlet işlerini ayırmanın imkânsızlığını ileri sürenler vardır.

Oysa yukarıda da ifade edildiği üzere insanın Allah'ın Halîfe'si kılınışı, onu Allah'ın vekili ya da O'nun adına iş gören bir varlık durumuna getirmez. Kur'an-ı Kerîm'in bütünlüğü içinde ele alındığında insan, yeryüzünde kendi adına hüküm süren, yapıp-etmelerinden dolayı da doğrudan kendisinin sorumlu olduğu bir varlıktır. İnsan Allah adına iş yapan bir varlık değildir. O, sâdece Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için iş yapan, çalışan bir varlıktır. Esasen, "Ben yeryüzünde bir Halîfe yaratacağım" (2.Bakara, 30) ayetinde, insanın yeryüzünde Rabb'in sıfatlarının mazharı olarak yaratıldığına işaret edilmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca Hz. Peygamber dahil hiç bir Peygamber'in bile Allah'ın yerine iş yapma ve vekili olma yetkisinin bulunmadığı açıkça bildirilmiş ve insanlara da, Peygamberlere de hükmettikleri zaman adâletle hükmetmelerini istemiş (4. Nisâ, 58 ; 38. Sâd,26) bir dinde, elbette yetkilerini, yani egemenliğini nasıl kullanmasının gerektiğinin yolları gösterilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'e göre Allah'ın mutlak hâkim ve hâkimiyetin de O'na ait olması, elbette ontolojik anlamda doğrudur ve bu hususta müslümanlar arasında bir tartışma yoktur. Tartışma Allah'ın insana beşerî siyasî egemenlik hakkı verip vermediği konusundadır. Kur'an'a göre siyasî egemenlik te-reddütsüz insana aittir; çünkü yukarıda da işaret edildiği üzere, yönetim konusunda yapılacak iş, "şûrâ" yoluyla toplumsal iradenin tecellî ettirilmesidir. İnsan da sâhip olduğu hür iradesi ile bunu gerçekleştirebilecek güçtedir. Yoksa insanın "Hâkimiyet Allah'ındır" iddiası ile hükmetmeye kalkması ve kendi iradesini ve yorumlarını Allah'ın iradesi sayması, açıkça bir ilâhlık davasıdır ve "Firavunluğa" özenmedir.

Esasen egemenliği metafizik hâkimiyete dönüştürmek, onu kullananları

32 Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara, trz., s.5



sorgulama dışında bırakmak ve böylece topluma hesap vermek ve halk tarafından gerektiğinde değiştirilmek endişesinden kurtulmak demektir. Bu ise, kur'an-ı Kerim'in mesajına zıt bir anlayıştır; çünkü Allah, egemenliği kullanma yetkisini tek tek insana vermiş ve ancak ondan bu yetkisini doğru kullanmasını istemiştir. Eğer bir toplum, içinde bulunduğu durumdan hoşnut değilse, egemenlik hakkı ile bu gidişi değiştirmelidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuda şu ifade edilir: "Bir toplum kendi durumlarını değiştirmedikçe, Allah da onların durumunu değiştirmez..." (13. Ra'd, 11). Kaldı ki, toplumu ilgilendiren yanlışlar yalnız bu yanlışları yapanları değil, toplumun tamamını ilgilendirir. "Aranızda yalnız haksızlık edenlere erişmekle kalmayacak olan karışıklıktan (fitneden) sakının" (8. Enfâl, 25) uyarısı da buna işaret eder. Toplumsal ve siyasal yanlışların bedelleri, dünya hayatında ödenmekte; toplumun üyeleri de bundan payına düşeni almaktadır.<sup>33</sup>

"Kim Allah'ın indirdiği ile hüküm vermezse, işte onlar inkârcılardır." (5. Mâide, 44) ayetini ileri sürerek siyâsi egemenliğin de Allah'a ait olduğu iddiası ise, çok basit ve temelsiz bir görüştür. Bu ayetin öncesine ve sonrasına (siyak ve sibak) ve en önemlisi bu konudaki diğer ayetlere baktığımızda, "Allah'ın indirdiği"nden açıkça bildirilen husustan "adâlet ve hakkâniyet" ilkelerinin kastedildiğini görürüz. Esasen doğrudan bu ayet bile, insanın kullanmakta olduğu bir egemenliğin varlığını kabul ettiğinden, ondan egemenliğini Allah'ın istediği adâlet ve hakkaniyet ilkeleri çerçevesinde kullanmasını; aksi halde "inkârcı" (Kâfir) olacağını bildirmektedir.

Burada, Akbulut'un da isabetli bir biçimde işaret ettiği gibi,<sup>34</sup> belirtilmesi gereken çok önemli bir ilke ve yöntem meselesi vardır. O da Kur'an'ın mesajıyla bu mesajın uygulanmasının özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği meselesidir. Bir mesajın uygulanmasında mesajın kendisi kadar onun uygulayıcısı durumundaki insan da fevkalâde önemlidir. Allah'ın mesajının muhatabı insandır. İnsan da aldığı eğitim, bulunduğu toplum, içinde yaşadığı coğrafya, tarihî, ekonomik ve kültürel durumu, kısacık kabiliyet ve kapasitesi itibarıyla farklılıklar içindedir. Bu bakımdan Allah'ın mesajını anlaması, idrak etmesi de kendi aklı ve kabiliyetine göre olacaktır. İbn

33 Ahmet Akbulut, "İslâmî Bilginin Dünü, Bugünü ve Yarını" (Panel), BÂĞ, Ocak 1996, s.2

34 A. Akbulut, *A.g.m.*, s.23

Haldun'un da Kur'an'ın mesajından hareketle ortaya koyduğu "bedevî" ile "hadarî"nin anlayışı ve yorumu elbette aynı değildir. Bu ise, aynı ayete dayanmalarına rağmen, insanların pekâla farklı kararlara ulaşabileceklerini gösterir. Artık bu durumda Allah'ın mesajı, insanların yorumlarından dolayı ilâhîlikten çıkmakta ve insânîleşmektedir. Yani mesajın kendisi ilâhî, anlaşılması, uygulanması ise insânî olmakta ve izâfîleşmektedir. Onun için "Allah'ın buyruğunu tatbik ettiğini iddia eden bir insan aslında Allah'ın emrini değil, bu emirden kendi anladığını uygulamıştır. Onun için Allah adına Firavun zulmü işlemek de mümkündür."

Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi "Halîfe" kavramının Hz. Peygamber'in vefat ettiği 632 tarihinden Hz. Ömer'in vefat ettiği 644 tarihine kadar sâhip olduğu anlamın, bu tarihten sonra ciddî bir muhtevaya büründürülmesi ve dolayısıyla kutsallık kazandırılması, hem İslâm, hem dinî düşünce tarihi, hem de İslâm ülkeleri için daima olumsuz bir tablo oluşturmuştur.

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

Şurası muhakkak ki Kur'an-ı Kerîm'in inzâlî ve İslâm toplumunun oluşumu, 610 yılında başlayan tarihî bir ortamda cereyan etmiştir ve o dönemin sosyal, kültürel, ahlâki ve dini olguları içinde ve karşısında oluşmuştur. Bu açıdan Kur'an-ı Kerîm doğrudan bu duruma bir cevaptır ve hattâ merhum Fazlur Rahman'ın ifadeleriyle, "çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden ahlâkî ve dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir." <sup>35</sup>

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

35 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev.: A. Açıkgenç-M.H. Kırbaoğlu, Ankara 190, s.74.

Hâl böyle iken, "Hz.Peygamber'den bu yana insanlık esas itibariyle değişmemiştir. Elbette muhtelif değişmeler vukû bulmuştur ; ancak bunlar hep aşağıya doğru olumsuz değişmelerdir. Aslında insan karakterinde herhangi bir gelişme ve ilerleme olduğu söylenemez" şeklinde özetlenebilecek dar ve katı geleneksel anlayışı savunanlar için yeni problemlerin varlığından söz edilmemelidir; çünkü İslâm Şer'atı'nda açıklanmış ve ulemâ tarafından belirlenmiş kaideler ve esaslar nihâf çözümlerdir.

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

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

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

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

Bu toplum nerede ve nasıl kurulacaktır? Elbette Kur'an'ın nâzil olduğu tarihî toplumda. O halde bu toplumun yapısını her açıdan değerlendirmek, Kur'an'ın mesajındaki arka plânı görebilmek için şarttır. Bir kere o günkü

Arap toplumu, kabile esasına dayalıdır. İster yerleşik, ister bedevî olsun, temel yapı budur. Ancak Kur'an, kabileci toplumun vazgeçemediği değerler olan asâlet, soy, neseb ve şerefın ölçü kılındığı bir toplum değil, insanların eşit görüldüğü, fakirlerin sömürülüp yağmalandığı, tek ve herşeye hâkim olan Allah'a îmanın ve takvânın üstünlüğünü yaşayan, bilen ve araştıran, şirk ve ahlâksızlıktan arınmış bir toplumun oluşmasını istemiştir.

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

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, ilk Halifeler ve ilk islâm cemâati döneminde Kur'an ve "Nebevî Sünnet" in yorumları, Kur'an'ın dinamik mesajına uygundur. Ancak ilk iki Halife'den sonra başlayan tahilsiz iç savaşların doğurduğu bezginlik, umutsuzluk, hayal kırıklıkları ve bana göre galiba en kötüsü düzensizliğin dini yok edeceği korkusu, Hz.Peygamber'in Sünneti de dahil Sahâbe tarafından yapılmış yorumlardan örülü bir kültürün resmen yanılmazlık ve hatâsızlık inancına dönüşmesini intâc etmişti. Esasen o günkü toplumun, Kur'an'ı hukukî ve siyâsi yapının temeli olarak görme iddiasına geliş anlamında sünneti, daha sonraları Kur'an'ın önüne geçirmelerinin sebebini anlamak pek zor olmasa gerektir. Bir kere Arab'ın bedevî hayat tecrübesi, hayatın değişmezliğini son derece önemli bir mevkiye yükseltir. Bu durum, herşeyden önce güven ve emniyetin, düzen ve huzurun ancak ecdâdın sünnetini takip ile mümkün olabileceği anlayışından doğmuştur. Şüphesiz Arap göçebeleri ve kabileleri, değişimin farkında idiler. Bir kere kabileler gelişmiş, sayıca çoğalmışlardı. Bahtları veya bahtsızlıkları yaşamışlar ve bazen de müştereken kaybolmuşlardı. Ancak bu nevi değişiklikler, hayatın esasta değiştiği anlamına gelmiyordu. Bu bakımdan "babaların", "ataların" daima yaptıkları gibi yapmak ve onların izinden ayrılmamak daha iyi idi; çünkü bu , pekçok durumda, tatminkâr sonuçlar vermişti. Dahası Arab'ın yaşadığı coğrafyası ve iklimi belirsizliklerle dolu idi. Çöl hayatının muhtemel sonuçları önceden tahmin edilemezdi. O kadar ki, göçebe titiz plânlar yaparak felâkatten kaçınamazdı. Kader ne yazmışsa onu kabule hazır olmalıydı. Böyle bir durum, sünneti takip etmeyi en sağlam tercih kılıyordu. Şimdi de Kur'an'ın

göz kamaştırıcı parlak mesajının üzerinden çok zaman geçmeden doğan düzensizlikler karşısında, tekrar sünnete sarılmayı yeğ tutmuştu. "Fitne ateşten beterdir" anlayışı, oluşmuş bulunan sünnet kültüründeki dinin özü ile doğrudan tarihî olan meseleleri birbirinden ayırmaya gerek görmeden, tamamı kutsallaştırılarak îtkadî alana sokuldu. Bu ise, tarihin kutsallaştırılması ve dokunulmazlık zırhına büründürülmesi demekti. Bu durum, daha sonra ortaya çıkmış ve çıkacak îtkadî ve hukukî gelişmelerin, inancın bir parçası haline getirilmesi gibi, ciddî bir mahzuru ortaya çıkardı.

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

Esasen onların bu fevkalâde müspet yaklaşımlarıdır ki, özü itibariyle değişmez bir dinin, bizzat kendi dinamizminden kaynaklanan sürekli değişim sistemi içinde yeni oluşan şartlara ve farklı ortamlara göre yorumlanması gerektiğini ispat eder. Kur'an-ı Kerîm'in emir ve yasaklarından amaç, başta adâletin sağlanması (4.Nisa, 58) ; zulmün kötülüğün ortadan kaldırılması (3.Âl-i İmrân, 108) ; kolaylaştırma (2. Bakara, 185) ; güçlük çıkarmama ve sıkıntıyı giderme (5.Mâide,6); kamu düzenine (maslahat) itibardır. Bu durumda yeni olaylara cevap bulma hususunda, pekâla İslâm hukukunun kaynakları yanında kendi tarihimizin ve hattâ başka ülkelerin tecrübelerinden istifade etmek mümkün, hattâ gereklidir.

Bir müslüman için herşeyinin kur'an hükümlerine göre tanzim edilmesini istemek en tabiî hakkıdır. Ancak etrafında bunca gürültü kopartılan ve toplumun işleyişini Kur'an'a göre tanzim edilmesini gerçekleştirecek "muâmelât" yani insanın söz, fiil ve davranışları, insanlararası ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili hüküm ayetlerinin toplamı en afazla 228 civarındadır.<sup>36</sup> Giyim-kuşam, miras ve benzeri hususlardaki hüküm ayetleri,

<sup>36</sup> Doç Dr. Mehmet Erdoğan'ın tasnifine göre (*İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst., 1994,

ilâhi mesajın tarihî toplum içindeki yatay boyutudur ve dolayısıyla konjoktüreldir. Bu sebeple mutlaka yorumlanmayı, ama ayetlerin lâfzıyla değil ruhuyla anlaşılması gerektiğinin bir göstergesidir. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerîm, bünyesinde yer alan akîde, ahlâk, ibadet ve muâmelât konularından her biri ile aynı oranda ilgilenmemiş, ama genel kural ve ilkeler getirilmiştir.<sup>37</sup> İlk Halîfeler ve sonraki biginler de bu yöntemle çok zengin ve değerli uygulama ve yorum örnekleri vermişlerdir.

Mesala Kur'an'da zekât vermeyenler için bir "had" (ceza) tayin edilmiş değildir. Buna rağmen İlk Halife Hz. Ebû Bekir, zekât vermek istemeyen kabîlelere karşı, Sahâbe'nin bir kısmı muhalefet etmişse de "dine dönmelerine" yani tekrar zekât vermeyi kabul etmelerine kadar savaştı; çünkü zekât, ona göre sâdece şahsî değil toplumu doğrudan ilgilendiren bir ibâdetti.

Yine Meselâ Hz. Ömer, Kur'an'da hırsızlık suçu için emredilen "el kesme" işini, kıtlık yılında uygulatmamıştır. Kur'an'da hazinede toplanan zekâtın harcama kalemlerinden biri olarak belirlenmiş bulunan "müellefe-i kulûb" (kalpleri dine kazanılacaklar)'a verilen hisselerin dağıtımı, Hz. Ebû Bekir döneminde yine Hz. Ömer'in ısrarı ile durdurulmuş; kendi döneminde uygulamadan kaldırılmıştır. Hz. Ömer, Kur'an-ı Kerîm'in câiz gördüğü ve helâl kıldığı Ehl-i Kitâb'ın kadınları ile evlenme ruhsatını (5.Mâide,57) Müslüman hanımların sayılarının artması ve en önemlisi Müslüman erkeklerin güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmeyi tercih etmeleri halinde bu durumun Müslüman kadınlar için bir felâket olacağı gibi gerekçelerle yasaklamıştır. Kezâ O, fethedilen arazilerle ilgili Kur'an ayetlerini de şartları dikkate alarak uygulamamış ve kamu yararını (maslahat) gözetererek "iktâ" etmiştir. Kaldı ki bu ayet "câiz" değil "emir" niteliğindedir. Yine onun, Bizans ve Sasanî tecrübelerinden yararlanarak iktisâdî ve idârî düzenlemelerde de bulunması<sup>38</sup> ve daha nice kararı, re'sen

s.39) bunlar, en geniş şekliyle şöyledir:

- Aile Hukuku ile ilgili olanlar: 70 ayet.
- Borçlar Hukuku ile ilgili olanlar : 70 ayet.
- Kaza Hukuku ile ilgili olanlar :13 ayet.
- Cezâ Hukuku ile ilgili olanlar 30 ayet.
- İdâre Hukuku ile ilgili olanlar: 10 ayet.
- Devletler Hukuku ile ilgili olanlar: 25 ayet.
- Devlet'in gelir ve giderleri ile ilgili olanlar: 10 ayet.

37 Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin değerlendirilmesi hk. bk. : M.Erdoğan , A.g.e. , s.40 vd.

38 Bu hususlarda bk. : M.Fayda, Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı, Ankara, 1982; H.Karaman, İslâm Hukukunda İctihâd, Ankara (trz); M.Erdoğan, A.g.e.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nin özüne dayalı olarak koyduğu hükümlerdir ve dînin dinamizminde mevcut sürekli değişim anlayışının örnekleridir.

Aynı şekilde Hz. Osman'ın Hacc esnasında Mina'da seleflerinin aksine Namaz'ı iki yerine dört rek'at kıldırışı ve yine seleflerinin icraatıyla uzlaştırılmıyacak pek çok uygulaması, içinde bulunduğu şartların zorladığı yorumlardır. Hz. Ali'nin de Cemel sonrası ganimetleri taksimi ile ilgili uygulamasına, seleflerinin ve Hz.Peygamber'in sünnetlerinde yer bulmak mümkün değildir ; ama icraatı Kur'an'ın ve Nebevî Sünnet'in ruhuna ve özüne uygundur.

Bu husularda sayısız denebilecek zenginlikte örnekler vermek mümkündür. Onlar bu nevi uygulamaları, eğer şartlar gerekli kılınmışsa tereddütsüz tatbik etmişler ve bunu yaparken de dinin özüne uygun davrandıklarına inanmışlardır. Bu uygulamalar da "dar anlamda tanrısal hukuk olarak adlandırılmaktan çok, yasa koyma alanında Tanrı'nın pozitif emirlerini yorumlayarak genişleten insan aklının eseridir" ve "sistemci islâm aklının ürünüdür.<sup>39</sup>

Görülüyor ki, bütün bu gelişmeler, İslâm'da Hz.Peygamber'in Allah'ın Elçisi olarak görevini tamamladıktan sonra toplumun yönetimini üstlenen Halifeler, Kur'an temel ilkeleri çerçevesinde ferdin ve toplumun ihtiyacı olan meselelere cevap bulmakta kendilerini rahat hissetmişlerdir; çünkü onlar, Hz. Peygamber'in sâhip olduğu bütün vasıfları, en azından Peygamberliği şahıslarında toplayamayacaklarını biliyordu. Onun için de belli bir süre sonra yönetici Halife ile birlikte hayatın meselelerine din açısından yorum getirecek hukuk ve kelâm okulları doğdu. Bu da esas itibariyle İslâm'da siyaset, yani devlet ile din arasındaki ilişkiler ve kurumların ayrılığı hakkında bir deneydi. Bir kere İslâm'da ruhban sınıfının bulunmayışı, devletin yani siyasetin dinin emrine girmesi, başka bir ifadeyle siyasetin "dinselleştirilmesi" şeklindeki bir düşünceye gündemde, kısmen taraftar bulmuşsa da, yer vermemiştir. Özellikle bu durum, Osmanlı tarihinde çok daha açık bir biçimde görülür.

39 A.Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", *Liberal Düşünce*.1/1 (Kış 1996), s.62.

### 5. Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi

Şöyle ki, Osmanlı Devleti daha kuruluşundan itibaren İslâm'ın temel ilkesi olan "adâlet" fikrini esas alarak kamu yararını (maslahat) dinin önünde tutmuş ve din-devlet ilişkisi "adâlet" fikri üzerine kurmuş ve bunu "kanun" yoluyla gerçekleştirmiştir.

Daha Osman Gazi'den itibaren başlayan "örf" ile hükmetme yaklaşımı<sup>40</sup> Fâtih Sultan Mehmet ve Kanunî Sultan Süleyman'ın ve diğerlerinin kanunnâmeleri, Kur'an-ı Kerîm'in zaten çok az düzenlediği siyasal-toplumsal hayatın boşluklarını ya da ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayan beşerî düzenlemelerdir. Aslında Emevîler zamanında başlayan ve Osmanlı'da zenginleşen "kanun" ve "kanunnâme" adlı düzenlemeler, Devleti'n kanun koyma yetkisinden kaynaklanan "dünyevî" bir yasama faaliyeti idi.<sup>41</sup> Elbette bunlar Şerîat değildir; "maslahat" ve "örf" gibi ilkelerden hareketle, Devlet'i temsil edenler tarafından devrin şartlarına cevap veren insan iradesinin eseri kanun hukukudur. Elbette bu hukukun, teorik olarak şerîata aykırı düşmemesi beklenir. Ancak pratik olarak zaman zaman nass'ın reddi ve inkârı değil, İslâm'ın temel ilkeleri çerçevesinde değişen şartlara uygun kural ihdâsıdır, norm geliştirmedir. Kaldı ki, İslâm hukukçuları, yöneticiye, örf ve âdetlerde mevcut bulunduğu ve amme menfaat ve maslahatının gerektirdiği hallerde kanun ve nizam koyma yetkisini tanımışlardır.

Öte yandan Osmanlı'da adliye hizmetleri şer'i ve örfî olarak ikiye ayrılmış ve her iki grup dâvâyâ bakan Kadıların atanmaları da Sultan tarafından yapılmıştır. Aslında daha Selçuklularda başlayan bu kurumlaşma, Osmanlı'da hizmetlerini yürüten "ulemâ" veya "ilmiye" denen bir sınıfın doğmasına sebep oldu. Bu sınıf, adâlet, eğitim, dinî ibâdet ve dînî hizmetler alanında görevli ve yetkili idi. En üst noktada ise Şeyhülislâm bulunuyordu. Ancak Şeyhülislâm da dâhil bu sınıfı oluşturan Kadılar, Müderrisler, Müftüler, İmamlar ve Müezzinler ve diğer ilgililerin tamamı, Hıristiyan Batı'daki Kilise gibi özerk değil, tamamen sîyâsî iktidarın kontrolünde bir kamu görevlisidirler.<sup>42</sup>

40 7. A'raf, 199.

41 Tâhâ Akyol, *Medîne'den Lozan'a*, İst.1996,s.39-40.

42 Osmanlı'daki dînî-siyâsî yapılanma hk.bk.; Davut Dursun, *Yönetim-din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul 1992.



Bu yapısı ve bu kurumlarıyla Osmanlı Devleti, kesinlikle "teokratik" bir devlet değildir. Eğer teokrasiden, arslan'ın da işaret ettiği gibi,<sup>43</sup> Devlet'in yönetiminde, başında Tanrı veya yarı-tanrı olduğuna inanılan bir insanın bulunduğu bir din adamları veya rahipler teşkilâtı tarafından yönetilen ve Devlet'in temel siyâsî, idarî, hukukî yasalar veya düzenlemelerinin din kaynaklı olduğuna inanılan bir yönetim biçimi anlaşılıyorsa, Osmanlı Devleti'nin bir teokrasi olmadığı açıktır. Çünkü Osmanlı yönetim sınıfının böyle bir niteliği bulunmadığı gibi, Osmanlı'nın siyâsî, idarî, ve hukukî yasa ve düzenlemeleri de, biraz sonra üzerinde durulacağı üzere, özü itibariyle dinden kaynaklandığı kabul edilen yasa ve düzenlemeler değildir. Eğer yarı-teokrasiden din adamlarının yönetimde görev aldıkları, yasaların ve düzenlemelerin dine uygun oldukları, dinin siyâsal yönetime belli bir meşruiyet sağladığı bir yönetim şekli kastediliyorsa, bu anlamda da onun bir yarı-teokrasi olduğu bile söylenemez. Ancak onun din ile devlet ve siyaset işlerinin kesin hatlarla birbirinden ayrılmış oldukları "lâik" devlet türünde bir devlet olmadığı da açıktır. Bu durumda Osmanlı Devleti'nin, özellikle Ondokuzuncu yüzyıldaki gelişmelerden sonraki sistemine, "dindar bir meşrutî rejim" denebilir.<sup>44</sup>

Gerek klasik dönemde gerek Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı'da girilen siyâsî, idarî ve hukukî sistemlerdeki yenilikler ve düzenlemeler, İslâm hukukunun inceliklerinin, dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in dinimizin tarihin zengin mirasındaki tecrübenin hayata geçirilmesi ; yaşanan şartların zorunlu kıldığı sosyal ve ekonomik ihtiyaçlara cevap bulmak üzere ortaya konmuş yeni hükümler, kararlar ve uygulamalardır. Bu uygulamalar, bütün toplumlarda din ile çok yakından ve hattâ bazı bakımlardan içiçe denebilecek derecede ilgili olan Aile Hukuku'ndan, yani Medenî Hukuk'tan Cezâ ve Ticaret Hukuklarına kadar uzanan çok geniş bir alanı kaplamıştır. Burada bu alanda girilmiş ve uygulanmış düzenlemeleri uzun ele alabilmek mümkün olmadığından sâdece bu konularda esas alınan ilkeye işaret etmekle yetineceğiz.<sup>45</sup>

43 A. Arslan, *A.g.m., Liberal Düşünce*, 64.

44 Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi I*, İstanbul 1990, s.184.

45 Osmanlı'da siyaset, idare, hukuk alanında girilmiş icthâdî faaliyetler hakkında pek çok ciddi çalışma vardır. Önemlilerden birkaçı şunlardır :

Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988; Halil Cin-A.Akbulut, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst.1994 ; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İst.1994; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İst.1993; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3 Cilt, İst.1996, Aynı

Osmanlı tarihinin dâhi hukukçusu Cevdet Paşa, "hukukun şahsîliği" esasının çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü Osmanlı Devleti'ne yetmediğini görür ve İslâm hukukunda "şerfat" in ilgi alanı dışında kalan ve Devlet'e yasa ve yargı yetkisi veren geniş bir alanın bulunduğu gerçeğinden hareketle Osmanlı'da yargının lâikleşmesi anlamına gelen Nizamîye Mahkemelerini kurar.<sup>46</sup> Aslında Celâleddin Devvani'nin meşhur "Divân-ı Def'i Mezâlim" adlı risâlesine dayanan bu faaliyetin temelinde, gelişen vedeğişen toplum olayları ve ihtiyaçları karşısında "hukuk istiklali ve ülke bütünlüğü ve bağımsızlığı" düşüncesi yatar. Esasen İslâm Hukuku'ndaki meşhur" câizde Devlet'in tasarruf yetkisi" ilkesi ve "ictihad" kolaylığı, dinde "diyâni" (dini) ve "kazâi" (hukukî) ayırımına yol açmış ve böylece İslâm tarihinde ve Osmanlı'da gördüğümüz zengin birikim oluşmuştur. Şimdi önemli olan bu zengin birikimi kutsallaştırmadan değerlendirmek ve o tecrübeyi üretime dönüştürmektir. İşte Osmanlı'da Mecelle de, Hukuk-u Aile Kararnâmesi de yaşanan dönemin toplumsal ve ekonomik gereklerini karşılamak üzere atılmış ileri adımlardır.

Özellikle Tanzimat'tan itibaren Osmanlı'da yargı, eğitim ve idare alanında girişilmiş olan bu faaliyetler, Cumhuriyet Türkiye'sinde atılacak adımları da ciddi anlamda kolaylaştırmış, hattâ hazır hâle sokmuştur.

## 6. Cumhuriyet Dönemi

Tanzimat aydınlarının gerçekleştirdiği yenilik hareketleri, şüphesiz Cumhuriyet döneminde yeni ve modern bir devlet yaratılması amacıyla kararlı bir biçimde sürdürülmüştür.

Özellikle Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı tarihinde girişilmiş bulunan Batılılaşma faaliyetlerine hâkim olan zihniyetin, tartışmalı bir tâbir olmasına rağmen "Fransız Aydınlanması" şeklinde şöhret bulmuş "Pozitivist" bir anlayış olduğunda tereddüt bulunmamaktadır. O kadar ki, Avrupa'lı pozitivist aydının savunduğu dinin modası geçmiş bir kurum olduğu ve bilimin gelişmesi ile birlikte insanın ve toplumun hayatından çekileceği veya en azından zayıflayacağı şeklindeki görüşlerden etkilenmiş olduklarını söylemek

yazar, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ank., trz; Fuat Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakf Müessesesi*, ist.1983; Tâhâ Akyol, *Medîne'den Lozan'a*, ist.1996.

46 Tâhâ Akyol, *Medîne'den Lozan'a*, s. 37 vd.

makuldür. Maamafih bu hususlarda hazır bir reçetenin varlığından ve onun aynen uygulamaya sokulduğundan söz edebilmek de o kadar kolay değildir. Daha İstiklâl Savaşı'ndan itibaren ortaya konan icraat, yeni Türk Devleti'nde din-devlet ilişkisinin seyri hakkında farklı bir tablo ile karşılaşmamıza sebep olur.

23 Nisan 1920'de kurulan Büyük Millet Meclisi'nin 1921'de yaptığı ilk "Teşkilât-ı Esasiye Kanunu" nun 20. Maddesinde din ve şerfata özel bir yer verilmiş ve Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında "ahkâm-ı şeriyenin tenfizi" (şeriat hükümlerinin uygulanması) yer almış ve Meclis'in yapacağı kanun, tüzük ve yönetmeliklerde zamanın ihtiyaçlarına en uygun "ahkâm-ı fihriyye"nin esas tutulması gerektiği açıklanmıştır.

Yine Büyük Millet Meclisi Hükümeti zamanında 29 Ekim 1923'te yapılan ve Cumhuriyet'i resmîleştiren 364 numaralı Anayasa'da resmen bir devlet dini kabul edilmiş ve ikinci maddesinde "Türkiye Devleti'nin dini, Dîn-i İslâm'dır" denmiştir.

Nihayet tam anlamıyla Cumhuriyet döneminin ilk Anayasa'sı olarak kabul edilen 20 Nisan 1924 tarihli Anayasa'mızda, din-devlet ilişkisi ile ilgili olarak sadece dört madde vardı. Bu Anayasa'nın 2. Maddesinde yine "Türkiye Devleti'nin dini, Dîn-i İslâm'dır" hükmü tekrar ediliyor; 26. Maddesinde yine "ahkâm-ı şeriyeye'nin tenfizi" görevi Büyük Millet Meclisi'nin vazifeleri arasında sayılıyor; 70. Maddesinde fikir ve vüdan hürriyeti getiriyor ve 75. Maddesinde ise, "Hiçbir kimse mensub olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi ictihattan dolayı muaheze edilemez. Asayiş, adâb-ı muâşeret-i umumiyye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir" hükmüne yer veriliyordu.

İşin ilgi çekici yanı, bu Anayasa'nın kabulünden önce Atatürk, 1 Mart 1924 tarihinde büyük Millet Meclisi'nin 2. Dönem ilk toplantısını açarken şunları söylüyordu :

"İntisâb ile mutmain ve mes'ud bulunduğumuz Diyânet-i İslâmiye'yi, asırlardan beri müteâmil olduğu gibi bir siyaset vasıtası mevkiinden tenzîh ve ilâ etmek elzem olduğu hakikatını müşahede ediyoruz. Mukaddes ve lâhuti olan vicdaniyatımızı, muğlak ve mütelevvin olan ve her türlü men-

faat ve ihtiraslara tecellî sahnesi olan siyasetten ve siyasetin bütün uzviyâtından bir an evvel ve kat'iyyen kurtarmak, milletin dünyevî ve uhrevî saadetin emrettiği bir zarurettir. Ancak bu suretle, Diyânet-i İslâmiye'nin yükseklîği tecellî eder."

Bu maksadın tahakkuku için bazı adımlar atılmalı idi. Nitekim 3 Mart 1924 tarihinde arka arkaya teklif olunan üç kanunla, "Şer'îye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletleri" ilga edilerek "... Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiş" (Kanun No:429); öğretim birliği için "Tevhîd-i Tedrisâd Kanunu" (Kanun No:430) ve nihayet "Hilâfet'in ilgasına ve Hanedân-ı Osmânî'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun (Kanun No: 431 kabul edilmiş.

Bu kanunlar yanyana getirildiğinde, dinin siyasete âlet edilmemesini ve onun lâıyk olduğu önemle ele alınarak müspet bir anlayışla okunmasını amaçladığı söylenebilir. Esasen yukarıda ifade edilen 1924 Anayasası'nda gündeme getirilen dîn, ibâdet, fikir ve vicdan hürriyeti kavramları, inkılâbın titizlikle üzerinde durduğunu söylediği "efkâr ve îtikad-ı dîniyeye hürmetkâr" olmanın <sup>47</sup> sınırlarını çizmemize de bir işaret. Nitekim Atatürk bu hususları, kendi ifadeleriyle şöyle belirler :

"Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz, dine saygı gösteririz. Düşünce ve tefekküre muhalif değiliz..."<sup>48</sup>

"Din ve mezhep, herkesin vicdanına kalmış bir iştir. Hiç bir kimse, hiç bir kimseyi, ne bir din ne de bir mezhep kabulüne icbâr edebilir. Din ve mezhep, hiç bir zaman politika âleti olarak kullanılamaz."<sup>49</sup>

"Her fert istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine mahsus siyasî bir fikre mâlik olmak, intihap ettiği bir dinin icaplarını yapmak veya yapmamak hak ve hürriyetine mâliktir. Kimsenin fikrine ve vicdanına hâkim olunamaz. Vicdan hürriyeti, mutlak ve taarruz edilmez. Ferdin tabii

47 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. III*, (2.Baskı), s. 78.

48 Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, İst. 1962, s. 82. Bu hususlarda ayrıca bk.: A.Gürtaş, *Atatürk ve Din Eğitimi*, Ankara 1982; E. R. Fiğlalı, *Atatürk ve Din*, Ankara 1981,1988.

49 Kılıç Ali, *Atatürk'ün Hususiyetleri*, Ankara 1930, s. 57.

haklarının en mühimlerinden tanınmalıdır... Türkiye Cumhuriyeti'nde her reşid dinini intihabda hür olduğu gibi, bu dinin merasimi de serbesttir, yani âyin hürriyeti masundur. Tabiatıyla âyinler, asayiş ve umumî adaba muğayir olamaz; siyasî nümayiş şeklinde de yapılamaz. Mâzide çok görülmüş olan bu gibi hallere, artık Türkiye Cumhuriyeti asla tahammül edemez." <sup>50</sup>

"Türkiye Cumhuriyeti'nde, herkes Allah'a istediği gibi ibadet eder. Hiç kimseye dinî fikirlerinden dolayı bir şey yapılamaz..." <sup>51</sup>

"Herşeyden evvel şunu en basit bir dinî hakikat olarak bilelim ki, bizim dinimizde özel sınıf yoktur. Ruhbâniyeti reddeden bu din, inhisarı kabul etmez..." <sup>52</sup>

9 Nisan 1928'de kabul edilen ve Anayasa'nın 2. Maddesindeki "Türkiye Devleti'nin Dinî, Din-î İslâmdır" hükmünün kaldırılmasından sonraki durumda, değişiklik teklifinde "din ile devletin ayrılma prensibi, Devlet ve Hükümet'in dinsizliği tervici manasını tazammun etmemelidir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, dinlerin, devleti idare edenlerle edecekler elinde bir âlet olmaktan kurtuluş teminatıdır... Bu sebeptir ki, beşeriyetin manevî saadetlerini deruhde eden din, ağıâr eli değmeyen vicdanlarda bilend mevkiini ihraz ederek Allah ile ferd arasında mukaddes bir temas vasıtası haline girmiş bulancaktır..." <sup>53</sup> şeklinde ifade edilen anlayışa göre hareket edilmiştir.

Nitekim 1937 yılında yapılan bir değişiklik ile de Anayasa'ya "lâiklik" bir ilke olarak giriyordu. Böylece daha Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı'da başlayan din işlerinin sâdece ibadetler ve din hizmetlerinin yerine getirilmesi için bürokratik bir kuruma dönüştürülmesi faaliyeti, bu defa din ile devleti birbirinden ayırmak, ama Devlet'in vesayet ve kontrolunda tutmak, siyasetten kesin uzaklaştırmak amacı gerçekleştirilmiş oluyordu. Bir anlamda bu Batı siyaset felsefesinde gördüğümüz Machiavel, Hobbes ve J.J. Rousseau tarafından ortaya atılan dinden amacına ve hedefine uygun olarak istifadeyi düşünen devlet modeli veya Rousseau'nun ifadesiyle, Devlet'e tâbi bir din adamları sınıfından ve ilkeleri son tahlilde halk ira-

50 M. Afet İnan, *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıkları*, İst. 1971, s. 85.

51 Aynı eser, s. 9.

52 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, s. 14.

53 *Zabıt Cerîdesi*, Devre : III, s. 3'den Çetin Özek, *Türkiye'de Lâiklik*, İst. 1962, s. 40.

desine veya bu iradenin ifadesi olan Devlet'e sağlamlık ve istikrar kazandırmak olan bir "halk dîni" modeli idi. <sup>54</sup> Bu yolda atılan adımlar, gerçekten Devlet'in din ile ilgili tasarruflarının hangi boyutlarda ele alınmakta olduğunu gösterir. 1928 yılı Haziran'ında Fuad Köprülü başkanlığında kurulan bir komisyon amacını, "dinin çağdaş Türk demokrasisinde muhtaç olduğu hayatiyet ve ilerlemeyi gerçekleştirmek için" bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmesi olarak tanımlar. Komisyonun sunduğu öneriler arasında ibadet şeklinin ve dilinin düzenlenmesi gibi hususlar vardır. <sup>55</sup> Bunlardan sâdece ezan, Demokrat Parti'nin iktidara gelişiine kadar Türkçe okunur ; diğerleri hiç tatbik imkânı bulamaz.

Çok partili demokratik hayata geçildikten sonra, toplumun taleplerine bir cevap olmak üzere orta ve yükseköğretimde din öğretimine önem verilmeye başlandığı gibi yaygın eğitimde de Kur'an kursları devreye girer. 1980'den sonra da din öğretimi, ilköğretim ve orta öğretimde zorunlu ders olarak okutulmaya başlar. Din eğitimi veren kurumlardan yetişen onbinlerce insan, Öğretmen, Müftü, Vâiz ve benzeri sıfatla Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim'in hizmetinde olmuştur.

Bu gelişmeler üzerine gerek 1961 Anayasası'nda gerek 1982 Anayasası'nda lâiklik ile ilgili düzenlemelerin çerçevesi genişletilmiş; kişinin din, vicdan, inanç ve kanaat hürriyetine sâhip olduğu belirtildikten başka, "kimse, Devlet'in sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, din veya din duygularını yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, din veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz" (Madde:24) denmiştir.

Maamafih çok partili siyasî hayata geçildikten sonra, Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde uygulanan "laisizm" eğilimli katı lâiklik anlayışının, kendini daha yumuşak, daha makul Batı lâikliğini tanımaya başladığı da söylenebilir. <sup>56</sup>

<sup>54</sup> A.Arslan, *A.g.m., Liberal Düşünce*, s. 6.

<sup>55</sup> A.Arslan, *A.g.m.*, s. 67.

<sup>56</sup> Bu husustaki gelişmeler, doğurduğu ve doğurabileceği problemlerle ilgili iyi bir değerlendirme için bk. : A.Arslan, *A.g.m., Liberal Düşünce*, s. 68-76 ; Nur Vergin, *A.g.m., Türkiye Günlüğü*, s.12-19

Galiba bugün din-devlet ilişkisinde, ülkemizde gelinen nokta, lâikliği pozitif bir hukuk kuralı olarak, bu statüyü benemseyen toplumların yapılarına ve değer yargılarına göre gelişme kaydetmesi ve vazgeçmiyeceğimiz bir anlam kazanması olacaktır.

Kaldı ki, lâiklik ortak bir tanımla, dinî ve dünyevî otoriterin birbirinden tamamen ayrılmasını, din işlerinin ferdî ve özel bir mesele sayılarak düzenlenmesinin cemaatlere terkedilmesini, Devlet'in diğer dinler karşısında tarafsız kalmasını ve muhtelif dinlere bağlı olanlar arasında hiçbir ayırım yapmamasını, onlara karşı hoşgörülü ve saygılı olmasını ve böylece de din ve vicdan hürriyetini sağlamasını; buna karşılık dinî otorite ve esasların ve inançların da hiçbir şekilde devlet ve dünya işlerine, siyasete karışmamasını ve karıştırılmamasını gerektiren bir kural olduğuna; İslâm mesajı da özü itibarıyla bir öğüt, bir tebliğden ibaret olup "dinde ikrah", yani sıkıntıya sokularak, hattâ "ikrah" kelimesine daha uygun düşen "nefret ettirerek kabule zorlama" eylemi bulunmadığına ve üstelik kuralları itibarıyla çağdaş yorumlamaya her zaman açık olduğuna göre, lâiklik ile din ve devlet pekalâ bir arada uzlaşma içinde bulunabilir.

Burada bir hususa açıklık getirmekte yarar vardır. Devlet ve din, karşılıklı birbirlerine karışmayacak ve saygılı olacaklardır. Ve devlet din esaslarına dayandırılmayacaktır ; ama Devlet'in de lâik hukuk ve lâik ahlâk anlayışını koruma zorunluluğunun yanında vatandaşlarının da her türlü hak ve hürriyetlerini teminat altına alma ve onların tarihî, sosyal ve kültürel birikim ve değerlerine saygılı ve hoşgörülü olma ve hattâ bu ihtiyaçlarına cevap verme zorunluluğu da vardır. Özellikle Türkiye Cumhuriyeti, baştan itibaren tarihî, siyasî, sosyal ve kültürel şartları açısından Atatürk'ün lâikliği ilmîlik; dini devlet işlerine ve siyasete karıştırmamak ; dinin bir takım siyasetçiler veya softalar elinde bir çıkar aracı olmasına kesinlikle engel olmak; kimseyi inançlarından dolayı kınamamak, kimseyi ibâdetle zorlamamak, "umumî âdâp ve ahlâka mugayir" olmamak şartıyla kimşenin ibâdetini engellemek ve yasaklamamak; ama her ferdi de din ve diyâneti açısından eğitmek ve öğretmek şeklinde tarif edilebilir.

Esasen devlet olarak ülkemizin tarihî, sosyal ve kültürel şartları açısından bir hususa daha dikkat edilmelidir. Bilindiği gibi Atatürk Milliyetçiliği, derin ve köklü bir tarih şuuruna, kültür birliğine, güçlü gelenek

ve göreneklere dayanır. Bu durumda Türk tarihini, Atatürk'ün çizdiği hedefler içinde, olayları, destanları, yükseliş ve alçalış dönemlerindeki seyri ile tanımak, hissetmek ve benimsemek, ancak Türk Milleti'nden olmakla ve onun hamâsî ve manevî dünyasını anlayıp yaşamakla mümkün olur. Söz gelişi, "Gâzi" ve "Şehîd" gibi iki önemli islâmî kavramın mâhiyetini bilmeyen kimseye, bu kavramlardaki yüce anlamı hissettirmek ve en önemlisi, bu milletin Atatürk'e neden gönülden ve resmen "Gâzi" ünvanını verdiğini anlatabilmek ve duyurabilmek mümkün değildir. Aynı şekilde Türk insanına tarih, edebiyat, adab-ı muâşeret, gelenek ve görenek ve benzeri bilgilerin lââyık-ı vechile verilebilmesi için de İslâm Dini hakkında yeterli bilgilerin öğretilmesi gerekir. Şöyle ki, İslâmiyeti belli ölçüde bilmeyen birinin Yunus Emre'yi , Hacı Bektaş Veli'yi, Mevlânâ'yı, Bâkî'yi, İtrî'yi, Dede Efendi'yi, Yahya Kemal'i, Mehmet Akif'i, Kaygusuz Abdal'ı ve hattâ Âşık Veysel'i ve benzerlerini kavrayabilmesi, iç dünyalarını, tarihimiz, kültürümüz ve millî bütünlüğümüz için taşıdıkları emsalsiz değeri tanıyabilmesi mümkün değildir. Durum, asırlar boyu İslam kültürü ile yoğrulmuş töreler ve geleneklerimiz için de aynıdır. Bu durumda Devlet'in, yasama organlarının milletin paylaştığı değerleri, çağdaş bir anlayış ve yorumla kullanması, dinin devlete müdalesini, ya da lâikliğin terkedilmesi anlamına gelmez, gelmemelidir; çünkü endüstrileşmiş toplumlarda, soyut toplumlarda toplumsal bütünlük ve kaynaşma, yerini ferdin yalnızlığına bırakmış; bu durum da sosyalleşme hâdisesini zaafa uğratar hale gelmiştir. İşte bu durumda dinler ve dinî değerler, sosyalleşmeye daha çok katkıda bulunmak üzere hayata dâhil olmaktadır.

Kaldı ki hangi toplumda olursa olsun, her fert içinde yaşadığı toplumun aynasıdır. Dili, dîni gelenek ve görenekleriyle toplumunun özelliklerini yansıtır. Dîne karşı ne kadar kayıtsız, hattâ karşı olursa olsun, din bir kültür unsuru olarak ferde sinmiş ve onunla bünyeleşmiştir. Fert, doğumundan ölümüne kadar, farkında olsun-olmasın, günlük hayatında şu yada bu şekilde dinle ilgilidir veya en azından uzağında değildir. Bu durum da, özellikle ülkemiz açısından, lâikliğin uygulanmasında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken hususlardandır.