

kını elde etmelerine yol açmıştır. Öte yandan Hıristiyanlığı kabul eden Roma İmparatorluğu, piskoposlara yönetim ve yargı işlerinde (bazı mahkemelerin yargıçlığı gibi) görevler vermiştir. Kilise henüz zayıf olduğu dönemde İmparatorların bu tutumuna boyun eğmiştir.

Roma İmparatorluğu 410'da Vizigot kralı Alarik'in saldırılarına uğradıktan sonra bir daha toparlanamamış ve 476'da tamamen yıkılmıştır. Cermen kabilelerinin uzun süre yağmalarına uğrayan Roma'nın bütün toplumsal ve siyasal düzeni yıkılınca gerilye Avrupa'nın tek örgütlü kurumu olarak Kilise kalmıştı. Bu nedenle Kilise Roma İmparatorluğu'nun pek çok işlevini üstlenmiş ve Hıristiyan toplumu içinde birleştirici bir rol oynamıştır. Prof. Sabino'nın kaydettiği gibi, «Din desteği olmaksızın dünya imparatorluğunu sürdürmek hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Çağdaş ulusculuk duyguları gibi sağlam bir bağdan yoksun olan halklar, şehirler ve kavimler toplulukları aralarında ortak bir dinden başka bir birleştirici ilişki kuramıyorlardı.»⁶ Yönetmelik açıdan ise, sanki imparatorun yerini Papa, büyük şehirlerdeki valilerin yerini piskoposlar almıştı.⁷

Kilise ve papalar Batı dünyasını Atilla'nın saldırılarından kurtarmak gibi hayırlı işler gördüğe manevi gücünü artırmış, ayrıca Hıristiyanların bağımsızlıklarını mülkler ve eldeki toprakların işletilmek üzere feodal beylere verilmesi karşılığında elde edilen gelirle büyük bir ekonomik güç kazanmıştır.

Hıristiyanlık Roma dünyasında kabul edilmiş meşruluk kazandıktan sonra kilise olarak örgütlenirken, İmparatorluğun örgütlenişine paralel bir gelişme gözlemiştir. Roma piskoposuna zamanla bütün piskoposların başkanı (papa) olduğunu iddia ederek Kilise'nin en tepesinde bir yer edinmiştir. (Papalar bu iddialarına gerekçe olarak, Roma Kilisesi'ni Aziz Petrus'un kurduğunu, dolayısıyla İsa'nın vekilliğinin Aziz Petrus yoluyla Roma Kilisesi piskoposlarına geçtiğini

ve kendilerinin «İsa'nın vekili» sıfatıyla Hıristiyanlığın başı olduğunu öne sürmüşlerdir.)

Papaların bu iddiası bazı piskoposların itirazına ve giderek Kilise içinde bölünmelere neden olmuştur. Bizans İmparatorlarından destek gören Konstantinopolis piskoposları papanın üstünlüğü tezini hiçbir zaman kabul etmemiş, bu karşı çıkışlarını İncil'den alıntılarla kanıtlamaya çalışmışlardır. Bizans'taki piskoposlar «patrikattan türettilme «patrik» adını almış, ancak papaların Roma'nın yıkıldığı dönemde hazır bulunduğu İktidar boşluğu gibi bir avantaja sahip olmadıkları, üstelik Bizans İmparatorlarının gölgesinde yaşadıkları için, papaların gücüne erişememişlerdir.

Papaların üstünlük tezine Konstantinopolis piskoposlarının yanı sıra Bizans İmparatoru da karşı çıkmıştır. Bu nedenle papalık güçlendikçe önce Bizans İmparatorluğunun egemenliğinden kurtulmaya çalışmış, sonra da Batı'da kendisine bağlı bir imparator yaratmayı yeğlemiştir. Papa II. Stephan 753'te Frank Kralı Kisa Pepin'in başına yağ sürerek kutsarken, Tanrı'nın Papa aracılığıyla Kralı kutsadığını anlatmak istemiştir. Nitekim, bu tarihten sonra papaların krallara yağ sürmesi (meshetme), kılcık yollaması, hattâ taç giydirmesi (Papa III. Leon'un 800'de Charlemagne'a İmparatorluk tacı giydirmeşi gibi) olayları bir birini izleyecektir. Böylece eski Roma İmparatorluğu, «Kutsal Roma İmparatorluğu» adı ile yeniden canlandırılmak isteniyordu. İmparatorlara tac giydiren papalık ise, bir zamanlar Bizans İmparatorlarına verilmiş olan «İmparatorluk İktidarı»nı onlardan aldığı ve bu kez Kutsal Roma İmparatorlarına verdiğini belirtmeye çalışmıştır. Böylece IX. yüzyılda Hıristiyan dünyasında papalar nüfuzlarının doruğuna ulaşmışlardır. Daha sonra papaların seçimindeki usulsüzlükler, papalığın birkaç aristokratın allenin tekelinde kalması, babadan oğula aktarılır hale gelmesi, bu makamın satın alın-

ması gibi nedenlerle kilisenin saygınlığı sarsılmıştır.

Kilisenin baştaki eşitlikçi tutumunu terk ederek hiyerarşik bir örgüt olarak kurumlaşması, büyük servet ve siyasal güç kazanması manastırların ve mezheplerin doğmasına neden olmuştur. İlk başta bu mezhepler (St. Benedikt'in kurduğu manastır (520), Fransisken (XIII. yüzyıl) ve Dominiken (XIII. yüzyıl) tarikatları gibi) «sapma» olarak lanetlenen Kilise, daha sonra birçoğunu tanımak zorunda kalmıştır. Papalık yitirdiği saygıyı yeniden kazanmak, bu arada sapma hareketlerini cezalandırmak ve denetim altında tutabilmek için İngilizisyon Mahkemesini (Papa IX. Gregorius, 1233) kurmak zorunda kalacaktır.

1095'te başlayan Haçlı Seferleri Kilise'nin yeniden güç kazanmasına bir başka aşamayı oluşturur. Feodal düzende kendine bir yer edinemeyiş yersiz yurttaşların, suçlu ve papucuların yağma umuduyula doğu ülkelerine akıp telef oldukları bu seferler pek kanlı sonuçlanmışsa da, düzenleyicilerine, bir ölçüde, refah getirmiştir. (Kudüs'ün ele geçirilmesi, doğu kültürüyle teması geçme, antik eserlerin Latince çevrilmesi, hac yollarının açılması, yağmalanarak edinilen servet, doğu-batı ticaretinin yoğunluk kazanması, Anadolu ve Suriye'de kurulan feodal devletler v.b.)

Biz yine kilise-siyasal İktidar çatışmasına dönelim. Çok safu bir imparator olan III. Henry'nin yönetimi (1039-1056) sırasında, büyük bir gelir kaynağından vazgeçmek pahasına, papalık ve piskoposluk makamlarının satışı engellenince, kilise yeniden saygınlık kazanmış ve yeniden imparator ile güç mücadelesine girmiştir. Nitekim, İmparator IV. Henry 1075'te piskopos yardımcılarının onayını alarak bir din adamını Milano piskoposu atayınca kıyamet kopmuştur, Papa VIII. Gregorius İmparator'un papalık haklarını çiğnediğini iddia etmiş, üstelik İmparator'u aforoz etmekle tehdit etmiştir. İmparator'un tüm dünyevi yargıların üstünde ve ancak Tanrı'ya

karşı sorumlu olduğunu belirten bir mektup döşenen IV. Henry, gene de aforoz edilmiş ve aforoz sonrasında feodal beyler ve prensler bağıtlık yemlerini bozdukları için İmparator olarak gücünü yitirmiş ve mücadeleyi kaybetmiştir. Bu ünlü macera IV. Henry'nin karısı ve çocuğuyla kiş kıyamette (1077 kışı) başlanmak için papanın kapısında, yalın ayak başı kabak üç gün beklemesiyle sonuçlanmıştır. Bunca patirinin nedeni ne? İmparatorlarla papalık arasındaki atama kavgalarının temelinde ekonomik nedenler yatmaktadır. Piskopos kimin tarafından atanmışsa, o piskoposluk mülkünü vergisini de ona ödemesi gerekiyordu. Piskoposluklar geniş topraklara sahip oldukları için hem imparatorlar hem de papalar, ekonomik güç elde etmek için atama hakkının kendi elinde olmasını istemişlerdir. Şu saygınlık yönü ikincil bir öğedir. Bu kavga da papaların aforoz yetkisi, yine ekonomik nedenlerle, çok etkili bir silah olmuştur. İmparator aforoz edilince ona bağlı feodal beyler bağıtlık yemlerinden olduğu kadar asker ve vergi verme yükümlülüklerinden de kurtulmuş oluyorlardı. Eğer aforoz uğrayan bir din adamı ise, onun yönettiği vafiz, nikâh, gömme gibi dini törenlerin hükmü kalmıyordu. Rahiplerin bu törenler için aldıkları ücretlerle idame-i hayat ettikleri gözönüne alınrsa, aforoz nedeniyle cemaatin yitirilen bir rahibin ne kötü durumda kalacağı açıktır.

İmparator-Papa çekişmesinde 1122 tarihli Worms anlaşması bir denge durumunu ifade eder. Bu anlaşmaya göre, İmparatorlar artık yüzük ve asa vermeyecek, atama haklarından da vazgeçeceklerdir. Ancak, İmparatorlar piskoposların seçiminde etkili olacak ve onlara sivil görevler vermeye devam edeceklerdir. Papa III. Innocent ile İmparator II. Frederich arasındaki çatışma, piskoposlar sorunu çözüldüğüne göre, Papa'nın haçlı seferi çağırması II. Frederich'in kabul etmemesinden çıkmıştır. Aforoz edilen II. Frederich careyi tüm Av-

rupa'daki prenslere için içyüzünü açıklayan bir mektup yazmakta bulunmuştur. Sonradan kendi başına Haçlı Seferi'ne çıkıp o devrin sultanını ikna edecek Kudüs'ü alan II. Frederich, dönüşünde Papa'ya baskı yaparak aforoz kararını kaldırmıştır. İş bununla da kalmamış, Papalık ile yeniden bir başka konuda çatışan II. Frederich ikinci kez aforoz edilmiştir. II. Frederich bunun üzerine kilisenin topraklarının elinden alınması tezi ile ortaya çıkmıştır. Bu tezin temelinde de ekonomik çıkarlar yatıyordu. Kiliseye yapılan bağışlar İmparator ve prenslerin mali güçlerinde sürekli bir azalmaya anlamına geliyordu. Çünkü kilise toprakları vergiden bağımsızdı. Siyasal İktidar sahipleri bu nedenle vergi gelirlerindeki azalmanın yanı sıra, üzerinde şövalye beslenen toprakların azalmasından da kaygı duymuşlar ve toprak bağışlarına karşı çıkmışlardır. Nitekim II. Frederich'in açtığı yolda ilerleyen Fransa Kralı: Güzeli Philippe (1302) kilise topraklarını vergilendirmeye kalkışacaktır. Savaşlar için parayla ihtiyaç duyan Güzeli Philippe bu girişimini, kiliseyi kendisinin koruduğu ve bu koruma karşılığında vergi almaya hakkı olduğu görüşüyle temellendirmiştir. İmparator-Kilise çatışması giderek anlamsız boyutlara ulaşarak, 1378-1409 yılları arasında Hıristiyan aleminde biri Roma'da öbürü Avignon'da oturan «çifte papalık» bir dönemin yaşanmasına bile neden olmuştur.

XIV. yüzyılda Wycliffe adlı bir İngiliz din ve bilim adamı kilisenin mülk edinme hakkı olmadığı teziyle ortaya çıkmış, başta Kraliçe olmak üzere üyesi olduğu Oxford Üniversitesi ve halk Papa'ya karşı bu adamı korumuştur. 1398'de ise Prag Üniversitesi'nden Huss, Wycliffe'nin fikirlerini dizi konferanslarla yaymaya çalışmıştır. Huss taraftarları daha sonra Bohemya'da ayaklanmış, ancak hemen ezilenen bir tür haçlı seferiyle bu ayaklanma bastırılmıştır.

Özetle, bütün Orta Çağ felsefesinin (daha sonra Hıristiyan

felsefesine ad olan Patristik ve Skolastik düşüncenin) Hıristiyanlığa yöneltile eleştirilere karşı imanı aklıla temellendirmeye çalışıldığını, bu iş için de, Haçlı Seferleri sırasında Araplardan öğrenilen Aristoteles metinlerinin işe yarayacak bölümlerinin kullanıldığını söylemek yeterlidir, sanırım.

Reformasyon hareketine gelince... Tanrı ile kul arasında her türlü engeli kaldırmak isteyen, kilisenin otoritesine isyan eden Luther'in hareketi laik niteliktedir. Kilisenin kesinlikle devlete, yani krala bağlı olmasını isteyen Luther, Alman Kilisesini Papa'ya bağlı olmaktan kurtarmayı amaçlıyordu. Ancak unutmamak gerekir ki, Alman Kilisesinin devlete bağlanması, dini aristokrasiden yakasını kurtarması gibi gelişmeler hep ulusal monarşiyi kurmak isteyen burjuvazinin amaçlarına uygun düşmektedir. Luther hükümdarın Protestan olması halinde, onun kilisenin başı sayılması gerektiğini de ileri sürmüştü.⁸ Nitekim, İngiltere Kraliçesi bugün İngiliz kilisesinin başidir.

Laik siyasal düzen kaynağını ulusta bulmuştur. Aynı dinden millet (cemaat) olma bilinci yerine ulus bilincinin⁹ konması, dini inançların artık Tanrı ile birey arasında bir sorun sayılmasına yol açmıştır. Ulus bilinci ise, gelişen burjuvazinin ticari çıkarlarını korumak için her ükede kendi gümrük duvarlarını talep etmesi, ekonomik faaliyetlerin aksamadan yürütülmesini sağlayacak güçlü merkezi devletlerin kurulmasına yardım etmesiyle belirlenen bir olgudur. Bu arada kilisenin toprakları kralın ve satış yoluyla da burjuvazinin eline geçmiş, giderek azalmıştır. Ekonomik gücü iyice zayıflayan kiliseye karşı krallar çeşitli bahanelerle (VIII. Henry'nin (1491-1547), ünlü başanma öyküsünde olduğu gibi) kendi ulusal kiliselerini kurmuşlardır.

Düşün alanında bu görüşleri savunan felsefeler derhal üretilmiştir. Örneğin, Jean Bodin (1530-1596) ünlü egemenlik kavramıyla, ulusal devletin krallığın Papa'dan ya da bir İmparator-

dan emir almasının önüne geçmektedir. Egemenlik kavramını tanımlarken, egemenliğin ögelelerinin bölünmez (egemenliği iktidardan kimsenin alamaması anlamında), mutlak (hiçbir koşula bağlı olmamak anlamında) ve sürekli (değişen hükümetlerden bağımsız olma anlamında) olduğunu kaydeden Bodin, meşruluğunu yitiren dinî iktidara karşı kralların direnme hakkını savunmuştur. Böyle bir egemenlik anlayışının mutlak monarşilerin işine yarayacağı açıktır. Bu durumda ulusal devletin kralını, yani egemenliğin sahibini, sınırlayan tek şey, Tanrı'nın buyruklarıyla (insan yapısı hukuktan üstün olduğu kabul edilen) doğal hukuk öngretisi olmuştur. Thomas Hobbes (1588-1679) da, kiliseden yeni bağımsızlığını kazanan devletin siyasi-moral görevini bilimsel olarak temellendirmeyi kendisine iş edinmiştir.¹⁰

Fransız Devrimi'nin dine karşı tutumunu ise Robespierre'in devrim takvimiyle 1 Fimaire Yılı II (1793) tarihinde Jacobinler kulübünde verdiği bir söylevden izleyelim:

«Vatan tezahürlerini kabul etmekle Convention'un katolik dinini reddettiği farzolundu. Hayır, Convention bu manasız teşebbüste asla bulunmamıştır ve asla bulunmayacaktır. Maksadı, ilân ettiği din hürriyetini korumak ve aynı zamanda amme nizaminin ihlali için bu hürriyeti sulistimal edecek olanları cezalandırmaktır. Dinin uslu ve sakin memurlarına zulm edilmesine müsaade etmiyecek ve şayet bu memurlar vatandaşları aldatmak, batil itikâtlarla kralçılığı cumhuriyete karşı silâhlendirmek maksadına vazifelerini olet ederlerse, onları şiddetle cezalandıracaktır. Dua okudukları için papazlardan şikâyet edildi: eğer bundan men edilirdiye daha uzun dualar okuyacaklardı. Duayı men eden okuyandan da mutaassıptır. Daha ileri gitmek isteyen birtakım adamlar da vardır. Bunlar batil itikâtları yıkmak vesilesi altında Allahsızlığı bir nevî din haline sokmaya çalışıyorlar. Her filozof, her şahıs bu hususta istediği fikri kabul ede-

bilir. Bunun cürüm olduğunu söyleyen, manasız bir adamdır. Fakat amme hizmetinde bulunup ta, kanun vazı olup da böyle bir sistem kabul etmek isteyecek olan adam yüz defa daha manasızdır. Millet Meclisi böyle bir adamdan nefret eder. Meclis, bir kitap yazarı, bir tabiat üstü sistemler muharriri değildir. Yalnız haklara değil, Fransız milletinin ahlâkına da hürmet ettirmek vazifesini üzerine almış siyasi ve halka dayanan bir kurumdur. Yüksek Varlık karşısında İnsan Hakları Beyannamesi boşuna ilân edilmemiştir. Benim belki de dar kafalı, batil itikâtlara inanan bir adam, ne bileyim, belki de mutaassıp olduğum söylenektir. Ben zaten sistem sahibi olan bir şahıs ya da filozof gibi değil, fakat bir milletvekili gibi konuştuğumu söyledim. Allahsızlık zâdegânıdır. Ezilen masumluğu koruyan ve galebe çalmak isteyen cinayeti cezalandıran bir Büyük Varlık fikri halk fikridir... Eğer beni susturmak isteyen varsa, bunlar zenginler ve kabahatlılar arasındadır. Ben orta mektepten beri dinini tutmayan bir katoliktim; fakat hiçbir zaman insanlığın feha bir müdafii olmadım. Size anlattığım ahlâki ve siyasi fikirlere her zamankinden fazla bağlıyım. Eğer Allah olmasaydı, onu icad etmek lâzımdı.»¹¹

Batı'da laiklik ilkesinin gelişimine ilişkin açıklamaları derleyip toplayacak son bir sınıflama verelim: «Prof. Dr. Mümtaz Soysal, Batıda laiklik kavramının bugünkü içeriğini kazanana dek üç temel aşamadan geçtiğini belirtiyor:¹²

1. İktidar sahiplerinin belli bir din ya da mezhep taraftarlarını kayırmaktan vazgeçip bütün dinî inançlara eşit davranması,
 2. Devlet ve din kuruluşlarının birbirinden iyice ayrılmasıyla «resmî devlet dini» denen şeyin ortadan kalkması,
 3. Devletin hukuk sistemi ve kamu hizmetlerini düzenleyen kuralların dinî niteliğinin kalınmaması.
- Laiklik sürecinin bütün bu aşamaları hep birlikte icad edil-

ni kaydeden Soysal, yine de bütün Batı ülkelerinin bu aşamaları eşit ölçüde yaşadığını söylemenin imkansız olduğunu belirtiyor.

Bütün bu aşamaları tarihi olarak, düşünürler açısından kabaca inceledikten sonra ortaya çıkan tek sonuç şu: laiklik Batıda yüzyıllarca sürmüş bir mücadelenin getirdiği bir olgudur. Uğrunda sel gibi kan dökülmüş, tarihin içinde yoğrulmuş ve günümüzdeki içeriğini kazanana dek billurlaşmış bir kavramdır. Pekli laiklik ülkemize neden ve nasıl «ithal» edilmiş ve ne gibi bir gelişme izlemiştir? Sempozyuma sunulan bildirileri teker teker inceleyerek bu soruların cevabını bulabiliriz.

Birinci günün öğleden sonraki oturumunda ilk bildiriyi İ.T.İ.A. Siyasal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mübeccel Kiray sundu. Laikliğin kabulünden sonra Anadolu halkının toplumsal hayatında görülen değişimlere sosyolojik bir açıdan yaklaşan Kiray, aslı büyük değişikliği somut hayat koşullarındaki zorlamaların oluşturduğunu belirtti. Kiray İslâm öğretisinin vazet ettiği «Bu dünyada çalış çabala öteki dünyada rahat edersin.» düşüncesinin artık eskisi gibi Anadolu insanı için fazla bir anlam ifade etmediğini, bunun yerine «Bu dünyada ne ölçüde rahat edilirse öbür dünyada da aynı olur» türü bir düşüncenin giderek yerleştiğini kaydetti. Anadolu'da yapılan sosyolojik bir araştırmanın bulgularından söz eden Kiray, Anadolu'da ailelerin çocukları için çoğu kez tip, mühendislik gibi laik mesleklerin özelemini ayduklarına, normal devlet okullarında okuyan gençlerin yaz aylarında Kur'an kurslarına devam ettiklerine ama bunun nedeninin ailenin dindarlığından çok bir yan uğraş geliştirme kaygısı olduğuna dikkat çekti. Kiray, bir ailenin çocuğunu Kur'an kursuna göndermesi ile o ailenin dindarlığı arasında bugün için doğrudan bir ilişki kurulamayacağını ısrarla vurgularken, aynı durumun geçmiş dönemler için bile sözkonusu olabileceğini belirtti. Gerçekte bu-

gün toplumumuzun çocuklar için laik bir eğitim istemesine rağmen Kur'an kurslarından tamamen vazgeçmek mümkün değildir. Çünkü geçmiş dönemlerde imam-hatip okulları nasıl öteki okullara herhangi bir nedeneyle gidemeyen çocuklar için ikinci bir okuma imkânı ve toplumsal prestij anlamına gelmişse günümüzde de durum çok fazla değişmemiştir. Kiray, imam-hatip okulu mezunlarına laik iş imkânları açılması için meclislerin zorlandığını, halkın para getiren mesleklerle duyduğu ilginin bir kanıtı olarak belirtmeden geçemedi.

Kiray, Ahmet Mumcu'nun Almanya'ya çalışmaya giden işçilerimizin farklı bir kültürle karşılaşmaları zaman ne tür bir karşılaşma sürecine girdikleri sorusuna karşılık olarak, bu konuda yapılmış kapsamlı bir araştırma olmadığını, yalnız işçilerimizin hızına ayak uyduramadıkları üretim süreci ve yadrigadıkları toplumsal adetlere karşı çoğu kez dini kalıpları bir savunma aracı olarak kullandıklarını belirtti. Örneğin, imalat sırasında fabrikada başdöndürücü bir hızla seyredilen üretim şeridi (assembly-line) ile başa kamayan işçilerimiz, belli zaman aralıklarıyla «namaz vakti geldi» deyiş sigara imreye çıkıyorlar. Yine, yemek konusunda «ayrı tencereler» düzenlerini koruyabilmek için «domuz eti yemeyiz» bahanesini sık sık öne sürmeyi deniyorlarmış. Dolayısıyla, burada karşımıza çıkan olgu, herne kadar içeriden sınırlı da olsa, dinî kalıpların ayrırlıklı birer gerekçe olarak kullanılmaya devam ettiğiğidir.

Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Şerif Mardin, bildirisinde laiklik ilkesinin bizdeki uygulamasının ıyruk ile ulema arasındaki bağları koparttığını ortaya koydu. Bu anlamda harf devriminin bile aynı popukluk etkisini yarattığına dikkat çeken Mardin, dil Türkçe olunca, ıyruğun tek başına Kur'an'ı okumasının imkânlaştığını, tercüme edilmiş bir Kur'an'ın ise ıyruk açısından inandırıcılığını yitirdi-

ğini kaydetti. Böylece aracıyı ortadan kaldıran laikliğin, gerçekte aracıya duyulan ihtiyacı daha artırdığını belirtti.

Mardin laiklik olgusunu gereğince inceleyebilmek için, bu ilkenin dinin tüm katlarıyla olan ilişkisini deşme gereği üzerinde durdu. Dinin (Amerikalı bazı sosyologların son yıllarda kullandığı bir terim) bir «civil religion» olarak işlev gördüğünü, toplumun bireyleri için bir kimlik ve kişilik belirleyicisi olduğunu, toplum pekiştiricisi anlamında cemaat bağını güçlendirdiğini (communitas) belirten Mardin, Kemalizmin bu katmanları boş bıraktığını ve yalnızca ideolojik katında bir cevap getiremediğini vurguladı. Kemalizmin laiklik anlayışının belki seçkinler için bütün katmanları cevaplayan fikirler ürettiğinin düşünülebileceğini söyleyen Mardin, Kemalist ideolojinin toplumun alt tabakalarını pekiştirici bir öge olmadığını kaydetti. Mardin sık sık sözünü ettiği «communitas» kavramını, kişinin toplum içinde sınıfsal nitelik ve katılardan kurtulup karşındakini salt bir insan olarak gördüğü, kendisini öteki insanlarla gerçekten «birlikte» hissettiği bir durum, toplumsal yapıya bağlı olmayan bir tür «kardeşlik bağı» olarak açıklamaya çabaladı.

«Kendi işlerine başkalarını karıştırmama» açısından, cumhuriyetin sivil bürokrat kadrosunun laikliği getirerek bir zafer kazanmış olarak kabul edilebileceğini hatırlatan Mardin, laikliğin Anadolu insanına bir kimlik ve kişilik kazandırma açısından en başansız devrimlerden biri sayılması gerektiğine dikkati çekti. Mardin, şimdiki dek bize öğretilenin tersine, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de vezir-vüzeza takımının işlerine karışan ulemayı asıverdiğini belirtti. Sivil bürokrasinin getirdiği yeniliklerin ve laikliğin, daha önce yöneticilerle ulema ve ıyruk ile ulema arasında varolan bağları kopardığını belirten Mardin, onun yerine benimsetilmeye çalışılan «Türk ulus» ve «T.C.'nin yüküselmesi»¹³ gibi temel ilkelere

ancak çok ufak bir yüzdenin uğraştığını söyledi.

Mardin, İliber Ortaylı'nın «Cemaat hayatında dinin bıraktığı boşluğu nasıl açıklıyorsunuz?» sorusuna karşılık olarak, dinin zaman içinde eski işlevlerini yapamaz hale geldiğini söyledi. Ancak bunun dinin etkisini yitirdiği anlamına gelmeyeceğini de sözlerine ekleyen Mardin, 1870'lerde Balkanlı bir müftünün yazdığı, İslâmî ilkelere çerçevesinde alleçli ilişkileri düzenleyen bir risalenin, günümüzde 400.000 satmasının küçümsenemeyecek bir olgu olduğunu ifade etti.

İkinci günün sabah oturumunun ilk konuşmacısı A.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Tamer Timur, «Osmanlı İmparatorluğu'nun Kurulma Döneminde Laiklik» konulu bir bildiri sundu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında tek bir din değil, bir dinter karışımının sözkonusu olduğunu belirten Timur, Anadolu toprağı üzerinde yerleşik öge olarak Bizans kültürü ve bununla karşılaşan, henüz aşiret (yani kan) bağlarını çözememiş Türkmen aileleri-Türklerin yanyana bulduğunu ifade etti. Anadolu'yu fethetmeye Türklerin, İmparatorluğun iç ilişkilerini kullanarak kendilerine Bizans'tan müttefikler bulma yoluna gittiklerini gösteren Timur, feodal Bizans tekrurlarının merkezi otoriteye aydukları tepkiyi («pronia» sistemiyle taşrada oluşan askerî aristokrasi mezhebe karşıydı) kullanırken, kendi komünal ve patriarhal haklarına karşı tekrurların güçlenmesinden kaygı duyan Bizans halkını tekrurlara karşı koruyarak bir taşla iki kuş vurduklarını belirtti. Türkler Bizans'ın çeşitli kesimlerine hoş görünerek sağladıkları desteğin yanısıra, kendilerine yardım eden savaşçı gazilere vererek de yandaş kazanmışlardı.

Türkmenlerin yerleşik bir düzen edinmesinde din, yani şeyhler ve tarikat derişleri çok önemli bir toplumsal işlev görmüşlerdir. «Kolnizatör» işlevi yüklenen «alpler» veya «alperenler», hem savaş sırasında yarar-

İklar göstermiş hem de savaş ertesinde vakıflara katılarak toprağa yerleşmişlerdir. Ahilik de, devletin tüm kurumlarıyla ortaya çıkmasından önce, onun temel görevlerini yerine getiren önemli bir toplumsal-dini öge olmuştur.

Türkmenlerin toprağa yerleşince «Türk» adını aldıklarını belirten Timur, yerleşik Türklerin bu yeni gelenleri «zayıf ülman» diye adlandırdıklarını ve bu durumun Bizans'ın işine geldiğine dikkati çekti. (Doğudan gelenlere karşı varlığını koruma savaşı veren Bizans için imanı zayıf Türklerin varlığını, onların Bizans halkı ve kültürü içinde eritilmesini kolaylaştıracağına düşünülmüş olmalıdır.)

Bu dönemde halkların yakınlaşmasını sağlamak amacıyla dini farklılıkların ön plana çıkartılmadığını söyleyen Timur, Sunni-Hanefi inancının giderek resmi devlet dini niteliğini kazanıp din konusunda baskıcı bir politika yürütülmesinin daha sonraki dönemlerde görüleceğini ve ortaya çıkma nedeninin tamamen siyasi olduğunu belirtti. (Zaten Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında herkesin Müslüman olduğunu söylemek bile pek mümkün değildir. Osman Bey'in ancak Şeyh Edebali ile tanışıp ona damat olurken İslâmı kabul ettiği rivayet edilir. Ayrıca, ilk dönemde Osmanlı beyliğinin önde gelen kişilerinin Rum paşalardan çok yakın arkadaşları olduğu bilinir.)

Kelime-i şehadet getiren herkesin Müslüman olabildiği bir ortamda bağnaz bir din anlayışı söz konusu olmamıştır. Bağnaz bir politika uygulamak fiili güçlükler nedeniyle zaten imkânsızdı. Üstelik vergi gelirlerini azaltmama kaygısı da bu tutumda etkili olmuştur. Bizans'ın üretim ilişkilerinin korunduğunu da belirtelim.

Osmanlı Beyliği'nin ilk yıllarında Orhan Gazi'nin Bizans ve Şam'dan Yahudi tüccarlar çağırıldığını ve gelen ailelerin Bursa'da ayrı bir Yahudi mahallesi kurduklarını kaydeden Timur, bu tutumun Frank krallarının Yahudi

tüccarları çağırmasına çok benzediğine işaret etti. Timur, Yahudilerin ticaretin yanısıra, tıp-tan çok dini konulardaki bilgileri sayesinde, saray ve beyliklerdeki hekimbaşlıkları ele geçirdiklerini söyledi. Kudüste ilk büyük Yahudi İskânının yine Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde gerçekleştiğini kaydeden Timur, XVI. yüzyılda burada yerleşmiş 1.500 kadar Yahudi ailesi bulunduğunu belirtti. Yine Timur'un belirttiğine göre, Avrupa'da Yahudi düşmanlığının kol gezdiği bir dönemde Selânik'ten Yahudiler getirilerek İstanbul/Balat'ta yerleştirilmişlerdir. Osmanlı ülkesinde ticaretin ölgediğince gelişmesini sağlamak için, İstanbul'un fethinden sonra Galata civarında üslenmiş Venedik ve Cenevizlilerin faaliyetlerine karışılmadığı gibi II. Beyazıt döneminde ta İspanya'dan getirilen Yahudi Katalanların (seperadinler) giderek en ayrıcalıklı «ekalliyet» grup olduklarını söyleyen Timur, Almanya'dan Eskenazilerin de gelişyle İstanbul'un Yahudi nüfusunun 30.000'e çıktığına ve bu sayı ile dünyada en çok Yahudi barın-dırın şehir ünvanını kazandığına dikkati çekti.

Rumların durumuna gelince... Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi gelişimi içinde Rumların, Bizans'ı sürdürecekt biçimde egemen bir iktisadi güç oluşturduklarını ifade eden Timur, Paleologlar gibi büyük ailelerin Galata, Gelibolu ve İstanbul gümürüklerinin iltizamını alarak büyük servet yaptıklarını anlattı. Hatta ilimlerin terk edilip yalnızca nakli bilimlerin okutulması ve devletin düşüncüce hayatında kararlılık bir dönemin başlamasına da bu gelişmeleri izlemiştir. Fatih'in «Anadolu'daki 126.000 peygamber adına yemin ederim ki...» diyebildiği bir hoşgörü döneminden sonra varılan, böylesine kısır bir noktadır.

sonra söndürmek bahanesiyle evlere girip yağmaya koyulduklarını söyledi.

Sünpi-Alevi çatışmasının ayrıntıları hakkında önemli bilgiler veren Timur, Fatih ve Beyazıt dönemindeki hoşgörünün Yavuz zamanında azaldığını, Yavuz'un bütün tarikatlara karşı olduğunu söyledi. Bu olgunun Fatih döneminde azalan vergi gelirlerine bir tedbir olarak vakıf ve benzerlerinin mülk statüsünden tımar statüsüne geçirilmesiyle yakından ilişkisine değindi. Fatih'in öldürüldüğü söylentilerinin de, vakıflar çevresinde kümele-en dinci grupların çıkarlarını zedelemesiyle ilişkisi olduğunu hatırlattı. Yavuz ile birlikte merkezli otoritenin giderek güçlenmesi, vergi ve asker talepleri hazır merkezli otorite dağılmış iken Fetret Devri'nde tek tek beyliklerin aldığı bağımsız tutuma ters düşmüş ve Anadolu'da İstanbul'a karşı bir tepki başlamıştır. İşte bu tepkide teodal ve bağımsız eğilimli Türkmen aileleri ile Şii mezhebinden Alevi yığınların ittifak kurduklarını belirten Timur, bu iki farklı ögeyi bir araya getirenin «merkezli otoriteye karşı» tepki olduğunu belirtti. Şeyh Bedrettin gibi halkçı ayaklanmalar bu gelişme ile ilgilidir. Nitekim, İmparatorluğun bütünlüğünü ve merkezli otoritenin gücünü koruma kaygısıyla tavırını sertleştiren Yavuz doğuya büyük seferler düzenlemiştir. Sünni ortodoksi bu dönemden sonra yerleşmiştir. Medreselerde aklı ilimlerin terk edilip yalnızca nakli bilimlerin okutulması ve devletin düşüncüce hayatında kararlılık bir dönemin başlamasına da bu gelişmeleri izlemiştir. Fatih'in «Anadolu'daki 126.000 peygamber adına yemin ederim ki...» diyebildiği bir hoşgörü döneminden sonra varılan, böylesine kısır bir noktadır.

İkinci günün ikinci bildirisi A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Dr. İber Ortaylı'ya aitti. Bildirisinin başında, Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlık ve gayri-müslim halkların konumunu kavrayabilmek için, Osmanlı devletinin Akdeniz tipi

kozmpolit bir İmparatorluk olduğunun gözönünde bulundurulması gereğine işaret eden Ortaylı, bu tür bir İmparatorlukta genel ilkenin her türden inanç ve halka karşı geniş bir hoşgörünün olduğunu belirtti. «Cemaat» anlamında «millet»lerden oluşan Osmanlı İmparatorluğu, kendi devlet bütünlüğünü korumak için, toprakları üzerinde yaşayan bütün halkların inanç ve hayat biçimlerine, kültür ve geleneklerine saygı duymak zorunda idi. Dolayısıyla, resmi devlet dini gibi bir ilkenin zorlanmasının en ölçüde zor olduğu kendiliğinden ortaya çıkıyor. Osmanlı yönetimi laikliğe bir ilke olarak pek meraklı olduğu için değil, her cemaate dinî işlerinde serbestlik tanımak gereğini duyduğu için bu yönde davranmıştır.

Gerçekten de Selçuklular ve onları izleyen Anadolu beylikleri dönemlerinde «reaya» denen gayri-müslimlere tanınan haklar Osmanlı devletinde de sürdürülmüştür. İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in, yayınladığı Kanunname'de (Kanunu Kadim) gayri-müslimlere tanıdığı geniş haklar, Tanzimat'a kadar pek değişmeden kalmıştır.

Şimdi bu hakların neler olduğunu görelim. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyanlar, bir kısmı Roma Kilisesi'ne bağlı Katolik, öteki kısmı Bizans Kilisesi'ne bağlı Ortodoks olmak üzere iki ayrı kilisenin cemaatını oluşturuyorlardı. Yahudiler de kendi havalarına bağlıydı. Gerek Fener'deki Patrikhane, gerekse Yahudi havrası dinî işlerinde hayli özgürdüler. Ayrıca her cemaatin kendi iç sorunları tamamen kendi gelenekleri ve kuralları doğrultusunda biçimlenir, çözüme bağlanırdı.

Savaşlarda küçük yaşta ki reaya çocuklarına devletçe el konulması (devşirme sistemi) ve kiliselerin camiye çevrilmesi dışında İmparatorluk yönetiminin reaya karşı tecavüzkar davranmadığı söylenebilir. Siyasal bakımdan bütün gayri-müslim topluluklar devletin genel düzenine ve yasalarına bağlıydılar. Kiliselerin siyasi görevleri, dev

letin dünya görüşü ile bağdaşmayan tutumları olamazdı. Padişahın bütün gayri-müslimler üzerinde geniş bir egemenliği vardı, en yüksek din görevlileri bile bütünüyle padişaha karşı sorumluydular. Öte yandan, İmparatorluk yasaları uyarınca din kurumları ve ibadethaneler her türlü saldırıya karşı korunmuşlardı. Osmanlı yönetimi (padişah, sadrazam ve ötekiler) uygun gördüğü durumlarda gayri-müslimlere elçilik, tercümanlık ya da hekimlik gibi önemli görevler de vermişlerdir. Burada Ortaylı'ya ilginç bir soru sorarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun reaya karşı farklı tutumunu vurguladı: «Rus Çarı'nın Londra'ya bir Türk asıllı elçi gönderdiği görül-müş şey midir?»

Reaya arasında ibadet, eğitim, evlenme, boşanma, aile içi ilişkiler, ibadethanelerin bakımı, yetimhaneler, iane toplama, hastahane yapımı, manastır kurma ve benzeri bütün faaliyetler kendi kiliseleri çerçevesinde yürütüldü. Reayanın ibadethanelerine bağlı topraklara, vakıflara, gayri-müslimin hayır kurumlarına dokunulmazdı. Ayrıca Osmanlı yönetimi gayri-müslim görevlilerin seçimi ya da tayini ile ilgilenezdi. Reaya kendi dinî öğretilerine ilişkin görevlilerini de kendi arasında seçerdi. İki gayri-müslim arasında dinî konudaki anlaşmazlığın çözüm yeri kiliseydi, ama aynı iki gayri-müslim arasında din-dışı bir konuda bir anlaşmazlık çıkarsa davanın çözüm yeri subaşı ya da kadı idi. Yani devletin genel hukuk kuralları geçerli olurdu. Reaya tafatından işlenen hırsızlık benzeri adı suçlar, devlet düzenine karşı eylemler de yine devletin genel hukuk kuralları çerçevesinde cezalandırılırdı.

Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün etnik ve gayri-müslim grupların İmparatorluk yapısına «iştrak»lerini sağlamak için, bu grupları yönlendirecek ideolojik merkezlere, yani kiliselere aşırı ayrıcalık tanıdığını, görülmemiş İttifak yapıldığını önemle vurguladı. Laikliğin daha homojen yapı, modern İmparatorluklar ya da merkezli

devletlerin sorunu olduğunu belirten Ortaylı, Osmanlı yönetimi altında Rum Patriği'ne Bizans döneminde bile yapılmadığı İttifaklı bir muamele yapıldığını hatırlattı. Ancak, Ortaylı bütün gayri-müslimlere geniş hoşgörüyü gösteren Osmanlı yönetiminin, kilise içinde başgösteren bütün ayrılmacı hareketleri de el altından teşvik ettiğini gözden karcınamamak gerektiğine işaret etti.

Bildirisinin sonunda cumhuriyetin laiklik uygulaması hakkındaki görüşlerini kısaca belirten Ortaylı, bugünkü siyasal yelpazeyi laikliğe borçlu olduğumuzu kaydetti.

Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Zafer Toprak, «Pozitivizm ve Laiklik» başlıklı bildirisinde Meşrutiyet döneminin laiklik uygulaması hakkındaki görüşlerini açıkladı. Meşrutiyet dönemi laikliğinin, o sıralar gündemde olan modern İslamcılık çerçevesi içinde anlaşılması gerektiğine değinen Toprak, bu fikirlerle duyulan ihtiyacın Tanzimat ile birlikte ülkemize sokulabileceği ve teknik yeniliklerle or-taya çıktığını kaydetti. Söz konusu teknik ihtiyacın Batı bilimini zorunlu kıtarken, kendilerine özgü bir felsefe (düşün sistemi) oluşturamayan Tanzimatlar İslâm felsefesini kullanmayı yeğlemişlerdi. Bilindiği gibi, tıbbinin kurulması batının doğa bilimlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na girmesine yol açarken, hoca olarak ülkemize gelen Fransız profesörler de didaktik bilimin yerleşmesini sağlamışlardır.

Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın öncülüğünü yaptığı edebiyatta batılılaşma cabaları ve Tanzimat edebiyatı akımı, daha sonraları Edebiyatı-Cedide hareketinde, edebiyatın kendisinden çok düşünsel atılımların önem kazandığı bir gelişme göstermiştir. Toprak, batıda bilimsel bir araştırmacının ürünü olan pozitivizmin, ülkemizde benzeri bir bilimsel temel olmadığı için, edebiyat yolu ile geliştiğine dikkati çekti. Söz konusu üç edebiyat öncüsünden son-

ra gelenler de, edebiyatta batı kalıplarını kullanırken, gerçekte, fikir ve felsefe konularını, toplumsal ve bireysel sorunları, özgülük temasını işleyerek belli bir düşünsel ortam yaratmışlardır.¹⁴ Toprak, ülkemizde pozitivistimin toplumsal bilimlerde daha güçlü bir gelişme gösterdiğine değinirken, asıl pozitivistimle ilgilenmesi gereken fizikçi, doğa bilimcileri ya da matematikçilerin pozitivistimin bilimsel temelinin almak yerine yalnızca tekniğini ithal etmekte yetindiklerini vurguladı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun meşrutiyet döneminde karşı karşıya kaldığı toplumsal sorunlar, seçkinler açısından, fikir ve eylem adamlığını bir arada yürütmeyi zorunlu kılmıştı. Ziya Gökalp gibi fikir ve eylem adamlarının kazandığı bu önem bu oğuda yatmaktadır. Toprak, Ziya Gökalp ve onunla aynı sorunları paylaşan yandaşlarının, toplumsal sorun karşısında tavır alan iki felsefeden, yani maddecilik ile pozitivistimden, birini seçmek zorunda kaldıklarını kaydetti. Bu iki felsefeden maddecilik, ülkemizin o dönemdeki kültürel birikimine, yerleşik sosyo-politik tavırlara ve toplumsal fikirlere ters düştüğü için, bir başka felsefe oluşturulmak gerekmiştir. Bu felsefenin kitlenin özlemlerine ters düşmeyecek, dine ve ahlâka aykırı gelmeyecek, ama yine de reformları gerçekleştirmeye imkân sağlayacak niteliklere sahip olması gerektiğini kaydeden Toprak, işte bu noktada Ziya Gökalp'in «içtimal pozitivistim» ile ortaya çıktığını söyledi. Ziya Gökalp'in içtimal pozitivistiminde, bütün yazınlarına sosyolojik bir bakış kazandırılıyor, eski kelâm, fıkıh ve tasavvufun yerini «içtimaliyat» alıyordu. Toprak, Ziya Gökalp'in Türkçülük hareketini İslamcılık ile Garpcılık ile bütünleyerek, devletin ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji oluşturmaya çabalarken bilime dayandığını savundu.

Positivistimin ülkemize nasıl ve niçin girdiği konusunda toprakların içinde Taner Timur'un açıklamalarından kısaca söz etmek

yararlı olabilir.¹⁵ Fransa'da XIX. yüzyılda Auguste Comte tarafından kurulan pozitivistimin, Tanzimatın sonra temel gerçeğe cevap arama kaygısından çok, «devletli kurtarmak için Batıdan ne alabiliriz?» düşüncesi ile benimsendiğini belirten Timur, günümüzde bir toplumsal teoriyi «pozitivist» kılan şeyin, pozitivistimin teorileri değil de yöntemi olduğuna işaret ediyor. Timur, Comte'un «analitik akla» dayanarak müsbet bir sosyoloji bilimi, yani bütün toplumlar için geçerli ve değişmez yasalar bulunmaya çabaladığını kaydediyor. Böylece bir öğretinin doğal sonucu bir tarih felsefesinin reddi olmaktadır. XIX. yüzyılda müsbet bilimlerin büyük bir hızla geliştiği ve bu arada burjuvazinin dini inançlarının zayıfladığı bir ortamda, pozitivistimin entelektüel bir ihtiyacı doğduğuna belirten Timur, bu öğretinin burjuvazinin İleri kesimlerinin laik anlayışının temellini oluşturduğunu ifade ediyor. Yüzyılda toplumsal bilimlerde yöntemle ilgili tüm tartışmaların ek-senini analitik yöntem -ilyalektik yöntem gelişmesinin oluşturduğunu kaydeden Timur, pozitivistimin ülkemiz giriş nedenlerini şöyle açıklıyor:

«Türkiye'ye pozitivistimin girişi batıdan çok farklı sebeplerle olmuştur. Avrupa'da olduğu gibi müsbet ilimlerdeki yeni buluşların metafizik ve teolojik inançları sarsması bahis konusu değildir. Dahâ çok batının XIX. yüzyıl ortalarında kendini kesin bir şekilde kabul ettiren ekonomik ve teknik üstünlüğünü izah edecek bir «sihirli değnek»in aranması ile ilgilidir. Batının Hıristiyan oluşu, batı kültürü ile temas kurulmasını Osmanlı İmparatorluğu için çok geciktirmişti. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Genç Osmanlılar batıdan edindikleri laik fikirlere bile İslâmî elbise giydirmek ihtiyacını duymuşlardı. Oysa pozitivistim dayandığı ilim anlayışı, hem batının üstünlüğünü açıklamak hem de Hıristiyanlığa bulaşmamış olmak faziletlerine sahipti. Bu bakımdan Osmanlı aydınlarını erkenden etkilemiştir. İlim

kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece İslâmî ilimleri ifade ederken, batı tekniği ve ilmi az çok tanımağa başlayınca, «bunu ifade etmek üzere II. Mahmut devrinden itibaren «İslâm» kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivistim, Comte'un veya onun bir takipçisinin fikirlerinin savunulması şeklinde değil, her türlü dini inancı da hoş görebilen bir çeşit evrensel ve laik metod olarak girmiştir. Bazen pozitivist dünya görüşü ile doğrudan doğruya ilgili bile olmamış ve pozitivistimin sanatta ve siyasette ilgili görüşleri savunulmuştur.»

Zafer Toprak'ın bildirisini sunmasından sonra söz alan Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya, II. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin fikirlerini hiçbir zaman sonuna dek götürmediklerine işaret ederek, bu düşünürleri «sıfatlarını atamamış bir grup» olarak nitelendirdi. Tarık Zafer Tunaya, ayrıca, meşrutiyet döneminde bir düşünürün «İslâmci» olduğu söylenirken, bunun sınırlarının açıldıkça çizilmesi gerektiğine de değindi.

23 Aralık 1978 günü öğleden sonra oturumunun ikinci bildirisini Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Mumcu'ya aitti. Cumhuriyet döneminin laiklik uygulamalarını, ilgili yasalara bağlı olarak inceleyen Mumcu, bildirisine, Kurtuluş Savaşı sırasında, laikliğe hazırlık niteliğindeki girişimlere ilişkin bilgi vererek başladı. Mumcu, gerçekte bir «anayasal kanun» olan 1921 anayasasına kadar, mecliste alınan bazı kararların, saltanat ve hilâfetin meclise üstünlüğü ya da dağılımlığı konusunda çelişkil durumlar yarattığını kaydederek, mebusların ad içme formüllerinin dini niteliğine değindi. Örneğin Sivas Kongresi'nde ad içen delegeler «hilâfet, saltanat, İslâmîyet, devlet, millet, memleket v.b.» üstüne ve «vallah billah» diyerek ad içmişlerdi. Hernekar Sivas Kongresi'nde kurtuluş hareketinin ana amacı olarak «Osmanlı devletini kurtarmak» zikredilmiş ise de, bu ifade Mus-

tafa Kemal'in meclisin açılışı öncesinde çeşitli vesilelerle belirttiği amaçlara pek uyumamaktadır. Mumcu, 1921 anayasasının 1. maddesinin bu çelişkil duruma bir son vererek, meclisi tartışmasız en üst düzeye çıkardığını kaydetti. Mumcu, kamu özgürlükleri, İnanç, vicdan ve ibadet özgürlüğü gibi öğelerin yer almadığı 1921 anayasasında, «Devlet dini İslâm'dır» gibi bir maddenin de görülmediğini, ama bunun laiklik anlamına gelmeyecek, olsa olsa aceleyle unutulmuş olabileceğini sözlerine ekledi.

1921 anayasası kabul edildikten sonra, meclis içinde Mustafa Kemal Paşa önderliğinde kurulan Birinci Grup'un programında (Madde-1 Esasîye ve Dahili Nizamname) «padişahı ve hilâfeti kurtarmak» gibi bir ibare yer almamıştır. Öte yandan, zafer sonrasında İstanbul'daki Tevfik Paşa hükümetinin baki görüşmelerine çağırılması mecliste coşkulu gösterilere neden olabilmıştır.

Bilindiği gibi, 1/2 Kasım 1922'de, padişahın vatana ihanet ettiği gerekçe gösterilerek, saltanat kesinlikle kaldırılmıştır. Mumcu, Mustafa Kemal Meclis'teki saltanat yanlısı mebusları İhka için yaptığı konuşmada Selçuklu İmparatorluğu ile Abbasi halifelerini örnek göstererek, hilâfet makamının TBMM'nin yanında mahfuz tutulabileceğini öne sürdüğünü belirtti. «Türk devleti makamı hilâfetin istinadgâhidir» ifadesi, TBMM'nin hâlifeyi seçebileceği anlayışı ile yeni bir durum yaratmıştır. Osmanlı devletinde padişahın kişiliğinde birleşen dünyevi ve dinî erkler, ulus tarafından seçilebilen İkesinin kabulü ile yarıyana konuşulmaktadır. Ancak, padişahlık ortadan kalkınca hilâfetin teokratik temeli geri alınmış ve bir yerde halife boşlukta kalmıştır. İslâm devletlerinin çoğunda, halifelerin gerçekte birer siyasi lider oldukları gözönüne alınırsa, bu kez, tek başına halifenin, TBMM'nin yanında İkinci bir siyasi iktidar oluşturduğunu düşünmek pek aykırı olmaz. Nitekim, hilâfetin,

Kurtuluş Savaşı'nı başarıyla gerçekleştiren İktidarını tehdit ettiği için kaldırıldığını öne sürerek pek çok bilim adamı/tarihçi vardır.

Mumcu, cumhuriyetin ilk dönemlerinde, laiklik konusunda yasalarda yapılan değişiklikleri de şöyle özetledi: 1923'de devlet biçiminin «cumhuriyet» olduğunu belirtmek için 1921 anayasasında «tavzihan» yapılan değişiklikte, ünlü 2 madde «Türk devletinin dini, din-i İslâm'dır.» biçiminde yazılmıştır. Mumcu, bu değişikliğin, unutulmuş maddenin konması niteliğinde olduğunu kaydetti.

Cumhuriyet yönetimi 431 sayılı yasa ile de hilâfeti kaldırmıştır. Halife Abdülmecid Efendi'nin kendine fazla güvenerek gösterdiği törenler düzenlemesinin de kişirttiği bu karara gerekçe olarak, «hilâfetin hükümet ve cumhuriyetin mana ve mefhumunda esasen mündemil olduğu» biçiminde bir ifadeye yer verilmiştir. Mumcu, bu gerekçenin sanki hilâfet makamını koruyormuş gibi bir izlenim yaratmaya çabaladığını, ancak söz konusu makamı dolduracak kişilerin olmaması nedeniyle pek bir anlam ifade etmediğini belirtti. 431 sayılı yasa Osmanlı hanedanı üyelerinin yurda girişini yasaklarken, anayasanın 2. maddesi ise yürürlükte kalmıştır. «İştîyakla» kabul edildiğini, ancak bir süre sonra uygulamayı gören padişah yanlısı mebusların pek şaşırıklarını kaydetti.

Mumcu, 431 sayılı yasanın içerdiği bir yasa, Evkaf, Şer'iyye ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye vekilliklerinin kaldırılması, bütün vekilliklerin kaldırılması, bütün vekillere göre düzenlenmesini sağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi uygulamaların, laikliğe yol açtığını ifade etti.

Hilâfetin kaldırılmasından bir buçuk ay sonra kabul edilen 1924 anayasası daha tutarlı bir metin olarak karşımıza çıkıyor. 70. maddede vicdan özgürlüğü, 75. maddede ise din ve ibadet özgürlüğüne yer veren bu anayasa, «devletin dini, din-i İslâm'dır» diyen 2. maddeyi olduğu gi-

bi korumakta, cumhurbaşkanı ve mebusların yeminlerinin dini biçimde yapılmasını öngörmektedir.¹⁶ Bu durumda azınlıkların durumu ne olacaktır? Ayrıca, 70 ve 75. maddelerde ifadesini bulan vicdan, din ve ibadet özgürlükleri verildiğinde, bir mebus Hıristiyan ise ve kendi inancı doğrultusunda bir dinî yemin etmek istese, yasa buna izin verecek midir? Vermiyorsa, söz konusu vicdan ve din özgürlüğü nasıl anlaşılacak gerekecektir?

1925 yılının genç cumhuriyet için bunalımlı bir yıl olduğunu hatırlatan Mumcu, Mustafa Kemal ile Ali Fuat Paşa'nın aralarının açılması ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasına değindi. Yeni partinin programında «efkâr ve İttikad-ı dinliyen» hüremetkâr olunacak» ifadesinin yer aldığını kaydeden Mumcu, bu parti taraftarlarının «Halk Fırkası dini batırıyor» faaliyetlerinin doğuda çok etkili olduğunu belirtti. Bilindiği gibi Şeyh Said ayaklanmasının ardından çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu uyarınca İstiklâl Mahkemeleri kurulurken, bu yeni parti de Vekiller Heyeti tarafından «irtica körüklediği» gerekçesi ile kapatılmıştır. Ayrıca İstiklâl Mahkemeleri kendi bölgelerinde ki tekke ve zaviyeleri kapatmış, dinî ünvanlar ve tekke ziyaretleri de kaldırılmıştır.¹⁷ 24 Ağustos 1925 tarihli Şapka Devrimi'nin ise, halifeliğin kaldırılmasına ses çıkarmayan çevrelerin bile büyük tepkisiyle karşılaştığına işaret eden Mumcu, fes ve sarığin zorla çıkarılmasının halk kitleleri için gözönünde, somut ve radikal bir değişiklik ifade ettiğini belirtti. (Gerçekten de ünlü yönetmen Eli Kazan, «America, America» adlı filmde köhne Osmanlı İmparatorluğu'ndan kurtulup ABD'de yeni bir hayat kurma savaşı veren Rum genci Stavros Kazancıoğlu'nun bu özlümü, başanlı bir biçimde, fes-hasırsı karşıllığını kullanarak dile getirmiştir.) Şapkanın simgesel özelliği eski düzene karşıtlığı ifade ediyordu. Devrimlerin en kanlı olan Şapka Kanunu'nun metninde bir cema yokken, bu yasaya uymayana.

rın devlete karşı suç işlemiş kabul edilmişlerini belirtmek gerek...

Mumcu 4 ekim 1926 tarihli Medeni Kanun'un bir hukuk sistemi olarak yaşayan dinin toplumsal hayattan uzaklaştırılması anlamında laik bir atılım olduğunu belirtti. Fakat anayasa devletin görevi olarak zikredilen «ahkâm-ı şeriyenin tenfizi»¹⁸ maddesinin o tarihte yürürlükte olduğunu hatırlatan Mumcu, Medeni Kanun'un kabulünün gerçekte anayasaya aykırı bir durum yarattığına işaret etti. Medeni Kanun medeni nikâhı zorunlu sayan ama dinî nikâhı da yasaklamayan bir tutumla dinî nikâhı zorunlu olmaktan çıkarırken, çocuğun dinî terbiyesinin ana ve babaya (ana-baba bu konuda anlaşmazsa, babaya) ait olduğu hükümünü getirmiştir. Ancak, kanunda «resid, dinlini İttihapta hürdür» şeklinde bir madde de yer almaktadır. Dolayısıyla Medeni Kanun bireyin dinî eğitimi konusunda hem bağlayıcı hem de özgürlüğü bir tutumu benimsemiştir. Yine 1926'da kabul edilen Türk Ceza Kanunu'nda dinî özgürlüğü de laikliği koruyucu hükümler vardır. Bu maddeleri biraz ileride inceleyeceğiz.

10 nisan 1928 tarihli, 1222 sayılı kanun, meclislerin «ahkâm-ı şeriyenin tenfizi» görevini de dinî yemini kaldırmıştır. Daha önemlisi anayasanın ünlü 2. maddesi kalkmıştır. Ancak, sınırlı yine vicdan ve inanç özgürlüğü ile pek bağdaşmayan bir durum var: çünkü dinî yemini kaldırıldığına göre, imanı kuvvetli bir mebus istese bile böyle bir yemin edemeyecektir.

Mumcu, Harf Devrimi'ne de değinerek, bir ölçüde dinî nitelik taşıdığı için kimse'nin ilişmeye cesaret edemediği Arap harflerinin kaldırılmasının, imlâî dinin baskısından kurtarmak anlamında, laik bir girişim olduğunu belirtti.

1930'daki Serbest Fırka denemesi sırasında «laik» kelimesinin sık sık kullanıldığına dikkatli çeken Mumcu, laik cumhuriyet temelinde göre kurulduğu iddia edilen bu partinin kısa sürede,

genc cumhuriyet yönetimine tepkili duyanların barınağı haline geldiğini, «fes gilyenlerin partisi» oluverdiğini kaydetti. Nitekim Menemen Olayı laiklik ilkesinin ülkemizde pek oturmadiğini kanıtlayan bir olay olmuştur.

Laikliğin resmî ideolojinin bir bölümü olarak Altı İlike'ye girişli, 1931 tarihini taşıyor. Mumcu resmî bildirimlerde laikliğin din-sizlik anlamına gelmediği, devletin kişilerin vicdanına karışmayacağı fakat dünyevi düzenlemelerde modern ihtiyaçlara göre davranılacağı temasının sık sık işlendiğini belirtti. Laikliğin anayasada yer alması ise 1937 yılında gerçekleşmiş, kaldırılan 2. madde «Türk devleti laiktir.» biçiminde yeniden yazılmıştır.

Şimdi biraz da Türk Ceza Kanunu'nun laikliği koruyucu maddeleri üzerinde duralım. Türk Ceza Kanunu'nda «laiklik aleyhine işlenen suçlar» iki grupta toplanabilir:

1) Din özgürlüğü aleyhine işlenen suçlar ki burada din özgürlüğünden kasıt vicdan ve ibadet özgürlüğüdür. Kanununun 175 ve 176. maddeleri suç sayılacak eylemler arasında «devletçe tanınmış dinler»den birini tahkir, ibadet icrasına engel olma, dinî tahkir eden yayın yapma, mabetlerdeki kutsal eşyayı bozma, ruhanî görevlere karşı şiddet kullanmayı sayıyor. Adı geçen maddelerde yer alan «devletçe tanınmış dinler» ifadesi, Osmanlı dönemine görece geri bir aşamayı belirlemektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı yönetimi «memalik-i Osmaniyede maruf dinler»in mensuplarına ibadet serbestisi tanıyordu. «Maruf» yani bilinen dinler ifadesinin, «devletçe tanınmış» dinlere kıyasla daha geniş bir hoşgörüyü temsil ettiği açıktır.

2) Devletin laik düzenini koruyucu ceza hükümleri: Burada ilk ayrı yasa için içine giriyor. Cemiyetler Kanunu'nun 9. maddesi dinî cemiyetler kurulmasını yasaklarken, Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi de devletin temel nizamını yıkmaya yönelik dinî cemiyetler kurulmasını cezalandırmaktadır. Ayrıca, yine Cemiyetler Kanunu'nun 33.

maddesi dinî cemiyetin kurulması halinde uygulanacak müeyyeyi (cemiyetin fesh edilmesi ve üyelerinin cezalandırılması) göstermektedir.

Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi şöyle: «Laikliğe aykırı olarak, devletin ictimai veya iktisadi temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî inanç ve esaslara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler cezalandırılırlar.» Bu durumda dinî öğretim yapan kurumlar (devletin laik eğitim düzenine karşı bir eylem yaptıkları kabul edilirse) ne olacaktır? Bu maddeye göre devletin resmî bir dinî olmasını istemek mümkün olmadığı gibi, camiyeye gitmeyen ya da oruç tutmayanların cezalandırılmasını istemek de imkânsızdır. (İslâm dininin oruç tutmanın «imanı zayıf» olduğu için değil de, ancak oruç tutmayarak tutanları rahatsız etmesi halinde cezalandırılmasını öngördüğünü hemen belirtelim. Çünkü İslâm dini, en azından teoride, kişinin imanını kendi vicdanı ile Tanrı arasında bir sorun olarak görür.)

163. madde kurulan dinî cemiyetin örgütlenmesi şart koşmakta, fiilen bir araya gelişleri de cemiyet olarak kabul etmektedir. (Maddenin kapsamını geniş tutmak için olsa gerek.) Dinî cemiyet kurmak suç olduğu gibi, kurulmuş cemiyete girmek, başkalarının girmesi için yol göstermek de (suçun maddi unsurunun oluştuğu gerekcesi ile) suç sayılmıştır. Yalnız, cemiyetin ictimai düzeni yıkmaya amacıyla kurulduğunu bilmeden girenler cezalandırılmamaktadır. Yalnızca temel düzeni değiştirmeye yönelik bir cemiyet kurulmasının da (dinî nitelikli olmasa da) yine 163. maddenin kapsamına girdiğine işaret edilmiştir.

163. maddenin dinî propagandaya ilişkin olan suç fıkrası şöyle: «Laikliğe aykırı olarak devletin ictimai veya iktisadi temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasî menfaat

veya şahsî nüfuz temin ve teslis eylemek maksadıyla dinî veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes sayılan şeyleri alet ederek her ne surette olsa olsun propagandaya yapon veya tekinde bulunan kimse cezalandırılır.»

Maddede belirtildiği biçimde dinî propagandanın suç sayılması için, propaganda amacının gerçekleşmesi ya da propagandanın etkili olması şart değildir. Her türlü araçla propaganda, yapılan iş laikliğe aykırı olduğu sürece suç sayılmıştır. Yalnız, propaganda yapılan kitle zaten kendilerine ittilenleri anlayamayacak durumda ise suç teşkil etmeyecektir. (Kanunda öngörülen ceza ise 1-5 yıl arasında haptistir.) 163. maddenin propaganda ile ilgili hükümleri, ictimai düzene karşı olmasa da salt dinî propagandayı suç saymıştır. Bu tutuma, dinî özgürlüğün kötüye kullanılmasını önleme kaygısının yol açtığı ifade ediliyor. (Bu suç için de 1-5 yıl arası hapis cezası öngörülmüştür.)

A.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mete Tunçay, «Laiklik ve Halkçılık» başlıklı bildirisine, her ikisi de «ilerici» olan bu ilkelere'nin cumhuriyetin ilk yıllarında çatıştığını belirterek başlar. Tunçay, «halkçılık» kavramını, Fransız Devrimi sıralarındaki «anti-monaşizm» ve «ayrıcılıklara karşı olma» anlamında kullandığını belirtirken, cumhuriyet yönetiminin benimsediği ve Altıok'a yasayan halkçılığın, sınıf varlığını ve sınıf çatışmalarını reddedip yok saydığına dikkati çektir. Bu bakış açısıyla ülkemizde zorlanan halkçılık ulusculukla sınırlandırılmış ve hem liberal hem de sosyalist demokrasiler ters düşmüştür. Üstelik cumhuriyet yönetiminin halkçılığı temelinde özgürlükçü ve eşitlikçi de değildir. Tunçay, bizdeki laiklik uygulamasında da yine demokrasiye ters düştüğünü, halk kitlelerinin giderek cumhuriyet yönetiminden yabancılaşmasına neden olduğunu vurgular.

Bildirisinde genç Marx'ın «Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Doğru» başlıklı çalışma-

sının Giriş bölümünden bir alıntıya yer veren Tunçay, Marx'ın bu metinde, dine sağlam bir sosyolojik açıdan yaklaştığını, Marx'ın geliştirdiği 1. inanan (tanrı), 2. inanç sistemi (din), 3. inanan (mümin) ayırımının din konusundaki kafa karışıklıklarını giderici bir yönü olduğunu değindi. Marx'ın din analizinde tanrının insanın bir projeksiyonu, insanın yarattığı bir kavram olduğu belirtildikten sonra, dinleri yadsıyıp salt yaradancı bir tanrıya inananın imkânsızlığı gösteriliyor. Dinin bir yanlış-bilinçlilik olduğunu söyleyen Marx, bu yanlışlığın dinî gerekli kılan dünya düzeninin yanlışlığından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bu yanlış-bilinçlilik, yani dinî kaldırıp yerine bir başkasını koymak, ya da hiçbir şey koymamak anlamsız bir çaba olmaktan, asıl yapılması gerekenin, yanlışlığın kaynaklandığı düzeni değiştirmek olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Din üzerine bu kısa analizden sonra XX. yüzyıl başlarındaki Türk toplumuna dönen Tunçay, gelişmiş bir devlet aygıtının işbaşında olduğu bir düzende, devletin pek çok işlevinin dinin yüklenmek zorunda kaldığını, bunun doğal sonucu olarak halk devleti dinî terimlerle bağlandığını söyledi. İşte Tunçay'a göre, böyle bir tutumu temsil eden hilâfetin kaldırılması yeni cumhuriyet yönetimi için bir zorunluluk olmuştur. Ancak burada hemen belirtilmesi gereken nokta, laikliğin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki öteki «milletlerin baskı altında tutulmasını önlemek için ta Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde ortaya atılmış bir ilke olmasıdır. Bu amaçla meşrutiyet meclislerinde ulusal ve dinî gruplara kontenjanlar ayrılmış, imparatorluk içinde «maruf» (bilinen) bütün dinlere geniş serbestlik tanınmıştır.

Tunçay, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara hükümetinin dinî bağıni yoğun bir biçimde kullandığını ifade etti. I. Dünya Savaşı sonunda Araplar elimizden çıktığına göre, geride kalan

gayri-Türk ama Müslüman olan Kürt, Lâz ve Çerkeslerin İttifakını sağlama almak için, din bir tutumunu (cohesion) ögesi olarak kullanılmıştır. Tunçay bu görüşüne kanıt olarak mecliste hiç gırtlâri müslim üye olmadığını, kamu gelirlerinde büyük ölçüde azalmaya neden olacağı bilindiği halde Men-i Müskirat Kanunu'nu çıkararak da yine bu meclis olduğunu kaydetti. «Atatürk dinin siyasal kurum olarak önemini çok iyi kavramıştır. Birinci BMM'nin iki başkanvekilini, Anadolu'da yukarı ve aşağı sınıflar arasında yayılmış iki büyük tarikatın temsilcileridir.» sözleri de yine Mete Tunçay'ın.¹⁹

Hilâfet kaldırılıp Cumhuriyet ilan edilmeden sonra laikliğin yapısal gereği kalmamış bir hareket olduğunu işaret eden Tunçay, Alevilere bu konuda söz verilmiş olması bir yana laikliğin gerisinde Batı'ya özen-ti ya da Batı'ya yararlanmanın yat-tığını öne sürdü.

Şeyhlerle Kurtuluş Savaşı sırasında yapılan ittifakların dinin toplumsal temellerini yok etmeye yönelik girişimleri önlediğine değinen Tunçay, kırsal kesimin somut koşullarında olumlu gelişmeler yaratılabilecek toprak reformu gibi atılmaların yapılması yüzünden Kemalizmin etkisiz bir burjuva devrimi olduğunu ve kitlelerin daha laik bir dünya görüşüne yönelmelerini sağlayamadığını kaydetti. Laikliğin halk-seccin aydın ayırımı kövrüklüğünü belirten Tunçay, bu ayırımın bilinçli olarak yarattığını iddia etti. Jacobin bir tavırla halk için neyin iyi olduğuna karar verip bunu yığınlara zorlayan, bu tutumu bir görev bilen Kemalist anlayışın halkı «cahil yığınlar» olarak görürken halkçılığın özünü ters düş-tüğü üzerinde duran Tunçay, Mustafa Kemal'in 1923'de bu tutumu benimsediğini ifade etti. Mustafa Kemal'in 1919 ve 1923 tarihli iki farklı söyleviden alın-tılar okuyan Tunçay, 1919'da dile getirilen halkçı fikirlerden dört yıl sonra eser kalmadığını, oysa Kurtuluş Savaşı'nın başa-riya ulaşmasında, başlangıçtaki halkçı anlayışın büyük payı ol-

duğuna inandığını belirtti. Mustafa Kemal'in 1919'da «Aydınlar ideal ve hedeflerini halka, kültüre, tarihe ve geleneklere bakarak saptanmalıdır. Halka yaklaşıp aydınları ısladık.» derken, bundan çok farklı bir yönetime döneminden sonra 1930'da aynı Mustafa Kemal kendisinden geriye kalacak düzenli bir «diktatörlük» olduğunu söylemiştir. Laikliğin Hıristiyanlıkta ideolojik bir temel bulabilen İslamiyetin özünü laiklikle çatıştığını bir kez daha hatırlatan Tunçay, hele halkı bakışla uygulanmamış bir laikliğin hem İslama hem de halka aykırı düşüğünü belirterek bildirisini tamamladı.

Sempozyumun sun bildirisini Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Emre Kongar sundu. Kongar bu bildirisinde, İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Mezunları Derneği'nin 14-16 Ocak 1977 tarihinde düzenlediği sempozyumda, Prof. Dr. Şerif Mardin'in «Laiklik İdeali ve Gerçekler» başlıklı bildirisine yönelttiği eleştirilerdeki görüşlerini,²⁰ biraz daha genişleterek, dile getirdi. Bu tartışmada Kongar, Ulusal Kurtuluş Savaşı sonrası devriminin çeşitli etmenlerin rol oynadığı, bir siyasal gücün ele geçirilme olayı olarak nitelendirdi. Kongar, aynı biçimde, laikliğin de, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin ortaya çıkardığı «doğal bir ürün» olmayıp, tersine «Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadroların siyasal mücadelesinin bir parçası» olduğunu vurgulamıştı. Kongar, hilafetin Osmanlı yönetiminin zayıflamasından sonra siyasal güce birleştiğini hatırlatarak, eski iktidar yok edilmeye çalışırken laikliğin bir araç olarak kullanıldığını kaydetmişti. Laikliğin araç olarak nasıl kullanıldığını açıklarken Kongar, cumhuriyeti kuran kadroların gerisinde toplumsal bir sınıfın olmadığını, dolayısıyla laiklik hareketinin de toplumsal bir içeriği (Batılı anlamında laik bir toplum yaratmak) olmadığını belirtmişti. Bu varsayım doğru kabul edilirdi (ki karşı görüşler

çoğunlukta) o dönemin siyasi kadrosu Batılı anlamda toplumsal ve ekonomik tabana sahip olmadığı için laikliğin önemli bir siyasal araç olabileceğini de teslim etmek gerekiyor. Kongar bu analizini günümüze dek getirerek, toplumda sınıflar geliştikçe dincilik-laiklik ya da ilericilik-gericilik karşılaşmasının yok olacağını belirtmişti. Kongar'a göre, dini ikincil bir destek olarak kullanan MSP seçimlerde % 10 oy alırken salt dinci sloganlar kullanılmamakta, ısrarla «ağır sanayi» üzerinde durmaktadır. Çünkü, Kırarın da belirttiği gibi, MSP'ye oy verecek yurttaş dine önem verse de, her şeyden önce, fabrikaların kendisine sunacağı iş imkânlarına ihtiyaç duymaya başlamıştır.

Batı Avrupa ülkelerinin tarihinde ticaretle zenginleşen burjuvazinin yönetimden pay istemesi olgusunu, kendi içinde «laik» bir hareket olarak nitelene Kongar, bizde cumhuriyetin ilk dönemlerinde benzer bir sormaya sınıfı görmediğini, onun yerine burjuvazinin temelinde sahip olmasa da fikirlerine sahip çıkan bir asker-sivil bürokrasinin işbaşında olduğunu belirtti. Böylece, Kongar'a göre laiklik, Batı burjuvazisinin görüşlerini ödünç almış bir kadronun getirdiği bir ilkedir. Ayrıca, sözkonusu asker-sivil bürokratların kendi aralarındaki iktidar kavgasının da bir ögesi olmuştur.

Kongar'ın, Mustafa Kemal ve çevresindeki kadronun gerisinde hiçbir toplumsal güç olmadığı biçimindeki yorumu başta Doç. Dr. Bülent Tanör olmak üzere pek çok dinleyicinin itirazlarına neden oldu. Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nı Anadolu'nun çeşitli toplumsal kesimleriyle ne tür ittifaklar kurarak gerçekleştirdiği hatırlanırca, bu itirazlara hak vermeme mümkün değil, sanırım. Yine Kongar'ın, «Mustafa Kemal baskı modeli bir devlet kurmak istiyordu. Mücadele anti-emperyalist nitelikte olacaktı. Bu nedenle eğer Kurtuluş Savaşı çıkmasaydı, mutlaka savaş çıkardı.» gibi tüm Kurtuluş Savaşı'nı

bir tek kişilerin (o kişi lider de olsa) psikolojisi ile açıklayan yorumları ilgilie izlendi.

Hele Kongar'ın Mustafa Kemal için kullandığı Hegelvari «toplumun tarihi gelişmesi doğrultusunda psikolojik güdüleri kullandı» şeklindeki ifadesi de ilginç bir yorum olarak karşılandı. Hayli heyecanlı bir üslupla bildirisini sunan Kongar, aynı heyecanı, İ. Abdülhamit ile anayasa ilânı için pazarlık eden İttihat Terakki'nin ileri gelenlerine de atfederek ve (yine Bülent Tanör'ün şiddetli itirazlarına neden olan) «bürokrasi halktan kopuk bir sınıfta» şeklindeki sözleriyle Marksist sınıf kavramına da yerle yeksen etti.

Bildirilerin sunulması ve bildirilere ilişkin tartışmalar sona erdikten sonra, Ord. Prof. Dr. Enver Ziya Karal ile Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya sempozyumun genel bir değerlendirilmesini yaptılar. İlk olarak söz alan Tunaya meşrutiyet döneminin yeterince işlenmediğini öne sürdü. İ. Meşrutiyet sırasında çıkarılan Hukuk-u Alle Kanunu ve Kilseler Kanunu gibi önemli yasalardan laik atımlar olduğunu belirtti Tunaya, bu ve benzeri yasalardan ayrıntılı olarak işlenmesi gereği üzerinde durdu. Ayrıca, Selçuk ve Bizans tarihini yeterince bilmeden Balkanlar'ın tarihi üzerine kapsamlı araştırmalar yapılmadan sağlıklı tarih yazmanın güçlüğüne dikkat çeken Tunaya, hele tarikatlar konusu aydınlığa kavuşmadan din üzerine söz söylemenin neredeyse imkânsız olduğunu vurguladı.

Enver Ziya Karal ise cumhuriyet yönetiminin «halifeliği atabilmiş olmasının önemini bir kez daha belirtmek gerektiğini duydu. Batı dünyasının Papalık kurumu ile başa çıkamadığı bir dönemde, cumhuriyet yönetiminin böyle bir devrimi başarmış olmasının önemle kaydeden, Karal papalık ile halifeliği toplumsal, iktisadi ve dini işlevleri bakımından kaçışan iki kurum olarak görüyor olmalı... Karal, Osmanlı padişahlarının halife sıfatını taşıırken, bir yandan da bir tarikatla üye olmalarının ilginç bir olgu olduğunu belirtti. Ma-

son olan bir padişahımız var, ama padişahın bir şeyin müridi olarak dergaha gidip post öpmesini düşünmek pek aykırı geliyor. Karal muhtemelen padişahların şehzadeliyelerinde tarikatların girdiklerini kastetti sanırım.

Sempozyumun kapanış konuşmasını yapan Kaynar, bütün bildirilerin, en kısa zamanda, bir kitap halinde basılacağını açıkladı.

SONSÖZ...

Laiklik konusunu Türkiye için incelemeye kalktığımızda büyük bir soruna karşılaşıyoruz. İkiisi de tektanrılı, evrensel dinler olmalarına rağmen, özdeki önemli bir farklılıktan kaynaklanıyor bu sorun. İsa'nın hakkının İsa'ya, Keasar'ın hakkının da Keasar'a verilmesini ögütleyen Hıristiyanlığın karşısında İslamiyet din ve devlet işlerinde tam bir kaynaşmayı öngörmektedir. Din ve dünya için ayrı gerçekler olması fikrini reddeden İslamiyet, insanın eylemlerini de aynı tek yasaya (şeriat) bağlamıştır. Tırnak kesmek, sakal bırakmak gibi vücut bakımına²¹ ilişkin, ayırntı sayılabilecek konularla toplumsal hayatın her alanı için kurallar koyan bir dinin biçimlendirdiği bir toplumda laikliği zorlamaya kalkıştığınızda, dinin kendisi ile çatışmak kaçınılmaz olmaktadır.

Timur'un belirttiği gibi, başlangıcı XIX. yüzyıla giden ülkelerimizdeki laikleşme hareketleri, resmi planda bir devlet dini, halk planında ise tarikatlar şeklinde gelişen İslamın, resmi din kısmına ilişkindir.²² Ta XIII. yüzyıldan itibaren, siyasal ve toplumsal çalkantılar karşısında çaresiz kalan Anadolu insanı Tanrı'na sığınmış, örneğin imparatorluğun kuruluş döneminde çok önemli bir rol oynayan Ahilik çeşitli isimler altında günümüze ulaşabilmiştir. Tarikatların bu derece önemli bir işleve sahip olduğu bir sosyolojik yapıda, devlet katında din denli denetim altında tutulsa, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi önlemler alınsa da halkın dine dönük hayat anlayışını, dinci hayat tarzını bir anda terkedeceğini beklemek yanlış olur. Cumhuriyet yönetimi laiklik uygulamasında doğrudan dinin kendisine saldırmak yerine hürufeleri hedef aldığı halde, halkın ve dindar aydınların hoşnutsuzluğunu hemen kıramamıştır.

Popüler İslâm yerine rasyonel bir dünya görüşü getirme çabaları, hep sufiliğin çeşitli biçimlerini ifade eden, tarikatların direnciyle karşılaşmıştır. Ülkemizin iktisadi koşulları, cumhuriyetin ilk yıllarında hızlı bir endüstrileşmeye imkân sağlama-

dığı için (endüstrileşmiş batıda olduğu gibi) pozitivizm kitlelere mal edilememiş, bu nedenle tarikatlar canlılıklarını korumuştur. Çok partili siyasal hayata geçildikten sonra ise, tarikatlar bol bol siyasal istisam konusu yapılmıştır. Bu noktada, Kemalizmin İslamcı dünya görüşünü kaldırıp yerine yeni bir dünya görüşü koyamadığı eleştirisi de geçersiz olmaktadır. Çünkü, hernekaradur İslamın teokratik niteliği kaldırılmışsa da, İslamcı dünya görüşü sürmüştür. Buna alternatif olarak sunulabilecek popüler bir ideoloji, bilimin çok kısır olduğu bir ortamda «bilim zihniyeti» yaratılamadığına göre, oluşturulamamış, zaten bunu kolaylaştıracak sosyo-ekonomik ortam da yaratılamamıştır. Dolayısıyla, bütün bu açıklamalardan, laikliğin gerçek bir devrim olmasını engelleyen şeyin, bu ilkeyi zleyecek ve onunla bütünleşecek köklü ekonomik ve toplumsal değişikliklerin gerçekleştirilememiş olmasında yattığı ortaya çıkarıyor. Geniş halk kitlelerinin hayat koşullarında olumlu değişiklikler getirecek kapsamlı ve köklü atılımlar gerçekleştirilmedikçe, Anadolu insanının teselliyi dinde araması doğal görülebilir.

JÜLİDE ERGÖDER

¹ Webster's Seventh New Collegiate Dictionary (G and C Merriam Company Publishers, Springfield, Mass. ABD) laik, laiklik, «layman» ve «secular»ın karşılıklarını şöyle veriyor:

laik: (İngilizcede «laity» olma halini anlatan sıfat olarak) 1. Ruhbanın dışında kalan dindar kişiler,

2. Özel bir konuda ihtisas sahibi olmayan ya da belli bir meslekten olmayan, ki bu da tüm yazılı metinlerle bilginin kilselerde toplandığı dönemler için yine «ruhban-olmayan» demeye gelmektedir. s. 472.

laiklik: (laicism) belirgin özelliği kilise denetim ve etkisini

devletin dışında tutmak olan siyasal sistem.

layman: (sıradan insan) 1. laik kişi, 2. özel bir meslekten olmayan, s. 478.

secular: Türkçede «dünyevi» kelimesiyle karşılanabilecek bir karşılık veriliyor. Ortaçağda kilselere din adamı olmak için değil de salt bilgi edinmek için gelen talebelere «secular» denirdi.

² Vehbi Eralp, «Laiklik ve Fikir Hürriyeti», *İstanbul*, 1948, s. 21.

³ Hilmi Ziya Ülken, «Laikliğin Tekamülü», *İstanbul* 1948, s. 16.

⁴ Alâeddin Şenel, «Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş», s. 145.

⁵ İbid., s. 318.

⁶ George Sabine, «Siyasal Düşünceler Tarihi» Cilt 1 (Eski Çağ-Orta Çağ) 1969, s. 180.

⁷ Alâeddin Şenel, «Eskiçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda. Toplum ve Siyasal Düşünüş» (Ders Notları) SBF 1978, s. 393. (Aynı yerde, s. 510.)

⁸ Ansiklopedik Sözlük, (Milliyet Yayın Lmt. Şti.) s. 1255.

⁹ Macit Gökberk, «Felsefe Tarihi», 2. Basım, 1967, s. 338.

¹⁰ A. Aulard, «Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi», çev. Nazım Poroy, 1944, Türk Tarih Kurumu, Cilt II, s. 659-660.

¹¹ Mümtaz Soysal, «Anayasa'ya Giriş», 1969, s. 228.

¹² «Türk İnkılabı nedir? Bu inkılâp kelimesinin vehlenden

ima ettiği ihtilâl manasından başka, ondan daha vasi bir tahavvüllü ifade etmektedir. Bugünkü devletimizin şekli asırlardan beri gelen eski şekilleri bertaraf eden en mükemmel tarz olmuştur. Milletin idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıtai müştereke asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani milletini ve mezhebî irtibat yerine Türk milleti rabitasile efradını toplamıştır.» Mustafa Kemal.

¹⁴ Şiirde Abdülhak Hamit Tarhan, tiyatrodâ Rezaizade Mahmut Ekrem, Muallim Na-

ci, dil ve tarih konularında Ahmet Cevdet Paşa, Süleyman Paşa, gazetecilik alanında Ebuzziya Tefik, çeviride Şemsettin Sami, çeviri ve uyarlamada Ahmet Vefik Paşa, gerçekçi romanda ilk öncülerden Nâbizade Nazım ile Samihpaşazade Sezai, halk gazetecisi Ahmet Mihet Efendi vb.

¹⁵ Taner Timur, «Türk Devrimi», s. 113-116. A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Birinci Basım, 1968.

¹⁶ Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, ¹⁷ 30 Kasım 1925 tarihli ve 677 sayılı, «Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kapatılması

ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Yasaklanması ve Kaldırılmasına Dair Kanun.

¹⁸ Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, m. 26.

¹⁹ «Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları» (1923-1938) s. 386.

²⁰ «Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları», (1923-1938), s. 390, 391, 392.

²¹ Bahriye Üçok, «Bugün Kaldırılmış», *Cumhuriyet*, 3 Mart 1972.

²² Taner Timur, «Türk Devrimi», SBF Yayınları, 1968. s. 120-121.