

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÖZEL SAYI

Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÖZEL SAYI

Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN: 975 - 482 - 473 - 8

ISSN: 1301 - 0522



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU <i>Cumhuriyetin 75. Yılında Din Öğretiminde Yeni Hedefler</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>İslam'ı Yeniden Anlamak ve Anlatmak</i>	9
Prof. Dr. Kerim YAVUZ <i>Genel Öğrenmeden Dini Öğrenmeye Yaklaşımlar</i>	55
Prof. Dr. Orhan TÜRKDOĞAN <i>Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve "Cemaatlaşma"</i>	65
Prof. Dr. Ünver GÜNAY <i>Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu</i>	91
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Mustafa Kemal Atatürk'ün İslam Tarihi Anlayışı</i>	119
Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü, Bugünü)</i>	141
Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Türkiye'de Laikliğin Gelişimi (1920'den Günümüze Kadar)</i>	185
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine</i>	197
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Döneminde Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler</i>	209
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ <i>Milli Kültürde Dinin Rolü</i>	217
Doç. Dr. Suat CEBECİ <i>Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi</i>	227
Doç. Dr. Halis AYAN <i>Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Genel Bakış</i>	237
Doç. Dr. Mualla SELÇUK <i>Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme</i>	255
Doç. Dr. Ahmet AKBULUT <i>Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni</i>	265

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KELEŞ
*Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun 75. Yılında İlahiyat Fakültelerinin
Önemi* 279

Dr. İbrahim ÖZDEMİR
Çevre Biliminin Gelişiminde Çevre Ahlâkı'nın Önemi 295

ÇEVİRİLER

Prof. Christian W. TROLL (Çeviren: Dr. Ş. Ali DÜZGÜN)
*Hristiyanlık ve İslam Perspektiflerinden Sosyo-Politik ve Kültürel Çoğulcu-
luğun Temelleri*..... 319

CUMHURİYETİN 75. YILINDA DİN ÖĞRETİMİNDE YENİ HEDEFLER

*Prof. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU**

İlâhiyat Fakülteleri 1998-1999 Öğretim yılına yeni bir programla girdiler. Birkaç yıldan beri devam etmekte olan program çalışmaları sonuçlandı ve yürürlüğe kondu.

Bu Değişikliğin Gerekçesi Ne İdi?

Mevcut programlar 10 yılı aşkın bir süreden beri uygulanagelmekte idi. Türkiye çok hızlı gelişen ve değişen bir ülke. Genç ve dinamik nüfusun beklentileri de o nispette yüksek. 80'li yılların Türkiye'si ile 90'lı yılların Türkiye'si arasında büyük farklar bulunmakta. 80'li yıllardaki toplumsal değişme ve gelişme çok hızlı yaşandı. Ekonomide hızlı dönüşüm sosyal hayatı derinden etkiledi. Özel TV kanallarının devreye girmesi ve serbest bir tartışma ortamının oluşması toplumu derinden sarstı.

Bu tartışma ortamından din de nasibini aldı. Daha önceleri pek tartışılmayan dinî konular TV kanallarında, toplum önünde tartışmaya açıldı. Ekonomik gelişme ile çok girift hale gelen sosyal hayat, pek çok sorunu ve beklentiyi de beraberinde getirdi. Toplum dini alanda yeni problemlerle karşılaştı ve çözümler istemeye başladı. Öteden beri çözülemeyen faiz konusuna, repo, borsa, sigorta, laising gibi yeni kavramlar eklendi, kafalar daha çok karıştı; çözüm beklentileri ve talepleri de haklı olarak o nispette arttı.

Bu beklentiler ne ölçüde karşılanabildi; veya karşılanma imkânı ne idi? Bu sorulara olumlu cevap verebilmek çok zordur. Çünkü İlâhiyat Fakültelerimizde genel olarak -tabir yerinde ise- din arkeolojisi yapılmaktadır. Yani asırların gerisindeki olaylar mercek altına alınmakta, incelenmekte ve yorumlanmaya çalışılmaktadır. Tarihi arka plân, eğitim sistemimizin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu elbette lüzumlu ve gerekli bir faaliyettir. Ancak asıl olan insanların önünü açmak, dinî alanda ortaya

* Ankara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dekanı.

çıkan sorunlara çözümler üreterek, dinin asıl gayesi olan dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirmektir. İnsanları dinî alanlardaki sorunları ile başbaşa bırakmak, onları mutsuz kılacağı gibi uğraştıkları alanda verimli olmalarını da engelleyen önemli bir husustur.

İnsanların dinî sorunlarına çözümler üretebilmek için engin İslâm kültürüne vâkıf olmak, tarihi arka planı özümsemek gereklidir; ancak bunlar güncel sorunların çözümünde yol gösteren, ışık tutan unsurlar olmalıdır. Fakat itiraf etmek gerekir ki bu bağlantıyı kurmakta güçlükler vardır. Çünkü asırların çözüm bekleyen sorunları dev bir yumak halinde önümüzde bulunmaktadır.

İşte yeni program çalışması ile hedeflenen ana unsurlardan birisi budur. Yani dinî ve kültürel birikimi, güncel sorunlara çözümler üretebilmek için nasıl değerlendirip harekete geçirebiliriz?

Bu elbette zor bir alandır. Çünkü böylelikle, asırların birikmiş sorunları altında ezilmekte olan araştırmacılar çok şeyler beklenmektedir. Her asır sorunlarını çözüp bir sonraki asra geçilmiş olsaydı, güçlükler bu denli olmayabilirdi. Asırların çözüm bekleyen birikmiş sorunlarının üstesinden bir anda gelmek çok zor hatta imkânsızdır. İşte yeni programlar ile bu zoru başarmak için bir adım atılmaktadır.

Lisans programları "*Kur'ânı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlama becerisi kazanabilen ve yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi, problemlere çözümler üretebilen ilâhiyatçılar yetiştirme*" hedefine yönelik olarak hazırlanmış ve uygulamaya konmuştur. Dersler mesleğe yönelik bir muhteva taşımanın yanında, sosyo-ekonomik ve kültürel şartların gerektirdiği temel nitelikleri kazandırmayı da amaçlamaktadır. Bu nitelikler şöyle özetlenebilir:

* Zengin kültür mirasımızı doğru olarak değerlendirebilen, hayatı yorumlayarak sorunlara cevap verebilen ve olgulara Kur'ân referanslı bakabilen,

* Genel bir tarih ve kültür bilincine dayalı, ilâhiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip,

* Dünyada eğitimin yeni hedefi haline gelen hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilen kişiler yetiştirmek.

İşte yeniden yapılanma diye de adlandırdığımız yeni programlar ile bu hedeflere ulaşmak amaçlanmıştır. Şüphesiz yukarıda ifade edilmeye çalışılan hedeflere ulaşmada öğretim üyesi kadrosu için de zorluklar vardır. Akademik yapı ister istemez toplumun ihtiyaçları ve beklentilerine göre şekillenecektir. Sorunları artan ve o ölçüde çözüm isteme konusunda istekli ve atak olan dinamik toplum, itici bir güç olarak yeni hedeflere yö-

nelmemizi teşvik etmekte başka bir ifade ile zorlamaktadır. Yürürlüğe konan yeni programlar, bu beklentilere cevap verme konusunda daha iyimser olmamıza imkân verecektir. Böylece hayat boyu öğrenme alışkanlığı kazanan, olaylara Kur'ân referanslı yaklaşabilen insanlar yetiştirmek hedeflenmektedir.

Şüphesiz bu hedefleri yakalamak kolay değildir. Ancak olumlu bir başlangıç, ufukumuzu açacak, zaman içinde mutlaka başarılı olunacaktır. Bu irade, azim ve gayret mevcuttur.

Yeniden yapılanma yıllardır özlenen ihtisaslaşma ve branşlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Yeni programlarla üç ayrı alanda uzmanlaşmayı mümkün kılacak hedefler belirlenmiştir:

* Öncelikle yeni açılan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümü ile, İlköğretim okullarına Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenleri yetiştirilecektir. Sınıf öğretmenleri ile yapılmaya çalışılan bu eğitim, bu amaca göre yetiştirilmiş ehil ellerce yapılacak, eğitimin bu ilk basamaklarında daha seviyeli ve kaliteli, o yaşın gereklerine göre yetmiş pedagojik formasyon sahibi öğretmenler eli ile yapılacaktır. Bu çok önemli bir adımdır; meyveleri önümüzdeki yıllarda görülecektir.

* Lise ve dengi meslek okullarına öğretmen olacak ilâhiyat lisans mezunları, üç yarı yıllık tezsiz master programı ile bu hakkı elde edeceklerdir. Dört yıllık temel mesleki eğitimden sonra öğrendiklerinin nasıl öğretileceği, dünyadaki uygulamalara paralel bir şekilde öğretilmek sureti ile pedagojik formasyonlarını alacaklar ve hedeflenen istikâmette görev yapacaklardır.

* Ve nihayet İmam-Hatip Liselerine öğretmen olmak isteyenler, meslekî takviyeli yine üç yarı yıllık tezsiz master programını bitirdikten sonra bu okullara öğretmen olacaklardır.

Böylece hedef kitleye göre eğitimini tamamlayan öğretmenler, daha dinamik, bilgili ve deneyimli bir şekilde, kendilerinden beklenen görevleri yapma imkânına kavuşmuş olacaklardır.

Bu arada Diyanet İşleri Başkanlığı istediği kesimden, hizmet anlayışına uygun olarak, eleman seçme şansına sahip olacaktır.

Elbette ki bu programlardan verim alabilmek için zamana ihtiyaç vardır. Programların tam uygulamaya girmesi, öğretim üyelerinin birikimlerini yeni belirlenen hedefler ve ders tanımlarına uygun bir hale dönüştürmeleri belki zaman alacak, ancak hedefe mutlaka ulaşılabilecektir. Bu arada uygulama esnasında programlarda aksayan yönler düzenlenmek ve düzeltilmek sureti ile, zaman içerisinde daha mükemmel hale getirilecektir.

Yeni ders programlarında temel bilgileri verecek olan dersler “*zorunlu dersler*” olarak verilecektir. 3. sınıftan itibaren “*seçmeli dersler*” inter-disipliner bir anlayışla, öğrencide dersler arası bilgi akışını ve bütünlüğünü gerçekleştirebilecek zihniyeti sağlamaya, yeni anlayış ve görüşleri de irdeleyebilecek bir amaca yönelik olarak hazırlanmıştır. Bunu sağlayabilmek için seçmeli dersler sayıca artırılmıştır. Bu arada öğrencilerin alacakları derslerin muhtevasını bilmeleri için ders tanımları yapılmış, derslerle ilgili ön bilgi sahibi olmaları hedeflenmiştir.

Tüm programların uygulama sürecini takip edecek, eksiklikleri belirleyecek ve programın sürekli bir şekilde gelişmesine yönelik öneriler hazırlayacak bir “*Program İzleme ve Geliştirme Kurulu*” oluşturulmuştur. Böylece programların akışı ve uygulanışı esnasında ortaya çıkması muhtemel aksaklıklar giderileceği gibi, zaman içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçlara göre yeni düzenleme teklifleri oluşturulacaktır. Bu şekilde sürekli bir izleme ve değerlendirme imkânı söz konusu olacaktır.

Bu şartlarda başlayan yeni dönem, çok daha verimli, ülke şartlarına daha uygun, beklentileri büyük ölçüde karşılayabilmeyi hedeflemektedir.

Din Eğitimi alanında en üst düzeyde yapılan bu yeni düzenlemeler aşağıya doğru devam ettirilerek bütünlük sağlanmalıdır. Yani İlahiyat Fakültelerine büyük ölçüde kaynak görevini yerine getirmekte olan İmam-Hatip Liseleri de yeniden elden geçirilerek ve programlar yeniden düzenlenmek sureti ile fonksiyonel hale getirilmelidir.

Bir önemli alan da İlköğretimin 4. sınıfından başlayarak lise son sınıfa kadar devam eden Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleridir. Bu dersler, 1982 yılı şartlarında çok kısa sürede müfredatları belirlenmiş, yine çok kısa sürede kitapları yazdırılarak uygulamaya konmuştur. 15 yılı aşkın bir süredir o dönemin şartlarında oluşturulan müfredat ve kitaplar okutulmaktadır. Ancak bu uzun süre içerisinde öncelikler ve beklentiler değişmiş, söz konusu müfredatta yer alan pek çok konu öğrencileri ilgilendirmez olmuş, ilgi alanını oluşturan hususlarda ise öğrencilerin beklentileri karşılanamaz hale gelmiştir. Özetle bu müfredat ve kitaplar artık eskimiş, ne öğrenciyi, ne öğretmeni ne de veliyi tatmin etmekten uzak hale gelmişlerdir.

Şimdi yapılması gereken, bu önemli alanı da yeniden yapılandırmaktır. Bu dersin müfredatı gelişen ve değişen şartlara göre yeniden belirlenmeli, kitaplar yeniden yazılmalıdır. Böylece çocukların ve gençlerin ilgisini çeken konularla bu dersler cazip ve tatmin edici hale getirilebilirse, çok önemli bir alanda yeniden yapılanma gerçekleştirilmiş ve ihtiyaçlara göre bir düzenleme yapılmış olacaktır. Böylece din öğretimi en alt seviyeden en üst noktaya kadar, günün şartlarına uygun, ülkenin gelişmesine paralel bir şekilde düzenlenmiş, gözden geçirilmiş, uzun yıllardır bekle-

nen program geliştirme gerçekleştirilmiş olacaktır. Her kademedeki yapılan bu yenilenme çalışmaları ile din öğretimi yeni bir döneme girecek, ülke şartlarına daha uygun bir şekilde verimli ve kaliteli bir hale gelecektir. Bu düzenlemeler yapılmadığı takdirde, dünyada ve ülkemizde gözlenen manevi değerlere yoğun ilgi ve yöneliş karşılıksız kalacak, bunun manevi vebali de ilgililerin olacaktır.

Din öğretimi konusunda çok önemli bir gelişmeye daha işaret etmek gerekmektedir. Bu da 1998-1999 öğretim yılında Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi bünyesinde başlatılan İlahiyat Önlisans Programıdır (İÖP). İÖP Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi'nin birlikte gerçekleştirdikleri bir programdır. İÖP'nin akademik koordinasyonu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uzaktan eğitim koordinasyonu ise Açıköğretim Fakültesince gerçekleştirilmektedir.

Bu programın amacı ve hedefi nedir?

Ülkemizde din konusunda toplumu aydınlatma görevi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çok yaygın bir örgütlenmesi vardır. Ülke genelinde 80 binleri aşan personeli ile hizmet vermeye çalışmaktadır. Bu 80 bin görevlinin 50 binden fazlası cami görevlileridir. Başka bir ifade ile toplumla doğrudan ilişkisi olan, toplumu aydınlatma görevi yapmakta olan genelde bu kesimdir.

Kaba bir hesaplama sonucu görülür ki, Cuma günleri 20 milyona yakın yetişkin insan Türkiye'deki 70 binin üzerindeki camilerde 1 ile 2 saat arasında yaygın din eğitimi almaktadır. Cuma namazı öncesi hatibin vaazı ve namaz içinde hutbesi ile yaygın bir din eğitimi söz konusudur. Bu çok büyük bir imkândır.

Ancak bu yaygın din eğitimi kimler eliyle verilmektedir?

İşte tüm sorun bu soru ile ortaya çıkan gerçeklerde yatmaktadır. Bu görev sayıları 50 binin üzerindeki İmam-Hatip Lisesi mezunu görevliler eli ile gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Türkiye'nin genç, dinamik ve beklentileri çok yüksek nüfusu ile, beklediği ve arzuladığı hizmeti alması mümkün değildir. En iyi şekilde eğitim alması gereken bu kesim maalesef ortaöğretim seviyesindedir. Din görevlisi çoğu yerde hitap ettiği kitlenin gerisine düşmüştür. Din gibi hassas ve önemli bir alanda bu kadro ile istenen seviyede hizmet sunma imkânı kalmamıştır. Batı ile her konuda mukayeseyi çok yaparız. Bu alanda yapılacak bir karşılaştırma durumu daha net olarak ortaya koyacaktır. Konunun Avrupa Birliği boyutu da düşünülmelidir. Avrupa Birliği ülkelerinin bir standardı vardır. Bu standart her alanda söz konusudur. Olayı sadece ekonomik boyutu ile düşünürsek ke-

sinlikle başarılı olamayız. Sosyal ve kültürel boyutu ekonomiden soyutlamak mümkün değildir.

Batı ülkelerinde yukarıda ifade edilmeye çalışılan hizmetleri yapanlar birer filozof, sosyolog, psikolog gibi donatılmışlar, yüksek tahsil almışlardır. İşte bu mukayese yapıldığı zaman tablo daha netleşmekte, yapılması gerekenler daha belirgin hale gelmekte, dahası yapılacak çok şeyin olduğu görülmektedir.

75 yıl önce 1 Mart 1922 tarihinde Atatürk TBMM'nin açış konuşmasında şu tespiti yapmaktadır: "*Efendiler! Camilerin mukaddes minberleri halkın ruhânî, ahlâkî gıdalarına en âli, en feyyaz menbaldır. Bina-naleyh camilerin ve mescitlerin minberlerinden halkı tenvir ve îrşad edecek kıymetli hutbelerin muhteviyatına halkça ittila imkânlarını temin, Şeriye Vekâleti celilesinin mühim bir vazifesidir. Minberlerden halkın anlayabileceği lisanla ruh ve dimağa hitap olunmakla ehli İslâmın vücudu canlanır, dimağı saflanır, imanı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. Fakat buna nazaran huteba-i kiramın haiz olmaları lâzım gelen evsâf-ı ilmiye, liyâkat-ı mahsusa ve ahvâli âleme vukûf hâiz-i ehemmiyettir.*

Bütün vaiz ve hatiplerin bu ümniyeye hadim olacak surette yetiştilmesine Şer'iyye Vekâletinin sarf-ı mukderet edeceğini ümid ederim." (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara, 1997, s.246-247).

Aynı tespiti 75 yıl sonra bugün yapıyor olmamız ne kadar hazindir.

İşte İÖP'nin gerekçesi bu gerçeklerdir.

İÖP ile ne yapılmak istenmektedir?

İÖP ile sayıları 50 binleri aşan din görevlilerinin, ilk aşamada 2 yıllık bir eğitime tabi tutulmaları, daha sonra 4 yıla tamamlamak sureti ile kaliteli, seviyeli, özlenen ve arzulanan seviyede toplumu din konusunda aydınlatmaları hedeflenmektedir. İki yıllık öğretim süresinin programı şu şekilde tespit edilmiştir.

I. Yıl Dersleri

- Yabancı Dil (Arapça) I
- İslâm Dininin Temel Kaynakları
- İslâm Dini Esasları
- İlk Dönem İslâm Tarihi
- Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler
- Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar

II. Yıl Dersleri

- Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
- Türk Dili
- Yabancı Dil (Arapça) II
- Ana Konuları ile Kur'ân
- İslâm Düşünce Tarihi
- Türk Medeniyeti Tarihi
- Dinler Tarihi
- Dine Yeni Yaklaşımlar

Bu programın kitapları titiz ve duyarlı bir şekilde alanlarında yetişmiş öğretim üyelerince hazırlanmış, baskıları da özenle gerçekleştirilmiştir. İÖP ülkemizde Açıköğretim sisteminin geldiği son noktayı göstermesi bakımından da çok dikkat çekicidir. Ders notları muhteva ve şekil yönünden değerlendirildiğinde söylenmek istenen daha kolay anlaşılacaktır.

İÖP'nin çok önemli diğer bir özelliğine daha işaret etmek gerekmektedir. Günümüzde dünya artık "*hayat boyu eğitim*" kavramını çok ciddi bir şekilde gündemine almış ve tartışmaya açmıştır. Yani öğrenim çağında değişik sebeplerle eğitimini gereği gibi yapamamış olanlara, hayatlarının ilerleyen safhalarında, değişen şartlar da dikkate alındığında bu imkân acaba sunulabilir mi? Öğrenim çağında çeşitli sebeplerle eğitim alamamış olanlar hayat boyu bunun ezikliğini çekmeye mahkum mu edileceklerdir? İşte bu can alıcı sorular "*hayat boyu eğitim*" kavramını dünyanın gündemine hem de önemli bir madde olarak getirmiştir. Kavramın bir diğer anlamı da öğrenme ve bilgi edinmenin bir dönemde yapılıp bitirilecek bir iş olmadığı, bilgilenmenin hayat boyu devam eden bir süreç olmasıdır. Öğrenmenin yaşı yoktur, özdeyişimiz de bu gerçeği vurgulamaktadır.

İşte özellikle gelişmelerini bir ölçüde tamamlamış ileri batı ülkeleri artık "*hayat boyu eğitime*" büyük önem vermeye başlamışlardır. 1998 yılı içerisinde Paris'te toplanan Dünya Yükseköğretim Konferansı'nın en önemli gündem maddesini bu konu teşkil etmiştir.

İÖP ile gerçekleştirilmekte olan da budur. Gördükleri çok önemli hizmeti gerektiği şekilde yapabilmeleri için, zamanında alamadıkları eğitimi bu görevlilere verme olayıdır. Böylece dünyanın gündemindeki hayat boyu eğitim olgusu, ülkemizde çok önemli ve sayıca çok fazla bir kesime sunulmaktadır. İÖP bu açıdan değerlendirildiğinde önemi ve getirecekleri çok daha net olarak görülebilecektir. Bu hizmetin de Cumhuriyetimizin 75. yılında gerçekleştirilmekte oluşu - geç kalmış olması bir yana- ayrı bir anlam kazanmıştır.

İÖP'nin önemli bir diğer özelliği de televizyon aracılığı ile çok geniş bir kesime hitap edeceğidir. Böylece İslâm dini ile ilgili temel bilgi ve doğrular ehil ellerce topluma da sunulmuş olacaktır.

Çok gecikmiş de olsa bu önemli projenin yürürlüğe girmesi din hizmetlerine bir seviye ve nitelik kazandıracaktır. Bilgi ve birikimlerinin yanında formasyonları da gelişecek 50 bin görevli daha nitelikli ve kaliteli hizmet sunacaklardır.

Sonuç olarak çok net bir şekilde görülmektedir ki Türkiye gerek din eğitimi gerekse din hizmetleri alanında büyük mesafeler katetmiştir. Tecrübesi ve birikimi önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Bu alanlarda alacağı hiçbir model yoktur. Kendisi model ülke olmak durumundadır. Şüphesiz bu tespitle hiçbir sorunun bulunmadığı iddia edilmemektedir. Aşılacak engeller ve çözüm bekleyen sorunlar mutlaka vardır. Sorunsuz alan olabilir mi? Ancak sorunlarımızın farkında olarak kendi kendimizi eleştirebiliyor, daha iyisine ulaşabilmenin yollarını arayabiliyorsak, mutlaka hedeflenen yerlere ulaşılabilecektir. Hiçbir komplekse kapılmadan, gelinen noktayı ideal olarak kabul etmeksizin daha iyisini arayan mutlaka onu bulacaktır. Gelinen noktayı küçümsemeyen, geçmişin olumlu ve olumsuz yönlerini objektif bir şekilde değerlendirerek ileriye yönelmek temel hedef olmalıdır. Özeleştiriye sık sık yaparak kendisini yenilemeyen kişi veya kurumlar yerlerinde saymaya mahkum olacaktır.

İSLAM'I YENİDEN ANLAMAK VE ANLATMAK

Prof. Dr. Beyza BILGIN

Cumhuriyet'in 75. yılını kutladığımız 1998 yılında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 48. yılını yaşıyor. Kuruluştan 1979 yılına kadar Felsefe kürsüsüne bağlı bir Pedagoji dersini, 1979-80 öğretim yılından itibaren Din Eğitimi adı ile müstakil bir bilim dalını, 1982-83 öğretim yılından itibaren de Din Eğitimi Anabilim Dalı'nı ihtiva eden İlahiyat Fakültesi, bu yıl sekiz yıllık temel eğitime geçişe paralel olarak, bünyesinde Eğitim Fakültesi bulunan onbir üniversitenin İlahiyat Fakültesi ile birlikte, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'ne de sahip olmuştur.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1949 yılında kurulurken, amaçları arasında din dersi öğretmeni ve yüksek din görevlisi yetiştirmenin yanı sıra diğer dinlerin bilginleri ile yüksek seviyede görüşmelerde bulunabilecek din bilginleri yetiştirmek de vardı. İlahiyat Fakültesi bu amaçlara ulaşmıştır. Daha önemlisi İlahiyat Fakültesi Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni bir İlahiyat hareketini başlatmıştır. Bu hareketin adı "İslam'ı Yeniden Anlamak ve Anlatmak"tır.

Müslüman-Türk insanı bin yıl süre ile Kur'an-ı yüzünden sadece alfabesi ile güzel okutmayı temel eğitimin görevi saymıştır. Cumhuriyet döneminde ise onu anlayarak da okutmak için yeni çabalara girişmiştir. Kur'an'ı anlayarak okumak için asgari bir din kültürü gereklidir. Kur'an'ın Türkçe mealini eline alıp da, öncelikle namazda okumakta olduğu surelerin anlamını öğrenmek isteyen bir mümin, mesela Tebbet surresinden başlasa şaşırıp kalıyor. Tebbet kelimesinin bir beddua olduğunu, Ebu Leheb adında birisinin ellerinin kurummasının istendiğini ve kurduğunu, onun karısının da ceza olarak Ahiret gününde boynunda bir ipe odun taşıyacağını bildiren bu sureyi niçin namazlarında her gün tekrarlaması gerektiğini anlamıyor.

Ebu Leheb'in, Hz. Peygamber'in amcası olduğu halde, üç ağaçtan oluşan Uzza adında bir puta adanarak dünyaya gelmiş olduğu için, bu puta olan aşırı bağlılığından ötürü, putlara tapmayı ortadan kaldıran İslam dininin Peygamberi'ne ömrü boyunca düşman olup, taşılayacak kadar ezi-

yet etmiş olduğunu, karısının ise çok uzaklardan boynuna bağladığı iple dikenler taşıyıp, yaralansın diye geceleyin geçeceği yollara serdiğini bu mümine öğretmemiz lazımdır. Diğer sureler için de benzer işlemleri yapmak durumundayız.

Müminlerin Kur'an'ı tek başına okuyup anlar hale getirilmeleri ve bunu daha sonra kendi başlarına devam ettirebilmeleri için onlara yollar göstermeliyiz. İşte Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilik yıllarımdan beri bu amaca sahibim ve Din Eğitimi Anabilim Dalı'nın başkanı olarak yaklaşık 1982 yılından beri de bu faaliyeti başlatmış bulunuyorum. Son sınıfta dört saat olan Din Eğitimi Bilimi dersinin iki saatini Kur'an kültürüne ayırıyorum ve 114 sureden her biri için, başta surelerin adı olmak üzere, 3-4 sayfa içinde özetlediğim genel bilgileri içeren "Elli Bin Yıllık Bir Gün" adlı kitabımı okutuyorum.

Bu yıl başlayan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde de Kur'an'ı anlayarak okumanın girişini sağlayacak bilgileri "Kur'an'ın Ana Konuları" adlı ders içinde okutmaya başladım. Bu yıla kadar sureleri klasik sırası ile okuturken, bu yıl bir değişiklik yaptım ve sureleri nüzul, yani vahyoluş sırasına göre okutmayı denedim, gerçekten daha iyi sonuç aldığımı görmekteyim. Şimdiye kadar çok çeşitli dersler okumuş son sınıf öğrencileri dahi, Kur'an'ı anlayarak okumak için öğrenmeleri gereken daha ne kadar çok şey olduğunu hayretle görmektedirler. Şüphesiz eksikler bitmeyecektir, fakat eksiklikleri farketmeleri ve tamamlamanın yollarını öğrenmeleri önemlidir.

İnanıyorum ki böyle bir çalışmayı yaygın eğitimin kapsamına da almalıyız. Kur'an'ı anlamadan da olsa doğru ve güzel okumanın bilimini yapmış ve bunu bin yıl boyunca genel öğretimin temeline yerleştirmiş bir millet, onu anlayarak okumanın bilimini de yapmalı ve anlaşılabilir öğrenilmesini de yaygınlaştırmalıydı. Bu teşebbüs Cumhuriyet dönemine kadar gecikmiştir ve Cumhuriyet döneminin eğitim politikası içinde başarıya yolundadır.

Biraz da yurtdışı faaliyetlerimize örnek vermek istiyorum. Fakültemizin Papalık Gregorianna ve Almanya'nın Bamberg üniversiteleri ile olan İlahiyat alanında işbirliği anlaşmalarının yanısıra, Din Eğitimi Anabilim Dalımızın Dinler Arası ve Kültürler Arası Eğitim, Ekümenik Hareket, Barış İçin Dünya Dinlerinin İşbirliği ve Kadın çalışmaları gibi alanlarla özel bağlantıları vardır. Özellikle iki tane bayan elemanı olan Anabilim Dalımız yurt dışında dikkatleri çekmekte, başta başkanı olarak ben olmak üzere tebliğler ve konferanslar vermek üzere davet edilmekteyiz; bu davetlerin hepsi yolluksuz ve yevmiyesiz olarak, tamamen davet eden tarafça karşılanmaktadır.

Söylemek istediğim özetle şudur ki, Cumhuriyet Üniversitelerinin İlahiyat Fakültelerinden biri olarak Ankara İlahiyat Fakültesi, amacı doğrultusunda çok çalışkan bir şekilde ilerlemektedir. Yetiştirdiğimiz elemanlardan birini, (Doç. Dr. Mualla Selçuk) Türkiye Cumhuriyeti'ne ilk kadın Din Öğretimi Genel Müdürü olarak vermenin gururunu ve teşekkürünü taşıdığımızı da burada belirtmek istiyorum.

En son faaliyetlerimizden olarak, yurt içinde ve dışında, özellikle Türk-Alman Dostluk Derneği gibi karışık dinleyici gruplarına vermiş olduğum bir dizi Almanca-Türkçe konferans metinlerimden bir örneğin dergimizde yer almasını istiyorum. Konferansım "İslam nedir ve ne ister?" adını taşıyordu. Ben bu konuyu, İslam'ın teorik-evrensel amacı ve pratik-özel amacı şeklinde yorumladım ve bunu İslam'ın barış ve hoşgörü anlamı doğrultusunda iki dilde yazılı hale getirdim. Metinlerimi Türkçe ve Almanca olarak burada yayınlamak istiyorum:

İslam nedir ve ne ister?

İslam'ın temel amaçları nelerdir, güncel hedefleri nelerdir? Konferanslarımda bunları Kur'an ve Hadis'ten dayanaklar ile açıklayacağım. Farklı grupların Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesinin bakış açılarından bazı ayrıntılar vermeye çalışacağım (mesela Sünniler ve Şiiiler) ve güncel bir soruna değineceğim. Bir müslüman olarak, İslam'ın ve müslümanların bugün ne istedikleri konusunda şahsi fikirlerimi anlatacağım.

İslam nedir ve ne ister? Bu sorunun cevabı şudur: İslam bir dindir ve bir din olarak kabul olunmayı ister. Fakat mesele bundan ibaret değildir. İslam kendisini sadece dinlerden biri olarak sunmakla kalmaz. İslam Tanrı katındaki tek gerçek din olduğunu bildirmiştir. Bu ne demektir?

Bir konferansımda İslam ile beraber diğer dinlerden söz etmiştim. Din sözcüğünü dinler olarak çoğul kullanmama dinleyicilerden bir beyefendi itiraz etmişti. Demişti ki: "Dikkat ettim dini çoğul yaptınız, sık sık dinler dediniz. Bizim inancımıza göre din tektir ve İslam'dır. Başka din mi var ki dinler diye çoğul konuşuyorsunuz?" Dinleyici İslam öğretisi ve kendi bakış açısından haklıydı. Bunu biraz açmak istiyorum.

İslam kelimesi Arapça "silm" kökünden mastardır, barış ve selamet anlamına gelir. Aynı kökten türetilmiş "esleme" fiili ise boyun eğmek, teslim olmak demektir. Kur'an İslam kelimesini bir evrensel gerçeği dile getirmek için kullanmıştır. Kur'an'a göre evrenin bütünü müslimdir, çünkü o Tanrı'nın iradesine, Tanrı'nın koymuş olduğu yasalara boyun eğmektedir. Buna göre "Allah katındaki din", kendisine ister istemez boyun eğilen evrensel kanunlardır. Tanrı katında din, yani izlenmesi gereken yol

Tanrı'ya teslimiyettir, İslam'dır. İnsan'ın da izlemesi gereken yol kendini Tanrı'nın iradesine teslim ederek yaşamak demek olan İslam'dır. Ayet şöyledir:

Hakikatte Allah katında din İslam'dır. (3). Al-i İmran 19

İslam'ın birinci ve temel amacı, ben buna **genel amaç** diyorum, insana kainattaki yerini farketirmek ve insanın bu yere uygun olarak yaşamasını sağlamaktır. Müslüman inancına göre, Allah'ın vahyettiği bir tek din, gösterdiği bir tek yol vardır, o da kendisine teslimiyettir. İnsanlık tarihi boyunca gelmiş olan peygamberler hep bu dini, Allah'ın kanunlarına teslimiyeti insanlara öğretmekle görevlenmişlerdir. Ayet şöyledir:

Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi, ister istemez O'na teslim olmuştur ve O'na döndürülmüştür. (3) Al-i İmran83

Hz. Muhammed de böyle bütün insanlığa gönderilmiş bir müjdeleyici ve uyarıcıdır. Ayet şöyledir:

Biz seni bütün insanlığa müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler. (34)Sebe 28

İslam'ın inanç ilkeleri, Kelime-i tevhid "La ilahe illallah" ve Kelime-i şahadet "Muhammedün resulullah" olarak tanımlanan iki cümlede özetlenir. Bu iki cümlenin anlamı şöyledir: Allah'tan başka Tanrı yoktur; Muhammed Allahın elçisidir. Bu iki cümlenin doğruluğunu onaylayan kişi müslüman sayılır.

İslam'ın Tanrı inancı Kur'an'da müstakil bir süre içinde özlü olarak bildirilmiştir. Bu sureye Hz. Peygamber İhlas (Allah'tan başkasına ilahlık atfetmekten kurtulup samimiyetle Allah'a teslim olmak) ismini vermiştir. Sure dört kısa cümleden ibaret olmasına rağmen, anlamca Kur'an'ın üçte birine denk sayılmıştır. Bu sureyi üç kere tekrar eden müslüman kişinin, başlangıç suresi olan Fatih'a'yı da okuyunca -o da yedi kısa cümledir- Kur'an'ı hatmetmiş kadar özet bilgiye sahip olacağı kabul edilmiştir. Sure şöyledir:

De ki: Allah birdir. Her şey varlığını O'na borçludur. O doğurmuştur ve doğurulmamıştır. Hiç bir şey O'na denk değildir. (112)Al-Ihlas

Başlangıçta söz ettiğim, dinin çoğul olup olamayacağı konusuna dönme istiyorum. Kur'an'a göre Allah katında din tektir ve İslam'dır. Ancak günlük hayatta insanların farklı dinlere sahip oldukları da bir gerçektir. Hatta aynı inancın farklı yorumları olan mezhepler bile insanları

ayırmakta ve insanlar bunlardan taviz verip birleşmeyi kabul etmemektedirler. Ayrıca herhangi bir dine, hatta Allah'a inanmayan insanlar da vardır. Kur'an onların izledikleri yolu da din olarak isimlendirmiştir. Din kelimesinin bu anlamda kullanılışı "Kafirler" isimli surede geçmektedir. Soru sahibi dinleyicime ben bu sureyi hatırlatarak cevap vermiştim.

Kafirler suresi şöyledir: "De ki: Ey kafirler, sizin dininiz size, benim dinim bana!" Hz. Peygamber'e, kendisi ile anlaşma yapmak isteyen Mekke ileri gelenlerine bu sözlerle cevap vermesi bildirilmiştir. Surede dikkati çeken nokta, Mekke ileri gelenlerine "kafirler" diye hitabedilmiş olmasıdır. Bu çok sert bir hitaptır ve Kur'an'da tavsiye edilen konuşma üslubu genelde böyle değildir. Onların anlaşma için ileri sürdükleri teklif ne idi ki, kendilerine "kafirler" diye hitabedilmesi istenmişti? Teklif şöyle idi: "Bir yıl sen bizim putlarımıza tap, bir yıl da biz senin Tanrı'na tapalım. Böylece her iki tarafı birden memnun etmiş oluruz ve sonuçta ikimiz de kârlı çıkarız!" Böyle bir teklif, teklif sahiplerinin kendi dinlerini de ciddiye almadıklarını gösteriyordu. Onlar için önemli olan dinlerinin hakikatini savunmak değil, menfaatlerinin devamını sağlamak idi. Kendi dinlerini dahi inkara teşebbüs etmeleri sebebi ile onlara "ey kafirler" diye hitabedilmişti. Fakat izledikleri yola yine de din denilmişti: "Sizin dininiz size benim dinim bana!"

Müslümanlar şunu da sık sık dile getirirler: Her insan müslüman olarak doğar, fakat annesi babası sonradan onu kendi dinlerine sokarlar. Bu inanış bir hadisten kaynaklanır ve hadis şöyledir: "Her doğan yaratılış üzere doğar, sonra annesi babası onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır veya mecusileştirir" (Müslim, VIII, 133). Hadis kitaplarında, bu hadisteki yaratılış kelimesinin yanına parantez içinde İslam yazılması adet olmuştur ve hadis kullanıldığı her yerde bu şekilde yazılır ve söylenir. Metnin orijinalinde İslam kelimesi yoktur. Söylenmek istenen, yaratılışın aynı olduğu, ve içinde yetiştiği kültüre uyum sağladığıdır. İslam'dan başka dinler için de, İslam içindeki mezhepler için de bu böyledir.

Bu kabulün Kur'an'daki temeli şudur: İslam inancına göre insanlar aynı yaratma kanunu ile dünyaya gelirler. İnsanların hepsi aynı insanlık ailesinin mensubudurlar ve birbirlerindendirler. Yaratılış halen böyle devam etmektedir. İnsanların, insan olmaktan gelen ortak kabiliyetleri vardır. Kabiliyetler doğuştan nötrdür, değişik etkilerle değişik şekiller alabilirler. İnanma da insan olmanın kabiliyetlerinden biridir, fakat bu kabiliyet dinlerden herhangi birine yönelik değildir. Anne babalar veya onların yerini tutan kişiler bu kabiliyeti kendi inançları doğrultusunda yönlendirirler. Ayet şöyledir:

Sen yüzünü, Allah'ı birleyici olarak doğruca o dine çevir ki, Allah insanları ona göre yaratmıştır, Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur, Fakat insanların çoğu bilmezler. (30) Al-Rum 31

Hız. Muhammed'in bu konu ile ilgili bir başka hadisi de şöyledir: "Her çocuk gönlündeki inancı dili ile ifade edip açıklayıncaya kadar, muhakkak şu İslam dini üzere bulunur" (Müslim, VIII, 53). Kimliği tesbit edilemeyen, buluntu çocuklar kendilerini ifade edemeyecek kadar küçük iseler, müslüman sayılırlar, ölü dahi olsalar İslam üzere gömülürler.

İslam, vahyedilmiş bütün kutsal kitapları ve kitaplaşmamış bütün vahiyleri, dinlerin temelinde yatan birlik olarak ısrarla vurgulamıştır. Kur'an'a göre, ilk insandan bu yana vahyedilen bütün dinler İslam, Hız. Muhammed'den önceki bütün peygamberler ve onlara uyanlar da müslümandır. Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan önce, Allah'ın birliği inancını savunmuş olan Hız. İbrahim bu konudaki en güzel örnektir. Ayetler şöyledir:

İbrahim'in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir? Andolsun ki, biz onu dünyada seçmiştik, şüphesiz, o ahirette de iyilerdendir. Çünkü ona Rabbi "Teslim ol" demişti, o da "Alemlerin Rabbine teslim oldum" demişti. Bunu İbrahim de kendi oğullarına vasiyet etti. Yakub da oğullarına: "Oğullarım, Allah sizin için dini seçti. Siz de sadece Allah'a teslim olanlar olarak can verin" dedi. Yoksa siz Yakub'a ölüm geldiği zaman orada mıydınız? Yakub oğullarına "Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?" diye sormuştu. "Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın Tanrı'sı olan bir Tanrı'ya kulluk edeceğiz, bizler O'na teslim olmuşuzdur" demişlerdi. (2) Al-Bakara 131-133

Özetlersek, İslam'ın temel amacı şunların kabulünü sağlamaktır: Allah'ın birliği, insanların hepsinin insanlık ailesi olarak aynı yaratılışla yaratıldığı, Hız. Muhammed'in ve ondan önceki bütün peygamberlerin Allah'ın elçileri oldukları, getirdikleri mesajların birbirini tamamladığı.

Bir de Ehl-i Kitap ile ilgili özel durumdan söz etmek istiyorum. Ehl-i Kitap daha önce kendilerine Kitap verilmiş olan Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Kur'an Ehl-i Kitap'a özel olarak hitabetmiş ve onlara nezaketle muamele edilmesini istemiştir. Kutsal kitaplarda, inanç alanındaki değişmezliğin yanı sıra, zamanın değişen şartlarına ve ihtiyaçlarına göre, hukuk kurallarında bazı değişiklikler olmuştur. Ehl-i Kitap bu tür değişiklikler sebebi ile birbirlerini incitmemelidirler. Ayet şöyledir:

İçlerindeki zulmedenler hariç olmak üzere, Ehl-i Kitap ile en güzel şeklin dışında mücadele etmeyin. Deyin ki: "Bize indirilene de size indi-

rilene de inandık. Tanrımız ve Tanrınız birdir ve bizler O'na teslim olmuşuzdur. (29)Al-Ankabut46

Hıristiyanlar'ın Müminlere sevgice en yakın oldukları bildirilmiştir. Ayet şöyledir:

İnananlara sevgice en yakın, "Biz Hıristiyanlarız" diyenleri bulursun... (5)Al-Maide81

Hz. İsa'yı izleyen Hıristiyanlar'ın kalplerine Allah tarafından iyilik ve sevgi konulmuş olduğu da bildirilmiştir. Ayet şöyledir:

Sonra bunların izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da ardlarından gönderdik ve ona İncil'i verdik. Ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duyguları koyduk. Ruhbanlığı onlara biz yazmadık, onu kendileri Allah rızasını kazanmak için icadetteler, fakat ona gereği gibi uymadılar. İçlerinden iman etmiş olanlara mükafatlarını verdik, fakat onların çoğu yoldan çıkmışlardı. (57)Al-Hadid27

Görüldüğü gibi, Kur'an Ehl-i Kitap'ı eleştirmiştir de. Başka eleştiriler de vardır. Mesela Yahudiler ve Hıristiyanlar, hiç hakları olmadığı halde, kendi mensuplarından başkasının cennete girmeyeceğini iddia etmişlerdi. Kur'an bunu reddetmiştir. Ayet şöyledir:

Dediler ki: "Yahudi veya Hıristiyan olanlardan başkası cennete girmeyecek!" Bu sadece onların arzusudur. Sen onlara de ki: "Eğer doğru söylüyorsanız, delilinizi getirin!" Hayır öyle değil, sadece kendini Allah'a verenler ve iyilik yapanlar mükafatlarını Rableri katında bulacaklardır. Bunlar için ne korku ne de üzüntü olacaktır. (2)Al-Bakara111-112

Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi aralarında da anlaşamamışlardı. Herbiri kendisinden başkasının hakikatten bir şeye sahip olmadığını iddia etmekteydi. Ayet şöyledir:

Yahudiler, Hıristiyanlığın bir temeli yoktur, diyorlardı. Hıristiyanlar da Yahudiliğin bir temeli yoktur, diyorlardı. Oysa onlar Kitabı da okuyorlardı. Vahiyden nasibi olmayanlar da aynen onlar gibi konuşuyorlardı. Allah kıyamet gününde onların bugün tartışmakta oldukları konuda hükmünü verecektir. (2)Al-Bakara113

Yahudiler ve Hıristiyanlar Müslümanları kendi dinlerine çağırırken, İslam onları İbrahim dininde birleşmeye çağırmıştı:

Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız, dediler. Sen de ki: "Hayır, biz Hanif olan ve müşriklerden olmayan İbrahim'in dini-ne uyarız". Sizler şöyle söyleyin: Bizler Allah'a, bize indirilene, İbra-

him'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve soyundan gelenlere indirilene, Musa'ya ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından Peygamberlere verilenlere inanırız. Biz onlar arasında ayırım yapmayız. Biz O'na teslim olmuşlarız. (2)Al-Bakara134-135

Günümüzdeki diyalog faaliyetlerini ve Hz. İbrahim'in üç büyük dini yeniden birbirine yaklaştırmadaki etkisini görüyorum da, bunu ne kadar uzun zamandan beri özlemekte ve beklemekte olduğumuzu hatırlıyorum. Dinlerin temeldeki birliğinin kabulü, onların farklılıklarını ortadan kaldırmayacaktır; fakat onların müminlerinin birbirlerine zarar vermelerini önleyecek ve yardımlaşmalarını sağlayacaktır, kanaatindeyim.

İslam'a göre, her toplum için bir yol ve bir yöntem belirlenmiştir, yani onlardan her biri ayrı bir yolu ve yöntemi izlemektedir. Tanrı isteseydi, insanların hepsini bir tek ümmet yapabilirdi, fakat O, insanları ayrı ayrı bırakmakla onları denemektedir. Bunun içindir ki, ümmetler tartışmayı bırakmalı, iyilikler yapmakta yarışmalıdırlar. Ayet şöyledir:

Herbiriniz için bir yol ve bir yöntem belirledik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı. Fakat O, verdikleri ile sizleri denemek istemektedir. Bunun için iyiliklerde yarışın. Hepiniz Allah'a döndürüleceksiniz. Ayrılığa düştüğünüz şeyleri O size bildirecektir. (5)Al-Maide48

Ehl-i Kitap içinde, İslam dini ile alay edip eğlenenler olmuştur. Böyeleri ile ve kafirler ile dostluk kurulmayacaktır. Onlar öyle cahilce davranışlar sergilerler ki dostluğa devam edilemez. Ayet şöyledir:

Ey müminler, kendilerine sizden önce Kitap verilenlerden, dininizi alaya ve eğlenceye alanları ve kafirleri dost edinmeyin. İnaniyorsanız Allah'tan korkun. Namaza çağırdığınızda da onu alaya alır, onunla eğlenirler. Bu onların kafaları işlemeyen kimseler olduğundandır. (5)Al-Maide57-58

İslam, imanın yanısıra, iman ile ilgili bir terbiyeyi şart koşar. Bu terbiyenin amacı, Tanrı'ya, hemcinslerine ve çevreye sorumluluğu geliştirmek, hak, yetki ve yetenekleri düzenli olarak kullanmayı öğretmektir. Ben buna *İslam'ın özel amacı* diyorum. Allah kendisine inananları koruyacağını vadedmiştir, fakat inancının gerektirdiği gibi hareket etmeyerek hain ve nankör olanları, sevgisinden mahrum edeceğini bildirmiştir. Ayet şöyledir:

Allah müminleri korur. Şu da muhakkak ki Allah hain ve nankör olanları sevgisinden mahrum eder. (22)Al-Hacc38

Hız. Muhammed şöyle söylemiştir: "Amellerin kıymeti ancak niyetlere göredir. Herkesin niyeti ne ise eline geçecek olan da odur."

Özel amaç ilk olarak Arap cahiliyesini aşmaktı. Cahiliye, sözlük anlamındaki gibi bilgisizlik demek değildi. Çünkü Araplar içinde yaşadıkları şartlara göre cahil denecek seviyede bilgisiz değillerdi. Ticarete ileri oldukları için çeşitli kültür çevreleri ile yakın ilişkileri vardı. Farklı dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık, Brahmacılık, Sabiilik ve Mecusilik hakkında bilgi sahibi idiler. İçlerinde Hanifler denilen bir grup Hız. İbrahim'in inanç ve geleneklerini yaşatıyorlardı; Hız. İbrahim'in kurduğu ibadet evi Kabe önemini koruyordu.

İncelmiş bir şiir ve gelişmiş bir hitabet sanatı sergiliyorlardı. Günlük işler için kabile putlarına tapıyorlardı, fakat yaratıcı bir tek Tanrı'ya da inanıyorlardı. Hukuku uygulamada ihmalleri vardı, haksızlıklar yapıyorlardı, fakat bu onlarda hukukun yokluğu anlamında değildi. Hukukun bir bölümü olan, hırsızlığın cezalandırılması, evlenme boşanma gibi uygulamaları İslam benimsemiştir.

Cahiliyeden asıl kastedilenler şunlardı: Kabile-içi bağıllık ve başka kabilelere karşı üstünlük davası; kan davaları ve bitmez tükenmez savaşlar; şiddet, yağmacılık, esirleri köleleştirerek mal gibi alıp satma; kadınların aşağılanması ve kız çocukların ayıp sayılarak küçük yaşta öldürülmesi; kehanete ve fala düşkünlük; şarap ve kumar tutkunluğu; faizde aşırı gitme v.b. İslam bütün bunlara karşı çıktı ve zaman içinde bir çoğunu değiştirebildi.

Hız. Peygamber, başlangıçta, Mekke'nin İslam'a izin vermemesi üzerine Medine'ye göç ettiği orada Yahudi kabileleri ve henüz müslüman olmamış Arap kabileleri ile antlaşmalar yapmış; çeşitli kültürlerden kabileleri Medineli olma ortak özelliğinde birleştirmişti. Onlarla imzaladığı antlaşma maddeleri korunmuştur ve tarihin ilk yazılı anayasası olarak anılmaktadır.

Hız. Peygamber ömrünün son yıllarında Mekkeliler ile de antlaşma yapabiliyordu. Antlaşma bozulmadığı sürece yaşanan barış ortamında, İslam'ı yayma çalışmaları Arap olmayan ülkelere de uzanmış, Bizans'a, İran'a ve Habeşistan'a İslam'a davet mektupları yazılmıştı. Mekke'nin fethedilmesinden sonra ise İslam kısa sürede bütün Arabistan'a yayılmıştı. Daha sonra İslam dünyaya yayıldı ve bir dünya dini oldu.

İslam'ın öğrenilip uygulanmasının tarihçesi

İslam'ın başlangıcında öğretimin yaygın eğitim şeklinde, yetişkinler için ve şifahi olduğu biliniyor. Çok az miktarda okuma yazma bilen kişi olduğu, bu kişilerin vahiyleri yazmakla görevlendirildiği, bunun yanısıra okuma yazmaya ve okuduğunu anlamaya önem verildiği, vahiyleri yazmakla görevli katiplerin bu işi başkalarına öğretmekte yardımcı olduğu da biliniyor. Kur'an-ı Kerim'de okumak, yazmak, anlamak ve düşünmek, bilgi edinmenin yolları olarak pek çok defa tekrarlanmıştır. Allah'ın çok önemli bir sıfatı, "insana bilmediğini öğreten" olmasıdır.

Başlangıçta Kur'an'ı okuyup öğrenmek için okuma yazma öğrenen müslümanlar, İslam inancını savunabilmek için yabancı dilleri, kültürleri ve düşünce biçimlerini öğrenmeye başladılar. Ayrıca yaratılmışların bütünü, Yaratıcı'ya tanıklık etmek bakımından incelenmeye değer bulundu ve araştırıldı.

İslam'ın yayılması, Arapça konuşan ve konuşmayan, farklı kültürden milletlerin İslam dinine girmesi ile birlikte öğretimde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu ülkelerden bazıları okuma yazmaya ve okuduğunu anlamaya öncelik vermeye devam ederken, diğer bazıları, özellikle anadili Arapça olmayan milletler, ümmet terbiyesini teşkil edecek asgari bir İslam formasyonunu şifahi olarak öğretmeye öncelik vermişlerdir.

Osmanlı İlköğretim kurumları olan Sıbyan mektepleri de ümmet kimliğini oluşturmaya yönelikti. Sıbyan mekteplerinde ne Arapça ne de anadilde okuyup yazma ve okuduğunu anlama gibi bir amaç söz konusuydu. Bu okulların görevi, çocuklara Kur'an okumayı anaokulu çağından itibaren, okuma biliminin (tecvid) kurallarına göre, şifahi olarak öğretmek, akılları erdikçe günlük yaşayışla doğrudan ilgili dini-kişisel-toplumsal bilgileri (İlmihal) bellekte tutmak ve ibadetler için gerekli duaları ezberletmekti. Çocuklar bu okullarda, Kur'an'ı başından sonuna kadar okumayı öğrenip "hatim" edinceye kadar kalırlar, sonra törenle mezun olurlardı. Yetenekli bazı öğrencilere Kur'an baştan sona ezberlettirilerek hafızlar da yetiştirilirdi. Bu ortak temelden sonra, öğrenime devam etmek isteyenler için çeşitli kademelerde medreseler, bilim dili Arapça olmak üzere, büyük yerleşim merkezlerinden başlanarak yaygınlaştırılmıştı.

Sıbyan mektepleri halk kuruluşlarıydı, genelde vakıflar tarafından açılır ve yaşatılırlardı. Programlarını da vakıf kurucuları belirlerdi. Kur'an öğreniminin Sıbyan mekteplerinin dışında, kütüphanelerde, dükkanlarda veya evlerde, özel eğitimle verilmesi de mümkündü. Bundan dolayı, Kur'an'ı okumayı öğretmede bir farklılık söz konusu olmasa da, İlmihal öğretiminde mezheplere göre farklı öğretimlerin söz konusu olduğu düşünülebilir.

Osmanlı ilköğretim kurumlarında öğretmenlik yapanlar cami hocalarıydı. İmamların medreselerde tahsil gördükleri ve okulların camilerle yakın ilişkisi göz önünde tutulursa, buralardaki öğretimin kendiliğinden sünni-Hanefi özellik taşıdığı olduğu anlaşılabilir. Çünkü orta ve yüksek öğretim kurumları olan Medreselerde Sünni görüş doğrultusunda öğretim yapıldığını biliyoruz. Medreselerin ortaya çıkış amacı zaten Sünni görüşü Şii görüş karşısında savunmak idi. Fatimiler Şii propagandası için Daru'l-İlm'leri kurup etkinliklerini artırınca onların etkilerini önlemek için Medreseler karşı kurum olarak geliştirilmişti.

Osmanlı toplumsal yapısında müslümanlar "ümme" kavramında birleştirilirken, müslüman olmayanlar "millet" kavramı ile belirlenmişlerdi. İslami kurallar uyarınca, Osmanlı devletinde gayrimüslim cemaatler *Ehl-i Zimmet*, korunmaları emrolunmuş kişiler olarak resmen tanınmıştı. Ehl-i Zimmet dinlerinin gereklerini yerine getirme hakkına sahiptiler. Bu hak aynı zamanda kültürel ve hukuksal bir özerkliği de içeriyordu. Dini kurumlar sultan ile cemaatler arasındaki bağlantıyı üstlenmiş durumdaydılar ve 19. yüzyıldaki Tanzimat dönemine gelinceye kadar o cemaat içindeki eğitim tekeline ellerinde bulundurdukları gibi, medeni hukuk ile ilgili işlere de kendileri bakıyorlardı.

Bilim çevrelerince teslim edildiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu Avrupalılardan farklı olarak dinlerin çeşitliliğini daha kolay kabul etmişti. Onların ifadesi ile "millet sistemi gerçi eşitlik sağlamıyordu, ama en azından İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik açısından büyük ölçüde katlanılır bir beraberlik sağlıyordu. Şeriat, kültür tarihinin ve dinin içinden doğarak adaleti garanti etmiş bir sistem olmasına rağmen, maalesef bu özelliği yerine, çoğu zaman gaddarca cezalar olarak algılanıyor ve Osmanlı döneminin birlik, hoşgörü ve barış yönünden eriştiği büyük siyasi başarıların üzeri medyanın yaydığı, çoğunlukla yanlış, bazan da doğru tablolarla örtülüyor." (Schmidt ve Wellershof, Religion-ein deutsch-türkisches Tabu?, Deutsch-Türkisches Symposium 1996).

Osmanlı devletinin ve onun müslüman toplumunun hukuk düzeni olan "İslam Hukuku" İmam Ebu Hanife'nin (699-767) fıkıh yorumlarını esas alıyordu. Ebu Hanife'nin devrinde, hukukçu ulemanın sorunlara İslam kurallarını uygulama çalışmaları zengin bir fıkıh birikimi oluşturmuştu. Artık bunlar arasından bir yasa düzeninin çıkarılması gerekiyordu. Ebu Hanife öğrencileri ile birlikte bu ihtiyaca cevap vermek için çalışmıştır. Ebu Hanife kendisi yazılı bir eser bırakmamıştır, öğrencileri onun öğretilerini sistemleştirmişler ve "Hanefi Hukuku"nu oluşturmuşlardır.

Hanefilik İslam dünyasında geniş yayılma alanı bulmuştur. Bütün müslümanların % 80'i Hanefi'dir. Sebebi, Abbasiler döneminden beri resmi mezhep olması ve devletçe atanan bütün yargıçların Hanefiler arasından seçilmesidir. Osmanlı döneminde de resmi fıkıh sistemi ayrıcalığı-

nı koruyan Hanefilik, devletin egemen olduğu bütün bölgelerde yayılma imkanı bulduğu gibi, farklı çevrelerde ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmek zorunda kaldığı için, çok yönlü geliştirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu, hayatın bütün alanlarının, toplum hayatının ve mahkemelerin Hanefi hukuku yolu ile İslam dinine dayandığı bir devlet yapısına sahipti. Buna Şeriat deniyordu. Egemenliğin ve politik kararların Şeriat'a uygunluğunu denetleyen merci "Şeyhülislamlık" idi. İlimiye sınıfının tekelinde olan mahkeme sistemi Şeriat hükümlerine uymak zorundaydı. Medreselerde ilahiyat eğitimi görmüş olan ilmiye mensupları mahkemelerde "kadı" sıfatı ile hakimlik yapıyorlardı.

Anadolu'nun islamlaşmasında çok önemli rol oynamış olan İslam mistisizmi, tasavvuf, 13. yüzyılda büyük isimler yetiştirmiştir. Bu, Afganistan'ın Belh şehriden gelen Mevlana Celaleddin Rumi'nin ve İran'ın Horasan şehriden gelen Hacı Bektaş veli'nin yaşadığı yüzyıldır. Mevlana eğitilmiş sınıfların tasavvufunu temsil eder, yazarken çağının edebiyat dili olan Farsça'yı kullanmıştır. Hacı Bektaş Veli ise sade halk arasında, özellikle Türkmen boyları içinde etkinlik göstermiştir. Bunlar arasında okuma yazma bilenlerin sayısı az, Sünni ulemanın etkisi kısıtlı olduğundan, farklı kültür öğelerinin yayılması kolaydı. Hacı Bektaş Veli, Alevilerce inançlarının yenileyicisi ve Bektaşî tarikatının kurucusu olarak görülür. Fakat Sünniler de Hacı Bektaş Veli'yi kendilerine maleder ve bu tarikatın Alevilik'e olduğu kadar Sünniliğe de yakın düştüğüne dikkat çekerler. Bektaşilik Osmanlı yeniçerilerinin tarikatı olarak tarihe geçmiştir ki, bu da Osmanlıların Sünni olmayan akımları da bir şekilde kendileri ile bütünleştirebildiklerini gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyılda yavaş yavaş gerilemeye başlarken, gerilemenin tesirleri kendini giderek artan toprak kayıplarında ve özellikle Yeniçeri ordusu gibi kurumların yozlaşmasında gösterdi. Bu yüzyılda askeri alanda başlayan ıslahat, 19. yüzyılda idareyi ve adliye için alan reform çabaları ile genişletildi. 1839'da Tanzimat'ın ilanı ve devlet sisteminin çeşitli alanlarında uygulanan reformlar, 1876'da bir anayasanın kabulü ve parlamenter sisteme geçilmesi ile doruk noktasına ulaştı. Reformların eğitimi ilgilendiren en önemli yanı, Müslüman olan ve olmayan tebaanın eşit kılınarak aynı hak ve görevleri paylaşan Osmanlı vatandaşları haline getirilmesi ve bu yeni ülküde vatandaşlar yetiştirmek için yeni okullar açılmasıdır.

II. Mahmud ile başlatılan eğitim hareketlerine, özgün eğitimde devlet okullarına ve mecburi öğretime geçiş olarak bakabiliriz. Bu devirde, gerileyen iktisadi durum sonucu, fakirleşmiş olan halk artık çocuklarını uzun süre okulda tutmaya güç yetirememekte, onları bir an önce usta yanına göndererek, bir meslek edinmelerini ve aileye katkıda bulunmalarını istemekteydiler. Devlet ise çocukların ilköğretimi dahi almadan hayata atıl-

masını uygun bulmamaktaydı. İlk tedbir olarak çocukların Sıbyan mektebini bitirmeden usta yanına verilmemesi için fermanlar çıkarılmıştı. Ayrıca Sıbyan mekteplerine Türkçe okuma yazma dersi konulmuştu; çünkü devletin okur yazar vatandaşlara ihtiyacı vardı.

Tanzimat Fermanı ile getirilen çok önemli değişiklikler, yeni yetişecek çocukların ve gençlerin ümmet terbiyesi yerine veya onun yanısıra vatandaşlık terbiyesi almalarını, değişen devlet düzeninin yeni kurumlarına uyacak becerileri kazanmış olarak yetişmelerini gerektiriyordu. Öğretim programlarında bu amaçla yapılan değişikliklere eğitimin modernleştirilmesi denilmiştir.

Tanzimat mektepleri Türk-İslam eğitim sisteminde bir dönüm noktasıdır. Çünkü bundan önceki, sadece Kur'an hatmine dayalı, "tek amaçlı" (ümmeti teşkil etme) ilköğretim, artık farklı dinlerden öğrencileri aynı çatı altında toplayacak, öğretim süresini farklı dersler ile paylaşacak bir yapıya kavuşmuştur. Ben buna bir çeşit "çok amaçlılık" diyorum.

Eğitiminin modernleştirilmesi alanında atılan adımların en önemlisi şüphesiz Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'dir (1869). Bu nizamnameye göre müslümanların ve müslüman olmayanların bütün temel eğitim okulları ortak bir müfredat programı uygulayacak, ortak bir Osmanlı kültürü geliştirmek üzere, bütün halkın çocuklarını kabul edecekti. Temel eğitim kurumlarında anadilden başka bütün dersler müşterek okunacak, Din dersi ise cemaatlerin kendi Din adamlarının marifeti ile yapılacaktı.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi farklı dinlerin öğretimi için düzenlemeler getirmişti ama, İslam dininin farklı mezhepleri için bir düzenleme veya açıklama getirmemişti. Besbellidir ki İslam din öğretiminin Sıbyan mekteplerinde olduğu gibi, Sünni öğreti üzere devam edeceği varsayılmıştı. Bu programlar savaş şartlarında uygulanamamış, tasarı olarak kalmış olsa da zamanın zihniyetini göstermek bakımından önemlidir.

II. Abdülhamid devrinde, Osmanlılık akımına bir alternatif olmak üzere, politik gerekçeler ile İslam ümmetine dayanma akımı olan İslamcılık güçlendirilmiştir. İslamcılık akımı eğitimi, bütün ilk ve orta öğretim süresince programlara Din dersleri koymak ve yönetimlerine dini formasyonu olan kişileri getirmek şeklinde etkilemiştir. Diğer derslerde de İslam kültürünün esas alınmasına itina edilerek, devletin İslamcı politikasına uygun bir ortam sağlanmasına çalışılmıştır. Fakat tıpkı Osmanlı vatandaşlığına dayalı bir ortak kültürü oluşturma çabası Osmanlılık'ta olduğu gibi, İslam ümmetine dayalı bir kültürü oluşturma çabası İslamcılık da beklenen gelişmeyi sağlamamıştır.

Osmanlılık'tan ve İslamcılık'tan sonraki akım, milli kültürü arayıp bularak oraya dayanmayı amaçlayan Milliyetçilik olmuştur. İlk defa Mil-

liyetçilik akımının içinde mezheplerin dile getirildiğini görmekteyiz. Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay gibi aydınlar yazılarında İslamiyet'in mezhepçiliğin katı görüşlerinden kurtarılmasını, sosyolojinin geliştirdiği bir inanç dini haline getirilmesini, İslam dininin kaynaklarının yeniden serbestçe işlenmesine izin verilmesini ve bu işleyişin kıyamete kadar böylece sürmesi gerektiğini işlemişlerdir.

Mezhepçiliğin katı görüşlerinden kurtulmak gerektiği Cumhuriyet'in ideali olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında eğitim ülküsü "her manası ile dini ve milli bir terbiye" (TBMM 1920 programı) olarak açıklanmış, 1921 Maarif Kongresi'nde Mustafa Kemal, "şarktan ve garptan gelen her tesirden uzak, milli seciyemize ve tarihimize uygun bir kültürün eğitim programlarımızı oluşturması" gerektiğini söylemiştir.

Milli terbiye ve dini terbiye görüşleri uzun süre tartışılmış, dini ve milli terbiyeyi birbirine karşı savunanlar olduğu gibi, her iki terbiyenin birbirini bütünleyeceğini savunanlar da olmuştur. Din öğretimine bütünüyle karşı olan bu görüşün sahipleri de, yeni irfanın müsbet bilim olduğunu, müsbet bilimin dışında bir öğretimin söz konusu bile olmaması gerektiğini savunabilmişlerdir.

Cumhuriyet döneminin düzenlemeleri

Cumhuriyet'in eğitim ve öğretimde yaptığı inkılap Tevhid-i Tedrisat (Öğretim Birliği) kanunu ile başlamıştır. Tevhid-i Tedrisat'ın din eğitimi ile ilgili açıklamasına göre, Üniversite'de yüksek din mütehassısları yetiştirmek üzere İlahiyat Fakültesi, orta öğretimde de din görevlileri yetiştirmek üzere İmam Hatip mektepleri açılacaktır. Kanunun maddeleri arasında mekteplerdeki Ulum-i diniye maa Kur'an-ı Kerim (Din bilgisi ve Kur'an okuma) dersinin kalacağı veya kaldırılacağı ile ilgili bir beyan olmadığı gibi mezheplerle ilgili bir beyan da yoktur.

Cumhuriyet Türkiye'si'nin genel politikası mezhepler üstü olmuştur. Cumhuriyet öncesinde nüfus cüzdanlarında din belirtilirken mezhep de belirtildiği halde, yeni dönemin nüfus cüzdanlarından mezhep belirtilmesi kaldırılmıştır. Eğitim politikası da mezhepler üstü olmuştur. Öğretim programlarında, yüksek öğretim hariç olmak üzere, mezhep kelimesinin kullanılmasına bile izin verilmemiştir.

Tevhid-i Tedrisat'ın din ile ilgili düzenlemeleri ne yazık ki uzun süre uygulamada kalamamış, bu sebeple de başarılı olamamıştır. Laikliğin kabulü ile birlikte, laik sistemdeki devlet okullarında Din dersinin bulunmayacağı gibi bir yorumdan sonra, okulların bütününden Din dersleri kaldırılmıştır. İlahiyat fakültesi ve İmam Hatip mektepleri de yaşatılamamış öğrencisizlikten kapatılmıştır. Türkiye'deki okulların bütünü devlet okulu olduğu, cami veya cemaat okulları geleneği bulunmadığı, yeni denemele-

re de izin verilmediği için, İslam her seviyedeki eğitim ve öğretimden uzaklaştırılınca, Cumhuriyet öncesinin, mezhipçiliğin katı görüşlerinden kurtulmak, İslam'ın kaynaklarının serbestçe işlenmesine izin vermek ve bu işlenişin kıyamete kadar sürmesini sağlamak gibi görüşler unutulmuş, İslam bir yandan muhalefetin, bir yandan cahillığın eline hiç tükenmeyecek sermaye olmak üzere bırakılmıştır.

Laik sistemin devlet okullarında Din dersini bulundurmaması gibi bir uygulama olsa olsa devletin dinlerden birinin veya mezheplerden birinin dayatılmasına izin vermemesi açısından, yoksa din açısından cahil nesiller yetişmesini göze almak açısından olamaz. Okullarında mezheplere göre Din dersi verilen laik ülkelerden çoğunda, devlet okullarında Din dersi seçmelidir; fakat mezheplere göre Din derslerinden birini seçmeyen öğrenciler için Ahlak dersi vardır. Ahlak dersi mecburidir ve onun müfredatı da Din bilgisi ağırlıklıdır, ancak buradaki Din müfredatı mezheplerden birine göre değildir, nötrdür, yani mezhepler üstüdür. Ayrıca bu ülkelerde mezheplere göre öğretim yapan cemaat okullarının devamına izin verilmiştir. Aileler çocuklarını kendi mezheplerinin okullarına gönderebilirler.

Türk laikliğini, dini örgün eğitimden dışlayıcı şekilde yorumlamakla şüphesiz İslam'ın Kurtuluş savaşını kazandırmış olan manevi gücü inkar edilmek istenmiyordu. Fakat bu güç uygun mecraya da sokulamıyordu. Çeşitli ideolojiler meydanı boş buluyor, inkılaplar geçirmiş Türkiye'nin dinden yararlanmasını sağlayacak, kitleleri peşinden sürükleyecek, karizma sahibi bir sosyal bilimci çıkmıyordu.

1946'dan itibaren çok partili hayata geçişle birlikte artık Din eğitiminin politikanın merkezinde yer alan canlı bir konu haline gelmiş olduğunu görüyoruz. Halk ihtiyaçlarını siyasal yollardan karşılamayı denemekte, partiler bu yolda kazanç olduğunu bilmektedirler. Her siyasal görüş ve kuruluş bu konu ile ilgilenir olmuştur.

1946 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Tevhid-i Terisat kanununun ruhuna dönmek üzere teklifler ve tartışmalar başlamış, o sırada Kominizm tehlikesine karşı bütün dünyada dinleri kullanma faaliyeti Türkiye'de bu tartışmaların olumlu sonuç vermesine yardım etmiştir. Önce 1948 yılında temel eğitim 4. ve 5. sınıflara Din dersi konulmuştur, 1949 da Ankara Üniversitesi'nde İlahiyat fakültesi, 1951 yılından itibaren İmam Hatip okulları yeniden açılmıştır. Daha sonra 1956 ve 1967 yıllarında Din dersleri orta ve lise sınıflarına da yaygınlaştırılmıştır.

Şüphesiz en önemlisi Din öğretiminin 1961 Anayasası'nda yer almasıdır. 1961 yılına kadar Türkiye Cumhuriyeti Anayasaları'nda Din dersi ve Din öğretimi ile ilgili bir madde bulunmuyordu. Din dersi ile ve genel olarak Din öğretimi ile ilgili tartışmalarda sürekli, bunun Anayasa'ya, laikliğe, Atatürk ilkelerine, hatta vicdan özgürlüğüne ve modern hayata ay-

kırılışı ileri sürülüyordu. 1961 Anayasası'ndan sonra tartışmalar kesilmiştir.

Din öğretiminin isteğe bağlılığının aykırılıklara sebep olması ve sorunlar yaratmasından sonra, Din derslerinin müfredatının Mezhepler üstü olarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi şeklinde yeniden düzenlenmesi ve okullarda mecburi olarak okutulması benimsendi. Bu karar 1982 Anayasası ile kabul edilince dersin metodunda da değişimler olmuş, ders kitapları yeniden yazdırılmış, değişiklikleri benimsetmek üzere Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine hizmet-içi eğitim kursları düzenlenmiştir. Bu demektir ki, İslam din dersi İslam'ın mezheplerinden birinin öğretimi yapılmayacak, aksine bu mezheplerin dayanağı olan İslam dininin temellerini ve bu temeller doğrultusundaki yaşamışın ürünleri olan din kültürünü öğretecekti. Küçük bir grup Din Kültürü Ahlak Bilgisi derslerinin hiç verilmemesini savunmaya devam etmesine rağmen, günümüzdeki tartışmalar bu derslerin verilir verilmeyeceğinden çok nasıl verileceği hakkındadır.

Yeni ihtiyaçlar ve yönelişler

Günümüzde tartışılan başlıca sorun, Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet dönemi Din öğretimi programlarının mezheplere bağlı olmama amacına rağmen, isteğe bağlı dönemde de, mecburi dönemde de ders kitaplarında muhteva işlenirken, Hanefi yorumlarına dayanmakla yetinmekten kurtulunamamış olmasıdır. Ben bu durumu, Alevi vatandaşlarımızın iddia ettiği gibi, gizli mezhepçilik yapıyor şeklinde yorumlamak istemiyorum. Fakat Türkiye'de yüzyılların birikimi sonunda İslam'ın Hanefi yorumunun İslam'ın kendisi ile özdeşleştirilmiş olmasına bağlıyorum. Öğretim programlarını yapanlar, o programları yorumlayarak ders kitaplarını yazanlar ve onları okutanlar, farkında olarak veya olmayarak Hanefi yorumlarını İslam'ın gerçeği olarak ileri sürebilmektedirler. Şüphesiz durum böyle devam edemez. Hanefilik de Alevilik de, İslam kültürünün diğer unsurları gibi, İslam dininin inançla yaşanmasının ürünleridir ve onların dışlanması, gerçeği bütünü ile aktarmamak olur.

Almanya'da geçen yıl (1997) katılmış olduğum "Din dersinin geleceği - Dinler ve kültürler arası eğitim" konulu bir sempozyumda katılımcı olarak bulunan bir Alevi Türk vatandaşı, Almanya'da bir milyon(!) Alevi bulunduğunu, buna rağmen Alevi din dersi olmadığını ileri sürerek bu durumun da tartışmalara dahil edilmesini istemişti. Konu tartışmalara sebep olurken, ben Din dersinin geleceğinin, mezheplere göre değil, mezhepler üstü, hatta dinler üstü veya dinler-arası olacağını, bu sempozyumda da zaten konunun dinler-arası eğitim olduğunu söylemiştim. Türkiye'de İlahiyat fakültelerinde bizim bu yönde, yani Din derslerinin müfredatında yeni düzenlemelerin nasıl yapılabileceği üzerinde hazırlanmakta olduğu-

muzu anlatmıştım, bu sözler güven vermişti. Aşağıda çalışmalarımızdan bazı örnekler vereceğim.

Devletler laik sistemle yönetilebilirler, hukuk kuralları dinlerden ve mezheplerden bağımsız olabilir. Fakat bu demek değildir ki dinler müminlerin vicdanlarından ve davranışlarından uzaklaşmıştır. Dinler kişisel ve içsel alanda bütün müminlerde yaşamaktadır. Sosyoloji ve Psikoloji, özellikle Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi araştırmaları karşılaştırmalı olarak yapılıp yeterli düzeye ulaştığında toplumlarda bir yumuşaklık ve hoşgörü davranışının gelişeceğine inanıyorum.

Acaba Aleviler kendileri bu açıdan nasıl bir değerlendirme yapıyorlar? Alevi Cem Vakfı'nın düzenlemiş olduğu "Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslar arası Sempozyumu"ndaki bildirilere göre, 1517'de hilafetin Osmanlı'ya taşınması ve Osmanlı devletinin mezhebinin Sünni olarak resmen tanınması ile, El-Ezher medresesinden yüzlerce Sünni ulema getirilip saraya yerleştirilmiş, Sünni öğretisi Osmanlı toplumuna hakim kılınmaya çalışılmıştır. Bir başka açıklamaya göre de Alevi kökenli Safevi hükümdarları ile Osmanlı hükümdarlarının siyasi iktidar kavgaları nedeni ile, doğudan gelebilecek tehlikelere karşı bir savunma kolaylığı sağlamak üzere toplum sünnileştirilmeye çalışılmıştır.

Cem Vakfı'nın başkanı İzzettin Doğan'a göre, hangi tarihi olayla yaşanmış olursa olsun, olayların tortu bırakmaması mümkün değildir. Karşı kırımlar olmuş, Alevilere karşı büyük baskılar yapılmış, Aleviler hep dağ köylerine doğru kaçmak üzere kendi yerlerinden yoksun bırakılmışlardır. Bunun içindir ki, Atatürk Cumhuriyet'i ilan etmeye hazırlandığı zaman en büyük desteği Alevilerden görmüştür. Atatürk ve İnönü dönemindeki uygulama devletin din karşısında tarafsız olmasıdır. Onun içinde Aleviler de Sünniler de rahat etmişlerdir.

Sayın Doğan'ın rahatlık olarak nitelendirdiği dönem Din derslerinin serbest bırakıldığı değil genel eğitimden bütün bütün uzaklaştırıldığı dönemdir. Bu dönem bir rahatlık dönemi değildir. Dini faaliyetler yeraltına inmiş ve devleti, günümüzde de sürdüğü üzere, uzun yıllar uğraştıracak bir muhalefeti beslemiştir. Ayrıca bu rahatlık(!) dönemi Aleviler ile Sünnileri birbirine yaklaştırmamış, sadece ayrılıkların ve düşmanlıkların saklı tutulmasına yaramıştır. Şimdi amaç, dinleri ve mezhepleri birbirine kapalı tutmak değil, birbirine tanıtmak ve aralarında, farklılıkların kabulüne dayalı dostluk davranışı geliştirmektir.

İzzettin Doğan diyor ki, Cem Vakfı olarak istediğimiz, yasalar önündeki vatandaşların eşit olduğu kavramı doğrultusunda, Alevi-İslam inancının tanınmasını kolaylaştıracak ve sağlayacak olan yasal düzenlemelerin yapılmasıdır. Türkiye'de bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç vardır. Çünkü

bugüne kadar birbirimizi tanımamaktan kaynaklanan bir ilgisizlik ve bilgisizlik sonucu sevgisizlik içine düşmüş bulunuyoruz. Sokrates'in dediği gibi, "kötü insan yoktur, birbirini tanımayan insanlar vardır". Bunlar çok olumlu yaklaşımlardır.

Sempozyumda sunulan bildirim alanın ciddi sorunlarına dikkati çekmekte başarılı olmuşlardır. Önerilerden bazıları şöyledir: "Son söz olarak kendi kanadımızda yer alan bir savın sahiplerine seslenmek istiyorum. Alevilik salt pozitivist düşüncelerle anlatılamaz ve kavranılamaz. Aleviliği İslam dışı saymak, Aleviliğin çağlara açılan evrimsel yönünü açıklamaz, evrim de devrim de belli bir kökten gelir. Ortodoks Müslümanlık olmadan Heterodoks Alevilik oluşamazdı. Bu gerçeği bilmeden, Alevilik İslam dışıdır, demek gerçekle de bilimsellikle de devrimci ve evrimci ruh ile de bağdaştırılmaz. Bu inkarcılıktır."

Bir uyarı da şöyledir: "Devletin Alevilere yönelirken, "farkımız yok" saptırmasıyla gayrisamimi bir bütünlüğün politikasına değil, "evet farkımız var" itirafına dayalı bir bütünlüğün kurulmasına inanarak işe soyunması gerekmektedir. Devlet ayrıcalıkları kaldırmakla halkın mutlu olabileceği hayalinden kendini kurtarmalıdır. Aleviliğe hayat hakkı tanımayan devlet siyaseti, kendini bu siyasetten kurtarıp bütünü hadimi olmalı, bilinçli ve üstü kapalı sürdürülen sünnileştirme kampanyasının önü kesilmeli, devlet Aleviliği ideolojik ve stratejik bir hesaba göre algılayıp kullananların sahiplendiği sahte Aleviliğe değil, onu İslami bir inanç, bir iman-akıl-yaşam bütünlüğü olarak yaşayanların yorumundaki Aleviliğe göre algılayıp değerlendirmelidir. Görmezlikten gelinen politikalarla, kendi inançlarınca yaşamaktan mahrum bırakılan Alevilerin, panteizm yolunda yürür ve düşünürken, baskı politikalarıyla, Sünniliğin değil ateizmin yoluna sapacağını hesaplayamayanlar, bu yanlışlarını fidan gibi gençlerimizin kırılması ile gene Alevilere ödetmişlerdir. Bu günahlar artık yinelenmemelidir." (Abidin Özgünay)

Sempozyumun açıklamalarına göre, çoğulculuk demokrat devletin halkına hizmet etme amacı olduğu kadar, aynı zamanda kendini koruma ilkesidir. Vatandaşlar başkalarının sırtından veya başkalarına saldırarak geçinmemelidirler. İnanç özgürlüğü ve inanma hakkının kapsamı yeniden tayin edilmelidir. "Aleviler de özgürdür, inançlarını icra edebilirler" demek yetmiyor. İnançlarını özgürce icra edecekleri imkanlara ve mekamlara da sahip olmaları gerekiyor. Cemevi Alevi inancında caminin alternatifidir, fakat onun yanında yer alan, isterse camiye, isterse cemevine gidebileceği bir ikinci mekandır.

Bugün Türklerin Sünnilik ile Aleviliğin farkını bilmedikleri doğrudur. "Alevi vatandaşlarımız olduğunu bir Gaziosmanpaşa olayında öğrendik. Çocuklarımıza maalesef geniş kapsamlı bir din eğitimini veremedik" diyenler vardır. Alevilik nedir, hiç kimse bilmediği gibi, Hanefi

mezhebini ve diğer Sünni mezhepleri, mesela Şafiiilik, Malikilik ve Hanbelilik'in ne olduğunu da uzmanlarının dışında kimse bilmez. Alevi vatandaşlarımızın şikayetlerine çözüm bulmalıyız, fakat onları yeniden kendi içlerine kapatarak değil, Alevi-Sünni bütünleşmesini, hatta Kültürler arası dediğimiz, yaşanan diğer mezhepler ve dinlerin cemaatleri ile de, farklılıkları saklı tutacak bir bütünleşmeyi sağlayacak bir yol bularak.

İki Almanya'nın birleşmesinden sonra yapılan çalışmalarda, Batı Almanya'nın ağırlığını hisseden bir Doğu Alman'ın söylediği ve Konrad Adam'ın naklettiği söz, şöyledir: Sizin tarafta hiç bir şeyin değişmemesi için bizim tarafta her şeyin değişmesi gerekiyor. Bu söz kusurların sadece bizde olmadığını göstermesi bakımından bizi teselli edicidir. Fakat böyledir diye onları aşmak için çaba harcamamak affedilemez.

Türk kültürünü ve İslam'ı bir kenara bıraktığımızda, ortada alevilik de kalmaz Sünnilik de. Evrensel olan İslam'dır, örf, adet ve gelenekler din değildir. Batıl inanç ister Alevi'ye ister Sünni'ye ait olsun, batıl inançtır. Dini bilmeyen dindar insanın aşırılıklarına hep birlikte çare armalıyız.

Dedebaba Bedri Noyan: "İyi insanların bekaşi olmaları bile gerekmez. Bizim işimiz, insanın özünde zaten mevcut bulunan kamil insanın iyiliğini ortaya çıkarmak, çiğleri pişirmek, hamları olgunlaştırmaktır" diye yazmıştır (Kur'an-ı Kerim çev.). Bir kısım insanların iyi olması yetmez. İnsanlık bir bütündür, hep birlikte iyileşmek zorundayız. Bunun için bütün insanların çalışmalarını birleştirmeleri, işbirliği yapmaları gereklidir.

Müslümanlar daha güçlü bir uygarlık yaratmak için kullanmaları gereken enerjilerini birbiriyle uğraşarak, bir zamanların mezhep taassubu yüzünden yoketmişlerdir. Tarihi yeniden okuduğumuz zaman görüş ayrılıklarının geleceğe taşınmasının pek de anlamlı olmadığını fark ederiz. Vaheyi ve akli ön plana alan, mezhepleri ve grupları kuşatan bir yaklaşım ile İslam'ı anlamaya ve anlatmaya çalışmak ülkümüz olmalıdır. Alevilik sevgi, barış ve kardeşliğin simgesidir, fakat hangi din ve mezhep böyle değildir?

Aleviler örgün eğitim istiyor mu?

Aleviler şimdiye kadar örgün eğitim istememiş, kendi dedebabalarına uymuşlardır, şimdi artık onlar da örgün eğitimde yer almak istiyorlar. Çünkü göçerler yerleştikçe dedebabalarla bağları kopmuş, çocuklarının ve gençlerinin kültürlerine yabancılaşmasını istemiyorlar. Sünnilerin Alevilerden, Alevilerin Sünnilerden öğreneceği şeyler yok mudur, şüphesiz vardır. Bütün mezheplerin ve dinlerin birbirlerinden öğrenecekleri şeyler

vardır. Aleviler Türkçe bir ibadet ve edebiyat dili geliştirmişlerdir, Din öğretiminde bu gelişmiş Türkçe birikimden niçin yararlanmayalım! Bunun için bir zihinsel ve duygusal hazırlık dönemi geçirmemiz gerekiyor, diye düşünüyorum. Biraz bunun sebebini anlatmak istiyorum.

1996 yılında Ardıç yayınlarından “Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” ders kitabı yayınlandı. Bu kitabın liselerdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde alternatif ders kitabı olarak okutulması için Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Dairesi Başkanlığı’na müracaat edildi. Kitabın incelenmesi uzun sürdü ve sonunda kitap çok ağır bir üslupla kaleme alınmış bir raporla reddedildi. Ben bu raporu okumuş ve şaşırılmışım. Bir kitap reddedilebilir, fakat reddedilirken de bilimsel ifadelerle yetinilmeli, hakaret edilmemeli, diye düşünmüştüm. Sonra kitabı okudum. Bu defa yine şaşırıldım. Çünkü kitabın Ardıç Yayınları imzası ile yazılmış olan Önsöz kısmında, bir ders kitabında bulunmaması gereken ifadeler yer alıyordu. Mesela şöyle yazılıyordu:

“Son yıllarda bir Alevi uyanışı yaşanıyor. Bir araya gelinip örgütleniyor, dergahlar açılıp törenler düzenleniyor. Bu törenler bir öncekinden daha kalabalık, daha coşkulu katılımlarla yürütülüyor. Aleviliği anlatan kitap sayısı her yıl biraz daha artıyor. Bu uyanışa karşı resmi çevrelerin tepkisi “onlar bizim kardeşlerimiz; Ali’yi sevmek Alevilik ise biz de Aleviyiz; tümümüz müslümanız v.b. şeklinde olmaktadır. Aslında bu yaklaşımların altında iyi niyet ve birleştiricilik bulunmamaktadır. Aksine söz konusu çevreler Alevi-Bektaşî kültür ve inancını görmezden gelmekte ve onu yok etme politikasına devam etmektedir. Oysa ki gerçek hoşgörü, farklılıkları olduğu gibi kabullenerek onlara saygı duyabilmektir. Aynılaştırmaya çalışmak, baskıcı, anti demokratik ve asimilasyoncu bir düşüncenin ürünüdür. Bu kitap, Alevilik Ali’yi sevmekse biz de Aleviyiz, diyenlere, yaşayan Aleviliği tanıtmak amacı ile kaleme alınmıştır.”

Biraz ilerde daha da ileri sözler sarfedilmekteydi. Mesela şöyle sözler: “Bu kitap devleti Alevi-Bektaşî inancını ve farklılıklarını kabullenmeye zorlamayı hedeflemektedir. Başka bir deyişle suçluyu suçüstü yakalamaya çalışmaktadır.” Bu ifadeler dostça değildir. Acaba dostça yazılamaz mıydı, birileri ders kitabı özelliklerini tanıtmakta onlara yardım edemez miydi, diye düşündüm. Keşke bu kısımlar kitabın içinde değil, dışında tutularak ayrıca sunulsaydı.

Kitabın, bilim adamları, aydınlar, dergahlar, tekkeler, derneklerin dede ve babalarının katkılarıyla hazırlandığı da bildiriliyordu. Ben dede ve babaların insan sevgisi ve hoşgörü ile hareket ettiklerini düşündüm ve doğrusu Alevi kültürünün günümüzün dini havasındaki katılığa insanlık açısından yeni bir soluk getireceğini umardım.

Kitabın "Neden?" bölümünde, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tavır alınmakta, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin insanların istedikleri dini seçmek, seçmemek, öğrenmek ya da öğrenmemek gibi özgürlükleri bulunduğu ileri sürülmektedir. Fakat bu sözleşmelerde, insanların bu çok önemli konuda cahil kalma özgürlüğünün bulunmadığından söz edilmemektedir. Belli bir dinin veya bir dinin belli bir mezhebinin zorla öğretilmeyeceği gerçeğinin karşısına din kültüründen habersiz yetişme, bir başka deyişle cahil kalma özgürlüğü konulamaz. Cahil kalma özgürlük olarak kabul edilemez.

Alternatif Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabının hazırlanması-na neden gösterilirken, onun diğer inancı incitecek ifade biçimlerinden ve kelimelerden kaçınması gerekirdi, diye düşünüyorum. Alternatif Din Kültürü ders kitabının derslere getireceği katkı ile, İslam kültürünün olumlu yönde zenginleşeceği ümidini vermenin amaç edinilmiş olduğu güveni verilmeliydi. Oysa tam tersi yapılmış ve karşı inancı ürkütücü ifadeler kullanılmıştır. Mesela şöyle yazılmıştır:

"Esasen Alevilik açık ibadeti ve ibadetteki her türlü gösteriyi İslam'a aykırı saymaktadır. İşte o yüzden yüzlerce yıldır ibadetini gizli yapmış, bireylerine aleni dinsel eğitim vermekten kaçınmıştır. O nedenle okullarımızda zorunlu din eğitimi yapılması, hele herkesin içinde namaz kılınması, onun inançları ile çelişmektedir."

Bu ifadeler, cemaatle kılınan namazın ferdi olarak kılınan namazdan kat kat üstün olduğu inancına sahip Sünni çoğunluğu endişelendirip incitmeden açıklanamaz mıydı acaba? İncinmenin acısını bilen taraf, karşı tarafı incitmekten kaçınabilirdi. Ayrıca Din dersinin gereğine inanmadan Din dersi yapılabilir mi?

Alman okullarında okutulan Ahlak dersi, mezhebe bağlı Din dersinin alternatifi olabilir. Çünkü onun programında da mezheplere bağlı olmayan nötr müfredatı ile din bilgisi vardır. Ayrıca bu derste diğer dinlerin hayat görüşleri ve felsefecilerin hayatı yorumlama konusunda neleri ileri sürmüş oldukları da öğretilmektedir. Mezheplere bağlı din dersi almayan öğrenciler Ahlak dersini almak zorundadırlar. Ahlak dersi böyle ağırlıklı bir derstir ve programını geliştirmek zordur. Türkiye'de henüz böyle bir program geliştirilebilmiş değildir. Bir dönem denenmiş olan Ahlak dersi böyle bir müfredata sahip olamamıştır. Fakat bugün okutulmakta olan Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersinin müfredatı, bazı konulardaki teferruat hariç tutulursa mecburi Ahlak dersinin müfredatına son derecede yakındır. Onun içinde hem tarih içindeki hem günümüzdeki diğer dinler, hem dinlere bağlı olarak gelişmiş kültür ürünleri sanatlar yer almaktadır. Alevi cemaatinin de katılacağı bir ortak komisyonda mevcut ders kitapları farklı yorumlar açısından zenginleştirilebilir.

Din kültürü Ahlak bilgisi dersinin bugünkü içeriğinin kabul edilecek bir içerik olmadığını söyleyenler vardır. Bu eleştiriler somut ise, yani hangi konular veya yöntemler açısından bu iddiada bulunduğu açıklanabiliyorsa, program geliştirme çalışmalarına yardımcı olunacağı kuşkusuzdur. Fakat bu iddiaları ileri sürenler arasında ders kitaplarından birini dahi incelememiş olanların bulunması dostça davranıştan uzaklaşıldığını düşündürmektedir. Eleştiriler arasında, dersin objektif bilgiler vermesi gerekirken, İslam'ın bir mezhebinin esaslarını öğrettiği, dahası diğer inançlara ve mezheplere önyargı ile yaklaşıldığı da vardır. Fakat bu mahzurlar hangi ülkenin Din dersi kitaplarında tümüyle yok edebilmiştir ki! Bu mahzurları bertaraf etmenin gereğine inanmak ve bunu başarmak için çalışmak önemlidir, zaman içinde hedefe yaklaşılabilir. Bu amaçla ülkeler arası çalışmalar da yapılabilir.

Alevi Din Kültürü Ahlak Bilgisi ders kitabında üzerinde önemle durulan konu Ehlibeyt konusudur ve bir kısım ifadeler şöyledir: “Şia kendisindeki farklılığın ve üstünlüğün Peygamber ile onun Ehlibeyt'ine bağlılıktan kaynaklandığı inancında ve iddiasındadır. Şia'yı dolayısıyla Aleviliği bu güne değin yaşatan bu inançtır. Eleştirdiğimiz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının yazarları ve Talim Terbiye Kurulu, Veda Hutbesi'ni yanlış aktararak, Alevi çocuğuna 'Bildiklerin yanlıştır' demek istemekte ya da hicretin birinci yüzyılındaki tartışmayı günümüze taşımakta, onunla da yetinmeyip Emevi Soyu yanında yer almaktadır.” Bu ifadeler de dostça değildir. Talim ve Terbiye Kurulu'na sunu yapılırken ona hakaret edilmesini pek akılcı bulmuyorum.

Ders kitapları farklı kabullerin hepsini vermemişse ve Talim ve Terbiye Kurulu verilmesini sağlamak için çalışmamışsa, onu uyarmak lazımdır. Fakat bir yanlış dile getirirken, eleştirdiği yanlışla bizzat düşmek de yanlıştır. Ehlibeyt tarif edilirken “Şüphesiz Hz. Ali ve Hz. Fatma ile onlardan doğan insanlardır” denilmektedir. Oysa “onlardan doğan erkek insanlardır” demeleri gerekirdi. Çünkü onlardan doğan kız insanlar maalesef Ehlibeyt sayılmamaktadır. Bu da benim için bir başka hayal kırıklığıdır. Alevilerin eski Türk inancını yaşatanlar olarak kadın erkek ayrımı yapmayacaklarını ve bu açıdan da Şiilerden ayrılacaklarını, hatta Sünniler'e de bir soluk aldıracaklarını umardım. Kitaptan bir başka paragrafta şöyledir:

“Bir Aleviye Hz. Ayşe Anamız dedirtmek, bunu demediği sürece sınıf geçirmemek, hangi hukuk kuralına, hangi insafa sığacaktır? Bu vahşi uygulama zora dayalı asimilasyon değil de nedir?” Bir Aleviye, inancına aykırı bir sözü söyletme elbette yanlıştır, hele bunu söylemediği sürece sınıf geçirtmemek gibi bir tutum cezai müeyyideyi gerektirir”. Bu ve bunun gibi yanlış tutum ve davranışlar bireyseldir ve bunların mutlaka izlenmesi ve düzeltilmesi gerekir. Fakat Alevilerin de Sünnilerin bu konudaki kabullerine saygılı davranmayı başarmaları gerekecektir.

Belli konulardaki farklı yorumlar ve söylem biçimleri yanyana verilebilir, fakat şüphesiz onlardan birine hakaret etmeksizin.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarına ilgiyi ve eleştirileri olumlu buluyorum ve takdir ediyorum. Keşke bütün diğer ders kitapları da böyle eleştirilse ve düzeltmeler yapılsa, diyorum. Aslında Alevi yazarlar bazı yerlerde amaçlarını son derecede saygıdeğer bir şekilde şöyle ifade etmişlerdir.

“Amacımız bilimsel kurallara aykırı olmayan, hiçbir kişinin ve toplumun inancını ya da inançsızlığını küçültmeyen, tarihi çarpıtmayan, birarada ve kardeşçe yaşanabileceğini altını çize çize anımsatan bir Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabı yazmaktır.”

Yazarların bu amacın peşinde olmalarını ve hiç vazgeçmemelerini diliyorum, çok geç kalmış olsalar da, ki hiç bir zaman geç değildir, şimdi tam vaktidir, ancak iyi şeyleri yapmaya girişirken yöntemlerimizin dostça olmasına özen göstermeliyiz, diyorum.

Mezhepler arası Din öğretimi için düşüncelerim

Din öğretimi sadece bugünlerde değil, içinde yaşadığımız çağda genel olarak bir buhran geçirmektedir. Günümüzde din dersi öğretmeni, diğer branş derslerinin öğretmenleri ile paylaştığı sorunlara ek olarak, iki özel sorunla daha karşı karşıyadır.

Bunlardan birincisi, toplumların giderek daha fazla laik ve çoğulcu oluşu ve din öğretmenin mesleğini bu şartlarda yerine getirme zorunluluğudur. Gerçekten de dini inançlar konusunda tam yetki ile konuşmak ve halkın bu inançlara bağlılığını sağlamak artık güçleşmiştir. Ayrıca bütün milletler için söz konusu olan iç ve dış göçler, getirdikleri kültür karşılaşması ve inanç farklılığı ile yeni şartları ve yeni ihtiyaçları ortaya çıkarmaktadır. Çocuklar ve gençler kültür ve inanç farklılığı ile ilk olarak okulda karşılaşmaktadırlar. Buna rağmen okullar hala geleneksel olarak bir tek dinin veya onun bir tek mezhebinin inanç ve ibadet şekillerini öğretmeye devam etmektedirler.

İkincisi, hazır bulunuşluk durumu bakımından öğrenciler eskiden olduğundan çok farklıdır. Öğrenciler eskiden din alanında az çok tecrübeli olarak okula gelirlerdi. Bu gün bu azalan bir durumdur. Bazı öğrenciler din ile ilgili hiç bir tecrübeleri olmasızın okula gelmektedirler. Öğretmenler öğrencilerin duygularına ve tasavvurlarına onların kendi hayatlarından temeller bulmadıkça, ders öğrencilere can sıkıcı gelebilmektedir.

Din öğretiminin yöntemleri de eskimiştir. Yeni arayışlar ve yönelişler henüz yerleşmiş değildir. Mevcut durumda dini öğretmekte üç yoldan söz edebiliriz:

1. Teolojik yol veya geleneksel yöntem. Bu yolla öğretim kesin ve belli kabullere dayandığı için, onun laik ve çoğulcu toplumda uygulanması giderek güçleşmektedir. Türkiye din öğretimi açısından tecrübeli bir ülkedir. Din öğretiminin okullarda hiç okutulmadığı dönemi de, alternatifi olmaksızın isteğe bağlı olarak kısmen okutulduğu dönemi de yaşamıştır ve mecburi olarak okutulduğu dönemi de yaşamaktadır. Fakat bunların hepsinde Türkiye'nin eğitim politikası mezhepler üstü olmuştur ve derste diğer dinler de öğretilmiştir. Mezhep ayrılıkları ailedeki öğretime bırakılmıştır. Mezhepler üstü Din dersindeki başarımız tartışılabilir ama politikamız budur. Bu tecrübe birikimi ile eksiklerimizi tamamlayabiliriz, metodumuzu ve muhtevamızı geliştirebiliriz.

2. Deneysel yol. Deneysel yol dinin hakikatini soru yapmaksızın, onu değişik tezahürleri ile bilimsel olarak incelemektir. Üniversitelerde ve yüksek okullarda bu yol izlenmektedir. Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Felsefesi gibi. Ancak bu yöntemde de gençlerin, içinde yaşadıkları toplumun kültür mirasını devralmış olmaları açısından, dini tanımaları ve anlamaları gereği vardır, yani deneysel yol da teolojik yol veya geleneksel yöntemle birlikte çalışmak durumundadır.

3. Fenomenolojik yol. Bu yeni bir yaklaşımdır. Fenomenolojik yol, dinin özünü, onun evrensel esaslarından ve varlığı yorumlamasından hareket ederek ele almaktır. Fenomenolojik yol, dinlere ve mezheplere var sayımsız ve önyargısız yaklaşma şeklidir. Öğrenci kendi inancını veya mezhep farklılığını saklı tutmakla birlikte, başkasının inanç ve anlayışına sempati ile yaklaşmaya çalışır.

Günümüzde büyük şehirlerde ve farklı kültürlerin biraraya geldiği yerleşim merkezlerinde fenomenolojik yolun kullanılması önem taşımaktadır. Gençlerin kendi inançlarını saklı tutarak başkalarının inançlarına yaklaşımları zor bir iştir, fakat başarılabilir. Eğer öğrencilerin ön yargılarının üstesinden gelinebilirse, onlar kendi dinlerine ve mezheplerine olduğu gibi diğerlerinin dinlerine ve mezheplerine, hatta herhangi bir dine bağlı olamayanların kültürlerine de yaklaşabileceklerdir. Bu başarılabilirse, çocuklar ve gençler diğerlerinin kabullerini anlamakla kalmayacak, kendi durumları hakkında kişisel kararlar da verebileceklerdir. Allah'a giden yollar olan mezheplerin ve hatta dinlerin müminleri aralarında işbirliği yapmak üzere birlikte eğitim görebilirler, görmelidirler, diye düşünüyorum.

Hayatın dini olmayan yorumlarının da bulunduğu bir gerçektir. Bunların müfredat programında yeri olmayacaktır, denilemez. Bunlar din öğretmeni tarafından öğretilemez de denilemez. Ancak bunlar öğretilirken, bilginin iki türü ve dini olan bilgi ile dini olmayan bilginin, dogma ile teorinin kaynağı arasındaki açık fark belirtilmek durumundadır.

Fenomenolojik yaklaşımda üç husus önemlidir. Bunlardan birincisi öğretmenin dini tecrübe ile ilgilenen bir kişilik sahibi olmasıdır. Öğretmen küçük bir çocuğa bile dini bir anlayış vermeye çalışacak, ona fenomenoloji yaptıracaktır. İkincisi öğretim materyalinin geliştirilmiş olmasıdır. Farklı din ve mezhepten öğrencilerin birarada öğrenim gördüğü çok kültürlü okullar için materyal daha da önemlidir. Ayrıca değişik yaşlardaki çocuklar için öğretim materyalinin test edilip ayrı ayrı geliştirilmesi gereği vardır. Üçüncüsü din öğretmenlerine bu yeni yöntem için gerekli formasyonun kazandırılmasıdır. Öğretmenlerin pek azı teolojik yöntemin dışında bir yöntemden haberdirliler.

1976-77 öğretim yılında, Din derslerinin isteğe bağlı olarak uygulandığı dönemde yaptığım "Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri" araştırmamda, mezhep ayrılığının din dersini seçme oranını farklı şekilde etkilediğini tesbit etmiştim. Bizzat uğradığım liselerden birinde din dersi öğretmeni şöyle söylemişti: "Okulumuzda Din dersini seçme oranı yüksektir. Çünkü bu semtte Alevi aileler çoğunluktadır; Alevi aileler çok dindar oluyorlar ve çocuklarının muhakkak Din dersini okumasını istiyorlar." Bir başka lisede ise din dersi öğretmeni şöyle açıklama yapmıştı: "Okulumuzda din dersini seçme oranı düşüktür; çünkü bu semtte Alevi aileler çoğunluktadır ve onlar çocuklarını Din dersine göndermemektedirler." Demek ki mezhep ayrılığı din dersine ilgiyi tek başına belirleyen bir faktör değildi, onu belirleyen başka sebepler vardı. O sıralarda mezhep farklılıklarının ideolojik amaçla kullanılmak istendiği bir gerçektir. Özellikle Alevilik üzerinde çok yönlü olarak incelemeler yapılmalıydı.

Mezheplere göre ayrı okulların, derslerin ve kiliselerin olduğu ülkelerde mezhepler arasındaki ayrılıklar giderek büyümüş, mezhepler adeta ayrı dinler manzarası almıştır. Son zamanlarda bütün ülkelerde değişen şartlar ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar yeni yönelişleri getirmiş bulunmaktadır. Teoloji ve pedagoji alanındaki araştırmalar mevcut uygulamayı yetersiz bulmaktadır. Mezhepleri birleştirici değil, fakat "Çoklukta birlik" şeklinde, birbirine yaklaştırmacı modeller geliştirme faaliyetleri dünya çapında sürmektedir.

Türkiye'nin eğitim politikası gereği ve İslam dininin bütüncü görüşü açısından din öğretimi okullarda mezheplere göre değil, nötr, yani mezhepler-üstü olarak yapılmaktadır ve kanaatimce böyle yapılmaya devam edilmelidir. İslam dini Allah'a ve ahiret gününe inanmada bütün müminleri birleştirmeyi amaç edinmiş bir dindir ve bu özelliği ile evrenseldir. Müslümanların mezhep ayrılığını din birliğinden üstün tutmaları İslam'ın ruhuna aykırıdır.

1982 Anayasası ile din öğretimi politikasında değişiklik olup da okullarda din derslerinin mecburiyeti kabul edilince, öğretmenlere yeni duruma uyacak formasyon kazandırılması için hızlı bir hizmet-içi eğitim

düzenlenmişti. Din derslerinin mezhepler üstü olarak mecburi olmasını savunanlardan biri de bendim ve bunun gerekçesini, yukarıda geçtiği şekilde, din derslerinin isteğe bağlılığından doğan sorunları inceleyen doçentlik tezimde ayrıntılı olarak işlemiştim. Hizmet-içi eğitim programlarında da görev almıştım. Öğretmenlerden bazıları, isteğe bağlılık döneminde yaşadıkları olumsuz tecrübelerin acısını (!), dersi mecburi dönemde okuturken çıkaracağına benziyor, bunu ima eden konuşmalar yapıyorlardı. Mecburiyetin ülke çapında huzursuzluklar çıkaracağı iddiasında olanlar da vardı.

Diğer inançtan olanları veya inanca tepki duyanları kendi dinine sokma çalışması vicdan özgürlüğüne aykırıdır ve artık nefretle karşılanır olmuştur. Modern çağın, pek çok farklı kültür ve zihniyetteki topluluğun birarada yaşadığı çoğulcu toplumunda, din öğretimi farklı inançtan müminlerin düşünce dünyasına girerek onları mümkün olduğunca tanımak ve birbirine tanıtarak düşüncelerini hissettirmeye çalışmak durumundadır.

Türkiye’de mecburi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin 1982 yılından beri süren uygulaması sırasında, son sınıf öğrencilerimizin öğretmenlik stajları dolayısıyla pek çok okulla ilişkimiz oldu, oralarda kısmi araştırmalar yaptık. Öğretmenler, dua ve sure ezberletmekle, abdeste ve namaza ağırlık vermekten, kıyafet, içki ve faiz konusunda ülke çapında uygulama olmadığı için Din dersinde öğreteceklerinin bir işe yaramayacağını iddia etmeye kadar çeşitli anlayışlar sergiliyorlardı. Öğrenciler ise çocukluğa has yüksek metafizik sorulardan ilk gençliğin nizam-ı alemci sorularına kadar, her türlü düşünce ve davranışla ilgili konuları Din dersi öğretmenleri ile konuşabilmek istiyorlardı. Onlar yavaş yavaş da olsa farklı mezheplerden ve dinlerden arkadaşlarının farkında oluyorlar ve onların bu konulardaki inanç ve düşüncelerinin ne olduğunu öğrenmek istiyorlardı.

Mezunlarımızdan bazı öğretmenler, kendilerini derslerde açığa vurmayan Alevi, Yahudi ve Hıristiyan öğrencileri ile yaptıkları özel konuşmalarından bazı sorular getiriyorlardı. Kısmi de olsa artık okullarımız çok kültürlü olmuştu, fakat biz öğretim programlarımızı, öğretim muhtevamızı ve öğretmenlerimizi bu yeni duruma göre ayarlamak için Türkiye çapında elle tutulur bir çaba göstermiyorduk.

Öğrenci aileleri, özellikle büyük şehirlerde Din dersine ilgisizdirler, fakat yine de çocuklarının Din kültürü almasını isterler. Bu durumda din, çocuklar tarafından öğrenilmesi gereken, çocukluğa mahsus, eski moda ve sıkıcı bir şeymiş gibi algılanır. Fakat birbirinin mezhebi ve dini ile kıyaslanınca, çocukların ilgisi çekilir ve çocuklar kendi dinlerinin bu konuda ne dediğini öğrenmek isterler, gayret gösterirler, araştırmaya girerler.

Ülkemizde Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersini okutacak öğretmenleri yetiştirme üzerinde önemle durulmaktadır. Çok yeni bir teşebbüs, sekiz yıllık temel eğitim uygulamasına paralel olarak, İlahiyat fakültelerinden bazılarında "Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yetiştirme Bölümü"nin kurulmuş olmasıdır. Bölümler 1998-99 öğretim yılından itibaren, bünyesinde hem İlahiyat hem Eğitim fakültesi bulunan 11 üniversitede başlamış durumdadır. Yapılması gereken çok iş vardır ve bunlar için bilimsel araştırmalar ve işbirliği de gereklidir.

Mezheplere bağlı olmayan din dersinden Dinler arası öğretime

Mezheplere bağlı olmayan din dersinin yetmişli yıllarda, çoğulculuğun yoğun olarak yaşandığı bir kısım İngiliz okullarında tartışıldığını ve alınan sonucun yanlış anlaşılma ve ümit kırıklığı olduğunu, fakat gerek devlet gerek kilise okullarında, giderek artan miktarda göçmen işçi çocuğunun bulunması ile, büyük yerleşme merkezlerinde, mesela Londra'da, Birmingham'da ve Bradford'da bu anlayışın kuvvetlenmeye ve savunulmaya başladığını biliyoruz.

Mezheplere bağlı olmayan fenomenolojik Din dersi veya Dinler arası öğretim, ne farklı bir mezhep mensubunun mezhebini değiştirmeyi ne de diğer bir dinin müminine kendi inancını kabul ettirmeyi gerektirir. Ders herkesin kendi inancını uyarma amacına yönelik çoğulcu bir öğretim yoludur ve öğrencilerin kendileri derse bazı katkılarda bulunabilmektedirler.

İmkanları geniş olan çoğulcu öğretim denemelerinde, küçük sınıflarda konular dini olmaktan çok kültürel veya ne sadece kültürel ne de sadece dinidir. Farklı kültürlerin adetleri, mesela evlenme törenleri işlenirken, çocuklar evlerinden resimler veya kıyafetler getirirler, bir düğünün kendi adetlerince nasıl yapıldığını anlatırlar. Başlangıçta bunlara pek çok gülünür. Çünkü başkalarının adetleri ne kadar da komiktir. Daha sonraki örnekler geldikçe, bütün bunlardan şu sonuç çıkarılır ki, farklılıklara rağmen yine de benzer duygular duyulmaktadır. Bunlar hayatın derinliklerinden gelen, dinin de dayanağı olan duygulardır. Çocuklar bunu çok iyi anlayabilirler.

Benzer şekilde, dini günler, kandiller ve bayramlar, aile yaşayışı, doğum günleri, hediyeleşmeler, ziyaretleşmeler, misafirserverlik v.b. de işlenebilir. Bütün bu adetler dinlerin tam anlaşılmamış yanları ile ilgilidir. Zaten asıl amaç dinin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Çocuklara kendi dini günleri ve ibadetleri ile ilgili bilgi edinme ödevi verilebilir. Mesela onlar Sünni yaşayış ile Alevi yaşayışın farklılığı, onlardan herbirinin namaz, oruç, hac ve kurban hakkındaki farklı anlayış ve uygulamalarını araştırabilirler.

Öğretmenler öğrencilerle birlikte her yıl için dini günler ve bayramlar takvimi yapabilirler ve o takvimin üzerinde tarafların önemli dini günlerinin hepsi belirtilebilir. Çocuklar benzerlikleri ve ayrılıkları tartışabilirler. Böyle dersler için okullar ailelerle ilişkiler kurabilirler. Bazen aileler de derslere katılabilirler ve dini günün önemini anlatabilir, gelenekleri açıklayabilirler. Böyle uygulamalar çocukların kendilerine güvenlerini arttıracaktır.

İngiltere’de çok farklı dinlerden ailelerin çocuklarının bulunduğu okullardaki bu tür uygulamalara müslüman ailelerin ve cemaatlerin nasıl baktıklarını öğrenmek üzere Londra’daki bir İslam merkezini ziyaret etmiştim. Acaba müslümanların çok kültürlü okullardaki din dersine karşı tutumları nasıldı? Soru basit gibi görünmektedir, fakat cevap basit değil, karmaşıktır. Çünkü Müslümanlar kendi içlerinde birlik değildirler, aralarında görüş ayrılıkları vardır. Ayrıca Pakistan müslümanları ile Bangladeş ve Arap müslümanları ve onların içindeki aileler arasında da farklılıklar vardır. Durum öğretmenlerin tutumları ve okulun genel havası ile de ilgilidir.

Ziyaret ettiğim Müslümanlar Birliği Merkezi’nde Bangladeş’li bir başkan bulunuyordu. Konu ile ilgilendiklerini, ancak küçük sınıflarda bunun belirsizliklere yol açabildiğini, çocukların kendi dini ile diğerlerinin dini arasındaki ayrıntıları birbirine karıştırabildiklerini söylemişti. Kişisel izlenimlerini anlatanlar, müslümanların mezhepler üstü derslerden oldukça memnun olduklarını söylemekteydiler. Bu yöntemle ders vermek üzere yetişmiş öğretmenler, kendilerinin mensup olmadığı dinleri son derece başarılı bir şekilde anlatabilmekteydiler. Ailelerin beğenisini kazanmış pek çok öğretmen vardı ve bu öğretmenler ailelerden ve cemaat temsilcilerinden destek görmekteydiler. Henüz İngiltere’de yaşanan ortak bir İngiltere müslümanları geleneğinin oluşmadığını, bunun olabileceğini söylüyorlardı.

Çocukların okulun dağılmasından sonra Kur’an Kursuna gittiği ailelerden ve müslüman cemaatinden sözcüler İslam din dersinin de normal devlet ve kilise okullarında yapılması için teşebbüse geçmişler. Başlangıç için onlar, tahsilli müslümanların okula gelmelerini ve okulun başlama saati öncesinde veya paydos saatini müteakip ders vermesini istemişler. Fakat çocukların çoğunluğu okula diğer çocuklardan erken gelmeyi veya geç paydos etmeyi istememişler. Müslüman öğretmenler ve veliler de bu çözümü olumlu bulmamışlar. Onlar Müslüman çocukların Hıristiyan çocuklarla aynı saatte Din dersi görmesini uygun buluyorlar. Bu teşebbüslerde mezheplere veya ülkelere göre farklılaşma gibi iddialara rastlamadım.

Müslüman işçilerin, özellikle Türkler’in Hıristiyan Avrupa ülkelerinde yoğun biçimde yerleşmeleri ve ailelerini de yanlarına almaları sonucu,

bu ülkelerin okullarında bir yabancılar eğitimi problemi ortaya çıkmıştır. Eğitim fakültelerinde ve Program Geliştirme enstitülerinde konu artan bir önemle ele alınmaktadır. Kültür karşılaşması içinde din farklılığı en önemli, en ince noktadır. Ülkeler kendi görgü ve bilgilerine, yasalarına göre soruna farklı çözümler getirmişlerdir.

Pedagoglar, teologlar, sosyal bilimciler, okul yöneticileri ve politikacılar birlikte şu soruyu sormakla işe başlamışlardır: Acaba sadece karşılıklı içe kapanma ve yeni düşmanlıklar geliştirme tehlikesine giden yol mu vardır, yoksa birbirini tanımak, anlaşmak, birbirine saygı göstermek, karşılıklı olarak geleneklerini geliştirmek ve korumak için ortaklaşa izlenecek başka bir yol da var mıdır?

Almanya'da Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde Müslüman-Türk çocukları için, şimdi aynı zamanda bütün Müslüman çocukları için, İslam din dersi program geliştirme çalışmaları yapılmaktadır. Bu ülkede henüz İslam yasal olarak kabul edilmiş değildir ve İslam din dersi okullarda ancak anadilde tamamlayıcı dersler içinde ve program dışı olarak yapılmaktadır. Yine de 1978 yılında başlamış olan çalışmalar epeyce yol almıştır. Bu dersler için, taraflar arasında yoğun işbirliği yapılmış, ders kitapları yazılmış, öğretmenler pedagojik formasyon kurslarından geçirilmişlerdir. Türk aileler İslam din dersinin de, Hıristiyan öğrencilerle aynı saatte, program içinde yapılması için müracaatlarını sürdürmektedirler. Alevi cemaatler, kendileri için hiç bir çalışmanın yapılmamış olmasından şikayetçidirler. Oysa onların temsilcileri de her aşamada hazır bulunmaktadırlar.

Din pedagogları ise Üniversitelerle işbirliği içinde yaptıkları çalışmalarda dinler arası eğitimin desteklenmesini önermektedirler. Onlara göre geleneksel yöntem, mezheplere ve dinlere göre ayrı öğretim, hem pedagojik hem toplumsal sebeplerden dolayı reddedilmelidir. İslam dininin, mezheplere bağlı olarak, okulun öğretim planına eklenti şeklinde öğretimi de reddedilmelidir. Mezheplere bağlı olmayan, dinler arası, fenomenolojik din öğretimini uygulamaya geçirmek için gayret etmek dinlerin ve toplumların gelişmesi açısından en ümit verici olanıdır. Bu derslerde verilecek anlayışın ve kazandırılacak karşılıklı toleransın değeri öyle büyüktür ki, onun mahzurları göze alınmaya değerdir, diyorlar.

Sonuç

Değişik din ve kültürlerden insanların birarada yaşamaları kolay olmadığı gibi, onların çocuklarına çok kültürlü eğitim verecek okulların kurulması ve öğretmenlerin yetiştirilmesi de kolay değildir. Çünkü henüz alt yapı çalışmaları eksiktir. Fakat aileler sürekli ayrı ve kapalı kalmanın çözüm olmadığını hissetmektedirler. Yine de başlangıç için yapılacak bazı şeyler vardır.

Öğretmenler herşeyin dogmatik olarak verilmesi, hiçbir şeyin eksik bırakılmaması yerine, öğrencilerin herşeyi anlamaları için onlara yardımlarda bulunmak yolunu seçebilirler. Eğer öğrenilenler öğrencilerin düşüncelerini inceltmede birazcık başarılı olabilirse, ondan sonra onlar dini eğitimlerini kendi çabaları ile hayatları boyunca geliştirmeyi ve bir dine veya mezhebe sahip olmanın ne demek olduğunu anlamayı başaracaklardır.

Önemli olan insanların sadece mevcut problemlerinin çözülmesine yardım etmek değildir, önemli olan insanların kendi içlerinde gelişmeye başlamaları ve karşlarına çıkacak problemleri çözecek yeteneği kazanmalarıdır. Dikkat edilmesi gereken, öğrencilerden doğrudan doğruya veya yapay olarak gelecek sorunlar değil, fakat toplumun ve dinin gerçeklerinden ve yetişkin olmanın görevinden gelecek olanlardır.

Din öğretiminin yapması gereken en önemli görev, kişiyi kendi keyfiliklerinden, ben merkezli olmaktan kurtarmak, onun diğer insanlarla birliklik içinde, daha derin ve ince düşünmesini sağlamaktır. O zaman hem Alevilik hem de diğer mezhepler ve dinler arasındaki farklılıklar insanların insan olma özelliğinin tezahürleri olarak saygı ile karşılanabilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Deutsch-Türkisches Symposium (Türk-Alman Sempozyumu), Körber-Stiftung, Studio Print, Berlin 1996.
- Religion-Ein Deutsh-Türkisches Tabu? (Türk-Alman İlişkilerinde Din Tabu mu?), Körber Stiftung, Hamburg 1997.
- Kulturbegegnung in Schule und Studium, Hrsg. Johannes Lähnemann, Verlag Rissen, Hamburg 1983.
- Erziehung zur Kulturbegegnung, Hrsg. Johannes Lähnemann, Verlag Rissen, Hamburg 1986.
- Weltreligionen und Friedenserziehung, Wege zur Toleranz, Hrsg. Johannes Lähnemann, E.B. Verlag Rissen, Hamburg 1989.
- Das Wiederwachen der Religionen als pädagogisches Herausforderung, Hrsg. Johannes Lähnemann, E.B. Verlag Rissen, Hamburg 1992.
- "Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, Hrsg. Johannes Lähnemann, E.B. Rissen Verlag, Hamburg 1995.
- Religionen im Gespräch, Hrsg. Rheinard Kirste-Paul Schwarzenau-Udo Tworuschka, Zimmermann, Druck+Verlag Balve, Balve 1996.
- Dialog der Religionen im Unterricht, Hrsg. Manfred Kwiran-Peter Schreiner und Herbert Schulze, Druckhaus Cramer, Münster 1996.
- Uluslar arası Din Eğitimi Sempozyumu (20-21 Kasım 1997), Ankara 1997.
- Din Öğretimi ve Din Hizmetleri semineri (8-10 Nisan 1988), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Beyza Bilgin, Gün Yayıncılık, 3. Baskı, Ankara 1998.
- Türkiye'de Din Egitimi ve Liselerde Din Dersleri, Beyza Bilgin, Emel Matbaacılık, Ankara 1980
- Alevilik-Bektaşılık Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Şakir Keçeli ve Aziz Yalçın, Ardiç Yayınları, Ankara 1996.
- Kur'an-ı Kerim (Türkçe-şiiir), Bedri Noyan, Andıç yay. Ankara 1997.

WAS IST UND WILL DER ISLAM?*

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Mein Vortrag hat den folgenden Inhalt: Ich möchte die grundsätzlichen und aktuellen Ziele des Islam darlegen und aus seinen Quellen begründen, also dem Koran und der Tradition heraus. Ich möchte dies besonders entfalten im Blick auf die Weltanschauung des Islam und auf die verschiedenen Gruppen innerhalb des Islams wie die Sunniten und Schiiten. Nun zuerst fragen wir "Was ist und will der Islam?"

Die Antwort dieser Frage ist: Der Islam ist eine Religion und möchte als Religion akzeptiert werden. Aber das ist noch nicht das Problem. Der Islam bietet nicht an, eine von vielen Religionen zu sein, sondern teilt mit, daß er nach Gottes Meinung die einzige und wirkliche "Religion bei Gott" ist. Das ist das erste und generelle Ziel des Islam. Was bedeutet und was heißt das?

Als ich einmal bei meiner Vorträge über den Islam und andere Religionen gesprochen habe, hat ein Herr, der zwischen den Zuhörern saß, mir widersprochen, weil ich das Wort "Religion" in der Mehrzahl benutzt habe. Er hat gesagt: "Ich habe gemerkt, daß Sie oft das Wort 'Religionen' benutzen. Aber unserem Glauben gemäß gibt es nur eine Religion, welche der Islam ist. Gibt es denn noch eine andere Religion, da Sie die Mehrzahl verwenden?" Der Zuhörer hatte Recht, aus seiner Sicht und aus dem, was er vom Islam gelernt hatte. Dies möchte ich erläutern.

Das Wort Islam kommt aus dem arabischen Infinitiv "Silm" und bedeutet Friede und Sicherheit. Das Verb "Esleme", das aus demselben Grundwort abgeleitet wird, bedeutet "nachgeben" und "sich ergeben". Der Koran benutzt das Wort Islam, um die weltumfassende Wirklichkeit auszudrücken, die er als "die Religion Gottes" benennt. Dem Koran gemäß ist so zum Beispiel auch das ganze Universum Muslim, weil es dem Willen Gottes und seinen Gesetzen folgt. In diesem Sinne ist der richtige Weg der "Religion bei Gott", dem man folgen soll, der Islam und die Ergebung zu Gott. Auch für den Menschen ist die Bedeutung des Islam als Religion, daß er dem Willen Gottes ergeben leben soll. Der Koranvers lautet:

Wahrlich, die Religion bei Gott ist der Islam. (3)Al-Imran19(Das Haus 'Imran)

* Der Vortragstext, der in Deutschland im Jahre 1998, Bochum, Frankfurt und Stuttgart gehalten wurde.

So ist das erste und das Grundziel des Islams, dem Menschen seine Stelle im Weltall zu zeigen, und sein Leben danach zu sichern. Dem Glauben der Muslime gemäß hat Gott nur eine Religion offenbart. Die Aufgabe der Propheten war, in die Geschichte der Menschheit zu kommen und die Menschen immer diese Religion zu lehren. Der Prophet Mohammed und der Koran sind an die Menschheit geschickte Ermahnungen. So sind die Versen:

Dies ist ja nur eine Ermahnung für alle Welten (81)Al-Takvir (Das Verhüllen)

Wir entsandten dich nur zur gesamten Menschheit als einen Freudenboten und Warner, jedoch wissen es die meisten Menschen nicht. (34)Saba'28

Später wird so gefragt: "Will der Mensch eine andere Religion als die von Gott haben?" Der Koranvers lautet:

Verlangen sie etwa eine andere als Gottes Religion? Ihm ergibt sich, was in den Himmeln und in der Erde ist, gehorsam oder widerwillen, und zu Ihm kehren sie zurück. (3)Al-Imran83 (Das Haus 'Imran)

Die beiden Glaubenselemente des Islam sind das Kalima-i Tawhid "La Ilaha Illallah", und das Kalima-i Schahadat "Muhammedun Rasulullah". Sie können in zwei Aussagen zusammengefaßt werden, die bedeuten, daß es außer Gott keinen anderen Gott gibt und daß Mohammed sein Gesandter ist. Wer die Richtigkeit dieser beiden Sätze bestätigt, wird als Moslem angesehen.

Der Glaube an die Einheit Gottes wird im Koran von einer einzelnstehenden Sure bezeugt. Als Name dieser Sura (112) ist dem Hl.Propheten "Ihlas" also "Der reine Glaube" und "Die aufrichtige Hingabe" benannt worden. Obwohl diese Sure nur aus vier Sätzen besteht, ist ihr eine Bedeutung zuerkannt worden, die einem Drittel des Koran entspricht. Wenn ein Moslem diese Sure drei mal mit der Anfangssura Fatiha zusammen liest, welche aus sieben Sätzen besteht, wird er Erkenntnisse besitzen, als hätte er den ganzen Koran gelesen. Der Koranvers heißt:

Sprich: "Gott ist ein Einziger. Gott ist der Ewige. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden, und keiner ist Ihm gleich." (112)Al-Ihlas (Die aufrichtige Hingabe)

Kommen wir nun zurück zum Thema, das wir am Anfang angedacht haben, ob die Religion Plural sein kann oder nicht. Dem Islam gemäß ist

“die religion bei Gott” eine einzige, und zwar der Islam. Dennoch ist ja die Realität, daß die Menschen im täglichen Leben verschiedenen Religionen angehören. Es gibt sogar im gleichen Glauben verschiedene Verständnisse, welche die Menschen voneinander trennen, und die Menschen können sich nicht entschließen, um der Einheit willen Zugeständnisse zu machen. Es gibt auch Menschen, die an keine Religion und sogar an Gott nicht glauben. Auch dieser Weg, dem sie folgen, wird vom Koran als Religion benannt. Dieses sind Religionen bei den Menschen.

In der Sura 109 “Die Ungläubigen” sagt der Hl.Prophet den Ungläubigen, die mit ihm eine Abmachung machen wollen, “Eure Religion ist für euch, meine Religion ist für mich!” Zunächst muß darauf geachtet werden, daß die Personen, die diese Abmachung machen wollten, als Ungläubige benannt werden. Dies ist eine verletzende Anrede, die in ihrem Stil im Koran keineswegs empfohlen wird. Welche Bedingung der Abmachung war der Grund, die Besitzer des Vorschlages so anzusprechen? Der Vorschlag war: “Ein Jahr betest Du unsere Götter an, ein Jahr beten wir Deinen Gott an. So werden wir alle zufrieden sein und unseren Gewinn davon haben.” Dieser Vorschlag zeigt, daß sie ihre Religion nicht ernst nehmen. Ihnen ist nicht die Verteidigung der Wahrheit wichtig, sondern mit List ihren Vorteil zu erreichen. Aus diesem Grund wurden sie mit dem Wort “Ungläubige” angesprochen. Die Sura lautet:

Sprich: “O ihr Ungläubigen! Ich verehere nicht, was ihr verehrt, und ihr seid nicht die Vereherer dessen, was ich verehere. Und ich bin nicht der Vereherer dessen, was ihr verehrt habt, und ihr seid nicht die Vereherer dessen, was ich verehere. Ihr habt eure Religion und ich habe die meine. (109)Al-Kafirun (Die Ungläubigen)

Von den Muslimen wird oft folgendes genannt: Jeder Mensch wird als Muslim (Islam bedeutet hier sich Gott zu ergeben) geboren, aber sein Vater und seine Mutter lehren ihn ihre eigene Religion. Der Grund dieser Annahme liegt im Koran: Nach dem Koran kommen alle Menschen mit dem selben Schöpfergesetz auf die Welt. Die Menschen kommen aus der selben Menschenfamilie und entstehen auseinander. So setzt sich die Schöpfung immer weiter fort. Der Koranvers lautet:

O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, Der euch erschaffen hat aus einer einzigen Seele, und aus ihr erschuf Er ihre Gattin, und aus den beiden ließ Er viele Männer und Frauen entstehen. (4)Nisal (Die Frauen)

So richte dein Antlitz in aufrichtiger Weise auf den Glauben die entspricht der natürlichen Veranlagung, mit der Gott die Menschen

geschaffen hat. Es gibt keine Veränderung an Gott's Schöpfung. Das ist der beständige Glaube. Allein die meisten Menschen wissen es nicht.
(30)Al-Rum30 (Die Byzantiner)

Es gibt noch zwei richtungsweisende Aussprüche (Hadis) von Prophet Mohammed, die diese Verse erläutern. Der erste ist: "Jeder Geborene kommt durch Schöpfung auf die Welt. Danach wird er von seinem Vater und seiner Mutter jüdisch, christlich oder parsisch gelehrt." Das zweite ist: "Jedes Kind gehört, bis es selbständig seine Religion, welcher er angehören könnte, annimmt, dem Islam an. "Die Schöpfung verändert sich nicht, jedoch bekommt das Kind Besonderheiten, indem es in seiner Kultur aufwächst. Dies gilt für die Religionen ausserhalb des Islams, es gilt aber für die Auslegungen innerhalb des Islams.

Der Koran betont hartnäckig, daß die göttlichen Offenbarungen in allen heiligen Büchern wie auch die nicht schriftlich niedergelegten Offenbarungen in der Grundlage der Religionen eine Einheit sind. Dem Koran gemäß sind alle geoffenbarten Religionen vom ersten Menschen bis heute islamisch, die Propheten und ihre Anhänger vor dem Hl. Propheten Mohammed waren Muslime. Bevor das Judentum und das Christentum entstand, war es besonders der Hl. Abraham, der den Glauben an die Einheit Gottes verteidigte und damit zum Vorbild genommen werden sollte. Die Koranverse lauten:

Und wer verschmäht den Glauben Abrahams außer dem, der sich selbst zum Toren macht? Denn wir hatten ihn bereits im Diesseits auserwählt und im Jenseits ist er gewiß unter den Gerechten. Als sein Herr zu ihm sagte, "Ergib dich!" da antwortete er: "Ich ergebe mich dem Herrn der Welten." Und Abraham befahl es seinen Söhnen an und ebenso Jacob: "Meine Söhne, Gott hat für euch die Religion auserwählt, deshalb sterbt nicht anders als Gottergeben zu sein." Waret ihr etwa Zeugen, als Jacob sterben lag, und als er zu seinen Söhnen sagte: "Wem werdet ihr dienen, wenn ich weg bin?" sagten sie: "Wir dienen deinem Gott, dem Gott deiner Väter Abraham, Ismael und Isaak, den einzigen Gott, und ihm sind wir ergeben."
(2)Al-Bakara131-133 (Die Kuh)

In kurzer Zusammenfassung ist das Grundziel des Islams die Annahme der folgenden Aussagen: Die Einheit Gottes, die Überzeugung, daß die Menschen als Teil der Menschenheitsfamilie mit der selben Schöpfung erschaffen worden sind, und die Überzeugung, daß der Prophet Muhammed und alle bisherigen Propheten Gottes Boten sind, und daß alle Botschaften, welche von ihnen gekommen sind, einander vervollständigen.

Jetzt möchte ich etwas über die besondere Situation der Besitzer der Offenbarungsschriften (Ahl al-Kitab) erwähnen. Diese sind die Juden und

Christen, denen schon vorher ein Buch gegeben worden ist. Die Besitzer dieser Schriften wurden vom Koran mit Besonderheit angesprochen und sanft behandelt. Auch wenn der Glaube selbst unveränderlich ist, so haben sich doch in den Heiligen Büchern einige Änderungen in den Rechtsgesetzen ergeben. Aufgrund dieser Veränderungen kränken sie einander nicht. Die Verse heißen:

Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift; es sei denn auf die beste Art und Weise. Aufgenommen davon sind jene, die ungerecht sind. Und spricht: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben. (29)Al-Ankabut46 (Die Spinne)

Die Christen stehen den Muslimen von der Liebe her am nächsten. Die Verse lauten:

Und du wirst zweifellos finden, daß die, welche sagen: "Wir sind Christen", den gläubigen am freundlichsten gegenüberstehen. Dies ist so, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind. (5)Al-Maida81 (Der Tisch)

Es wird auch gesagt, daß von Gott in das Herz der Christen, welche Jesus folgen, das Gute und die Liebe hineingegeben sind. Der Koranvers lautet:

Dann ließen wir unsere Gesandten ihren Spuren folgen; und Wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, folgen, und wir gaben ihm das Evangelium. Und in den Herzen derer, die ihm folgten, legten wir Güte und barmherzigkeit. (57)Al-Hadid27 (Das Eisen)

Wie wir gesehen haben, kritisiert der Koran die Besitzer der Offenbarungsschriften auch. Beispielsweise behaupten für ihn Juden und Christen zu Unrecht, daß diejenigen, welche ihnen nicht angehören, nicht in den Himmel kommen werden. Dieses wird vom Koran abgelehnt. Der Koranvers lautet:

Sie sagten zwar: "Nur Juden und Christen kommen ins Paradies!" So ist es ihr Wunsch. Sagt ihnen aber: "Bringt euere Beweise, wenn ihr im Rechte seid!" Nur wer sich hingibt und Gutes tut, der hat seinen Lohn bei seinem Herrn; und diese werden weder Angst haben noch werden sie traurig sein. (2)Al-Bakara111-112 (Die Kuh)

Auch die Juden und die Christen verstehen sich schlecht untereinander. Beide Religionen behaupten, daß im Gegensatz zum anderen sie allein im Recht sind. So heißt es im Koran:

Und die Juden sagen: "Die Christen stützen auf nichts", und die Christen sagen: "Die Juden stützen sich auf nichts", wobei sie doch das

Buch lesen. Ahnlich sprachen die, welche gar keine Offenbarung hatten. Aber Gott wird einst am Tage der Auferstehung über das entscheiden, worüber sie heute streiten. (2)Al-Bakara113 (Die Kuh)

Während Juden und Christen die Muslime in die eigene Religion einladen, lädt der Islam die Zusammengekommenen in die Religion Abrahams ein. Es heißt im Koran:

Und sie sagen: "Seid ihr Juden oder Christen, dann werdet ihr rechtgeleitet sein." Sprich: "Doch! Die Religion Abrahams, der rechtgläubig war und nicht Götzenanbetern angehörte." Sprech: "Wir glauben an Gott und an das, was uns herabgesandt worden ist, und was Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen herabgesandt wurde, und was Moses und Jesus gegeben wurde, und was den Propheten von ihrem Herrn gegeben worden ist. Wir machen zwischen ihnen keinen Unterschied, und ihm sind wir ergeben." (2)Al-Bakara134-135 (Die Kuh)

Ich sehe, daß die drei großen Religionen Abrahams sich durch den Dialog gegenwärtig einander annähern und erinnere mich noch, daß wir dieses seit langer Zeit erwartet und ersehnt haben. Durch die Annahme der Einheit im Grunde der Religionen wird die Unterschiedlichkeit zwischen ihnen nicht beseitigt. Ich bin der Meinung, daß diese grundlegende Einheit verhindern wird, daß sich die Gläubigen gegenseitig schaden und daß sie sich sichern wird, daß sie sich gegenseitig helfen.

Dem Islam gemäß ist für jede Gemeinschaft ein Weg und ein Verfahren ausgewählt. Wenn Gott wollte, hätte er alle Menschen aus einer Gemeinschaft erschaffen, aber um sie zu prüfen, hat er sie getrennt. Deshalb sollen die Religionsgemeinschaften den Streit zur Seite legen und um Guten wetteifern. Im Koran steht:

Für jeden von euch haben Wir Richtlinien und eine Laufbahn bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Er wollte euch aber in alledem, was Er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Darum sollt ihr um die guten Dinge wetteifern. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren; und dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins waret. (5)Al-Ma'ida48 (Der Tisch)

Die Besitzer der Offenbarungsschriften sollten gegenüber allen denen, die Glauben besitzen und denen die keinen besitzen, gegenüber den Gläubigen und den Ungläubigen Hochachtung zeigen. Sonst werden die friedlichen Freundschaften zerstört durch Unbedachtsamkeiten. Diejenigen, die keine Hochachtung besitzen, haben selbst kein Vertrauen und bekommen auch kein Vertrauen. Der Koranvers lautet:

O die ihr glaubt, nehmt euch nicht die zu Freunden -von jenen, denen vor euch die Schrift gegeben wurde, und von den Ungläubigen-, die mit eurem Glauben Spott und Scherz treiben- und fürchtet Gott, wenn ihr Gläubige seid-, die es als Spott und Scherz nehmen, wenn ihr zum Gebet ruft. Dies ist so, weil sie Leute sind, die es nicht begreifen. (5)Al-Maida57-58 (Der Tisch)

Islam, das bedeutet neben dem religiösen Glauben eine Erziehung. Ziel dieser Erziehung ist es, die Verantwortung gegenüber Gott, der Umgebung und der Gesellschaft zu entwickeln und Menschen zu lehren, das Recht, die Kompetenzen und die Fähigkeiten anzuwenden. Ich nenne dies "das besondere Ziel des Islam". Gott hat denjenigen, die an ihn glauben, versprochen, sie zu schützen. Aber diejenigen, die treulos und undankbar sind, die in ihren Taten nicht aufrichtig sind, werden seine Liebe entbehren müssen. Der Koranvers lautet:

Wahrlich Gott verteidigt jene, die gläubig sind. Gewiß, Gott liebt keinen Treulosen, Undankbaren. (22)Al-Hacc38 (Die Wallfahrt)

Das besondere Ziel des Islam war die Vorislamische Ungebildetsein überschreiten. Ungebildetsein heißt ja nicht, wie es im Wörterbuch steht, unwissend sein. Die Mekkaner waren in ihren Lebensbedingungen nicht ganz und gar unwissend. Sie hatten mit verschiedenen Kulturkreisen nahe Beziehungen, weil sie im Handel weit herumkamen. So basaßen sie Kenntnisse über das Judentum, das Christentum, den Brahmanismus, die Sabier und die zoroastrische Religion. Eine Gruppe von ihnen, die "Hanifen" genannt wurden, hielten den Glauben und die Traditionen des Hl. Abraham am Leben und schützten die Bedeutung der Kaaba. Sie zeigten eine verfeinerte Dichtkunst und Redekunst. Für die täglichen Arbeiten beteten sie die Götzenbilder ihrer Stämme an, erkannten aber auch den einzigen Schöpfer Gott an. Es gab damals in der praktischen Durchführung des Rechts Vernachlässigungen und Ungerechtigkeiten. Jedoch bedeutete das nicht, daß es überhaupt keine rechtlichen Ausführungen gab. Der Islam hat sich die rechtliche Ausführung der Bestrafung von Diebstahl und Ehescheidung angeeignet.

Die hauptsächlichen Absichten der Ungebildeten waren: die Verbundenheit im Stamm und damit das Überlegensein gegenüber anderen Stämmen, die nicht endenwollenden Blutfehden und Kriege, Gewalt und Plünderung, die Versklavung von Gefangenen und ihr Verkauf wie eine Ware, besonders die Erniedrigung der Frauen und das Umbringen der Mädchen, weil sie als eine Schande angesehen wurden, die Sucht nach Weissagungen und nach dem Wahrsagen, die Leidenschaft gegenüber dem Wein und Glücksspielen, das übermäßige Zinsnehmen und so weiter. All diesem stand der Islam entgegen.

Der Hl. Prophet Mohammed ist, nachdem der Islam in Mekka nicht angenommen worden ist, nach Medina umgezogen. dort hat er mit dem jüdischen Stämmen und den arabischen Stämmen, die noch Götzendierer waren, Verträge gemacht und hat die aus verschiedenen Kulturen kommenden Stämme als Bewohner von Medina vereint. Die unterschriebenen Vertragsartikel wurden aufbewahrt und als erstes Grundgesetz erwähnt.

Der Hl. Prophet Mohammed hat in seinen letzten Lebensjahren auch mit den Einwohnern von Mekka Verträge machen können. Man bemühte sich, solange die Verträge nicht gebrochen wurden, den Islam in den Friedenszeiten in den nicht-arabischen Ländern auszubreiten. Es wurden Einladungsbriefe nach Byzanz, nach Äthiopien und in den Iran geschickt, zum Islam zu kommen. Nach der Eroberung von Mekka hat sich der Islam in Arabien in kurzer Zeit ausgebreitet. Dann hat sich der Islam auch in die Welt ausgebreitet und eine Weltreligion geworden.

Was will der Islam heute? Das aktuelle Ziel des Islam

Der Islam will heute auch immer noch Frieden und Toleranz. Aber in einer islamischen oder allgemeinen Welt der sozialen, ethnischen und religiösen Auseinandersetzungen und Bürgerkriege ist es nicht einfach, über Frieden und Toleranz zu sprechen. Viele Länder, die sich der Demokratie, der Gerechtigkeit und den Menschenrechten verschrieben haben, verurteilen diese blutigen Geschehnisse. Doch können auch sie nicht verhindern, daß es bei ihnen zu ähnlichen Vorfällen kommt.

Warum wenden sich die Menschen Heftigkeit und Gewalttätigkeit zu, warum kämpfen sie, warum wohl töten sie und lassen sich töten? Aus der Geschichte wissen wir, daß es Zeiten gab, in denen der Krieg das Lebensziel darstellte, da man den Kampf als Sport betrachtete und eine längere Zeitspanne ohne Kriege als freudlos und langweilig empfand. Wir kennen auch Kulturen, in denen es eine Ehre war, auf dem Schlachtfeld sein Leben zu lassen, hingegen eine Schmach bedeutete, im Bett zu sterben.

Doch wissen wir auch, daß es immer das Ziel der Kriege war, schließlich ein Leben in Frieden zu erreichen; so spricht man von einem Krieg für den Frieden. Das heißt, mit welcher Begeisterung man immer auch in den Kampf zieht, der Frieden als endgültiges Ziel liegt in Herz und Sinn der Menschen bewahrt.

In der Türkei zieht sich der Terror im Südosten des Landes auch für jene Menschen zu lange hin, die nicht in der Nähe des Terrors leben. So haben mich die folgenden Worte einer irgendeiner Person vom Volk sehr beeindruckt: *„Gott hat den Menschen geschaffen, damit er leben solle, nicht damit er töte und getötet werde. Der Mensch soll sein Leben leben,*

am Ende wird er -wie auch immer- sterben.“ Sicher tritt Intoleranz nicht nur im Töten und Getötetwerden zutage, aber hier liegt ihr offensichtlichstes Erscheinungsbild.

Seit Anbeginn der Lebensgeschichte ist es die Absicht der Menschen, fernab von Heftigkeit und Brutalität in Frieden zu leben, und das ist noch immer ihr Ziel. Doch von diesem Ziel trennt uns noch ein weiter Weg und dafür sollten wir uns sehr anstrengen. Wir sind dazu angerufen, eine *Kultur der Versöhnung* zu schaffen.

Von der Lebenseinstellung her baut sich der Islam zwar auf Frieden auf; trotzdem mußten die Muslimen für ihre eigene Anerkennung sehr viel kämpfen. So wurde Mohammed, der Prophet des Islam, obwohl er in der Stadt Mekka geboren wurde und dort aufgewachsen war, verjagt, als er sich als Prophet zu erkennen gab; zusammen mit jenen, die an ihn glaubten, hatte er ein sehr schweres Leben. Da ihn der Stammesverband und sein Onkel zunächst schützten und die Gegenseite Blutrache fürchtete, hüteten sie sich, ihn zu töten. Trotzdem mußte er sich zwölf Jahre lang mit Schwierigkeiten herumschlagen.

Um in Medina die Sicherheit der Muslimen zu gewährleisten, wurden Muslimen und Nichtmuslimen zu Medinern vereint und zur Bildung eines Stadtstaates eine Reihe von Verträgen abgeschlossen. Doch die Mekkaner waren darauf aus, den Muslimen nach wie vor Schwierigkeiten zu bereiten; so drohten sie den Nichtmuslimen in Medina mit Krieg, wenn sie die Muslimen unterstützen sollten.

So wurden bei den Kriegen gegen Mekka Abtrünnige gefunden, die die Verträge nicht einhielten, die der feindlichen Seite Nachrichten enthüllten und gegen die man nun auch noch kämpfen mußte. Die Muslimen wußten nicht, wie sie die schweren Tage beenden sollten. Doch bei allem ließ der Prophet die Gläubigen niemals das Friedensziel vergessen.

Der Erfolg blieb bis zur Einnahme Mekka's aus. Als sie von der endlichen Eroberung nach Medina zurückkehrten, sagte der Prophet zu seinen Mitarbeiter (Sahaba): Im kleinen Krieg haben wir gesiegt; jetzt werden wir dran gehen, den großen Kampf zu gewinnen. Sahaba, die Mitarbeiter, das sind die Gläubigen, die sich ständig in der Umgebung des Propheten aufhielten. Sie fragten, was denn dieser größere Kampf sei. Mohammed antwortete: Der große Krieg ist der Kampf gegen uns selbst, gegen unser Ego. Für den Frieden zu kämpfen ist eine noch größere Sache als gegen den Feind zu kämpfen.

Versöhnung verlangt Toleranz und Geduld. Tolerant zu sein, dem anderen mit Verständnis zu begegnen, kann manchmal sehr schwierig sein. Dazu möchte ich aus dem Zeit des Propheten Mohammed einen

Beispiel geben. Das Beispiel betrifft Männer, die in die Stadt des Propheten, also in Mekka gekommen waren, um die Lehren des Islam zu hören, und die außer dem Nomadenleben in der Wüste vorher keine andere Lebensweise kennengelernt hatten. Auf welche Weise begegnete ihnen Mohammed mit Toleranz?

Das Beispiel ereignete sich während der Aufteilung von Kriegsbeute. Der Prophet war gerade dabei zu bestimmen, wer von der Beute wieviel erhalten solle, da drängte sich ein Nomade eilig heran, packte den Propheten am Kragen und rief: Gib auch mir einen Teil der Beute! Durch diese heftige Bewegung wurde der Prophet am Hals verletzt. Die Sahabe, seine Mitarbeiter, machten Miene, den Mann zu bestrafen. Doch der Prophet gebot ihnen Einhalt und sagte: Laßt ihn, er wird es noch lernen.

In diesem Verhalten kommt Toleranz nicht dadurch zustande, daß es den Vorfällen keine Bedeutung schenkt oder die Augen verschließt, sondern sie beweist Verständnis, sie räumt für eine Korrektur des Fehlverhaltens Zeit ein, sie ist geduldig. Sonst wäre es nicht möglich gewesen, der heftigen Bewegung keine Bedeutung zu schenken. Aus Unwissenheit begangene Fehler zu tolerieren, heißt nicht, daß man der Ungeschicklichkeit für alle Zeiten Tür und Tor öffnet, sondern sie ermöglicht über eine gewisse Wartezeit das Erlernen richtigen Benehmens.

Im Islam wie sicher auch in anderen Religionen ist der Mensch an sich etwas Wertvolles, das heißt, selbst wenn er überhaupt nichts besitzt, so ist er doch als Mensch ein Wert, und es ist notwendig, seine Rechte zu achten. Ich nenne das Lebensanschauung des Islam.

Nach der Lebensanschauung des Islam sind die Menschen ungeachtet ihres Geschlechtes, ihrer Rasse, ihrer Hautfarbe und sonstiger, unterschiedlicher Eigenschaften durch die gleiche Schöpfung erschaffen worden. Der Grundstoff für den Schöpfungsakt war trockener Lehm und schwarzer Schlamm. Dazu lesen wir im Koran:

“Wahrlich Wir haben den Menschen aus trockenem Lehm geschaffen, aus schwarzem, zu Gestalt gebildetem Schlamm.”
(15)Al-Hicr62)

In anderen Koranversen wird dieser Lehm oder schwarze Schlamm als “Erdoberfläche” bezeichnet, das arabische Wort hierfür ist “Arz”. Arz bedeutet die Wiege, in der die Menschen aufwachsen, die Quelle der Ernährung. Mit seinem Tod kehrt der Mensch zu Arz zurück, um am Tag der Auferstehung wird er erneut von dort hervorgehen, wie es in den Versen heißt:

“Er ist es, Der die Erde für euch gemacht hat als eine Wiege und Straßen über sie hinlaufen läßt für euch und Regen herniedersendet vom Himmel; und damit bringen Wir mannigfache Arten von Pflanzen hervor. Esset denn und weidet euer Vieh. Wahrlich hierin sind Zeichen für Leute von Vernunft. Aus ihr haben wir euch erschaffen, und in sie werden Wir euch zurückkehren lassen, und aus ihr bringen Wir euch abermals hervor.” (20)Ta-Ha53-55

Nicht nur die Menschen, alle Lebewesen der Erdoberfläche wurden aus Arz geschaffen, zu Arz zurückkehren und bis zum Jüngsten Tag wird sich dieses Leben fortsetzen. Was wir diesen Versen entnehmen sollen, das ist die Tatsache, daß alle Lebewesen über die Art und Weise ihrer Entstehung in enger Beziehung stehen. Tiere, Menschen und Pflanzen sind einander verbunden. Wir sind uns dessen bewußt, und trotzdem maßen wir uns an, uns gegenseitig auszuschließen, uns schlechtzumachen oder in Feindschaft zu vernichten. Der Islam tadelt solcherart Verhalten und rät, es zu ändern.

Der Mensch ist ein mehr wertvollerees Wesen im Weltall. Abgesehen davon, daß die Lebenseinstellung des Islam den Wert der Menschen mit dem aller anderen Lebewesen vereint, genießt doch der Mensch einen Wert, der ihn von allem ebhebt: Gott hat ihm Seine Seele eingehaucht, wie in diesem Vers:

“Und gedenke der Zeit, da dein Herr zu den Engeln sprach: ‘Ich bin im Begriffe, den Menschen aus trockenem Lehm zu erschaffen, aus schwarzem, zu Gestalt gebildetem Schlamm; wenn Ich ihn nun vollkommen geformt und ihm von Meinem Geiste eingehaucht habe, dann fallet vor ihm dienend nieder.’ Da fielen die Engel alle zusammen nieder.” (15)Al-Hicr28-30

Auch im Alten Testament lesen wir darüber:

“Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und Er bließ ihm ein den Lebendigen Odem in seine Nase. Und so ward der Mensch eine lebendige Seele.” (1)Mose, 2/7)

Die Menschen sind sich gegenseitig anvertraut. Wie in den heiligen Büchern geschrieben ist, Gott hat die Menschen in schönster Weise erschaffen, Er gab ihnen die Kraft der freien Entscheidung, schenkte ihnen die Fähigkeit, Wesentliches zu erkennen und zu nutzen und zusammen mit diesen Fähigkeiten gab Er sie in gegenseitige Obhut. Gott hat dem Menschen in höchstem Maße vertraut. Ich bin der Überzeugung, daß Gott dem Menschen mehr vertraut hat, als dieser seinen Eltern, seinen Lehrern, den Staatsmännern, seinem Ehepartner oder seinen Kindern vertraut. Hätte Er dem Menschen nicht vertraut, hätte Er ihm dann, trotz aller negativen Bedingungen, die Erde überlassen?

Der Mensch kann auf höchstem Niveau leben, wenn er seine Kräfte und seine Talente dazu benutzt, sich selbst und seinen Besitz weiter aufzubauen. Vernachlässigt er sie, so kann er auf die tiefste Stufe abgleiten. Der Koran drückt es so aus:

“Wahrlich Wir haben den Menschen in schönstem Ebenmaß geschaffen. Wirkt er dann aber Böses, so verwerfen Wir ihn als den Niedrigsten der Niedrigen.” (95)Al-Tin4-5 (Der Feigenbaum)

Der Mensch kann sich dadurch verwirklichen, daß seine potentiellen Fähigkeiten in der Gesellschaft von menschen ausgebildet und gefördert werden. Dabei kann es natürlich sein, daß es nicht gelingt, den Menschen beizubringen, wie man mit den freien Willensentscheidung umgeht. Trotzdem sind auch sie Menschen und nicht ohne Schutz. Als Seine Geschöpfe wird Gott sie am Leben erhalten. Sollten wir ihnen Schaden zufügen, sollten wir uns überlegen, ob wir nicht einige von ihnen töten sollten, um die Erde von ihnen zu säubern, unserer Glaube nach, eines Tages wird der Jüngste Tag Wirklichkeit werden, und beim neuen Schöpfungsakt werden wir wieder gegenüber stehen. Eine Rettung voneinander in der absoluten Bedeutung gibt es nicht; wir müssen lernen, miteinander auszukommen.

Der türkische Mystiker und Dichter Yunus Emre sagte: begegne um des Schöpfers Willen dem Geschöpf mit Toleranz.

Es hängt nicht von uns ab, wo wir zur Welt gekommen sind, welcher Rasse oder Religion wir gehören, welche Sprache wir sprechen oder wie wir gewachsen sind. Wie in dem Buch “Emil” von J.J.Rousseau gefragt wird, warum ein Kind, das in Paris geboren wurde und an Jesus glaubt von einem in Istanbul geborenen Kind, das an Mohammed glaubt, als Ungläubiges verschrieben werden kann, während es seinerseits das andere auch als Ungläubiges bezeichnet. Was von uns abhängt, ist ausschließlich unser gutes Benehmen, sind Korrektur und Fortentwicklung unseres Verhaltens.

Manche stellen es sich leicht vor, Menschen zur Hölle zu schicken, weil sie ihnen fremd sind und eine andere Religion haben, oder Pläne auszuarbeiten, wonach diese anderen vernichtet werden können, damit die Erde von ihnen befreit sei. Jedoch lernen sie sich kennen, kommen sich näher und werden Freunde, so verändern sich denken und handeln. Vielleicht denken sie zunächst: “Das ist auch ein Mensch, auch er hat das Recht, auf dem Weg des rechten Glaubens zu gehen und ins Paradies zu kommen. Vielleicht kann ich ihm dabei helfen.” Doch wenn sie merken, daß diese Gedanken auch auf der anderen Seite gewälzt werden, stehen sie ganz verdattert da. Was sollen sie jetzt tun? Sollen sie sich wieder trennen, sich keine Beachtung mehr schenken, oder sollen sie zugeben, daß sie nur auf verschiedenen Wegen dem gleichen Ziel zustreben und dem anderen Achtung zollen?

In einer deutschen Volksschule, in der Kinder verschiedener Religionen und Kulturen in der gleichen Klasse sitzen und längst Freunde geworden sind, kann der Religionsunterricht Verwirrung hervorrufen. Nicht wenige werden nach Hause gehen und ihre Mütter fragen: "Hans ist ein Christ. Wird er deshalb zur Hölle fahren? Aber er ist doch ein Guter Mensch. Ich will nicht, daß er in die Hölle kommt" Oder: "Mehmet ist ein Muslim. Wird er deshalb zur Hölle fahren? Er ist doch ein guter Mensch. Ich will nicht, daß er in die Hölle kommt." Und sie beginnen zu weinen.

Heutzutage greifen auf der Welt die Kulturen, Sprachen und Religionen ineinander. Das heißt, trotz der Existenz von Grenzen, trotz aller Kriege und Probleme konnten sich die Menschen zu einer Gesamtheit zu vereinigen. Dieser Zusammenschluß schwebt uns nicht mehr ein Ideal vor, sondern er ist eine korrekte Tatsache. Und wie es ein Naturtrieb des Menschen ist, Konflikte auszutragen und auf der eigenen Meinung zu beharren, so sind auch Bürgerlichkeit und Ausdauer menschliche Eigenschaften. Aber Friede wurde zu keiner Zeit leicht gewahrt.

Ganz gleich, was die Toleranz in der islamischen Lehre verkörpert, in den verschiedenen geschichtlichen Zeitabschnitten und in den unterschiedlichen Ländern wurde sie von den Muslimen jeweils anders praktiziert. Wie die deutsche Autorin Sigrid Hunke in ihrem Buch "Allah's Sonne über dem Abendland" berichtet, hatten die Muslimen einst ein hohes Niveau in Wissenschaft und Zivilisation erreicht. Heute ist nur noch über ein mit Terror belastetes Leben zu berichten. So fromm und kultiviert einzelne und auch Gemeinschaften zu machen Zeiten sein mögen, das gibt keine Garantie für alle Zeiten. Aber auch das Gegenteil ist richtig. Wir mögen heute mit noch so vielen Problemen konfrontiert werden, das beweist nicht, daß es so bleiben muß. Wir können es verändern.

Ein Wort des Propheten Mohammed wurde in vielen für das Volk geschriebenen Handbüchern behandelt und ist deshalb im Volk weit verbreitet. Ich möchte es im Kontext vorlesen. Die Stelle stammt aus dem Buch "Liebe zum Gott in den nichtchristlichen Religionen", das ein Autor namens Ohm verfaßt hat:

Eine Gruppe von Zirkusleuten kam zu Vorstellungen in der Türkei, und sie betreten, um sich anläßlich einer Rast etwas auszuruhen, ein türkisches Kaffeehaus. Während sie ihren Tee und ihren Kaffee schlürften, unterhielten sie sich auch mit den Menschen. Ein Bild, das an der Wand hing, erregte ihre Aufmerksamkeit. Es zeigte ein Herz und in das Herz war ein schöner Schriftzug eingefügt. Als die Gäste nach der Bedeutung fragten, begannen diese einfache Menschen sofort mit ihren Erklärungen, und das alle auf einmal. Die Schrift in dem Herzen bedeutete Gott. Das

Bild erklärte ein Wort des Propheten. Nach dessen Erzählung hatte Gott folgendes gesagt: Ich bin so groß, so unendlich groß, daß ich weder auf Erden noch in den Himmeln Raum finde; aber in das Herz eines gläubigen Dieners passe ich hinein.

Im mystischen Denken wird das Herz des Menschen als "große Kaaba" bezeichnet. Denn das Herz wird als der Ort des vom Schöpfer eingeblasenen Lebenshauches angesehen. Denn die Kaaba in der Stadt Mekka ist der Wahlfahrtsort der Muslimen. Zur Kaaba sagt man "Haus Gottes". Um die Kaaba zu besuchen, legen sie weite Wege zurück und wenden viel Geld und Zeit auf. Der Dichter der Mystik drückt sich so aus: Es ist die größte Kaaba, brich keines Menschen Herz, auf türkisch gesagt: Kiblegah-ı kibriyadır, yıkma gönün kimsenin. Der Dichter denkt hier an ein Haus des Herzens und schätzt dieses Haus des Herzens höher ein als die Kaaba. Denn in der Kaaba ist nichts, das Gott gehören würde. Dort ist lediglich jenes Zetrum, das den Menschen die Möglichkeit bietet, sich im Namen der liebe Gottes zu versammeln. Im Haus des Herzens jedoch lebt der Atem von Gottes Seele. Yunus Emre sagt dazu:

Yunus der ki, be hey Hoca!

Gerekse var bin hacca!

Hepisinden eyice,

Bir gönüle girmektir.

Yunus sagt, O du Hodscha!

*Wenn es dir möglich, fahre tausend
Mal zur Kaaba!*

Aber was am besten ist,

Eine Seele zu gewinnen.

Hier wird erklärt, daß es wichtiger sei, ein Herz zu erfreuen, einen Menschen glücklich zu machen, als auf Wahlfahrt zu gehen, selbst wenn die Wahlfahrt tausend Mal angetreten würde. Und hier werden jene getadelt, die das vergessen und meinen, über viele, viele Pilgerfahrten die Liebe Gottes gewinnen zu können. Wir nennen diese Art von Gedichten Hikmet, das heißt Sinnspruch. Viele von ihnen kennt man im Volk, und sie werden mündlich weitergegeben.

Die verschiedenen Gruppen innerhalb des Islam?

Gemäß dem Verständnis des Koran und des Islam gibt es zwischen den islamischen Konfessionen keine Trennungen. Nach allen ist der Koran das letzte Buch der Religionen, die die Einheit Gottes anerkennen und das heilige Buch der Menschheit. Prophet Muhammed ließ die koranverse sofort aufschreiben und auswendig lernen. Deswegen sind diese bis heute unverändert. Der Islam hat alle Menschen ohne Unterschied zu sich gerufen. Aber es gab so eine Beschuldigung, welche die Ursache der Trennungen zwischen den Muslimen geworden ist. Diese Beschuldigung war, daß einige Koranverse, die die Ahl al-Bayt loben und den Hi. Ali erwähnten, von den Feinden der Nachfahren des Propheten

entfernt worden sind. Die Beschuldigungen konnten nicht mit Beweisen begründet werden. Jedoch war dieses die Ursache, daß bezüglich des Kalifenamtes die Oberhaupter der Nachfahren des Hl. Propheten diese unbewiesenen Behauptungen akzeptiert haben.

Nach dem Tod von Mohammed ist so eine unendliche Spaltung eingetreten durch die Frage, wer nun wie an die Macht des islamischen Staates kommen sollte. Diejenigen, welche Wahlen als Grund annahmen, sind später als Ahl al-Sunna (Sunniten) bezeichnet worden und diejenigen, welche die Ernennung zum Prinzip machten, als Schiiten oder Parteigänger. Die Verteidigung der Position, daß der Kalifat das recht des Stammes Alis sei und also keine Wahl notwendig sei, war nicht erfolgreich. Die Kalifen wurden durch Wahl bestimmt und der Hl. Ali konnte erst als vierter Kalif werden. Diejenigen, die verteidigten, daß Ali Kalif werden sollte, hatten zu Anfang keine Gruppe gebildet; der Hl. Ali hatte auch keine Anschuldigungen erhoben. so wurden die religiösen Entwicklungen durch die Stretigkeiten zwischen den Arabern beeinflußt durch die Staatsführung, die sind durch die Eroberungen dann auch auf die nicht-araber übergegangen.

Sunniten, Schiiten, Aleviten

Ich möchte für dieses Thema einen kurzen Text von Günter Seufert erwähnen. Dieser Text liegt im Deutsch-Türkisches Symposium-Buch von Körber-Stiftung 1996 und ich finde ihn wissenschaftlich richtig und neutral:

“Die Bezeichnung ‘Sunna’ ist Arabisch und bedeutet soviel wie ‘Brauch’ und ‘Herkommen’. Im weiteren Sinne ist ‘Sunna’ das mustergültige Handeln des Propheten in Wort und Tat. Im engeren Sinne steht ‘Sunna’ für die größte Glaubensrichtung im Islam, der ca 80 % der Muslime angehören.

Auch ‘Schia’ ist Arabisch und heißt soviel wie ‘Abspaltung’ oder ‘Partei’. Gemeint ist die Gruppe, die im Streit um die Nachfolge des Propheten Mohammed Partei für dessen Schwiegersohn Ali ibn Ali Talib ergriff, der sich jedoch erst bei der vierten Kalifenwahl durchsetzen konnte. Staaten unter der Herrschaft von Schiiten existierten seit dem 9. Jahrhundert im Jemen. Im Iran ist die Schia erst seit dem 16. Jahrhundert die vorherrschende Glaubensrichtung.

In der Bezeichnung für die Aleviten tritt deutlich hervor, daß sich ihr Name von Ali ableitet, dem erwähnten vierten Kalifen des Islam. Die Aleviten teilen mit den Schiiten die Überzeugung von den Vorrechten Ali's gegenüber seinen Konkurrenten. Wie die Schiiten, zeichnen sich

auch die Aleviten durch eine große Verehrung der Verwandtschaft Mohammeds aus, doch weil die Aleviten der Scharia nicht folgen, gelten sie die Schiiten oftmals als Ketzer. Heute leben die Aleviten in Westsyrien und in der Türkei, nicht zu vergessen sind dabei auch die diasporagemeinden in Europa.

Die Muslime in der Türkei sind zum überwiegenden Teil Sunniten, wobei die türkischsprachigen meist zur hanefitischen und die kurdischsprachigen zu schafiitischen Rechtschule zählen. Der Unterschied entsteht nicht durch Glaubensfragen, sondern erschöpft sich in Einzelheiten des Kultes und in wenigen spezifischen Vorschriften für die Lebensführung. Sunnitisch war die steuerbefreite Ulema des Osmanischen Reiches und sunnitisch-hanefitisch ausgerichtet ist auch die staatliche Religionsbehörde der modernen Türkei.

Niemand weiß, wie viele Aleviten es in der Türkei gibt. (Realistisch dürfte eine Zahl von ca. 20 % sein.) Die meisten Aleviten sprechen Türkisch und leben im Dreieck Kayseri-Sivas-Divriği sowie verstreut im Hinterland der südlichen und westlichen Mittelmeerküste. In den Provinzen Tunceli, Elazığ und Muş gibt es kurmançi- und zazasprachige Gemeinden, rund um Malatya und Kahramanmaraş finden sich Aleviten aller drei Sprachgruppen. Die arabischsprachigen Aleviten der Provinz Hatay (Antakya) unterscheiden sich in Glaube und Brauchtum von den Aleviten Anatoliens. Heute jedoch hat die Landflucht Aleviten aller Regionen in den großen Städten des Landes zusammengeführt.

Schiiten gibt es in der Türkei nur wenige, vorwiegend in den Provinzen Kars und Iğdır sowie eine kleine persische Gemeinde in Istanbul, die heute durch Abwanderer aus den genannten Grenzprovinzen verstärkt wird."

Ich glaube, daß die Türkische Republik ihre bislang überkonfessionelle Religionserziehungspolitik weiter führen werde, aber auch die islamische Konfessionen als einen religiösen Reichtum in das Curriculum beibringt. Wir zielen an der Theologischen Fakultät Ankara auf einen solchen Ziel ab.

GENEL ÖĞRENMEDEN DİNİ ÖĞRENMEYE YAKLAŞIMLAR

Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Dînî öğrenmeye daha iyi nüfûz edebilmek için önce öğrenme olayını genel çizgileri içerisinde ele almakta yarar vardır. Bilindiği gibi insanın hayata hazırlanmasında öğrenmenin vazgeçilmez bir değeri vardır¹. Bir kere insan, hayatında ne biliyor veya ne yapıyorsa onların hepsini öğrenmeye borçludur. Çünkü onun fevkalâde geniş bir alana yayıldığı bir gerçektir. Onun için öğrenme kavramının çok geniş bir ifade alanı vardır. Buna basit bir örnek vermek gerekirse, biz başta yürümesini, koşmasını, konuşmasını, oynamasını, eğlenmesini, eşeğe, ata binmesini, araba kullanmasını, okumasını, yazmasını, yabancı dilleri, müzik aletleri çalmayı, yatmayı, oturmayı, kalkmayı, kazanmayı, kaybetmeyi, yüzmeyi vs., yani çeşit çeşit bilgileri, kısaca yaşamayı hayatı, hayatta lâzım olan bütün bilgileri öğreniyoruz. Sözümlü ettiğimiz öğrenmenin belirli bir yeri yoktur. Başta aile, okul, yakın çevre, arkadaş grupları, iletişim vasıtaları vs.'nin öğrenmede değişik hisseleri vardır. Şu halde öğrenme çok yönlü cereyan eden bir süreçtir. Öyle ise herşeyden önce biz, insan olmasını, hatta insan sevmesini, sevilmesini, düşünmesini, anlamasını, kavramasını, anlatmasını, yani öğrenmesini ve öğretmesini de öğreniyoruz².

İşte öğrenme süreci harekete geçince, her öğrenme yeni öğrenmeleri davet eder. Böylece eski bilgiler yeni bilgilere açılır. Bunlar da yeni bilgilerin öğrenilmesine imkân hazırlar. Öğrenme gerçekleşince bu sefer de sıra yeni öğrenmelere gelir³. Bu süre ömür boyunca böyle devam eder. Şu halde insan, öğrenmeye mecbur olan bir varlıktır⁴.

1. Öğrenme konusunda Kerim Yavuz'un Eğitim Psikolojisi (Erciyes Üniversitesi Yay. Kayseri 1991) adlı eserinde çok geniş bir bölüm ayrılmış bulunmaktadır. Ayrıca, Bk. Aebli, Zwölf Grundformen, s.22-26; Yavuz, Din Eğitimi Dersleri, s.37; Sezgin, Üçüncü Neslin Eğitimi, s.47-48.
2. Bkz. Nipkow, Grundfragen III, s.179; Aebli, Zwölf Grundformen, s.33-45, 195-202, 224-228, 242-244, 351-354.
3. Kr. Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie, s.33-43; 461-462; Grom, Religionspädagogische, s.13.
4. Krş. Bargheer, Das Interesse des Jugendlichen, s.32 vd; Grom, Religionspädagogische, s.12-13.

Öyle ise öğrenme, aktif bir şekilde her türlü bilgi ve tecrübe kazanma olayıdır⁵; yani insan öğrendiğini emek vererek, uğraşarak öğrenir. Böyle öğrenme daha değerli ve daha kalıcıdır. Meselâ yüzme, kıyıda yüzenlere bakılarak veya anlatılanlar dinlenilerek öğrenilmez. Ona aktif olarak iştirak etmek gerekir. Bunların yanında dış ve iç algılamaların büyük hissesi vardır. Nitekim çocuk duyu organları ile dış dünyaya açılarak oradaki uyarıları devamlı algılamaktadır. Sonra, dış dünya her şeyi ile kendini gözler önüne sermiş vaziyettedir. O, orada olup bitenleri gözleri ile devamlı görmekte, kulakları ile devamlı işitmektedir. Çocuk ne kadar duyar ve görürse o kadar çok duymak ve görmek ister. O, bunlardan algıladığı uyarılarla devamlı öğrenmekte ve onlar çocuğa sürekli tesir etmektedir⁶. Nitekim Kur'an-ı Kerim insanın dış dünya ile ilişkisini "Allah sizi analarınızın karınlarından hiçbir şey bilmez kimse olarak çıkarmıştır. Ancak size gözler, kulaklar ve kalpler vermiştir"⁷ şeklinde ifade etmektedir.

Öğrenme, ferdi ve sosyal öğrenme olarak iki temel grupta ele alınabilir. Ferde ait öğrenme ile kişinin kendini bilgilerle donatıp neticede bir kişiliğe (Personalisation) götürmesi öngörülmektedir⁸. Ferdi öğrenme, bireyin karar veren, ayırdeden, kabul eden, reddeden, bütünleşen, kültürel ve sosyal ölçülerin çokluğu içinde değişen, hayat şekilleri ve talepleri üzerinde fikir yürüten birisi haline gelmesini dikkate alır. Buna karşılık sosyal öğrenme, toplum tarafından davranış biçimlerinin, tavır ve tutumların, düşünce ve görüşlerin kabul edilmesinde toplanmaktadır. Sosyal öğrenmeye aynı zamanda (*sozialisation*) adı verilir. Öğrenme üzerinde çevreden gelen tesirlerin önemli bir hissesi vardır⁹.

Çocuklar yetenekleri, dürtüleri ve içgüdüleri ile veya çevreden gelen güçlerle hareket halindedirler. Onların bunlara aktif bir şekilde katılmaları, öğrenme olayına hız kazandırmış olacaktır. Esasen çocuklar algılama, tecrübe ve gözlemlerine bu canlı katılımları ile, başta ferdi oluşumlarını hızla gerçekleştirmeye koyulurlar. İşte oluşmakta olan bu küçük insan başlangıçtan itibaren çevreden gelen etkilemeler karşısında yaptığı atılımlar ve aldığı tavırları ile daima kendine has bir fert olmaya başladığını gösterecektir. A. Adler'in Bireysel Psikolojisi, ferdin öğrenmeye iştirak derecesi ve bunda gösterdiği canlılık (Aktivitat) üzerine dikkati çekmiştir. Bununla birlikte o, iç ve dış faktörlerin öğrenme olayındaki önemini yakînen görmüştür¹⁰. Kişinin sahip olduğu bilgilerin önemi yanında, onlara dayanarak yapabildiklerinin aynı derecede önemli olduğunu hatırlat-

5. Krş. Meyers Kleines Lexikon, s.270; Türkoğlu, Eğitim Bilimine Giriş, s.130-131; Sezgin, Üçüncü Neslin Eğitimi, s.47 vd.
6. Krş. Hadriga, Die religiöse Erziehung, s. 83, 85-87.
7. Bk. Kur'an 16, 78; Yavuz, Din Eğitimi Dersleri, s.36.
8. Krş. Hilger, Lernziele, s.85.
9. Bk. Bartholomäus, Einführung, s.66-67; Krş. Aebli, Zwölf Grundformen, s.373 vd; Günay, Eğitim Sosyolojisi Dersleri, s.71-72.
10. Bk. Yavuz Çocukta, s.26-27, 44-47, 55 vd; Yavuz, Çocuk ve din, s.41 vd, 55 vd, 116 vd, 158 vd.

mıştır. İnsan, ona göre, yaratıcı olan bedenî ve rûhî bir yapıya sahiptir. Bu yapısı ile onda önemli bir şekillenme potansiyeli mevcuttur. Bu, onun doğumuyla beraberinde getirdiği biyolojik ve psikolojik miras, sosyal çevre ile birleşerek kendini gösterir. Esasen Davranış Psikolojisi, Gelişim Psikolojisi, Psikanalitik ve öteki psikolojik alanlarda yapılan çok yönlü araştırmalar, öğrenmede aktiflik teorisinin hissesini açıkça doğrulamışlardır. Bu teori, dînî Antropoloji bilgileriyle konuya yaklaşmaktadır. İnsan oluşumunu tamamlamadan, ancak bu tamamlamaya elverişli bir varlık olarak hayatına başlar. O, beden ve rûhen oluşumunu tamamlayabilecek potansiyele sahiptir¹¹.

Öğrenme, küçük yaşlardan itibaren, aile içerisinde belli bir sisteme dayanmadan harekete geçer. Aslına bakılırsa bu, çok yönlü bir öğrenmedir. Dînî öğrenme de günlük hayattaki genel öğrenme ile birlikte serpiştirilmiştir. Yerine ve durumuna göre çocuk günün akışı içerisinde çeşit çeşit bilgilerle karşılaşır. Bunlarla birlikte çocuğa dînî inancın taksim ve teklif edilmesi henüz bir başlangıçtır.

Bilindiği gibi yaratılışı itibariyle çocukta bitmek tükenmek bilmeyen öğrenme, duyma, arama, araştırma merakı vardır. Bu, görülen ve görülmeyen her şey için geçerlidir. Bilhassa çocuk, karşısında veya önünde bulunan ve ilgisini çeken her şeyi öğrenmek, bilmek ister. Yerine göre bu, bir nevi onlara karşı acıkmış ve susamışlık hali gibi bir şeydir. Ondaki bu öğrenme merakı görülen, işitilen, dokunulan, tadılan ve koklanan duyarlarla sınırlı kalmaz, yani o önündeki fizikî dünya ile yetinmez; yeri ve zamanı gelince bunların ötesine açılma merakıyla dolar taşar. Bu, bir nevi, insanda sınır tanımayan bir arayışın ya da öğrenme merakının ifadesidir. Zira, o böyle bir arayış ve merak içinde, istediğine, durmak bilmeyen bir itişle ulaşma arzusundadır. Çünkü merak ve arayış, ancak tatmin olmakla susturulabilir. Yoksa, insanı böyle bir durumda mevcutlarla durdurmak kolay değildir. Zira o, merakları ve arayışlarıyla, sınır tanımayan atılışlarıyla ötelere ötesine, daima ileriye doğru açılma ve oralarda olup bitenleri de öğrenme arzusuyla doludur¹².

Görüldüğü üzere insanın bu merak duygusu ve merak konusu olan her şeyin açıklanmasını veya onları öğrenmeyi istemesi, bir bakıma, sonsuzluğa açılma arzusunun bir ifadesidir. Belki de bu, sonsuzluğa, ifade edilemezliğe, kavranamazlığa, her şeyi kucaklayan ilâhî sırrın ya da mutlak varlığın asıl kaynağına açılışın bir ifadesidir. Bunun doyurulması ise, önce ruhun bu alandaki öğrenme ihtiyacının karşılanmasıyla mümkündür¹³. İşte sırların sırrı, gerçeklerin gerçeği, arayışların değişmez realitesiyle karşılaşma, insanı inanma ve bağlanma olayı ile yüzyüze getirir.

11. Bk. Bartholmäus, Einführung, s.68; Aebli, Zwölf Grundformen, s.296-303, 339.

12. Bk. Yavuz, Çocuk ve Din, s.80-83, 125-126.

13. Bk. Yavuz, Çocuk ve Din, s.60-63, 123-126; Hadriga, Die religöse Erziehung, s.104-108.

Dini öğrenmeye gelince şüphesiz öğrenilen bilgiler arasında dinin ve inanmanın öğrenilmesi de çok önemli bir yer kaplamaktadır. Burada karşımıza ilk çıkan soru, dînî alanda neyin, nasıl öğrenilmesi gerektiği sorusudur. Bunun yanısıra öğrenilecek şeyin neden öğrenilmesi gerektiği sorusu akla gelecektir¹⁴. Bu ve buna benzer sorular ve onların cevapları, bize çeşitli vesilelerle çeşitle çağrışımlar yaptıracak durumdadır. Şüphesiz dînî bilgilerin başında, inancın öğrenilmesi gelir. Zira inanma, öğrenme ile başlar. İncanın öğrenilmesi, öğrenme sürecinin şartları içinde devam eder. Şüphesiz insan öğrenme vasıtasıyla ilk önce Allah ile karşılaşır ve O'nunla ruhsal bir bağ kurar. Bu, dînî alanda öğrenilenlerin, insanın kendisi için bir değeri ve mânâsı olduğunu gösterir. Onun içindir ki, dînî inancın öğrenilmesi, belirli bir gelişmeden sonra insanı dinin beklentilerine göre itaate ve bunların doğrultusunda davranışta bulunmaya veya dînî bir hayat yaşamaya davet eder. Neticede, dînî inanış insanın içinde belirli bir değere ulaşıncaya, yaşamaya dönüşür. Öğrenme inanmaya, inanma ise belirli ölçüde dînî yaşayışa açılır. Bu da, hayatın akışı içerisinde kendisine uygun fiil ve hareketlerle dışa yansır. Şu halde dindar ve ahlâklı olmak, dindar ve ahlâklı olmayı öğrenmekle başlar¹⁵. Ama bu da, inanmanın öğrenmeden geçtiğini gösterir. Şu halde, dînî öğrenme aynı zamanda inanmanın öğrenilmesi olduğu gibi dînî terbiye de bir nevi inanmanın terbiyesidir. Bu da insanın kendisine öğretilen inanç içinde büyümesi, gelişmesi ve olgunlaşması demektir. Öyle ise dînî terbiye inanmanın öğrenilmesiyle ve öğrenilenin harekete geçirilmesiyle başlar. Bunun mümkün olabilmesi için kişinin öğrenmeye zihinsel ve ruhsal bakımdan hazırlanması gerekir. Her öğrenmede, az da olsa, gelişmenin bir işareti vardır. Ya da, her öğrenme az da olsa bir gelişmeyi davet eder. Öğrenmeye dayalı dînî gelişme, genel gelişmenin bir parçasıdır. Dînî bilgiler, bu gelişme süreci içerisinde, dînî inanca bağlı olarak verilir. Bunların verilmeye başlaması sosyalleşme şartlarının ya da genel bilgilendirmenin devreye sokulmasıyla birlikte olması normaldir. Bu, durum ve şartlara göre daha önce de devreye sokulmuş olabilir.

Nitekim bunun ilk işaretlerini öğrenme merakının uyanışıyla birlikte görmek mümkündür. Bu durum çocuğun erkenden uyanan sorularında görülebilir. Hatta bazan, bu sorular bazı çocuklarda hayret verici derecede olabilir¹⁶. Meselâ o, "Herşeyi yaratan Allah ise, peki O'nu kim yarattı? Neden Allah iki değil de bir tanedir? Nasıl oluyor da herşeyden büyük dediğimiz Allah küçücük bir çocuğun kalbine sığabiliyor?" gibi çok çeşitli soruları sorabilmektedir.

14. Bk. Koep, Modelle eines zeit-und situationsgerechten Religionsunterrichts, s.113; Krş. Bartgholomäus, Einführung, s.81-85, 87.

15. Bk. Hadriga, Die religiöse Erziehung, s.185 vd., 198-199, 221-236.

16. Yavuz, Eğitim Psikolojisi, s.101-110; Nipkow, Grundfragen III, s.33 vd., 240 vd.; Yavuz, Din Eğitimi Dersleri, s.36; Krş. Yavuz, Çocukta, s.258-259.

Şu halde inanmaya geçişte kavrama veya anlama hadisesiyle karşılaşmamak, hatta onu farketmemek mümkün değildir. Zira zihinsel öğrenmede anlayışın oluşması fevkalâde önemli bir hadisedir. Bu olmadan onun zihnî mânâda uyanışından söz etmek öyle kolay değildir. Dînî inancın uyanmasında anlayışa dayanan öğrenmenin katkısını inkâr etmek mümkün değildir¹⁷. Ancak, öğrenmenin sadece zihinsel mekanizmanın işlemesiyle olduğunu söylemek tartışma konusudur. Zira, duyu organlarının algılamalarıyla biriken olgular (taklit, telkin vs.) ile de öğrenme oluşabilir.

Şu halde dînî öğrenmede insanın bilgilendirilmesi önemli bir olaydır. Ancak burada daha da önemlisi onun sonucunun alınmasıdır. Bu da insanın inanmaya ve inancının hayata geçirilmesiyle mümkün olur¹⁸. Bütün bunlar nesiller arası ilişkilerin bir ürünüdür. Zira öğretim ve öğrenimde nesiller arası ilişkiler büyük önem taşımaktadır. Çünkü öğrenme hadisesinde en azından bir öğreten bir de öğrenen vardır. Yani öğrenmenin ferdîliğinden ne kadar söz etsek de, onu sosyal öğrenme mekanizması dışında düşünmek mümkün değildir. Nitekim dînî öğrenme çocuklar ve gençlere büyüklerin aktardığı bilgi ve tecrübelerle dayanır. Böylece yetişkinler ömür boyu elde ettikleri bilgileri, yaşam biçimlerini ve hayat tecrübelerini çocuk ve gençlere aktarma imkânı bulurken, onlar da bunları görme ve öğrenme imkânına kavuşmuş olmalıdır. Ancak biz bunu söylerken, yetişkinler derledikleri bilgileri, hayat şekillerini ve tecrübelerini çocuklar ve gençlere aktarırlarken, kendileri, öğrenmeden tamamen kesilmiş değillerdir. Zira öğrenme bütün nesilleri yakından ilgilendiren bir hadisedir. Yetişkinler kendi bilgilerini genç nesillere aktarırken, yerine göre kendileri de öğrenmek durumundadırlar. Böylece onlar da gelişmelerini sürdürme imkânı bulurlar. Bu da, çocuklar gençler ve yetişkinler arasında öğrenmenin müşterek olduğunu gösterir. Şu halde, öğrenme, bir bakıma ömür boyu bütün insanlar arasında sürekli devam eden fiillerdendir.

Her üç çevrede de görülen bu birlikte öğrenme, şüphesiz dînî öğrenme için de geçerlidir. İşte bunun üç kesimde devreye sokulması, dînî eğitim ve öğretim olayını ortaya çıkarır. Bu da bir nevî "nesiller arasında birlikte inanmayı ve birlikte yaşamayı öğrenme hadisesidir"¹⁹. Öyle ise dînî eğitimde birlikte öğrenme ve birlikte yaşama ortak bir özelliktir. Çünkü inanmayı birlikte öğrenmek demek, yaşamayı da birlikte sürdürmek demektir. Şu halde dînî bilgiler ister sistemli ister sistemsiz bir şekilde aktarılmış (Vermittlung) isterse belirli bir programa göre koordineli ve planlı bir şekilde verilmiş olsun, bunların hepsinde de öğrenmenin öyle ya da böyle devam ettiği bir gerçektir²⁰. Bu durum genel eğitim için geçerli ol-

17. Nipkow, Grundfragen II, s.218; Yavuz, Çocuk ve Din, s.259.

18. Krş. Hilger, Lernziele, s.85-87-88; Bk. Hadriga, Die religiöse Erziehung, s.136.

19. Bk. Nipkow, Grundfragen III, s.33.

20. Krş. Nipkow, Grundfragen III, s.34; Bargheer, Das Interesse des Jugendlichen, s.58-59.

duğu gibi dînî eğitim ve öğretim için de geçerlidir. Şu halde öğrenme, eğitimin temel öğelerinden birisidir. Bunun da yaşanmaya veya uygulanmaya açıldığını ifade etmeliyiz.

Görüldüğü üzere hayatın yaşanması, önce onun öğrenilmesine bağlıdır. Bu, dînî inancın yaşanması için de geçerlidir. Burada küçükler büyüklerin sadece hayat tecrübelerini ve inançlarını öğrenmemekte, aynı zamanda hayatın ve inancın nasıl yaşanacağını da öğrenmektedirler. Şu halde inanç içerisinde hayatı yaşamının yolu, bunları öğrenmeden geçer. İleride bunlara bağlanabilmek için önce onların öğrenilmesi ve kabul edilmesi gerekir. Zira bunların olduğu yerde hayata ve geleceğe açılış ve başlanış vardır. Bu da insanın istenene ve beklenene doğru sevk edilmesi ve içten gelen bir katılımın sağlanmasıyla gerçekleşecektir. Bu durum ise, sorumluluk duygusunu birlikte aşıl原因 bir inancı ve hayatı öğrenmenin değerini su üzerine çıkarmış olmaktadır.

Esasen insanın ferdî ve toplumsal hayatı öğrenmesi, ferdî ve kolektif bir hayatta kendini göstermesi gerekir; buna bir bakıma "ferdî ve sosyal identite" veya "ferdî ve sosyal normlara ve beklentilere uyum sağlayacak hale gelme" denir. Bilginin ferdî ve toplumsal hayata katkısının olmaması, onun hayata dönüşmediğini gösterir. Halbuki ferdi ve toplumsal bir sorumluluk duygusu ve düşüncesi aşıl原因 bir bilginin²¹ değerinden ne kadar söz edilebilir? Ferdî ve toplumsal bir hayat programından habersiz birisinin öğrenmeden uzak kalmasıyla ortaya çıkan olumsuzluklar ya da acılar ve felâketler şüphesiz öğrenmenin kıymetini ortaya çıkaracaktır. Ancak bunu değiştirmenin çoğu zaman mümkün olmadığı da bilinen bir gerçektir. Çünkü öğrenmeden mahrum kalmanın veya öğrenmenin gecikmesinin, her zaman zarar ve ziyan ile sonuçlanması mümkündür.

Öğrenme insan için bir ihtiyaçtır. Ancak çocuğu ve genci bundan haberdar etmek gerekir. Hele kendi içine kapanmış çocuğun öğrenme ihtiyacını deşelemek ve bunun bir ihtiyaç olduğunu ona hissettirmek lâzımdır. O bunu hissedince, ona öğrenme imkânları verilmesi gerekir. Öğrenme fiili harekete geçince, sıra bunun tadrîcen kanalize edilmesine gelir²².

Dînî bilgilerin ve tecrübelerin çocuklar tarafından derlenmeye başlanması, dînî öğrenmenin fiilen harekete geçtiğini gösterir. Bunların kazanılmasında yetişkinlerin hayat tecrübelerinin aktarılması ya da çocukların ve gençlerin hayat tecrübelerini genişletmeleri de söz konusudur. Bunlar gözlem ve taklit ile olduğu gibi, zihnî veya fiilî öğrenme ya da problem

21. Bk. Nipkow, Grundfragen II, s.85.

22. Bk. Bartholomäus, Einführung , s.79; Hadriga, Die religöse Erziehung, s.136-146, 150.

çözme şeklinde de olabilir. Bunların hangisi olursa olsun, bilginin kazanılmasından sonra, öğrenen kimsenin son davranışı önemlidir²³. Çünkü bu davranış, öğrenmenin içerik, istikamet ve hedefini belirler. Zirâ dînî inancın öğrenilmesinde, dışa yansıma ya da somutlaşma (müşahhaslaşma) vardır. Hatta dînî öğrenme genişledikçe, inancın lüzûmunu kavradıkça ve bunlar içeride işlenip kalben tasdikten geçtikçe, insanın davranışlarında bunların sonuçlarını görmek mümkündür. Çünkü bunların insanın içine işlemesiyle, onun fiil ve davranışlarında değişmeler veya düzeltilmeler görülecektir. Bunlar ise olumlu bir gelişmenin işaretleridir. Bütün bunlar gelişmenin önce içte (duygu, düşünce, istek, eğilim vs.) cereyan ettiğini, sonra dışa yansıdığını gösterirler.

Öyle ise öğrenme olayı, beraberinde bir gelişmeyi ve bunun içeride işlenmesiyle değişmeyi, şekillenmeyi ve başkalaşmayı davet edici bir nitelik taşır. Bu istenen çizgide olursa düzelme olayını ortaya çıkarır. Esasen öğrenme, değişme ve değiştirmeyi, düzenleme ve düzeltmeyi hedefleyen davranışların şekillenmesini, mânâ ve değer kazanmasını içermektedir. Şu halde, öğrenme olayından sonra kişinin bir başka türlü olması söz konusudur, yani öğrenme beraberinde bir değişimi davet eder. Ancak bunun her zaman olumlu bir çizgide olacağını söylemek güçtür. Çünkü bu, olumsuz istikamette de bir gelişme gösterebilir. Hatta bu, zaman zaman insanı derinden yakalayan bir değer değişimine de götürebilir. Bu, ilerlemiş yıllarda dînî değerlerin sarsıntıya uğramasına da neden olabilir. Bunun tam tersi de mümkün olabilir. Nitekim gençlik yıllarında dînî inancın yaşanmasında görülen dinamizm ya da dînî hareketlerin canlılık kazanması buna bir örnektir²⁴.

Yukarıda görüleceği üzere inanmayı öğrenirken rûhen iştirak etme söz konusu ise bu tür öğrenme beraberinde güven ya da itimat dediğimiz bir duyguyu uyandırır. Esasen öğrenme, özellikle dînî inancın öğrenilmesi, güven veya itimada dayanır. Bu, bilhassa çocuklarda çok daha açık bir şekilde görülür. Onların büyüklerine itimatları tam olduğundan, dediklerine düşünmeden ve itiraz etmeden inanırlar. Dînî inançta bunu daha açık olarak görmek mümkündür²⁵. Çünkü inanma herşeyden önce bir itimat, güvenme ve bağlanma meselesidir.

Öyle ise dînî inanç, insanın büyük bir itimatla Allah'ı kabul etmesi, O'na bağlanması ve kendisini Allah'a bırakmasıdır. Bu ifadenin içinde itimat, güven dediğimiz duyguyu açıkça sezmek mümkündür. Esasen bu duygu yaşanmadan inanmanın çekirdeğini oluşturan kabul etme ve bağlanma da olmaz. Bunlar olmayınca da inanç teşekkül etmez.

23. Bk. Stachel, Die Religionsstunde, s.69.

24. Bu tür dînî hareketleri nesiller arasında da zaman zaman görülen dalgalanmalar içerisinde görmek mümkündür. Bk. Nipkow, Grundfragen III, s.34-35.

25. Krş. Hadriga, Die religiöse Erziehung, s. 147-149. Bk. Yavuz, Çocukta, s.120.

Görüldüğü üzere öğrenme içten gelen aktif bir iştirak olayı veya zihinsel ve duygusal süzgeçten geçen ruhsal bir katılma hadisesidir. Bu tür öğrenme, yaşama ile sonuçlanan bir öğrenmedir. Bunda içten kabullenme olduğu andan itibaren, bir bakıma istenene ve beklenene doğru bir gidiş söz konusudur. Bunu biraz daha ileriye götürerek, öğrenmeye, "istenene ve beklenene uygun hareket edebilme becerisinin kazanılması" diyebiliriz. Bunların istendiğinde tekrar edilebilmesi ya da yeniden kullanılabilmesi için, öğrenilen bilgilerin zihinde tutulması veya korunması esastır. Ancak bu noktada öğrenme ya da öğrenmenin bilgi haline gelmesiyle bunun yaşanması aynı şey demek değildir, yani öğrenme ile öğrenileni yaşama ayrı şeylerdir. Ancak, neticede duyma ve yaşamayı davet edecek nitelik taşırsa, öğrenmenin değeri ortaya çıkar²⁶.

Aslında dînî bilgilerin öğrenilmesi, insanın dînî alanda hissetmesine ve düşünmesine imkân verecek şekilde olmalıdır, ki, ancak bunların desteği ile onun kendini göstermesi ve günlük hayata açılması mümkün olabilir²⁷. Böylece hayatın başından itibaren öğrenilen bilgiler, hayatı yaşamayı ve hatta insan olmayı öğretebilmiş olsun. Bununla birlikte o, derlediği bilgilerle üzerinde yaşadığı dünyayı ve orada gördüklerini yavaş yavaş anlayabilsin ve onları vakti geldiğinde kullanabilsin. Ayrıca öğrenmenin, insanın hayatta beklediği üzere yaşamasını ve kendi kendini idare edebilecek hale gelmesini temin etmeye yönelik olduğunu belirtmeliyiz. Şu halde insanın istenene ve beklenen insan haline gelmesinde, onun hareket noktasını öğrenme ve bilgilenme oluşturmaktadır.

KAYNAKLAR

- Aebli, Hans: Zwölf Grundformen des Lehrens, 3. Aufl. Klett-Lotta, Stuttgart 1987.
- Bartholomäus, Wolfgang: Einführung in die Religionspädagogik, Kösel Verlag, München 1983.
- Bargheer, Fr. W.: Das Interesse des Jugendlichen und des Religionsunterrichts, Gütersloher Verlaghaus g. Mohn, Gütersloh 1972.
- Grom, Benhard: Methodisch-didaktische Impulse, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1972.
- Günay, Ünver: Eğitim Sosyolojisi Dersleri, Erciyes Üniv. Yay. Kayseri 1992.
- Hadriga, Franz: Die religiöse Erziehung, Tyrolaia Verlag, Wien, München 1954.
- Hilger, Georg: "Lernziele im Religionsunterricht der Grundschule" in: Religionsunterricht zwischen gestern und morgen, Hrsg. von Schilling, H./Koep, J. Verlag L. Auer, Donauworth 1972, s.85-98.

26. Burada şu noktayı hatırlatmakta yarar vardır. Bugünün çocuk ve gençlerini günümüz şartlarına bakarak bilhassa dînî ve ahlâkî beklentilere göre terbiye etmenin geçmiş nesillere göre daha çok zorlukları olduğunu söyleyebiliriz.

27. Krş. Nipkow, Grundfragen II, s.85.

- Koep, J.: "Modelle eines zeit-und situationsgerechten Religionsunterrichts", in: Religionsunterricht zwischen gestern und morgen. Hrsg. von H. Schillig/Koep, j. Koep, Verlag L. Auer, Danavworth 1972, s.85-98.
- Meyer, Kleines Lexikon: Paedagogik, Meyers Lexikon Verlag, Mannheim/Wien, Zürich 1988.
- Nipkow, Kral E. Grudfragen der Religionspaedagogik I-III, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1975.
- Otto, Gert: Schule, Unterricht, Kirche, 3. Aufl. Vandenhoeck und Rubrecht Verlag, Göttingen 1968.
- Oerter, R.: Moderne Entwicklungspsychologie, 9. Aufl. Donavwörth 1971.
- Sezgin, Osman: Üçüncü Neslin Eğitimi, Türkiye Diyanet Vakfı, Yay. Ankara 1991.
- Stachel, Günter/Esser, W.G.: Was ist Religionspaedagogik, Benziger Verlag, Köln 1971.
- Türkoğlu, Adil: Eğitim Bilimine Giriş, 3. Baskı Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık, İzmir 1991.
- Yavuz, Kerim: Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2. Baskı, Ankara 1987.
- Din Eğitimi Dersleri, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. (Teksir) Kayseri 1991.
- Eğitim Psikolojisi, Erciyes Üniversitesi Yay. Kayseri 1991.
- Çocuk ve Din, Çocuk Vakfı Yay. İstanbul 1994.

TÜRK TOPLUMUNDA YENİ DİNÎ HAREKETLER VE “CEMAATLAŞMA”

Prof. Dr. Orhan TÜRKDOĞAN*

Günümüz sanayi toplumlarında önemli teknolojik ilerlemelere tanık olmaktadır. Sanayileşme ve hızlı teknolojik ilerlemeler, Batı toplumunda mevcut değer ve inanç sistemlerini yıkarak, insanı büyük çalkantılar içinde adeta yalnız bırakmaktadır.

Max Weber'in ileri sürdüğü gibi, “teknoloji ve bilimin ilerlemesiyle insan *büyük*, ruh ve cinlerdeki manevî güçlere inanmayı bırakmış, hatta peygamberce duygusunu, her şeyin üstünde kutsal inancını yitirmiştir”. Aynı biçimde, Daniel Bell'in ifadesiyle: “*İnançlarımızda yıkılma eğilimi, her şeyden önce teknik ilerleme ve rasyonel plânlama ile alâkalı olarak ortaya çıkan aşırı sekülerleşme sonucu gerçekleşmiştir*”¹

Bugün, Batı dünyasında dinî değişimler, insanlık tarihinin daha önceki bilinmeyen dönemlerine nazaran daha hızlı bir biçimde meydana gelmektedir. Öyle ki, 1970'lerde yapılan bir araştırmaya göre, İngiliz halkının %80'i bir Allah'a inandıklarını belirtirken, ancak bunların %29'u “Allah'ın bir şahıs, %35'i ise bunun “*hayat hamlesi*” veya “*ruh çeşidi*” olduğunu belirtmişlerdir². Bu tablo, İngiltere gibi muhafazâkar bir ülkede dinî yaşantının önemli ölçüde bir sekülerizasyona (dünyevileşmeye) uğradığını bize göstermektedir. Bu süreç, aslında Max Weber'in de belirttiği üzere, *Rönesans* ile başlamıştır. *Rönesans*, her alanda (ahlâk, sanat, iktisat, siyaset, bilim ve sosyal) dinî normları, değer ve inanç sistemlerini dışlayarak, bunların kalıplaşmalarına, dünyevileşmelerine yol açmıştır.

Mex Weber, bu dünyevileşme ve sekülerizasyon sürecine “*protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı eserinde şu tarz bir yaklaşımda bulunuyordu: “*Bir insanın çalışarak elde edebileceği iktisadî başarının Kalvinci anlamda dinî bir kimlik kazanması temel hareket noktasını oluşturur. Böylece, bir süre kaynağını dinden alıp, din tarafından insanlarda*

* Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü.

1. Daniel Bell, “The Return of The Sacred?” *The British Journal of Sociology*, vol.8, No:IV, 1977.
2. Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*, 1976.

uyandırılmış olan belirli duygu ve düşünce özleminin giderek bağımsız bir duruma dönüştürülmesi gerçeğiyle karşılaşırız. Bu takdirde, duygu ve düşüncelerimiz kendi özlerinden ayrılmış olur." Weber, işte bu oluşuma, yani kaynağını dinden alıp din tarafından üretilerek insanlara benimsettirilmiş olan ahlâkî anlayış ve inanç sistemi gibi ruhsal durumların dinî özerlerinin kaybolmasına veya hiç olmazsa zayıfladıktan sonra da itici unsur olarak rollerini devam ettirmesine *sekülerizasyon* veya Arapça deyimiyile "almâniye" adını veriyordu.

Hristiyanlık, bir inanç sistemi olarak Orta Çağ boyunca, insanların mümkün olduğu sürece dünyadan uzaklaşıp, Allah ve ahiret günü hakkında alabildiğine düşünmesiyle ilgili bir dünya görüşünü ileri sürerken, Yeni Çağ bu zihniyete bir tepki unsuru olarak belirmiştir. Böylece, Rönesans, kilisenin Avrupalılara takdir ettiği şekliyle dini ya da ilâhi temeller üzerinde yükseleceği yerde, hümanist değerlere dayalı olarak yükselmeyi tercih etmiştir. Rönesans, ana felsefe olarak "insan"ı en mükemmel varlık kabul ediyordu. Artık Tanrı'ya ihtiyaç yoktu. Bu oluşum, Aydınlanma Çağı düşünce sistemi ve pozitivist dünya görüşü ile beslenerek daha da güçleniyordu.

İnsan ve aklını yücelten, deney ve gözlem dışında hiçbir gerçeği bir varlık alanı olarak kabul etmeyen bu *Mantıkçı Pozitivist* düşünce, Batıda dinî yaşantıyı adeta özelleştirmiştir. Eğer din, ekonomi dünyasından, bilim yaşantısından, ahlâk ve sanat alanından dışarıya itilmişse, onun pratik hayatta nesi kalmış olabilir? Ülkemiz için, her hafta cuma günleri bir saatlik toplu bir ibadet, kısa süreli cenaze namazları belki de birlikteliğin tek unsurları olmaktadır. Bu tür sürekliliği bulunmayan uygulamalar insanların kalplerine, varolma için gerekli huzuru sağlayabilir mi?

Sekülerizm, Batıda ve ülkemizde (laiklik anlamında) dine bu niteliği kazandırmıştır. Soyut bir kavram veya metafizik bir yöneliş diye belirleyebileceğimiz "*sosyal ahlâk*" normları, din kurumunun yerini almak suretiyle, yaşantımıza girmiş bulunmaktadır. Oysa "dinin ikili bir işlevi vardı: Hayata entellektüel ve duygusal anlam katan bir *etik*, ölümden sonra hayat beklentisi ve selâmete ulaşma vaadi kazandıran kişisel işlev, bir de siyasal ideoloji, kültürel ve sosyal kimlik ile dayanışma sağlayan kamusal işlev", *Richard Tapper*'in yerinde teşhisiyle, Cumhuriyet dönemi, İslâm'ın birinci rolüne açıkça karşı çıkmıyordu, ama ikinciye, yani toplumsal işlevine kesin bir biçimde karşıydı"³. Böylece bir toplumsal kurum olarak din dışlanıyor, seküler bir kimliğe doğru itiliyordu. Onun yerini, dini tabanı olmayan sosyal ahlâk anlayışı alıyordu. Nur Yalman'ın deyimiyile: *Tüm bir kuşak, dini yalnızca Ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür şer ve akıl dışı güç olarak algılayarak yetiştiriliyordu*"⁴.

3. Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s.12, 1993.

4. Nur Yalman, "Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey" *Archives Europeenes de Sociologie*, 10, p.47, 1969.

Kısacası dinde tabiat üstü inancın yıkılması, ilkin toplumsal sisteme yansımış, bu da Batıda kültür ve değerler yöneliminde bir takım sosyal patlamalara, davranış bozukluklarına yol açmıştır. Nitekim 1950'lerden itibaren Batı dünyasında rastlanılan: Bobbysoxer, Teddyboy, Mod ve Rocker, Ton-up-boy, Punk ve Dazlaklar (skin-heads) türünden karşı-kültür sapmaları veya "Yeni Dini Hareketler" dikkatlerimizi çekmektedir. Batıda "yabancı şuur yükselişinin" birer görüntüleri olarak kabul edilen bu yeni dinî hareketlerin belli başlıları arasında: Zen, Yoga, Tantra, I Ching, Swami, Hare Krsihna, TM, Allah'ın Çocukları (COG), Hristiyan Dünya Liberal Cephesi, Kampus Haçlıları, İlâhi Işık Misyonu, İsa Hareketleri, Ananda Marga Müritleri, Satanian, Hristiyanlık Dünyaları Özgürlük Cephesi, Tangué-Konuşmacıları, Mooniler ve Cennetin Melekleri zikredilebilir.

Aslında, hakim kültür veya resmî kiliselerden sapmak suretiyle meydana gelen bu yeni dinî hareketler, Batı toplumlarında 200 yıldan beri gelişen aşırı modernleşme akımlarının doğal bir sonucudur. Ünlü Amerikan sosyal bilimcisi Daniel Bell, bu konu ile ilgili olarak şu tarz bir yaklaşımda bulunuyordu: "*Sekülerizasyon dinî savaşları izleyen tarihlerden sonra Batıda uygulanmaya başlamıştır. Bu da, kilise rahiplerinin otoritelerinden sıyrılma anlamına geliyordu. Bu bakımdan, sekülerizasyon dinin siyâsî hayattan, estetik bilimlerden ayrılması, sanatın ise artık ahlâkî değerlere yönelik bir rolü kalmadığı izlenimini taşır. Son iki yüzyıl içinde bu tür bir sekülerizasyon ortaya çıktığında, inançların yayılması gibi eylem biçimleri karşısında geri çekilmeyi ve içe kapanmayı gerektiren bir duruma tepkiler belirmiştir. Gerçekte dinî kurumların sekülerizasyonu karşısında, İngiltere'de Metodistler arasında rastlanılan yeniden canlanma hareketi ve Birleşik Devletler'deki Kutsal Kitap Yayınlama (Evangelizm) kampanyasında gözlemlendiği gibi dinî yaşantının kitleler arasında olağüstü bir tarzda yeniden canlandığına tanık olmaktadır.*"

Batı toplumlarında beliren bu kutsallaşma süreci, Bell'e göre üç önemli sosyal eğilimi gündeme getirmiştir: 1) İktisadî devlet yönetimi ve radikal ferdiyetçilik, 2) Dinden sapmalar, özellikle cin ve şeytanlara ait oluşumlarla uğraşan alanlardan canlı sanatlara (edebiyat, şiir ve resim gibi) yönelme; 3) Cennet ve cehenneme olan inaçların yıkılması ve öteki dünyaya ait boşluk veya hiçlik korkusu sonucunda kitlelerde nihilizm bilincinin ortaya çıkması. Bu üç unsur, geçmişin baskısından kurtulma anlamında Batı'da modernleşme zihniyeti içinde yorumlanmıştır. Toplum hayatında ortaya çıkan özgürleşme veya bireyselleşme diyebileceğimiz bu gelişim, bir yanda kültürde bağımsızlaşma, öte yanda ahlâkî ve sınırlayıcı bütün gerginliklerden kurtularak kendini güçlendirebilecek bir iç yaşayışa yol açmıştır.

Görülüyor ki sanayi toplumlarında rastlanılan dünyevileşme (sekülerizasyon) yanında, dinde de ayrıca bir bireyselleşme başlamış bulunmak-

tadır. Bu hususa, biraz önce özgürleşme nedeniyle değinilmiştir. Özgürleşme, dinî pratiklerden ve dinî yaşantıdan bireyin büyük ölçüde soyutlanması veya dışlanmasıdır. İşte bu noktada, David Riesman "Yalnızlaşmış Kalabalık" (*The Lonely Crowd*) ve W.H. Whyte, "Örgüt İçinde İnsan" (*The Organization Man*)da, kendi değerleriyle hareket eden ve kendine güvenli ve sorumluluk duygusu taşıyan insandan topluma yamanmaya çalışan, toplumla uyumaya öncelik tanıyan insana geçişi anlatmaktadır. Whyte'a göre, "çok çalışma, sabır, tutumluluk ve rekabetçi mücadele ile ferdi kurtuluşu yücelten Protestan ahlâkının yerine, günümüz Amerika'sında (sosyal ahlâk), toplumun fert üzerindeki baskılarının ahlâka uygun sayıldığı bir zihniyet" geçmiştir. Bu yeni ahlâk taraftarları, yaratıcılığın kaynağı olarak, grubu kabul etmekte, bireyin en yüce ihtiyacının "aidiyet", yani gruba katılma, grubun bir üyesi olma bilinci olduğu görüşündedir⁵. Benzer biçimde. W.H. Whyte "günümüz insanının dinin tapınmayla ve doktrinle ilgili yanlarından çok, toplumsal sorunları çözümlenmek ve kişiyi yalnızlıktan kurtarmaktaki yararlılığı ile ilgili olduğunu" tesbit etmektedir.

Son yıllarda, kiliseye devam edenler arasındaki azalmalarda, dinde ortaya çıkan bu sekülerizasyon sürecinin etkisi büyük olmuştur (Çizelge: 1).

Çizelge 1. İlk Gençlik Yaşamında Aile-Din İlişkileri

Dinî İlişkiler	Çocuklukta	26 yaşlarında
Hiçbiri	12.9	32.6
Roman Katolikliği	9.2	7.0
İngiliz Kilisesi	56.7	43.6
İskoçya Kilisesi	7.4	5.6
Metodist	6.5	3.8
Diğerleri	6.2	7.4
Toplam (%100)	3743	3685

Çizelgede gözlenebileceği gibi, örnekleme katılan (3685) kişiden %32.6'sının hiçbirinin inancı bulunmadığı, buna karşılık sadece İngiliz kilisesine bağlı olanların oranında %13.1 düşüş belirmektedir. Bu suretle, çocuklukta büyük ölçüde dinî terbiye almasına karşılık, gençlik dönemlerinde dinî inançlarında önemli oranda azalmalar kaydedilmektedir⁶. Aynı grup araştırmacıların, Londra aileleri üzerinde yürüttükleri incelemelerde, fertlerin %85'inin bir yılda kiliseye 12 defa veya bir önceki yıla nazaran daha fazla devam ettiklerini göstermiştir. Buna karşılık, aynı süre

5. T. Bottomore, *Toplumbilim*, s.270, 1977.

6. M.E.J. Wadsworth and S.H. Freeman, Generation Differences in Beliefs, *The British Journal of Sociology*, vol.34, no: 4, 1983.

içinde aynı kişilerin %52'si FAB'a, %32'si dışa-yemeğe çıkmış, %13'ü sinemaya ve %4'ü de tiyatroya gitmişlerdir.

Araştırmacılar, kiliseye devam ve üyelikteki çöküşün kanıtı olarak, dinde çoğulculuk ve karşılıklı hoşgörü, kapitalizmle birleşen girişimci ruh ile birlikte, dinin etkisinin devam ettiğini gösteriyorlar. Din, böylece 'bir çeşit hobi' haline geliyor. T. Parsons'un yerinde teşhisiyle, "dini etkinliğin yıkılması sanayi toplumlarının farklılaşması sürecinin sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Çünkü, sanayileşme sonucu yaşamın büyüyen karmaşıklığı kaçınılmaz bir biçimde bizi görevlerin ihtisaslaşmasına götürmektedir. Sonuç, doğal olarak, daha ziyade içe yönelik veya kişisel dindir." Günümüzdeki yaygın deyişimiyle, "dinin özelleştirilmesi" sürecidir bu..

Bazı bilim adamları, Batılı gençler arasında kiliseye devam ve üyeliklerde göze çarpan azalışın nedenlerini dinde çoğulculuk, karşılıklı hoşgörü ve kapitalizmle birleşen girişimci zihniyete bağlamaktadırlar. İsveç gençleri arasındaki dinî bağların çöküşü daha da büyük boyutlara varmaktadır. Bugün, İsveçlilerin çoğunluğu Hristiyan dininin gelenekli öğretilerine inanmadığı gibi, kilise hizmetlerine de katılmamaktadır⁷. Bu ülkede dinî bilincin derecesi hakkında ferdi düzeyde değişimin en basit göstergesi: "Allah'a inanıyor musunuz" sorusunda düğümlenmektedir (Çizelge: 2).

Çizelge 2: Allah'a inanıyor musunuz? sorusuna (1947 ve 1980) yılları arasında verilen cevaplar

Cevaplar	% (1947)	(% 1970)
Evet	83	50
Hayır	8	12
Bilmiyorum	9	18
Toplam	100	100

Gallup tarafından 1947 yılında 1950 kişi, 1980 yılında ise yine 1980 kişi üzerinde yürütülen bir araştırmaya göre, bu ülkede 33 yıl içinde Allah'a inanmayanların oranı 4 katı artmış, sonuçta "bilmiyorum" diyenlerle birlikte "hiçbir inancı olmayanların" oranı ise %50'ye yükselmiştir.

Batıda yeni dinî hareketler, sanayileşme ve teknolojik ilerlemeler sonucu, sosyal sınıf yapısında olduğu kadar bireysel mannerizmde de ortak kalıpların oluşumuna yol açmıştır. Ülkemizde de, dinî yaşantının gençler arasında dağılımı dikkat çekici olsa gerek. Nitekim 1975 yılında İstanbul Üniversitesi'ne mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerine gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırmada gençlerin %15.3'ününün dinî inançları olmadığı görülmektedir⁸. Aynı inceleme, öğrencilerin %48'inin hiç namaz

7. Görán, Gustafson, *Popular Religion in Sweden, Social Compass*, 29. 2-3, 1982.

8. Aysel Ekşi, *Gençliğimiz ve Sorunları*, s.163-164, 1982.

kılmadıkları, aksatmadan namaz kılanların ise sadece %7.7 olduğu ortaya çıkmıştır. Bu veriler, dinî kimliğin oluşumunda önemli oranda laikleşme (sekülerizasyon) sürecinin yaygınlık kazandığını göstermektedir.

Günümüzde, yoğun dinî farklılaşma ve hareketlilik de dikkatlerimizi çekmektedir. *Yeni İslâmcı oluşum* diye belirleyebileceğimiz bu süreçte, hem resmî ideolojinin felsefesine hem de Marksist öğretinin tüm ozalitlelerine yönelik bir tepki söz konusudur. Artık Türk Solu'nun, yıllarca ürettiği Marksist iktisat kavramı, yerini karşıt-Marksist değerlere terk ediyordu. Bu çizgide, İslâmcı yaklaşım kendi kültür kodları üzerinde yükseliyordu. Yeni İslâmcılar için artık önemli olan, Marksistlerin ileri sürdükleri biçimde sloganlar değil, dinî inanç ve normlardır: "*Biz siyasal mücadelemizi demokratik platform içinde yaparak, sömürü, faiz, tefecilik gibi millet evlâdını ezen unsurların kaldırılmasını, siyasal iktidar olmak suretiyle sağlayabileceğimizi biliyoruz*" tarzında görüşler ileri sürebiliyorlardı⁹.

Genel anlamda, *Yeni Sağ* (konvansiyonel milliyetçi ve İslâmcı sağ) dinî normların devreye sokulması suretiyle, çocuğun yetişmesi ve eğitim yapısında yönlendirici ve etken bir rol oynayabileceği görüşündedir. Çünkü dini değer ve inanç sistemleri ahlâk yapısının çimentosunu teşkil ederler. Bu değerlerden yoksun yetişen gençler, toplumlarına yabancılaşacağı gibi, geniş çapta tüketim normlarına dayalı materyalist bir dünya görüşü ve hayat tarzını da kazanmış olurlar. Görülüyor ki, Yeni Sağ "dinin aşırı sekülerizasyonu yolu ile toplum yapısından soyutlanmasına" karşı bir tepki unsurunu temsil etmektedir.

Yeni İslâmcı düşüncenin, bir tepki unsuru olarak, yayın organlarında rastladığımız örneklerden biri de, dinin 1940'lar Türkiye'si'nde tamamiyle sekülerize edilmiş olmasıydı. 1945 yılında yazılmış ve döneminin İçişleri bakanlığına Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından iletilen bir bildiri: "*Biz, her ne şekilde ve surette olursa olsun, memleket dahilinde dinî neşriyat yaparak, dinî bir atmosfer ve gençlik için dinî bir zihniyet vücuda getirilmesine taraflar değiliz*" tarzındaki seküler uyarıların, *Yeni İslâmcılar, artık çok gerilerde kaldığı inancındadırlar. Resmî teorinin, dinin sosyal bir müessese olduğu gerçeğini bir yana iterek, toplum katlarında, özellikle gençlik arasında dinî zihniyetin filizlenmesine tepkide bulunması aslında, aşırı Batılılaşma sürecinin bir yansımasıdır. O kadar ki, "bir inkılâp uğruna din devletçe fedâ edilmiştir."*

Din kurumunun belirli amaçlar için arka plâna itilmesi, gençliğin yetişmesi ve sağlıklı bir toplumun elde edilmesinde olumsuz sonuçlar mey-

9. "Gençlik Ne İstiyor?", *Milliyet*, 4-5, 1975.

1947'de ilk kez din dersleri okullara konulduğunda, Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu aynen şöyle diyordu: "*Türkiye'de din dersleri hiçbir zaman yasaklanmamıştır. Atatürk aslâ din aleyhtarı değildi. Fakat birtakım sofatların, din dersi adı altında fesat karıştırmalarına izin vermek istemedik. Bir inkılap devri için din dersleri ve meslekî din öğretimi devletçe ihmal edilmiştir.*" (Vatan Gazetesi, 22 Şubat 1948).

dana getirmiştir. Dinin, toplumsal işlevinin dışlanması ve bütünü ile kişisel bir mesela haline getirilmesi, günümüzde Batı'da rastladığımız türden bir *özelleştirilmeye* yol açmıştır. Toplumda dinî değerlerin soyutlanması anlamında sadece bir *sekülerizasyon* kampanyası değil, devletin dinî işlerden el çekmesi anlamında *laiklik süreci* de bu özelleştirme olgusunu desteklemiştir.

Ülkemizde, 1940'lardan itibaren dozu gittikçe artan dinin, bizzat din-den soyutlanması anlamındaki bir sekülerizmin gündeme gelmiş olması, millî ve tarihî köklerden uzaklaşma, hatta Grekolatin kültüre yönelik tutum ve zihniyetlerin belirlenmesi (Türk Hümanizması ve Evrensellik gibi) karşısında, halk katlarında veya **volk islâm**'da yani yasal olmayan çizgide "**Sûfî**" gelişimlerin, yasal çizgide de "**komiser**" imajını oluşturmuştur. Böylece, *Alexander Bennigsen*'in deyişiyle, bir yanda Sûfî öte yanda Komiser olmak üzere, **Paralel İslâm** diye bilinen bir gerçeği kültürel yaşantımıza mal etmiştir. *Şerif Mardin*'in de isabetle belirttiği üzere, toplum yaşantımızda seküler girişimler ne kadar hızla artış göstermişse, sûfî tepki de o nisbette toplum katlarında yayılma olanağına ulaşmıştır. *Robert Bellah*'tan beri bilinen bu çelişkili sosyal oluşuma "**Kök Paradigma**" denilmektedir. Mardin'e göre, "*inkılaplarda doz arttırıldıkça- Komiser baskısı aşırı doza ulaştıkça- volk-İslâm'da, yani Sûfî örgütlenme de o oranda yükselmiştir.*"

Benzer yaklaşım, günümüz **Aczimendi** ve **Tarikatlaşma** olgusu için de geçerlidir. Son yıllarda, toplum katlarında giderek artan "*Alevi-Sünni, Laik-müslüman, İslâmcı-Devrimci*" türü derin sosyal yarılma ve zıtlaşmalar, volk-İslâm'ın kendine daha güvenilir yerler aramak için sûfî geleneğe sarılmasını gündeme getirmiş olabilir. *R. Bellah*'ın "*İki sakımlı Teorisi*"ni de burada kullanabiliriz. **Gemeinschaft-olarak** toplumdan **Gesellschaft-olarak** topluma geçişin akılcı yöntemler dışında zorlanmasının sancıları ve uyumsuzluklarıyla karşı karşıya bulunmaktayız.

Aşırı sekülerizm veya dünyevileşme yanında, 1950'ler sonrası kapitalistleşme sürecinin gündeme gelmiş bulunması, ülkemizin "*küçük bir Amerika*" yapılması idealine yönelik atılımlara itilmesi *Ernst Gellner*'in yerinde tesbitiyle, cemaatçı yapıdan cemiyetçi yapıya veya "kültür" olgusuna dönüşmesine yol açmıştır. Gellner'e göre, "*geleneksel, yani sanayi-öncesi toplumlarda insanların kimliklerinin daha çok yapısal bir temeli vardı. Bir insanın kim olduğu, nisbeten sabit ve güçlü bir aile ve akrabalık bağlarıyla belirleniyordu. Fakat modern sanayileşmiş toplumlarda bu gelenekli düzen artık geçerli olamıyor. Çünkü sanayi toplumlarının ana temeli sürekli değişme ve yenileşmeye dayanır. Modern toplum, kültürel anlamda homojenize edilmiş bir yapıya sahiptir. Bir başka deyimle, gelenekli toplumdaki modern topluma geçerken kültürel anlamda bir eşitleştirme meydana gelmektedir. Böylece modern toplumda artık yapı değil, kültür ön plâna çıkmaktadır. Bu da, çağdaş toplumda insanların kültürel*

bilincini, gelenekli toplumda görülmedik bir biçimde güçlendiriyordu"¹⁰. Gellner, bu gelenekli-modern yapısal durumu belirledikten sonra şu yargıya varmaktadır: "Ancak kültürel unsurlara bağlı bir kimlik, nisbeten sabit olan bir yapıya bağlı bir kimliğe göre daha bulanık, tanınması daha zor bir şeydir. Bu durum, çağdaş insanlar için bir belirsizlik, bir boşluk, köksüzlük ve geçersizlik hissine yol açmaktadır."

E. Gellner, gelenekli yapıdan modern yapıya geçerken önemli değişmelerin ortaya çıktığını da belirtmektedir. Dayanışma, birliktelik gibi yapısal unsurların çözüldüğünü *Ibn Haldun*'un deyimiyle *asabiye*nin azaldığını- yerine kültürel bağlara dayalı ilişkiler sisteminin geçtiğini ileri sürmektedir. Milliyetçilik kadar din bağlarının yükselişi de bu oluşumun bir ürünüdür. Kalabalıklar içinde yalnız kalan insanlar için din, *toplayıcı, çekici ve birleştirici* bir unsur olmaktadır. Batının 200 yılda tamamladığı sanayileşme ve teknolojik ilerlemeyi ülkemiz çok kısa bir süre içinde katetmeye çalışmaktadır. Batı norm ve değerlerinin oluşturduğu bu kapitalleşme-sanayileşme süreci, ülkemiz yapısını, değerlerini de etkilemek suretiyle bir benzeşim (convergence) modeline yönelmektedir. Bu nedenle, toplumumuzda son yıllarda ortaya çıkan gençlik kültürü veya "*culturati*" türü sosyal sapmalar yanında, İslâm'ın yükselişine de tanık olmaktadır. İslâm, Gellner'in belirttiği anlamda kültürün çok önemli bir unsurunu teşkil etmektedir. Aile, akraba ve yöresel bağların hızla zayıfladığı ve yapısal bir kimlik zemininin kaybolmaya başladığı bir dönemde - özellikle 1950'ler sonrası- dinin ön plâna çıkması normal bir gelişim olarak kabul edilmelidir.

Daniel Lerner ve E. Gellner gibi Batı sosyolojisinde önemli iz bırakan düşünürlerin ortak yanı, sanayileşme-teknolojik ilerleme karşısında, toplum şemasının gelenekliden-modernleşmeye yönelik akışında ittifak etmiş olmalarıdır. Gelenekselleşmeden modernleşmeye geçiş düz bir çizgide gitmemekte önemli toplumsal gerginliklere ve bunalımlara da yol açmakta, tüm değerler sistemi alt-üst olmaktadır. Bir benzeşim içinde niteliğini sürdüren sosyal yapı, ayrışma uğramaktadır. Bu durumda, *Standard Kültür* veya *Büyük Toplum* diye belirlenen çoğunluğun katıldığı normal dağılım grafiği, her iki yandan karşıt-kültür veya alt-kültürlerin tepkilerine yol açmaktadır. İşte gençlik kültürü (culturati), uyuşturucu bağımlılığı, beyaz zehir kaçakçılığı, çeşitli yeraltı örgütleri, mafya ve F. Thrasher'in 1927'de kaleme aldığı "The Gang" (Çete) türü toplumsal patolojik eğilimler, gecekondulaşma ve varoş çizgisinde gelişen marjinal gruplaşmalar bu karşıt-kültür alanlarını teşkil etmektedir.

Bu tablo içinde, yani geleneksellikten modernleşmeye geçerken beliren bu toplumsal kaos karşısında insanlara bir dayanışma noktası kazandırabilecek kültürel odak noktası da olabilecektir. İşte, *din ve milliyetçilik* gibi akımlar, "*kalabalık içinde yalnız insan*"a danışma çerçevesi rolünü

10. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, s.192-195, 1992.

yüklenir. Ülkemizde, İslâm'ın yükselişinde bu ortamın önemli payı vardır. Bu bir anlamda kimlik arayışıdır, kendini kendi değerlerinde bulma sürecidir. Çünkü yeni yapısal paradigma, tüm gelenekli dokuyu bozmuş, kişiyi bir belirsizlik içine itmiştir. Richard Tapper'ın yerinde teşhisiyle: “Devlet laisizmine ilişkin resmî anlayışlar ve propagandalar, eğitilmiş cumhuriyetçi elit ve orta sınıfın, İslâmî uygulama ve kimliğin halk kitleleri arasında giderek güçlendiğini görmesini engellemiştir”¹¹.

Gesellschaft olarak toplum yapısında, *volk-İslâm*'da bu yöneliş, aslında bir paradigma kaymasıdır. Bu süre içinde, Nur Yalman'ın yerinde değerlendirmesiyle: “Tüm bu kuşağın, dini yalnızca ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür şer ve akıl dışı güç olarak yetiştirilmeleri” de toplumsal tepkilerin direncini artırmıştır.

Aynı şekilde, son yıllarda giderek islâmî okullaşmanın yoğunluk kazanması, yerli ve yabancı İslâmî kültürün yayın hayatına sunulması, İslâmî eğilimli siyasî partiler, sendika ve medya kuruluşlarının gündeme gelmiş olması, yurt içi yurt dışı sınıai kuruluşların büyük çapta örgütlenmesi süreci de aslında “Sûfi” hareketinin İslâmî üst tabakaya bir yansımasıdır. “Cemaatlaşma”, hem “aydın-İslâm” hem de “volk-İslâmın” toplumsal mobilizasyonudur. “Daha önceki dönemlerde, aydın bir hümanist, rasyonalist, liberal, marksist, milliyetçi olabiliyor, ama İslâmî olamıyordu.” Şimdi toplum dinamiğinin alt ve üst katlarında yeni İslâmî oluşumlar ortaya çıkıyordu. Tüm İslâm ülkelerinde Batı'nın sömürgeci ve oryantalist eğilimli politikalarına karşı bu diriliş, bir çeşit *katarsisa* (ruhu yıkama) eylem biçimidir.

Bu eğilimler, “aydın-islâm ve volk-islâmî yapısallaşma, 1980'lerden itibaren önemli yönelimlere sahne oldu. *Aydın-İslâm*, güçlü cemaat liderliği öncülüğünde -yeraltı döneminde kazandığı meslek grupları, okumuş-egitilmiş kadrolarıyla-iktisadî alana da yönelmek suretiyle holdingleşme süreci içine girmiştir. Adeta İslâmî bir burjuvazi sınıfının oluşumu ile karşı karşıya bulunma durumunda kalınmıştır. Birbirine kapalı bu **cemaatlaşma modeli**, kısa süre içinde finans kuruluşları, medya ve basın alanındaki örgütlenmeleri, ithalat ve ihracata dönük eylem biçimleri yanında, inşaat sektörü, tıbbi örgütlenme ve yüksek düzeyde eğitim sektörlerindeki girişimleriyle adeta devlet içinde devletçik duruma gelmişlerdir. Bu durum, Yahudi dini gelişiminde de tanık olduğumuz gibi, “islâmî anlayışın iktisadileşmesi” sürecini bize hatırlatmaktadır. Böylece, sûfi hareket kısa bir süre içinde-halk katlarına dönük “irşad” görevini dinlenmeye almış, daha ziyade üst tabakaya yönelik tutum ve davranış biçimlerini karşılayan bir iktisadileşme ve aydınlatma süreci içine girmiştir. Volk-islâm, bu gelişimde üstüne düşen payı alamamış, adeta dışlanmış. Bir dönem, Komisere tepki unsuru olarak ortaya çıkan sûfi uyanış, bu defa “cemaatlaşma”nın yeni boyutları karşısında “İslâmın özünün” kendi

11. Richard Tapper, *a.g.e.*, s.7-37.

misyonu olabileceğinin bilincine varmıştır. *Volk-İslâm*, bu dışlanmanın, Aydınıcı-İslâm'dan kopukluğunun bir yansımasıdır.

Bu oluşum, tarihî gelişim çizgisindeki sûfi hareketlerinin kültür kalıplarına da uyum sağlamaktadır. İslâm dünyasında, 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak 11. yüzyılda kendini hissettiren sûfilik, nasıl eğitim görmemiş kitlelerin toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla örgütlenmiş ve Sünni hareketin veya aydınıcı-İslâm (*ulema*)'ın karşısına çıkmışsa, günümüzde de, kırsal alandan gelen grupların "tarikat" kimliği altında yuvalanmaları benzer ipuçlarını ortaya koymaktadır. Allah'a giden yolda (tarikat) örgütlenme, sünni İslâma karşıt olarak, dinsel yaşantıya müzik, raks ve çalgı gibi ritmik eylem biçimlerini de getirmiştir. İslâmi yapıda ortaya çıkan bu kültürel yarılma, ancak *Gazzali*'nin girişimleriyle önemli ölçüde önlenebilmiştir. İslâmi literatürde bu eğilim, "dinin yeniden kurulması" olarak bilinir.

Zengin kültür ve dini birikimi temsil eden toplumumuzda ortaya çıkan son *tarikatlama* ve *Aczimendi* karşıt-kültür oluşumları, aslında 1923'ler Türkiye'sinde rafine edilmeyerek illegal alana itilen din gerçeğinin, yeni biçim ve kalıplarla tarih sahnesine çıkması olarak kabul edilmelidir. Kınamak, sokağa dökülmek, olayları "dinden intikam alma" tarzında yeni tarihî yanlışlara sürüklemek çıkış yolu değildir. Karl R. Popper'ın yerinde tesbitiyle: "*bilim öncesi düzeyde, yanlış teorilerimizle birlikte biz de ortadan kalkarız. Bilimsel düzeyde ise, kendimiz sistemli bir biçimde yanlış teorilerimizi ayıklamaya çalışırız-bizim yerimize- yanlış teorilerin ölmesini sağlarız*".

O halde kendimizin de yok olmasını istemiyorsak, yanlış teorilerimizi ayıklamaya çalışalım. Aydınlarımızın, akademisyenlerimizin birlikte düşünmeye, olaylara çözüm yolu bulmaya ihtiyacı duyulduğu bir dönemde yaşıyoruz. Özellikle, *volk-İslâm* gruplarıyla *aydınıcı-İslâm* temsilcilerinin toplum katlarında ortaya çıkan bu kültürel yarılmaya bir çözüm getirmeleri ve "*ihyacı*" girişimleri başlatmaları gerekmektedir.

Günümüz sosyolojisi, temsil edildikleri topluma karşı iki önemli görevi yerine getirmekle kendisini yükümlü hissetmektedir. Bunların ilki, ele aldığı konuları bilimin ışığında, yansız incelemek suretiyle varılan gerçeği ortaya koyması; ikincisi de, yeni çözüm yolları deneyerek, iyileştirme yöntemlerini belirlemesidir. Çağdaş sosyolojisinin bu iki yaklaşım tarzından yararlanarak, Türk toplumunda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin alt yapısını incelememizi sürdürmek durumundayız.

Adnan Adıvar, 1951 yılında İngilizce yayınlanan bir yazısında aynen şöyle diyordu: "*Cumhuriyetin ilk kuruluş döneminde, Batı düşünce sistemi, özellikle Batı pozitivismi o kadar yoğun bir durum almıştır ki, bunu H.A. R. Gibb (Türkiye pozitivist bir anıt-kabir olmuştur) tarzında dile getiriyordu.*

“Cumhuriyet idaresi, gerçekte Gibb’in yerinde teşhisiyle kendisini ilmi pozitivistin veya düşünce pozitivist okulunun kalesi olarak telâkki ediyordu. Bütün devlet mekanizması, ortak bir uyum halinde, yeni doktrin pozitivist formülü -iyi, güzel ve gerçek- içine konulması amacıyla seferber kılınmıştı. Son yirmi yıl içinde Türk gençliğinin büyük çoğunluğu, herhangi bir resmî dinî eğitim almaksızın yetiştirilmişti. Batı pozitivistini, tıpkı geçmişte İslâmî dogmanın benimsendirildiği gibi, zorla kabul ettirilmişti”¹².

Resmî bir dinî eğitim alınmadan, Türk gençliğinin laik bir dünya görüşü içinde yetişme süresi, 1924’ten 1948 yılına kadar yaklaşık 25 yıl sürmüştür¹³. Bir çeyrek yüzyıllık bu süre, asgari iki neslin dinî inanç ve değerler sisteminin aile ocağından almasına yol açmış resmi eğitim bu misyondan yoksun bırakılmıştır.

Dinî sisteme olan bu radikal yaklaşım, Adnan Adıvar’ın da belirttiği üzere, Fransız pozitivist düşünce zihniyetinin cumhuriyetçilerdeki yansımalarının ürünüdür. Fransız pozitivistini, din çağının aşıldığını, “insanîyet dini” denilen yeni bir dönemin başladığını 1830’lardan beri August Comte’un **Pozitif Felsefe Dersleri** adlı eseriyle dünyaya ilân etmiş bulunmaktadır. Bu Comte’cu akımın, **Tanzimat Hareketini** başlatan **Reşit Paşa’dan** itibaren **Yeni Osmanlılar**, **Jön Türkler**, **İttihat ve Terakkici** görüşleri etkilediği bilinmektedir. Hatta Comte’un **Düzen ve İlerleme** (*Ordree et Progrèss*) deyişi, İttihat ve Terakki kavramının alt yapısını oluşturur. Cumhuriyetçiler, batılılaşma sürecinde hareket noktası olarak Fransa’yı model almaları nedeniyle, pozitivistin katı normlarından koruyamamışlar, hatta dinî sistemi sosyal bir olgu olarak görmemişlerdir. 1924’ten itibaren de söylevlerde, radyo konuşmalarında ve resmî basın organlarında dinî konuşma ve yayınlar artık bırakılmışlardır. Hatta, 16 Ekim 1931’de dönemin parti genel sekreteri **Recep Peker**, **Farmason Muslihittin Âdil**’in, “dünyevileşmiş (laik) bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığının” anlamını sorması üzerine, “**bunun tarihî nedenleri olduğu**” karşılığını vermişti¹⁴.

“Ruletler dönmüş, iş işten geçmiştir.” Artık, akan bir nehri gerisin geriye döndürmek eşyanın doğasına zıttır. Devrimler, bazan “öz evladını bile yer”. Tanzimat döneminden beri devam eden okullaşma süreci, Batının pozitivist düşünce sistemini ülkemize taşımış, önemli bir aydın kadronun din dışı yetişmesine neden olmuştur. Batının materyalist dünya görüşleri ve ateist düşünce biçimleri Tanzimat sonrası kültür yaşantımızda

12. Adnan Adıvar, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey", *Near Eastern Culture and Society*, 1951.

13. TÜSIAD, "Gerçekten 1928-1948 yılları arasında yirmi yıl süre ile devlet eliyle din adamı yetiştirilmedi ve müslüman halkın din eğitimi ile Kur'an okumayı öğrenme gereksinimi karşılanmadı" tarzında bu süreyi belirtiyordu. *Türkiye'de Eğitim*, 1990, s.9, İstanbul.

14. Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s.67, 1967.

vazgeçilmez akımlar olarak etkinlik sağlamışlardır. Tıp Fakültesi öğrencisi **Beşir Fuad**, Tanrı'nın varlığının olup olmadığını kanıtlamak için intihar etmeyi bile göze almıştır.

Dinî sistemin, çağın sosyal ilerleme sürecinin gerisinde kalması, akıl ve deneye dayalı bilimsel gelişmelerin “doğrudan Kur’an’dan yararlanmak” yolu ile çağın gereklerine İslâmın anlamlandırılmaması - Fransız pozitivist ve materyalist şartlandırılmalarından esinlenen birçok aydınlarımızı **din-dışı** bırakmıştır. Oysa, 1914-1920 yılları arasında Yeni Gine, Kuzey Batı Melanezya ve Avustralya’da uzun süreli araştırmalar yapan, 1927’den sonra da Kızılderililer arasında, Meksika ve Afrika’da araştırmalarını sürdüren ünlü antropolog **Bronislaw Malinowski**, bir eserinde din kurumunun önemini şöyle dile getiriyordu: “ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur”¹⁵. İlkelden modern toplumlara kadar din, bir kırmızı şerit gibi bütün kuruluşları belirlemektedir.

Fransız kültüründen kaynaklanan laiklik, sadece “devletin dine, dinin de devlete bağlı olmayışı” anlamına değil, aynı zamanda dinden soyutlanmayı da gündeme getiriyordu. Laiklik kavramı, 1910’larda ilk kez **Ziya Gökalp** tarafından Türk düşünce hayatına sunulurken “la dini” yani din dışı bir anlamı belirlemesine karşın, Cumhuriyetçiler “din karşıtı” bir anlamı sergilemiş bulunmaktadır. “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” (1924) gereğince kapatılan medreselerin yerine yenileri sürekli olarak açılmamış; bu nedenle de yüksek din adamları yetiştirmenin kökü kurumuştur. 1950’lere geldiğinde Türkiye’de hemen hemen hiç din alimi kalmamıştır¹⁶.

Bilindiği üzere, din adamı yetiştirmek için kaynak olarak Kur’an kursları (Darül-Kurra) kalmıştır. Maarif Vekâleti 430 numaralı kanuna dayanarak bunları da almak istemişse de Başkan Rifat Efendi bunların meslek okulları olarak kendi emrinde kalmasını sağlamış, hatta sayılarını da yavaş yavaş arttırmıştır. Böylece, 1932-33’de 9 kurs, 9 öğretmen ve 232 öğrenci var iken, 15 yıl sonra 1947-48’lerde Türkiye genelinde 99 kursun bulunduğu gözlenmiştir. Yine bu dönemde, 104’ü erkek, 418’i de kadın olmak üzere 502 kursiyer (öğretmen), buna karılık 1570’i erkek ve 815’i de kız olmak kaydıyla 2072 öğrenciyi rastlıyoruz¹⁷.

Resmî (örgün) eğitimde dinin dışlandığı düşünülürse, halk katlarında sürüp giden resmi olmayan Kur’an kurslarıyla modern dinî zihniyete sahip aydınların modern dinî zihniyete sahip aydınların yetişmesinin ne derece akılcı olduğu söylenebilir? Başlangıçta da belirttiğimiz gibi, “laikliğin din karşıtı” olarak kullanılması inanç sahibi insanları yer altına itmiş, **Alexander Bennigsen**’in deyimiyle, çeşitli tarikatları temsil eden **Sûfi** kadrolar oluşmuştur.

15. Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, s.7, Kabala Yayınları, 1990, İst.

16. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, II. Baskı, İstanbul, 1962.

17. Gotthard Jäschke, a.g.e., s.76.

Laisizm süreci, dini resmî olmayan bir çizgiye iterken, camilere asılı bulunan **Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman** ve **Ali** isimlerinin bulunduğu yuvarlak levhalar da, 1935'de yürürlüğe giren ve 24 Kasım 1934 tarihli bir kararname ile kaldırılmıştır. İslâmı, yeryüzünün bütün kurumlarında ve camilerinde sembolleştiren bu kutsal isimlerin, ancak on dört yıl sonra 1949'da yeniden yerlerine konulma izni çıkmıştır¹⁸. Yine 1934'de Atatürk **Gazi** ünvanını terketti.

1924-1948 arası okullardan din dersinin kaldırılması, ilahiyat fakültelerinde bir toplum için vazgeçilmez önemi bulunan din adamlarının yetiştirilememesi, çağdaş bakış açısından, ülkemizin en önemli açmazlarını teşkil ediyordu. Nitekim, 1935'de bu gerçeği yakından gözleyen *Henry Elisha Allen*, Türkiye'de islâmlığın geleceğinin yetişecek din adamlarına bağlı olabileceğini ileri sürüyordu¹⁹. Aydın din adamı yetiştirilmesi hususunda bu şans tanınmadı. İslâm sadece halk katlarında, gelenekli kimliğini el yordamıyla sürdürmeye çalıştı.

Batılı düşünürlerin çoğu kez az gelişmiş ülkelerde dinin tutuklanmış bu yapıları için kullandıkları bir deyimle "*volk-islâm*" toplumumuzda da gündeme gelmiş bulunuyordu. Böylece, laikliğin emrine verilmiş bir din anlayışı, bir yandan -dinden soyutlanmış- aydın bir grubun gelişmesine zemin hazırlamış, öte yanda da gelenekli İslâmın rafine edilmemiş unsurlarını temsil eden volk-islâmın varlığını sürdürmesine adeta seyirci kalmıştır. Nitekim, emekli **Orgeneral Fahrettin Altay** yayınladığı bir kitapta (*İslâm Dini: Aydın Gençler İçin*) aydın kesimin bir kısmında dinî alanda önemli bir boşluğun hüküm sürdüğünü, islâmlığın bazı taraflarını artık anlayamadıklarını belirtiyordu. 1950 bütçesinin tartışılmasında General Altay, "*ramazan vâizlerinin %70'inin cahil olduklarını*" ileri sürmek suretiyle **volk-islâm ve aydın-islâm** arasındaki yüzeysel yarılma ya parmak basıyordu.

Gotthard Jajscke'nin yerinde deyimle kendini "*Türk gençlerinin İslâmlığın temizliğine çağırmağa*" memur kılınmış kabul ettiği **Sait Nursi (Bediüzzaman)** 1950'den fazla kitap ve broşürleriyle kitlelerdeki dine olan susamışlığı gidermeye çalışıyordu. **Sûfi** imajın meydana getirdiği bu yer altı oluşum, yasal alana ulaştığında **cemaatlaşma** olgusunu ortaya koyacaktır. Bu da, 1960'larda **David Hotham**'ın yerinde tesbitiyle: "*Türk insanının, Atatürk'ün olanı Atatürk'e, Allah'ınkini de Allah'a verebilme*" çizgisine geldiğini göstermektedir.

Cemaatlaşma, bir anlamda tarikat yapısının günün şartlarına dönüşümü (transformasyonu)dür. Artık, toplum dinamikleri bir uhrevî kişinin öncülüğünde esoterik yaşam biçimi yerine, çağın gereklerine uygun yeni

18. *Bellekten*, sayı: 38, ss.778-779.. Keza, G. Jäschke, a.g.e., s.161.

19. Henry Elisha Allen, *The Turkish Transformation*, 1935, s.183. Keza, Howard A. Reed, *Turkey's Imam Hatip Schools: WI, IV* (1956), s.150.

yönelimleri hedefliyordu. Cemaat liderleri, daha ziyade volk-İslâmın kadrosu üzerinde yükselen aydın-İslâm kesimin plânlı ve rasyonel örgütlenmesiyle, çağın gereklerine uygun yeni atılımlara boyut kazandırabiliyorlardı. Böylece, din desteğinde iktisadi hayat, siyasal ortam, eğitim sistemi önemli ölçüde parselizasyona uğruyordu. 1990'lara gelindiğinde **ticarileştirilmiş bir İslâmî bakış açısı**, cemaatlaşma sürecinin alın yazısını oluşturuyordu. Marketleşme, konut ve inşaat, finans, pazarlama, medya, telekomünikasyon, turizm, işletmecilik ve benzeri kapitalistleşme sürecinin tüm dokusunda **cemaatlar** kendine özgü motiflerini nakşedebiliyorlardı.

“İslâmın iktisadileşmesi” sürecinde cemaatlaşma sosyolojik anlamda bir kimlik oluşumunu ortaya koyuyordu. Çünkü, İslâm uzun bir süre bir toplumsal aktör olarak rol oynamaktan uzaklaştırılmış, tutuklanmış ve yer altına itilmiştir. Eski tarikat, medrese, tekke ve benzeri kuruluşlar toplumsal dayanışmayı kaybetmiş, sanayi ve teknoloji dünyasına adım attığında *“kalabalıklar içinde yalnız”* kalmışlardır. Adeta çerçevesi kopmuş bir toplum yapısıyla yeni bir durum belirmiştir. Kendisini yer altından yer üstüne çıkararak odak noktalarındaki yoğunlaşmalar, belki bu anonimite’den bizleri kurtarabilirdi. **Cemaatlaşma**, toplum yapımızdaki bu tarihsel boşluktan doğmuştur. Artık fertler, içinde kolonileştikleri cemaat yuvalarında inanç sistemlerini özgürce yaşayabilecekleri bir ortama kavuşuyorlardı. Bu nedenle, din, bir kültür olgusu olarak geçmişe yönelik dayanışmacı-komşuluk bağlarının yerini alıyordu. **Bergson**’un isabetli tesbitiyle: *“Bilim, sanat ve felsefeden yoksun insan toplulukları bulunmuştur ve hâlâ da vardır. Fakat, dinsiz bir insan topluluğu şimdiye kadar bulunmamıştır.”*

Günümüzde, **postmodernizm, demodernizm** gibi teknoloji ve sanayileşme çağına karşı yükselen protestolar hepimizce bilinmektedir. Ancak, **yeni gelenekçilik** diye belirlenen *“cemaatlaşma”* süreci -bu akımlardan farklı olarak- hem inanç ve değerler sistemine dönmeyi hem de modern dünyada yerini almayı plânlamaktadır: Cemaatlaşarak kimliğini korumak, cemaatlaşarak ticarileşmek.

Türk sosyolojisinin belki ihmale uğrayan bir araştırma alanı da bu **“ticarileşen İslâmî”** yapı olmuştur. İslâm, çeşitli döviz, slogan ve yaftalarla kapitalistleşme sürecinin içine katılmıştır. Ancak, bu oluşumda, Weberci anlamda İslâmî normlar ne ölçüde iktisadi yapıyı etkilemektedir? İş yerine, finans merkezine, süper markete, eğitim kurumuna, medyaya, örgüt ve bürokrasisine ne tür bir **etika** veya **sosyal felsefe** getirebilmektedir? Bir başka deyimle yönettikleri ekonomik eylem biçimlerinin bir **“ruhu”** var mı?

Keza, İslâmî iktisat modeli, siyasal örgütlenme, sendikalaşma, iletişim ve medya kanallarını ne oranda etkilemektedir? Henüz bu çizgiye dikkatlerimizi çeken ciddi bir araştırmaya rastlamıyoruz. Oysa, basını-mızda sağduyu sahibi bazı yazarlar din ve muhafazakârlığın iktisadi kal-

kınmada belirleyici motifler olduğu hususuna değinmektedirler. **Cem Kozlu**, “*ekonomi ve din*” adlı bir yazısında aynen şöyle diyordu: “*Dünya ülkelerinin ekonomik kalkınma modellerini, işleyen sistemleri ve aralarındaki ilişkileri incelediğimizde, (din)in de bu belirleyicilerden biri olduğunu görüyoruz*”²⁰.

Cemaatlaşma, toplum gelişimimizin bir yansımasıdır. Bu nedenle, yapay değil şartların oluşturduğu bir olgudur. Toplum fertlerinin dünya görüşü, yaşam biçimi ve değerler sistemini temsil etmektedir. Geride bıraktığı karanlık ve ıstırap dolu tarihî miraslar var. Bunlar, ibret verici ve alınması gereken derslerle dolu. Bu nedenle, yüklendiği tarihî misyonu-yörüngesinden sapmadan- gelecek kuşaklara taşıyabilmelidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İsrail din sisteminde gözlemlendiği üzere, “*dinî yaşantının ticarileşmesi*” tarzında bir gelişmeye, İslâm maruz kalmamalıdır. Özellikle, “*cemaatlaşma*”nın toplumsal bir **kasta** dönüşmesine ve **sınıflaşması**-na izin verilmemelidir. “*Cemaatıma katıl, itibar gör*” veya “*cemaatımdan değilsen bana ne*” tarzındaki kapalı ve marjinalleşen bir “*Alamut Kalesi*” modeli-kanın tazelenmemesi nedeniyle - kısa sürede “Gizli Toplumlar (secret society) dönüşebilir. Tarihî süreç içinde, kanını tazeleyemediği, yeni dinamikler kazanamadığı için **volk-islâm** çok kısa süre içinde “**Aczimendi**” veya “**Cin Alizm**” tipi tarikatlaşma bataklığına sürüklenmişlerdir. Bu oluşumda, kuşkusuz süper marketler kuran, dev sanayi tesisleri üreten, milletlerarası finans kuruluşlarına damgasını vuran “*cemaat*” örgütlemelerinin bigâne kalıplarının payı büyük olsa gerek.

Batıda laikleşme süreci, temelde **Reform** ve **Rönesans** ile başlayan dönemlere kadar uzanır. Aydınlanma çağı ile “bilimsel araştırma ve deneyin” başarısını belirleyen bir akıl çağının gündeme gelmiş olması, dinin gerçek kimliğini geri plâna itmiştir. Pozitivizm yeni bir din yerine geçmiş, bir inanç sistemi olarak din toplumsal etkinliklerinden uzaklaştırılmıştır. Bu nedenle, **laiklik** batı dünyasının tarihsel gelişimi, kültür ve değerler düzeninin bir yansımasıdır. Onda, hristiyanlığın önermeleri ve dünya görüşü saklıdır. Yine de, batı dünyasında hristiyanlığın toplumsal dinamiklerinden uzaklaştırılması, bir vicdan konumuna indirilmesi uzun tarihsel yaşantılarında önemli sosyal krizlere yol açmıştır. Batılı sosyologlar, düşünürler laikliğin uygulanması sonucu, dinsel yaşantıda ortaya çıkan bu gerilimleri iki yönde belirlemektedirler. Bunlardan ilki, **privatization** diye bilinen dinin kişiye özel bir hale gelmesi, ikincisi de **trivilazition** veya dinin önemsizleştirilmesi sürecidir.

Her iki oluşum da, Batı toplumlarının uygulama alanına aktardıkları **laik** veya **seküler** tutum ve zihniyetinin bir sonucudur. Hristiyanlık, dünyevileşmeye (sekülerizasyon) katkı sağlayan bir inanç sistemidir. Hatta, Fransa’da laisizm karşıt-dini bir eğilimi yansıtır²¹. Dinin özünden kaynak-

20. Cem Kozlu, *Ekonomi ve Din*, Yeni Yüzyıl, 23 Ocak 1997.

21. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s.190, 1993, İnsan Yayınları.

lanan sekülerizm süreci, aydınlanma çağı ile başlayan kilise ile devletin kesin çizgileriyle birbirinden ayrılması, zamanda çok kişisel bir alana hapsedilmesi, Batı toplum yapısında dinin **önemsizleştirilmesi** olgusunu gündeme taşımıştır²². Ünlü din sosyal bilimcisi **Peter L. Berger**'e göre, sekülerizm veya dünyevileşme (laiklik) dinin toplumsal hayattan kovulmasıdır. Çünkü, 19. yüzyılda ortaya atılan sekülerim inancı, okullarda ahlâk derslerinin dinî ilkelere değil, dünyevî ilkelere göre öğretilmesine yol açmıştır. **Berger**'e göre, bu da güç ve otorite gibi manevî unsurların dinî kurumlardan soyutlanması ve seküler organlara aktarılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Din olgusunun toplumsal gerçeklikten soyutlanması, kişiye özel bir durumu meydana getirmiştir. Sosyal bilimcilerin **dinin özelleştirilmesi** (privitalization) adını verdikleri durum da budur. **Günter Kehr**er gibi din sosyologları bu oluşumda kapitalistleşme sürecini de sorumlu tutmuşlardır. Çünkü, kapitalist sistemin bireyci ve özgürlükçü yapısı laikliği motive etmiş, bu durum da dinî değerlerin zayıflamasına yol açmıştır²³. Günlük hayat düzeyinde, dinî düşünce ve dinî duyguların yavaş yavaş ortadan kalkması dinin toplumsal dinamikliğini yitirerek **önemsizleştirilmesi** (trivilization) sürecini başlatmıştır.

Din sosyolojisinde, güçlü düşünürlerin ön safında yer alan **Robert Bellah**'a göre, dinin kamusal yaşantıdan dışlanması, kabuğuna çekilmesi onun **nesnelleşmesine** (subjectivitization) yol açmış, bu da "**görünmeyen din**" veya "**sivil din**" anlayışını ortaya koymuştur²⁴. **Sivil din** kavramı, bir anlamda din olgusunun özelleştirilmesi veya önemsenmemesinin bir ürünüdür. Sosyologlar, bir toplumda dinin anlamını ve görevini yitirecek sivil kimliğe dönüşmesinin bir toplumsal çöküşe yol açabileceği kanısındadırlar. Çünkü, dinî bağların gevşemesi, kopması ve dayanışma liflerinin çürümesi teknoloji toplumlarında **yabancılaşma, kimlik yarılması** ve psikolojik bunalımlara neden olmaktadır. Yakın zamanlarda Santiago'da UFO tarikatçılarının tümünün (39) intiharları bu tür bir kültürel boşluğun sonuçları olarak kabul edilmelidir. Çünkü gençlik kültürü (**culturati**), bu toplumun dinamik yapısında alt veya karşıt kültür biçiminde Zen, Budizm, Konfüçyus, Mooni, Krishna ve benzeri oluşumlara kitleleri yönlendirmektedir.

Kapitalistleşme süreci, kökten olarak **Reform** ve **Rönesans** diye bilinen toplumsal hareketlerden kaynaklandığı için bireyci (individual) ve özgürce bir yaşama standardının (liberalism) yükselmesi bu sistemin credosunu teşkil eder. Toplumsal kurumların dinden soyutlaştırılması (sekülerizm) ve dinin bir vicdan meselesi durumuna indirilmesi (laiklik) süreçlerinin de gelişmesi, Batı toplumlarında Hristiyan kültürünün **özelleştirilmesine** ve **önemsenmemesine** yönelik davranışları güçlendirmiştir.

22. Sekülerizmin Krizi, *Doğudan Bandan*, Ekim 95 Mayıs 96, John Kean, s.180, 1996, İstanbul.

23. Günter Gehrler, *Din Sosyolojisi*, s.86-92, 1992, İstanbul.

24. P.L. Berger, *a.g.e.*, s.16-17. keza, Robert N. Bellah, *Religious Evolution* (in Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach) 4. baskı, ss.523-527.

Türk toplumunun, din karştı bir laiklik zihniyetini yirminci yüzyılın başlarında gündeme getirmiş ulunması, yasa ve yönetmeliklerin bu felsefe doğrultusunda düzenlenmesi, herşeyden önce önemli boyutlarda dinî değerlere ve İslâm kültürüne yabancılaşmış bir aydın kuşağın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Din, hiçbir vakit bu tutsaklanmış dönemlerde bir toplumsal aktör rolünü onyayamamıştır. Nitekim, Başvekil Recep Peker 16 Ocak 1931'de: “*Dinin toplum hayatı veya devlet işleri ile değil, sadece ferdin vicdanına alâkalı şahsi bir mesele olarak kalmasını*” ileri sürüyordu²⁵. İnkılâp tarihi öğretim üyesi ve başbakan olarak **Recep Peker**'in din hakkındaki bu görüşleri, “*dinin bir toplumsal aktör olarak görevlerinden dışlanması zihniyeti -ister istemez- laikliğin din karştı bir süreç olarak kullanıldığı anlamını çağırılmamıza neden olmaktadır. Oysa, dinî yaşantının son derece özelleştirilmiş ve önemsenmemiş boyutlara itildiği Batı, özellikle Birleşik Devletler sosyolojisinde dine yönelik değerler sistemi ve onların eylem kalıpları ve eylem programları etik, ahlâki ve ideal normları denetleyen bir toplumsal etkindir*”²⁶. Kısacası, dinin dinamik ve çağdaş Batı toplumundaki önemli rolleri:

a) **Etikal** (yani dinî değerler sistemi ve bunları düzenleyen eylem kalıpları), ahlâki ve ideal normları düzenlemesi ve denetlemesi;
b) **Mac İver**'in deyimiyle “**ahlâk yaşantının döl yatağı**”nı teşkil etmesi;
c) **Durkheim**'in bayrakları, amblemleri ve benzeri grup sembolleri olarak belirlediği ortak tasavvurları oluşturması biçiminde sıralanabilir... Bazıları mekaniki olmakla birlikte: “**Tanrı altında, bir millet**” sloganı Amerikanlıları temsil eder. Keza, Büyük Britanya'da “**Tanrı Kraliçeyi Korusun**” amblemi din ile siyasal alan arasındaki bağları belirtir. Çoğu kez bu amblemlerdeki ana tema, dinin etnosantrik ruhunu da ortaya koymaktadır²⁷.

Bu tür insanları birbirine bağlayan ve dinden kaynaklanan ortak tasavvurlar veya grup sembollerinden biri, belki de biricigi İstiklâl Marşımızda yerini alan “**Hakkıdır Hakka tapan milletimin istiklâl**” dözvidir.

Özelleştirilme veya **önemsenme** gibi bir çift kavramla gündeme gelmiş bulunan “**sivil din**” kavramı, yine de Amerikan sosyolojisinde haklı eleştirilere yol açmaktadır. ABD'de yürütölen kamuoyu araştırmalarında (1975) son derece ilgi çekici sonuçlar elde edilmiştir. Öyleki, “Amerikalıların %94'ü bir Tanrıya inanıyorlar. Bu oran İngiltere'de %76, Fransa ve Batı Almanya'da %72, İtalya'da %88, İskandinavya'da %63, Hindistan'da ise %98'dir. Ahirete inananlara gelince yine bu oran

25. Annemaria Schimmel, *Avrupa Gözü ile Türkiye'de İslâmiyet*, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 8, Ağustos 1988, s.50-70.

26. Harold M. Hodges, Jr., *Conflict and Consensus: An Introduction to Sociology*, Second Edition, p.360, 1974.

27. Harold, M. Hodges, a.g.e., s.359.

ABD'de %69, İngiltere'de %43, Fransa'da %72, Batı Almanya'da %33, İtalya'da %88, İskandinavya'da ise %35'dir²⁸. ABD'de ankete katılanların %35'i dört İncilin adını verebilmektedir. %54'ü de, dinin günlük yaşantılarını (işlerini) yönlendirdiği biçimindeki bir şartlandırmaya inanmadıklarını bildirmişlerdir.

1975 Gallup Oyverme Enstitüsü, Amerikan inanç sahibi kişilerin %40'ının her hafta kiliseye devam ettiklerini (Katolikler %54, Protestenlar %38, Yahudiler ise %21) belirtmişlerdir. Yine, 1947'de ABD'de nüfusun %68'i ahirete inandıklarını, 1975'de ise bu oranın %69'a yükseldiğini göstermektedir. Bir Tanrıya inanmak, ahiret gününe inanmak gibi önemli Hristiyan kültür kodları ABD'de 1947-1975 yılları arasında özelliğini korumuştur. Ancak, aynı oranlar Batı Avrupa'da değişmeye uğramıştır.

1958'de ABD'de yapılan bir araştırmada deneklerin %19.8'i Protestan, %19.7'si Baptist, %25'i Roman Katoligi, %14'ü Methodist, %7.1'i Luterian, %5.6'sı Presbiterian, %2.7'si ise hiçbir dini olmadığını ileri sürmüşlerdir (sadece %1.3'ü öteki dinlere mensupturlar). Oysa, 1975 yılında İstanbul Üniversitesine mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerinde yapılan bir araştırmada gençlerin %15.3'ünün bir dinî inançları olmadığı tesbit edilmiştir²⁹. **Prof. Dr. Aysel Ekşi**'nin bir Mediko-sosyal yönetici olarak gençler üzerindeki bu incelemesi ve elde edilen sonuçlarının -Batı ülkeleriyle karşılaştırıldığında- ürkütücü olduğu gözlenmektedir. Aynı anket sonuçlarına göre, gençlerin %36.4'ünün ise bir yaratıcı güce inancı olduğu, fakat olayları daha ziyade akılcı yoldan açıklamaya taraftar görüldükleri ortaya çıkmıştır. 1613 öğrenciden sadece %7.8'si namaz kıldıklarını, %48'inin ise hiç namaz kılmadıkları vurgulanmıştır.

Benzer bir araştırma **Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı** (TESEV) tarafından gerçekleştirilmiştir. Elimize geçen verilere göre, 1991'de ülkemizde %63 olan dindarlık oranı, 1997'de %83'e yükselmiştir. 1991'den 1997'ye kadar "**Din benim için çok önemlidir**" diyenlerin oranı da Avrupa ülkelerini katlamıştır. Keza, Boğaziçi Üniversitesi'nden **Prof. Dr. İlky Sunar**'ın İstanbul'da yapmış olduğu bir incelemede ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre, "**Din sizin için önemli midir?**" sorusuna deneklerin %86'sı evet cevabını vermişlerdir. Yine aynı anket sonuçlarına göre, dinin eğitim sisteminde söz sahibi olmasını isteyenlerin oranı ise %43'tür. Din derslerinin zorunlu olmasını ileri sürenler de %46'ya ulaşmaktadır. İlky Sunar'a göre, "**demokrasileri yaşatan en önemli kültür unsuru da yine dindir.**"

Burak Bora Anadolu Lisesinde (İstanbul), yönetimim altında yürütülen bir araştırmada da ilginç sonuçlar elde edilmiştir. 1997 Şubat-Mart

28. L. Sigelman, *Review of the Polls: Multi-Nation Survey of Religious Beliefs*, Journal For The Scientific Study of Religion: 16, pp.289-294, 1977.

29. Aysel Ekşi, *Gençlerimiz ve Sorunları*, s.163-164, 1982, İstanbul.

aylarında 50 öğrenci üzerinde uygulanan bir araştırmada “**Sizce din bir zaruret mi?**” sorusuna deneklerin %56’sı “evet”, %44’ü de “hayır” cevabını vermişlerdir³⁰. “**Günlük ibadetinizi yapıyor musunuz?**” sorusuna da %8’i “evet”, 90’ı da “hayır” biçiminde tepkide bulunmuşlardır. Keza, lise öğrencilerinin %22’si Kur’an okuduklarını, %74’ünün de Kur’an’ı hiç ellerine almadıklarını bildirmişlerdir. “**Kendinizi ne hissediyorsunuz?**” sorusuna da deneklerin %46’sı “**Müslüman**”, %18’i “**Müslüman-Türk**”, %34’ü de sadece “**Türk**” oldukları cevabını vermişlerdir. Oysa, 1993’te Milliyet Gazetesinin Konda Büyük Araştırması tarafından Güneydoğu yöresinde 15683 kişiye uygulanan anket sonuçları dikkat çekici olsa gerek. Bunlara göre, deneklerin %69’u kendilerini **Türk**, %21’i **Müslüman-Türk**, %4’ü de sadece **müslüman** olarak kendilerini algılamışlardır. Millî eğitim politikası ve İslâm, kimlik oluşturmada farklı tabloları ortaya koymaktadır. **Milletleşme**, sürecinde, yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Volk-İslâm ile **Aydıncı-İslâm** kategorilerinde özellikle önemli boyutlarda farklılaşmalar göze çarpmaktadır. Burak Bora Anadolu Lisesi, özel olması ve ankete katılanların büyük yüzdesinin (%84) orta ve orta-üst tabakaya mensup bulunmaları göz önüne alınırsa, öğrencilerde **dindarlaşma** bağının Batı toplumları standartları düzeyinde olduğu gözlenmektedir.

Amerika Birleşik Devletlerinde **N.J. Demerath** tarafından gerçekleştirilen bir kamuoyu yoklamasından dinî grupların toplumsal sınıf profilleri belirlenmiştir. Buna göre, Hristiyan bilimcilerin %24.8’i üst sınıf, %38’i alt sınıftandır. Lüterianların %10.9’u üst, %53’ü alt; Yahudilerin %21.8’i üst, %46.2’si alt; Baptistlerin %8’i üst, %68’i alt; Mormonların %5.1’i üst, %66.3’ü alt; Methodistlerin %12.7’si üst, %51.7’si alt sınıftadırlar³¹.

Ülkemizde, sosyal tabakalaşma ve sınıf statülerine göre yapılmış dindarlık ölçülerini belirleyen araştırmalara rastlamak mümkün değildir. Olanlar da son derece yüzeysel ve basit tipeştirmelerden ibarettir. En yeni ve küçük çaptaki araştırma da **Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü**’nden yüksek lisans öğrencisine aittir. **Celalettin Uyanık**’ın verileri, ülkemiz genç kuşakları arasındaki **dindarlık** oranının Birleşik Devletlerin de gerisinde kaldığını göstermektedir*.

30. Celalettin Uyanık, *Gençlerde Eğitim ve Kültürel Kimlik, Yüksek Lisans Semineri, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, İşletme Fakültesi Davranış bilimleri, 1997, Kocaeli.*

31. N.J. Demerath, *Social Class in American Protestantism*, p.2, 1965. Keza, U.S. Census Bureau, *Current Population Reports*, ser. p.20, No: 79, February 1958.

* Araştırmacı **Celalettin Uyanık** anketlerini uygularken bir gazetede (Yeni Yüzyıl, 8 Mart 1997) “*Lise Öğrencisine Dindarlık Anketi*” başlığı altında kamuoyuna afişe edilmiş, hakkında soruşturma açılmış ve Anadolu Lisesindeki görevine son verilmiştir. Tıpkı Orta Çağ’da Jordanus Carlos’un *Cezvit Papazları* tarafından odunlar üzerinde yakılması gibi genç araştırmacı da *Medya Papazları*’nın kurbanı olmuştur.

1830'larda Alexis de Tocqueville (ünlü Fransız düşünürü ve sosyal-bilimcisi) şöyle diyordu: "*Dünyanın hiçbir ülkesinde din, insanların ruhları üzerinde Amerika'da olduğu kadar büyük tesir yaptığı ileri sürülemez*"³². Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Amerikan sosyologlarına göre, din bir toplumsal denetim mekanizmasıdır. Çünkü, etikal değerleri, ahlaki normlarıyla sosyal yapıyı denetler. Sosyolog **Hodges**'e göre, din ve sosyal ahlâkîlik birbirinden ayrılamazlar³³.

Batıda ve Birleşik Devletlerde, son yıllarda gözlediğimiz dinsel alandaki **özelleştirme** (hususileştirme) **önemsenmeme** gibi oluşumların dönüşümü olarak yorumlanan **Sivil Din**, sosyal bilimciler tarafından geniş çapta eleştirilmektedir. Nitekim, bunlardan **W. Herberg**'e göre, Amerikan milleti ne iddia edildiği gibi laikleşiyor (sekülerizasyon), ne de millî hayat "dini" bir kimliğe bürünmektedir. Millî kültür ve din bir çeşit **sivil din** anlayışı içinde birbiriyle birleşiyorlar³⁴.

Sivil din, milliyetçilik ve yurdseverliğin dinî niteliklerini yüklenmesi nedeniyle, artık bir devlet dini olmaktan çıkıyor, sivil bir kimlik kazanıyor. Görülüyor ki, **sivil din** daha ziyade ulusal değerleri, ulusal kahramanları, ulusal tarihi ve ulusal idealleri tanımaktadır. Örnek olarak dolar, **Tanrı'nın gözetimi altında**, bir "Annuit Coeptis" veya bir diğer latince ifade ile "Novus Orda Seclosrum" yani **çağın yeni bir düzenini** sembolleştirir. Devlet resmi mühürü, bu iki kavramı birleştirir. **George Washington** ve **Abraham Lincoln** böylece bir azınlık mertebesine yükseltilmiş oluyorlar. Bu ülkede, Başkanlık Açılış Merasimlerinde-Antik Atina Resmî geçişlerinde gözleendiği üzere, **savaşçılar** ve **rahipler** sivil dinin güçlü iradesi altında birleşmiş olurlar.

Görülüyor ki, Birleşik Devletler resmî mühürlerinde bir toplumun dokusunu meydana getiren **dinî** ve **millî** görüşlerin sembolleştirilmesi suretiyle soyut olarak bir devletin iki başlı fonksiyonu ortaya konulmuş bulunmaktadır.

Seküler çizgi -uzun bir uygulamadan sonra- Batıda, özellikle Birleşik Devletlerde **Sivil Din** kavramının ileri sürülmesine neden olmuştur. **Robert Bellah** ve arkadaşlarına göre, **Jean Jack Rousseau** (1712-1778)'dan beri sosyal ve siyasal felsefe alanında çalışan düşünürler, millî devlette sivil dinin rolünü tartışmışlardır. **Bellah** da benzer yaklaşımlarla Amerikan sivil dininin birçok unsurlarını açıklamıştır³⁵.

Robert N. Bellah'a göre, sivil dinin ana teması, Hristiyanlığın millî bir inanç sistemine dönüştüğü, Yahudilik, Katoliklik ve Protestanlığın bir

32. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p.314, 1946, New York.

33. Harold M. Hodges, Jr. *a.g.e.*, s.360.

34. W. Herberg, Interview, *U.S. News and World Report*, June 4: 58, 1973.

35. Robert Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus*, 96: 1-21, 1967. Keza, Bellah'ın 1975'de yayınlanan bir diğer makalesinde de aynı konu tartışılmıştır (*The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, 1975).

“Amerikan Hayat Yolu” olduğunu belirler. Şöyleki, sivil din İncile ait paralellikleri (Yeni İsrail olarak Birleşik Devletler, Musa olarak **George Washington** ve ıstırab çeken İsa figürü olarak Abraham Lincoln)u temsil etmesine karşın yine de Amerikan sivil dini karışık ve soyut bir düzeyde kalmaktadır.

Amerikan sosyolojisinde adeta millîleşmiş bir Hristiyanlık anlayışı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bir vakitler, ileri sürdüğü görüşlerle **Ziya Gökalp** de millîleşmiş bir İslâmî anlayışa zemin hazırlamıştı. Çünkü, İslâmı bir noktada millî kalıplara uygulamak **dinde millîleşme** süreci diye belirlenen bir modeli oluşturur. Başlangıçta, Türkçü laiklerde böyle bir yöntemin izlerine rastlamak mümkündür. Sekülerizm, Birleşik Devletlerde de benzer sonuçları doğurmuştur. Ancak, Amerikan sosyologları **ateizm** ile **sekülerizmi** eş anlamlı kabul etmiyorlar. Çünkü, sekülerizm kiliseye ait olmayan sivil ve sonlu bir düşünceyi çağrıştırmaktadır. Hatta, çoğu kez sekülerizm dinin ve kutsalın ötesinde, dinî kimliği bulunmayan nesnelere üstünlüğünü de tanır. Özellikle, çağdaş Amerika’da dinî motifler, yaşamın öteki unsurlarıyla çok cüzî görünüşleri yansıtır. Özellikle, günlük işlerin akışında, cinsel ahlâkın izlenmesinde, meslekî ve siyasal karar vermelerde, okul ayrımcılığında dinî motifler azalan bir oranda etkilidirler. Sosyal bilimcilere göre, sekülerize edilmiş bir dinî anlayış artık bir noktada karar kılıyor, o da: “**Tamam Din**”.

Birleşik Devletler ve Batı dünyasında sekülerizmin bir diğer sonucu da kutsal günlerin, kutsal tatillerin **Paskalya** (Easter) gibi Fifth Avenue modalarında, **Noelin** ticarî alışverişlere dönüşmesi sürecinde gözleyebiliriz. Benzer oluşumlar, laiklik olgusunu- din karşıtı- bir çizgide izleyen ülkemizde Ramazan bayramı şeker bayramına dönüşmüş, kutsal bayramlara ait günler de ya seyahatler veya yazlıklar safasına yönelik toplumsal kalıpları izlemiştir.

Dinî kurumlarda gözlenen bu aşırı laikleşme -Birleşik devletlerde sekülerizm- aynı zamanda karşıt kültür dinlerinin de gündeme gelmesine yol açmıştır. 1960’ların sonu ve 1970’lerin başında, siyasal yaşamda, aile yapısında ve gelir tabakalaşmalarında önemli değişmelere sahne olmuştur. Karşıt-kültür kalıpları birçok iyi genç insanın enerji ve hayallerini eritip yok etmiştir. Bunların bir çoğu Hristiyan grupları (**Allah’ın çocukları**, **Özgür Hristiyan Dünya Cephesi**), Paskalya’dan etkilenenler (**Aşkın meditasyon**, **Zen Budizmi**, **Hare Krishna ve Yoga Grupları**) ve nihayet mistik mezhepleri doğurmuştur. 1976’da Gallup taraması göstermiştir ki, karşıt-kültür kurbanlarının %12’si hiç olmazsa yukarıda zikredilen gruplardan birine katılmışlardır³⁶. Karşıt-kültür kalıpları daha da tehdit edici boyutlara sürüklenmiş, toplumun örnek ve temiz gençlerinin %4’ü Aşkın Meditasyona, %3’ü Yogaya, %2’si karizmatik yenilenmeye, %2’si mistisizme ve %1’i de Paskalya dinlerine üye olmuşlardır.

36. K.A. Bridges, 1977, *New Spiritual Organizations Considered Likely To Last*, New York Times (June 22, 1977): 13.

Karşıit kültür gruplarına katılanların yaş oranı da (18-24) arasındır. **Wuthnow**, 1000 genç üzerinde yürüttüğü bir örneklemede **teism** ve bireyciliğin Amerikan gençlerini kemirdiği ve çocuğunun sağduyu ve mantıklılığını kaybettiğini belirtmiştir³⁷. Yine, Wuthnow bir diğer incelemesinde yine dinî hareketlerin toplumun kültürel sisteminden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Tarihin yöneticisi ve evrenin yaratıcısı olarak Tanrı ile özdeşleşmeyi ilke olarak benimseyen **Theism** ile, Protestan ahlâkından kaynaklanan her insanın kendi kaderini yine kendisinin belirleyebileceği bir **bireycilik** anlayışı, Batı kültürünün temel yapısını meydana getirir. Wuthnow'a göre, theism gibi bu bireycilik anlayışı da gerçeğin mistik yönlerini belirleyen "Yeni Şuuru" yıkıyor. Çünkü, mistisizm, gerçeği sezgi yolu ile kavrayan derin kişisel deneyimi güçlendiren bir kavrayış yoludur. Seküler dokuyu oluşturan bu **theism** ve **bireycilik** şuur yapısını bozmaktadır³⁸.

Komünizmin, Marks'ın kapitalizm için kullandığı deyimle, "**tarihin çöplüğüne atılmasıyla**", ülkemizde de kapitalizm; "**tarihin sonu**" olarak kabul edilmiş ve adeta otokton düşüncenin bir parçası haline getirilmiştir. Bireyselleşme, özgürleşme ve kapitalistleşme Türk ekonomisinin adeta inanç sistemini oluşturmuştur. Bazı klâsik partiler demokratik sol cephelelere bölündüklerinde jargonlarındaki "**altı ok**"un devletçi kimliğini liberal düşünce ile değiştirmişlerdir. Bir zamanlar, dine karşı laikleşme bir kültürel kod olarak gündeme gelirken, dinin dokusu zayıflamıştır. İktisadî liberalleşme, bireyselleşme ve özgürleşme süreçleri de bu oluşuma eklenince, resmî eğitimle yetişen kuşaklar üzerinde İslâmın etkinliğinin yavaş yavaş dışlanmasına tanık olmaktadır. Son yıllarda, gençler arasında gözlenen intiharlar, uyuşturucu kullanımı ve benzeri sapkın (deviant) davranışlar, aslında toplumumuzun belirlediği kültür dokusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim, Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi Başhekimisi **Doç. Dr. Arif Verimli**'nin İstanbul'da 18 lisede 2850 lise ikinci sınıf öğrencileri üzerinde yürüttüğü geniş çaplı araştırması, öğrencilerin %6.9'unun uyuşturucu kullandıklarını ortaya koymuştur.

Batı tipi kalkınma modelleri, Türk toplumu için açık-davranış kalıplarını oluşturduğu sürece, Batılı krizlerin ülkemizin de yaşayacağı gerçeğini hiçbir zaman unutmamak gerekir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde gündeme gelen Batı tipi (Fransa) laiklik anlayışı, kısa sürede onu izleyen liberalleşme ve özgürleşmenin kesiştiği noktayı belirleyen kapitalizm modelinin hayata geçirilmesini hızlandırmıştır. Bu oluşum, Batı toplumlarında kaçınılmaz olarak gözleendiği üzere, dini yaşantının önemsenmemesi ve özelleşmesi olgularını da davet etmiştir.

Yukarıda belirtildiği üzere, İslâm bir kimlik arayışı olarak **Yeni Gelenekçilik** diyebileceğimiz bir post-modernist yaklaşıma hoşgörü ile bak-

37. R. Wuthnow, Recent Pattern of Secularization: A Problem of Generations?, *American Sociological Review*, 1976. Sayı: 41, pp.850-867.

38. R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*, 1976.

muş, bu da genç kuşaklar arasında İslâmî değerlerin yükselişini belirlemiştir. Çeşitli ideolojiler (sosyalizm Marksizm ve milliyetçilik) arasında İslâmî kodlar okullaşma süreci sonucu- gençlik katında haklı tercihlere yol açmıştır. Cemaatlaşma, yasal çizgiyi ulaştığında aydınca -islâm kategorisi ön safa geçmiş, ancak volk-İslâm çevreye itilmiştir. Merkez-çevre diyagramı, ülkemizde kısa zamanda volk-islam ve aydınca-islâm ikiliğine neden olmuştur. Merkez, çağın dinamikleriyle, ticarileşen bir kimliğe yönelirken, volk-İslâm yani çevre (marjinal) yalnızlığa itilmiştir.

Cemaatlaşma olgusu, adım adım kapitalistleşmeyi izlerken, ne ölçüde İslâmî kodları kullandıkları hususunda bilimsel araştırmalar henüz ortaya konulmamıştır. Aynı biçimde, cemaat mensupları üzerinde toplumsal davranış normları, etikal değerler ve yüklendikleri sorumluluk kalıpları üzerinde de hiçbir araştırmaya rastlamıyoruz. İslâmî normlar, birer etikal değerler olarak, cemaat fertleri üzerinde ne tür yansımalarla yol açmaktadır? Bunların, laik kültür kodlarıyla çatışma ve benzeşim alanları nelerdir? Bu hususta da bilgi sahibi değiliz. Ancak, ticarileşen islâmın, kültür dokusu Batı normlarından oluşması nedeniyle, özelleştirilen ve önemsenmeyen bir çizgiye doğru kaydığı çoğu kez gözlemlerimizden kaçmamaktadır. Gerek ekonomik açılımları, gerekse toplumsal manerizmlerinde “düzene uyma” kalıpları alışılmamış ölçüde bir yaygınlığı gözler önüne sermektedir. Böylece, aydınca-islâm kesimi tarafından çoğu kez “**müslüman düşünce biçimi**” diye ortaya atılan ilkeler laik yaşantıyla uyum sağlamamaktadır³⁹.

İslâmcı akımlar, laik yapıyı eleştirirken “**düzene uyma**” diyebileceğimiz tutumları da geliştirmektedirler. **Doç. Dr. Feride Acar**, Kadın ve Aile adlı islâmca derginin bakış açısını yorumlarken, “*bir yandan bu derginin laik toplumun kurallarını, kurumlarını ve yaşam tarzını kötü ve tehlikeli olmakla itham edip onları şiddetle reddederken, bir yandan da bu tür toplumların kaynaklarını gayet iyi tanımakta ve saflarına çağırmakta, bunlardan etkin bir biçimde yararlanabilmektedirler.*” yargısını iler sürmektedir⁴⁰. Türkiye’de üç İslâmcı kadın dergisi üzerinde varılan sonuçlar dikkat çekici olsa gerek. Bizim Aile ve Kadın ve Aile dergilerinde Acar’a göre laik toplum ile diyalog güçlüdür.

Benzer şekilde, **M. Meeker** de, yeni Müslüman Aydınlar üzerinde yorumlar yaparken: “*Aslında Müslüman aydın, şu anda belki de Cumhuriyet tarihinde daha önce olduğundan çok daha fazla ölçüde laik aydınla aynı sorunlara ve deneyimlere tepki vermekte olan bir mümindir.*” Böylece iki grup, aynı sorunlarda birleşmektedir. Ancak, her iki aydın grup da, aynı kültür dokusu içinde biçimlenmeleri nedeniyle, olaylar karşısındaki tepkileri çoğu kez bir benzeşim ortaya koymaktadır. TV reklâmlarında, basın-yayın organlarında, pazarlama ve bankacılık, inşaatçılık girişimle-

39. Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, s.295-296, 1991.

40. Feride Acar, *İslâmcı İdeolojide Kadın*, (R. Tapper, a.ge., s.205-236).

rinde kapitalist normlar ön sırayı tutmaktadır. Piyasa ekonomisine yönelik eylem türlerinde, tüketim mallarına olan tutum ve davranış kalıplarında bir farklılaşma gözlememiz güçtür. Belki, çevrede yer alan tarikatlaşma ve Aczimendi türü toplumun derisinin dışına yönelik protesto kalıpları, merkezi kadrolaşmadaki laik benzeşimlere tepki olarak düşünülebilir. Merkez veya cemaat örgütlemeleri, çevre ile kültürel dinî, sosyal ve ekonomik bağları kurmak suretiyle, eğitici rolünü oynamamış, adeta marjinalde kalmasında himayeci rol oynamıştır. **Nur Yalman**'ın yerinde tesbitiyle *"tüm bir kuşağın, dini yalnızlığa ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür şer ve akıl dışı güç olarak yetiştirilmesine"* seyirci kalınmıştır.

Yükselen İslâm, 1970'lerden itibaren iktisadî, sınaî, eğitim ve politik sektörlerde yerini almaya başlayınca, bölgelerarası dengesizliklerde çözüm üretememişlerdir. Daha ziyade, zenginleşme, servet üzerine servet yığma, belirli sınıflara konut, gıda ve tüketim malları hazırlama, bankacılık, taşımacılık alanlarında güçlerini kanalize etmek suretiyle cemaatlaşma, Batı tipi kapitalistleşme sürecinin önerme kalıplarını meydana koymuşlardır. **Garaudy**'nin yerinde teşhisiyle, toplum katlarına adil bir biçimde yayılmayan, kalkınma ıstırapları içinde çözüm yolları arayan bir ülkede, *"paranın üstünlüğünün hiçbir değeri bulunmamaktadır."* Birer sosyal aktör olarak rol oynaması gereken bu volk-kalabalık-devre dışı bırakılarak "pasif vatandaş" durumuna getirilmesine adeta seyirci kalınmıştır. Allah Kur'an'ında: **"Biz bir şehri yok etmek istediğimizde zenginlerini güç sahibi kılarız"** buyurmaktadır. Ünlü İslâm düşünürü **Ali Alimoğlu** **"Para zevki arttıkça Allah korkusu azalır"** diyordu. İslâmcı aydın bu çizgiye doğru yönelmektedir.

Cemaatlaşma, sivil toplum örgütü olarak, 1970'lerden sonra ülkemizin bölgesel kalkınma dinamiğinde yeni projeler üretebilirdi. Yine de vakit geçmiş değildir. Sadece büyük metropollere finans gücü ve maddi potansiyeli yığmak suretiyle, **paracıl** bir ekonomik modele yönelmenin islâmcı bir bakış açısıyla ne ölçüde bağdaşabileceği tartışılmalıdır.

Ülkemiz, 600 yıllık zengin, güçlü ve **A. Toynbee**'nin ifadesiyle: **"Üzerinde güneşin batmadığı ender imparatorluklardan"** biri iken, günümüzde geri kalmış ülkeler kategorisinde yer alması düşündürücü olsa gerek... Asya veya Konfiçyus Kaplanları bile kalkınma trendini yükseltirken, ülkemizin hâlâ arzulanan optimale erişememesi hazindir. Ülkemizin, Güneydoğu ve doğusunda insanların %25'inin bir aşiret ve kabile kimliği altında yaşaması, hatta gerilla savaşlarına sahne olması, enflasyonun üç rakamlara tırmanış eğilimi taşıması sosyo-ekonomik ve kültürel dar boğazlar içinde bulunduğumuzu gösteren önemli kanıtlardır.

1962 yılında DPT adına **Frederick W. Frey**, 458 köyde yaşayan (6000)den fazla ve yaşları 14'ün üstünde olan köylüler üzerinde yürüttüğü

geniş çaplı bir taramada (survey) ilk kez ülkemizde bölgelerarası farklılaşmalar belirlenmiştir⁴¹. Frey'e göre, bu araştırmanın amacı: a) Köy niteliklerinde bölgesel farklılıkları b) Köylülerin niteliklerinde bölgesel varyasyonları c) Türk köyleri arasında bölgesel farklılıkların diğer tip farklılıklarla karşılaştırılması gibi sorunları belirlemektir. Bu araştırma göstermiştir ki; bölgeler arası varyasyonlar gerçekten sert çizgiler halinde ortaya çıkmaktadır. Frey'e göre, Ege ve Marmara birbirine daha fazla benzeyen iki bölgedirler. Bunları izleyen öteki bölgeler ise Akdeniz, Orta-güney ve Kuzeydoğu yöreleri, nihayet üçüncü ve son kategori ise Güneydoğu ve doğu yöremizdir. Güneydoğu, Türkiye ortalamasından 1/3 oranında geri seviyededir.

Bu acıklı tablo ve bölgeler arası endeksler, aradan 35 yıl geçmesine rağmen önemli bir değişmeye uğramış sayılamaz. Yine hayvan pisliğinden kokar yakıt (tezek ve kerme) gündemde, yine kırık-dökük -Etiler'den bile çok gerilerde kalan-kerpiç evlerde sürdürülen yaşantı; derelerde akar sularla çilekeş köylü kadınlarımızın çamaşır yıkamaları sürüp gitmektedir. Yöreyi belirleyen ve genelde az gelişmiş ülkeleri temsil eden bir köylü sloganı vardır! **"Biz köylüler zavallı toprak kurtlarıyız, hayvanlarla yaşarız, onlarla yeriz, onlarla konuşuruz ve onlar gibi koklarız. Bu nedenle daha çok onlara benzeriz."**

Doğu ve güneydoğu yöremiz, bugün bu çizgidedir. Oysa, İkinci Dünya Savaşından çıkan Almanya ve İtalya, büyük ve dramatik kayıplar vermelerine karşın, kısa zamanda disiplin içinde kalkınmalarını gerçekleştirmişlerdir. Savaş sonrası, Almanya, Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölünmesi gibi bir talihsizliğe uğramış, buna karşılık bölgesel kalkınma planlarını yürütmek suretiyle yeniden dirilişlerini hayata geçirmişlerdir. Milyonlarca işsiz kitleler, Grupp tesislerinde son derece ucuz emek işçiliği ile dayanışmayı sağlayarak, kalkınmayı başarmışlardır. Hatta, kırsal alanlarda yarım-gün küçük ve orta boy sanayi işçiliği için olanaklar sağlanmış, böylece çiftçi sabahtan öğleye kadar tarlasında, öğleden sonra da evdeki atölyelerinde çalışmak suretiyle kalkınmanın itici gücüne öncülük etmiştir. Benzeri kalkınma modelleri, İtalya'da da uygulanmış, bu ülkede de kuzeyde uygulanan kalkınma modelleri güneyin kalkınması için tek unsur olmuştur. Bir Olivetti tesisi, her eve daktilo aksamalarını dağıtmış, böylece yarım-gün çiftçilik ve sanayileşme iş kollarını yönlendirerek kalkınmayı desteklemiştir. İtalya, Batı Almanya kalkınmaları bir mucize değildir. Bir ideal, bir iman etrafında kümelenen insanların onurlu ve haysiyetli önderliği altında örgütlenmelerinin sonucudur.

Ülkemizin, doğu ve güneydoğu yörelerinden gelerek büyük kentlerimizde kapitalistleşen islâmcı kuruluş ve organizasyonların sermayelerini kalkınma süreci için kullanmaları gerekmez miydi? Bu ülke bizim, bu in-

41. Frederick W. Frey, *Regional Variations in Rurl Turkey*, Report No: 4, Cambridge, Massachusetts, 1966.

sanlar da bizim din kardeşlerimiz değil miydi? Doğu'da, sadece 30 yıl hizmet vermiş bir insan olarak bu görüşlerimi ileri sürerken bir **kalkınma romantizmine** başvurduğum sanılmasın.

Aydıncı-İslâm, Kur'anî kodların mübarek deseni içinde hareket ederken, **paracıl** (acquisitive) **toplum** imajından silkinmesi gerekmektedir. Ekmeğini Londra'dan, traşını Atina'dan, akşam yemeğini Paris'ten sağlayan günümüz kapitalist karşısında *Bayan Toyota*'nın: "**Her Japon insanı devletine vergi vermek için çalışır**" tarzındaki yaklaşımı ticarileşmiş İslâmcı kadro için birer ibret levhası teşkil etmelidir. 1990'larda, **Peter Ustinov**'un Toshiba'yı mütevazı Japon evinde ziyaret ettiğinde karşılaştığı manzara çok şaşırtıcı olmuştur. Zira, yaşlı bay ve bayan Toshibalar gelenekli kilimlerinde (tatami) çubuklarla yer sofrasında yemeklerini yediklerinde: "**Bu kadar zengin olduğunuz halde bu mütevazı yaşamınızı aklım almıyor**" tarzındaki Ustinov'un sorusuna, Toshiba aynen şu cevabı veriyordu: "**Japon kültürünü ve ahlâkını bozamam.**" Bir Japon insanı için toplumundan farklılaşması bir sosyal sapmadır. Ülkemizde, Batıda gözlemediği üzere üst zenginler üzerinde yapılmış örnek olay araştırmaları mevcut değildir. **Wright Mills**'in, 1950'lerde kaleme aldığı İktidar Elitleri, Birleşik Devletlerde üst sınıfın büyük ölçüde "süper dejenere" diye belirlendiği bir kategoriye oluşturmaktadır.

İslâmın yükselişinde, merkezi temsil eden cemaat gruplarının iki önemli misyonuna sırası geldiği için dikkatleri çekmek istiyorum. Ülkemizin, Batıyla yatıp-Batıyla kalkması ve Batı kültürü ile entegrasyonu başlatması nedeniyle, Batı toplumlarının yükseliş trendini aynen yaşaması gerekir. Bu nedenle, laikleşme sürecinde beliren sivil din, karşıt-kültür dinleri gibi çok değişik oluşumlar Türk insanını da tehdit edebilir. İslâmcı aydın veya cemaatlar, ilkelerinden kaynaklanan sosyal mobilizasyon gücünü seferber kılarak, bu tür sapmalar karşısında vaziyet almalı ve temsil ettikleri sessiz çoğunluğu İslâmın yüksek erdemliliği ile şerefleştirmelidirler. Bu, topluma yeni bir norm verme, kanı tazeleme, Plato'nun deyişiyle, bir çeşit aydınlatma, bilgilendirme. İkinci önemli misyon, komünizmin yıkılışından sonra Kapitalizm, Batı ve ülkemizde tarihin sonu olarak benimsenmiştir. İslâmın ticarileşmesine kapılmadan, kapitalistleşmeden kazançlarını -Allah rızası için- ülkemizin Doğu ve Güneydoğu yörelerine kanalize etmek suretiyle örnek **kasaba**, örnek **köy**, örnek **üniversite**, örnek **hastahane**, örnek **fabrika** kurmak suretiyle Batı Almanya'nın İtalya'nın ve Japonya'nın kalkınmalarındaki atılımlarına benzer erdemli girişimleri ortaya koymalıdır. **Virjil**, "**fazilet şehri terkeden son adımdır**" diyordu. Aydıncı-İslâm, ilk ve son adımını "**cemaatleşme modeliyile**" atmalı ve bir Asrı Saadeti Doğu ve Güneydoğu bölgelerimizde yaşatmalıdır...

DİNİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTU

*Prof. Dr. Ünver GÜNAY**

1. Düşünce Tarihinde Doktrinal Dikotomiler

Düşünce tarihi, varlık, eşya ve olaylarda dikotomik algılayışın çok çeşitli örneklerini bize sunuyor. Hattâ, bu dikotomik algılama, bir çok durumlarda, âdeta çift kutuplu ikilemlere de yol açıyor. Bu bakımdan da, düşünce tarihi, bir şekli altında, bu ikilemleri aşma gayretleri olarak bize kendini gösteriyor.

Süje ile **obje**'nin karşı karşıya konması ve varlığın sübjektif ve objektif açıklanmasından **Sübjektivizm** ve **Objektivizm** dikotomisi doğuyor. Varlığı idrak konusunda **akıl** ile **tecrübe**, **ideal** ile **gerçek**, **öz** ile **varoluş**, **teklik** ile **çokluk**, **nazar** ile **amel**, **şahıs** ile **şey**, **madde** ile **manâ** yahut **beden** ile **ruh**, **hürriyet** ile **zaruret** ya da **birey** ile **toplum**'un karşı karşıya konması, **Dogmatizm-Septisizm**, **İdealizm-Realizm**, **Essansiyalizm-Egzistansiyalizm**, **Monizm-Plüralizm**, **Materiyalizm-Spiritüalizm**, **Determinizm-İndeterminizm**, **Teorik-Pratik**, **İndividualizm-Kollektivizm**, vb. dikotomilerin ortaya çıkmasına imkân veriyor.

Bu dikotomiler, bir şekilde, düşünce tarihi ve özellikle de felsefe tarihine damgalarını vurmuşlardır; ve nitekim, özellikle felsefî düşünce tarihi, Antik Çağdan başlayarak, temel felsefî problemler ve bunların etrafında oluşmuş bulunan, dikotomik doktrinal dilemmalar ve onların beraberinde sürükledikleri antinomileri aşarak bir çözüme ulaşma gayretleriyle dolup taşmaktadır. Hakikaten, **Septisizm**, **Dilettantizm**, **Eklektizm**, **Panteizm**, **Mistisizm**, **Pragmatizm**, **Manevî İlimler**, vb. düşünce akımları, felsefî düşünce tarihi içerisinde, bu tür çift kutuplu dilemmaları bir senteze ulaştırma sadedinde ortaya konmuş çözüm biçimleri olarak karşımıza çıkıyorlar¹. Yine de, belirtmek gerekiyor ki, zikri geçen bu ve

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz.: H.Z. Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yay., 1968; **Sistematik Felsefe** (Ders Notları), Ankara, 1964.

benzeri sentez çabalarına rağmen, düşünce tarihi dikotomik karakterini bir çok şekiller altında korumaya devam ediyor.

2. Birey-Toplum Dikotimisi

Yukarıda sözü edilen dikotomiler, her şeyden önce, düşünce tarihî ile ilgili, felsefî sorunlar şeklinde görünüyorlar. Nitekim, gerçekte onlar, insanlığın düşünce tarihi boyunca, daha çok spekülâtif felsefe problemleri oldukları gibi, esasen, bu gün de, bir ölçüde, öyle olmaya devam ediyorlar.

Bununla birlikte, belirtmek gerekiyor ki, onlar, bir şekilde, pratik hayata da, az çok yansımaktan geri durmadılar. Gerçekten de, meselâ biz, özellikle birey-toplum dikotomisinin öyle olduğunu gözlemekteyiz. Gerçi, birey-toplum dikotomik problematiği, uzun süre daha çok metafizik bir mahiyet arz etti ve felsefî bir sorun olarak muamele gördü. Bu çerçevede, birey-toplum dikotomisinde, duruma göre, bireye yahut topluma ya da bütüne öncelik vermek suretiyle soruna yaklaşıldığını görmek kayda değerdir. Antik dönemde, şüpheli filozoflar olarak bilinen **Sofistler**, toplum hayatının, güçlünün zayıfı ezmesine karşı bir çeşit sözleşme sonucu ortaya çıktığını düşünmek suretiyle bireye öncelik vermişlerdi. Esasen sofistler, her şeyin ölçüsü olarak insanı aldıklarında da, birey olarak insana öncelik ve ağırlık veriyor görünüyorlar. **Aristo** ise, tersine toplumu doğal bir olay olarak görmüştü. Bu gün de, toplum felsefesinin temel hareket noktasını oluşturan, "**İnsanın doğal ve zorunlu olarak toplumsal olduğu**" düşüncesi Aristo'da, "**Anthropos zoon politikon**" şeklindeki veciz anlatımını bulmuştu. Ancak, ne Aristo'da ve ne de onu takip eden dönemlerde ve hattâ tüm Orta Çağ boyunca fert-bütün ve özellikle de bizim burada ele almak istediğimiz birey-toplum dikotomisi henüz sosyolojik bir zemine oturmak imkânına kavuşmadı. Bu arada, İslâm bilginleri ve meselâ fakihler, insanın fitraten toplumsal olduğu şeklindeki, Aristo'dan beri gelmekte olan ve iş bölümüne dayalı "**natürüst toplum**" görüşünü, "**İnsan'ın tabiatı icabı medenî olduğu**" ifadesi ile formüle ettilerse de, yine de onlar problemi sosyolojik bir temele oturtma yolunda öyle pek de önemli bir çaba içerisinde görünmediler. Onlar, normatif esasları daha çok geleneksel Fıkıh ve Kelâm ilimleri tarafından belirlenmiş bulunan, evrensel ve ideâl bir "**İslâm sitesi**" veya "**Faziletli Toplum**"un arayışı içinde oldular. Esasen, böylesine bir "**İdeâl toplum**" arayışını biz bir şekilde hemen bütün İslâm bilgileri ve mezhebî ve fikrî hareket ve akım mensuplarında, sınırları az çok belirlenmiş bir vaziyette bulmaktayız. X. yüzyılın müslüman Türk filozofu **Farabî**, toplum felsefesi konularında kaleme aldığı, **el-Medine't-ül-Fazıla** ve **es-Siyase't-ül-Medeniyye** gibi eserlerinde, Eflatun ve Aristo'dan beri gelmekte olan fikirleri, nisbeten daha çok gözleme dayalı tecrübî bir zemine oturtma gayreti gösterdi ise de, spekülasyon merakı çerçevesinde oluşturulan ideâl bir "**Fazıl Medine**" arayışı, yine de onda oldukça baskın görüldü. Öte yan-

dan Farabî, Sofistler gibi, tabiatta güçlü ile zayıf arasında sürekli bir mücadele olduğunu düşünmekte ve toplumsal hayatı bu ikisi arasında varılan bir “sözleşme nazariyesi”ne bağlamaktadır. Zorunlu bir iş bölümünün doğal sonucu şeklindeki toplum telâkkisinin ise, XI. yüzyılda, değişik bir yaklaşım, ancak daha normatif bir çizgide, **Gazalî**’de sürdürüldüğünü görmekteyiz. Buna karşılık, XII. yüzyılda, üstün gerçeğe erişmede nazar yolunu tercih eden Endülüslü düşünür **İbn Tufeyl**, toplumdan kaçış, inziva ve infiradı toplum halinde yaşayıştan daha üstün tutmaktadır. Anlaşılan, birey-toplum dikotomik problematiği açısından İslâm bilginleri daha çok topluma ağırlık ve öncelik veriyor gibi görünmekte; ancak onlarda yerine göre bireyci eğilim de dikkatî çekmektedir. Şüphesiz, bu çerçevede, mistik tecrübenin bireysel temsilcileri oldukları ölçüde İslâm Süfilerinin ilk sırayı almakta olduklarına önemle işaret etmek gerekir. Buna karşılık, XIV. yüzyılda **İbn Haldun**, oldukça toplumcu bir eğilim sergilemek suretiyle karşı kutba meylediyor. Her halükârda, toplum meselelerini, modern sosyolojinin deneysel ve objektif yöntemine yakın bir anlayışla ele almayı başaran ve doğal ve zorunlu gördüğü toplumsal gerçekliği, determinist bir devrî toplum nazariyesi çerçevesinde analize tabi tutan İbn Haldun, Orta Çağ’ın karanlığında, uzun süredir fikrî bir durgunluk döneminden geçmekte olan İslâm dünyasında, pek bir ilgi ve takipçi bulabilmiş de görünmüyor.

Böyle olunca da, birey-toplum dikotomisinin, metafizik mahiyetinden sıyrılarak, sosyolojik bir hüviyet ve önem kazanması için, modern dönemde Batı dünyasında başlayan ve oradan tüm dünyaya yayılan gelişmeleri beklemek gerekiyor. Rönesans ve Reform, Büyük Coğrafi Keşifler, Aydınlanma, Sanayi İhtilâli, Fransız ve Amerikan Devrimleri gibi gelişmeler, Batı’da başlayan ve geleneksel toplum, kültür ve medeniyetler üzerindeki etkileri tüm dünyayı saran köklü değişimlere kapı açtılar.

Bu gelişim ve değişim süreci çerçevesinde, düşünce tarihi bakımından, **Hegel**’in “objektif ruh” ve “sübjektif ruh” ayırımı, fert-bütün probleminin sosyolojiye taşınmasında önemli bir adım oluşturmuş görünüyor. Nitekim, Hegel’i takiben bir çok düşünür, bir “cemaat ruhu” (**Völker Geist**) ndan söz eder oldu. Aynı çizgideki gelişmesini, **Wundt**’ta belli bir sosyal psikolojik olgunluğa eriştiren “ictimaî ruh” telâkkisi, **E. Durheim**’da, her şeyi topluma bağlayan ve bireyi âdeta orada eriten bir “Sosyolojizm”e erişti ve XX. yüzyılın başlarında **Fransız Sosyoloji Ekolü**’nün görüşlerini **Vahdet-i Vücut**’çu anlayışla bağdaştırmaya meyleden **Ziya Gökalp**’in “ma’şerî şuur” görüşü aracılığıyla Türkiye’ye kadar uzandı.

Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji alanındaki bu bütüncü anlayışa karşılık, modern psikoloji, bireyden hareket etti ve sonuçta, bütüncü Sosyolojizmin tam karşısında yer alan unsurcu “Psikolojizm”e ulaştı. Meselâ, İngiltere’de **D. Hume**’dan başlayan ve **J. Stuart Mill**’de gelişerek

Çağrışım Psikolojisi'ne dönüşen çizgisinde o ve hattâ kısmen **modern Sosyal Psikoloji**, öncelikle hep bireyi hareket noktası almakla, ruhî hayatta bütünlüğe karşı bir tavır içerisine girmektedir. Buna göre, ruhî hayat, duyu ve hayallerden ibaret olup, hayalleri birleştirenler de çağrışımlardır. Şüphesiz, o bunu yaparken unsurculuktan kuvvet almaktaydı. Buna karşılık, **Geştalt Psikolojisi**, bütüncü bir yol tutmakta ve ruhî hayatı bir bütünlük olarak görmekte, bir bakıma cemiyetçi bir yola sülûk etmiş oluyordu. Gerçi, deneysel birer bilim olma iddiaları ölçüsünde, bireyden hareket eden ve hattâ ona öncelik ve ağırlık veren modern psikoloji bilimi de, toplumdan hareketle konularına yaklaşımı esas alan ve hattâ açıklamalarında toplumu ön planda gören sosyoloji bilimi de, olgusal çözümlere ağırlık verdikleri ölçüde, bu gün birey-toplum dikotomisini aşılıyor görünmekle birlikte, doğrusu problem, günümüzde de bize tam anlamı ile aşılmış görünmüyor. Hattâ mesele, ne kadar bilimsel ve sosyolojik yahut psikolojik bir zemine oturmuş olursa olsun, zamanımızda, yine de, bir ölçüde o halâ felsefî bir problem ve özellikle de toplum felsefesi yahut sosyal felsefenin ya da bir ölçüde tarih felsefesinin bir problemi olarak kalmaya devam ediyor.

3. Dinî Tecrübe Alanında Dikotomik Yansımalar

Din ve dinî yaşayış alanı da, çeşitli dikotomiler, ikilemler ve özellikle de birey-toplum dikotomisinin problematiğine sahne olmaktan geri durmuyor. Üstelik, bu durum, kişileri, toplumları, kültürleri ve medeniyetleri, yaşanan tecrübî bir gerçeklik olarak din ve dinî yaşayış konusunda, çözümünü oldukça güç, ancak bir o kadar da hayatî önemi haiz sorunlarla karşı karşıya getiriyor.

Gerçekte, bilimsel araştırmalar, tarihen bilinen tüm insan topluluklarında din olgusunun mevcut olduğunu bize gösteriyor. Bu anlamda din evrensel bir fenomendir. Bununla birlikte, tarih boyunca insan topluluklarında tek bir çeşit dine rastlanmamış olup; dinler, devirler, bölgeler, kültürler ve toplumlara göre çok büyük bir çeşitlilik gösteriyorlar. İnsan topluluklarında din ve din olgularının tanımı konusunda da görüşler çok büyük bir çeşitlilik arz ediyor. Kayda değer olan husus şudur ki, bütün bu olgu ve gelişmelerde, birey-toplum dikotomisi de önemli bir faktör olarak yerini almaktan geri durmuyor. Ancak, bu hususu daha iyi anlayabilmek için, dinin mahiyeti, tabiatı ve gerçekliği konularında bazı önemli hususlara işaret etmek gerekiyor.

3.a. Dinin "Aşkın" Mahiyeti ve Fenomenolojik Tezahürü

Başta din fenomenologları olmak üzere, genellikle modern din bilimlerinin mensupları, "**Kutsal**"ın, din olaylarının ayırt edilmesinde temel bir kategoriye oluşturduğu görüşünde birleşiyorlar. Din fenomenolojisi araştırmaları ve özellikle de **R. Otto**'nun Kutsal'ın tabiatı konusundaki

değerli çalışmaları sayesinde biz artık dinsel davranışın temelini oluşturan kutsallığın karakteristik özelliklerini az çok bilebiliyoruz. Hakikaten, meselâ Otto bize onun, “**müphem**” (**ambigue**) bir karakteristiğinin bulunduğunu gösterdi. Anlaşılan bu müphemiyet, bir çok tezahür biçimlerinde dikotomik yansımaları yer vermekten de geri durmamaktadır. Gerçekte ise, “Kutsal” olan, bize veya dünyevî olana nisbetle “**tamamen bambaşka**”dır. O, dünyevî ve beşerî ortamda kendini bize “**ürkütücü ve büyüleyici bir sır**” şeklinde sunmakta; her şeyden önce bizzat bu tecrübî olgu dikotomik bir karakter arz etmektedir².

Bununla birlikte, fizikî, beşerî ve toplumsal bir ortamda yaşanan bir olgu olarak dinî yaşayış birey-toplum dokotimisini başka pek çok şekiller altında yansıtmaktan da geri durmuyor ve bu durum bir dinin tarihi içerisinde ikilemlere dönüştüğü andan itibaren aşılması oldukça güç ancak hayatî sorunlara yol açabiliyor. Ancak, bunlara girmeden önce bizim, dinin mahiyeti ve tabiatı konusunda, konumuz bakımından önemli öteki bazı noktalara işaret etmemiz gerekiyor.

Dinler Tarihi araştırmalarında fenomenolojik bir yaklaşımı esas alan **M. Eliade**, din olaylarının en temel karakteristik kategorisi olarak gördüğü ve insan şuurunun yapısal bir unsurunu teşkil ettiğini öne sürdüğü “**Kutsal**”ı, bir şekilde insanı aşan, “**aşkın**” (**transcendantal**) ve **Kant**’çı terminoloji ile ifade etmek gerekirse, “**numen**” âlemine ilişkin tabiatı ve mahiyeti dolayısıyla bizim, dünya yüzünde hiçbir vakit “**katıksız**” yani “**saf**” şekli altında bulamadığımızı ifade etmektedir³. Anlaşılan, bu dünyada biz onu ancak, “**içkin**” şekli altında deneysel bir fenomen şeklinde yaşayabiliyor yahut objektifleşip yaşanan şekilleri altında az çok gözlemek imkânını elde edebiliyoruz. Başka bir deyişle, biz bu dünyada kutsalı ve dolayısıyla da din olaylarını ancak fizikî ve beşerî subjektif ve objektif şartları çerçevesinde bulabilmek veya yaşayabilmek imkânına sahibiz. Üstelik, onlar, hangi ölçüde metafizik ve ilâhî âlemlerle ilişkili olurlarsa olsunlar, fizikî ve beşerî şartları çerçevesinde, biz onları bireysel yahut toplumsal ve kültürel fenomenler olarak yaşıyor ve gözlüyoruz. Bu çerçevelerinin dışındaki mahiyetleri veya kökleri itibariyle ise onlar bizi aşıyor. Kutsal’ın ve dolayısıyla da dinin, tabîî, beşerî ve kültürel şartlarda yaşanan tecrübî bir fenomen olması ise, öteki insan ve toplum olaylarında olduğu gibi, din ve toplum arasında da karşılıklı birtakım etki ve tepkilerin varlığını kabule bizi götürmektedir. Şu halde, özü, kaynağı ve mahiyeti itibariyle din ve özellikle de ilâhî dinler, ne kadar beşer-üstü, zaman-üstü ve tarih-üstü olma eğilimi gösterirler ve öyle anlaşılırlarsa anlaşılınsınlar, bunun yanı sıra ve bazılarının bizi tek yanlı olarak inandırmaya çalıştıklarının tersine, insan topluluklarında yaşanan beşerî birer fenomen olarak onlar, bir toplumda, coğrafî, kültürel ve sosyal şartlarda tezahür ettikleri

2. Bk.: R. Otto, **Le Sacré**, Paris, Payot, 1969.

3. M. Eliade, **La Nostalgie des Origines**, Paris, Gallimard, 1971, p. 28.

sürece, insan ve toplumla ilgili olaylar, süreçler ve etkileşimlerin özelliklerine tabî olmak durumundadırlar.

Gerçekte, biz bir dini daima, inanç, ibadet, duygu, ilgi, hayal gücü, düşünce, davranış ve kültürün bir çok şekilleri altında bulmaktayız; ve dinî olaylar, ötekî beşerî olguların özelliklerini kendi karakteristikleri çerçevesinde bize sürekli sunmaktan da geri durmuyorlar. Nitekim, işte bu şekildedir ki biz, insanlığın düşünce tarihi ile ilgili olarak yukarıda yapmaya çalıştığımız gözlem ve tespitler çerçevesindeki dikotomik eğiliminin ve özellikle de birey-toplum dikotomisinin yansımalarını, din olayları ve dinî yaşayış gerçeklikleri içerisinde de, oldukça net biçimde gözlemek imkânına erişmekteyiz.

3.b. Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Yaşayış Alanında Tipik Bir Yansıması: İndivüalizm ve Kollektivizm

Öyle ki, bu durum, dinin mahiyeti ve tabiatı konusunda dahi, bilgileri, bir çok şekillerde, doktrinal dikotomilere yöneltmiş ve hattâ ikilemlere yol açmış bulunmaktadır. Böylece, meselâ bazıları dini, her şeyden önce, bireysel psikolojik bir olgu olarak görürken, ötekiler onu daha çok toplumsal durum, form ve şartları çerçevesinde algılıyorlar. Mahiyeti ve tezahürleri çerçevesinde, dinî yaşayış konusundaki “**indivüalizm**” ve “**kollektivizm**”, “**sübjektif din**” ve “**objektif din**” tartışmaları buradan kaynaklanıyor ve böylece birey-toplum dikotomisi, dinî yaşayış alanında, dinin her şeyden önce bireyin mi yoksa toplumun mu işi olduğu sorusu altında karşımıza çıkıyor.

Batı’da, özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca, Protestan ilâhiyatçı ve filozofların dinin bireysel yönünü ziyadesiyle vurgulamış olmaları, orada dini yalnızca bireysel bir olgu imiş gibi gören aşırı bir “**Sübjektivizm**” anlayışının yer etmesine yol açmıştı. Böylece dinin yalnızca sübjektif tabiatı üzerinde ısrar eden aşırı psikolojik nazariyeler kendilerini gösterdiler. Buna göre duygu, istek yahut düşünceden her biri, tek taraflı olarak, dinî tecrübenin kaynağı olarak görülmeğe istendi. Keza dini bizim içgüdülerimiz veya ilcalarımızdan biriyle özdeşleştirenler de eksik olmadı.

Anlaşılan modern Din Psikolojisi de bu gelişmelerden az çok etkilenmiş bulunmaktadır. Nitekim, yüzyılımızın başlarında modern Din Psikolojisi biliminin ilk sistematik kurucusu olarak bilinen **W. James**, özünde spekülâtif ya da rasyonel olmadığı gibi patolojik türden de olmadığına işaret ettiği dinin, “**tabiatüstü**” (**Süpernatüralist**) bir anlamı içermekte olduğunu önemle belirtmekte; öte yandan, öz mahiyeti itibariyle onun ne sosyal ve ne de müessesevî bir yönünün de bulunmadığını ve gerçekte tamamen ferdî psikolojik bir olgu olduğunu öne sürmektedir. Aslında, **W. James** bu iddiada bulunurken, sağlam bir felsefî ve psikolojik temele dayanmayı da ihmal etmemektedir; ve bu bakımdan da onun din konusun-

daki görüşleri bilimsel bakımdan çok büyük bir önem ve değer taşımaktadır.

Öte yandan, W. James, “şahsî din” (**personal religion**) ile “kurumlaşmış din” (**institutional religion**) arasında da bir ayırım gözetmekte ve bunlardan ilkinin o dinde aslî ikincisini de talî olarak değerlendirmekte olup, onun bu ayırımı da konumuz bakımından büyük bir önem taşımaktadır. James’in bu ayırımına göre, şahsî din, bireye ait subjektif din olmakta ve üstelik James’e göre, dinin asıl menşei mahiyetini orada aramak gerekmektedir. Kurumsal din ise zamanla buna eklenen talî bir gelişmeyi ifade etmektedir.

Bu tespit ve açıklamalar çerçevesinde değerlendirildiğinde, anlaşılan W. James, tecrübi bir olgu olarak dini, her şeyden önce ruhsal bir yaşayış ve hem de bireysel bir ruh yaşantısı şeklinde görmekte; nitekim, “**Dinî Tecrübenin Çeşitliliği**” (**The Varieties of Religious Experience**) adlı eserinde o, birinci derecede subjektif bir ruhsal yaşantı şeklinde anlaşılan dinî tecrübenin, bireyin ruhsal yaşantısı alanındaki tezahürlerini, onların karakteristik hususiyetleri çerçevesinde anlamaya ve incelemeye çalışmaktadır. W. James, adı geçen meşhur eserinde dini, “**Tek başına ferdin kendisini ilâhî kabul ettiği şeyle münasebet halinde olarak mülâhaza ettiği durumdaki duyguları, hal ve hareketleri ve tecrübeleri**” şeklinde tanımlamakta; bu çerçevede o, dinî yaşayışın özellikle duygu cephesi üzerinde önemle durmaktadır. Zira, James’a göre **duygu**, dinin ilk ve derin kaynağını oluşturmaktadır. Buna karşılık, James’in nazarında, dinin felsefî ve teolojik cephesi talî türden bir yer işgal etmektedir. Öte yandan James, bir dinin sıradan mensuplarının yahut alelade kişilerin dindarlığını da “**ikinci elden**” (**second hand**) kabul etmek suretiyle talî olarak değerlendirdiği bir dinî yaşayış kategorisine yerleştiriyor. Zira, James’e göre, yalnızca büyük dinî şahsiyetlerin, velilerin, Peygamberlerin yahut bir başka deyişle büyük din üstatları ve din “**virtiyöz**”lerinin dinî tecrübeleri orijinaldir. Nitekim, W. James, bu büyük dinî şahsiyetlerin orijinal dinî tecrübelerini tüm çeşitlilik ve bireysel özellikleri içerisinde psikolojik bir incelemeye tabi tutmak üzere, onlarla ilgili her çeşit empirik bilgiyi değerlendirmeye alıyor ve böylece dindarlığın bir tipolojisini çıkarmayı da deniyor⁴.

James’in bu din tanımı ve din psikolojisi çalışmaları, dinî tecrübenin yüceliklerini tek yanlı olarak sadece iç güdü ve nevrozlara bağlamaya ve bu yolla açıklamaya çalışan “**ircacı**” (**redüktivist**) psiko-patolojik teorileri saf dışı etmiş olmak bakımından önemli görülmüş; ancak dinî tecrübeyi tamamen subjektif bir vakıya irca etmek suretiyle yine de onu tek taraflı olarak algılamak hatasını işlediği, buna karşılık onun engin genişlik ve çeşitliliğini tam anlamıyla kucaklayamadığı gerekçesiyle, özellikle sistematik Din Sosyolojisi disiplininin yüzyılımızdaki kayda değer temsilcisi

4. W. James, **The Varieties of Religious Experience**, New York, 1902.

J. Wach tarafından eksik bulunmuş ve tenkit edilmiştir. Nitekim, Wach'a göre, Otto'nun, "**Kutsal**" (**The Idea of The Holy**) adlı eserinde yer alan "**Din Kutsal'ın tecrübesidir**" şeklindeki tanımı, dinî tecrübenin sübjektif yönünün yanı sıra objektif yönüne de hakkını vermekte ve onun yalnızca yanıltıcı sübjektif boyutu üzerinde aşırı biçimde ısrar eden tek yanlı psikolojik nazariyeleri saf dışı etmektedir⁵.

Esasen Batı'da, XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla geçiş bu konuda bir tutum değişikliğini de beraberinde getirdi. Bunda, din bilimleri alanında dikkate değer çalışmalar yapan bilimlerin önemli bir payının bulunduğu belirtmeliyiz. Gerçekten de, özellikle **Robert Ranulf, Marett, Natan Söderblom, Wilhelm Schmidh** ve nihayet yukarıda zikri geçen **R. Otto** gibi din bilimi uzmanlarının dinî tecrübe ve onun tabiatı ve mahiyeti konusundaki dikkate değer araştırma ve çalışmaları ile **Max Scheler** ve **Jacques Maritain** gibi düşünürlerin fikirleri din konusunda "**Objektivizm**"in ihmalinin yanlışlığını gösterdi. Aynı şekilde, XIX. ve XX. yüzyıllarda, özellikle deneysel Din Sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar da, dinî tecrübenin toplumsal ve objektif yönünün önemini açıkça ortaya koydular⁶.

Bununla birlikte, bu defa da, dini yine tek yanlı olarak, yalnızca bir toplum olayı ve hattâ toplum hayatının bir fonksiyonu şeklinde gören ve bu arada dinin bireysel yönünü dikkate almayan, bir kısım sosyologların "**Sosyolojizm**"i kendini gösterdi. Esasen, bu tür bir eğilim **Pozitivizm** ve onun din anlayışında daha başlangıçtan itibaren mevcuttu. Bu aşırı toplumcu temayül özellikle **E. Durkheim** ve onun etrafında toplanmış bulunan **Fransız Sosyoloji Ekolü**'nde oldukça güçlü bir biçimde ortaya çıktı. Tarihi Maddeciliği temel felsefe olarak almış bulunan **Materyalist Din Sosyolojisi** de benzeri bir tavrı sergilemekten geri durmadı.

Dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal boyutlarının, bir dönemde, entelektüel düzeyde dahi, bu şekilde, bir kutba yahut onun tam karşısında yer alan öteki kutba yerleşmek suretiyle dikotomik algılanışı ise, din alanında dahi, sonuçta bir tür ikileme yönelen bir antinominin tipik bir örneğini sunmaktaydı.

Mamafih, dikotomiler ve onların yol açtıkları dilemmalar, beşerî tecrübenin öteki alanlarında olduğu gibi, dinî tecrübe alanında da bağdaştırıcı çözüm yolları ve sentezleri de beraberinde getirmekten geri durmuyor. Böylece, **Dilthey, Rikert** ve **Jaspers**'ten gelen **Manevî İlimler Akımı**'na bağlı bulunan düşünür ve sosyologlar ve özellikle de "**fenomenolojik**" bir yaklaşımı araştırmalarının temeline yerleştirmiş bulunan "**din bilimi**" (**Religionswissenschaft**) araştırmacıları ve din sosyologları,

5. J. Wach, **Din Sosyolojisi** (Çev. Ü. Günay), İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1995, s. 37.

6. J. Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 37-38 vd.

bir yandan psikolojistler öte yandan natüralist ve pozitivist eğilimli sosyolojistlerin yahut materyalistlerin tutumlarının aşırılığını bertaraf ederek, dinin sübjektif ve objektif veçhelerini bağdaştırmaya yönelik bir sentezin tipik bir örneğini sundular.

3.c. Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu: Sübjektif Din ve Objektif Din

Gerçekte, kanaatimizce, birey ve toplum ve dolayısıyla da dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal boyutu, dinî bakımdan teolojik, varlık alanında ontolojik, beşerî planda ise egzistansiyel ve fenomenolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkıyor. Her halükârda, anlaşılın onlar, aynı bir realitenin iki farklı ve hattâ bir bakıma birbirlerini tamamlayan tezahürü olmalıdırlar ki, nitekim bu alanda karşı karşıya kalınan problematik güçlüğü de, ya onlardan birine yahut ötekine pirim tanımak suretiyle ifrat ya da tefrite sürüklenmek ve yahut ta onları telif etmek suretiyle aşmak mümkün görünüyor. Nitekim, dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal boyutlarından birine yerleşmek suretiyle yaratılmaya çalışılan ikilemden kurtuluş da son tahlilde anlaşılın bu sonuncu alternatifte yatmaktadır. Buna göre, dinî yaşayışın bireysel yönünü abartılı bir biçimde öne çıkararak onu temelmış gibi göstermeye çalışan **Sübjektivizm** ya da **İndividüalizm** de, dinin yalnızca toplumsal ve objektifleşen yönünü esas alan **Objektivizm** yahut **Kolektivizm** de, din konusunda tek yanlı aşırı tutumlardan ibarettirler. Doğrusu, dinin bireysel ve toplumsal boyutlarının, gerçekte bir madalyonun iki yüzü gibi, beşerî dinî tecrübenin, birbirinden ayrılması veya birinin ötekine indirgenmesi mümkün olmayan farklı ancak temelde birbirini tamamlayan iki boyutunu oluşturmakta olduklarıdır. Bu anlamda, **sübjektif din** ve **objektif din** ayrımı bir bakıma yapay ve analitik olup, onlar aynı bir dinî tecrübe gerçeğinin farklı iki veçhesinden ibarettirler. Bu bakımdan da, gerçekte din konusunda Sübjektivizm ve Objektivizm, İndividüalizm ve Kolektivizm ayrımlarının dikotomik bir ikilem yahut bir alternatif olmayıp, ortada sadece analitik bir prensip meselesinin bulunduğunu önemle belirtmek gerekir.

Ancak, olgusal düzeyde bu ilkenin dengeli tezahürünün, çok çeşitli etkenler nedeniyle, sanıldığı kadar sorunsuz olmadığı ve hattâ ikilemleri ve bunalımları beraberinde sürüklemekten geri durmadığı da ortadadır. Anlaşılın, türlü te'lif gayretlerine rağmen, en azından beşerî bir fenomen olarak dinî yaşayış son tahlilde yine de bir şekilde dikotomik bir karakter arz etmekte ve hattâ bu diyadik dikotomik tezahür bazen bunalımlı anti-nomilere bile kapı açabilmektedir.

Şüphesiz aslında dinî tecrübe yalnızca birey-toplum dikotomisine ve bunun yol açtığı bunalımlı ikilemlere maruz kalmamaktadır. Gerçekte o, varoluşun ve düşünce tarihinin kaydettiği tüm dikotomilere az çok sahne olmaktan geri durmamaktadır. Böylece, meselâ teori-pratik dikotomisi

orada amel-iman dikotomisi ve hattâ ikilemine kapı açmaktadır. Aynı şekilde, madde-ruh, ideal-gerçek, akıl-tecrübe, vs. dikotomiler de bu alanda türlü şekillerde yansımaktan geri durmuyorlar. Ancak, birey-toplum dikotomisi de orada en az onlar kadar ve hattâ bazen daha da etkin dikotomi ve antinomilere kapı açabiliyor.

Gerçekte, konuya olgusal bir yaklaşımla toplumların dinî tarihine göz attığımızda, Kolektivizmin egemen görüldüğü dönemlerde, bireysel boyutun da az da olsa varlık elde etmesinin yanı sıra, İndividualist eğilimlerin güçlü bir biçimde kendilerini gösterdikleri dönemlerde kolektif tapınmanın da bir şekilde varlığını sürdürdüğüne tanık olunmaktadır. Nitekim, bilimsel perspektifte, **Pinard de la Boulaye**, aslında dinî yaşayış alanında sübjektif din ve objektif din ayırımının bir noktadan itibaren yapay ve analitik olduğu hususuna dikkati çekmekte; **objektif** olarak dinin “**objektif bir realite veya öyle bilinen bir realite ile ilgili fakat belli bir ölçüde ve aynı şekilde ona bağlı bulunduğunu kabul ettiği ve onunla münasebette kalmak istediği bir realite ile ilgili inanç ve uygulamalar (veya uygulamalı tutumlar) bütününden**” ibaret bulunduğunu; **sübjektif** anlamda ise, onun yukarıda işaret edilen “**inanç ve uygulamalara tekabül eden düşünüş, duyuş ve davranış tarzı**” yani “**zihniyet**” şeklinde anlaşılacak durumunda olduğunu; her halükârda dinin bireysel ve toplumsal boyutlarının aynı bir gerçeğin birbirini tamamlayan iki boyutuna işaret ettiğini önemle belirtmek⁷ suretiyle ikilemi bağdaştırarak aşmaya yönelişin tipik bir örneğini bize sunmaktadır. Anlaşılan, orijinal bireysel dinî tecrübe bir iç yaşantı olarak ferdî şuurun dışına taşmaya başladığı andan itibaren, fertten ferde uzanan bir köprü oluşturmakta, bu andan itibaren artık o objektif bir karaktere bürünmektedir. Bu çerçevede, dinî tecrübenin anlatım biçimleri yahut objektifleşme yolları çok çeşitli tarzlarda olabilmektedir. Bir kere onun inanç boyutu mevcuttur ve o duygu, heyecan, istek, ilgi, düşünce, bilgi, tasavvur gibi beşerî psikolojik hal ve tavırlarla bütünleşmiş vaziyette kendini göstermektedir. Ancak, fiil ve davranış ve onun sonucu olan uygulama ve böylece oluşan bir kültür de orada eksik değildir. Bu bakımdan Wach, dinî tecrübenin üç boyutta anlatıma kavuştuğunu düşünüyor ki bunlar, **akide (teori)**, **ibadet** yahut **uygulama (pratik)** ve **cemaat** yani **toplum**'dur⁸. Mamafih farklı kriterlerden hareketle bu anlatım biçimlerini daha değişik tarzlarda tasnif edenler de bulunmaktadır. Böylece meselâ ABD de dinî yaşayış konusu üzerine olan incelemelerinde **Glock** ve **Stark**, dinî tecrübe içerisinde inanç, pratik, tecrübe, bilgi ve etki boyutları yahut veçhelerini ayırt ediyorlar⁹.

7. Bk.: P. De la Boulaye, **Etude Comparée des Religions**, Paris, 1929.

8. J. Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 43-61.

9. Bk.: C.Y. Glock and R. Stark, **Religion and Society in Tension**, Chicago, Rand McNally, 1967.

Ancak, ister bireysel isterse de toplumsal veçhesi altında olsun, dinî tecrübe, yine de olgusal planda, işaret edilen tüm tezahür şekilleri ve boyutları altında daima birey-toplum dikotomik tezahüründen azade görünmemekte; esasen din tarihi, bunun böyle olduğunu somut örnekleriyle gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan, burada konuya tarihî perspektifte olgusal bir panoramik göz atış, meselenin daha net bir biçimde anlaşılmasına izin verecektir.

4. Tarihî Bağlamda, Dinî Yaşayışın Bireysel ve Toplumsal Boyutunun Dikotomik Tezahürü

Böylece, konuya olgusal planda yaklaşmaya çalıştığımızda, gerçekte insanlığın dinî tarihi ve daha doğrusu çeşitli toplumların ve dinlerin tarihleri, dinî tecrübenin birey-toplum dikotomisinden kaynaklanan çift kutuplu yansıması, bunun yol açtığı ikilemler ve bunları aşma gayretlerinin çok tipik örneklerini sıklıkla bize sunmaktan geri durmuyor ve esasen dinî tecrübe alanında, **din-birey-toplum** ilişkileri bağlamında süreç tüm bağdaştırma ve aşma gayretlerine ve üstelik dinî yaşayışın sübjektif ve objektif yönlerinin aynı bir realitenin farklı düzeyler ve düzlemlerdeki tezahürleri olmalarına rağmen, yine de problematik kalmaya ve bu durumun etkileri insan ve toplum hayatında yansımaya devam ediyor.

Gerçekten de, tarihen bildiğimiz şekilleri altında, dünya yüzünde insanlığı biz, ilk dönemlerinde aile, akrabalık grubu, klan, kabile, halk ve millet gibi doğal toplumsal üniteler içerisinde buluyoruz. Bir kısım araştırmacı ve sosyologlar, bu tür toplulukları genel ve ideal bir tiplleme ile, orada yüz yüze samimi ilişkiler ve sıkı dayanışma bağlarının egemen olduğu “**cemaat**” tipi organik topluluklar olarak görüyorlar. Hattâ, bu anlamda, Alman sosyoloğu **F. Tönnies**, tüm insanlık tarihini “**Gemeinschaft**” adını verdiği “**cemaat**” tipi bir tür topluluk şeklinden “**Gesellschaft**” dediği “**cemiyet**” tipine doğru seyreden bir evrim sürecinde algılıyor. Öteki bir kısım düşünür ve sosyologlar ise, bu ikili toplumsal değişim şemasını insanlığın dinî tarihine uyguluyorlar.

Böylece, meselâ **H. Bergson**, bu ikili toplum tipolojisini, cemaat türü kolektif bir düzen içerisinde yaşayan, orada ferdi ahlâk ve sorumluluğun henüz gelişmediği ve her türlü yenilik ve değişmeye geleneksel kurumları ile karşı koyan “**kapalı toplum**” ile, üyelerinin kendilerini geleneksel cemaat birliğinden kopardıkları, bu nedenle de inançları ve dünya görüşleri bakımından ferdiyetçiliğe (**individüalizm**) yönelmiş olup, her çeşit yenilik ve değişmeyi kabule müsait olan “**açık toplum**” kategorilerinde değerlendirmek suretiyle ayırt ettiği iki farklı toplum tipine karşılık olarak görmekte ve insanlığın dinî tarihi içerisinde, sırası ile bu tiplere tekâbül eden ve birincisinde kolektif bir biçimde yaşanan bir “**statik din**”

ve ikincisinde de mistik sezgiye dayalı bir “dinamik din” şekillerini bulmaktadır¹⁰.

Benzeri bir yaklaşımla, **G. Mensching**, tarihin ilk dönemlerinde insanların, istisnasız, bir aile, akrabalık grubu, klan, kabile yahut halk ya da millet formundaki, üyeleri birbirlerine çok sıkı dayanışma bağları ile kenetlenmiş, cemaat tipi bir topluluğa mensup bulunduğunu, bu nedenle de bu toplulukların dinlerinin, onların tüm özelliklerini yansıtan cemaat dinleri olduklarını ifade ediyor. Bu tür cemaat tipi topluluklarda henüz ferdiyetçilik gelişmemiş olduğundan, cemaatin dışında tek başına ferdin bir varlık ve değeri de söz konusu olmamaktadır. Böyle olunca da, bu tür toplumlar ve onların dinlerine mensup olanlar, cemaatin tüm üyelerinin ortaklaşa kurtuluş ve esenliğini aramak ve sürdürmek durumunda olmaktadır. Sıkı cemaat bağları ve müşterek kurtuluş beklentisi, Mensching’in, en çok bir milletin sınırlarına uzanması sebebiyle “**Millî dinler**” adını verdiği kutsal cemaat dinlerini, bu toplumlarla sınırlı kılıp, dini onun dışına yaymaya meyleden misyoner eğilimlere imkân vermemektedir.

Ancak, bu topluluklar, zamanla ve çok çeşitli nedenlerle, önemli manevî ve toplumsal değişimlere maruz kalmakta, sıkı cemaat bağları içerisinde yaşayan insan giderek kendi ferdiyetini daha çok keşfetmeye yönelmekte, toplumda bağımsız ferdiyetçi ve özgürlükçü eğilimler artmakta, bu durum organik cemaatin geleneksel sıkı cemaat bağlarını gevşetmekte, bütün bu değişimler geleneksel toplumsal yapı ile sarmaş dolaş bir halde hayatîyet bulmakta olan dinî yaşayışı derinden etkilemekte, toplumsal hayat geleneksel dinin etkilerinden sıyrılmaya başlayarak, profan şekillere yönelmekte; işte bu noktadan itibaren geleneksel cemaat dini, bu toplulukların insanların manevî beklentilerini karşılayamaz bir duruma gelmekte ve bu durumda da değişim kaçınılmaz olmaktadır. Esasen, Mesching’e göre, insanlık tarihi içerisinde, ilk çağların sıkı organik cemaat bağlarına dayalı geleneksel ve arkaik halk dinlerinden, daha ferdiyetçi ve ahlâkî özellikleri ağır basan evrensel dinlerine geçiş de, böylesine bir manevî ve toplumsal yapı değişikliği ve istihale sonucu olmuştur. Zira, daha önce sadece organik bir cemaatin üyesi olarak yaşayan insan zamanla kendi ferdiyetini keşfetmiş ve giderek daha bağımsız bir kişilik kazanmıştır. Bu bağımsızlık, manevî olduğu kadar aynı zamanda rasyoneldir. Dolayısıyla da, geleneksel halk dinlerinin bir dönemden itibaren karşı karşıya kaldıkları kriz, manevî olduğu kadar aynı zamanda rasyoneldir. Öyle ki, geleneksel halk dinlerinin mitolojik dünya görüşü, bundan böyle akılcı tenkitlere veya bireysel manevî-dinî ihtiyaç ve beklentilere cevap verebilecek durumda değildir. Bu şekilde çöküntüye uğrayan geleneksel halk dini ve onun dayandığı toplumun organik sosyal yapısı, artık yerini daha bireysel tabiatlı bir evrensel dine bırakmaya çoktan hazırdır. Nite-

10. Bk.: H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1976.

kim, bir dönemden itibaren insanlık tarihi içerisinde geleneksel halk dinleri yerlerini, daha ferdiyetçi özelliklere sahip bulunan evrensel dinlere bıraktılar. Öyle ki, bu gün dünyanın sadece kenar bölgeleri ve tabiat şartlarının dış dünyaya fazla geçit vermediği ıssız bölgelerinde bir ölçüde onlar ayakta kalmaya çalışmakta, ancak bu defa da modern sanayi ve şehir medeniyetinin etkisi altında erimeye yönelmiş bulunmaktadır. Mamafih, evrensel dinler zemininde, geleneksel halk dinleri, özellikle kırsal bölgelerde, mistisizm ve büyü ile birleşmek suretiyle, bir tür **“halk dindarlığı”** formu altında, marjinal bir biçimde de olsa alt-kültür düzeyinde hayatiyetini sürdürebilmektedir. Geleneksel halk dinlerinin yerini alan evrensel dinler ise, çağrılarını, birinci derecede fertlerin vicdanına yöneltmekte, dolayısıyla da onların süjesi doğrudan doğruya birey olmaktadır. Eski kollektif esenlik yerini artık bireysel kurtuluşa bırakmış ve bu tür dinler yayılcı bir karakter almışlardır. Böylece, evrensel dinlerin farklı sosyal ve kültürel tabaka, çevre, halk, kültür ve milletlere yayılması olgusu ise, onlardan bu yeni ve değişik çevrelere uyum konusunda farklı adaptasyonları gerektirmiştir¹¹.

Esasen, insan topluluklarında değişim denilen olgu, birikici bir biçimde süreklilik arz etmektedir. Böyle olunca da, insanlık tarihi içerisinde, özellikle dünya ölçüsündeki büyük değişimler, kültürler ve toplumların yanı sıra dinlere de yeni adaptasyon süreçlerini empoze ediyorlar. Yiyecek derleyicilik, avcılık, çobanlık ve göçebelikten yerleşik hayata ve tarıma, oradan da modern sanayiye yahut klan, kabile, aşiretten ve kavimden ümmet ve ulusa, siteden şehire ve oradan modern kente intikal hep yeni uyum süreçlerini empoze ediyor.

Böyle olduğu için de, en genel ve makrososyolojik düzeyde, **R. N. Bellah**, insanlığın dinî tarihi içerisinde, birey olarak insanın, çevresel koşullara oranla giderek daha çok özgürlük kazandığı evrimsel bir gelişimi gözlüyor. Bellah'ın, **“ilkel”**, **“arkaik”**, **“tarihi”**, **“ilk modern”** ve **“modern”** dindarlık formları altındaki beşli bir tipoloji çerçevesinde algıladığı bu evrimsel dinî gelişim, aslında toplumların genel sosyo-kültürel evrim şemasının dinî kültür ve yaşayış alanındaki bir yansıması olmakta, her halükârda Bellah'ın bu dinî gelişim şeması, aslında gerçeğin teorik bir formülasyonunun ideal tipleştirilmesi suretiyle elde edilmekte, bu durumda da o, insanlığın dinî tarihinin kronolojik seyrine tam anlamıyla uymamaktadır. Başka bir deyişle, gerçekte tarihî olarak bu evreleri tam olarak birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Bir sonraki evrenin karakteristikleri bir öncekinde taslak halinde mevcuttur. Öte yandan, gelişmiş gibi görünen bir evre, tarihte daha öncekilere doğru gerileyebilmektedir. Üstelik, insanlık tarihi içinde hiçbir evre yerini ötekilere tam olarak bırakmamakta, onların bir çok hususiyetleri daha sonra da az çok varlık alanında hayatiyetlerini sürdürmektedir. Gelişim, insanı varlığın

11. G. Mensching, *Sociologie Religieuse*, Paris, Payot, 1951.

nihaî şartlarına bağlayan sembolik şekiller ve fiiller olarak dindarlık alanında olmakta, bu da, insanın daha ileri evrelerde çevresine karşı daha az bağımlı ve daha çok özgür olması ile karakterize olan bir evrim sürecinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda ilkel insan, evrimin ileri safhalarındaki kadar dindardır. Esasen, insanın nihaî durumunun yapısında bir evrim de söz konusu değildir. Değişime uğrayan, sembolik bir sistem olarak insanın dindarlığıdır. İleri evrelerde o, daha karmaşık ve farklılaşmış bir semboller ve ilişkiler sistemi ile karakterize olur.

İlkel dönem'de insan, bir aile, klan, kabile veya toplumun üyesi olduğu ölçüde bir varlık ve değere sahiptir. Zaten din ile toplum hayatının henüz farklılaşmadığı bu evrede, toplumsal hayattan ayrı bir din, dindarlık ve dinî teşkilatlanma da mevcut değildir. Hattâ onların uluhiyetleri dahi, dünyadan ve toplumdan gelişmiş ayrı kimlik ve ferdiyetlere sahip değildirler. Onlar ancak zamanla ve özellikle de şairlerin tasavvurları çerçevesinde daha net kimlik ve karakteristiklere bürünmüşlerdir. Böylece, meselâ ilk dönemde Yahve İsrail halkının Tanrısıdır ve onunla bütünleşmiş haldedir. Orada kişi günahkâr olsun olmasın, kendi kavminin kaderini paylaşmaktadır.

Arkaik dönem daha gelişmiş ve farklılaşmış bir dindarlıkla karakterize oluyor. Din orada artık bir kült formuna bürünüyor, onun süjesi insanlar ve objesi de ilâhlar oluyor. Giderek farklılaşan ve karmaşıklaşan yapı farklı kült gruplarının doğuşuna imkân veriyor. Rahiplik ortaya çıkıyor ve iç düzendeki bozulma "**mesiyanik**" (**mehdici**) kurtuluş beklentilerine kapı açıyor.

Tarihî din, okur-yazar bir toplumla birlikte "**aşkın**" (**transcendental**) bir boyutu da içeriyor. Orada bu dünyaya karşı olumsuz bir ret tavrı beliriyor. Kıyamet, Hesap ve Ahiret inancı her şeyden önce bireysel dinî-ahlâkî-vidcanî sorumluluk duygu ve anlayışını güçlendiriyor. Böylece birey vicdanına yönelik dine eski organik cemaat sınırlarını aşan evrensel bir yönelim kazandırıyor. Gerçi eski organik dayanışma bağları da varlıklarını sürdürüyor. Ancak, evrensel, mutlakçı ve tekelci kurtuluş iddiaları ile birlikte ümmet tipi dinî topluluklar kendilerini gösteriyor. Onların yeni cemaat tipinin mutlakçılık, tekellilik, konformizm, şekilcilik, merasimcilik, din ve devleti birleştirerek teokratik bir düzende bu dünyaya meyli ve ruhbanlığına tepkisel bir tavırla vücut bulan Mistisizm ve hattâ bir ölçüde tarikatlar, bireysel dindarlıklar için, tüm Orta Çağ boyunca, önemli sığınaklar oluşturdular. Böylece, ana dinî oluşumlar ve ümmetlerin bünyelerinde, farklı bireysel ve toplumsal eğilimleri meşrulaştıran yeni dinî grup, alt-grup, fırka, mezhep, tarikat ve cemaatlar ortaya çıktı. Sonuçta, dinî teşkilat siyasal ve toplumsal teşkilattan farklılaşmaya yöneldi. Bu farklılaşma, dinî teşkilat ile dünyevî ve siyasal teşkilat arasında bir gerilim ve

hattâ yerine göre çatışmaları da beraberinde sürükledi. Din, sosyal bütünleşmede önemli bir fonksiyon üstlendi; ancak o, değişim için de potansiyel bir güç oluşturmaktaydı.

İlk modern dönem, orada tarihî dinin bu dünya ve öteki dünyaya ait hiyerarşik yapısının çöküşü, ancak Öte Dünyada kurtuluşa erebilmenin bu dünyadan yüz çevirme yerine oraya daha çok yönelişle olacağı anlayış ve tutumunun ağırlık kazanmaya başlaması ve kurtuluş için aracıya ihtiyaç duymama ile karakterize olmaktadır. Dinî değerlerin yanı sıra akılcı, seküler ve demokratik eğilimler de giderek belirginleşiyor. Ancak, oradan çağdaş ve demokratik topluma geçiş için daha kat edilmesi gereken uzun bir süreç bulunuyor.

Modern din, tarihî dinin düalizmini söküp atıyor. Artık klâsik türden hiyerarşik sembol sistemine yer yoktur. Bununla birlikte, buradan hareketle, modern insanı materyalist, insanlık değerlerini yitirmiş ve dinsiz olarak değerlendirmek yanıltıcı olmaktadır. Modern dönem, tarihî dinin, kurumlaşmış mutlakçılık ve tekelciliğine son vermektedir. Bundan böyle varoluşun nihaî şartlarına bağlılığın sembolizasyonu herhangi bir grubun tekelinde değildir. İlkel din, kolektivizmi içerisinde bireyi eritmiştir. Tarihî din bireyi keşfetmiştir. İlk modern din, tüm tecrübî müphemliği içinde ferdi kabul eden doktrinal bir temel tesis etmiştir. Modern din ise, bizzat ferdin kendi mevcudiyetinin kanunlarını anlamaya ve insanı kendi kaderini yüklenme sorumluluğunu almaya yöneltmiş bulunmaktadır. Doktrinal ortodoksuluk ve ahlâkî standartların tarihî din tarafından desteklenen objektif sisteminin çöküşü, gerçekte modern dönemde dinî fiilin daha çok istenen bir şey haline gelmeye başlamasına imkân tanımıştır. Geleneksel ve kurumlaşmış din ve ümmet yapısından kopuş ve çok veheli empirik realiteyi inkâr etmeksizin ferde yöneliş, **Thomas Paine**'in "**Zihnim kilisemdir**" ve **Thomas Jefferson**'ın "**Bizzat kendim bir mezhebim**" şeklinde formüle ettikleri bir bireysel dindarlığın modern döneme has tipik örnekleri olmaktadır¹².

Her halükârda, insanlık tarihi içerisinde, özellikle Batı'dan başlayan, Rönesans ve Reform, Büyük Coğrafi keşifler, sanayileşme, kentleşme, hızlı nüfus artışı, eğitim öğretim ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması olguları, etkileri tüm dünyaya yayılan sonuçlar doğurdular. Bu büyük toplumsal değişim, farklılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşma, geleneksel toplum, kültür ve medeniyetlerin yanı sıra kurumlaşmış dinler, dinî yapılar, kültür ve dindarlıklar için de önemli adaptasyon süreçlerini empoze ettiler. Geleneksel toplum ve kültür yapısı içerisinde din en hakim bir konuma sahipti. Modern toplum kutsalla kutsal-dışı arasında çok net bir ayrımı beraberinde getirdi. Modern şehir, büyük ve hattâ heterojen nüfus kitleleri ve gruplarını bağrında toplayan anonim hayatı ile

12. R. N. Bellah, "*Religious Evolution*", *American Sociological Review*, 1964.

dikkati çekiyor ve kültür ihtilâflarına yol açıyor. İnsan ilişkilerinin sürekli değişimi, toplumsal norm ve değerlerde değişikliklere yol açıyor. Demokratikleşme, sekülerizasyon, fikir ve vicdan hürriyeti, yenilik ve değişime açıklık, dinin modern toplumda, geleneksel toplum yapısındakine nisbetle doğrudan etkilerini giderek azaltıyor. Özellikle, lâik sistemin, din ve devlet ayırımı ve dinin siyasal istismarını önlemeye ve hoşgörü ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde toplumsal bütünleşmeyi sağlamaştırmaya yönelik düzenlemeleri, dini kendi öz alanına çekilip orada derinleşmeye yöneltiyor. Eskinin dinî bütünlüğü bir tür “**plüralizm**” (çoğulculuk)e ve aynı zamanda geleneksel dindarlıkta bir gevşeme ile birlikte dinî ilgisizliklere de kapı açıyor. Mamafih, modern sanayi toplumunda, yan yana yaşayan komşular, menfaat ilişkilerine dayalı ortamda, ferdiyetçiliğin aşırı artışı nedeniyle, atomize olmuş toplumsal hayatta çoğu zaman birbirini hiç tanımayan yabancılar haline geliyor ve “**yalnız kalabalıklar**”a dönüşüyorlar. Bu köklü değişim ve dönüşümler, ona uyum sağlamakta güçlük çeken ve toplumsal “anomi”ye sürüklenme tehlikesi ile karşı karşıya kalan sosyal kategori, çevre ve toplumlarda, hayal kırıklıkları ile birlikte beklentilere ve geçmişe özlem çerçevesinde onun bir dönemini “**altın çağ**” şeklinde idealize ederek “**yeniden dine dönüş**” eğilimlerine de imkân vermekten geri durmuyor. Ancak bu, “**ölüyü diriltme**” tarzındaki nostaljik bir “**avunma**”dan öteye bir değer de taşıyor görünmüyor. Her halükârda, bazılarının sandıklarının aksine, modernlik dindarlığın bir zıddını da oluşturuyor görünmüyor. Din ve dindarlıklar bakımından anlaşılan söz konusu olan, geleneksel yapı ile bütünleşmiş bir dindarlık türünün yeni bir kültür, medeniyet, toplumsal yapı tipine uyumu sorunu oluyor. Böylece, eskinin otoriter, şekilci, korkuya dayalı, mitolojik ve modern bilimle çatışan dindarlıkları yerlerini daha akılcı, daha şahsî ancak daha içten yaşanan yeni dindarlık şekillerine bırakıyorlar¹³.

Esasen, modern dönemde Batı’da ortaya çıkan değişim, giderek tüm dünyayı etkisi altına almış ve o geleneksel kültürler, toplumlar, dinler ve dindarlıklar için büyük bir meydan okuma ile karakterize olmuş; üstelik hızlı toplumsal değişimler ve toplumlararası ilişkilerin giderek artması, bir küreselleşme eğilimini de beraberinde sürüklemiş bulunmakla birlikte, yine de değişim, dünyanın her yerinde benzer hız ve oranlarda seyretmemiştir. Gerçi, dünyanın tüm geleneksel toplumları için değişim bir olgu ve gerçeklik olarak kendini empoze ettiğinden, artık onlar önceki geleneksel form ve özelliklerine sahip de görünmüyorlar. Ancak, onlar değişimi tam olarak gerçekleştirip modernleşebilmiş de değildir. Doğrusu onların, “**gelenek**” ile “**modernlik**” yahut “**eski**” ile “**yeni**”nin dikotomik ve hattâ antitezik karşılaşma ortamında, bu ikisi arasındaki bir geçiş sürecinde gelgitlere ve hattâ bocalamalara sahne olduklarıdır.

13. Bk.: Ü. Günay, “*Modern Sanayi Toplumlarında Din*” I ve II, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1986 ve 1987, 3 ve 4.

Nitekim, özellikle günümüz İslâm dünyası, bu sürecin çok ilginç veçhelerini bize sunmakla, değişim sürecinde tipik bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen birey-toplum dikotomisi ve bunun dinî yaşayış alanındaki tezahürleri açısından, İslâm dini ve dünyası, tüm tarihi boyunca bizim için çok tipik bir örnek oluşturmaktadır. Bu bakımdan, burada, dinin bireysel ve toplumsal boyutları açısından İslâmiyet üzerinde durmak, konunun tipik bir örnek çerçevesinde derinleştirilip sistemleştirilmesi ve bu şekilde daha iyi anlaşılması bakımından önemli olmaktadır.

5. İslâm Dünyasında, Gelenek ve Değişim Bağlamında, Dinî Yaşayışın Bireysel ve Toplumsal Boyutu

Sosyolojik olarak, İslâm dininin ortaya çıktığı eski Arabistan'ın toplumsal yapısı, organizasyonu ve kültürü, ekolojik çevresinin derin izlerini taşıyor. İslâmiyet'in ortaya çıktığı, milâdî VII. yüzyılın başlarındaki şekli altında, segmanter kabile düzenindeki bu toplumsal yapı ve kültür, göçebe bir hayat düzeni ve sözlü kültüre dayalı "**Bedevî Ümran**"dan "**Hazarî Ümran**"a yani yerleşik hayata, yazılı kültüre ve şehir medeniyetine geçiş sürecindeki bir toplumsal düzenin tüm özelliklerini bize sunuyor. İslâm'dan önceki Arabistan'ın, animist ve natürist inançları ile birlikte, bir tür sami politeizminin tüm özelliklerine sahip görünen, ancak içine düştüğü çöküntü halinin tüm arazlarını sergilemekten de geri durmayan dini de, aynı şekilde, çevresindeki büyük medeniyetler, imparatorluklar ve evrensel dinlerinin tehdidinin doğurduğu ahlâkî, manevî, toplumsal ve kültürel bunalım ile, geçiş sürecindeki toplumsal yapının dağınık parçalardan oluşan mozaik manzarasını tipik bir biçimde yansıtır.

Böylece, VII. yüzyılın başlarında, Arabistan'ın Hicaz Bölgesinin değişim sürecindeki bu parçalı ve çalkantılı ortamında, önemli bir transit ticaret şehri olan, ancak dikkate değer toplumsal çarpıklıkları da sergileyen Mekke şehrinde, Hz. Muhammed'in, orijinal ve ilk planda sübjektif dinî tecrübesini, yakın çevresinden başlayarak topluma açmaya başlaması ile birlikte objektifleşmeye ve bu amaçla insanların arasında yayılarak bir cemaat oluşturmaya yönelen İslâm dini, ruhlarda meydana getirdiği manevî-dinî ve toplumsal devrim sayesinde, çok kısa sürede, o zamanki dünyanın çok büyük bir bölümünü kendi nüfuz dairesine almayı başardığı gibi, aradan geçen uzun zaman içerisinde de o, özellikle ilk birkaç yüzyıldaki dinamik ruhu sayesinde oluşturduğu İslâm medeniyeti ile, geniş İslâm ümmeti içerisinde belli bir inanç birliği, dünya görüşü ve hayat düzeninin sağlanmasına da imkân vermiş ve bu şekilde günümüze kadar uzanmış bulunmaktadır.

Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi ve özellikle de O'nun kendisine gelen ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmeye başlaması anından itibaren, modern bir müslüman düşünür ve araştırmacı olan **M. Ar-**

koun'un deyişi ile, **Vahiy**, **Gerçek** ve **Tarih**'in¹⁴ karşı karşıya gelmesi bağlamında, ilâhî bir mesaj olarak İslâm dini, tarihin rastlantıları, toplumsal durum ve zamanla orada meydana gelen değişimlerle olan karşılıklı bir etkileşim çerçevesindeki dünyevî ve beşerî ortamda hayatiyet bulmuştur. Böyle olunca da, ne kadar aşkın olursa olsun ve hangi ölçüde tarihten soyutlanmak suretiyle "**zaman-üstü**", "**tarih-üstü**" ve "**toplum ve kültür-üstü** ve **ötesi**"nde algılamaya çalışılırsa çalışılsın, insan topluluklarında yaşanan toplumsal ve kültürel bir olgu olarak anlaşılan Müslümanlık, tıpkı öteki bütün dinler gibi, zaman içerisinde, bir yandan toplumsal ve kültürel etkiler meydana getirirken, öte yandan değişim ve sürekliliğin çift yönlü etkilerine uğramaktan da geri durmamıştır. Zaten bizzat Vahyin, "**esbab-ı nüzul**" denilen belli birtakım olaylarla ilintili olarak, 23 yıla yakın bir süre boyunca parçalar halinde inmiş olması vakıası da, onun dünyevî toplumla olan karşılıklı bağlılık ve etkileşiminin anlaşılması bakımından bize oldukça önemli görünmektedir. Esasen, İslâm dini, müteakip dönemlerdeki hayatiyeti boyunca da, süreklilik ve değişimin çift yönlü etkileri altında oldukça hayatî sorunlarla karşı karşıya kaldı ve dikkate değer değişik yorum, eğilim, gelişme ve değişmelere sahne oldu. Çeşitli alt-grup, mezhep, fırka, akım ve oluşumlar, İslam ümmetinin bünyesi içerisinde, bu çerçevede hayatiyet kazandı. Bu bakımdan İslâmiyet'i, tek taraflı olarak, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan, standart ve monoblok bir olgu, değişmez ölçülere göre hazır bir kalıp model, bütüncül bir sistem ve gerçeklik olarak algılamak ve bu arada İslâm kültürü içerisinde toplumsal değişimin etkilerini, buna uyum ve uyumsuzluğun yol açtığı olguları görmezlikten gelmek, kanaatimizce oldukça hatalı ve yanıltıcı olmaktadır.

Gerçekten de, İslâmiyet'in Mekke dönemi ile Medine dönemindeki şartlar, birbirlerinden oldukça farklı idi. Aynı şekilde, Hz. Peygamber dönemi ile, Dört Halife dönemi yahut Emevî, Abbasi, Selçuklu, Moğol, Osmanlı dönemleri veya modern dönem; Arabistan'ın şartları ile Mısır'ın Kuzey Afrika'nın, Endülüs'ün, Anadolu'nun, Orta Asya'nın, Hindistan'ın, Endonezya ve Malezya'nın, Zenci Afrika'nın durum ve şartları oldukça farklıdır ve zamana, mekâna, toplumsal ve kültürel farklılıklara bağlı bütün bu ve benzeri değişik durum ve şartlar, başka her dine olduğu gibi, İslâmiyet'e de, gittiği her yerde yeni etkileşim ve uyum süreçlerini empoze etmiştir ve etmeye de devam etmektedir.

Şüphesiz, İslâm tarihi bize orada, bir çok bakımlardan, sürekliliklerin varlığını da göstermektedir. İşte bu şekildedir ki, İslâm dini, müslüman topluluklara belli bir inanç ve ibadet birliği, bir hayat tarzı, dünya görüşü ve hattâ belli bir dönemde bir medeniyet birliği sağlamıştır. Fakat, anlaşılan orada değişimin empoze ettiği farklılıklar da bize göz ardı edile-

14. M. Arkoun, "*Comment Lire Le Coran*", *Le Coran*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 26-27.

bilecek gibi görünmüyor. Esasen, süreklilik ve değişimin karşılıklı etkileşimi bağlamında süreç, daimî surette işlemeye devam etmektedir ve işte bu bakımdan, İslâm'ın bireysel ve toplumsal boyutu ve bunun dikotomik yansımaları meselesini, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaşmak suretiyle ele almak, kanaatimizce konunun hakkıyla aydınlatılması bakımından yerinde olacaktır.

Nitekim, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaşıldığında, anlaşılan Mekke döneminde İslâmiyet, küçük bir karizmatik yeni dinî cemaatin tüm özelliklerine sahiptir. Hz. Muhammed'in, "Tevhid" akidesini merkez alan evrensel ve eşitlikçi, orijinal dinî çağrısı, ilk etapta, yalnızca inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili mührasiren dinî bir oluşum şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'in Mekki sûreleri üzerine yapılan incelemeler, o dönemde nazil olan âyetlerde çoğunlukla, Allah'ın varlık ve birliğine, peygamberliğe, kıyamet, ahiret ve hesaba iman ile şirke yöneltilen tenkitler gibi itikadî ve uhrevî konulara vurgular yapılmış olduğunu gösteriyor. Böylesine bir çağrı çerçevesinde, dinî ve ahlâkî sorumluluk da belli ki birinci derecede bireye yüklenmiş bulunmaktadır. Zaten, hitap da, çoğunlukla inananlara yahut genel olarak insanlardır ve orada vicdanî karakter ağır basmaktadır. Bu durum açıkça gösteriyor ki, öteki benzeri monoteist, evrensel ve ahlâkî dinler gibi, İslâm dini de birinci derecede bireyi muhatap ve hedef almakta, onun gönlü ve vicdanına yönelerek onu uyarmaya ve kazanmaya çalışmakta, sorumluluğu da ona yüklemektedir. Esasen o, bu özelliğini başlangıçtan itibaren de korumuştur ve korumaya da devam etmektedir. Bu bakımdan da, denebilir ki İslâm dini, her şeyden önce bireysel seçim ve sorumluluğa dayalı bir "vicdan dini"dir. Zaten, öyle olduğu içindir ki, müteakip gelişmeler altında sistemleşen ve topluma ve dünyevî düzenlemelere yönelik önemli normları ihtiva eden İslâm Hukuku bile sonuçta bir tür "kazüvistik hukuk" yani "vicdan hukuku" olarak karakterize olmuştur. Üstelik orada "diyanî" hükümler ve işler ile "kazâî" olanlar da zamanla birbirinden ayrılmış ve "vicdanî" olan birinciler "ifta" ve "icrai" olan ikinciler de "kaza" makamlarına tevdi edilmiş, bu çerçevede müftülerin verdikleri fetvaya uymak ise son tahlilde vicdanlara emanet edilmiştir.

Ancak anlaşılan, İslâmiyet'in bu öncelikle bireysel şuur ve vicdana hitap eden yönü onun yalnızca bir veçhesini yahut madolyonun sadece bir yüzünü teşkil etmektedir. Zira, bir kere, her din ve her orijinal dinî tecrübe, onu yaşayanların sübjektif iç dünyalarında kaldıkları sürece, onu bu şekilde yaşayanlarla beraber yok olup gitmeye mahkûm olmaktadır. Bir din, çağlar boyunca hayatîyetini sürdürebilmek için, onu başlangıçtaki orijinal formunda tecrübe eden kişinin bireysel vicdanını aşarak başkalarının gölüne yönelmek, onları fethetmek ve fertler arası bir görünüm ve köprü oluşturmak suretiyle objektifleşmek, bir topluma, bir dinî cemaat ve ümmete mal olmak zorundadır. Öyle ki, bunu başaramayan dinî tecrübeler ölü doğmuş "cenin"e benzetiliyor. Nitekim, hangi ölçüde vicdanî

olursa olsun, İslâm dini, başlangıçtan itibaren topluma da yönelerek karizmatik bir dinî cemaat oluşturmayı temel hedef edindi ve hattâ o bunu daha Mekke dönemindeki oldukça sınırlı ilk müslüman cemaat ile gerçekleştirmeyi de başardı. Üstelik, yeni din, karizmatik bir önder etrafındaki dinî ve toplumsal bir tenkit, tepki, protesto ve reform hareketinin tüm özelliklerine de sahip görünmekteydi. Ancak, bu durum ve yeni dinin aşiret düzeninin geleneksel inançlarına yönelik tenkitlerinin yanı sıra, aynı zamanda onun giderek yayılıp genişleme ve geleneksel yapıyı bölüp dağıtmaya başlamış olması, Kureys'in ileri gelenlerinin tepkilerinin de şiddete dönüşmesi ile sonuçlandı. Bu son durumda ise, yeni din, ilk çıkış ve faaliyet mekânını terk ederek yakındaki bir başka şehir olan Medine'yi merkez edindi. Bu mekân değişikliği, yeni dinin kaderi üzerinde, çok olumlu bir gelişmeyi de beraberinde getirdi. Zira, Medine döneminden itibaren o, sınırları gittikçe genişleyen ve oraya çeşitli milletler, kültürler, bölgeler ve çevrelerden insanların dahil oldukları çok büyük bir ümmetin dini haline geldi. Bu çerçevede orada, başlangıçtaki duruma göre, çok önemli gelişme ve değişimler gözlemlendi.

İslâmın ilk çıktığı ve yayılmaya başladığı Mekke'ye göre Medine'de durum ve şartlar oldukça farklı idi. Nitekim, Medine'de şekillenen yeni din ve cemaat de buna göre bir gelişim gösterdi. Öyle ki, doğrudan doğruya Medenî sürelerin muhtevası, daha çok toplumsal ilişkiler, hukuk, aile, pratik ahlâk gibî dünyevî ve toplumsal konulardaki düzenlemelere yöneldi. Böylece, birey-toplum dikotomisi açısından başlangıçta birincisi ön planda iken, müteakip dönemdeki değişen şartlarda ikincisi ilk sırayı almaya başlamıştı. Bu değişiklik, Medine döneminde, kuruluş halinde olan İslâm ümmetinin ana dokusunun atılmasına da imkân verdi. Allah'ın varlık ve birliğine olan inanç etrafında şekillenen yeni din, dünyanın sonu, ahiret, kişisel ve toplumsal sorumluluk konularında önemli uyarıları içermekte; toplumsal dayanışma ve yardımlaşma gibi yükümlülükler temel esaslar arasında yerini almaktaydı. Bu şekli altında yeni dinî cemaat, her şeyden önce dinî inançlara, kişisel ve toplumsal yükümlülüklere dayalı ruhî ve ahlâkî bir karaktere sahipti. Üstelik o, yeni inancın beraberinde getirdiği son derecede yüksek bir heyecan ve dinamik bir ruhu da içeriyordu. Nitekim İslâmiyet'in, çok kısa zamanda, ortaya çıktığı Arabistan'ın Hicaz bölgesinin sınırlarını taşarak, o zaman bilinen dünyanın oldukça büyük bir bölümünü kapsayacak bir yaygınlığa erişmiş olmasının yanı sıra, aynı zamanda orada büyük İslâm Medeniyetinin tesisini de başarmış olmasında bu dinamik ruhun "lokomotif" rolünü oynadığına şüphe yoktur. Zaten, müslüman bilinç ve vakarı da, temelde bu dinamik ruh ve onun ortaya çıkardığı parlak medeniyet gerçeği üzerine temellenmiş bulunmaktadır. Bu ruh, temelinde, eskinin geleneksel ve bireyi kör bir karanlık ve çıkmaza sürükleyen inanış ve ahlâkî çöküntüsüne karşı dinamik bir özgürlük hamlesini içermektedir. Şu halde, İslâmiyet, sırf dinî planda, her şeyden önce, animist ve politeist inançların yer aldığı ve organik cemaate dayalı geleneksel ve çöküntü halindeki bir din ve ahlâk siste-

minden, tek Allah inancı etrafında şekillenen monoteist ve evrensel bir dine, özgürce bir ruhî atılımla geçiş olarak kendini göstermektedir. Fakat, İslâmiyet'in beraberinde getirdiği değişim, müslümanlar için, şartlar gereği aynı zamanda kültürel, medenî, toplumsal ve siyasal bir değişimi de beraberinde sürüklemiştir. Böylece, ümmet dini ve hilafet rejimi çerçevesinde, din ve devleti bir şekilde birleştiren Orta Çağın "İslâm sitesi" şekillendi. Ancak bunda, İslâmiyet'in ortaya çıktığı toplumun o zamanki durum ve şartlarının birinci dereceden bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zaten, bu anlamda İslâm dini hazır ve standart bir toplum projesi olmadığı gibi, anlaşılan o, mevcut toplum yapısında değişimler ve yeni düzenlemeler suretiyle hareket etmiş, bir çok eski kültür unsurları ve kurumlar aynen veya değiştirilerek korunmuştur. Bu bakımdan da, belirtmek gerekiyor ki, fazla gelişip farklılaşmamış bir toplumsal yapıda ortaya çıkan İslâm dini, Orta Çağda şekillenen geleneksel ve klasik formu altında, mevcut yapı içerisinde tamamlayıcı toplumsal fonksiyonlar üstlenmek suretiyle iş görmüştür. Her ne kadar, pek çokları İslâmiyet'i, din ve devleti ve siyaseti birleştiren bir kapalı ve bütüncül standart ve statik sistem şeklinde görüyorlarsa da, onun bu anlamda bir siyasal ve toplumsal sistemi içermediği, İslâm tarihi boyunca, bir İslâm siyaset nazariyesinin oluşturulamamış olmasından anlaşılmaktadır. Nitekim, tarih boyunca Müslümanların arasında bu konularda, durum ve şartlara göre birbirlerinden çok farklı eğilimler ve oluşumlar kendilerini gösterebilmişler, hattâ bu konu kanlı çatışmalara ve kesin bölünmelere yol açmak suretiyle İslâmın kadere üzerinde geri dönülmez bir biçimde etkili de olmuştur ve olmaya devam etmektedir. İslâm ümmeti içerisindeki çeşitli mezhep, fırka, ekol, cemaat ve akımlar kanaatimizce bunun açık göstergeleridir. Öte yandan, bazılarının sandıkları ve öne sürdüklerinin aksine İslâmî bir ekonomik sistem de hiçbir zaman var olmamıştır. Aynı şekilde, sanılanın ve özellikle de modern dönemde Siyasal İslâmcıların iddalarının tersine, İslâmiyet, hiçbir zaman, bireyin ve toplumun hayatının tamamını kucaklamak isteyen bütüncül bir sistem de olmamıştır. Her şeyden önce fakihler, insan fiillerini beşe taksim ederken, dinin düzenleme alanının dışında "mübah" (serbest) bir alan bıraktılar. Kaldı ki İslâmiyet'te **din** ve **dünya** ayırımı temelinde mevcuttur. Bu bakımdan, sosyal birer gerçeklik olan ve tüm insan topluluklarının zaman içerisinde şu ya da bu şekilde maruz kalmaktan kurtulamadıkları toplumsal farklılaşma ve iş bölümü olgularını görmezlikten gelerek, İslâmiyet adına, din ve siyaseti birbirinden ayıran lâiklik karşıtı fikirler öne sürmelerinin de bilimsel ya da dinî herhangi bir ciddi dayanağı mevcut değildir. Anlaşılan İslâm dini, siyasal ve ekonomik konularda Müslümanları, zaman ve şartlara göre doğrusunu bulma hususunda serbest bırakmış; müslüman toplulukların kendi durum ve şartları, tarihin rastlantıları ile birleşince, bu konulardaki tarihî düzenlemeler ortaya çıkmıştır.

Esasen, ilk birkaç yüzyılı içerisinde, hızla değişen toplumsal bünye ve büyüyen sorunlar, çok çeşitli alanlarda, yeni bir çok düzenlemelerde

bulunma ihtiyacını da beraberinde getirince, İslâmiyet'te ilim hareketi de, hızla gelişen ve değişen oluşum halindeki yeni ümmetin sorunlarını, yeni dinin beraberinde getirdiği dinamik ruh çerçevesinde bir çözüme kavuşturma ihtiyacından kaynaklandı. Böylece, dinamik din, karşılaşılan tüm olumsuz şartlara ve sıkıntılara rağmen ve bir ölçüde sancılı da olsa, aklın ve bilimin rehberliğinde ilk kurumlaşmasını gerçekleştirdi.

Ancak, İslâm dünyasında kurumlaşma, gelenekleşmeyi de beraberinde getirmekteydi. Aslında, İslâm dini ve onun beraberinde sürüklediği kültür ve medeniyetin ve nihayet İslâm ümmetinin hayatîyetinin sürekliliği açısından, bu çok önemli idi. Bununla birlikte, hemen her gelenekleşmenin bir adım ötesinde, değişime dinamik bir biçimde aklın ve bilimin rehberliğinde ayak uydurulamadığı sürece, standartlaşma ve durağanlaşma olguları yer alıyor; ve nitekim bir dönemden itibaren İslâm dünyasında da vaziyet öyle olmuş; gelenekleşme, standardizasyon ve statikleşmeyi de beraberinde sürüklemiş; bu arada toplumsal bünye ve kültür, yaratıcılıktan gittikçe uzaklaşmış, yeniliğe ve değişime kapanmış, dinamizm yitirmişti.

Konumuz bakımından kayda değer olan önemli bir husus, böylesine bir kurumlaşma, gelenekleşme ve standartlaşmanın, bireyin kişiliğinin özgür gelişimi açısından çok olumsuz sonuçları beraberinde getirmiş olmasıdır. Öyle ki, bu ölçülerde standartlaşmış ve zamanla durağanlaşarak kemikleşmiş bir yapıda artık, yaratıcı ve özgür şahsiyet gelişimi söz konusu olamayacak, kişiler kör bir geleneğin otoritesi ve taklit ortamında giderek âdeta tek tip bir modelde eriyip gideceklerdir. Nitekim, İslâm âleminde gelişmeler bu yönde seyretmiş; fakihler kendi modellerinde her şeyi ve hattâ vukuu muhtemel olanları dahi önceden hazır çözümler şeklinde üretmişler ve sonuçta ideal müslüman toplum, otoriter, baskıcı, özgür kişilik gelişimine ve dolayısıyla da yenilik ve değişime büyük ölçüde kapalı bir normlar toplumu ve İslâmiyet de “**nomistik**” bir din hüviyetine bürünmüş; değer açılımlarına nerede ise hiçbir olanak bırakılmamıştır. Öyle ki, akıl, irade ve özgür davranış açısından bu toplumda bir dönemden itibaren, Cebriyeci eğilimler baskın hale gelmiş, fatalizm yaygınlaşmıştır. Müdahaleci zihniyetin, din adına, kişinin Rab'bına yakarması ve ibadet konularında dahi nasıl şekilci ve ayıncı standartlar üretimine yöneldiği ve bu amaçla âdetâ Allah ile kul arasına girmek suretiyle nerede ise vicdanlara ipotek konulmak istendiği, bu konulardaki sayısız tarihî ve aktüel örneklerden anlaşılmakta; anlaşılan böylesine bir modelde müslüman nerede ise adetâ “**robotlaştırılmak**” istenmektedir. Meselâ, “**Şeyhin önünde mürit, gassalın elindeki meyyit gibi olmalıdır**” diyerek müritlerini âdeta ipnotize edip medyumlaştıran ve böylece her türlü istismara kapı açan tarikat olgusu kanaatimizce bunun kayda değer bir örneğidir.

Gerçekte, Alman din sosyoloğu **Max Weber**'e göre, dinlerin ve dinî bünyelerin gelişim süreçleri açısından, başlangıçtaki dinamizmin kaybolarak onun yerini kurumlaşıp gelenekleşmenin ve nihayet statikleşmenin alması doğal toplumsal bir süreçtir ve hemen her dinî bünyede gözlenir. Şüphesiz, burada yine de, İslâm dünyasının neden bir dönemden itibaren gelenekleşme ve durağanlaşmaya sürüklendiğini sormak gerekmektedir. Esasen, bilimsel olarak bu soru bir çok defalar sorulmuş ve mesele çok çeşitli yönleri itibarıyla tartışılmıştır. Burada, bunların detaylarına dalmak, konumuzun sınırlarının dışına taşmak olacaktır. Biz sadece, süreçte çok değişik iç ve dış etmenlerin rolünün bulunduğuna işaret etmekle yetinelim.

Her halükârda, **Weber**'in "**karizmanın rutinizasyonu**" dediği olgu¹⁵, İslâm dünyasında da, Abbasiler döneminin ortalarından yani İslâm'ın ilk üç yüzyılımı müteakip, net bir şekilde kendini gösterdi. Şüphesiz bunun belirtileri önceki yüzyıllarda çoktan ortaya çıkmıştı. Ancak, süreç bu dönemden itibaren belirginleşti ve hızlandı. Önceki zamanda değişime akıl ve bilimin önderliğinde dinamik bir biçimde ayak uydurulurken, bu dinamizm zamanla kayboldu ve böylece meselâ Fıkıh alanında mezheplerin ilk teşekkül döneminin dinamizmi yerini giderek bir "**taklit**" dönemine bırakmaya yöneldi. İctihat kapısının kapandığı kanaatine erişildi. Bilimde derlemecilik ve eskinin tekrarı yaratıcı düşüncenin yerini aldı. Öyle ki, ancak şerhler ve haşiyeler düzeyinde düşünce üretilebiliyordu. Eğitim-öğretim de eskiye ait yığın halindeki yahut ansiklopedik veya el kitapları ya da popüler düzeydeki ilmihal kitaplarındaki bilgilerin nakli ve ezberlenmesinden ibaretti. Dogmatizm ve skolastik düşünce bilime ve öğretime hakim olmuştu. Orada araştırma, gözlem, analiz, sorgulama ve eleştiriye yer yoktu. Savunmacılık (apoloji), mezhep taassubu ve hoşgörüsüzlük ise giderek yaygın ve hakim bir konuma erişmekteydi. Durağan, standart ve kendi içinde kendi kendine yeterli bir dünya görüşüne yöneldi; ve hattâ o mükemmellik anlayışı çerçevesinde idealize edildi.

İşte dinin, bütüncül (totaliter) eğilimleri de bu zamandan itibaren kendilerini gösterdiler. Bu çerçevede, denebilir ki, âdeta gelişim sürecinin belli bir devresinden itibaren süreç askıya alınarak dondurulmak istendi ve işte bizim geleneksel ve klâsik İslâm kültürü dediğimiz şey de büyük ölçüde bu gelenekleşmiş standartlaştırılmış ve âdeta askıya alınarak kalıplaştırılıp dondurulmuş olgudan başka bir şey değildir. Şüphesiz, böylesine bir olgu bir anda ortaya çıkmış da değildir; bu bir süreçtir ve zaman içerisinde netlik kazanmıştır.

Esasen, tüm bu gelenekleşme ve durağanlaşmaya rağmen, değişim de İslâm dünyasında kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde olgusal

15. Bk.: M. Weber, **The Theory of Social Organisation**. (Translated by A. M. Henderson and T. Parsons), New York, Oxford University Press, 1947, p. 363-386.

planda sürekli olarak varlığını sürdürdü. Ancak buna uyum dinamik bir biçimde sağlanamayınca, bir yandan gelenek varlığını ağırlıklı bir biçimde sürdürürken öte yandan “ideal” ile “gerçek” arasındaki farklılık da gittikçe açılmaya başladı. Ancak bu durum, daha erken dönemlerden itibaren tepkisel gelişmelere yol açmaktan da geri durmadı. Böylece, meselâ yeniliği “bid’at” şeklinde damgalayan zihniyet ve tavır alış İslâm dünyasında güçlenerek varlık alanına taşındı. Keza, değişen durum ve şartlarda ona uyum çerçevesinde, normatif düzelleme ve standartlardan bir şekilde sıyrılma eğiliminin bir anlatımı olan “hile-i şer’iyye” anlayışı ve olgusu da bu şekilde gelişip güçlendi. Değişime uyum/uyumsuzluğun değişik birer tepkisel anlatımını ve bir tür kaçışı da biz, bir yandan İslâm dünyasında tasavvuf ve tarikatların, felsefe ve her çeşit mezhep hareketlerinin ortaya çıkıp gelişmesinde ve öte yandan da onlara karşı yükselen tepkilerde bulunmaktayız. Ancak başlangıçta, standardizasyona ve formalizme karşı, bireysel özgürlüğü kurtarma adına bir tepki şeklinde gelişen Tasavvuf, XI. ve XII. yüzyıllardan itibaren popülerize olarak tarikat cemaatlerinin halk dindarlığı ve bu meyanda oraya giren pagan unsurlar çerçevesinde, şarlatan şeyhlerin elinde sürüklendiği yeni bir ritüalizm ve safsata girdabında âdeta boğuldu. Aslında, İslâm dünyasında eski Yunan kaynaklı olan felsefe ise, **İbn Rüşd**’den sonra hemen tamamen kayboldu. Bu da fikrî durgunluğu artırdı. Osmanlı’nın gücünün ve ihtişamının en yüksek noktasına eriştiği dönemin, felsefeye karşı reddiyelerin büyük oranda artışı ile karakterize oluşu kayda değerdir. Dogma gittikçe akla egemen olmakta, mezhep taassubu ve çatışmalar artmaktaydı. Müsbet bilimler ise ancak asgarî bir düzeyde gelişme gösterebildiler. Buna karşılık, bu dönemlerde, Müslümanların arasında, büyücülük, muskacılık, okkültizm, astroloji, falcılık, mistisizm, spiritizm, kehanet, simya ve hurafelere inanç ve uygulamaların, bu konularda kaleme alınmış bulunan literatürün, bunların uygulayıcıları ve müşterilerinin giderek artış göstermiş olması, durağanlığın kanaatimizce bir başka göstergesi oluyor.

Bu fikrî ve kültürel durgunluk, İslâm dünyasında erken dönemlerden itibaren bu açmazdan kurtuluş beklentilerini de artırmıştır. Böylece, önce Şîî çevrelerde yer eden “**Mehdî**” beklentisi, Sünnî çevrelerde de güçlü bir akide olarak yer tutmakta gecikmediği gibi, kendilerinin beklenen kurtarıcı Mehdi olduklarını öne sürenlerin sayısı da bir hayli yekûne erişmiştir. durağanlık ve toplumsal değişmelere uyum ihtiyacının telâfisi çerçevesinde geleneksel İslâm dünyasında karşımıza çıkan önemli bir olgu da “**tecdit**” ve “**ihya**” yani dinî yenileşme eğilimidir ve bu çerçevede ortaya çıkan “**müceddid**”lerin sayısı da dikkate değerdir. Onların arasında, Sultanların yer almakta oluşu da beklentilerin göstergesi olmak bakımından kayda değerdir.

Buna karşılık, Orta Çağ boyunca karanlıklar ve dinî fanatizm içerisinde yüzen Batı’da, Rönesans, Reform, Büyük Coğrafi Keşifler, Aydınlanma, bilimsel ve teknik gelişmeler ve özellikle de XVIII. yüzyıldaki Sa-

nayı devrimini takiben ortaya çıkan ve kısa zamanda tüm dünyayı saran büyük gelişme ve değişimler İslâm dünyasını da etkisi altına alınca, geleneksel İslâm kültür ve medeniyeti de, durağanlıktan yeni şartların zorlaması altındaki bunalımlı ve zorakî bir değişim sürecinin içerisinde kendini buldu. Ancak o, böylesine bir zorakî değişime hazır değildi. Buna karşılık, el işçiliğinden makineye geçişle karakterize olmaya başlayan, kutsalla kutsal-dışını daha net bir biçimde ayırma eğiliminde olan ve orada toplumsal farklılaşmanın ve uzmanlaşmanın çok hızlandığı yeni bir toplum tipinin oluşumuna imkân veren modern Batı medeniyetinin yeni bir dünya görüşü, demokratikleşme, parlamenter rejime geçiş, insan haklarına ve vicdan özgürlüğüne saygı, yeniliğe açıklık gibi özellikleri, tüm dünyada olduğu gibi, geleneksel kültür ve medeniyetleri ile karakterize olan müslüman toplulukların toplum yapıları için de büyük bir tehdit oluşturmaktaydı. Hasılı, sanayileşmenin, hızlı üretim ve nüfus artışının, köyden kente göçün, modern ve lâik eğitim ve öğretimin, kitle iletişim araçlarının dünya ölçüsünde yayılışı, ticarî ilişkiler, sömürgecilik, misyoner faaliyetler gibi bir çok yollar ve faktörler, tüm dünyada olduğu gibi, geleneksel düzen içerisindeki bir durağanlık döneminden geçmekte olan İslâm âlemini de çok derinden etkiledi ve onu çok köklü değişim sorunlarıyla karşı karşıya bıraktı. Modern Batı Medeniyetinin İslâm dünyası üzerindeki şoku öylesine güçlü oldu ki, Batı ile karşılaştırıldığında bir **“geri kalmışlık”** durumunda olduğunu fark eden İslam âlemi, aradaki mesafe farkını bir türlü, istenen ve beklenen ölçüde gerçekleştirmedi; eğitim-öğretim, sanayileşme, kentleşme gibi devasa sorunları çözme konusunda bocalamalara sahne oldu ve asıl önemlisi, değişime uygunsuzluk, **“eski”** ile **“yeni”** yahut **“geleneksel”** ile **“modern”** arasında hayatî bir diyalektik ikilem yaratır, kültürel kimlik arayışları ve toplumsal bunalımlara yol açarken, sorunları aşmak üzere akılcı ve bilimsel ciddî çözümler üretmek yerine, baskın şekli altında, tepkisel tutum ve davranışlara yöneldi.

Gerçi, İslâm dünyasında, başlangıçtan itibaren değişime karşı uzlaşmacı, uyarlamacı ve sentezci eğilimler de eksik olmadı¹⁶. Üstelik orada, gördüğümüz gibi, özellikle ilk dönemde, aklın ve bilimin rehberliğinde, kayda değer bir dinamizmle karakterize olan bilimsel ve kültürel bir gelişmeye, bir medeniyet hamlesine de tanık olundu. Ancak, İslâm dünyasında gelenekleşme, dinamizm kaybı ile birlikte durağanlığa yönelince, orada statik bir muhafazakârlık her şeye baskın hale geldi.

Bu çerçevede, İslâmiyet'e sonradan ilâveleri oradan temizleme anlayışı ile gelenekleştirilip standartlaştırılan ve idealize edilip kutsallaştırılan ilk dönemlerin Müslümanlığına dönüş, İslâm dünyasında, değişime karşı hemen her arayış eğilimi yahut hareketinin ana temasını oluşturmuştur. Öyle ki, biz bunu, İslâm dünyasındaki **Modernizm** öncesi dinî **Tecdit**,

16. Bk.: O. J. Voll, **İslâm: Süreklilik ve Değişim** (Çev.: C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan), İstanbul, 1991, 2C.

İhya ve **Islahat** hareketlerinde de, XIX. ve XX. yüzyılların **Reformizm** ve **Selefiyye** hareketinde de ve nihayet XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra gelişen **Radikal** yahut **Siyasal İslamcılık** hareketlerinde de hep tipik bir biçimde bulmaktayız. Anlaşılan, geleneksel toplumsal kalıpların zayıflaması ve değişimin hızlanması, savunma psikolojisi ile, İslâmî şuurda bir yoğunlaşmayı da beraberinde getirmiş; bu da, İslâm dünyasının değişime karşı genel tepkisel ortamında, kendini yeniden şekilci, normatif, katı ve yüzeysel nasçı (kitabî) yorumlar yahut çoğu zaman öfkeli ve hattâ şizofrenik siyasal ve ideolojik ifadeye ve eyleme ağırlık verilmesi ile sonuçlanmıştır.

Şüphesiz, modern dönemde, **Tönnies**'in deyişi ile, "**Gemeinschaft**" ilişkilerden "**Gesellschaft**" ilişkilere bir türlü geçip çağdaşlaşamayan İslâm dünyası, tüm geleneksel görünümüne rağmen, önemli değişme ve hattâ liberal gelişmelere de sahne oldu. Bu çerçevede orada kısmî lâik uygulamalar da gözlemlendi. Ancak, geleneksel bakış açıları ile modernlik arasında bocalayan İslâm âlemi, **din-birey-toplum** ilişkilerinde dengeyi bir türlü sağlayamadı, dini bireyin ve toplumun yaşantısında tam anlamı ile nereye yerleştireceği ve bunun sınırlarının ne olacağı konusunda tereddütler ve çelişkiler arasında bunalımlara düştü ve özgürlük içerisinde yaratıcı yeni hamlelere yönelemedi. Esasen, anlaşılan kör bir gelenek zincirini kırarak, bilimin ve aklın önderliğinde eğitilmiş kaliteli insan sorununu çözüme kavuşturmadığı sürece, bu dengeyi, en azından kısa ve hattâ orta vadede, öyle pek sağlayabilecek ve yaratıcı yeni hamlelere yönelebilecek gibi de görünmüyor.

Buna karşılık, müslüman topluluklar arasında sadece **Türkiye Cumhuriyeti, Atatürk**'ün önderliğinde, temeli din ve siyasetin ayrılığı, vicdan özgürlüğü ve hoşgörü gibi ilkelere dayalı olan ve aklın ve bilimin rehberliğinde, **din-birey-toplum sorunsalı**'na kalıcı bir çözümü, çağdaş yaratıcı hamleleri ve hattâ çağdaş medeniyet düzeyinin ötesine geçme idealini içeren tam Lâikliği seçti. Ancak, Türk toplumu henüz geleneksellikten modernliğe geçiş sürecini de tamamlayamadı. Bu bakımdan da, ikilemler ve bunların beraberinde sürüklendiği bunalımlardan bir türlü sıyrılamıyor. Ancak, sanayileşmesinin ve çağdaşlaşmasının ilerlemesi ve lâikliğin sindirilmesi ölçüsünde bunları aşabilecek güçte de görünüyor. Bunun istenilen ve beklenen düzeyde gerçekleşmesi anından itibaren şüphesiz yapı oturacak ve denge daha iyi bir konumuma gelecektir. Böylece, kendi öz alanında ve özellikle de sübjektif ve ahlâkî dindarlık boyutlarında, akıl ve bilimin rehberliğinde içtenlikle derinleşen din, Türk toplumunun hayatına bir anlam katmaya devam edecek; onun birey ve toplumla olan ilişkileri açısından, tepkisel tavırlar, hayalcilik, bilgisizlik, dar görüşlülük ve yüzeyselliğin öfke, siyasal ihtiras ve sloganlarla birbirine karıştığı, aşılması güç ikilemler ve bunalımlar söz konusu olmayacak; tersine din, birey ve toplumun halihazır konum ve değerlerinden daha üst düzeylerdeki yaratıcı hamle ve açılımlara ve erdemlere doğru yücelmesi

sürecinde, yeniden motor güç rolünü üstlenebilecektir. Bunun yolu ise, başta eğitim-öğretim ve kaliteli yetişmiş insan meselesi olmak üzere, toplumsal çarpıklık ve dengesizliklerin yol açtığı yığın halindeki sorunların, köklü çözümlere kavuşturulmasından geçmektedir.

Bazılarının sandığının aksine **Lâiklik**, dinsizlik olmadığı gibi, din karşıtlığı anlamına da gelmemektedir. Onun temeli sevgi, anlayış, hoşgörü ve inanca saygıda toplanmakta; orada beşerî ihtirasların tatmini için yüce dinin aracı kılınarak istismar edilmesine yer bulunmamaktadır. Üstelik o, İslâm'a aykırı da değildir. İslâm dini, siyasî yönetim konusunu topluma bırakmış, toplumsal farklılaşma ve iş bölümü ise Lâikliği zorunlu kılmıştır. İslâm'ın teokratik bir düzen önerdiği iddiası da yanlıştır. Çünkü teokrasi, ruhban sınıfının egemenliğidir ve İslâm'da ruhbanlık yoktur. Bu nedenle bize Müslümanlık aslında dünyanın en lâik dini görünmektedir. Din adına tüm sosyal hayatı kontrol eğilimi ve iddiaları da hiçbir vakit geçerli olmadı. Toplumsal farklılaşma, ayrımlaşma, uzmanlaşma ve işbölümü bu konuda kesin hükmünü verdi ve bundan dönüş olmadığını gösterdi. Lâiklik, Ülkemizde akılcı ve bilimsel düşüncenin yerleşmesi, hurafelerin ve cehaletin ortadan kalkması, din ve mezhep çatışmalarının önlenmesi, din istismarının önüne geçilmesi, dine saygının artması ve samimi dindarlığın gelişip kökleşmesi, toplumsal bütünleşmenin güçlenmesi, insana ve düşünceye saygının ve sevginin kökleşmesi, çoğulcu ve modern, demokratik bir toplum olma idealine erişilmesi bakımından da çok büyük bir önem taşımaktadır. Zira, gerçek Lâikliğin temelinde dine, inanca ve insana saygı, sevgi ve hoşgörü yatmaktadır. Din ve özellikle İslâm dini de aynı temellere dayanmaktadır. Bu bakımdan, kanaatimizce, temelde bu ikisi arasında bir aykırılıktan söz etmek, lâikliğin de, dini ve özellikle İslâm dinini de, hiç anlamamak olmaktadır¹⁷. Şu halde ülkemizde, hemen her düzeydeki din eğitimi ve öğretiminin, modern bilimsel ve pedagojik esaslara göre yeniden düzenlenmesinin önemi bir kez daha ağırlıklı bir biçimde kendini hissettiriyor.

17. Bk.: Ü. Günay, H. Güngör, A. V. Ecer, **Laiklik, Din, Türkiye**, Ankara, Adım Yay., 1997.

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN İSLAM TARİHİ ANLAYIŞI

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

1. TARİH ANLAYIŞI

Atatürk'ün (1881-1938) tarih anlayışında, devrindeki dünya tarihçilik anlayışı ile Osmanlı tarihçiliğinin etkileri olduğu görülmektedir. O, hem faydacı (öğretici, pragmatik) tarihçilik ve modern tarihçilik anlayışlarını savunmuş hem de "**Türk Tarih Tezi**"nin oluşması işi ile doğrudan ilgilenmiştir¹. İslâm tarihi hakkındaki değerlendirmesinde bu anlayışlarının tesiri olmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk tarihi, geçmişteki olayları yer, zaman ve yapıcılarını belirterek ve kaynaklarına dayalı olarak, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde inceleyen bir ilim kabul eder. Tarihin hayal mahsulü olamayacağını, fakat gerçekleri aynen aksettirdiğini söyler; bilimsel ve tarafsız yaklaşımla yazılmasını ister. Tarihi yazanın tarihi yapana sadık kalmasının gerektiğini vurgular.

Atatürk "**bilimsel tarihçilik**"ten yanadır. "**Tasvirî bilgiler ilmi**" olarak tanımladığı tarihin "**gerçeğin yansıdığı ayna**" olduğunu ifade eder. Tarihçileri de "**ilkeli, gerçekçi, bilimsel ve tarafsız anlayış**"la tarih yazmaya çağırır. Ona göre, bu ilkeler ve yöntemlerle tarih yazmak, tarih yapmak kadar zordur. Tarihi yazan tarihi yapana sadık kalmazsa aranan hakikat insanı şaşırtacak bir durum alır.

O, başlıca özelliklerini böylece zikrettiği tarihin hangi anlayış ve yöntemle yazılması gerektiğini şu sözleriyle açıklar:

"Biz tarihi yazdığımız zaman, olayların ve eylemlerin yapılarını birlikte ararız. Eğer bunu yapamazsak, bilinmeyen birşeyle karşı karşıya ol-

1. Azmi Süslü, *Türk Tarihçiliği ve Atatürk*, Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu (3-6 Ekim 1995), Gazi Magosa-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, c.1, s.323, Ankara 1998.

duğumuzu ve bilginin bizi yanlttığını kabul ederiz. Havâriiler ihdas etmeye çalışmayalım. Bu bizim tipimiz değil. Biz mutlak gerçeği arayıp bulmaya çalışmalıyız ve onu tanıtmaya gayret sarfetmeliyiz.”

“Bir milletin ne yapabileceğini göstermek için tarih en güvenilir rehberdir”²

Atatürk bu sözlerini tarih yazan ve yapan birisi olarak söyler; tarih tecrübesi ve bilgisiyle de söylediklerini temellendirir. Taklitçi tarihçiliğe karşı olduğunu ve sosyolojik tarihçiliği benimsediğini belirtir.

Atatürk'ün tarih anlayışı ana hatlarıyla böyledir. Şimdi bir yandan onun tarih bilgisi ve ilgisinden; diğer yandan da İslâm Tarihi ve Türk İslâm Tarihi anlayışından -belki de ilk olarak- sözedeceğiz. Hilafet ve İslâm Devleti kurumlarına bakışını ayrıca ortaya koyacağız.

2. M. KEMAL ATATÜRK'ÜN TARİH BİLGİSİ VE İLGİSİ

Atatürk'ün İnkılaplarında, “**tarih**”in (geçmişin) önemli etkisi vardır. Milli Mücadele hareketini de derin tarih bilgisi ve tecrübesi ışığında yürütmüştür. Her konuşmasında ve açıklamasında tarihten sözetmeyi, örnekler vermeyi adet haline getirmiş; tarihten ibret alınmasını ve istifade edilmesini tavsiye etmiştir.

“Diyebilirim ki bugünkü uyanışı düne, geçmişe borçluyuz. Herhalde babalarımızın, analarımızın, eğitimcilerimizin ruh ve dimağlarımızın gelişmesinde verimli etkileri vardır.”

“Baylar, açıklamak istiyorum ki, ilk esin, ana-baba kucağından sonra okuldaki eğitimcinin dilinden, vicdanından, eğitiminden alınır.”³

“Başlangıçta ayaklanma ve ihtilal biçiminde görülen hareket yerini devrime bırakır. Fransız ihtilali de bu dönemlerden geçmiş ve ulusun, toplumun vicdanında yerleşmiştir. Onun için evrensel olmuştur.”

“Baylar, işte bugün 1789 Temmuz'unun 14. gününü burada kutluyoruz ve bu, Fransızların ulusal bayramı olduğu kadar henüz özgürlüklerine kavuşmamış ulusların da sevinecekleri bir gündür.”

“Türk tarihinde de istilacı orduların İzmir'den denize dökülmesi, bizim ulusal tarihimiz için dünya tarihinde yepyeni bir dönüm olacaktır. Bu da artık istila için hiçbir memleketin özgürlük ve bağımsızlıklarını yok etmeğe olanak bulunamayışıdır. Eğer haksızlığa uğramış Asya ve Afrika milletleri, bizim milli mücadelemizden bir ibret dersi almışlarsa, kendile-

2. Akil Aksan, *Citations de Mustafa Kemal*, s. 82-83, Ankara 1982.

3. Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, II (1959), s. 197.

ri için pahalıya da mal olsa, bu yola gireceklerdir. Özgürlük ve bağımsızlıktan yoksun bir ulus için, yaşamının ne anlamı, ne de zevki vardır.”⁴

Mustafa Kemal Atatürk, verilen örneklerde görüldüğü üzere, tarihçilikte yaygın olan üç metotla (düz anlatım, örnekleme, benzetme) görüşlerini açıklamıştır. Soru sorma ve karşılaştırma metotlarını ise daha az kullanmıştır.

Mustafa Kemal tarihe yakın ilgi duymuş ve hayatı boyunca onunla uğraşmıştır. Tarih yazan ve yapan birisi olarak onun engin tarih bilgisine ve ilgisine sahip olmasında şaşılacak bir durum yoktur. İlkokul öğretmenlerinden Mustafa Bey nasıl onun matematiği sevmesine etki ettiyse, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Namık Kemal (1840-1888), Ziya Gökalp (1876-1924), H.G. Wells, (1866-1946), L. Caetani (1869-1935) gibi bilim ve düşünce adamları da hem onun genel tarih, İslâm Tarihi ve Türk Tarihi anlayışlarına hem de devrimci ve toplumsal görüşlerinin oluşmasına tesir etmişlerdir. İslâm tarihi alanında A. Hilmi'nin "*Tahlili ve Tenkidi TARİH-İ İSLAM*", "*ALLAH'I İNKAR MÜMKÜN MÜDÜR?*" isimli eserlerini dikkatle okuduğu ve yazarın kimi görüşlerini paylaştığı, onları çeşitli konuşmalarında kullandığı anlaşılmaktadır. Kültür, medeniyet, Türk tarihi ve milli tarih konularında ise Ziya Gökalp ve Namık Kemal'den önemli ölçüde etkilendiği genellikle paylaşılan bir görüştür⁵.

Atatürk çok kitap okuyan şahsiyetlerden biri olmuştur. Tarih, İslâm Tarihi ve Türk tarihiyle ilgili kitaplar daha çok ilgisini çekmiştir. Yakın çevresinin söyledikleri ile özel kütüphanesinin kataloğu bunu göstermektedir. O, başta Türk ve İslâm devletleri tarihi olmak üzere, çeşitli milletlerin tarihini, Avrupa felsefe ve uygarlık tarihini, ilk kültür ve uygarlıklar tarihini, dinler ve diller tarihini çeşitli kitaplarda okumuş ve incelemiştir. Elde ettiği bilgilerden Milli Mücadele Hareketi ve Yeni Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda yararlanmıştır.

Tarihi hayat boyunca başvurulacak bir ders kitabı olarak gören Mustafa Kemal'in tarih ilmine yönelmesinde Manastır Askerî Tarih öğretmeni Mehmet Tevfik (Bilge) etki etmiştir. Oadaki bu tarih ilgisi giderek artmış ve ömrünün sonuna kadar sürmüştür⁶. Ancak Atatürk'ün tarihe yakın

4. Atatürk'ün, Fransızların 14 Temmuz 1789 Rönesans ve Reform hareketini kutladıkları 14 Temmuz Milli bayramı dolayısıyla yaptığı bu konuşmanın yalınlaştırılmış metni için, bkz; Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1989, s. 10; asıl metin: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, III, (1961), s.81.

5. Atatürk'ün Düşünce yapısını Etkileyen faktörler konusunda Ş. Turan'ın adigeçen eserine bakılmasını öğütleriz.

6. Leman Şenalp, *Atatürk'ün Tarih Bilgisi*, Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu (9-11 Eylül Ankara), c.II, s.717, Ankara 1996.

ilgi duymasında, askerî kişiliğinin yanında, XIX. yüzyılda Osmanlı Devletinin ve dünyanın içinde bulunduğu genel durum, Balkan Harbi, I. Dünya Harbi ve Millî Mücadele'yi bizzat yaşaması; Tanzimat hareketi, Meşrutiyet idaresi gibi önemli tarihi gelişmelere şahit olması vb. olaylar etkili olmuştur. Yani XIX. yüzyılın fikrî, siyasî, idarî, felsefî ve askerî hadiseleri onda tarih merakını geliştirmiştir⁷. Millî tarih, milliyetçilik, Türkçülük, lâiklik, çağdaşlık, vatan ve özgürlük gibi kavramların Atatürk'ün düşünce yapısında yerleşmesinde okuduğu tarih kitaplarının tesiri çok olmuştur. Lise ve Harp Akademisindeki öğrenimi sırasında ve onu izleyen yıllarda Fransız Devrimi, Avrupa felsefe ve kültür akımları, Jön Türklük vesair konuları; Montesquieu, N.Kemal, Tevfik Fikret, Mustafa Celaleddin, L.Cahun, H.G.Wells, L. Caetani, A. Hilmi gibi şahısların kitaplarını zevkle okuyup incelemiş; söz konusu kavramları bunlar çerçevesinde açıklamış ve yorumlamıştır. Hilâfetin zararlı bir kurum oluşu ve Arap alfabesinin Türkçe'nin yapısına uygun düşmediğine dair görüşlerinin kaynakları da bu şahıslar ve kitaplardır.

Atatürk genel beşer tarihi ve Türk tarihi alanlarında daha ziyade De Guignes, R. Grousset, Stanley, Delaporte, Wells, Maspero, Montesquieu, L. Caetani, Hammer ve benzeri batılı yazarların eserleriyle, Ziya Gökalp, Necip Asım (Yazıksız) Ahmet Cevdet, A. Hilmi (Şehbenderzade), Ahmet Refik ve N. Kemal gibi Türk yazarlarının kitaplarından istifade etmiştir⁸.

Tarih boyunca milletlerinin kaderine tesir etmiş büyük devlet adamları gibi; Atatürk'de hayatında tarihe büyük önem vermiştir. Askerî kariyerinde ve İnkılaplarında tarihin istisnai yeri apaçık görülmektedir. Şüphesiz o, tarihten istifade etmek, ders almak istemiştir ve bunda başarılı olmuştur. Zaten Atatürk tarih bilmeden tarih yazmanın mümkün olamayacağını bilincindeydi.

Aslında Atatürk okul sıralarından itibaren tarih ile özel olarak meşgul olmuştur. Özel kütüphanesinde bulunan 4.289 kitaptan dörtte birine yakını (885) tarih kitaplarının oluşturması onun tarih ilmiyle olan yakınlığını gösteren bir başka husustur.

Türk tarihini başlangıcından itibaren ortaya çıkarmayı amaçlayan "**Türk Tarih Tezi**"⁹ ni savunması, 12 Nisan 1931'de Türk Tarih Tetkik Cemiyeti (1935'de Türk Tari Kurumu adını aldı)'ni kurması, Anadolu

7. Bu konuda geniş bilgi için bkz. L. Şenalp; a.g.m.; s.718-727.

8. Atatürk'ün tarihçilik anlayışı ve fikir dünyasını etkileyen unsurlar için bkz; L. Şenalp, a.g.m., 720 vd.; Ş. Turan, a.g.e., s. 10 vd; A. Süslü, a.g.m., s.340-342.

9. Atatürk'ün Türk Tarih Tezi hakkında bkz; Azmi Süslü; a.g.m., s.337-340; Afet İnan, *Atatürk ve Tarih Tezi*, Belleten, Ankara 1939, sayı 10, cilt III, s.243 vd.b; Bekir Sıtkı Baykal, *Atatürk ve Tarih*, Belleten, Ankara 1971, c.XXXV, sayı 140, s.539-540.

eski uygarlığının (Hititler'den itibaren Türk uygarlıklarının) ortaya çıkarılması, Türk topluluklarının tarihî durumları ve birbirleriyle ilişkilerinin belirlenmesi, İslam Tarihine Türk Tarihinin etkisinin incelenmesi, amaçlarıyla ve bilimsel yöntemlerle "**tarih kitapları**" yazılmasını emretmesi, dolayısıyla "**Türk Tarihinin Ana Hatları**" adlı tarihî eserlerin yazılması, 1932'de Türk Dil Kurumunu kurması, 1935'de ise Ankara'da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nin kurulmasına karar vermesi, söylev ve demeçlerinde daha ziyade tarihe yer vermesi, Nutuk gibi bir eser meydana getirmesi Atatürk'ün tarih bilgisi ve ilgisinin başlıca göstergeleridir.

"*Bugünkü intibahımızı düne, maziye medyunuz*" diyen Mustafa Kemal, devrimlerini gerçekleştirirken tarih bilgisini en hassas anlarda en etkili silah olarak kullanmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilâfet ve saltanatın birbirinden ayrılması ve saltanatın kaldırılması üzerine yaptığı konuşmalar bunun en çarpıcı örneğini oluşturmaktadır. Atatürk genel tarih ve İslâm tarihi bilgisi sayesinde Meclis üyelerini bu nazik konuda aydınlatmayı ve ikna etmeyi başarmıştır.

M. Kemal tartışmaların en hararetli bir anında söz alarak, İslâm Tarihindeki engin ve derin bilgisiyse, saltanat ve hilâfetin mahiyetlerini, tarih boyunca fonksiyonlarını, halife ve sultan sıfatları altında Osmanlı padişahlarının davranışlarını ikna edici delillerle ve çarpıcı örneklerle Meclis üyelerine anlatmış; Meclisteki din bilgilerine de İslâm dini hakkındaki bilgisinin çok doğru olduğunu söyleyebilmiştir¹⁰.

3. M. KEMAL ATATÜRK'ÜN İSLÂM TARİHİ ANLAYIŞI

Mustafa Kemal Atatürk, İslâm tarihini okumuş, öğrenmiş ve değerlendirmiştir. Gerek **Nutuk**'ta gerekse "**Söylev ve Demeçleri**"nde İslâm tarihine dair görüşlerini ifade etmiştir. Özellikle Cumhuriyetin ilanından sonra, "**Teşkilat-ı Esasîye Kanunu**" ve "**Tevhid-i Tedrisat Kanunu**", doğrultusunda, "**kaldırma**" (ilga) ve "**yeniden yapma**" (ibda) ilkeleri çerçevesinde Çağdaş Türkiye'nin Yapılanması'nda İslâm Tarihi ve Osmanlı Tarihinden sözetme gereği duymuştur. Millî devlet, millî kültür ve millî egemenlik konuları mevzubahis olduğunda da Türk İslâm Tarihi ve Arap İslâm tarihleri, örnekleme ve açıklama, karşılaştırma ve sentez yapma amaçlarıyla, çeşitli yönlerden ele alınmıştır.

Mustafa Kemal'in İslâm tarihi ile ilgili görüşleri, esas itibarıyla, "**İslâm Dini**" ve "**İslâm Peygamberi**" konularını kapsar. Ancak saltanat ve hilâfet kanunlarının Çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'ndeki durumları müzakere edilirken Atatürk gerek Türkiye Büyük Millet Meclisinde gerekse

10. Atatürk'ün tarih bilgisi ve ilgisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Bekir Sıtkı Baykal, *Atatürk ve Tarih*, Belleten, Ankara 1971, c.XXXV, sayı 140, s.532-540; Sabri Hizmetli, *Atatürk ve Tarih*, Askeri Tarih Bülteni, Ankara 1993, sayı 35, yıl 18, s.13-20.

yurt gezilerinde yaptığı konuşmalarda İslâm tarihinin “**raşid halifeler devri**”ni ve “**Osmanlı Devleti dönemi**”ni “**hilâfet-saltanat**” ekseninde değerlendirmiştir. O, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed’den, “**Mazhar-ı nübüvvet ve risalet olan Efendimiz**” sözcüğünde olduğu gibi, övgü ve saygıyla söz ederken, yaptığı işleri iftiharla açıklarken, İslâm Tarihinin önemli iki konusunu oluşturan hilâfet ve saltanat hakkında Cumhuriyetin ilanından sonra olumlu ve takdir edici ifadeler kullanmamıştır.

a. Atatürk’ün İslâm Dini ile İlgili Görüşleri

Mustafa Kemal, İslâm’ı bilen ve ona bağlı olan bir insandır. Bir çok konuşmasında İslamiyeti övmüş; akıl, mantık ve ilim dini olduğunu belirtmiştir¹¹.

“Din vardır ve lâzımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, uzun asırlardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak birçok yabancı unsur-tefsirler, hurafeler binayı daha fazla hırpalamış. Bugün bu binaya dokunulamaz, tamir de edilemez. Ancak zamanla çatlaklar derinleşecek ve sağlam temeller üstünde yeni bir bina kurmak lüzumu hasıl olacaktır.

“Bizim dinimiz en makul ve en tabîî dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabîî olması için, akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır.”

“Türk milleti daha dindardır olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindardır olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura aykırı, ilerlemeye mâni hiç bir şey ihtiva etmiyor... (1923)

“Milletimiz, din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete mâliktir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet, milletimizin kalb ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz (1923)”¹²

“...İslâmiyetin ilk parlak devirlerinden mâzi mahsulü olan sakim âdetler bir zaman için kendini göstermeye, nüfuz ikâına muktedir olmuşsa da, biraz sonra İslâm hakâyıkına temessük, İslâm esaslarına tevfik-ı hareket etmekten ziyade, mâzinin miraslarından olan âdet ve itikadları, dine karıştırmaya başlamışlardır. Bu yüzden İslâm cemiyetlerine dahil birtakım kavimler, İslâm oldukları halde sükûta, sefâlete, inhitata

11. Utkan Kocatürk, *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, Ankara 1971, s.206.

12. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara 1959, 2. Baskı, II, 66-67; s.90, III, 70.

mâruz kaldılar. Mâzilerin batıl itiyad ve itikadlarıyla İslâmiyeti teşvik ettikleri ve bu suretle hakikat-ı İslâmiye'den uzaklaştıkları için, kendilerini düşmanlarının esiri yaptılar."

*"Bizim dinimiz milletimize aşağılık, miskin ve hor görülmeyi tavsiye etmez. Aksine Allah da Peygamber de insanların ve milletlerin yücelik ve şereflerini muhafaza etmelerini emreder."*¹³

Atatürk, İslâm dininin siyasallaştırılması; siyasi anlayışların ve esasların dinleştirilmesi, hilafetin saltanata dönüştürülmesi konularına da temas eder ve şöyle der:

*"Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkan yoktur. Yalnız şurası var ki din, Allah ile kul arasındaki bağılıktır. Softa sınıfının din simsarlığına müsaade edilmemelidir. Dinden maddî menfaat temin edenler, iğrenç kimselerdir. İşte biz, bu vaziyete muhalifiz ve buna müsaade etmiyoruz... (1930)"*¹⁴

*"...İslâm dinini, yüzyıllardan beri alışageldiği üzere bir siyaset aracı durumundan uzaklaştırmak ve yüceltmek gerekli olduğu gerçeğini görüyoruz. Kutsal ve ilâhi inançlarımızı ve vicdani değerlerimizi, karanlık ve kararsız olan ve her türlü menfaat ve ihtiraslara görünüş sahnesi olan siyasetlerden ve siyasetin bütün kısımlarından bir an önce ve kesin olarak kurtarmak milletin dünyevî ve uhrevî mutluluğunun emrettiği bir zaruret-tir. Ancak bu suretle İslâm dininin yüceliği belirir."*¹⁵

Alıntılanan görüşlerinde görülmektedir ki Atatürk, İslâm'a içtenlikle bağlıdır ve Din'in özgün haliyle korunup yaşanılmasını istemektedir. İslâm'ın akıl, ilim, fen ve mantık dini olduğunu, insanlara ve milletlere kimlik ve kişilikleriyle yaşama anlayışı telkin ettiğini belirtmektedir. Bu sebeple, Türk milletinin dinini öğrenmesi ve daha dindar olması gerektiğini söylemektedir.

Ancak Din'den uzaklaşmaya ve din istismarı yapmaya şiddetle karşıdır. Siyasî ve şahsî nedenlerle din istismarı yapılmasına, Din'in siyasete alet edilmesine asla tahammülü yoktur. Müslüman oldukları halde çöken ve yıkılan milletlerin, geçmişlerinin yanlış alışkanlıklarına ve inançlarına İslâm'ı dayanak yaptıkları ve İslâmî gerekçelerden uzaklaştıkları için, yok olduklarını söyler. Din'in hurafelerden ve bâtil inançlardan arındırılmış olarak insanlara sunulmasını ister.

13. *Söylev ve Demeçler*, 11, 90; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Atatürk ve Din*, Milli Eğitim Anka-ra 1981, s.134-135.

14. E.R. Fiğlalı, a.g.m., s.135.

15. *TBMM Zabıt Ceridesi*, devre II, cilt VII, s.3.

Bu bakımdan Atatürk din eğitim öğretiminin çok ciddi olarak ele alınması gerektiği, kadın ve erkek olsun bütün vatan evladının Dini'ni öğrenmesini zaruri olduğu düşüncesindedir. Ülkede yüksek din bilginleri yetiştirecek kurumlar olmasını zaruri görmektedir¹⁶. Nitekim kendisi bu işle yakından ilgilenmiş; İmam Hatip Okulları ve İstanbul Üniversitesi İlahiyet Fakültesi'nin açılmasını sağlamıştır. Böylece devlet eliyle, resmî kültür ve eğitim-öğretim politikası doğrultusunda, din görevlisi ve din bilginini yetiştirilmesine gayret etmiştir.

b. Atatürk'ün Hz. Muhammed Hakkındaki Görüşleri

M. Kemal, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed hakkında oldukça hürmetkar ve sitayişkar ifadeler kullanır. Onun insanlık tarihinin en seçkin ve dahi kişisi olduğunu söyler. daveti ve tebliğ hizmeti mücadelesi hakkında geniş bilgiler verir. İşte O'nun Hz. Muhammed'le ilgili görüşlerinden bir kesit:¹⁷

*“Son peygamber olan Muhammed Mustafa (s.a.s) 1394 yıl önce Râmi Nisan ayı içinde Rebiulevvel ayının Onikinci Pazartesi gecesi sabaha doğru tan yeri ağarırken doğdu. Gün doğmadan... Bugün o gündür. İnşallah büyük tesadüftür. Gerçekten Arap tarihiyle bu akşam doğum gününün yıldönümüne rastlıyor. Hz. Muhammed, çocukluk ve gençlik günlerini geçirdi. Fakat henüz Peygamber olmadı. Yüzü nurlu, sözü ruhani, olgunluk ve görünüşte eşsiz, sözünde doğru, yumuşak huylu ve insanlıkta ötekilere üstün olan Muhammed Mustafa önce bu özel vasıflar ve seçkinliğiyle kabilesi içinde “**Muhammedü'l-emin**” oldu. Muhammed Mustafa, Peygamber olmadan önce kavminin sevgisine, saygısına, güvenine ulaştı. Ondan sonra ancak kırk yaşında nübüvvet ve kırküçüncü yaşında risâlet geldi. Fahriâlem Efendimiz sonsuz tehlikeler içinde bitmez sıkıntı ve zorluklar karşısında yirmi yıl çalıştı ve İslâm dinini yerleştirmek için peygamberlik görevini yapmayı başardıktan sonra cennetin en yüksek tabakasına ulaştı. Kendisinin irşadına ulaşmış olan müslümanlar ve özellikle seçkin sahabe pekçok gözyaşı döktüler. Fakat insanlık gereği olan bu üzüntülü durumun faydasız olduğunu hemen anlayan anlayışlı kişiler, Peygamberin arkasından ağlamak değil, ümmetin işlerini bir an önce güzel yürütmeye ulaştıracak tedbiri almak inancıyla toplandılar. Resûl-i ekrem'e halife olacak bir emir seçilmesi söz konusu edildi. Hz. Peygamber, dostu olan Hz. Ebubekir'den şahsen çok hoşlanırdı. Son nefeslerini yaşarken Ebubekir'in kendisine halef olmasının uygun olacağını değişik şekillerde işaret de buyurmuşlardı.”*

16. Atatürk'ün bu konudaki görüşleri için bkz; *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 11, 90.

17. (Bkz; *Nutuk-Söylev*, II.Cilt, Ankara T.T.K. Yayınları 1989, s.1840): Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, s.106-108.

Atatürk bu söylevinde İslâm Peygamberi'nin hayatını ve dini tebliğ çalışmalarını veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Siyer kitapları ve İslâm tarihi kaynaklarının genel anlatımı çerçevesinde kalan bu açıklaması ile Hz. Peygamber'in hayatını ve ilk devir İslâm tarihini teferruatıyla bildiğini göstermektedir. Ancak O'nun bu bilgilerinin de bir takım kaynakları vardır.

c. M. Kemal Atatürk'ün İslâm Tarihiyle İlgili Görüşleri

Atatürk İslâmiyet, İslâm Peygamberi ve de İslâm tarihi hakkında tatminkar malumata sahiptir. Kumandanlık yaptığı cephelerde, yurt gezilerinde, Millî Mücadele faaliyetlerinde ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapmış olduğu konuşmalarda bu düşünceye ulaşmaktayız. Mustafa Kemal Kur'an, Sunnet ve İslâm hakkındaki bilgisini nereden elde etmiştir? Hangi Tefsir, Hadis ve İslâm tarihi kitaplarını okumuştur? Hangi din bilginlerinin görüşlerinden ya da danışmanlığından istifade etmiştir? vb. sorulara şuanda şöyle cevap verebiliyoruz: Bilinen şudur ki; onun bu konudaki görüşleri kitabidir ve isabetlidir. Filibeli Ahmet Hilmi, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, gibi bir takım Doğulu yazar ve "**Federal Bir Dünya Devleti**" adlı eserin sahibi İngiliz tarihçi Wells, Stanley, L. Caetani gibi Batılı yazarlara ait İslâm tarihi kitaplarını okumuş olduğu açıktır. Gerek 1 Kasım 1922'de "**Saltanat-ı Milliye'nin tahakkukuna dair Büyük Millet Meclisi'nde cereyan eden celse**" (Hilâfet ve Saltanatın birbirinden ayrılmasıyla ilgili gündem oturumunda) gerekse 3 Mart 1924'de Teşkilat-ı Esasiye Kanunu hakkındaki tartışmalar esnasında yaptığı konuşmalar onun genel insanlık tarihi, İslâm ve Türk tarihlerini iyi bildiğini açıkça göstermektedir. İşte bir örnek:

Beyler! Yine bilinmektedir ki: Dünya yüzünde yüz milyonluk bir Arap kütlesi vardır ve bunların Asya'ya ait kısmı Cezîretü'l-Arab'da yoğun olarak varlıklarını sürdürürler. Nübüvvet ve risalete mazhar olan Fahriâlem Efendimiz bu Arap kütlesi içinde, Mekke'de dünyaya gelmiş mübarek bir vücut idi.

Ey arkadaşlar! Tanrı birdir, büyüktür, ilahi adetlerin görüşlerine bakarak diyebiliriz ki, insanlar iki sınıfta, iki çağda incelenebilir. İlk çağ insanlığın çocukluk ve gençlik çağı, ikinci çağ, insanlığın erginlik ve olgunluk çağıdır. İnsanlık birinci çağda tıpkı bir çocuk gibi, tıpkı bir genç gibi yakından ve maddi vasıtalarla kendisiyle ilgilenilmeyi gerekli görür. Allah, kullarının gerekli olan olgunluk noktasına ulaşmasına kadar, içlerinden vasıtalarla, kullarıyla ilgilenmeyi ilahi gereklilik saymıştır. Onlara Hz. Adem (a.s.)den itibaren kaydedilmiş, kaydedilmemiş sonsuz denecek kadar çok peygamber ve elçi göndermiştir. Fakat peygamberimizin aracılığıyla en son dini ve medeni hakikatları verdikten sonra artık insanlıkta aracı yoluyla temasta bulunmaya gerek görmemiştir. İnsanlığın anlama derecesi, aydınlanma ve olgunlaşması her kulun doğrudan doğruya

*ilâhi ilhamlarla temas yeteneğine ulaştığını kabul buyurmuştur. Bu sebebedir ki Hz. Peygamber, peygamberlerin sonuncusu olmuştur ve kitabı, en mükemmel kitaptır.*¹⁸

Atatürk'ün Millî Mücadele yıllarında, daha çok İslâm tarihi ile ilgili kitaplar okuduğu gözlenmiştir. O günlerde karargahında vazifeli olan H.Edip Adıvar da Millî Mücadele'yi anlatan Romanı'nda onun İslâm tarihinin ilk dönemlerini anlatan kitaplar okuduğunu yazmaktadır¹⁹. Afetinan'ın yazdıkları da bu doğrultudadır²⁰.

Mustafa Kemal'in İslâm tarihi alanında başvuru kaynaklarının başında Şehbenderzade Ahmet Hilmi'nin "**Tarih-i İslâm**" isimli eseri gelmektedir. Eseri dikkatle okuyan ve yazarın kimi görüşlerini paylaşan Atatürk'ün üzerinde durduğu konular A. Hilmi'nin de eserinde önemini vurguladıklarıdır. İslâm'ın akıl ve ilim dini olması, Hz. Muhammed'in eşsiz kişiliği ile İslâm'a damgasını vurması, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yaşantıları ve uygulamaları ile "**raşid halifeler**" olarak tanımlanmaya layık oldukları, hilâfet meselesi onların başlıcalarıdır.

A. Hilmi'nin hürriyet, ilim, ortaçağ hayatından çağdaş yaşama geçme gibi temel problemlerle ilgili görüş ve düşünceleriyle Atatürk'ün düşünce ve uygulamaları arasında da genelde bir uyum bulunmaktadır.

Ancak Atatürk'ün İslâm Tarihi ve Hilâfet konularındaki görüşlerinin oluşmasında L. Caetani'nin 1905-1912 yılları arasında 5 cilt halinde yayımlanan "**Annali dell İslâm**" isimli 5 ciltlik eserinin daha çok etkili olduğu söylenebilir. Hüseyin Cahit Yalçın'ın Malta'da tutukluken Türkçeye çevirdiği ve 1924-1926 yıllarında 9 cilt halinde bastırılan bu eser, tıpkı A. Hilmi'nin eserleri gibi Atatürk'ün özel kütüphanesinde mevcuttur²¹. L. Caetani, bu eserinde Hz. Muhammed'in İslâm dininin kalbi durumunda olmadığını, nübüvvetinin de kişisel gayretleri ve bazı sosyal-politik hadislerin mahsulü olduğunu iddia ettiği gibi İslâm Peygamberi'ne ve risaleti'ne de saldırılarda bulunmaktadır. Atatürk İslâmiyeti, Hz. Peygamber'in Mekke'de ve Medine'deki hayatını, gazvelerini, hilâfet meselesini yazıp değerlendirirken L. Caetani'den çok istifade etmiş ve etkilenmiştir. Onun görüşlerinden bazılarını da kendine özgü anlatımla kullanmış ve yorumlamıştır. İşte bir örnek:

18. Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, 1927, s.418; sadeleştirilmiş metin, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, s.106.

19. H.E.Adıvar, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, 1962, s.146 vd.

20. Afet İnan, *İstiklal Savaşında Tarih Bilgisinin Rolü*, Atatürk Hakkında Konferanslar, 1946, s.15.

21. L.Caetani, *Annali dell İslâm* (İslâm Tarihi), çev. Hüseyin Cahit, IX. cilt, İstanbul 1924-1926.

“Kur'an'dan öğrendiğimize göre, Muhammed hiç değişmeden yaşamış bir insan değildi; o da hayat ve hadislerin zaruri icapları karşısında adeta hergün değişmiştir.”

“Muhammed, ibtida Allah'ın resulüyüm diyerek ortaya çıkmamıştır; bunu düşünmemiştir. Bu düşünce, senelerce mücadele ettikten sonra kendisinde hasıl olmuştur.”²²

4. TÜRK-İSLÂM TARİHİ ANLAYIŞI

Atatürk'ün İslâm Tarihi alanında önemle vurguladığı konuların başında İslâm tarihine Türk tarihinin etkisi ve Türklerin İslâm ümmeti içerisindeki yeri gelmektedir. O, güçlü Türk milliyetçiliği duygusu ile Türk Tarihi'ni, Türk milletinin kültür ve uygarlığını okuyup öğrenmeyi en önemli uğraşlarından biri yapmıştır. Unutulan ve iyice incelenmemiş olan Türk Tarihinin ve uygarlığının gerek İslâm'a geçişten önceki gerekse sonraki durumunun araştırılmasını ve bilimsel yöntemle ortaya konulmasını istemiştir.

Atatürk'e göre Türk milletinin tarihi ve uygarlığı İslâm dünyası içine girdikten sonra kendi benliğini yitirmiş; yüzyıllar boyunca bayraktarlığını yaptığı İslâm milletleri ve medeniyeti tarihi bünyesinde erimiştir. Meydana getirdiği kültür ve uygarlık eserleri doğrudan kendi varlığına değil, Araplar ve Farslar gibi uluslardan oluşan “İslâm ümmeti”ne mal edilmiş; bunlarda kendisine en ufak bir pay verilmemiştir. Böylece Tarihî ve kültürel varlıklarını yitiren Türkler aşağılık duygusuna kapılmıştır. Osmanlılar devrinde tarihçiliğin, Tanzimat'a kadar “**Ümmet Tarihi**” anlayışına dayanması, dolayısıyla Türkler'in Tarihi'nin İslâm milletlerinin tarihinden ayrı tutulmaması, onunla birleştirilmesi de bunda etkili olmuştur.

Atatürk'e göre Osmanlılar döneminde ve genel İslâm tarihçiliğinde ne İslâm'dan önce Türk Tarihine ne de müslüman olduktan sonra Türkler'in uygarlık alanındaki başarılarına, hatta İslâm'a yaptıkları büyük hizmetlere yer verilmiştir. Ne yapılmışsa, İslâm ve medeniyeti adına yapılmış sayılmış; Türklere ait herşey İslâm Tarihi ve medeniyeti içinde erimiştir. Türk asıllı tarihçiler de “**millî tarih**” anlayışı ile ortaya çıkıp Türk Tarihine sahip çıkamamışlar ve seslerini duyuramamışlardır. Bu durum Tanzimat devrine kadar böyle sürmüştür.

Tanzimat dönemine gelindiğinde tarih anlayışında ve tarih yazıcılığında bir takım değişiklikler olmuştur. Bu değişim tam anlamıyla bir “**millî tarih**” yazıcılığı anlayışını getiremediyse de bir “**devlet tarihi**” dü-

22. Bu görüşlerin metni için bkz; Ş. Turan, a.g.e., s.35, L. Caetani'nin İslâmiyet, İslâm Peygamberi ve Hilâfet hakkındaki yazdıkları müslüman âlimlerce eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bkz.: M. Asım Köksal, *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihindeki İsnad ve İftiralar Reddiye*, İstanbul 1987.

şüncesini ortaya çıkarmıştır. Yani bir “Osmanlı Devleti”, “Osmanlılık”, “Osmanlı Türk Devleti” anlayışı gelişti. Müslüman uluslar ve müslüman olmayan topluluklara bir bakıma eşit haklar verilmesinin ve dünyadaki milliyetçilik hareketlerinin bunda önemli tesiri olmuştur.

Tanzimat devrinde ve sonrasında, işte bu “devlet tarihçiliği” ve “Osmanlılık anlayışı” çerçevesinde, millî tarih şuuru oluşmuş ve benimsenmiş; İslâm Tarihi de Türk Tarihi de okulların müfredatında yer almıştır.

XIX. yüzyılda ulusculuk akımlarının güçlü bir şekilde ortaya çıkması ve XX. yüzyılda Osmanlı’yı oluşturan ulusların ayrı ayrı devletler kurmasına, “millî tarih” anlayışına sahip “Türk aydınları”nın milliyetçilik bilimiyle Türk tarihini incelemeye yönelmesine kadar, Türk Tarihi ve Türklerin İslâm ve Osmanlı tarihlerindeki yeri gerçekçi bir yaklaşımla ele alınmamıştır. Üstelik, yüzyıllar boyunca İslâm’a hizmet edip bayrakdarlığını yapmaları, İslâm’ın dinamiklerinden birini temsil etmeleri sebebiyle, Türkler ve Türk tarihi Hristiyan dünyanın saldırısına uğramış, sürekli olarak kötülenmiş ve aşağılanmışlardır. Din taassubu, kin ve intikam duygularıyla ve bunda gizlenen siyasi amaçlarla kalem kullanan Hristiyan yazarlar Türk İslâm Tarihine çok çirkin iftiralarda ve en ağır suçlamalarda bulunmaktan kaçınmamışlardır.

Bütün bunları bilen ve olumsuz sonuçlarını gören birisi olarak Mustafa Kemal Atatürk, Türk Tarihine özel olarak eğilinmesini ve Türk milletinin gerçek tarihinin tüm yönleriyle ortaya çıkarılmasını istemiştir. Böylece Türk Gençliği, geçmişinin parlaklığı şuuru ile bugününe bakarak, dünya uygarlık tarihindeki yerini görecektir, herkesin önünde alınıp dik olarak yürüyecek ve geleceğe daha iyi hazırlanıp güvenle bakabilecektir. Atatürk bu konudaki düşüncesini şöyle ifade etmiştir.

“Büyük devletler kuran ecdadımız, büyük ve şümüllü medeniyetlere de sahip olmuştur. Bunu aramak, tetkik etmek, Türklüğe ve cihana bildirmek bizler için bir borçdur. Türk çocuğu ecdadını tanıdıkça daha büyük işler yapmak için kendinde kuvvet bulacaktır.

“Şimdiye kadar memleketimizde neşrolunan tarih kitaplarının çoğunda ve onlara mehz olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültülmüştür. Türklerin, ecdat hakkında böyle yanlış malumat alması, Türklüğün kendini tanımasında, benliğini inkişaf etmesinde zararlı olmuştur.”²³

“Türkleri bütün dünyaya geri bir millet olarak tanıtma görüşü bizim de içimize girmiştir. Dört yüz çadırlık bedevi bir kabileden bir imparator-

23. Hakkı Dursun Yıldız, *Atatürk ve Türk Tarihi*, s.732-734; S. Hizmetli, a.g.m., s.19.

luk ve millet tarihini başlatmak suretiyle imparatorluk zamanında Türklerin görüşü de bu merkezdeydi. Evvela millete, asil bir soya mensup olduğunu, bütün medeniyetlerin anası olan ileri bir milletin çocukları olduğunu öğretmeliyiz. Bütün işleri ancak büyük milletler yapar. Eğer bir millet büyükse kendisini tanıtmakla daha büyük olur."

Atatürk Türk Tarihi hakkında düşündüklerini kavramsal ve kurumsal düzeylerde hayata geçirmeyi başarmıştır. Büyük bir istek ve gayretle bizzat "**Büyük Nutku**" yazması, Türk Tarihini ve Türk İslâm tarihini yazmak ve bilimsel metotlarla açığa çıkarmak üzere Türk Tarihi Tetkik Encümenini kurması, özel bir Türk ocakları "**Türk Tarihi Tetkik Heyeti**" teşkil ettirmesi (1931), "**Türk Tarihi'nin Ana Hatları**" (1930, 606 sayfa), "**Türkler'in Medeniyete Hizmetleri**" isimlerindeki eseslerin yazdırılması; Ortaokul ve Liselerde "**Tarih**" adlı ders konularak Türk Tarihinin okutulması "**Türk Tarih Tezi**"nin kabul edilmesi, 1932'den itibaren Türk Tarih Kongreleri ve Türk Ocakları Kurultayları düzenlenmesi, Türk Tarihi ve Türk İslâm medeniyetiyle ilgili kitapların tercüme ettirilmesi Türkiyât Enstitülerinin kurdurulması vb. bu düşüncenin hayata geçirilişinin somut örneklerini oluşturmaktadır.

*"Türk çocuklarında kabiliyet, her millettten üstündür. Türk kabiliyet ve kudretinin tarihteki başarıları meydana çıktıkça, büsbütün Türk çocukları kendileri için lazım gelen atılım kaynağını o tarihte bulacaklardır."*²⁴

5. M. KEMAL ATATÜRK'ÜN İSLÂM DEVLETİ ANLAYIŞI

Mustafa Kemal, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devirlerinin adil yönetimlerle geçtiğini belirttikten sonra, Muaviye b. Ebi Sufyan'la birlikte istibdatçı hükümdarlar döneminin başladığını söyler. Muaviye'nin birtakım hilelerle Hz. Ali'ye üstünlük sağlaması ve hükümlanlığı ele geçirmesiyle de dinin siyasete alet edilme sürecinin başladığını; istibdat, istismar ve ihtiraslarını desteklemek için de hükümdarların ulema sınıfını kullandıklarını ifade eder. Ancak "*gerçek ulema, dini bütün alimler hiçbir zaman boyun eğmediler. Onların emirlerini dinlemediler, tehditlerinden korkmadılar*" der.

Atatürk'ün bu tespit ve değerlendirmeleri tarihi realiteye uygundur. Onları aynen paylaşıyoruz ve ekliyoruz: Hilâfetten (Muaviye'nin oğlu Yezid'in veliaht tayin edilmesiyle) Saltanata geçilmesiyle birlikte "**Din**" devletin himayesine girmiş; pek çok konuda sultanların buyrukları ve fermanları "**mutlak otorite**" kabul edilmiştir. Gerçek ulema dışındaki ilmiye sınıfı da buna ses çıkarmamış; hatta bu yöndeki uygulamalara alet olmuşlardır. Ayrıca saltanata geçişle birlikte "**taklitçi müslümanlık**" dönemi başlamış, artık İslâm kültürü müminlerin düşüncelerine ve yaşan-

24. "Atatürkçülük" (Birinci Kitap) Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri, s.358.

tlarına yön vermeğe başlamıştır. Müslüman hanedanlar zaman zaman Kur'an ve Sünnet'in birtakım hükümlerini siyasî emelleri için kullanmaktan, Din'i siyasete alet etmekten kaçınmamışlardır. Yani Din'in siyasallaştırılması sürecine girilmiştir.

İşte Mustafa Kemal'in bu konuda söyledikleri:

"Beyler! Gerçek ulema ile dine zararlı ulemanın birbirine karıştırılması Emeviler zamanında başlamıştır. Hz. Peygamber'in saadetli zamanında, Peygamberin vefatından sonra, Raşit Halifeler zamanında, hep doğrudan doğruya, Hz. Peygamber'in yol göstermesiyle İslâm olan Râşit halifelerin aydınlatılmasıyla kurtuluşa eren halk kütelleri arasında gerçek temizlik, içten saygı, yüce bir bağlılık vardı. Ta ki Muaviye ile Hz. Ali karşı karşıya geldiler. Sıffin olayında Muaviye'nin askerleri Kur'an'ı mızraklarına diktiler ve Hz. Ali'nin ordusunda böylece kararsızlık ve zaıflık oluşturdular. İşte o zaman dine bozgunculuk ve müslümanlar arasında nefret girdi. O zaman hak olan Kur'an haksızlığı kabule araç yapıldı. En zorba hükümdarlardan olan Muaviye'nin nasıl bir hile ile hilafet sıfatını takındığını biliyorsunuz. Ondan sonra bütün istibdatçı hükümdarlar hep dini alet edindiler. İstibdat ve ihtiraslarını desteklemek için hep ulema sınıfına başvurdular. Gerçek ulema, dini bütün alimler hiç bir zaman bu zorba hükümdarlara boyun eğmediler. Onların emirlerini dinlemediler, tehditlerinden korkmadılar.

Üçbuçuk dört yıl öncesine kadar hayatta olan Osmanlı hükümdarları da aynı şeyleri yapmışlardır. Son Osmanlı hükümdarı Vahdettin'in davranışları gözümüzün önündedir. Onun emriyle bile bile ölüme götürülen milleti kurtarmak isteyenler âsi ilan edildi. Onun emriyle millet ve vatani kurtarmak için kan döken aziz ordumuzun, isyancılar sürüsü olduğuna dair fetvalar veren ulema kıyafetli kişiler çıktı...

Dört Halife'den sonra din sürekli siyaset aracı, çıkar aracı, istibdat aracı yapıldı. Bu durum Osmanlı tarihinde böyleydi. Abbasiler, Emeviler zamanında böyleydi. Böyle âdi ve sefil hilelerle hükümdarlık yapan halifeler ve onlara dini alet yapmaya tenezzül eden sahte ve imansız âlimler tarihte daima rezil olmuşlar, rezil edilmişler ve daima cezalarını görmüşlerdir..."²⁵

Mustafa Kemal, hilâfet ve saltanatın kaldırılması münasebetiyle yaptığı konuşmalarda devlet anlayışını açıklamıştır. Yüzyıllar boyunca müslüman milletler ve devletlerin siyasî yönetim şekli olan halifelîğin artık; TBMM, bağımsız bir Türk devleti varken, egemenlik kayıtsız şartsız mil-

25. Atatürk'ün 20.03.1923 tarihinde İzmit'te yaptığı konuşma: Konuşmanın asıl metni için bkz: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.II, s.63-64; Sadeleştirilmiş metni için ise R. Boyacıoğlu, a.g.m., s.120-121.

letin iken varsayılamıyacağını belirtmiştir. Siyasî ve idarî yönden yok saydığı bu makamın ilmî ve dînî yönden de meşruiyetini yitirdiğini ifade etmiştir:

“İlmî ve dînî bakış noktasına gelince bizim hükümet şeklimiz şer’î ve dînî hükümlerin tarif ettiği mahiyettedir. Halife yahut hilâfet makamı, yalnız Türkiye Devleti ve Türkiye İslâm halkıyla sınırlanmış bir makam olsaydı, o zaman varolan şekil içinde bunun ifade tarzını düşünebilirdik. Fakat böyle değildir. Bu makam bütün İslâm âlemini kapsıyan bir makamdır. Buna göre o makama yalnız Türkiye halkının görev ve yetki vermesi güç ve yetkisi dışındadır²⁶. Fakat bu makama doğrudan doğruya bir yetki vermeye kalkışacak olursak bu yetkinin uygulama alanı İslâm âlemini kapsar, Halife İslâm âleminin üzerinde bizim vereceğimiz görev ve yetkiyi uygulamak zorundadır. Uygulayamazsa zaten anlamı yoktur. Uygulamak için ya onlar buna uyacak veya reddedeceklerdir. Uymak veya red iki sebepten olacaktır. Birisi bağımsız olan müslüman devletler müdahaleyi, kendi bağımsızlıklarına müdahale olarak algılayacaklar ve bunu reddedeceklerdir. Nitekim Afgan emiri yapmış olduğumuz sözleşme de bir iki noktayı kendi bağımsızlığına müdahale sayarak kabul etmemiş ve demiştir ki: “Ben hiç bir suretle milletimin bağımsızlığına kimseyi karıştırmam. Benim namaz kılacağım camideki hatibe ve hatibin irâd edeceği hitabete dahi ait olsa”. Öteki İslâm âlemi ise, baştan, aşağıya kadar esaret durumundadır²⁷. Fas, Tunus, Cezayir, Trablus (Libya), Hind ve bütün bu ülkelerde yaşayan dindaşlarımız vicdanî hürriyetlerine ve bağımsızlıklarına sahip değillerdir²⁸. Bunlara bu geniş yetkiyi uygulatabilmek için önce onların hürriyetlerini elde etmek, yani onları esaret zinciri altında bulunduran devletlere karşı savaş açmak gerekir²⁹. İngiltere, Fransa, İtalya, vs. devletlere savaş açmak ve bu savaşlarda başarılı olmak gerekir³⁰. Halife olan kişinin bunları yapabilmesi için, bir gücü gerekir. Eğer o güç Türkiye devletinin gücü olursa, 8 milyonluk Anadolu halkının görevi bütün cihana karşı savaş açması ve bunları kurtarması olacaktır ki, böyle bir görevi 8 milyon Anadolu halkına yüklemek mümkün değildir. Böyle bir görev yapmak gerekirse, 70 milyon müslümandan oluşan Hindistan’ın yapması gerekir. Görev vermek Türkiye devletinin görevinin üzerinde bir şey olur. Ancak İslâm âlemi hür ve bağımsız şartlar içinde bir araya gelir. Kabul ederlerse toplanır ve Halifenin durumunu tesbit eder. Öyleyse bize yapılacak bir şey kalmamıştır efendim.”³¹

Bu yaklaşımı ile Mustafa Kemal halifeliğin artık meşruiyetini yitirdiğini, Türk milleti için böyle bir idare şeklinin söz konusu olmadığını be-

26. Aytaç, a.g.m., s.64-65.

27. a.g.e., s.72-73.

28. a.g.e., s.65.

29. a.g.e., s.73.

30. a.g.e., s.73.

31. a.g.e., s.73.

lirtmekte, millî egemenliğin esas olduğu halkın hür iradesinin hakim kılındığı; adalet, ehliyet, iyiliği öğütleyip kötülükten sakındırma gibi ilkelere üstün tutulduğu bir devleti savunmaktadır.

6. M. KEMAL ATATÜRK'ÜN HİLÂFET'E BAKIŞI

Hilâfet, İslâm dini ya da Kur'an ve Sünnet'e dayanan "**dînî bir müessesese**" değildir. Ortaçağda (VII.yüzyılda) müslüman toplumun Arap yarımadasında ihdas ettiği bir siyasi-idari kurumdur. Belki dünyadaki en yeni politik ve yöneltsel sistemlerden biridir. Kısralık, Kayserlik, Meliklik, Reislik ve Krallık yönetimlerinin egemen olduğu bir dünyada "**Seçim esasına**" dayanan bir yönetim düzeni geliştirmek çok büyük bir yeniliktir. Ancak gerek yapısal gerekse işlevsel olarak halifelik "**dînî veya mukaddes**" bir kurum olmadığı gibi, halife de kutsal ya da karizmatik dînî niteliklere sahip birisi değildir.

Atatürk'ün hilâfet hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri tarihi bir seyir içindedir, giderek gelişmiş ve değişmiştir. 1918-1922 yılları arasında, Millî Mücadele devrinde kumandanlık zamanında hilâfet makamına olumlu yaklaşmış ve onu, bizim de az önce işaret ettiğimiz şekilde, bir idare ve hükümet şekli olarak tanımlamıştır³² Bazı konuşmalarında ise hilâfetin kutsal olduğunu söylemiş ve ona dua etmiştir:

*"En son duam şudur ki, istekleri gerçekleştiren Büyük Allah, sevdiği Hz. Muhammed hürmetine bu kutsal vatanın sahibi ve savunucusu, kıyamete kadar Hz. Muhammed'in dininin en sadık koruyucusu olan necip milletimiz ile saltanat ve yüce hilâfeti korusun ve mukaddesatımızı düşünmekle sorunlu olan heyetimizi başarılı kılsın! Amin"*³³.

Atatürk, "*Büyük Millet'in ve mukaddes hilâfetin tek ve gerçek direği bulunan saltanat-ı hümayunlarını Allah afetlerden korusun*" ifadesinde görüldüğü gibi, hilâfetin ve saltanatın korunmasını, hukukunun sağlanmasıyla Millî Mücadele hareketinin hedeflerinden biri olarak takdim etmiştir³⁴.

Ancak, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışı ve Cumhuriyetin ilanından sonra yaptığı konuşmalarda Atatürk, aynileştirdiği hilâfet ve saltanat makamları ile halife ve sultan hakkında hiç de olumlu şeyler söylememiştir. Hatta Meclis'te hilâfet ve saltanat konuları tartışılırken "*...İkide birde Yüce Meclis'in hilâfet ve saltanat, halife ve sultan meseleleriyle uğraşmasında İslâm dünyası için sakıncalar vardır. Bu sakıncaları şimdiye kadar fiiliyatıyla gördük. Bunu bizden zorla almak isterlerse her*

32. Bakınız; *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c.I., Ankara 1961, s.13, 69.

33. a.g.e., c.I, s.3.

34. Atatürk'ün bu yönlerdeki sözleri için bkz; a.g.e., c.I, s.3-17.

türlü savaşını yaparız"³⁵ sözleriyle artık hilâfet ve saltanatın süresini tamamladığını; bu kurumun işlevliğini sürdürmesini aramanın ise sakıncalı bir iş olduğunu ifade etmiştir. O günün halifesi ve sultanı Vahdeddin hakkında söyledikleri ise çok kötüyeyici ve aşağılayıcıdır.

*"Yazık ki şimdi Hilâfet ve Saltanat makamını işgal eden zat, bu millet için hain bir adamdır... Çünkü Halife ve Padişah sıfatını takınmış olan kimsenin bu milleti işgal, ifsat etmek için bizzat işgal eylediği bir takım bozguncu teşkilat vardır. Bu teşkilatta, o bozgunculuklarda kendisinde cesaret gören bir adam hükümsüzdür, hükümsüz olacaktır. Bizi reddetmek akıl kârı değildir..."*³⁶

Bu durumda Atatürk'ün hilâfet ve saltanat ile ilgili görüşlerini Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışı öncesi ve sonrası diye ikiye ayırarak ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Mustafa Kemal'in "*İslâm milletleri için en önemli işlerden biridir*" dediği hilâfete bakışı, "**geleneksel bakış**" (Ehl-i Sünnet)'in aynıdır. Yani halifenin seçimle iş başına geldiğini; halifelikle ilgili tartışmaların yararlı olduğunu; Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in ilk halifeler seçilmelerinde isabetli karar verildiğini ifade eder. Dört halifenin erdemliğini ve hilafetteki meşruluklarını, halife oluş sıralamasına göre kabullenir³⁷.

Hız Muhammed sağlığında bir kişiyi halefi tayin etmediği için halife tayini serbest seçimle olmuştur. Ancak, Atatürk'ün ifadesiyle bu seçim işi o kadar kolay olmadı. Tersine çok danışmalara, çok tartışmalara ve bir takım ihtilaflara sebep oldu. Yine Atatürk'ün ifadesiyle seçim işinde üç değişik görüş ortaya çıktı. Birinci görüşte adayın kifayet dirayetinin esas alınmalı; ikinci görüşe göre İslâm'a yardım edenlerden biri halife olmalıydı; üçüncü görüşe göre ise halife tayininde Peygamberle yakınlık gözönünde bulundurulmalıydı. Birinci görüş Mekke'li muhacir sahabilerin, ikinci görüş Medineli ensâr sahabilerin, üçüncüsü ise bazı Haşimoğullarının görüşü idi.

Mustafa Kemal, hilâfet meselesi üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. Halifelik ve saltanatı kaldırma girişimini delillendirmek ve kendi

35. a.g.e., I, 62.

36. TBMM, GİZLİ CELSE ZABITLARI, c.I, s.135 vd; Ayrıca bkz: Nutuk, 422; Ramazan Boyacıoğlu, Atatürk'ün Hilâfetle İlgili Görüşleri, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, c.XIII, sayı 37, s.102-104 Mart 1997, Ankara.

37. Atatürk'ün hilâfetle ilgili görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz.: A. Sanhory, *Le Califat*, Paris 1924, S. Ramazan Boyacıoğlu, *Atatürk'ün Hilâfetle İlgili Görüşleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, c.XIII, sayı 37, s.99-137; Kemal Aytac, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Din Politikası Üzerine Konuşmalar*, Ankara 1986; Ethem R. Fıçlalı, "*Nutuk'ta İslâm Tarihi ile İlgili Motifler*", Atatürk Araştırma Merkezi, Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu (9-11 Eylül 1991 Ankara), I, s.279-285, Ankara 1996.

durumunu güçlendirmek isteyişinin bunda etkili olabileceğini sanıyoruz. Atatürk'ün hilâfet ve halife ile ilgili söylediklerini açıklamak ve yorumlamak yerine, okuyucuyu doğrudan O'nun sözleriyle başbaşa bırakmayı uygun buluyoruz:

“Buna göre toplanıp resmen bir seçim yapmaktan başka bir iş kalmamış olduğuna hükmolunabilirdi. Oysa, bu seçim işi o kadar kolay olmadı. Tersine seçim meselesi çok danışmalara, çok tartışmalara ve çok esaslı ihtilaflara yer verdi. Seçim işinde önemli olarak üç değişik görüş ortaya çıktı. Bu görüşlerden birisi Hilâfet makamına hak kazanmak, ümmetin işlerini gözetebilmek için gerekli olan güç ve yeteneğin (kifayet) kural edinilmesi. Buna göre Hilâfet makamı en güçlü en etkili ve en reşit kavmin olacaktı. Bu görüş sahabe sınıfının idi. İkinci görüş o güne kadar İslâm'a yardım eden kavmin hilâfete layık sayılmasıydı. Bu Ensar'ın görüşüydü. Üçüncü görüş ise, akrabalık gücünü gerektirdi. Bu da Haşimilerin görüşü idi. Bu üç görüşten oy birliğiyle birini tercih etmek ve seçim işini sonuçlandırmak mümkün olmadı. Sonunda, parçalanma ve fetretin hemen önüne geçmek gerektiğine inanan Hz. Ömer'in etkisiyle Hz. Ebubekir'e biat olundu. Görülüyor ki, ilk Halife'nin seçiminde genel eğilimin doğal yoğunlaşmasından çok, kişisel etki, belirlemeyi şekillendirmiştir.

Beyler! Bu muhalefet ve tartışmaların yersiz olduğunu zannetmeyelim. Gerçekten Hilâfet işi, İslâm milletlerince en büyük bir iştir. Çünkü beyler! Peygamber Hilâfeti, İslâm halkı arasında bir bağ olan bir emirliktir. İslâm halkının tek kelimesi üzerine toplanmalarını sağlayan bir emirliktir. Emirlik ise Allah'ın bir sır ve hikmetidir ki kurulması daima ezici güç ve kuvvete bağlıdır, ondan sonra asıl amacı da, fesadı def, bel-delerin asayişini koruma ve cihat işlerinin düzeni ile kamunun işlerini güzelce düzeltip sonuçlandırmaktır. Bu da ancak ezici güç ve kuvvete bağlıdır. Allah'ın töresi bu şekilde akıp gelmiştir. Buna göre yukarıda açıkladığım üç değişik görüşten birincisinin, ki gücü ve etkisi olan kavmin, milletin hilâfete varis olması noktasındaydı, diğer görüşlere tercih edilip üstün gelmesi doğaldır ve Hz. Ebûbekir'in etki ile hilâfet makamını alması uygun oldu...

Ebûbekir'in son anları yaklaşıncı kendi seçimindeki zorlukları hatırlayıp Hz. Ömer'i vasiyetname ile bizzat seçip millete takdim eyledi. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde İslâm ülkesi olağanüstü denecek hızla genişledi. Zenginlik arttı. Oysa, bir milletin içinde mal ve zenginlik oluşması insanlar arasında bünyedeki hastalıkların oluşmasını ve bu da ihtilaf ve fitnenin çıkışına sebep olan, bu varlık alemi fesadını gerektiren durumlardandır. İşte bu nokta, Hz. Ömer'in zihnini karıştırıyordu. Bir de Hz. Ömer hatırlıyordu ki Resul-ü Ekrem, sırlarını söylediği saygın sahabelerine şunu demişti: Ümmetim düşmanlarına üstün gelecek, Mekke,

Yemen, Kudüs ve Şam'ı fethedecek, Kisra ve Kayser'in hazinelerini bölüştürecektir. Fakat ondan sonra aralarında fitne, ihtilal ve gizli düşmanlık ortaya çıkarak geçmiş hükümdarların yoluna gireceklerdir.

Hz. Ömer bir gün Hz. Hüzeyfe b. Yeman (r.a)'a deniz gibi dalgalanacak fitneyi sorduğu zaman, aldığı cevapta: *“Senin için ondan korku yok senin dönemin ile onun arasında kapalı bir kapı vardır”* dedi. Hz. Ömer sordu:

– Bu kapı kırılacak mı, yoksa açılacak mı?

Hüzeyfe “kırılacak!” dedi.

Hz. Ömer: *“Öyleyse artık kapanmaz”* dedi ve üzüldü. Gerçekten kapının kırılması mukadderdi. Çünkü İslâm devleti genişlemiş ve iş çoğalmıştı. Bu emirlik şekli ve bu yönetim tarzı ile her yerde tam adaletin uygulanması zorlaşmıştı. Hz. Ömer, bunu anlayıp sıkılıyor ve Allah'a yalvararak diyorki:

– Ya rab! Ruhumu al!

Ömer, bir gün ağlarken sebebi soruldu: *“Nasıl ağlamayayım ki, Fırat kenarında bir oğlak yitse korkarım ki Ömer'den sorulur”* diye cevap verdi.

Evet, Hz. Ömer (r.a) artık hilâfet adı altındaki emirlik şeklinin bir devlet yönetimine yetersiz olduğunu, bir kişinin kendi erdeminde, kendi kudretinde ve hatta kendi yüceliğinde olsa da bir devletin yönetimine yetersiz olduğunu bütün genel anlamıyla anlamıştı. Hatta bu endişe ile Hz. Ömer kendisinden sonra artık bir halife düşünemez oldu. Kendisine oğlunu tavsiye ettikleri zaman *“bir evden bir kurban yeter”* dedi. Abdurrahman b. Avf'ı çağırdı: *“Ben seni veliahd eylemek istiyorum”* dedi. Abdurrahman, *“Vallahi ben de asla bu işe girmem”* dedi. Sonunda Ömer en akıllı noktaya temas etti. Emirlik, devlet ve milleti, danışmaya sevketti. Ömer'den sonra şûradakiler ve bütün halk, mescidi ağzına dek doldurdu. Orda bazı dikkate değer durumlarla yine ümmetin yönetimini, seçtikleri bir halifeye bıraktılar. Hz. Osman, halife oldu. Fakat kırılmaya mahkum olan kapı artık kırılmıştı. İslâm devletinin her tarafında bin türlü dedikodu ve hoşnutsuzluk başladı. Zavallı Osman, zavallı ve çaresiz bir duruma düştü.”

“Halife, İslâm toplumunu bir tek noktada toplayacak; Halife bütün İslâm âleminin hukukunu, haysiyetini, şerefini, refahını, saadetini koruyacak ve korumaya gücü yetebilecektir. Halife İslâm âlemine her nereden gelirse gelsin her türlü saldırıyı engelleyecek, reddedip atabilecek ve bunun için güçlü ordulara ve herşeye sahip olacaktır. Buna göre bütün bu saydıklarımızı yapmış, yapabilmiş, yapan, yapabilen müslümanların

Halifesi olması gerekir. Eğer Hilâfet demek bütün İslâm âlemini kapsıyan bir yönetim noktası demekse, tarihte bu hiçbir zaman vâki olmamıştır ve vâki değildir. Bütün İslâm âleminin bir noktadan sevk ve yönetimi Halife adında bir adam tarafından sevk ve yönetimi vâki değildir. Peygamberin zamanından sonra dört kişiyi bir tarafa bırakalım. Hz. Ali zamanında Sıffin savaşından sonra İslâmî âlemi halife adı altında “**müminlerin emiri**” adı altında iki kişinin yönetimi içerisinde kalmıştır. Bir taraftan Hz. Ali, halifeyim diye yönetimde bulunmuştu. Abbasi halifeleri zamanında bir taraftan Halife’yim diye Bağdat’ta bir takım hükümdarlar yönetiminde bulunuyordu³⁸ bir tarafta da Emevi hilâfeti³⁹. Bugün zamanımızda da Fas’ta, Sudan’da halifeler vardır. Onlar da kendilerine “müminlerin emiri” diyorlar. O halde bu, tarihte sabit değildir ve bundan sonra da bütün İslâm âlemini, hilâfet makamı adı altında bir noktada bağlayıp yönetmenin mümkün olabileceğini kabul etmek doğru değildir. Şimdi Mısır, Hint, Türk, Batı vs. müslümanların tümünü kendi çevresinin şartlarından ve kendi çevresinin geleneklerinden kopartılacak ve ümmet adı altında bir noktada birleşebilecek... Buna imkân tasavvur etmek doğru bir şey değildir.”⁴⁰

M. Kemal meseleyi tarihi yönden değerlendirdikten sonra şeriat açısından da değerlendirir. Bu konuda şu açıklamada bulunur:

“Diğer bir prensip, şer’an ve dinen hilâfet denilen şey yoktur. Bildiğiniz gibi bir defa Peygamber’in kendisi demiştir ki: “Benden otuz yıl sonra krallıklar olacak! bu bir hadistir. O halde hilâfet vardır. Halife olacaktır. Hilâfet devam edecektir, demek Peygamber’in hadisine aykırı bir şeyin gerçekleşmesini istemek demektir.

Diğer bir şey mesela Ömer, Halife olduğu zaman kendisine “**Resullah’ın Halifesi**” demişler. Kendisi ilk hutbesinde demiş ki “böyle bir sıfat bende yoktur ve olamaz. Böyle bir sıfat yoktur. Halife yoktur. Siz müminlersiniz ve bende sizin emirinizim.” Zaten Peygamber’in vefatından sonra Halife seçmek için hiç bir kimsenin kafasına bir fikir gelmemiş. Emet, emir, hilâfet adı altında vuku bulan teşekküller emânettir ve hükümetten ibarettir. Yani hilâfet demek bir hükümet demektir. Hükümet demek olunca hükümetin nasıl olması söz konusu olur. Yani şeriatın esaslarına göre şu yada bu şekilde bir hükümet tesbit olunmuş mudur? Biliyorsunuz ki böyle birşey tesbit olunmamıştır. Herhangi bir hükümet meşru olur ya da olmaz. En zorba davranan hükümetlere en kötü hareket eden hükümetlere din alimleri meşrudur (yasal) demiştir. Yalnız dini esaslarda, yönetimin ne gibi noktalara dikkat etmesi gerekeceğine dair kesin açıklamalar vardır ki, onlardan bir tanesi şûraya (danışma aittir),

38. Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, II, 289-292; K. Ayaç, Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün Din Politikası Üzerine Konuşmalar, Ankara 1986, s.70-71.

39. Ayaç, a.g.e., s.66; R. Boyacıoğlu, a.g.m., s.124-125.

40. a.g.e., s.71.

bir tanesi adalete aittir. Bir tanesi ulü-l-emre itaate aittir. Öyleyse sosyal bir toplulmun işlerini yönetecek bir hükümetin şûrası olacak ve o şûra adaletle iş yapacak olursa tamamen dine ve şeriata uygun bir hükümet kurulmuş olur. Ulü-l-emirden de maksat âmir demek değildir. Âmirler demektir. Âmirler demek ihtisaslı kişiler demektir. İş beceren kişiler demektir. O halde iş beceren kişilerden bulunan insanlardan oluşan bir şûra, adalet dairesinde ve şeriat'ın istediği derecede hükümeti yönetir. Bizim hükümetimiz tamamen bu esasları içerir. Buna göre başkaca halife sözkonusu olamaz. Buna rağmen TBMM kendisinden başka bir müslümanların halifesi seçti ve bir hilâfet makamı oluştu. Bunu açıklamak gerekirse şöyle düşünmek gerekir. Bütün İslam alemi esir durumdadır. Arzu edilir ki bunlar ayrı ayrı çalışsınlar ve kendi milli egemenliklerini ele alsınlar. İşte bunlara bu konuda teselli ve ümit kaynağı olmak üzere bir irtibat noktası başlarına bağımsız olduktan sonra hemen birleşip bir makamın yönetimi altına girmek isteyeceklerini düşünmek uygun mudur? O da başka. Demek oluyor ki, biz yalnız onların kurtulması için ortak rabita noktası gösteriyoruz ve bu hususta adeta dinî ve tarihî ya da vicdanî bir görev yapmış oluyoruz bu makamı korumakla”⁴¹.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi M. Kemal'e göre hilâfet demek bir hükümet demektir. Hükümetin temelini de şûra (danışma), adalet ve ulu'l-emr denilen amirlere yani yetenekli kişilere uymak oluşturmaktadır. Böylece o, hilâfeti bir dini makam değil, siyasal bir sistem; adalet, ehliyet, meşveret esasları temelinde insanları idare etme şekli olarak anlamıştır. “Ulu'l-emr” kavramının anlayış ve yorumu ise çağdaş kavrayış ve açıklamalara tamamen uygundur.

Atatürk, konuyla ilgili olarak 29 Ekim 1923'te, Cumhuriyet'in ilan edildiği gün bir Fransız muhabire de benzer açıklamalarda bulunur:

“Aldığımız bütün tedbirler bir cümle ile özetlenebilir. Millî egemenliği ilan ettik. Kelimeler üzerinde oynamayalım. Bugünkü Türk hükümeti az çok Cumhuriyettir. Bu bizim hakkımızdır. Fenalık nerede? Kaynaklarımızı hatırlayınız.

“Tarihimizin en mutlu dönemi hükümdarımızın halife olmadıkları zamandır. Bir Türk padişahu hilâfeti her nasılsa kendisine maletmek için nüfuzunu, itiyadını, servetini kullandı. Bu sırf bir tesadüf eseridir. Peygamberimiz, öğrencilerine dünya milletlerine İslâmiyeti kabul ettirmelerini emretti. Bu milletlerin hükümeti başına geçmelerini emretmedi. Peygamberimizin zihninden asla böyle bir fikir geçmemiştir. Hilâfet demek, idare, hükümet demektir. Gerçekten görevini yapmak, bütün Müslüman milletleri yönetmek isteyen bir Halife, bunu nasıl başarır? İtiraf ederim ki bu şartlar içinde beni Halife seçseler, derhal istifamı verirdim.

Fakat tarihe gelelim, gerçeği inceleyelim. Araplar Bağdat'ta bir hilâfet oluşturdular ama Kurtuba'da bir halife daha ortaya çıktı. Ne İran-

41. Aytaç, a.g.e., s.66- 70-72; Boyacıoğlu, a.g.m.; s.124.

lular, ne Afganlılar, ne Afrika müslümanları, İstanbul halifesini asla tanımadılar. Bütün İslâm milletleri üzerinde yüce ruhani görevi yapacak yegane halife fikri hakikatten değil, kitaplardan çıkmış bir fikirdir. Halife hiçbir zaman Roma'daki Papa'nın Katolikler üzerindeki kuvvet ve iktidarını gösterememiştir.

Biz Halife'yi eski ve muhterem bir geleneğe saygıdan bıraktık. Halife'ye saygımız vardır. Gerek kendisinin, gerekse ailesinin ihtiyaçlarını sağlıyoruz. İlave edeyim ki, İslâm âleminde Türkler halifenin maddi ihtiyaçlarını füilen sağlayan tek millettir; Dünya çapında bir hilâfeti tercih edenler şimdiye kadar her türlü katılmadan kaçmışlardır. O halde neyi savunuyorlar”⁴².

Mustafa Kemal Atatürk'ün arzusu istikametinde Hilafetin 3 Mart 1924'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırılması olayı dünyada büyük akisler yapmıştır. **“Türkler'in İslâm'dan kopması, uzaklaşması, İslâm'a cephe alması; ya da İngilizlerin oyunu, veyahut ictihat; hilafeti halk oyu ile seçilen Meclis'le birleştirme, milli devlet tesisinin gereği kabul etme”⁴³** hilâfetin kaldırılmasıyla ilgili değerlendirmelerin başlıcalarıdır.

Kanaatımızca hilâfetin saltanattan ayrıldıktan sonra kaldırılmasında önemli olan etkenler;

a. XX. yüzyılda **“millî devlet”** ve **“millî hâkimiyet”** kurma anlayışının dünyadaki yaygınlığına uygun olarak, Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşları, **“Millî bir Türk devleti”** kurmayı, Türk milliyetçiliğini ümetçiliğe ya da Osmanlılığa tercih etmeyi kararlaştırmışlardır.

b. Hilâfeti, hükümet ve Cumhuriyet anlamında anlamışlar; halifenin de başlangıçta olduğu gibi seçimle işbaşına gelmesi düşüncesini savunmuşlar; dolayısıyla milli iradenin hakim olduğu ve devlet başkanının seçimle işbaşına geldiği bir siyasî yönetim biçimini tercih etmişlerdir.

c. Çok yaşlanmış, eski kuvvet ve kudretini yitirmiş Hilâfet Makamının Çağdaş İslâm Dünyasının ve Türkiye'nin İhtiyaçlarına cevap veremeyeceği kanaatine varmışlardır.

d. **“redd-i miras-ı Osmanî”** ilkesi doğrultusunda ve İslâm'ı Türklerin çağdaşlaşması ve uygarlaşması önünde engel görenlere olumlu imaj vermek amacıyla, hilâfet ve saltanat gibi kurumların varlığını Çağdaş Türk devleti ve milleti için zararlı kabul etmişlerdir, şeklinde sıralanabilir.

42. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, III, s.69-70; R. Boyacıoğlu, a.g.m., s.125.

43. M. Kemal Öke, *Hilâfet Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.108-133, Ankara 1991; A. Sanhoury, *Le Califat*, S. Akgün, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde Halifelik Örgütünün Yetersizliği*, A.Ü.D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi, c. XIV, s.63 vd.; Ankara 1983; M. İktal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Ç.A.Asrar), s.153 vd. İstanbul 1984.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ (DÜNÜ BUGÜNÜ)

*Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ**

Kuruluş ve Tarihçe

İlâhiyat Fakültesinin kurulması fikri modern Türk Üniversitesi içinde İslâmî ilimlerin modern zihniyet ile okutulması ihtiyacından doğmuştur. Ortaçağ Türk ilim müesseseleri olan Medreseler hem İslâmî ilimleri hem de kendi zamanlarının müspet ilimlerini okutmaktaydılar. Medreselerde ihtisasa doğru gidildiği zamanlar olmuş, meselâ Selçuklular devrinde Darü'ş-Şifalar, Rasathanelerden ayrı Darü'l-Hadisler meydana getirilmişti. Daha ziyade İstanbul'da toplanmış olan Osmanlı medreseleri bu ihtisası bir yana bırakarak Ulûm-u Arabiyye ve Ulûm-u Dahîleyi aynı sistem içinde birleştirmişti. Ortaöğretim üzerine yükseköğretimin birkaç safhası yerleştirilmiş olan Sahn-ı Seman, Sahn-ı Süleymaniye ile en yüksek kademesine ulaşmış olan Fatih-Süleymaniye medreselerine İstanbul Üniversitesinin Ortaçağdaki temeli gözüyle bakmak ve o devirde okutulan İslâmî ilimler şubesini de İlâhiyatın ilk şekli olarak görmek doğru olur.

Bununla beraber, asıl İlâhiyat Fakültesi fikri modern üniversite fikri ile birlikte doğmuştur demek yerinde olur. Ortaçağ zihniyetindeki müesseselerin karşısında bu yeni müesseseyi kurma teşebbüsü 1846 yılına kadar çıkar. Bu tarihte Ayasofya ile Sultan Ahmet arasında "Darü'l Fünûn" olarak bir bina yapılmaya başlanmış ise de 1859'da tamamlanan bu bina bu işte kullanılmamıştır. İlk Darü'l Fünûn derslerini 1279 (1864) Recebinin 22'sinde serbest dersler halinde vermeye başlamıştı. 1866'da bu dersaneler Atik Ali Paşa Camii karşısındaki Nuri Efendi konağına kaldırılmış, bir müddet sonra da konak yanmıştır. Bunun üzerine yeni bir bina Darü'l Fünûn olarak yaptırılarak 1869'da Sadrazam Ali Paşa tarafından açılmış, bununla beraber bu ilk Darü'l Fünûn hoca ve talebe azlığından, ancak iki sene kadar devam ettikten sonra 1871'de kapanmıştır.

* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Ancak, ortaöğretim sistemeleştirilmesi ve üniversiteye talebe yetiştirilecek bir dereceye gelmesinden sonra 1900 senelerinde Mekteb-i Mülkiye binası dahilinde yeniden bir Darü'l Fünûn kuruldu. Tıp ve Hukuk mektepleri zaten mevcuttu. Yeniden kurulan şubeler "Ulûm-ı Edebiyye", "Ulûm-ı Riyaziyye ve Tabiiyye" şubeleri idi. Fakat bu ilk edebiyat şubesinin gerek dersleri gerek teşkilatı bakımından tam bir Fakülte sayılamayacak kadar zayıf olduğu söylenebilir.

İkinci Meşrutiyetten (1908) sonra Edebiyat Fakültesine yeni kürsüler ilave edilerek Edebiyat, Felsefe, Tarih ve Coğrafya şubelerinden ibaret üç yılda tamamlanan nispeten daha mükemmel hale getirilmiş bir Fakülte haline getirildi. Aynı yıllarda medreseden bağımsız üniversite kadrosu dahilinde modern zihniyete uygun bir İlâhiyat Fakültesi tasavvuru uyanı. Bu tasavvur özellikle Emrullah Efendi'nin hazırladığı Darü'l Fünûn projesinde olgunlaştı. Rasyonel bir düşünce ile maarifin yukarıdan aşağıya doğru bütün memlekete yayılması, bunun için de işe her şeyden önce üniversitenin kurulmasıyla başlanması gerektiği fikrinden hareket eden Emrullah Efendi'nin teşebbüsü maarif tarihimizde "Tuba Ağacı" nazariyesi adıyla tanınmaktadır. Bu teşebbüs 1912'de bir kanun ile tatbik sahasına kondu. Bu yeni Darü'l Fünûn'un başında Ortaçağ skolastik zihniyetinden kurtulmuş yeni "Ulûm-ı Şer'iyye" şubesi görülüyor. Emrullah Efendi'nin kurduğu Darü'l Fünûn beş şubeden ibaretti:

1. Ulûm-ı Şer'iyye,
2. Ulûm-ı Hukukiyye,
3. Ulûm-ı Tıbbiyye,
4. Fünûn,
5. Ulûm-ı Edebiyye.

Ulûm-ı Şer'iyye şubesinde şu dersler bulunuyordu:

	Ayda ders sayısı
1. Tefsir	8
2. Hadis.....	8
3. Ahlâk-ı Şer'iyye ve Tasavvuf.....	6
4. Usul-ü Fıkıh.....	8
5. Fıkıh.....	8
6. İlm-i Kelâm	8
7. Siyer-i Nebevî (Hz. Peygamber'in Hayatı) ..	2
8. Tarih-i Din-i İslâm ve Tarih-i Edyan	6
9. İlm-i Hilâf.....	4

10. Edebiyat-ı Arabiyye	6
11. Hikmet-i Teşri	2
12. Tarih-i Fıkıh	2
13. Arap Felsefesi.....	2
14. Felsefe ve Felsefe Tarihi	6

Darü'l Fünûn'un bu ilk sistemli kuruluşunda Fakültelelere "Şube" denmekte olduğu gibi, "İlâhiyat"ta Arap ülkelerinde olduğu gibi "Ulûm-ı Şer'iyye" diye kabul edilmiştir. Bu tercihin sebebi medreseden ayrılmış olmasına rağmen yeni fakültede derslerin ağırlık merkezinin şeriat (Législation) yani dinî kanun olması idi ve bu görüş tarzı da Hilâfet müessesesi ve din ile devletin henüz ayrılmamış olmasının tabii bir neticesi olarak görülmelidir¹.

Emrullah Efendi Darü'l Fünûn'unda Şer'i ilimler şubesinde okutulan dersler şu şekilde gruplara ayrılmakta idi:

1. Tefsir ve Hadis Grubu : Umumî Tefsir, tatbiki tefsir, Usûl-i Hadis, Hadis.
2. Kelâm Grubu : Kelâm ilmi, Kelâm Tarihi, Arap Felsefesi, Tasavvuf
3. Felsefe Grubu : İlm'ün-nefs (Psikoloji), mantık ve ahlâk, felsefe-i ulâ (ilk felsefe), felsefe tarihi, Arap Felsefesi
4. Fıkıh Grubu : Usûl-ı Fıkıh, ilm-i hilâf, fıkıh tarihi, Hikmet-i Teşri
5. Ahlâk-ı Şer'iyye (Şer'î Ahlâk) ve Siyer kısmı : Siyer-i Nebevî, İslâm dini tarihi, Dinler Tarihi, Şer'i Ahlâk

Yukarıdaki gruplardan Emrullah Efendi İslâm'ın dogmatik ilimlerinden sonra felsefe ve kelâm cereyanlarının incelenmesine mühim bir yer ayırmakla ilk defa medrese sisteminin dışına çıkmış bulunuyor; İzmirli

1. Emrullah Efendi "Ulûm-ı Şer'iyye" içerisinde birinci zümrede Kur'an ilminden başlayarak sıra ile Hadis, Fıkıh ve Kelâm'a yer vermiş, ikinci zümrede İslâmî ilimlerin tarihlerini (İslâm dini tarihi, Arap Edebiyatı, Fıkıh ve Kelâm Tarihi ... vs.) almış, üçüncü zümre olarak Arap Felsefesi ile Garp Felsefesini koymuştur. Emrullah Efendi'nin İslâm Felsefesine Arap Felsefesi demesi bu tabiri fazla hususi ve tahdit edilmiş bir manada anlayan bazı Şarklı ve Garplı müelliflere yaklaşmasından ileri gelmekteydi. Çünkü Arap Felsefesi tabiri yalnızca Ortaçağ'da İslâm dünyasının müşterek ilim dili olan Arapça dolayısıyla doğru idi. Fakat milletlerarası bir medeniyet olan İslâm medeniyetinin felsefesi olması bakımından doğru olamazdı. Nitekim Ortaçağ Garp Felsefesi için Latin Felsefesi demek de doğru değildir; orada da -doğru olarak- "Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi" denmektedir.

İsmail Hakkı'nın "Fenn-i Menahic"i ile İsağoci mantığını aşması, modern mantık ile metodolojiye mühim bir yer vermesi de daha Hoca Tahsin Efendi Sırrı Paşa zamanında başlayan modern psikolojinin felsefe grubunun başında bulunması da ilim zihniyetinin hakim olmaya başladığını gösteriyor.

Emrullah Efendi Darü'l Fünûnunda² imtihanlar icazetname (licence) ve Ruûs (doctorat) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Şer'î İlimler Şubesi'nin icazet imtihanları şu gruplara ayrılmaktadır:

1. Tefsir ve Hadis,
2. Kelâm ve Kelâm Tarihi, Tasavvuf,
3. Şer'î Ahlâk, siyer, İslâm Dini Tarihi, Dinler tarihi,
4. Fıkıh Usulü, İlm-i Hilâf,
5. Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Hikmet-i Teşrîf,
6. Felsefe, Felsefe Tarihi, Arap Felsefesi.

Ruûs (doctorat) imtihanı şu kısımları ihtiva etmektedir:

- a) Kelâm ve Felsefe-i ulâ (philosophie première)
- b) Fıkıh Usulü ve İlm-i Hilâf,
- c) Fıkıh

Emrullah Efendi'nin kurmuş olduğu Darü'l Fünûn henüz muhtar değildi. Mütareke yıllarında son Osmanlı Hükümdarı Mehmet Vahidettin'in tasdiki ile son Osmanlı Mebusan Meclisinden çıkan kanun Darü'l Fünûn'a muhtariyet vermekte idi. 11 Ekim 1919'da çıkan bu kanun Darü'l Fünûn'un Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünûn medreselerinden meydana geldiğini belirtmekte ve bu suretle İlahiyat veya Şer'î İlimler Fakültesini kaldırmaktaydı.

Şer'î İlimler Fakültesinin kaldırılması bu devirde reaksiyoner bir zihniyetin hâkim bulunmasından, medreselerin bu vazifeyi yeteri kadar gördüğü ve Üniversitede onlardan ayrı bir Fakülteye lüzum olmadığı kanaatinden ileri gelmekte idi. Vakıa Emrullah Efendi tarafından organize edilen Şer'î İlimler Fakültesi ani ve fevri bir kararın eseri değildi. Böyle bir Fakültenin kurulmasını zaruret haline getiren fikir hazırlıkları uzun zamandan beri mevcuttu. Bir yandan medrese artık eski halinde devam etmiyordu. Yeni medreseliler arasında modernist ve garpçı zihniyette alimler yetişiyordu. Hoca Tahsin Efendi, Garp Psikolojisini okutuyordu. Şevket Efendi Almanya'da tahsil ettikten sonra Ebbinghaus'tan tercüme ettiği psikolojiyi medresede okutmakta idi. İzmirli İsmail Hakkı "Yeni

2. Osmanlı Padişahı V. Mehmet Reşat tarafından tasdik edilen kanunla kurulmuştur.

İlm-i Kelâm'da Garp Felsefesi ile Kelâm doktrinlerini mukayese ediyor ve felsefenin yeni delillerinden faydalanıyordu. Yine aynı şekilde Mantık da Ali Sedat beyle başlayan yeni mantık ve metodoloji temayülü İzmirli tarafından genişletiliyordu. Bu hareketler bir yandan medreseyi modernleştirdiği gibi, bir yandan da Darü'l Fünûn'da öğretim vazifesini omuzlarına almış olanlar arasında gerek medrese gerek mektep tahsili görmüş olanların yeni bir hamle yapmalarına sebep oluyordu. Bunlara ilaveten Dinler Tarihi okutan Ahmet Mithat Efendi, Hikmet-i Tarih okutan Ahmet Vefik Paşa, Tasavvuf okutan Mehmet Ali Aynî'yi zikretmek gerekir. Bütün bu hazırlıklar İslâmî İlimlerin bir Fakülte halinde ve modern zihniyetle uzlaşmış olarak okutulmasını zaruret haline getirmekte idi.

Mütareke yıllarında Emrullah Efendi-Ziya Gökalp Darü'l Fünûnuna karşı uyanan reaksiyon Şer'î İlimler Fakültesinin kaldırılması şeklinde kendini göstermiştir.

Cumhuriyet Dönemi

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve yerine Modern bir Türk Devleti'nin kurulması ile Türk Tarihinde yeni bir devir başlar. Atatürk bu yeni devleti tesis ederken onu, ne doğulu ne de batılı herhangi siyasî bir fikir veya iktisadî doktrin mahkûmu olmayan, gücünü millî şuur ve kültürden alacak olan bir kuruluş olarak düşünüyordu. Bundan dolayıdır ki, Yeni Türk Devleti, millî karakterde, kendi şartları ve sosyal yapısına uygun bir anlayış içinde teşekkül etti. Atatürk daha, millî mücadele devam ederken yeni kurulmakta olan devletin temellerinin eğitim üzerinde yükselebileceğini, onun eğitim konularındaki beyanlarından anlaşılacaktır. Nitekim 15 Temmuz 1921'de Maarif Kongresinin toplanması münasebetiyle yapmış olduğu konuşmada "... şimdye kadar takip olunan tahsil ve terbiye usullerinin milletimizin tarih-i tedenniyatında ne mühim bir amil olduğu kanaatindeyim. Onun için bir millî terbiye programından bahs ederken eski devrin hurafâtından ve evsaf-ı fitriyemizle hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlere, şarktan ve garptan gelecek bilcümle tesirlerden tamamen uzak, seciye-i milliye ve tarihimizle mütenasip bir kültür kastediyorum". Bundan birbuçuk yıl kadar sonra, zaferi izleyen günlerde, Cumhuriyetin ilânından iki gün önce, 27 Ekim 1923'de, Bursa'da öğretmenlerle yapmış olduğu görüşmede ise, millî sistem temasında Atatürk'ü daha açık bir ifadeyle müşahade etmekteyiz. "Hanımlar, Beyler... Maarif işlerinde behemahal muzaffer olmak lâzımdır. Bir milletin halâs-ı hakikisi ancak bu suretle olur. Bu zaferin temini için hepimizin yek can ve yek fikir olarak esaslı bir program üzerinde çalışması lâzımdır. Bence bu programın esas noktaları ikidir.

1. Hayat-ı içtimaiyemizin ihtiyaca tetabük etmesi,
2. İcabat-ı asriyeye tevafuk etmesidir.

Gözlerimizi kapayıp mücerred yaşadığımızı farz edemeyiz. Memleketimizi bir çember içine alıp cihan ile alâkasız yaşayamayız. Bilakis müterakki, mütemeddin bir millet olarak medeniyet sahasının üzerinde yaşayacağız. Bu hayat, ilim ve fen ile olur. İlim ve fen nerede ise orada olacağız ve her ferd-i milletin kafasına koyacağız. İlim ve fen için kayıt ve şart yoktur. Hiçbir delil-i mantıkîye istinad etmeden an'anelerin, akidelerin muhafazasında ısrar eden milletlerin terakkisi çok güç olur. Belki de hiç olmaz. Terakkide kuyut ve şurutu aşamayan milletler, hayat-ı makul ve ameli mütalâa edemez. Hayatı felsefî ve vasi gören milletlerin taht-ı hakimiyet ve esaretine mahkumdurlar”.

Görüldüğü üzere yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, onun fikrî gelişiminde, Atatürk, daha İstiklâl mücadelesi safhasında iken, seciye-i milliye ve tarihiye ile mütenasip bir kültür düşünmekte, bunun da ancak ilim ve fen yolu ile olabileceğine inanmaktadır. Bir milletin kurtuluşunu ve yükselişini ise millî eğitimin başarısında görmektedir. Buna ulaşabilmek için mantıkî delile dayanmayan an'ane ve akidelerden kurtulmayı ilk şart olarak görmektedir. Bütün bu ifadelerden onun, daha o zaman, eğitim alanında büyük bir hamle yapmak düşüncesinde bulunduğu anlaşılmış olmaktadır. Esasen medresenin geçirmiş olduğu safha bize bu eğitim kurumlarının ne durumda olduklarını göstermiştir. Ortada tek bir hamle kalmıştı. O da kendi tabii fonksiyonunu yerine getiremeyen ve sadece geleneksel bir isimden ibaret kalan bu kuruma son noktayı koymak, yani onun gelenekçi, yenileşmeye müsaid olmayan varlığına son vermek. İşte bu sonuç 3 Mart 1924 tarihinde alındı. Ancak Atatürk Tevhid-i Tedrisat Kanununun çıkmasından üç gün önce Türkiye Büyük Millet Meclisinde şöyle demişti: “... Milletın ârâ-yi umumiyesinde tesbit olunan terbiye ve tedrisatın tevhid-i umdesinin bila ifate-i ân tatbiki lüzumunu müşahede ediyoruz. Bu yolda teahhurun zararları ve bu yolda tehalukun ciddi ve derin semereleri seri kararınıza vesile-i tecelli olmalıdır”. Atatürk bu beyanında Türkiye’de tek bir eğitim sisteminin kabulü suretiyle eğitim ve öğretim hayatında büyük bir hamleye işaret etmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanununun 2. maddesi, “Şer’iyye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bi’lcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaletine devir ve raptedilmiştir”. Tanzimat’da modern eğitimin Türkiye’ye girişiyle başgösteren ikili eğitime son verildiğine işaret ederken, yani birbakıma Tanzimatçıların yaptıkları büyük hatayı tashih ederken, Kanununun 4. maddesi ise “Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darü’l Fünûn’da bir İlâhiyat Faklüttesi tesis ve imamet gibi hidemat-ı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler kûşad eder” hükmü ile medreselerin ve onlara bağlı olarak son yıllarda kurulan yüksek okulların kapatılmakta olduklarını ve bu kurumlar yerine hangi müesseselerin kurulacağını açıklamış bulunuyordu.

Bunun üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasını tekrar ele aldı. Darü'l Fünûn'a muhtariyet veren kanun lâyihası 1924'de müzakere edildi. Birinci madde okunduktan sonra İsparta Mebusu İbrahim Efendi şu mütalâada bulundu:

– “İlahiyat Fakültesi ilave edilsin”.

– Reis “İlave edeceğiz. fakat İlahiyat Fakültesini birinci maddenin neresine ilave edeceğiz?” diye sordu.

– İstanbul Mebusu Akçuraoğlu Yusuf “Edebiyat'tan sonra” dedi.

– Reis “İlahiyat Medresesinin Edebiyat Medresesinden sonra yazılması suretiyle “İlahiyat ve Fen Medreselerinde” şeklinde madde tashih edilecektir. “İlahiyat” kelimesi, “Edebiyat” kelimesinden sonra olacaktır” dedi. Bu şekilde kanuna İlahiyat Fakültesi kati olarak girmiş oldu.

Müzakerelerden sonra İstanbul Darü'l Fünûnunun hükmî şahsiyeti hakkındaki kanun 21 Nisan 1924 (17 Ramazan 1340) de kabul ve tasdik edilen yeni kanunla İlahiyat Fakültesi birinci maddede şu surette zikr olunmaktadır:

“Madde 1- İstanbul Darü'l Fünûnunun bulunduğu Tıp, Hukuk, Edebiyat, İlahiyat ve Fen medreselerinden herbiri enval-i menkule ve gayri menkule tasarrufuna ve teberruat kabulüne mezundur...”

Nitekim aynı kanun hükümlerine tabi olarak çıkan “İstanbul Darü'l Fünûnu Talimatnamesi” hükümlerinde de şöyle denilmekte idi:

Madde 1- İstanbul Darü'l Fünûnu Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlahiyat Fakültelerinden müteşekkildir.

Madde 2- Darü'l Fünûn ilmî muhtariyeti haizdir.

Madde 8- İlahiyat Fakültesinde bervechi ati dersler tedris olunur:

Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelâm Tarihi, Mâbâdüt Tabiiyat, Tasavvuf Tarihi, Tarih-i Edyan, İçtimaiyat, Ruhiyat, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, İçtimai Ruhiyat (dinî hadiselerin tetkiki nokta-i nazarından), Tarih-i Felsefe, Türk Tarih-i Dinisi, İslâm Felsefesi”.

Kanunla Talimatname metni arasında İlahiyat Fakültesinin diğer Fakülteler arasındaki yeri bakımından küçük bir fark olduğu gibi, kanunda medrese, talimatnamede Fakülte tabiri yer almıştır. İlahiyat Fakültesi adı da artık “Şer'î İlimler Şubesi” yerine kaim olmuş bulunuyordu.

İlâhiyat Fakültesinde okutulan dersler sayılırken dogmatik ilimlerden Tefsir ve Hadis aynı ilimlerin tarihleri ile okutulduğu zikredildiği halde yalnız "Fıkıh Tarihi" okutulduğu tasrih edilmişti. Buradan da "laik zihniyete" uygun olarak sistematik fıkıh Anayasa ve Medenî Kanun karşısına koymadığı ve onu yalnızca tarihî tetkik açısından ele aldığı görülmektedir.

Bu şekilde ve hemen hemen tam kadro ile teşekkül eden İlâhiyat Fakültesinde dersler aşağıda zikredilen kişiler tarafından veriliyordu:

Meclis-i Müderrisîn Reisi Müderris Şemsettin (Günaltay) - İslâm Dini Tarihi ve Metafizik,

Kâtib-i Umumi (Genel Sekreter) Muallim Yusuf Ziya (Yörükân) - İslâm Mezhepleri Tarihi,

Prof. Dumesil - Dinler Tarihi,

Müderris Muavini Hilmi Ömer (Budda) - Dinler Tarihi,

Müderris Mustafa Şekip (Tunç) - Din Psikolojisi,

Müderris İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) - Dinî İçtimaiyat (Din Sosyolojisi),

Müderris İzmirli İsmail Hakkı - İslâm Felsefesi Tarihi,

Müderris Şerafettin (Yaltkaya) - Kelâm Tarihi,

Şevket Efendi - Fıkıh Tarihi,

Müderris Mehmet Ali Aynî - Tasavvuf Tarihi,

Köprülüzade M. Fuat - Türk Dinî Tarihi,

Kilisli Rifat - Arapça,

Müderris Mehmet İzzet - Ahlâk,

Müderris Mehmet Emin - Felsefe Tarihi.

1924'te kurulan İlâhiyat Fakültesi 1933 yılına kadar dokuz sene faaliyetine devam etti. 1933'de Darü'l Fünûnun lağvedilerek yerine kurulmuş olan İstanbul Üniversitesi'nde İlâhiyat Fakültesi'ne yer verilmedi. Sadece Edebiyat Fakültesi'ne bağlı "İslâmî İlimler Enstitüsü" vücuda getirildi. Bu enstitüde Fakülte müderrislerinden şu zatlar Ord. Prof., Prof. ve Doçent olarak yerlerini muhafaza ettiler:

Ord. Prof. Şerafettin Yaltkaya - Kelâm Tarihi,

Ord. Prof. Mehmet Ali Aynî - Tasavvuf Tarihi,

Prof. Baki - İran Edebiyatı,

Doç. Yusuf Ziya Yörükân - İslâm Mezhepleri Tarihi,

Doç. Hilmi Ömer Budda - Dinler Tarihi.

Şerafettin Yaltkaya Diyanet İşleri Reisliğine tayin edildiği, Mehmet Ali Aynî ve Baki Beyler emekliye ayrıldıkları, talebe yokluğu ileri sürülerek iki doçent de lise felsefe öğretmenliğine nakledildikleri için “İslâm Tetkikleri Enstitüsü” 1936 yılında lağvedildi.

O tarihten sonra ne İstanbul ne Ankara Üniversitesi’nde bu derslerin muadilleri okutulamadı. Yalnız İstanbul Edebiyat Fakültesi’nde 1933’de Doç. Hilmi Ziya Ülken Türk Tefekkürü Tarihi derslerini okutmaya başlamıştı. Bu ders 1942’den itibaren Felsefe Tarihi Kürsüsüne bağlı “Türk-İslâm Felsefesi Tarihi” dersi halini aldı.

Bugünkü İlâhiyat Fakültesi

İstanbul Darü’l Fünûnu İlâhiyat Fakültesi’nin kapanmasından 16 yıl sonra 1949’da İlâhiyat Fakültesi bu defa Ankara Üniversitesi’ne bağlı olarak 21 Kasım günü açılmıştır. Ankara Üniversitesi Senatosunun bir İlâhiyat Fakültesi açılması hakkındaki kararını müteakip 3 Mayıs 1949’da zamanın hükümeti şu gerekçe ile kanun teklifini Türkiye Büyük Millet Meclisine getirmişti:

“Din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, meslekî bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlâhiyat Fakültesinin kurulmasını kararlaştıran Ankara Üniversitesi Senatosu, bu Fakültenin şimdilik geniş tutulmasında zaruret olmayan kadrolarını ilişik cetvelde görüldüğü şekilde tesbit etmiştir...”

Türkiye Büyük Millet Meclisinde bu kanunla ilgili olarak yapılan konuşmalar şu şekilde özetlenebilir³.

“İsmail Hakkı Baltacıoğlu (Kırşehir) - ...Bir İlâhiyat Fakültesi kurulmasından maksat medreseyi diriltmek değildir. Çünkü Fakülte ile Medresesi ayıran çok temelli bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassî, apriori, kablettecrübîdir. Fakülteler ilim evleri olduğundan, bunlar mukayese, müşahedeye ve en sonunda da mümkün olursa, izaha çalışmaktadır. Yani birincisi subjektif olduğu kadar, ikincisi objektiftir. O halde hükümetin şayanı dikkat olan isteği şudur: Bütün manâsıyla ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir Fakülte meydana getirmek. Öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiç bir surette ayrılığı olmayacaktır.

Bizim istediğimiz İslâm İlâhiyatı Fakültesidir. Ama Medrese değil, ilmî karakter taşıyan İslâm İlâhiyatı Fakültesi, İslâm dinini, İslâm mezheplerini... ilmî surette tedkik edecek bir ilmî fakülte.

3. Bak T.B.M.M. Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Cilt 20, Toplantı 3, ss. 227-284.

İlâhiyat Fakültesi açmayı büyük bir olay olarak kabul ediyorum kendi hesabıma. Bunun feyizlerini ve nimetlerini daha sonra göreceğiz. Şimdi benim nazarı dikkati celbetmek istediğim nokta şudur: Kısaca tebarüz ettireyim. İlâhiyat Fakültesi İslâmiyeti bütün olarak tetkik etmekle beraber metotlarında, meselelerinde müspet ilimlere dayanmalıdır. Bu budur, efkârı umumiyece bu vuzuf faydalıdır.

Bu İlâhiyat Fakültesi Atatürk inkılâbından sonra ikinci defa Türkiye’de açılıyor. İlk defa Atatürk inkılâbından sonra İstanbul Üniversitesi içinde kurulmuştu. O İlâhiyat Fakültesinde benim de mesuliyetim vardı. Bir nevi sosyoloji fakültesi yaptık. Fakat burada yani Fakültede İslâmi bilgiler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır.

Emin Soysal (Maraş) - ... Bu müesseseyi yeniden kuracağız. Yalnız Milli Eğitim Bakanlığının şu noktalara dikkat etmesini rica edeceğim. Tekrar bu memlekette XVII., XVIII. ve XIX. asırlarda devam eden, diğer memleketlerde olduğu gibi ilim ve din, mektep ve medrese mücadelesinin açılması, böyle bir yola gidilmemesi için son derecede hassas bulunmaları lazımdır. Bu memleket bu yüzden terakki hamleleri noktasından çok acı tecrübeler geçirmiştir.

Milli Eğitim Bakanının günün siyasî olaylarına uyarak bu işi ele alıp yürürken memleketin geleceği üzerinde büyük manevî mesuliyeti omuzuna aldığı unutmamasını rica ederim. Mektep ve Medrese mücadelesi, din ve ilim mücadelesi bizde değil, bütün beşeriyet tarihinde kanlı sahneler, kanlı tarih sayfaları yaratmıştır. Büyük Atatürk’ün bu hususta yaptığı hamleler hepimize malumdur. Büyük Atatürk dinsiz miydi? Asla; dinsiz değildi. Büyük Atatürk bu memleketin Avrupaî manâda ilerlemesini, terakki etmesini isteyen bir büyük adamdı...

Medreseler zaman zaman bu memlekette, hatta kiliseler de zaman zaman bir hava yaratmıştır. Böyle bir zihniyetin bu memlekette yaratılmamasını Milli Eğitim Bakanından rica ederim.

Bu müessese de bu memlekete lâzımdır ve çok da ihtiyaç vardır.

Tahsin Banguoğlu (Milli Eğitim Bakanı): -Bir İlâhiyat Fakültesinin kuruluşunda düşündüğümüz en esaslı nokta şudur arkadaşlar: Bugün Üniversitelerimiz camiası içerisinde -ki bir ilim camiasıdır- kurmak istediğimiz bu müessese, Atatürk inkılâbının bizi ulaştırdığı yeni medenî ve içtimâî hayatın şartlarıyla mütenasip ve yeni cemiyetimizin hüviyetine lâyık bir müessese olacaktır. Zaten bunun içindir ki, bütün Garp memleketlerinde ve yeni Şark memleketlerinde olduğu gibi bizde de İlâhiyat bilgisi veren müesseseyi üniversitenin camiası içinde kurmayı düşünmekteyiz.

Bu düşünce hattı zatında bazı arkadaşlarımızın endişelerine cevap verecek mahiyettedir. Biz memleketimizde eski Medrese tarzındaki tedrisatı yeniden canlandırmak ve onun yetiştirdiği tarzdaki adamları yeniden yetiştirmek düşüncesinde değiliz. Bundan kat'i olarak ictinap kararındayız. Mektep ve Medrese yüzyıl müddetle, Tanzimattan bu yana yanyana çalışmışlar ve memleketimizde iki türlü zihniyete sahip insan yetiştirmişlerdir. Bu iki türlü zihniyet sahibi insan bir asır boyunca süren dahili bir zihniyet mücadelesi içinde yuvarlanmışlardır. Tesisine teşebbüs ettiğimiz İlâhiyat Fakültesi bu zihniyetle çalışan bir müessesese olmayacaktır. Memleketimizi, münevverlerimizi yeniden bu zihniyet mücadelesine asla düşürmemek kararındayız. Bu ilmî camia içerisinde teşekkül edecek bu müessesenin yetiştireceği yüksek din adamları sivil ve asker bütün münevverlerimizle aynı zihniyette, aynı emelde insanlar olacaktır...

Bu itibarla İlâhiyat Fakültesi müspet bir ilmî camia içerisinde kurulacak ve bazı irticaî hareketlere cesaret vermek şöyle dursun, onları menetmek, onları selbetmek ve onları yok etmek fonksiyonunu icra edecektir. Tanzimattan bu yana kurulmuş bütün müesseselerimiz gibi İlâhiyat Fakültesi de bir meşale olacaktır ve hurafeciler bu meşaleden yarasalar gibi kaçacaklardır.

İlimden bu memlekete hiç bir zaman zarar gelmemiştir. Yeniden bir ilim meşalesi yakıyorsunuz, bu meşaleden de ancak fayda hasıl olacaktır. Ancak ışık, aydınlık hasıl olacaktır.

İlâhiyat Fakültesi kurulması arzusu, memleketçe, muhtelif parti gruplarınınca izhar edilmiş, Yüksek Heyetimizce benimsenmiş bir fikirdir. Bu arzuya uyarak ilk defa Ankara Üniversitemiz bir İlâhiyat Fakültesi açmak kararını almıştır.

Bu Fakültede okutulacak dersler başlıca İslâmî ilimler olacaktır. Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi. Bunun yanıbaşında, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin derslerinden manevî bilgiler, psikoloji, sosyoloji gibi bilgiler de gösterilecektir. Yine Edebiyat Fakültesinin lisan kursları İlâhiyat Fakültesinin yardımcı dersleri olacaktır. Arapça ve Farsça, Avrupa dilleri yardımcı dersler olarak okutulacaktır. Bunun dışında İlâhiyat Fakültesinde mukayeseli din tarihi ve başka dinler hakkında da umumi bilgiler verilecektir.

Sayın Baltacıoğlu'nun işaret ettiği cihet ehemmiyetlidir. İlâhiyat başlı başına bir disiplindir. Edebiyat Fakültesi ise sadece bir manevî ilimler fakültesidir. Bu itibarla kuruluşunda, İstanbul Üniversitesinde vaktiyle yapılmış olan hataya düşülmeyecektir. Esas, dini bilgiler olacaktır..."

İlâhiyat Fakültesinin öğretime başladığı 1949-1950 ders yılındaki programı şöyle idi:

<u>Dersin Adı</u>	<u>Saat</u>	<u>Ders Verenler</u>
Arapça	2	Prof. Necati Lugal, D.T.C.F. de
Farsça	2	Prof. Necati Lugal, D.T.C.F. de
Yabancı Dil (İng., Alm., Fr.)	4	D.T.C.F.'nin Yabancı Dil Bl.
Sosyoloji	2	Prof. Mehmet Karasan D.T.C.F. de
Mantık ve İlimler Felsefesi	4	Prof. Hamdi Ragıp Atademir D.T.C.F. de
İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi	4	Prof. Yusuf Ziya Yörükân
İslâm Sanatı Tarihi	2	Prof. Remzi Oğuz Arık
Mukayeseli Dinler Tarihi	2	Prof. Hilmi Ömer Budda

İkinci yıl Hadis Usulü, İslâm'da İlimler Tarihi, Din Psikolojisi dersleri ilave edilmiş, buna karşılık Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde takip edilmekte olan Sosyoloji dersi kaldırılmıştır.

Fakülte Profesörler Kurulunun çalışmaları sonucu alınan kararlarla derslerde ve programlarda sonraki yıllarda yıllar içerisinde de değişiklikler yapılarak 1953-1954 yılında yapılan program şu şekli almıştır:

<u>I. Sınıf Dersleri</u>	<u>Saat</u>	<u>II. Sınıf Dersleri</u>	<u>Saat</u>
Arapça	8	Arapça	6
Farsça	4	Farsça	2
Yabancı Dil	3	Yabancı Dil	3
Klâsik Dinî Metinler	3	İslâm Tarihi	2
Kur'an ve İslâm Dini Esasları	2	Klâsik Dinî Türkçe Metinler	2
İslâm Tarihi	2	Kur'an ve İslâm Dini Esasları	2
		Din Psikolojisi	1
		Din Sosyolojisi	3
		Felsefe ve Mantık	1
<u>III. Sınıf Dersleri</u>	<u>Saat</u>	<u>IV. Sınıf Dersleri</u>	<u>Saat</u>
Arapça	4	Arapça	6
Yabancı Dil	2	Yabancı Dil	2
İslâm Tarihi	2	İslâm Tarihi	2
Tefsir	2	Tefsir	4
Hadis	2	Hadis	4

İslâm Mezhepleri Tarihi	2	İslâm Mezhepleri Tarihi	4
Kelâm	2	İslâm Felsefesi	2
İslâm Felsefesi Tarihi	2	Dinler Tarihi	2
Felsefe ve Mantık	3	İslâm Sanatları Tarihi	2
Dinler Tarihi	2	Pedagoji	2
Din Psikolojisi	2	Tasavvuf Tarihi	2
İslâm Hukuku	2	İslâm Tezyinî sanatları	1
İslâm Sanatları Tarihi	2	İnkılâp Tarihi	2
Tezyinî Sanatlar ve Paleografi	1		

1972-1973 ders yılına kadar dört yıllık genel bir İlâhiyat eğitimi amaçlayan Fakülte, mezkûr ders yılından itibaren beş yıla çıkarıldı. İlk üç yılda ağırlık, kaynak dil olan Arapça ile bir Batı diline ve genel eğitime verildi. Beş yıllık süre dikkate alınarak son iki yıl ihtisaslaşmaya tahsis edildi. Bu maksatla Tefsir ve Hadis Bölümü ile Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü teşkil edildi. Fakülteden mezun olanlara bölümlerini bildirir İlâhiyat Lisans Diploması veriliyordu.

Yüksek Öğretim Kurulunun göreve başlaması üzerine, İlâhiyat Fakülteleri için kabul edilen yeni eğitim-öğretim programına göre 1982-1983 öğretim yılı başından itibaren, beş yıllık öğretim süresi olan Fakültemiz, ilk yılı Arapça hazırlık sınıfına tahsis edilmek suretiyle dört yıllık lisans öğretimi veren bir kurum haline getirilmiştir.

Hazırlık sınıfına kaydını yaptıran öğrencilerden Arapça bilenler için muafiyet sınavı açılmaktadır. Bu sınavda başarı sağlayanlardan Hazırlık sınıfına geçmiş sayılırlar.

İdarî bakımdan üç bölüm bulunmaktadır; bunlar da:

- 1- Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
- 2- Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
- 3- İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Fakülteden mezun olanlara "İlâhiyat Fakültesi Lisans Diploması" verilir. Yukarıda belirtilmiş olan bölümler müstakil olarak diploma vermezler.

Fakültemizde 1987-1991 yılına kadar uygulanan program şu şekildedir:

<u>Hazırlık</u>	<u>Saat</u>	<u>II. Sınıf</u>	<u>Saat</u>
Arapça	40	İnkılâp Tarihi	2
Kur'an	10	Türk Dili	2
		Yabancı Dil	8
<u>I. Sınıf</u>		Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	2
İnkılâp Tarihi	4	Kur'an	2
Türk Dili	2	Arapça	6
Yabancı Dil	4	İslâm Tarihi	2
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	2	Tefsir	9
Kur'an	6	Hadis	9
Arapça	6	Mantık	3
İslâm Tarihi	6	İslâm Kurumları Tarihi	2
İslâm Dini Esasları ve Ahlâkı	6	Türk-İslâm Edebiyatı	4
Tefsir Usulü	4	Farsça	4
Hadis Usulü	4	Seçmeli Dinî Musiki-Paleografi	2
Eğitim Bilimine Giriş	3	Eğitim Psikolojisi	3
İlkçağ Felsefesi Tarihi	2	Genel Öğretim Metotları	3
<u>III. Sınıf</u>	<u>Saat</u>	<u>IV. Sınıf</u>	<u>Saat</u>
İnkılâp Tarihi	2	İnkılâp Tarihi	2
Türk Dili	2	Türk Dili	2
Yabancı Dil	8	Yabancı Dil	8
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	2	Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	2
Arapça	4	Arapça	4
Tefsir	4	İslâm Mezhepleri Tarihi	5
Hadis	4	Eğitim Sosyolojisi	3
İslâm Hukuku Usulü	4	Din Eğitimi	4
Türk-İslâm Sanatları Tarihi	2	Kelâm	11
İslam Hukuku	9	İslâm Felsefesi Tarihi	5
Dinler Tarihi	3	Tasavvuf tarihi	4
Din Sosyolojisi	2	Yeniçağ Felsefesi Tarihi	2
Din Psikolojisi	2	Din Felsefesi	2

Ölçme ve Değerlendirme	3	Özel Öğretim Metotları	3
Kur'an	2	Din ve Ahlâk Dersleri	3
Araştırma Teknikleri	3	Özel Öğretim Uygulaması 3 Hafta	
Farsça	4		
Rehberlik	3		

Fakültemizde takip edilmekte olan programın incelenmesinden de anlaşılacağı üzere, ilk sene Arapça ve Kur'an-ı Kerim'i layıkı ile öğrenmek için Hazırlık sınıfı olarak tahsisi edilmiştir.

Birinci sınıftan itibaren tedrisat sistemi İslâmiyetin en temiz anlayışına dayanmak suretiyle akıl ve nass'ı mihver kabul etmiştir.

İslâmiyetin doğuşu ve yayılması bu temel bilgiler yanında önemli bir mahiyet taşımaktadır. Tarihî vesikalara dayanarak okutulan İslâm Tarihi, sadece olayları kronolojik bir tasnif içinde sıralayan klâsik tarih öğretiminin sınırlarını aşarak, hadiseleri zaman ve mekan şartları dahilinde inceleyerek, bunlardan hal ve istikbale makiyes olacak ibret örnekleri çıkarmaktadır.

İslâm Felsefesi ve İslâm Mezhepleri Tarihi, başlangıçtan günümüze kadarki İslâmî düşünceye ışık tutmakta, doğan, gelişen fikir hareketleri ve bunları meydana getirenler ilmî metotlara dayanarak incelenmektedir.

Tarihî bilgilerimizin nüfuz edebildiği devirlerden bu yana, gelmiş geçmiş bütün dinleri, tarih ve sosyoloji görüşü ile tetkik ettikten sonra sıklet merkezini semavî dinlere intikal ettiren Dinler Tarihi; din ve toplum münasebetleri ile toplumun dinî yaşayışını ampirik bir tarzda ele alıp incelemekte olan Din Sosyolojisi; ferdin dinî yaşayışını inceleme yapan Din Psikolojisi indî mukayese ve hükümlerden uzak ilim kollarıdır.

Dinî duyuş ve düşünüşün yüksek ifadelerini taşıyan mimarî ve tezyinî sanat eserlerimizin değerini önce kendimize sonra da dünyaya tanıtmak lâzım geldiği düşüncesiyle İslâm Sanatları Tarihi, İslâm Tezyinî Sanatları ve Paleografi dersleri ihdas olunmuştur. Bu arada ruhlara büyük huzur veren dinî musiki dersinin gerek teorik gerekse tatbiki olarak büyük bir itina ile verilmekte olduğunu unutmamak gerekir.

Büyük bir çoğunluğu ile yaygın ve örgün eğitim kuruluşlarında görev alan genç ilâhiyatçıların pedagojik formasyon yönünden yetişmelerini sağlamak için Din Eğitimi dersi ile diğer eğitim formasyon derslerini de ne kadar lüzumlu olduğunu bilmem hatırlatmaya gerek var mı?

Bütün bu dersler yanında İslâm İlâhiyatı merkezi rolü oynamaktadır. Tefsir ve Hadis Usulü, İslâm hukuku, Tefsir ve Hadis, Kelâm, bu sahalarda

da memleketimizde temayüz etmiş mütehasşısılar ve otoriteler tarafından okutulmaktadır.

Mezunlarımız

Lise ve dengi okul mezunlarını kabul eden ve beş yıllık bir tahsil süresince kültürlü ve ilmî metot sahibi din âlimi namzetleri yetiştirmekte olan Fakültemizden 1953 yılından beri erkek ve kız öğrenci mezun olmuştur. Bunların yıllara göre taksimi şöyledir:

<u>Yıl</u>	<u>Erkek</u>	<u>Kız</u>	<u>Toplam</u>
1953	31	9	40
1954	11	11	16
1955	20	2	22
1956	6	-	6
1957	8	3	11
1958	14	3	17
1959	19	1	20
1960	35	2	37
1961	22	1	23
1962	21	2	23
1963	33	4	37
1964	54	6	60
1965	54	6	60
1966	88	4	92
1967	75	6	81
1968	70	4	74
1969	80	13	93
1970	119	6	125
1971	114	10	124
1972	75	8	83
1973	85	15	100
1974	107	7	114
1975	68	7	75
1976	28	2	30

1977	85	6	91
1978	89	11	100
1979	91	16	107
1980	119	13	132
1981	126	19	145
1982	130	17	147
1983	69	26	95
1984	141	31	172
1985	164	34	198
1986	259	42	301
1987	122	34	156
1988	176	56	232
1989	150	60	120
1990	129	14	143
1991	180	18	198
1992	137	7	144
1993	164	11	175
1994	142	11	153
1995	129	28	157
1996	103	39	142
1997	120	42	162
1998	113	62	175

İslâmi ve dinî konularda olduğu kadar Arapça, Farsça ve bir Batı diline aşina olan mezunlar, İmam-Hatip Okullarında meslekî dersler, lise ve ortaokullarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri öğretmenliğini aslı olarak verdikleri gibi, buldukları okullardaki çeşitli kültür derslerini de liyakatla okutmaktadırlar. Akademik kariyere intisap etmiş bulunan çok sayıdaki mezunlarımız ülkemizdeki 22 İlâhiyat Fakültesinde öğretim üyesi, öğretim görevlisi, araştırma görevlisi, uzman ve okutman olarak görev yapmaktadırlar. İlâhiyat Fakültelerinden ayrı olarak çeşitli üniversitelerin sosyal bölümlerinde de görevli olanları zikretmek gerekir. 1982-1983 yılından itibaren de çeşitli İlâhiyat Fakültelerine Fakültemizden kadro noksanlığı sebebiyle sayıları 25'e varan Doçent ve Profesör gitmiş bulunmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığının -Başbakanlık da dahil olmak üzere- çeşitli kademelerinde görev yapmaktadırlar. Milli Savunma Bakanlığı tarafından fakültede okutulan öğrencilerin bir kısmı Askerî Ortaokul ve Liselerde öğretmen olarak, diğer bir kısmı Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri Moral Dairelerinde vazife almışlar, bir kısmı da askerî eğitim birliklerinde dinî ve kültürel alanda görevlendirilmişlerdir.

Bunların dışında bir kısım mezunlar da Devlet Arşivlerinde uzman olarak çalışmaktadırlar. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumunda da prodüktör ve idareci olarak görev alan mezunların sayısı küçümsenmeyecek bir rakama ulaşmış bulunmaktadır.

Yayın ve Kültürel Faaliyetler

Fakültemiz eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanısıra ilmî çalışma ve yayınlarda da bulunmaktadır. 1952 yılından itibaren "İlâhiyat Fakültesi Dergisi" muntazaman çıkmaktadır. Dergimizin XXXVIII. sayısı çıkmış bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Fakültemiz bünyesinde 1983 yılına kadar faaliyet göstermiş bulunan İslâm İlimleri Enstitüsü'nün beş sayı Dergisi ile 3 sayı da yıllık araştırmalar Dergisi yayınlanmıştır.

Fakültemiz öğretim üyeleri gerek yurtiçi gerek yurtdışında yapılan kongre, seminer ve sempozyumlara bildiriyle iştirak ederek hem fakültemizi hem de ülkemizi ilmî ve kültürel açıdan büyük bir liyakatla temsil etmektedirler. Fakültemiz 5-8 Eylül 1988'de Malezya'da (Kuala Lumpur) yapılan İslâm Üniversiteler Birliğinin kongresine katılmış ve İslâm Üniversiteler Birliğinin üyeliğine kabul edilmiştir.

Fakültemiz bugüne kadar ülkemizin eğitim ve öğretim problemlerinin halline yardım amacı ile çeşitli seminerler tertip etmiş bulunmaktadır. Bunlardan:

- a) I. Din Eğitimi Semineri (Nisan 1981),
- b) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri Semineri (Ekim 1986),
- c) Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988). Bu seminer Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı ile birlikte düzenlenmiştir.

Bu seminere Federal Almanya, İngiltere ve Fransa'dan da yabancı ilim adamları katılmışlardır.

- d) Fakültemizde her hafta Cuma günleri saat 14.00-16.00 arasında Öğretim Üyeleri ve Yardımcıları tarafından konferans ve ilmî sohbet toplantıları yapılmaktadır.

e) Fakültemiz Tasavvuf Musikisi korosu da her yıl muntazaman en az bir defa olmak üzere konserler vermektedir.

f) Fakültemizde her yıl çeşitli anma günleri muntazam bir şekilde tertip edilmektedir.

Anabilim Dalları

I- Tefsir Anabilim Dalı

(TİB 111) Tefsir Usulü: Kur'an Tarihi; Vahiy, âyet, sûre; Kur'an'ın yazılması, toplanması ve çoğaltılması. Kur'an'ın mânâsı ve isimleri.

Kur'an'ın tefsiri ile ilgili bilgiler, âyetlerin iniş sebepleri, nesh meselesi, muhkem ve müteşâbih, sûrelerin başlangıç harfleri, Kur'an'ın icazı ve üslûbû.

(TİB 112) Tefsir: Hz. Peygamber devrinden başlamak üzere tefsir tarihi, tefsir çeşitleri ve tefsir metotları.

II. Hadis Anabilim Dalı

(TİB 121) Hadis Usûlü: Hadis ve Sünnetle ilgili tarifler, hadis rivayetleri, sahih, zayıf ve mevzû hadisler, hadis çeşitlerinden seçmeler, hadis kitapları.

(TİB 122) Hadis: Hz. Peygamber devrinden itibaren hadis rivayetindeki gelişmeler (Hadis Tarihi), Hadis eserlerinin ortaya çıkışı, hadislerden seçmeler ve şerhleri.

III- İslam Hukuku Anabilim Dalı

(TİB 131) İslâm Hukuku: İslâm Hukuku'nun doğuşu, kaynakları, fıkıh ekolleri ve özellikleri, Medeni Hukuk, Amme Hukuku ve Miras Hukukunun mukayeseli olarak tanıtılması.

(TİB 132) İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh usûlünün doğuşu, tanımı ve tarihçesi; Şer'i deliller (Kitab, Sünnet, İcma, Kıyas vb.) ve bunlara dayanarak hüküm çıkarma kuralları; mükellefler ve mükelleflerin fiilleri (Hukukî ehliyet ve sorumluluk); Şer'î hükümlerin amaçları, ictihat ve fetva müesseseleri.

IV- Kelâm Anabilim Dalı

(TİB 211) Kelâm : Kelâm terimleri, bazı kelâmî problemler (ru'yet, istitâat, deliller), Maturîdî ekolüne göre insanın fiilleri kavramı, İman meselesi, Allah ve Peygamberlik, Neseffî akaidi, İbn Haldun'un Mukaddime'sindeki kelâmî görüşler.

(TİB 212) İslâm Ahlâkı: İslâm'da üstün ahlâkın yolları ve kuralları.

(TİB 213) İslâm Mezhepleri Tarihi: Geçmişte ve günümüzde yaşayan iktisadî ve siyasi mezhepler, mezheplerin doğuş sebepleri, tarihi seyirleri, birbirlerine benzer oldukları ve ayrıldıkları inanç ve itikadlar, coğrafî dağılımları.

(TİB 214) İslâm Dini Esasları: Kur'an ve Hadis'e göre İslâm dininin iman ve ibadet esasları.

V- İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

(FDB 221) İslâm Felsefesi: İslâm düşünürlerinin Tanrı, varlık, ahiret, ahlâk ve hürriyet görüşleri, Türk-İslâm Felsefesinin düşünce tarihindeki yeri ve önemi.

(FDB 222) Tasavvuf Tarihi: Tasavvufî düşüncenin doğuşu ve sebepleri, tarihî safhaları, başlıca mutasavvıfların görüş ve düşünceleri.

VI- İslâm Tarihi Anabilim Dalı

(İTSB 311) İslâm Tarihi Câhiliye devri Arap Tarihi, Hz. Peygamber, dört halife, Emeviler, Abbasiler, ilk müslüman Türk Devletleri, siyasî, idarî, kültürel ve sosyal tarihleri, Selçuklu ve Osmanlı toplumunda fikir hareketleri.

(İTSB 312) Paleografi: Osmanlı dönemi Arap alfabesi ile yazılmış olan çeşitli kitâbe ve belgelerin yazı türlerine göre okutulması, Osmanlı paleografyası.

(İTSB 313) İslâm Kurumları Tarihi: İslâm Medeniyetinin doğuşu ve özellikleri, siyasî kurumları: Halifelik, sultanlık, vezirlik. Ekonomik kurumları: İslâm ticaret hayatı, klasik dönem, toprak yönetimi ve tarım, beytulmâl (hazine). Sosyal kurumları: Eğitim ve öğretim kurumları, fütûvvet ve ahilik, vakıflar, Hukuk kurumları: Ordu teşkilatı ve İslâm Medeniyetinin diğer medeniyetlere tesirleri.

VII- Dinler Tarihi Anabilim Dalı

(FDB 321) Dinler Tarihi: Dinin tarifi, mahiyeti ve menşei hakkındaki nazariyeler; Dinler Tarihinin tanımı, tarihçesi ve kronolojisi; Asya, Avrupa, Anadolu, Amerika, Eski Roma ve Yunan Dinleri; Eski Türk Dini ve Arap Cahiliye İnançları.

Yaşayan Dünya Dinleri: Hint, Çin, Japon, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm Dinleri.

VIII- Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı

(FDB 331) Din Eğitimi: Temel Kavramları: (Din Eğitimi Bilimi "Din Pedagojisi", İlâhiyat, akıl, din, terbiye-eğitim-öğretim).

İlgili Bilimler: (Psikoloji, Sosyoloji, İletişim, Dil Bilimi, davranış ve bozuklukları).

Din Eğitimi Bilimi'nin mahiyeti ve görevi, okullarda ve camide din eğitimi, öğretimi, din eğitim ve öğretimini tamamlayıcı kuruluşlar, din eğitim ve öğretimini bilimsel temellere dayandırma çabaları, okul çeşitleri ve din dersi.

IX- Din Sosyolojisi ve Psikolojisi Anabilim Dalı

(FDB 341) Din Sosyolojisi: Toplum Bilimleri (Sosyoloji nedir? Toplumsal yapı, toplumsal hareketlilik).

Din Bilimleri (Din sözü, Din olaylarının tanımı, Dinlerin kök ve başlangıçları, Dinlerde sınıflama, Çevre ve dinin karşılıklı ilişkileri, Dinler Bilimi, Din Sosyolojisinin tartışma konusu olan meseleleri, Din Sosyolojisinin tarihçesi).

Din Sosyolojisinin ana problemleri (Genel bilgiler, dinî tecrübe ve anlatımları, Dinin toplum ve Dünya karşısındaki tutumu).

Din ve Toplum ilişkileri ve dinî gruplar.

Laiklik ilkesi ve Türkiye'deki durum (Genel bilgiler, tarih boyunca laikliğin gelişmesi, Batı dünyasında laikliği doğuran olaylar, Türkiye Cumhuriyetindeki durum).

Din bakımından devlet şekilleri ve çağdaş yaşayıştaki tutum.

(FDB 342) Din Psikolojisi: Genel Psikoloji içindeki çeşitli ekoller motivation, kişilik teorileri, Din Psikolojisi'nin tanımı, tarihi gelişimi, kaynakları, metotları, din ve kişilik, Tasavvuf Psikolojisi, düşünce ve davranış bozuklukları içinde dinî belirtiler, Din Eğitiminde Din Psikolojisinin önemi.

X- Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı

(FDB 351) Felsefe Tarihi: İlk, Orta ve Yeniçağda Batıdaki felsefe akımları ve filozofların görüşleri.

(FDB 354) Mantık: Felsefe problemlerinin sistematik bir şekilde incelenmesi ile mantık problemlerinin klâsik tarzda ele alınması.

(FDB 352) Din Felsefesi: Felsefe-Din münasebetleri, din-ilim münasebetleri.

XI- İslâm Sanatları ve mimarisi Anabilim Dalı

(İSTB 361) Türk-İslâm Sanatları Tarihi: İslâm Sanatının doğuşu, mahiyeti; Emevi ve Abbasi usûbları, Endülüs'te İslâm Sanatı; Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, İlhanlı ve Osmanlı Devirlerinde mimarî eserler.

(İTSB 362) Türk Dinî Musikisi: Nazarî olarak, musikinin tanımı ve adlandırılması, musikinin (notalarla) yazılması; Türk Musikisinde ses sistemi, makamlar, usûller, çeşitleri; Türk Din Musikisi bestekârları ve eserleri. Uygulamalı olarak dinî bestelerin makam ve usûlle icrası.

(İTSB 363) Türk-İslâm Edebiyatı: Türk-İslâm Edebiyatının tarihçesi, özellikleri, devreleri. Bu edebiyatta kullanılmış olan harflerin menşei ve Türkçe kullanılış şekilleri, Türkçe kelimelerin eski harflerle yazılmasındaki özellikler. Eski metinlerin okunması, transkripsiyonu. Türk Edebiyatında vezinler, Ebced Hesabı.

Ders programında yer alan fakat, herhangi bir bölüme bağlı olmayan dersler:

- 1) Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi
- 2) Türk Dili
- 3) Yabancı Diller
 - a) Arapça
 - b) Farsça
 - c) İngilizce, Almanca ve Fransızca'dan biri.

1987-1991 Yılları Arasında Uygulanan Eğitim Programı

<u>Hazırlık Sınıfı</u>	<u>I. Dönem</u>	<u>II. Dönem</u>
Arapça	20	20
Kur'an	5	5
<u>I. Sınıf</u>		
İnkılâp Tarihi	2	2
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1

Kur'an	3	3
Arapça	3	3
İslâm Tarihi	3	3
İslâm Dini Esasları ve Ahlâkı	3	3
Tefsir Usulü	2	2
Hadis Usulü	2	2
Eğitim Bilimine Giriş	-	3
İlkçağ Felsefesi Tarihi	-	2
	<u>24</u>	<u>29</u>

<u>II. Sınıf</u>	<u>I. Dönem</u>	<u>II. Dönem</u>
İnkılâp Tarihi	1	1
Türk dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Kur'an	1	1
Arapça	3	3
İslâm Tarihi	2	-
Tefsir	5	4
Hadis	4	5
Mantık	3	-
İslâm Kurumları Tarihi	-	2
Türk-İslâm Edebiyatı	2	2
Farsça	2	2
Seçmeli Dinî Musiki-Paleografi	-	2
Eğitim Psikolojisi	3	-
Genel Öğretim Metotları	-	3
	<u>32</u>	<u>31</u>

<u>III. Sınıf</u>	<u>I. Dönem</u>	<u>II. Dönem</u>
İnkılâp Tarihi	1	1
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4

Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Arapça	2	2
Tefsir	4	-
Hadis	4	-
İslâm Hukuku Usûlü	2	2
Türk-İslâm Sanatları Tarihi	2	-
İslâm Hukuku	4	5
Dinler Tarihi	-	3
Din sosyolojisi	-	2
Din Psikolojisi	-	2
Ölçme ve Değerlendirme	3	-
Kur'an	1	1
Araştırma Teknikleri	-	3
Farsça	2	2
Rehberlik	-	3
	<hr/> 31	<hr/> 32

<u>IV. Sınıf</u>	<u>I. Dönem</u>	<u>II. Dönem</u>
İnkılâp Tarihi	1	1
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Arapça	2	2
İslâm Mezhepleri Tarihi	5	-
Eğitim Sosyolojisi	3	-
Din Eğitimi	2	2
Kelâm	6	5
İslâm Felsefesi Tarihi	-	5
Tasavvuf Tarihi	-	4
Yeniçağ Felsefesi Tarihi	2	-
Din Felsefesi	-	2
Özel Eğitim Metotları	3	-
Din ve Ahlak Dersleri Özel Öğretim Uygulaması		3 Hafta
	<hr/> 30	<hr/> 30

Kütüphane ve Hizmetleri

İlâhiyat Fakültesi yaklaşık 35.000 cilt kitap, süreli yayın ve 2000 adet değerli yazmaları ile zengin bir koleksiyona sahiptir. Kütüphanemiz öğretim üyeleri ve yardımcılarına, öğrencilere ve dışarıdan gelen tüm araştırmacılara hizmet vermektedir.

Kullanma alanı 900 m² olan kütüphanemizde 100 kişilik okuma salonu vardır.

Koleksiyonumuz gerek kitap sayısı gerekse kitapların nadiriyeti açısından çok zengindir. İlâhiyat sahasındaki değerli kitapların yanısıra başta tarih ve sanat olmak üzere diğer konularda da eserler bulunmaktadır. Türkçe ve yabancı dillerdeki eserlerden başka nadir olarak bulunan eski harfli kitaplar da büyük bir yekün tutmaktadır.

Kütüphanemize gerek kurumlardan gerekse şahıslardan çok sayıda bağış kitap gelmektedir. Çeşitli kuruluşlarla da yayın değişimi yapılmaktadır. Kitaplar depolarımızda bölümlere göre düzenlenmiştir. Elyazmaları özel bölümde itina ile muhafaza edilmektedir. Kütüphanemizde bilgisayar uygulamalarına geçilmiştir.

Kütüphanemizde fotokopi hizmeti de verilmektedir. Ayrıca cilt atel-yemiz ve ofset baskı yapabilen matbaamız mevcuttur.

FAKÜLTEMİZİN KURULUŞUNDAN BERİ DEKANLIK YAPMIŞ OLANLAR

<u>Adı Soyadı</u>	<u>Seçiliş Tarihi</u>	<u>Ayrılış Tarihi</u>	<u>Ayrılış Sebebi</u>
Ord. Prof. Esat Arsebük	22.11.1949	12.6.1951	Süresi dolarak
Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin	12.6.1951	12.6.1953	Süresi dolarak
Prof. Mehmet Karasan	12.6.1953	14.5.1961	Milletvekili seçilerek
Prof. Dr. Bedii Ziya Egemen	14.5.1954	22.8.1955	İstifa
Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay	22.8.1955	22.8.1957	Süresi dolarak
Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin	22.8.1957	23.6.1959	Rektör seçildi
Or. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken	23.6.1959	23.10.1959	İstifa
Prof. Dr. Bedii Ziya Egemen	23.10.1959	2.6.1960	İstifa
Prof. Dr. Tansin Banguoglu	2.6.1960	30.11.1960	İstifa
Prof. Dr. Neşet Çağatay	19.4.1961	3.11.1964	Süresi dolarak
Prof. Dr. Kemal Balkan	3.11.1964	3.11.1966	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hüseyin Yurdaydın	3.11.1966	4.11.1968	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hamdi R. Atademir	4.11.1968	27.4.1970	İstifa ile

Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu	27.4.1970	5.11.1970	Süresi dolarak
Prof. Mehmet Karasan	5.11.1970	28.4.1971	İstifa ile
Prof. Dr. Neşet Çağatay	28.4.1971	4.11.1971	Başka bir göreve atanması ile
Prof. Dr. Necati Öner	4.11.1972	7.11.1977	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hikmet Tanyu	7.11.1977	4.11.1980	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hüseyin Atay	4.11.1980	3.8.1982	Süresi dolarak
Prof. Dr. Talat Koçyiğit	31.8.1982	11.9.1985	Süresi dolarak
Prof. Dr. Meliha Anbarcıoğlu	12.9.1985	2.7.1990	Süresi dolarak
Prof. Dr. Necati Öner	2.7.1990	1.7.1994	Süresi dolarak
Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu	8.8.1994	Halen bu görevini sürdürmektedir.	

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİNİN YENİ DURUMU

Türk Millî Eğitim sisteminde 1997 yılında yapılmış bulunan düzenlemelere göre İlköğretim kesintisiz olarak sekiz yıla çıkartılmış bulunmaktadır. İlköğretim, lise ve dengi okullara öğretmen yetiştirme modeline uygun olarak İlâhiyat Fakültelerinin yeniden yapılandırılması gereği ortaya çıkmıştır.

Buna göre ülkemizdeki mevcut İlâhiyat Fakültelerinin bazılarında - Ankara, İstanbul, Marmara, İzmir, Atatürk vd.- iki ayrı program uygulanacaktır. Bu programlardan birisi "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği" programı, diğeri ise "İlâhiyat Lisans Programı"dır. 1986-1987 öğretim yılının sonuna kadar beş yıllık ilköğretimin 4. ve 5. sınıflarında sınıf öğretmenleri tarafından okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri, bundan böyle İlköğretim Okullarında yukarıda sözkonusu edilen programdan, yeterli İlâhiyat dersleri ve bilgilerinin yanında gerekli formasyonu almış ehil öğretmenler tarafından verilecektir. Böylece sınıf öğretmenleri yerine uzman öğretmenlerce verilecek dersler sonunda, daha sağlıklı, nitelikli ve kaliteli bir eğitim ortaya konacaktır.

İmam-Hatip Liseleri bilindiği 1997 yılında yapılmış bulunan düzenleme ile yeni bir durum almıştır. İmam-Hatip Liselerinde öğretmen olacak olanlar, İlâhiyat Lisans Programını tamamladıktan sonra 3 yarıyıllık bir "**Tezsiz Yüksek Lisans Programı**"na tabi tutulacaklardır. Bu programda pedagojik formasyonun yanında "**meslekî bir ek eğitim**"de yer alacaktır. Bu şekilde bir meslek okulu durumunda olan İmam-Hatip Liselerinde nitelikleri geliştirilmiş öğretmen istihdamı mümkün olacaktır.

Üç Yarıyıllık Tezsiz Yüksek Lisans Programları, yazokulu imkânından da yararlanılarak bir yılda tamamlanabilecektir.

Böylece yıllardan beri arzulanan, değişik eğitim kurumlarında o kurumun özelliklerine uygun eleman istihdamı mümkün olacaktır. Böylece ihtisaslaşma ve branşlaşma dönemi başlamış olacaktır. Hiç şüphesiz bununla eğitim ve öğretimin kalitesi olumlu yönde etkilenmiş olacaktır.

Ülkemizde mevcut olan İlahiyat Fakültelerinin bazılarında gerçekleştirilecek olan bu programlara "Ankara Üniversitesi'nin Programları" örnek olacaktır. Ayrıca programlarda yeralan dersler ile bunların tanımları, ilgililere yardımcı olacak mahiyettedir. Hiç şüphesiz zaman içinde her kurum, işleyişini gözden geçirip gerekli iyileştirmeleri yapabileceklerdir. Bu da yarıştan kopmama ve daha iyiye ulaşmanın bir yolu olacaktır. Yeni düzenlemeler ile İlahiyat alanında yapılan da bundan ibarettir.

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ
İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLÂK BİLGİSİ
PROGRAMLARININ GELİŞTİRİLMESİ VE UYGULANMASINA
YÖN VEREN TEMEL İLKELER

1. Program geliştirme çalışmalarında:

- * Okullarımızda uygulanan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders programı,
- * İlköğretim öğrencilerinin ilgi, ihtiyaç ve öğrenme düzeyleri,
- * İlgili okul düzeyindeki ders programları ile Fakültelerdeki eğitim öğretim süreci arasındaki paralellik esas alınmıştır.

2. Bu ilkeler ışığında program dört ana ders grubundan oluşmaktadır:

- * Alan Dersleri
- * Kültür Dersleri
- * Formasyon Dersleri
- * Yan Alan Dersleri

3. Alan Dersleri, İlahiyatla ilgili dersler olup, öğretmen adaylarına temel İlahiyat bilgilerini kazandırma amacına yöneliktir.

4. Kültür Dersleri ile öğretmen adaylarının sağlıklı bir kültürel alt yapı kazanmaları amaçlanmıştır. Bu şekilde din ve kültür ilişkisinin daha rahat kurulabileceği öngörülmüştür.

5. Öğretmenlik Formasyonu dersleri, gerçek okul ortamı ve öğretmenlik mesleğine ilişkin bilgi ve beceriler ön plâna alınarak hazırlanmıştır. Formasyon dersleri, programa dengeli bir biçimde, bütünlük ilkesi

çerçevesinde ve aşamalı olarak dağıtılmıştır. Bu şekilde öğretmen adayları hem kendi konu alanlarındaki dersleri öğrenecek hem de formasyon dersleri ile öğretmenlik mesleğine hazırlanmış olacaklardır. Bu kapsamda:

a. Gerek mesleğe giriş niteliğindeki dersler gerekse uygulama dersleri yoluyla öğretmen adaylarının, öğretmenlik mesleğinin temel özelliklerini, güçlüklerini, zevkli yanlarını değişik boyutlarıyla anlamaları ve tanımaları öngörülmüştür. Bunun için öğretmen adaylarının okullarda yaptıkları uygulamaların mümkün olduğu ölçüde erken başlatılması benimsenmiş, böylece öğretmenlik mesleğini yakından tanımalarına yardımcı olacak okul deneyimi kazanmaları amaçlanmıştır.

b. Okullarda yapılan uygulamalar, öğretmenlik eğitiminin merkezini oluşturmaktadır. Bu anlayıştan hareketle programda yer alan formasyon derslerinin çoğuna uygulama saatleri konulmuştur. Bu şekilde öğretmen adaylarının derslerde öğrendiği bilgi ve becerileri gerçek okul ortamı ve eğitim-öğretim süreci ile ilişkilendirmesi ve uygulamaya aktarması mümkün olacaktır.

c. Programda, gelişen bilgi teknolojilerinin okulda kullanımını ve öğretimde gerekli olan çeşitli materyallerin geliştirilmesini ön plana alan derslere yer verilmiştir. Bu dersler yoluyla öğretmen adaylarının (bilgisayar, internet, televizyon, video, projektör makinaları gibi) çeşitli öğretim araçlarını tanımaları ve öğretimde kullanmaları amaçlanmıştır. Bu şekilde geleceğin öğretmeninin, teknolojiyi tanıyan ve öğretimde etkili ve verimli bir şekilde kullanabilen nitelikte olması öngörülmüştür.

d. Programda, uygulama derslerinin sayısı ve saatleri artırılmış ve dersler birbirleriyle ilişkilendirilmiştir. Bunun amacı, öğretmen adaylarının küçük kapsamlı uygulamalar yaparak çeşitli öğretmenlik becerilerini okul ve sınıf ortamında geliştirmeleri (çeşitli yöntemlerle öğretim, soru sorma, grup çalışması, materyal kullanma, sınav yapma, değerlendirme, toplantılara katılma, öğrencilere bireysel yardım, sınıf gözlemleri gibi), daha sonra da bir sınıfın sorumluluğunu alarak bizzat öğretmenlik yapmaları ve sonuçlarını görmeleridir.

6. Öğretmenlikte mesleki gelişim süreklidir. Gerek hizmet içi eğitim çalışmaları gerekse bireysel çabalar yoluyla eğitimin değişik alanlarında öğrenmenin sürekli olması gerekmektedir. Bu nedenle programda yer alan bütün dersler öncelikle, öğretmen adaylarına "**öğretmeyi öğretmek**" amacını taşımaktadır. Alan dersleri de bu amaca yöneliktir.

7. Gerek yazılı gerekse sözlü iletişimde öğretmenin okul ve sınıf ortamında iyi bir model olması beklenir. Bu beceriye sahip öğretmenin sınıf içi öğretimde daha etkili olacağı açıktır. Dili kullanma becerisinin etkili

düşünmeyi ve öğrenmeyi önemli ölçüde belirlediği dikkate alınır, öğretmenlikte anadilin düzgün, doğru, akıcı ve etkili kullanımının ne derece önemli olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle dili kullanma becerisinin önemi, sadece Türk Dili derslerinde değil, programda yer alan diğer derslerde de vurgulanmalıdır. Ayrıca, öğrencilerin yapacağı sunuşlar, grup çalışmaları, yazılı ödevler, sınavlar gibi etkinlikler yoluyla da yazılı ve sözlü anlatım becerilerinin geliştirilebileceği unutulmamalıdır. Etkili iletişimin önemi tüm derslerde vurgulanmalı, dilin yazılı ve sözlü kullanımını konusunda duyarlı olunmalıdır.

8. İlköğretim öğretmenliği programında “*yan alan*” uygulamasına yer verilmiştir. Yan alan uygulamasına göre, öğretmen adaylarının kendi öğretim alanları yanında ek bir alanda da yetişmeleri benimsenmiştir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmen adayları programda yer alan “*Türkçe*” ve “*Sosyal Bilgiler*” yan alanlarından birini seçebileceklerdir.

9. Programda zorunlu derslerin içeriklerinin teorik tanımlanması yoluna gidilmiştir. Bu derslerin öğretimi sırasında öğrencilere önerilecek kaynaklar, yaptırılacak sunuşlar, grup çalışmaları, ders ödevleri, seminerler ve mezuniyet tezleri gibi etkinliklerle öğretim zenginleştirilmelidir.

10. Seçmeli dersler inter disiplinler bir anlayışla öğrenme - öğretme sürecini işler hale getirecek nitelikte tasarlanmıştır. Bu şekilde öğretmen adaylarının, sınırlı da olsa kendilerinin belirleyeceği bir veya birkaç konuda bilgi sahibi olmasının yararlı olacağı düşünülmüştür. Öğrencilerin ilgi, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda ders seçimi yapabilmeleri için dersi okutacak öğretim üye ve yardımcılarının dönem öncesinde dersin içeriği ve kaynakçasını bir proje halinde Fakülte Kurulu’na sunmaları benimsenmiştir.

11. Programda yer alan kredi sütunundaki sayıların ilki (T) dersin teorik ders saat sayısını, ikincisi (U) uygulama saat sayısını, üçüncüsü (K) ise, dersin toplam kredi saat süresini göstermektedir. Bir dersin toplam kredi saati teorik saat sayısının tamamı ile uygulama saat sayısının yarısının toplamından oluşur.

12. Bu programın uygulama sürecini takip edecek, eksiklikleri belirleyecek ve programın sürekli gelişmesine yönelik öneriler getirecek bir “*Program İzleme ve Geliştirme Kurulu*” oluşturulması benimsenmiştir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLÂK BİLGİSİ
ÖĞRETMENLİĞİ PROGRAMI
(153 Kredi)

I. YIL			
I. YARIYIL (GÜZ D.)	T-U-K	II. YARIYIL (BAHAR D.)	T-U-K
Arapça	4-2-5	Arapça	4-2-5
Kur'ân'ın Ana Konuları	2-0-2	Kur'ân Okuma	1-4-3
İslâm Dini Esasları (İmân, İbâdet, Ahlâk)	2-0-2	İslâm Dinî Esasları (İmân, İbâdet, Ahlâk)	2-0-2
Hz. Muhammed'in Hayatı	2-0-2	İslâm Tarihi	2-0-2
Din Psikolojisi	2-0-2	Din Sosyolojisi	2-0-2
Öğretmenlik Mesleğine Giriş	3-0-3	Gelişim ve Öğrenme	3-0-3
Türk Dili (T.Y.A. ve Zorun- lu Kültür Dersi) I	2-0-2	Türk Dili (T.Y.A. ve Zorun- lu Kültür Dersi) II	2-0-2
Bilgisayar ve İnternet	2-2-3	Sosyal Bilimler Metodolojisi (S.B.Y.A. ve Ortak Kültür Dersi)	2-0-2
	21		21

II. YIL			
III. YARIYIL (GÜZ D.)	T-U-K	IV. YARIYIL (BAHAR D.)	T-U-K
Arapça	2-4-4	Arapça	2-4-4
Kur'ân Okuma	1-4-3	Tefsir	2-0-2
Hadis	2-0-2	Tasavvuf	2-0-2
Yabancı Dil	2-0-2	Yabancı Dil	2-0-2
<i>Okul Deneyimi I</i>	1-4-3	<i>Öğretimde Planlama ve Değerlendirme</i>	3-2-4
<i>Türkiye Türkçesi (T.Y.A.) Sosyal Bilimlere Giriş (S.B.Y.A)</i>	2-0-2	<i>Felsefe Tarihi (S.B.Y.A. ve Ortak Kültür Dersi)</i>	2-0-2
		<i>Türk Tarihi ve Kültürü (S.B.Y.A. ve Ortak Kültür Dersi)</i>	2-0-2
		<i>Vatandaşlık Bilgisi (S.B.Y.A.) Yazılı ve Sözlü Anlatım (T.Y.A.)</i>	2-0-2
	16		20

III. YIL			
V. YARIYIL (GÜZ D.)	T-U-K	VI. YARIYIL (BAHAR D.)	T-U-K
Kelâm	2-0-2	Mezhepler Tarihi	2-0-2
İslâm Hukuku	2-0-2	Türk Din Musikisi	1-2-2
İslâm Felsefesi	2-0-2	Güzel Konuşma	1-2-2
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi	2-0-2	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi	2-0-2
Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme	2-2-3	Özel Öğretim Y.I.	2-2-3
Türk Edebiyatı (T.Y.A.) Uygarlık Tarihi (S.B.Y.A.)	2-0-2	Sınıf Yönetimi	2-2-3
Osmanlı Türkçesi (T.Y.A.) ve Ortak Kültür Dersi	2-0-2	Çocuk Edebiyatı (T.Y.A.) Osmanlı Tarihi (S.B.Y.A.)	2-0-2
Seçimlik	2-0-2	Seçimlik	2-0-2
Seçimlik	2-0-2	Seçimlik	2-0-2
	19		20

IV YIL			
VI. YARIYIL (GÜZ D.)	T-U-K	VIII. YARIYIL (BAHAR D.)	T-U-K
Din Eğitimi	2-0-2	Ahlâk Felsefesi	2-0-2
Dinler Tarihi	2-0-2	İslâm Sanatları ve Estetiği	2-0-2
Din Felsefesi	2-0-2	Çocuk ve Ergen Psikolojisi	2-0-2
<i>Okul Deneyimi II</i>	1-4-3	<i>Öğretmenlik Uygulaması</i>	2-6-5
<i>Özel Öğretim Y.II</i>	2-2-3	<i>Rehberlik</i>	3-0-3
<i>Türkçe Öğretimi (T.Y.A.) Sosyal Bilimler Alanı ve Öğretimi (S.B.Y.A.)</i>	2-0-2	<i>Dil ve Kültür (T.Y.A.) Siyasî Coğrafya (S.B.Y.A.)</i>	2-0-2
Seçimlik	2-0-2	Seçimlik	2-0-2
Seçimlik	2-0-2		
	18		18

SEÇİMLİK DERSLER (III. YIL)			
V. YARIYIL (GÜZ D.)		VI. YARIYIL (BAHAR D.)	
Türk İslam Edebiyatı	2	Mantık	2
Sosyal Psikoloji	2	İslâmda Bilim Tarihi	2
Sosyal Değişme ve Din	2	Din Öğretiminde Âyet ve Hadislerle Çalışma Yöntemleri	2
Astronomi ve Uzay Bilimleri	2	Fıkıh Okulları	2
Hadis Kaynakları ve Tenkidi	2	Kelâm Okulları	2

SEÇİMLİK DERSLER (IV YIL)			
VII. YARIYIL (GÜZ D.)		VIII. YARIYIL (BAHAR D.)	
Çağdaş İslâm Akımları	2	Halkla İlişkiler	2
Çevre ve Din	2	Dinlerarası Diyalog	2
İslâm Eğitim Tarihi	2	Çağdaş Eğitim Akımları	2
Türk Düşünce Tarihi	2	Günümüz Kelâm Problemleri	2
Türk Lehçeleri	2	Bilgi ve Toplumu ve Din	2
Hadis ve Sünnette Çağdaş Yorumlar	2	Günümüz Fıkıh Problemleri	
Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar	2		
Günümüz Türk İslâm Devletleri	2		

T : *Teorik Ders Saati*

U : *Haftalık Uygulama Ders Saati*

K : *Dersin Kredisi*

S.B.Y.A : *Sosyal Bilimler Yan Alan Dersi*

T.Y.A : *Türkçe Yan Alan Dersi*

ALAN DERSLERİ

GENEL KÜLTÜR DERSLERİ
ZORUNLU

	Kredi		Kredi
1. Arapça	18	1. Bilgisayar ve İnternet	3
2. Kur'ân Okuma	6	2. Türk Dili I	2
3. Kur'ân'ın Ana Konuları	2	3. Türk Dili II	2
4. İslâm Dinî Esasları		4. Yabancı Dil	4
(İmân, İbâdet, Ahlâk)	4	5. Atatürk İlkeleri ve	
5. Hz. Muhammed'in Hayatı	2	İnkılap Tarihi	4
6. Din Psikolojisi	2		Ara Toplam = 15
7. Din Sosyolojisi	2	ORTAK	
8. İslâm Tarihi	2	1. Sosyal Bilimler	
9. Hadis	2	Metodolojisi	2
10. Tefsir	2	2. Felsefe Tarihi	2
11. Tasavvuf	2	3. Osmanlı Türkçesi	2
12. Kelâm	2	4. Türk Tarihi ve Kültürü	2
13. İslâm Hukuku	2	5. Çocuk ve Ergen Psikolojisi	2
14. İslâm Felsefesi	2	6. Güzel Konuşma	2
15. Türk Din Musikisi	2		
16. Mezhepler Tarihi	2		Ara Toplam = 12
17. Din Felsefesi	2		TOPLAM = 27
18. Din Eğitimi	2		
19. Dinler Tarihi	2		
20. İslâm Sanatları ve Estetiği	2		
21. Ahlâk Felsefesi	2		

TOPLAM = 64

YAN ALAN DERSLERİ TÜRKÇE YAN ALAN

1. Türk Dili I (Zorunlu Kültür Dersi)	-
2. Türk Dili II (Zorunlu Kültür Dersi)	-
3. Türkiye Türkçesi	2
4. Yazılı Sözlü Anlatım	2
5. Osmanlı Türkçesi (Ortak Kültür Dersi)	-
6. Türk Edebiyatı	2
7. Çocuk Edebiyatı	2
8. Türkçe Öğretimi	2
9. Dil ve Kültür	2
	<u>+</u>
	12

SOSYAL BİLGİLER YAN ALANI

1. Siyasi Coğrafya	2
2. Sosyal Bilimlere Giriş	2
3. Sosyal Bilimler Metodolojisi (Ortak Kültür Dersi)	-
4. Osmanlı Tarihi	2
5. Uygarlık Tarihi	2
6. Felsefe Tarihi (Ortak Kültür Dersi)	-
7. Türk Tarihi ve Kültürü (Ortak Kültür Dersi)	-
8. Sosyal Bilimler Alanı ve Öğretimi	2
9. Vatandaşlık Bilgisi	2
	<u>+</u>
	12

TÜRKÇE

Alan	= 64
Kültür	= 27
Y. Alan	= 12
Pedagojik For.	= 36
Seçimlik	= 14
	<u>+</u>
	153

SOSYAL BİLGİLER

Alan	= 64
Kültür	= 27
Y. Alan	= 12
Pedagojik For.	= 36
Seçimlik	= 14
	<u>+</u>
	153

**İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ LİSANS PROGRAMLARININ
GELİŞTİRİLMESİNE VE UYGULANMASINA YÖN VEREN
TEMEL İLKELER**

1- Program geliştirme çok boyutlu bir faaliyettir. Bu faaliyet, sadece programa ders ekleme ve çıkarma işi olarak algılanmamalıdır. Dersler eğitim ve öğretim hedeflerini gerçekleştirebildiği ölçüde önemlidir. Bu nedenle, program geliştirmede;

- * amaçlar,
- * dersin içeriği,
- * öğrenme ortamı bir bütündür.

İlahiyat Lisans Programı, “Kur’ân’ı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve problemlere çözüm üretebilen ilâhiyatçılar yetiştirme” hedefine yönelik olarak hazırlanmıştır. Dersler bu amacı gerçekleştirecek içerik zenginliğine sahip olmalıdır.

2- Dersler mesleğe yönelik bir içerik taşımakla beraber, daha işlevsel bir anlayışla sosyo - ekonomik ve kültürel şartların gerektirdiği temel nitelikleri kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu nitelikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- * Kültürel mirası değerlendirebilen, hayatı yorumlayıp, problemlere cevap verebilen ve olgulara Kur’ân referanslı bakabilen,
- * Genel bir tarih ve kültür bilincine dayalı olarak, ilâhiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip,
- * Hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilen kişiler yetiştirmek.

3- Programda temel bilgilenmeyi kazandıracak olan derslerin “**zorunlu dersler**” olarak okutulması uygun görülmüştür. Teori - pratik bütünlüğünü sağlayacak derslerin ise “**seçmeli dersler**” olması tercih edilmiştir.

4- Seçmeli dersler, inter - disiplinler bir anlayışla, öğrencide dersler arası bilgi akışını ve bütünlüğünü gerçekleştirebilecek zihniyeti sağlamaya yönelik olarak hazırlanmıştır. Bu nedenle programda mümkün olduğu ölçüde “**seçmeli ders**” sayısı artırılmıştır. Seçmeli dersler, “**projeye dayalı dersler**” olarak tasarlanmıştır. Bu derslerle ilgili genel ilkeler şunlardır:

- * Dersler öğrencilerin ilgi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda açılır.
- * Yeni gelişmelere ve ihtiyaçlara bağlı olarak yeni dersler oluşturulabilir.
- * Dersleri verecek öğretim elemanlarının önceden dersin tanımı, içeriği ve kaynakçasını bir proje halinde Fakülte Kurulu'na sunmaları öngörülmektedir.

5- Zorunlu derslerin içeriklerinin teorik tanımlanması yoluna gidilmiştir. Uygulamada ise öğrencilere tavsiye edilecek kaynaklar, yaptırılacak sunuşlar, grup çalışmaları, ders ödevleri, seminerler ve lisans bitirme tezleri gibi etkinliklerle öğretim zenginleştirilmelidir.

6- İlahiyat lisans programını tamamlayan öğrenci Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni veya İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmeni olabilmek için açılacak olan "Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Programı"nı tamamlamak durumundadır. Tezsiz Yüksek Lisans Programı öğrenciyi öğretim alanına hazırlayan dersleri içeren üç yarıyılık bir programdır.

7- Programda yer alan kredi sütunundaki sayıların ilki (T) dersin teorik ders saat sayısını, ikincisi (U) uygulama saat sayısını, üçüncüsü (K) ise, dersin toplam kredi saat süresini göstermektedir. Bir dersin toplam kredi saati teorik saat sayısının tamamı ile uygulama saat sayısının yarısının toplamından oluşur.

8- Fakülterde programın uygulama sürecini takip edecek, eksiklikleri belirleyecek ve programın gelişmesine yönelik öneriler getirecek bir "Program İzleme ve Geliştirme Kurulu" oluşturulması benimsenmiştir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
LİSANS PROGRAMI
(173 Kredi)

I. YIL

I. Yarıyıl (Güz) :

<u>Ders Kodu</u>	<u>Dersler</u>	<u>T-U-K</u>
İLA - 101	Arapça.....	6 - 6 - 9
İLA - 103	Kur'ân'ın Ana Konuları.....	2 - 0 - 2
İLA - 105	İslâm Tarihi I	2 - 0 - 2
YAB - 107	Yabancı Dil	4 - 0 - 4
T.D. - 109	Türk Dili I.....	2 - 0 - 2
İLA - 111	Psikolojiye Giriş	2 - 0 - 2
BGR - 113	Bilgisayar	2 - 2 - 3
ATA - 115	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi.....	2 - 0 - 2
GZS. - 117	Güzel Sanatlar / Beden Eğitimi	1 - 1 - 0
Toplam :		26

II. Yarıyıl (Bahar) :

<u>Ders Kodu</u>	<u>Dersler</u>	<u>T-U-K</u>
İLA - 102	Arapça.....	6 - 6 - 9
İLA - 104	Kur'an Okuma ve Tecvid I.....	1 - 2 - 2
İLA - 106	Hadis Tarihi	2 - 0 - 2
YAB. - 108	Yabancı Dil	4 - 0 - 4
İLA - 110	İslâm Tarihi II	2 - 0 - 2
T.D. - 112	Türk Dili II.....	2 - 0 - 2
İLA - 114	Sosyolojiye Giriş.....	2 - 0 - 2
ATA - 116	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi.....	2 - 0 - 2
Toplam :		25

II. YIL**III. Yarıyıl (Güz) :**

<u>Ders Kodu</u>	<u>Dersler</u>	T-U-K
İLA - 201	Arapça.....	2 - 4 - 4
İLA - 203	Kur'ân Okuma ve Tecvid II.....	1 - 2 - 2
İLA - 205	Tefsir Tarihi.....	2 - 0 - 2
YAB. - 207	Yabancı Dil.....	4 - 0 - 4
İLA - 209	Hadis Usûlü.....	2 - 0 - 2
İLA - 211	İslâm Tarihi III.....	2 - 0 - 2
İLA - 213	İlkçağ Felsefesi Tarihi.....	2 - 0 - 2
İLA - 215	Türk İslâm Edebiyatı.....	2 - 0 - 2
İLA - 217	Din Psikolojisi.....	2 - 0 - 2
İLA - 219	Mantık.....	2 - 0 - 2
		Toplam : 24

IV. Yarıyıl (Bahar) :

<u>Ders Kodu</u>	<u>Dersler</u>	T-U-K
İLA - 202	Arapça.....	2 - 4 - 4
İLA - 204	Tefsir Usûlü.....	2 - 0 - 2
İLA - 206	Hadis.....	2 - 0 - 2
YAB.-208	Yabancı Dil.....	4 - 0 - 4
İLA - 210	Kelâm Tarihi.....	2 - 0 - 2
İLA - 212	Kur'ân Okuma ve Tecvid III.....	2 - 0 - 2
İLA - 214	İslâm Felsefesi Tarihi.....	2 - 0 - 2
İLA - 216	İslâm Medeniyeti Tarihi.....	2 - 0 - 2
İLA - 218	Din Sosyolojisi.....	2 - 0 - 2
İLA - 220	Türk İslâm Sanatları Tarihi.....	2 - 0 - 2
		Toplam : 24

III. YIL**V. Yarıyıl (Güz) :**

<u>Ders Kodu</u>	<u>Zorunlu Dersler</u>	T-U-K
İLA - 301	Arapça.....	2 - 0 - 2
İLA - 303	Tefsir.....	2 - 0 - 2
İLA - 305	Kur'ân Tercümesi Teknikleri.....	2 - 0 - 2
İLA - 307	İslâm Hukuk Usûlü I.....	2 - 0 - 2
İLA - 309	Kelâm Okulları	2 - 0 - 2
İLA - 311	Yeniçağ Felsefesi.....	2 - 0 - 2
İLA - 313	Dinler Tarihi I.....	2 - 0 - 2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Toplam :	20

<u>Ders Kodu</u>	<u>Seçmeli Dersler</u>	T-U-K
İLA - 315	Hadis Tenkidi.....	2 - 0 - 2
İLA - 317	Güzel Kur'ân Okuma.....	1 - 2 - 2
İLA - 319	Kur'ân Semantiği.....	2 - 0 - 2
İLA - 321	Tarih Usûl ve Tenkidi	2 - 0 - 2
İLA - 323	İslâm Kurumları Tarihi	2 - 0 - 2
İLA - 325	Sosyal İlimler Metodolojisi	2 - 0 - 2
İLA - 327	Türk Din Musikisi.....	1 - 2 - 2
İLA - 329	Farsça	2 - 0 - 2

III. YIL**VI. Yarıyıl (Bahar) :**

<u>Ders Kodu</u>	<u>Zorunlu Dersler</u>	T-U-K
İLA - 302	Arapça.....	2 - 0 - 2
İLA - 304	İslâm Hukuk Usûlü II	2 - 0 - 2
İLA - 306	SistematiK Kelâm I.....	2 - 0 - 2
İLA - 308	İslâm Mezhepleri Tarihi I.....	2 - 0 - 2
İLA - 310	Dinler Tarihi II.....	2 - 0 - 2
İLA - 312	Tasavvuf Tarihi ve Felsefesi.....	2 - 0 - 2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Toplam :	18

<u>Ders Kodu</u>	<u>Seçmeli Dersler</u>	T-U-K
İLA - 314	Hadis ve Sünnette Çağdaş Yorumlar	2 - 0 - 2
İLA - 316	Tarih Felsefesi.....	2 - 0 - 2
İLA - 318	İslâm'da Bilim Tarihi.....	2 - 0 - 2
İLA - 320	İslâm Sanatları ve Estetiği	2 - 0 - 2
İLA - 322	İslâm Eğitim Tarihi	2 - 0 - 2
İLA - 324	Türk Düşünce Tarihi	2 - 0 - 2
İLA - 326	Türk Kelâmcıları.....	2 - 0 - 2
İLA - 328	Osmanlı Türkçesi.....	2 - 0 - 2
İLA - 330	Türk Din Musikisi.....	1 - 2 - 2
İLA - 332	Astronomi ve Uzay Bilimleri.....	2 - 0 - 2
İLA - 334	Farsça	2 - 0 - 2
İLA - 336	Modern Biyoloji.....	2 - 0 - 2

IV. YIL

VII. Yarıyıl (Güz) :

<u>Ders Kodu</u>	<u>Zorunlu Dersler</u>	T-U-K
İLA - 401	İslâm Hukuku I	2 - 0 - 2
İLA - 403	Sistematik Kelâm II	2 - 0 - 2
İLA - 405	İslâm Mezhepleri Tarihi II	2 - 0 - 2
İLA - 407	Din Eğitimi	2 - 0 - 2
İLA - 409	Din Felsefesi I	2 - 0 - 2
	Seçmeli	2
	Seçmeli	2
	Seçmeli	2
	Seçmeli	2
	Toplam :	18

<u>Ders Kodu</u>	<u>Seçmeli Dersler</u>	T-U-K
İLA - 411	Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar	2 - 0 - 2
İLA - 413	Mukayeseli İslâm Hukuku	2 - 0 - 2
İLA - 415	Türkiye'de Dinî Akımlar	2 - 0 - 2
İLA - 417	Güzel Kur'ân Okuma	1 - 2 - 2
İLA - 419	Çağdaş İslâm Düşünürleri	2 - 0 - 2
İLA - 421	Mukayeseli Halk İnançları	2 - 0 - 2
İLA - 423	Günümüz Tasavvuf Akımları	2 - 0 - 2
İLA - 425	Osmanlı Türkçesi	2 - 0 - 2
İLA - 427	Paleografi - Epigrafi	1 - 2 - 2
İLA - 429	Halkla İlişkiler	2 - 0 - 2
İLA - 431	Dinî ve Edebi Metinler	2 - 0 - 2
İLA - 433	Klasik Kelâm Metinleri	2 - 0 - 2
İLA - 435	Seçme Hadis Metinleri	2 - 0 - 2
İLA - 437	Yabancı Dilde Dinî Metinler	2 - 0 - 2
İLA - 439	Arap Dili Belâgatı	2 - 0 - 2

IV. YIL**VII. Yarıyıl (Bahar) :**

<u>Ders Kodu</u>	<u>Zorunlu Dersler</u>	T-U-K
İLA - 402	İslâm Hukuku II.....	2 - 0 - 2
İLA - 404	Dinî Hitabet.....	1 - 2 - 2
İLA - 406	Din Felsefesi II.....	2 - 0 - 2
İLA - 408	İslâm Ahlâk Felsefesi.....	2 - 0 - 2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Seçmeli.....	2
	Toplam :	18

<u>Ders Kodu</u>	<u>Seçmeli Dersler</u>	T-U-K
İLA - 410	Kur'ân Hükümleri Modern Hukuk	2 - 0 - 2
İLA - 412	Günümüz Felsefî Akımları	2 - 0 - 2
İLA - 414	Günümüz Kelâm Problemleri	2 - 0 - 2
İLA - 416	Dinler Arası Diyalog.....	2 - 0 - 2
İLA - 418	Çağdaş İslâm Akımları	2 - 0 - 2
İLA - 420	Çağdaş Eğitim Akımları	2 - 0 - 2
İLA - 422	Türk Cumhuriyetleri Tarihi	2 - 0 - 2
İLA - 424	Din Felsefesinin Problemleri	2 - 0 - 2
İLA - 426	Ahlâk Felsefesi	2 - 0 - 2
İLA - 428	Çevre ve Din	2 - 0 - 2
İLA - 430	Tefsir Metinleri	2 - 0 - 2
İLA - 432	Yabancı Dilde Dinî Metinler	2 - 0 - 2
İLA - 434	İslâm Hukuku Metinleri.....	2 - 0 - 2
İLA - 436	Mukayeseli İslâm ve Batı Düşüncesi.....	2 - 0 - 2
İLA - 438	İslâm, İnsan Hakları ve Demokrasi.....	2 - 0 - 2

T : Teorik Ders Saati**U: Haftalık Uygulama Ders Saati****K: Dersin Kredisi**

TÜRKİYE'DE LAİKLİĞİN GELİŞİMİ (1920'den Günümüze Kadar)

*Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ**

Bir devletin Anayasası, o devletin esas siyasî yapısını ilgilendiren temel kurallardır. Anayasalar devletin mahiyetini, hükümet şeklini, devletin esas organlarını ve bu organların yetkilerini ve kuruluş tarzlarını, birbirleriyle münasebetlerini, devlet iktidarı karşısında vatandaşların temel hak ve hürriyetlerini tarif eder. Bununla beraber herhangi bir hususun Anayasaya girip girmemesi veya Anayasada yerleşik şekli özellikle Anayasayı hazırlayanlar ile ülkenin tarihî, coğrafi, ekonomik, sosyal ve psikolojik şartlarına da bağlıdır. Bundan dolayı bir ülkenin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik çehresi ile o ülkenin yönetim felsefesi bu temel kanunun maddelerinde kendini ifade eder (Bkz. Selçuk Özçelik, Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, C. I, İstanbul 1982, ss. 190-191).

Bu temel esaslardan hareketle, bu makalede Cumhuriyet tarihimiz boyunca farklı şekillerde tarif edilmiş ve uygulanmış bulunan laiklik kavramı ve bu kavramın Anayasalarımızdaki yerleşik şekli ve gelişmesi üzerinde durulacaktır. Önce laikliğin kökeni ve bununla ilgili temel terimler üzerinde durulacak ve daha sonra Türkiye'de Din ve Devlet münasebetleri ele alınacaktır.

LAİKLİĞİN KÖKENİ: Laik Kelimesi ve Bununla İlgili Terimler

1- Laik Kelimesi: Siyasî ilimler literatüründe ve Hukuk dilinde kendisine farklı anlamlar verilen kelimelerden biri de "*laik*" kelimesidir. Laik terimi dilimize Fransızca'dan geçmiştir. Aslında bu kelime Latince (*laicus*)dan, o da Yunanca (*laikos*)tan gelmektedir. Yunanlı'lar din adamı sıfat ve yetkisini taşımayan kimselere (*laikos*) diyorlardı. Şu halde laik kimse, halktan olan, diğer bir ifadeyle, ruhban sınıfına dahil olmayan kimse demektir.

Fransızların (*laic*) veya (*laïque*) şeklinde yazdıkları hem sıfat ve aynı zamanda isim olarak kullandıkları bu kelimenin İngilizce'deki karşılığı

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

(lay) veya (secular)dır. İngilizce'de (lay) bir meslekte uzman olmayan kimseyi ifade eder. (secular) tâbirini ise Türkçe'ye "asrî", "dünyevî, "cis-manî" olarak tercüme edebiliriz.

Hristiyan dünyasında kilise adamlarına (clerici), bunların dışındaki müminler topluluğuna da (laici) denilmiştir.

Laik kelimesinin etimolojisi üzerinde yapılan bu kısa açıklama, laik kavramının menşesinde dinsizlikle, din aleyhtarlığı ve düşmanlığı ile hiçbir ilgisi olmadığına açıklıkla göstermektedir.

2- *Laisizm Terimi*: Daha ziyade felsefî bir terim olan laisizm'in günümüzde iki anlamı vardır. Doktrinal anlamda laisizm, laik hareket ve cereyanlara, laik fikir akımlarına bağlılığı ve taraftarlığı gösterir. Pejoratif anlamda ise, laisizm'den, dine aykırı, dine düşman bir hareket anlamı çıkarılmaktadır (Bkz. A. Autin, *Laicité et Liberté Conscience*, Paris 1930, s. 1-2).

3- *Laiklik (Laicité)*: Açıkça söylemek gerekirse laikliğin ne olduğu, muhtevası ve şümülu hakkında herkesce kabul edilen ortak bir anlayışa varmak, bugüne kadar mümkün olamamıştır. Laiklik teriminin tarifinde karşılaşılan güçlüklerin önemli bir kısmı, bu terimin çok yönlü bir kavram oluşundan kaynaklanmaktadır.

Laikliği din aleyhtarlığı şeklinde görenler meseleyi hukukî yönden değil, felsefî bir açıdan mütalaa etmektedirler. Bunun neticesi olarak da laiklik ve laisizm terimleri birbirleriyle karıştırılmaktadır. Halbuki modern Kamu Hukuku'nun gelişmesi neticesinde bugün laikliğin geniş ölçüde objektif verilere dayanan hukukî bir izahının, tarafsız bir tahlilinin mümkün olduğu kanaati gittikçe yayılmaktadır.

Bu anlayışa göre, "Devlet için laiklik", dinlerin yerini alacak, yeni bir dogmalar sistemi, vatandaşlar için kabulü mecburî bir iman sistemi olamaz, olmamalıdır (Bkz. L. Duguit, "*Traité de Droit Constitutionnel*", C. 5, s. 376, Paris 1925). Laik devletin resmî bir dini bulunmadığı gibi, benimseyeceği, yayacağı felsefî bir akidesi de yoktur (Bkz. M. Waline, "*Cours de Droit Constitutionnel*", s. 62, R.D.P., 1939).

Şu halde bir hukuk terimi olarak laiklik nasıl tarif edilebilir?

Doktrinde laiklik hakkında yapılmış olan tariflerden birkaçı üzerinde duralım:

G. Wedel'e göre laiklik şu şekilde tarif edilmektedir: Devlet bir dine inanma veya inanmama hususunu tamamiyle özel bir mesele sayar. Bu anlayışın tabii neticesi, din hürriyetinin tanınması ve devlet öğretiminin tarafsızlığıdır (G. Wedel, *Manuel Élémentaire de Droit Constitutionnel*, Paris 1949, s. 318-319).

Waline'e göre laik Devlet, vatandaşlarının, maddî-dünyevî ihtiyaçlarını müdafaa ve himaye ile iktifa eden, dinî, ruhanî sahaya karışmayan, bu alanı yetkisi dışında sayan devlettir (Bkz. M. Waline, a.g.e., s. 62).

Duguit'ye göre ise laik Devlet, din konusunda tamamen tarafsız olup, başkanı ve memurları istedikleri dini kabul etmekle beraber, kendisi Devlet olmak haysiyetiyle hiçbir din taşımayan ve hiçbir dinî ayin yapmayan ve kendi namına yaptırmayan devlettir (Bkz. L. Duguit, a.g.e., s. 376, 548-647).

İstanbul Üniversitesi İdare Hukuku Ordinaryüs Profesörü Sıddık Sami Onar "laikliğin hukukî bakımdan ifade ettiği mâna devletin din işleminde müsbet veya menfî şekilde yani, lehte vealeyhte müdahale etmemesi demektir" (Bkz. S.S. Onar, İdare Hukukunun Umumi Esasları, İstanbul 1952, s. 563).

Anayasa Hukuku Ordinaryüs Profesörü A. Fuat Başgil, Laikliği "...devletin memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibared ahkâm ve erkânına hiçbir vechile müdahale etmemesidir" diye tarif etmektedir (Bkz. A.F. Başgil, Din Nedir? Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir?, İstanbul 1954, s. V).

Profesör Yavuz Abadan "...laiklik, dinin siyaset ve devlet işlerine karıştırılmamasını ve her vatandaş için vicdan hürriyetinin sağlanmasını gerektirir" demektedir (Prof. Dr. Y. Abadan, Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri, Ankara 1952, s. 183).

İlim, sırf maddî ve mahsus âlemin bilgisidir. Maddî ve mahsusun dışında kalan lâmaddî ve lâmahsus âlem tamamıyla ilmin hududu ve salahiyeti dışında kalır. Dinî konular maddî olmayan lâmahsus bir âleme ait hakikatlardır (Bkz. A.F. Başgil, Din Nedir? a.g.e., s. 32-33).

Prof. B. Daver, laikliği şu şekilde tarif etmektedir. "Laiklik, dinî ve dünyevî otoritelerin yekdiğerinden tamamen ayrılmasını, din işlerinin ferdî, hususî bir mesele sayılarak tanziminin cemaatlere terkedilmesini, devletin dinler karşısında tarafsız kalmasını ve muhtelif dinlere salık olanlar arasında hiç bir tefrik yapmamasını böylece din hürriyetini sağlamasını buna mukabil dinî otorite ve esasların ve inançların da hiç bir şekilde devlet ve dünya işlerine karışmamasını gerektiren bir prensiptir" (Bülent Daver, Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 8).

4- *Din Hürriyeti*: Din Hürriyetinden bahsedebilmek için dinin ne olduğu hakkında asgarî bir bilgiye sahip olmak gerekir. Bu konu çok geniştir. Konuya sosyal açıdan bakınca -Din Sosyolojisi açısından- şu şekilde

bir tarifin yaygın olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre “Din münhasıran veya başlıca gayesi insanüstü bir varlığa tapınma olan kaideler bütünüdür. Her dinde müteal (Transcendant-aşkın) bir varlığın mecudiyetine inanma aslî unsuru teşkil eder”. (Bkz. E.O. James, La Fonction Sociale de la Religion, Trad. de L’anglais par J. Gouillard, Paris 1950, s. 7).

Şu halde Din ve İlim arasında sun’î bir ikilik yaratmaktan dikkatle kaçınmak gerekir. Din ve İlim arasında cevher ve öz bakımından bir zıtlığın olmadığı, büyük âlimler arasında pek çok dindara rastlanması ve tekniğin en çok gelişmiş bulunduğu ülkelerden biri sayılabilecek olan Amerika Birleşik Devletleri’nde teknolojik inkişafın dinî duyguları zayıflatmadığı hakikati ile de sabittir. Bununla beraber tarihin her devrinde olduğu gibi günümüzde de her ülkede “dinsiz insanlar” a rastlanabilir. Fakat dinsiz bir topluma şimdiye kadar hiç rastlanmamıştır. Bu noktanın belirtilmesinde yarar vardır. Çünkü gerçek bir laiklik anlayışının altında dine düşman değil fakat, dine tarafsız bir davranış duygusu yatar. (Bkz. THIERRY, H. La Loi du 28 Septembre et La Laïcité de L’Etat, R.D.P., 1952, s. 24).

Ancak Devlet dinlere karşı tarafsızdır derken, bu tarafsızlığın anlamı ve sınırları üzerinde iyice anlaşmak gerekir. Hiç şüphesiz, din adına öne sürülmek istenen birtakım batıl inançların yayılmasına devlet, devlet olmak haysiyetiyle, bigâne kalamaz. Dinî vecibelerin yerine getirilmesinin, hiç şüphesiz taassup ve irtica ile alâkası yoktur. Bilakis, bir dine inanma ve onun icaplarını yerine getirme hakkı din hürriyetinin en esaslı bir lâzimesidir.

Laik devletin temel haklarda yer verdiği din hürriyeti iki unsurdan oluşur: “Vicdan Hürriyeti” ve bunu tamamlayan “İbadet Hürriyeti”.

a) *Vicdan Hürriyeti* (Liberté de Conscience): Her ferдин bir dine inanmak veya inanmamak hususunda sahip olduğu hürriyettir. (Bkz. Colliard, C. A: Précis de Droit Public (les Libertés Publiques), Paris 1950, s. 229).

b) *İbadet Hürriyeti* (Liberté de Culte): Bu hürriyet vicdan hürriyetinin tabii bir sonucu olup dinini ve kanaatini harici tezahürlerle ve birtakım merasimlerle, ızhar etme ve etmeme hususunda ferдин sahip bulunduğu hakkı gösterir.

Bu konuya şu hususun da ilave edilmesi gerekir. Din hürriyetini geniş anlamda tarif etmek gerektiği takdirde vicdan ve ibadet hürriyetine “dinî dernek” kurma, “dinî öğretim” ve “dinî yayında bulunma” haklarını da eklemek gerekecektir. (Bkz. B.DAVER, a.g.e., s. 10).

18. asrın ikinci yarısından sonra Batı âleminde meydana gelen iki büyük sosyal olay, Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşu ve Fransız İhtilali, din hürriyetinin bütün insanlar için kutsal bir hak olduğunu "pozitif hukuk" alanında belirten önemli belgelerdir. 1766 Amerikan İnsan Hakları Beyannamesinde şöyle deniliyordu: "Din veya Tanrı'ya borçlu olduğumuz ödev ve bunun yerine getirilme şekli kuvvet veya şiddetle değil, akıl ve kanaatle idare edilebilir. Herkes eşit bir tarzda vicdanının emrettiği gibi dinin gereğini yapma serbestisine sahiptir. (Bkz. Zikreden B. DAVER, a.g.e., s. 20).

27 Ağustos 1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Beyannamesinde "Din Hürriyeti" şu şekilde ifade olunmuştu. "Hiç kimse dinî dahi olsa inançlarından dolayı kınanamaz. Yeterki bu inançların kanunla belli kamu düzenliğini bozmasın". (Bkz. P. Arminjon, Les Eglises, Les Democracies, La Question Sociala, R.D.P., Mars 1952, s. 266'dan zikreden B. DAVER, a.g.e., s. 20).

TÜRKİYE'DE DİN-DEVLET MÜNASEBETLERİ

Ülkemizde başlayan Kurtuluş Savaşı ve sonrasında yapılanan Türk Devletinin ana ilkesi olarak "Millî Hakimiyet" in benimsenmesi, dine ve ümmete dayalı bir sistemin yerine, laik ve millete dayalı yeni ve farklı bir siyasî sisteme geçilmekte olduğunu gösteriyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, hakim siyasî kadroları, baştan beri düşüncelerinde varolan ve icraatlarına yansıyan laik niteliğe, girişmiş oldukları hukukî düzenlemelerle sosyal ve kültürel boyutlar da katmaya çalıştı. Türkiye'de yalnız devlet-din münasebetlerinin gelişim sürecinin değil, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yapısının da kendine mahsus şartlardan kaynaklanan bir laiklik anlayışı ile belirlendiği ifade edilebilir.

Ülkemizde devlet-din münasebetlerinin gelişme sürecinde, bir taraftan değişen dünya konjonktürünün Türkiye'deki yansımalarıyla, diğer taraftan iç dinamiklerle şekillenmiş farklı durumlar görülür. Diğer bir ifadeyle Türk siyasî hayatının dönüm noktaları mahiyetindeki olayları devlet-din münasebetlerinde farklı politikaların takibedildiği dönemlerinde belirleyicisi olarak görülür. 1945'e kadar uzanan dönem içindeki Cumhuriyet'in ilânı öncesi kuruluş ve ilânı takibeden "tek parti" yılları; çok partili sisteme geçilmesinden 1950 seçimlerine kadar geçen dönem; Demokrat Parti iktidarının yaşandığı 1950-1960; 1960'lar ile 1970'ler ve en son olarak da 12 Eylül 1980 sonrası, devlet-din münasebetleri bakımından da farklılaşan politikaların görülen süreçlerdir.

A. Kurtuluş Savaşı'ndan 1945'e Kadar Uzanan Dönem:

20 Kânunusani 1337 (1921) tarihli ve 85 sayılı "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ilk maddesine konulan "**Hakimiyet bila kaydü şart mille-**

tindir" ibaresiyle millî hakimiyet prensibini kabul eden Türk Devleti, bu şekilde siyasî ve ideolojik seçimini ortaya koymuştu. İktidarın kaynağını tamamen millettten alan 1921 Anayasası, günün şartları gereği, saltanatı da hukukî bir varlık olarak tanımak mecburiyetini duydu. Sözü geçen Anayasa'nın "madde-i münferide"sinde 5 Eylül 1336 tarihli Nisab-ı Müzakere Kanunu'nun 1. maddesinde kabul edilmiş olan "Türkiye Büyük Millet Meclisi, Hilafet ve Saltanatın Vatan ve Milletten istihlas ve istiklalden ibaret olan gayesinin husulüne kadar şeriatı atıye dahilinde müstemirren in'ikad eder" hükmüne atıf yapılmıştı. bundan başka, 1921 Anayasası'nın 7. maddesinde Meclis'e "ahkam-ı şer'iyenin tenfizi" vazifesi de verilmişti. Ancak Mustafa Kemal (Atatürk) bunun yalnızca bir "klişe" olduğunu, "şer"in "kanun" anlamına geldiğini belirterek "ahkam-ı şer'ie demek, ahkam-ı kanuniye demekten başka birşey değildir ve olamaz" demiştir. (Bkz. Nutuk, C. II, İstanbul 1934, s. 203).

1 Kasım 1922'de Saltanat kaldırıldı, Cumhuriyeti ilân eden 29 Ekim 1339 (1923) ve 364 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan tadiline Dair Kanun'da (Bkz. Düstur, III, 5, (2. Baskı-1948), 158) da ilk maddede yeralan "Hakimiyet Bilâ Kaydü Şart Milletindir" hükmü devletin temel ilkesini tekrar ortaya koydu. Yine günün şartları gereği, Kanunun 2. maddesinde "Türkiye Devletinin dini, Dini İslâm'dır" esası yer almaktaydı. "Diyamet İşleri Reisliği" ihdas eden 3 mart 1340 (1924) tarihli ve 429 sayılı Şer'ie ve Evkaf ve Erkanı Harbiye Umumiye Vekaletinin ilgasına dair Kanun; 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu; 431 sayılı Hilafetin ilgasını ve Hanedanı Osmanî'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricisine Çıkarılmasına Dair Kanun ve 8 Nisan 1340 (1924) tarihli Mehakimi Şer'iyenin ilgasına ve Mehakim Teşkilatına Ait Ahkamı Muadil Kanun, Millî Hakimiyet ilkesini temel kabul eden Cumhuriyetin, hukukî yapıyı oluşturma sürecinin önemli halkalarını oluşturuyordu. Temel prensip olarak millî hakimiyeti kabul etmenin gerektirdiği hukukî yapıyı kurma aşamalarını belirten Mustafa Kemal, Hilafete dair şu açıklamada bulunur: "Ben, Saltanatı Şahsiyenin ilgasından sonra; başka ünvanla aynı mahiyette bir makamdan ibaret olması lâzım gelen Hilafetin de, mülga olduğunu kabul ediyordum. Bunun, münasip zaman ve fırsatta telaffuzunu tabii buluyordum". (Bkz. Nutuk, 191).

20 Nisan 1340 günü kabul edilen 491 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanunu'yla (Bkz. Düstur, III, 5 (2. Baskı 1948). 576) yapılanan Türkiye Cumhuriyeti de, siyasî iktidar din ilişkileri açısından tam olarak laik değildi. zira 3. maddede yeralan "Hakimiyet Bila Kaydü Şart Milletindir" hükmüyle hakimiyet kuralına ve 4. maddede yeralan "Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin yegane ve hakiki mümessili olup..." hükmüyle Yasama Organı'nın üstünlüğü ilkesine dayanan 1924 Anayasası'nın 2. maddesinde "Türkiye Devletinin dini, Dini İslâm'dır" kuralının yeralması ve 26. maddeyle Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Şer'i kuralları uygulamakla görevli kılınması bir tezat olarak gözükmektedir. Ancak, Anayasanın ya-

pısında ve siyasî şekillenme ile anayasal kurallar arasında varolan bu te-zadın belirli bir süre için kabul edilmiş “zevaid” olduğu ve “ilk münasip zamanda kaldırılması” gerektiği bizzat Mustafa Kemal (Atatürk) tarafından belirtilmiştir. (Bkz. Nutuk, 205). Nitekim, sözü geçen maddeler 10 Nisan 1928 günü 1222 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanununun bazı maddelerini Muadil Kanunla değiştirildi. (Bkz. Düstur, III. 5 (1931), 273, 274. Resmî Gazete, 14.4.1928, 863). Bu değişiklikle, Devlet dininin İslâm olduğu kuralı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Şeriatı tenfiz yükümlülüğü kaldırıldı.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin laik olma keyfiyeti, Anayasa'da 1937 yılında resmen yer aldı. (Bkz. Düstur, III. 18 (1937), 307. Resmî Gazete, 13.2.1937, 3533).

Daha önceki yıllarda hukukî düzenlemelerle laik Türkiye Cumhuriyeti'ni yapılandırma süreci dahilinde “Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması (30 Teşrinisani 1341)”; “Şapka Kanunu'nun Kabulü (25 Teşrinisani 1341)”; “Türk Medeni Kanununun kabul edilmesi ve aynı anda yürürlüğe konması (1926)”; “Batı Takviminin kabulü (26 Kanunuevvel 1341)”; “Latin Alfabesinin Kabulü (1 Teşrinisani 1928)” vs.

Bu arada 22 Ocak 1932'de Hafız Yaşar (Okur) tarafından İstanbul'da “Yerebatan Camii”nde ilk defa Türkçe Kur'an okundu ve 18 Temmuz 1932 tarihinde de Diyanet İşleri Başkanlığından İstanbul Müftülüğüne gönderilen 636 sayılı özel yazıyla kısa bir süre sonra Ezan ve Kametin Türkçe okunmaya başlanacağı bildirildi. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin, Ezanın Türkçeleştirilmesinin “Ulusal politikaya daha uygun bulunduğunu ifade ettiği ileri sürülmüştür”. (Bkz. P. Dumont, “Türkiye'de İslâm Yenilik Ögesi mi?”, “Le Temps Moderne” dergisinin Türkiye Özel Sayısından (1985) çeviren A. Gür, Türkiye Sorunları, Eylül 1986, 165).

2 Haziran 1941'de, 4055 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun Bazı Maddelerini değiştiren Kanunla, (Bkz. Düstur, III, 22. (1944), 1296. Resmî Gazete, 6.6.1941-4827). Türk Ceza Kanununun 526. maddesinin ikinci fıkrasına eklenen “Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, 10 Liradan 200 Liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar” hükmünde cezaî bir müeyyide getirilerek bu duruma dair yasal bir düzenlemeye gidildi. 1933'de İstanbul Darülfünû'nunun ilgasında İlahiyat Fakültesi kapatılarak, onun yerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı bir “İslâm Tedkikleri Enstitüsü” kuruldu, ancak böylelikle dinî eğitim fonksiyonu yerini salt bir araştırmaya bırakmış oldu. (Bkz. İstanbul Üniversitesi'nin yeniden düzenlenmesi için Türkiye'ye davet edilen ve bu konuda geniş bir rapor hazırlayan İsviçreli Prof.Dr.Malche, Tıp, Fen, Hukuk ve Edebiyat Fakülteleri yanında bir de İlahiyat Fakültesi'nin kurulması önerisi getirmişti; ancak Malche'ın bu teklifi uygulanmadı. Bu

konuda daha geniş bilgi için Bkz. "Atatürk Üniversite Reformu, (Çev. A. Kazancıgil-S. Bozkurt) İstanbul 1981, s. 50, 2 numaralı dipnot. Ayrıca ülkemizde öğretimin Laikleştirilmesi ile ilgili geniş bir araştırma için Münir KOŞTAŞ, "La Laicisation de l'Enseignement Public en Turquie depuis 1923 jusqu'à nos Jours", Paris-Sorbonne Üniversitesi Doktora Tezi, Paris 1976)".

1924 Anayasasının "Din ve Vicdan Hürriyeti'ni düzenleyen maddeleri 1937'de şu şekli almıştır: 75. madde: "Hiç kimse, mensup olduğu ictihad, din ve mezhepten dolayı muaheze edilemez. Asayiş ve muaşeret âdâbına ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü dinî âyinler yapılması serbesttir". (Bkz. Prof. Dr. Beyza BİLGİN, Eğitim Bilim ve Din Eğitimi, A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 64 vd.).

Laik prensibinin Anayasa'da yer alması, din derslerini olumsuz yönde etkilemiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden konu ile ilgili herhangi bir karar veya direktif çıkmamış olmasına rağmen, önce şehir, sonra köy okullarından din dersleri yavaş yavaş kaldırılmıştır. öğretmenler kadroları başka alanlara kaydırılınca, dersi okutacak eleman kalmamış, zaman içinde durum kendiliğinden yaygınlaşmıştır.

B. "1945-1950 Yılları:

Cumhuriyetin kuruluşundan 1945'lere kadar devam eden sürede, siyasî partiler yönünden "tek parti" dönemi olarak nitelendirilmektedir. Bir ülkenin demokratik ve laik rejimi benimsemiş olması, din, vicdan hürriyetini kabul etmemesi manâsına gelmediğini daha önce belirtmiştik.

"Ülkemizde 1946 yılına kadar "din öğretimsiz" bir öğretim sistemi tecrübesi yaşanmıştır" (Bkz. Beyza BİLGİN, a.g.e., s. 64 vd.). Ancak burada yaşanan güçlükler ve biriken ihtiyaçlar konunun yeniden görüşülmesine yol açmıştır.

Yeni sosyal düzende de görülen eşitsizlikler ve adaletsizliğin belki de artarak sürdürülmesinin, toplumda yükselen beklentilerin gerçekleşmemesinin bilinen tek ideolojiye, halk tarafından geliştirilen İslâmî yorumu döndürmeyi ileri süren Prof. Şerif MARDİN'e göre Türkiye'de 1940'lardan itibaren "Volk İslam"a dönüş isteği belirmiştir. (Bkz. Şerif MARDİN, Din ve İdeoloji, Ankara 1969, s. 115 vd.). özellikle katılımcı ve yarışmacı bir siyasî hayata geçerken bu istekler önem kazandı, ağırlıklı politik faktör haline geldi. C.H.P. bile, "din ve laiklik" ile ilgili yorumunu yenilemek ve daha yumuşak bir politika izlemek durumunda kaldı. İlk üzerinde durulan konu 24 Aralık 1946'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görüşülen "Dinî Eğitim" oldu. (1947 yılı Bütçe Kanunu Tasarısının Milli Eğitim Bakanlığı'na dair hükümlerinin görüşülmesi sırasındaki

müzakereler için Bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, VIII. 3(1947), s. 426). Bu görüşmelerde hükümet üyelerinin birçoğunun dinî eğitim lehine görüş bildirmelerinin yanısıra Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars, (Bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, VIII. 3 (1947), s. 428) ve İstanbul Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver, “Komünizm tehlikesine karşı manevî direnci sağlamak” üzere okullara din eğitim konulmasını istediler. (Bkz. İbid, 437-440). 17 Kasım 1947’de toplanan C.H.P. VII. Kurultay’ında “devletçiliğin ve laikliğin liberalleştirilmesi”ne yönelik ilkelere varıldı. (Bkz. C.H.P. 7. Büyük Kurultayı Tutanağı, Ankara 1948. Program tasarısı Ek 5 olarak s. 425 ve devamında, program gelişmeleri sırasında devletçiliğe dair tartışmalar 406-422-437; Laikliğe dair tartışmalar ise 448-470. sayfalarında yer almaktadır. Ayrıca, bu kurultaya sunulan “Din Öğretimi Raporu” için Bkz. Kırboğa, İmam-Hatip Okulları Davası, İstanbul 1975, s. 285 vd.). 1947’de Hac’ca gideceklere döviz tahsis edildi; Şubat 1949’da ilkokul 4. ve 5. sınıfları programlarına isteğe bağlı “**Din Dersleri**” konuldu. (Bkz. milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, XI. 524 (7 Şubat 1949), 153. Katılmanın isteğe bağlı olduğu bu derslerle ilgili olarak Valiliklere gönderilen genelge gereği, din eğitimi ders dışı bir zaman olan Cumartesi günleri öğleden sonra verilecek ve sınıf geçmeye etkili olmayacaktı; ayrıca okutulacak ders kitabı büyük bir dikkatle hazırlanmıştı. Türk Tarihi ile ilgili çalışmalarıyla meşhur olan Şarkiyatçı-Tarihçi Bernard Lewis, Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı temsilcilerinden müteşekkil karma bir komisyon tarafından hazırlanmış bu ders kitabının Mekke ve hatta Şam’daki müslümanların bile tanımakta güçlük çekebilecekleri kadar modern bir İslâm anlayışını sunduğunu belirtir. Bkz. Bernard Lewis, “Islamic Revival in Turkey”, s. 41).

Yüksek seviyede din adamı yetiştirmek üzere Ankara Üniversitesi’ne bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi’nin kadroları, çıkarılan 5424 sayılı ve 4 Haziran 1949 tarihli Kanunla düzenlendi. (Bkz. Düstur III. 30 (1949), 1205; Resmî Gazete, 10.6.1949-7229. Ayrıca bu konuda Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ’ın “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi” adlı makalesine Bkz. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XXXI, Ankara 1989).

1948’de Milli Eğitim Bakanlığı’na verilen hızlandırılmış İmam-Hatip Kursları açılması görevi yerine getirilerek 15 Ocak 1949’da Ankara ve İstanbul’da açılan on aylık ilk iki kursta eğitime başlandı ve bunları diğer vilayetlerdeki kurslar takibetti.

1 Mart 1950 tarihli ve 5566 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddne ve Türbedarlıklarla Birtakım Ünvanların Men’i ve İlgasına Dair olan 677 sayılı Kanunun Birinci Maddesine bir Fıkra Eklenmesi Hakkında Kanun” gereğince “Türk Büyüklerinin Türbeleri” ve “Sanat Değeri olan Türbeler” yeniden açıldı.

Bu arada Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinde yapılan bir değişiklik ile, dine dayalı devlet kurmaya dair propaganda yapmak ve örgüt oluşturmak bir suç olarak yeniden düzenlendi. (Bkz. Düstur III. 30 (1949). 1431. Resmî Gazete, 16.6.1949-7234). Bütün bu değişikliklere dair görüşmeler, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde, "Din ve Laiklik" konusunun en çok tartışıldığı devrelerden biri olmuştur.

1949 yılında "İhtiyarî Din Derslerinin" laiklik prensibi ile bağdaşıp bağdaşmayacağı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde, basında ve kamuoyunda uzun tartışmalara yolaçmıştır. bir kısım hukukçular "...Kilise teşkilatı gibi, din dersi verebilecek, mabedleri idare edecek elemanları bulunmayan memleketlerde, halka istediği dinî terbiyeyi vermek, Diyanet İşleri Teşkilatını kurmak, devlete düşen bir dünya işi sayılabilir". (Bkz. Ceza Hukuk Prof. Nurullah Kunter, Din Dersleri Meselesi, Cumhuriyet Gazetesi (22.2.1953)) görüşünü savunurken bazıları, "dinî faaliyetler amme hizmeti mahiyetini kaybetmiş bulunmaktadır... Laik bir devlette idarenin din konusunda müsbet faaliyet icra etmesine sebep ve lüzum bulunmamaktadır" görüşünü savunmuşlardır. (Ord. Prof. Dr. S. Sami ONAR, İdare Hukukunun Umumi Esasları).

C. 1950-1960 Dönemi

Dinin sosyal rolü ve fonksiyonu konusunda daha liberal bir tutum sergilemiş bulunan Demokrat Parti iktidarının, temelde, "Kemalist laiklik" anlayışına sahip çıkmaya çalıştığı da görülmektedir. Adnan Menderes'in Başvekil olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde okuduğu 29.5.1950 tarihli Hükümet Programında görülen "millete mal olmuş ve olmamış inkılâplar" tefrikinin aslında "Cumhuriyetten demokrasiye geçiş süreci" içinde değerlendirilmelidir. demokratik olmak iddiasını taşıyan bir yapı içinde, sosyal dirençle karşılanmış değişiklikleri devlet zoruyla uygulamanın yeri olamaz. tabandan gelen baskı ile 16 Haziran 1950 tarihli ve 5665 sayılı kanunla "Arapça Ezan yasağı" kaldırıldı. (Düstur, III. 31 (1950) 2116. Resmî Gazete, 17.6.1950, 7535). Din Dersleri Ekim 1950'de yapılan bir değişiklik ile, isteğe bağlı kalmak şartının devam etmesiyle birlikte, programın bir parçası durumuna getirildi. (Danıştay, bu konuda açılan iki iptal davasında da esasa girmekten kaçınmıştır. Bkz. Devlet Şurası, Dava Daireleri Umumi Heyeti E No: 951/86, K No: 51/433. bu karar yayınlanmamıştır).

Din Eğitime dair uygulamalarda bir diğer değişiklik 4.1.1951 tarihli ve 80 sayılı Karar'la gerçekleştirildi ve bu kararlar çocuklarının din dersi almasını istemeyenlerin okul idaresi ve dilekçe vermesi kuralı getirildi. Bu arada, hızlandırılmış İmam-Hatip kurslarının din adamı yetiştirilmede yetersiz kaldığı gerekçesiyle 13 Ekim 1951 tarihli ve 601 sayılı Müdürler Komisyonu kararıyla 1951 yılı içinde Ankara, İstanbul, Adana, Isparta, Maraş, Konya ve Kayseri'de birer İmam-Hatip Okulu açıldı. (Bkz. Düstur, III, 33 (1952), 1613).

13 Ağustos 1956 tarihli bir Bakanlar Kurulu Kararnamesi muvacehesince, Maarif Vekaleti tarafından 19 Eylül 1956 tarihinde Ortaokulların da ilk iki senelik programlarına din dersleri kondu. (Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesinin 32321-1968 II sayılı ve 4286 sıra sayılı bu genelgesi için Bkz. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, XIX, 921 (17 Eylül 1956).

10 Haziran 1959 tarihli ve 7344 sayılı Kanunla (Bkz. Düstur III, 40 (1959) 1323, Resmî Gazete, 16.6.1969-10232) Yüksek İslâm Enstitüleri açılmasına karar verildi.

D. 1960 Sonrası:

27 Mayıs 1960 hareketi sonrasında askerî yönetim, rejim krizinin çözümünü yeni bir Anayasa'nın hazırlanmasında bulmuş; İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyelerinden kurulu bir heyete Anayasa taslağı hazırlatmıştır. Temsilciler Meclisi Anayasa Komisyonu'nun hazırladığı ve Kurucu Meclis'te bazı değişiklikler yapıldıktan sonra halkoyuna sunularak kabul edilen tasarıda, devlet-din ilişkilerinin düzenlenmesinde, İstanbul Komisyonu'nun taslağı esas alınmıştır.

Din ve Vicdan Hürriyetini düzenleyen madde, Kurucu Meclis'te en çok tartışmaya sebep olmuş maddelerden biridir. Laikliğin muhtevası konusunda Kemalist anlayışı benimseyen Anayasa Komisyonu üyeleri karşısında muhafazakar kesim, din ve devlet işlerinin kesin olarak birbirinden ayrıldığı klasik Batı laiklik anlayışını müdafaa etmiştir. Bu görüş taraftarlarının istekleri, tasarinin ilgili maddesinde tam olarak teminat altına alınmamış olduğunu öne sürdükleri dinî inanç hakkının sağlanması; (Bkz. Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi. III (1961). 93) devletin dine müdahale değil, yardım etmesi, dinî eğitime yönelik teşkilatlanmaya gidilmesidir. (Bkz. İbid).

1961 Anayasası din hürriyetini açık bir şekilde düzenlemiştir; ibadet, eğitim, dinî düşünce açıklama ve dinî inançlarını açıklamaktan kaçınma hakları açıkça benimsenmiştir. Dinî gösteri hakkı ise Anayasa'nın toplandı ve gösteri hürriyetleriyle ilgili genel kuralları içinde tanınmıştır. Bunlara mukabil, sistemin dengelenmesi olarak, din hürriyetinin kötüye kullanılmasıyla ilgili kurallar da Anayasa'da yer almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da, Genel İdare içinde Anayasal bir kurum statüsüne sokulmuştur.

E. 1980 Sonrası

12 Eylül hareketinden sonra 1982 Anayasası'nın, dinî konularda 1961 Anayasası'ndan farklı olarak getirmiş olduğu en önemli düzenleme, "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlıklı 24. maddesinin 3. fıkrasında yer alan "Din Kültürü ve Ahlâk Öğretimi"nin, İlk ve Orta Öğretim kurumlarında

okutulan zorunlu dersler arasına katılmasıdır. Danışma Meclisi'nin hazırladığı tasarıda yeralan bu düzenleme, tasarımı gözden geçiren Milli Güvenlik Konseyi tarafından da yerinde görülmüş; dinin toplumda birleştirici bir unsur "bir faktör" olması görüşüyle, devlet denetiminde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi'nin okutulmasının zorunlu olduğu, muhtevasının ise "Din Kültürü" şeklinde olması gerektiğini ifade edilmiştir.

1982 Anayasası'nda "Diyanet İşleri Başkanlığı"na "Yürütme" bölümü dahilinde yer verilmiştir. 1961 Anayasası'ndan farklı olarak "laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyâsî görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek" özel kanununda gösterilen görevleri yerine getireceği öngörülmüştür.

F. Mezhepler ve Din Dersi

Ülkemizde eğitim politikası ve İslâm Dini'nin bütünlüğü açısından, din dersleri, devlet okullarında "**mezheplerüstü**" olarak öğretilmesi yapılmak durumundadır.

Bilindiği gibi İslâm Dini, Allah'a ve ahiret günü'ne inanmada bütün insanları birleştirmeyi amaç edinmiş bir dindir ve bu özelliği ile de evrenseldir. Müslümanların, bu özelliği görmezlikten gelerek, mezhep ayrılığını din birliğinden üstün tutmaları, İslâm dininin özüne ve ruhuna aykırı olur.

Son yıllarda mezhep ayrılıklarının ideolojik amaçlarla kullanılmak istendiği de bir gerçektir. Din Eğitim Uzmanı Sayın Prof. Dr. Beyza BİLGİN'in de belirtmiş olduğu gibi "Bunun görmezlikten gelinmesi sağlıklı bir gelişmeye götüremez. Fakat mezhepleri birbirine yaklaştırıcı bir eğitim asgınlık bir gelişmeye götürebilir". (Bkz. Beyza BİLGİN, a.g.e. s. 74).

SONUÇ:

Laikliğin ölçüsü ve sınırları soyut ve mevhum bir rasyonel ideolojik ideal adına değil, somut, sosyal ve kültürel gerçekliğin talep ve ihtiyaçları gözönünde bulundurularak hayatın çeşitliliği ve karmaşıklığı içinde belirlenmelidir. Nihayet laiklik uygulamasının bir defaya mahsus olmak üzere bütün zamanlar ve toplumlar için tek bir modeli olamayacağı, onun her tarihsel-kültürel topluluğun kendi ihtiyaç ve özellikleri dahilinde zamanla, yavaş yavaş ve pratik bazı dengeler dahilinde ortaya çıkacağı düşünülmelidir.

İSLÂM'DA YENİDEN YAPILANMA ÜZERİNE

Prof. Dr. Hasan ONAT

I

Yirminci asır, belki de insanlığın yüzbinlerce yıllık serüvenine bedel olacak çok yoğun tecrübelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. İki büyük savaş, dünya haritalarının değişmesine, imparatorlukların yıkılmasına, milyonlarca insanın hayatına mal olmuştur. Doğu Bloku'nun çökmesi, "kapalı toplumlar"ın ayakta kalamayacağını, "demokrasi", "laiklik", "insan hakları", "hukukun üstünlüğü" gibi insanlığın asırlara dayanan tecrübesinin sonuçları olan evrensel değerleri görmezlikten gelerek ve "din" olgusunu dışlayarak bir yere varılamayacağını gözler önüne sermiştir. Çözümler ve yeniden yapılanmalar, algılama melekelerimizi felç eden bir hıza ulaşan "değişim" in kaçınılmaz sonuçlarıdır.

İnsanoğlunun ulaştığı bilgi birikimi, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, gerçekten heyecan vericidir. İnsanlık yeni bir uygarlık yaratmanın eşliğindedir; bilginin merkezde ve bütün alanlarda belirleyici olduğu, Tofler'in deyişiyle "Üçüncü Dalga Uygarlığı"..¹ Her ne kadar "sıkıştırılmış bir zaman dilimi"nde yaşayan² insanlığı bir "uygarlık çatışması"nın beklediğini söyleyenler var ise de, insanlığın geleceğinin bilimsel bilgiye ve bunun sağladığı gücün kontrol edilerek insanın yararına kullanılıp kullanılmamasına; daha açık bir ifadeyle insanın hırsını ve açgözlülüğünü dizginleyecek, bilimle barışık, fitratla ve akılla çelişmeyen yeni bir din anlayışına bağlı olduğunu görmek hiç de zor değildir.

E. From, insanın başarılarıyla gurur duymasının hakkı olduğunu belirterek şu tespitlerde bulunur: "Şu var ki, çağdaş insan, kendini yine de tedirgin ve gitgide daha şaşkın hissetmektedir. Çalışıp çabalamakta, ama yaptığı işlerin boşluğunu belli belirsiz bir şekilde fark etmektedir. Madde üzerindeki gücü arttıkça, özel hayatında ve toplum içerisinde kendini güçsüz hissetmeye başlamıştır. Tabiata egemen olmak için yeni ve daha iyi

1. Alvin-Heidi Tofler, Yeni Bir Uygarlık Yaratmak, Çev. Zülfü Dicleli, İst. 1996.
2. Brzezinski, Kontrolöden Çıkış Dünya, çev. H. Menemencioglu, İst. 1996, VII.

araçlar yarattıkça, bu araçların karma karışık ağına düşmüş ve onlara anlam kazandıran biricik gayeyi -yani kendisini- gözden kaçırmıştır. Tabiatın efendisi oldukça, kendi elleriyle yapmış olduğu makinenin kölesi haline gelmiştir. Madde konusundaki tüm bilgisine rağmen, insan varlığının en önemli ve temel sorunları konusunda bilgisizdir: İnsan nedir, nasıl yaşamak zorundadır, İnsanın içindeki çok büyük güçler nasıl serbest bırakılabilir ve verimli şekilde nasıl kullanılabilir?³ İnsanoğlu, kendi yarattığı yapay bir dünyaya mahkum hale gelmiş durumda. Özgürlük, özgürlük diye bağırmasına rağmen, kendi özgürlüğünü kendi elleriyle yokediyor. Hayatın anlamını akla bile getirmeden insan özgürlüğünden söz edilebilir mi? İnsan, “değerler ve davranış normları olmadan” yaşayamaz. İnsanın ontolojik yapısından ve ictimai bir varlık olmasından kaynaklanan “din” ihtiyacı, insanın gelişmişlik düzeyine bağlı olarak artmaktadır. Çünkü, din, insanın, toplum içinde insanca yaşayabilmesi ve kendini inşa edebilmesi için gerekli olan bir “araç”tır.

“Yeni bir uygarlık” arayışına girmiş olan dünyada, Müslümanların da -eğer bu süreçte Müslüman olarak onurlu bir yer edinmek, insanlığın gidişinde etkin olmak gibi bir kaygıları varsa-, öncelikle kendi din anlayışlarını gözden geçirmeleri, bir anlamda zorunluluk haline gelmiştir. İnsanlığın ihtiyacı, İslâm’ın temel özellikleri, Müslümanların son iki asırdır içine sürüklendikleri manzara, İslâm’ın Kur’ân ekseninde, bilimsel yöntemlerle yeniden anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun için de, “din” tanımının, “din-bilim” ilişkisinin yeniden sorgulanmasına ve yeniden kurulmasına, Kur’ân’a Kur’ân’ın istediği perspektiften bakılmasına, aklın ve eleştirel yaklaşımın bütün alanlarda önplana çıkarılmasına ve mezhepler üstü bir tutuma ihtiyaç vardır.

II

İnsanoğlu, kendi varlığının farkında olan, kendini gerçekleştirmek üzere bu dünyada bulunan sosyal bir varlıktır.

Kendi varlığının farkında olan insanoğlunu en çok korkutan şeylerin başında yalnızlık, belirsizlik, boşluk ve kaos gelir. Din ve bilim, kendini inşa etme sorumluluğu ile varlık sahnesine çıkan insanın yolunu aydınlatan, asla birbiri ile çelişmemesi ve çatışmaması gereken iki temel “araç”tır. Din’in bilgi olarak kaynağı Tanrı’dır; kurumlaşması insan eliyle gerçekleşir. Bilim ise, tamamen insan ürünüdür. Din ve bilim, birbirlerinin alanlarına saygı göstererek işbirliği yaptıkları zaman, insan, kendisiyle, toplumla ve Tanrı ile barış içinde yaşama imkanına kavuşabilir. Din ve bilimin çatışması, her zaman felaket getirmiştir.

3. Eric From. Erdem ve Mutluluk, 12.

Düşünen insan, kendisinin Tanrı olmadığını farketdiği andan itibaren, fıtratından kaynaklanan saiklerin etkisiyle, bir "anlam arayışı" sürecinin içinde bulur kendisini... Bilim, çerçevesi bilme, anlama ve açıklama çabaları tarafından belirlenen bu sürecin doğal sonucudur. "Bilim, temelde, insanoğlunun, kendisini ve çevresini daha iyi tanıyıp, gerektiğinde, etkileyebilme, ona egemen olup kendi kontrolü altına alma şeklindeki doğal istek ve güdüsünden kaynaklanmaktadır. Bilimin temel işlevleri anlama (verstehen), açıklama (erklenen) ve kontrol olarak ifade edilebilir"⁴. İnsan ürünü olan bilimsel faaliyetlerin yürütüldüğü belli başlı üç alan vardır: Bunlar: "Toplum (sosyal) bilimleri, doğa (fizik ve tabiat) bilimleri ile matematiktir... Doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki temel ayırım, içeriklerinin kontrol ve incelenebilme güçlüklerindeki düzey ayrılığıdır. Bilimlerden, yalnızca matematik (ve mantık) mutlak olup, ötekiler görelidir"⁵.

Tabiatta olup-bitenler, matematik diliyle ifade edilebilen "yasa"lara göre gerçekleşir. Tabiat bilimleri "Yaratıcı"nın "varlık"ı yaratırken koyduğu bu yasaların keşfedilmesi, anlaşılması, açıklanması ve matematik diline tercüme edilmesi faaliyetidir. İnsanoğlu, yasaları metamatik diline tercüme etmekle, madde üzerindeki tasarruf gücünün⁶ ve yaratıcı yeteneklerin en üst seviyede etkin olmasına imkan sağlayan muhteşem teknolojiyi yaratmıştır. "Kültür"ü insanın tabiata katkıları şeklinde tanımlayacak olursak⁷, "Kültür Bilimleri"⁸, "Manevi İlimler"⁹, "İnsan Bilimleri"¹⁰ veya "Sosyal Bilimler" in insana özgü olan bu alandaki "anlama"ya dayalı bilimsel faaliyete verilmiş isimler olduklarını görürüz. Tabiat bilimleri alanındaki araştırmalar ne kadar bilimsel ise, insan bilimlerinin alanında ve onun bir alt şubesi olan "İlahiyat Bilimleri" alanındaki araştırmalar da en az onun kadar bilimseldir.

İnsanın, insanca yaşayabilmek, toplum içinde kendi gerçekleştirebilmek - kendini sağlıklı bir şekilde inşa edebilmek - için "din"e ihtiyacı vardır. İnsanoğlunun, ilk insandan bu yana yaşadığı tecrübe bu gerçeği ortaya koyduğu gibi, sosyoloji ve psikoloji alanında yapılan araştırmalar da "din" olgusunu gözardı ederek bir yere varılamayacağını göstermektedir.

4. Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi, Ank. 1998, 8.
5. Karasar, aynı eser, 11.
6. "Emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri, lutfedip verdiği rızıkı aramanız için denizi buyruğunuz altına veren Allah'tır, belki artık şükredersiniz. Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir. Doğrusu bunlarda, düşünen kimseler için dersler vardır". Casiye, 12-13.
7. Krş. Yılmaz Özakpınar, İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü, İst. 1997, 11-12.
8. Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, İst. 1986.
9. Kamiran Birand, Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama, Ank. 1960; Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi, Ank. 1954.
10. H.P. Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. M. Dağ, Ank. 1992.

Tarih boyunca, nerede bir toplum varsa, orada mutlaka din de varolmuştur. "Din; insanla beraber varolmuş, insanla beraber varolmakta ve öyle görünüyor ki insanla beraber varolacak bir kurumdur. İnsanlık tarihinde ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, dinî inançlardan yoksun bir topluma rastlanmamaktadır. Tarihî devrelerde olduğu kadar tarih öncesinde de insanoğlunun bazı inançlara sahip olarak yaşadığı, yapılan ilmi araştırmalardan anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, toplumu ayakta tutan temel esasların başında "din" in geldiğini ortaya koymaktadır"¹¹.

Din, insanoğlunun toplumsal hayat tecrübesi sürecinde ilk gerçekleştirdiği kurumlardan birisidir. Bu durum, -ister ilk insan Hz. Adem'in aynı zamanda ilk peygamber oluşuyla, isterse, toplumun ayakta kalabilmesi için "bir din kurumu yaratmak" ihtiyacı ile izah edilsin- "din" in, insanın ontolojik yönüyle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle insanın yapısı, insanın olduğu her yerde "din" in de mevcut olmasını gerektirmiştir. Ateist olan, hiçbir dine bağlı olmadığını ifade eden bireyler, her zaman az da olsa mevcut olmuştur ve olacaktır. Ancak, bütünüyle ateist veya dinsiz bir toplumun geçmişte veya şimdi varolduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

Din, toplumda, toplumun kültür ve uygarlık seviyesine göre kurumlaşmakta ve etkin olmaktadır. "Din" in dinamik yapısı ve insanın kendini inşa etmek durumunda olan bir varlık oluşu, -toplumlar çoğu zaman bu gerçeğin farkında olmasalar da- dinsel kurumlaşmanın hiçbir zaman tamamlanmaması gibi bir sonuç doğurmuştur. Nitekim İslâm'ın kendine ve diğer dinlere bakışı, bu tespiti doğrulamaktadır. İslâm, Allah katından gelen vahyin etrafında şekillenen son din olduğu iddiasındadır. Diğer dinlerin bir şekilde insanın din ihtiyacına cevap veremez hale gelmeleri, Sünnetullah'a uygun olarak, yeni bir "din" e ihtiyaç doğurmuştur. Hz. Muhammed peygamberlikle görevlendirilmiş ve ona gelen vahyin etrafında İslâm dini teşekkül etmiştir.

Bilimin ve dinin kendilerine özgü alanları olmasına rağmen, insanoğlunun birey ve toplum planında insanca yaşayabilmesi için, bilimin ve dinin işbirliğine ve birlikte etkin olmasına şiddetle ihtiyaç vardır. Yirminci asrın başlarında, bilim ve din karşı karşıya getirilmiştir. Oysa, bilim de, din de hayatın gerekleridir. "Her ikisine de gerek olduğu için birbirlerine karşı olmamalıdır. Gerçekte bilim dine dayanmalı, din de bilimsel bir akılçılık içermelidir. Bilim ile din arasında uyum kurmanın bütün insanlık için son derece aydınlatıcı bir etki olacağına içten inanıyorum. Bu bağlamda Albert Einstein'ın 'Dinsiz bilim aksak, bilimsiz din ise kördür' sözlerinin şimdi, onun bunu söylediği zamandan daha büyük önem taşıdığını düşünüyorum" (Ikeda)¹².

11. G. Tümer - A. Küçük, Dinler Tarihi, Ank. 1997, 1.

12. A. Toynbee-D. Ikeda, Yaşamı Seçin, çev. Umut Arık, Ank. 1992.

Din, bütün dünyada yeniden “yükselen değer” haline gelmiştir. Bu durum, modernitenin, insanî gerçeklik gözardı edilerek gelişen bilim ve teknolojinin insanın anlam arayışına sağlıklı cevap verememesinin, iletişim imkanlarının artmasına bağlı olarak iyice ivme kazanan “sosyal değişme”nin doğal sonucudur. İnsanlık, “din”i dışlayarak bir yere varılamayacağını bir kez daha acı tecrübelerle de olsa, anlamış görünmektedir. Ancak Brzezinski'nin şu tespitleri bu noktada ihmal edilecek gibi değildir: “Her ne olursa olsun, gelişmiş dünyada bilimin sınırları sonuna kadar zorlanacak ve insanoğlunun iç ve dış boyutlarını öyle değiştirecektir ki, bu, insan varlığının temel karakterinde bile etkili olacaktır. Umuyoruz ki daha uzak bir gelecekte, modern bolluk döneminin ve bilimdeki son gelişmelerin yarattığı ruhsal boşluğun farkına varılır ve modern toplum artık dikkatlerini yeniden hayatın felsefi ve ruhsal yönüne çevirir. Böylece, insanların şu anda sahip olduğu ve hatalı bir biçimde kontrol ettiğini sandığı gücün yerine, toplumsal olarak insanları daha birbirine bağlayıcı yeni ahlâki kriterler ortaya çıkabilir. Artık, merkezi olarak örgütlenmiş resmi dinin insanların sosyal hayatında yeniden etkili olabileceğini düşünmek doğru bir inanış değildir. Bu nedenle, tarihi gelişimin dinamizminden etkilenen insanoğlunun ruhsal sağlığı için yeni bir başlangıç noktası bulmak gerekir”¹³.

Günümüz dünyasında, gücün kontrolü için “din”e, dinin de bireysel mutluluğu ve toplumsal barışı sağlayabilmesi için, bilime, her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır. Daha açık bir ifadeyle, insanoğlunun anlam arayışı, onu, yeniden “din arayışı” noktasına getirmiştir. İslâm dini, gerek inanç, ibadet ve ahlâk ilkelerindeki evrensel boyutla, gerekse insanın yapısal özellikleri ile bire bir örtüşmesi sebebiyle bu ihtiyaca en iyi şekilde cevap verebilecek bir dindir. Ancak, İslâm'ın mevcut anlaşılma biçiminin, insanlığın bundan sonraki beklentilerine cevap verebileceğini düşünmek pek mümkün değildir. İslâm'ın yeniden anlaşılması, yorumlanması, gerekmektedir. Daha doğru bir ifade ile, din anlayışında yeniden yapılanma acil bir ihtiyaç haline gelmiştir. Din anlayışında sağlıklı bir yeniden yapılanmanın gerçekleşebilmesi, öncelikle, din alanının bilimsel yöntemlerle araştırılmasına, bu alanda bilimsel araştırma yapacak olanların “dinden çıkma korkusu”ndan kurtularak, geçmiş, içinde bulunulan zaman dilimini ve geleceği eleştirel bir yaklaşımla iyi okuyup, Kur'ân merkezli bir anlayış biçiminin mimarları olmalarına, özgürce düşünüp sağlıklı fikirler üretmelerine, toplumun bilgi seviyesinin de üretilen yeni fikirleri kolayca kabul edebilecek düzeye ulaşmasına bağlıdır.

III

İslam dinamik bir dindir.

Dinin doğru anlaşılması, büyük ölçüde doğru tarih telakkisine bağlıdır. Çünkü, insan tarihsel bir varlıktır ve insanın olduğu her yerde görü-

13. Z. Brzezinski, Kontrolde Çıkış Dünya, 81.

len, kültürün ve uygarlıkların biçimlenmesine birinci derecede etkin olan bütün dinler tarih içinde ortaya çıkmışlardır. Bir başka ifadeyle, “din” olgusunun gerek fikir, gerekse kurumlaşma yönünden tarihten soyutlanması mümkün değildir. Bu bakımdan “din” geçmişin doğru anlaşılmasında anahtar görevi görür; tarih de, “din”in bilgi boyutunu ve kurumlaşma aşamalarını aydınlatır. Sağlıklı bir “tarih bilinci” olmadan İslâm’ın dinamik bir din olduğu hususunu layıkıyla kavrayabilmek biraz zordur.

Tarih, her ne kadar zaman zaman “geçmiş” anlamında kullanılıyorsa da, tarihçilerin, ya da tarihle ilgilenenlerin yakaladıkları belge ve kalıntılara, bulabildikleri izlere dayanarak geçmişten bize taşıdıklarından ibarettir; hiçbir şekilde geçmişin bütünü kuşattığı söylenemez. “Geçmiş”le “tarih” ontolojik olarak birbirinden farklıdır. “Tarih, dünya hakkındaki bir dizi söylemden biridir. Bu söylemler, dünyayı (görünür olarak üzerinde yaşadığımız fiziksel maddeyi) yaratmazlar; ama onu kendilerine mâl ederler; sahip olduğu bütün anlamı ona söylemler verir. Dünyanın, tarihin (görünürdeki) soruşturma nesnesini oluşturan bölümü geçmiştir. Şu halde bir söylem olarak tarih, nesnesinden farklı bir kategori oluşturur; geçmiş ile tarih, farklı şeylerdir. Bunun yanında geçmiş ile tarih, geçmişin sadece tek bir tarihsel okunuşunu kaçınılmaz kılacak biçimde birbirine dikilmiş de değildir. Geçmiş ile tarihin seyri birbirinden bağımsızdır; birbirinden dağlar kadar uzaktırlar. Bu yüzden aynı soruşturma nesnesi, farklı söylemsel pratikler tarafından farklı biçimlerde okunabilir (bir manzara, coğrafyacılara, sosyologlara, tarihçilere, sanatçılara, iktisatçılara vs. tarafından farklı biçimlerde okunabilir/yorumlanabilir); bu arada her biri kendi içinde, zaman ve mekan dışı farklı yorumsal okumalar vardır; tarih sözkonusu olduğunda tarihyazıcılığı buna tanıktır”¹⁴.

Yanlış tarih telakkisi, ya geçmişi kutsallaştırmak, ya da yok farzetmek şeklinde ortaya çıkar. Her iki durum da sonuç itibarıyla aynıdır: İnsanın geçmişin esiri olmasına sebep olur. Çünkü, geçmişi kutsallaştırmakla, geçmişi yok farzetmek arasında pek fazla bir fark yoktur; ikisi de geçmişin doğru anlaşılmasını engeller. Geçmişi doğru anlayamayan insanlar, onun ağırlığı altında ezilmeye mahkûm olurlar.

Müslümanların zihinlerindeki tarih tasavvuru, hem geçmişle özdeş algılanması, hem de realitelerle örtüşmeyişi sebebiyle doğru değildir. Bu durum, erken devir idealizasyonu yoluyla İslâm’ın dinamik boyutunun gözardı edilmesine yolaçtığı gibi, Hz. Muhammed’in muhteşem tarihî kişiliğinin efsanelerin oluşturduğu kalın sis tabakasının arkasında kaybolmasına da vesile olmuştur. Hz. Muhammed’in gerçek çehresinin ortaya konulması, sadece Müslümanların değil, insanlığın geleceği açısından da büyük önem taşımaktadır.

14. Keith Jenkins, Tarihi Yeniden Okumak, çev. B. S. Şener, Ank. 1997, 17-18.

Hız Muhammed'i anlama konusunda ana çerçeveyi Kur'ân'dan aldığımız zaman, - Kur'ân Allah'ın insanoğluna mesajı olmasının yanında, Hız Muhammed'in risalet dönemi hakkında bizi aydınlatan bir tarih vesikasıdır- Müslümanlar arasındaki yaygın nübüvvet anlayışının ve peygamber tasavvurunun Kur'ân'la ve gerçeklerle ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğini tespit etme imkanı bulabiliriz. Kur'ân, Hız Muhammed'in "vahiy alan bir beşer" olduğunu belirtir¹⁵. Vahiy tecrübesi Hız Muhammed'in kendine özgüdür; onun, vahiy almanın dışında "normal bir insan" olduğu gerçeğini gölgeleyen her türlü bilgi, nerede olursa olsun, kimden gelirse gelsin, şüphe ile karşılanmalıdır. Hız Muhammed, peygamberlikle görevlendirildiği ana kadar bir peygamberlik beklentisi içinde değildir. Hız Muhammed'in, peygamberlikle görevlendirilmeden önceki hayatı hakkında, onun peygamber olacağını açıkça belirten, ya da ima eden bütün rivayetlerin, "tarihin geriye doğru işletilmesi"nin ve sevilen bir insanın hayatının bütün aşamalarında olağanüstülükler aranması arzusunun doğal sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülebilir.

"Nübüvvet" anlayışı ve Hız Muhammed'le ilgili tasavvur Kur'ân'a ve realitelere uygun olmadığı müddetçe, İslâm'ın doğru anlaşılacağından söz etmek pek mümkün olmaz.

İslâm dini, ondört asır önce, Hız Muhammed'e Allah katından gelen vahyin etrafında şekillenmeye başlamıştır. Allah, Hız Muhammed'i peygamberlikle görevlendirmiş, insanları "uyarması" için vahiy göndermiştir¹⁶. Hız Muhammed de, yirmiüç yıllık peygamberliği süresince Allah'tan Cebrael aracılığı ile almış olduğu vahyi, geldiği şekliyle insanlara ulaştırmıştır¹⁷.

Din olarak İslâm, fikir planında Kur'ân'da mevcuttur. Hız Muhammed, "örnek" sıfatıyla, insanlığın sonuna dek devam edecek olan kurumlaşma sürecini başlatmıştır. İslâm, her zaman ve mekanda vahyin ve aklın ışığında yeniden anlaşılacak dinamik bir dindir. Kur'ân'ın, Allah katından geldiği haliyle "korunmuş" ve "korunacak" olması, İslâm'ın özündeki İlâhî niteliğin, insan eliyle gerçekleşen kurumlaşmanın bütün aşamalarında sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Kur'ân, insanın yapısal özelliklerinin ve yaratıcı yeteneklerinin bir ürünü olarak kurumlaşmaların ve her türlü dinî nitelikli oluşumun, ne ölçüde "İslâmî" oldukları konusunda tek ölçüttür.

-
15. "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana, Tanrınız'ın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan başlanma dileyin; ortak koşanların vay haline!'. Fussilet, 6; ayr. bk. Ahkâf, 9; Kehf, 110.
 16. (Ey Muhammed!) De ki: 'Ey insanlar! Ben, göklerin ve yerin hükümranı, kendisinden başka tanrı bulunmayan, diriltlen ve öldüren Allah'ın hepimiz için gönderdiği elçisiyim. Öyleyse Allah'a inanın; Allah'a ve Onun sözlerine inanan, Elçisi Ümmi Peygamber'e de inanın ve doğru yolu bulmanız için ona uyun'. A'raf, 158; ayr. bk. Ahzâb, 40; Ahzâb, 45-46; Ra'd, 30.
 17. Cinn, 22-23; Maide, 67, 99.

İslâm'a göre Hz. Muhammed son peygamberdir¹⁸; İslâm son dindir; Kur'ân, Allah katından gelen son ilahî kitaptır. Bu durumda, insanlığın değişmesine paralel olarak ihtiyacı karşılayacak bir "yeni din"den söz etmek, elbette mümkün olmayacaktır. Ancak, toplumun, kültürün, anlayışın sürekli değiştiği, hatta "değişim" in değişmeyen bir gerçeklik olduğu bilinmektedir. İslâm'ın, her zaman ve mekanda yeniden anlaşılacak "dinamik" bir din olması, onun evrenselliğinin bir gereğidir.

İslâm, Hz. Muhammed'e inen ilk vahiyyle birlikte insanların dünyalarını aydınlatmaya başlamıştır. İslâm, bir din olarak hem kendilerinin Müslüman olduğunu söyleyen insanlar için bir paradigma görevi görmüş, hem de paradigmalarının şekillenmesinde en etkili unsur olmuştur.

Hz. Muhammed'in sağlığında, Kur'ân merkezli, içinde yaşanılan zaman diliminin ve içinde bulunulan mekanın ihtiyaçları doğrultusunda bir yapılanma söz konusudur. İslâm, devlet geleneğinden yoksun olan, kabileciliğin hayatın bütün alanlarında en önemli belirleyici öge olduğu, putperest bir toplumun içine doğmuştur. Kur'ân'ın Mekke döneminde nazil olan âyetleri, ağırlıklı olarak insanların inanç dünyalarını Tevhid çizgisinde yeniden kurmaya yöneliktir. Medine döneminde inen âyetlerde ise, toplumsal boyut taşıyan ilkeler ağırlık taşımaktadır.

Hz. Muhammed vefat ettiği zaman Medine'nin nüfusu, en iyimser tahminlerle 15.000 kişidir. Bu bize, Veda Haccı esnasındaki 100.000 rakamının ne kadar abartılı olduğunu da göstermektedir. İslâm'ın erken döneminde, kurumlaşma aşamasının başlangıcında, Müslümanların sayısı onbinlerle ifade ediliyordu. Bugün, Müslümanlar, birbuçuk milyara yaklaşmışlardır. İslâm'ı anlamaya çalışırken, beş milyarı aşan dünya nüfusunu ve Müslümanları düşünerek anlamaya çalışmak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, İslâm'ın yeni anlaşılma biçimi, sayıları artık milyarlarla ifade edilen insanlar göz önüne alınarak gerçekleştirilmelidir.

İslâm'ın geldiği dönemde, din, doğal olarak hayatın bütün alanlarında fiilen etkin olmuştur. O dönemde, bir din-hukuk, din-siyaset, din-iktisat, din-kültür, din-devlet vs. ayırımından söz etmek; o toplumda alanlar ayırımının mevcut olduğu düşünmek pek mümkün değildir. Alanların ayırımı, toplumun kültür düzeyi ile, gelişmişliği ile doğru orantılıdır. İşin gerçeği, İslâm'ın geldiği zaman diliminde, dünyanın hiçbir yöresinde toplumsal hayatı belirleyen kurumlaşmalar gelişmiş ve belirginleşmiş değildi. Devlet geleneğinden bile yoksun olan bir toplumda, kurumlaşmaların birden bire oluşacağını beklemek de doğru değildir.

Hz. Muhammed'in sağlığında, devlete doğru giden ilk adımların atıldığı söylenebilir. O dönemde, Müslümanların yaşadığı toprak vardır; sı-

18. Ahzâb, 40.

nırları az çok belli olmuştur; Hz. Muhammed, hukukun kurumlaşması yolunda önemli çabalar sarfetmiştir. Hz. Ebu Bekir'in kısa süren hilafeti, Peygambersiz hayata intibak çabaları ile geçmiştir. Devlet denilebilecek oluşuma daha çok Hz. Ömer zamanında, esas olarak da Muaviye ile birlikte rastlamaktayız. Böyle bir ortamda, toplumdaki kurumlaşmalarda, ister istemez din ögesi öne çıkmış olmaktadır.

İslâm'ın geniş alanlara yayılması, yeni kültürlerle, uygarlıklarla temas etmesi, toplumsal değişme ve gelişme, ister istemez din alanındaki kurumlaşmanın farklılaşmasını, yeni yapılanma biçimlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Hem siyasî ve itikâdî mezhepler, hem de fikhî mezhepler, bu sürecin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmıştır.

Mezhepler ve tarikatlar teşekkül ettikten sonra, insanların din anlayışları, Kur'ân'a göre ve içinde yaşanılan gerçekliklere göre değil, onlara sunulan şablonlara göre şekillenmeye başlamıştır. Bu durum, İslâm dünyasındaki ilk dönemlerde mevcut olan fikrî dinamizmin kaybolmasına, insanların hicrî üçüncü, dördüncü asırların din anlayışı ile hayatlarını idame ettirmelerine yol açmıştır. Daha da ötesi, parçalar öne çıkmış, İslâm'ın kendisi kaybolmuştur.

Mezheplerin önemli bir kısmı, Kur'ân'la bağlantılarını yitirmeleri sebebiyle, kendilerini İslâm'la özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Haricilerin "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganı etrafında odaklanarak, Kur'ân'ı şekil yönünden öne çıkarmalarına rağmen, amel-iman bütünlüğünü iddia ederek Müslümanların çoğunluğundan ayrılmaları, sadece kendilerini Müslüman olarak görmeleri, ilk altı yılından sonra Hz. Osman'ı, Tahkim'den sonra Hz. Ali'yi tekfir etmeleri, din alanındaki kurumlaşmanın olumsuz olduğu zaman toplumu nasıl parçalayabileceğinin, yaralayabileceğinin bir örneği olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde Şia'nın da, daha sonra teşekkül eden imamet anlayışlarının doğru olduğunu ispatlayabilmek için, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Ali'nin Allah'tan ve Peygamber'inden gelen hilafet-imamet hakkını gasbettiklerini ileri sürmeleri; Kur'ân'ı otantikliğini tartışmaları, hem tarihin geriye doğru işletilmesinin ve yeniden inşa faaliyetinin bir ürünü, hem de din alanındaki kurumlaşmanın farklı bir versiyonudur. Her mezhebin, kendine göre, çoğu zaman gerçeklerle uyuşmayan bir tarih telakkisi ve din anlayışı vardır.

Mezheplerin, insan ürünü olduğunu ve her ne sebeple ve her ne şekilde olursa olsun, İslâm'la özdeşleştirilmelerinin mümkün olmayacağını anlayıp, İslâm'ın dinamik boyutunu vahyin, aklın ve bilimin ışığında öne çıkartmadan, din alanında bir yeniden yapılanmadan söz etmek anlamsız olur.

Bugün gelinen noktada İslâm'ın yeniden anlaşılabilmesi için, öncelikle dine bakış açımızın değişmesi gerekmektedir. Artık, İslâm'ı hayatın

bütün alanlarında “ontolojik” olarak aramanın dönemi geçmiştir. İslâm’ın siyâsîlerin elinde oyuncak olmaması için; çarpık din anlayışının insanlara dünyayı “Müslümanlık” adına zehir etmemesi için; çarpık din anlayışının toplumu parçalamaması için, toplumsal hayatın akışında etkin olan alanların birbirlerinden ayrılması ve birbirlerinin egemenlik alanlarına tecavüz etmeden, hayatın daha da sağlıklı ve güzel olması için etkin olması gerekmektedir. Din, tıpkı güneş gibi yukarıda olmalı ve ısıtmalı, ısıtmalıdır.

İslâm dini, Kur’ân Hz. Muhammed’e yeni iniyormuşcasına, vahiy eksen olarak yeniden anlaşıldığı takdirde, hem çağdaş insanın, hem de gelecekteki Bilgi Toplumu insanın ihtiyaçlarına cevap verebilir.

IV

İnsan, “oluş” halindeki bir varlıktır. İlk hücrelerin teşekkülüyle birlikte başlayan bu sürecin ilk aşaması, insanın son nefesini vermesiyle birlikte tamamlanmış olur. İnsanoğlu, değişmeyi farketmese bile, hem fizyolojik, hem de psikolojik yönden sürekli yenilenir, tazelenir. Her insan, her an yeni bir insandır. Bu durum, insanoğlunun “kendini gerçekleştirme”si”ne, kendini “inşa” etmesine imkan sağlamaktadır.

İnsanın yaratılış amacı, daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, ömür denilen kısa zaman diliminde, toplum içinde, kendini gerçekleştirme, “inşa” etmedir. Bu bağlamda din, insan için, bir “araç” niteliği taşımaktadır. “Oluş” halindeki bireylerden oluşan toplum da, doğal olarak sürekli değişen bir toplum olacaktır. Din, değişimi etkileyen ve değişimden de etkilenen bir olgu olarak iki yönden bu değişim sürecinin içindedir.

İnsanlar, insanca yaşayabilmek için, “din”e muhtaçtırlar. Din, uygarlıkların mayasını oluşturmuştur. Din, çift yönlü kesen bir kılıç gibidir; doğru anlaşılmadığı zaman, dinamik boyutu kaybolur ve her türlü gelişmenin önünü tıkayabilir. Din, insan fitratına uygun olarak anlaşıldığı zaman, bireyin yaratıcı yeteneklerini en üst seviyeye çıkartır.

Din, insanların birbirlerini anlayabilmeleri için gerekli olan temel iletişim kodlarını bünyesinde taşır. Dini bilen insanlar, din konusundaki tavırları ne olursa olsun, birbirlerini daha kolay anlayabilirler. Din hakkında doğru bilgi sahibi olmak, dindar olmayı gerektirmez; dindarlık bireysel bir tercihtir. Din, insanların anlam arayışlarına cevap verir. Din, insanların geçmişi doğru anlamalarına katkıda bulunur ve geçmişin esiri olmamak için onları uyandır.

İslâm dini, bireysel kurtuluşu esas alır.

İslâm dini, toplumsal planda, adaletin gerçekleştirildiği ahlâklı bir toplumu hedeflemiştir.

İslâm dini, siyasî meseleleri insana bırakmıştır. İnsan, insanca yaşayabileceği siyasî yapılanmayı, vahiyden ve insanlığın tarihin başlangıcından bu yana ulaştığı bilgi birikiminden yararlanarak gerçekleştirecektir.

Kur'an, insanın, insanı, eşyayı, olay ve olguları doğru anlamasına, doğru düşünmesine imkan sağlamak; evrendeki konumunu doğru tespit etmesine yardımcı olmak; onu geçmişin esiri olmaktan kurtarmak için Allah katından gelmiş olan bir "öğüt"tür; "rehber"dir; bir "uyarı" kitabıdır. Hz. Muhammed, Allah katından almış olduğu vahiyyle insanları uyarmıştır.

Kur'an, bir hukuk kitabı değildir. Kur'an'da yer alan hukukla ilgili âyetler, Kur'an'daki haliyle "hukuk" ifade etmez. Bunların hukuk ifade edebilmesi için, hukuk alanına taşınması, hukuk diline tercüme edilmesi, hukuk mantığı ve içinde yaşanan gerçeklikle yoğrulmuş hukuk kalıplarına dökülmesi gerekmektedir. Bu bakımdan, İslâm Hukuku, beşerî bir hukuktur. İslâm, adaletin tesisi için, bağımsız yargının mevcut olmasını ve hukukun üstünlüğünü bir zorunluluk olarak görür.

Kur'an'ın muhatabı, toplumda mevcut olan herhangi bir kurum değil; bireydir. Hukukla ilgili âyetlerden birey öncelikle "öğüt" olarak yararlanır; ona dayalı olarak fikir üretir, değerler üretir. Müeyyidelerin uygulanması, bireyin işi değildir. Ceza, -eğer hukuktan söz edilecekse- bireyler tarafından değil, hukukla ilgili kurumlar tarafından belirlenir, tatbik edilir. Aksi taktirde, toplumda kaos ve anarşi çıkar; hukuktan söz edilemez.

İslâm'ı doğru anlayabilmek için, Kur'an'a, Kur'an'ın istediği perspektiften bakmayı öğrenmemiz lazımdır. Allah kelamı olan Kur'an anlaşılacak için indirilmiştir. Kur'an'ı anlamaya çalışmanın hiçbir ön koşulu yoktur. Her insan, yeteneklerine, bilgi birikimine, ilgi yoğunluğuna bağlı olarak Kur'an'ı anlamaya çalışır. Kur'an'ın her türlü yorumu beşerîdir. Ebû Hanife'nin ifadesiyle, "Tenzil'in inkarı söz konusu olmadığı müddetçe, te'vilin inkarı küfrü gerektirmez".

Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan mezhepler, bütünüyle beşerî oluşumlardır. Hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez.

Kur'an, bütün peygamberlerin çağrılarının özünü Tevhid'in oluşturduğunu belirtir. Bir insan, hangi mezhepten, hangi meşrepten, hangi ırktan olursa olsun, eğer Kur'an'da belirtilen temel iman esesleri olan Allah'a, Ahiret gününe ve Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanıyorsa, o kimse Müslümandır. Allah'a giden yolun tek bir yol olduğunu söylemek mümkün değildir. Müslüman olmak, Allah'ın istediği gibi bir insan olmayı kolaylaştırır.

OSMANLI SON DÖNEMİNDEN CUMHURİYETE HUTBELERİMİZ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER*

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

GİRİŞ

Bilindiği gibi **hutbe**, cuma namazının sahih olmasının şartlarından biridir. Cuma namazı da müslümanlar açısından çok yönlü değerlendirilebilecek, en mühim ibadetler arasında yer alır. Bu nedenle cuma namazı ve onun ayrılmaz parçası olan hutbe Hz. Peygamber'den günümüze, bütün müslüman topluluklarda mühim bir mevkie sahip bulunmuş ve öyle olmaya da devam edecektir.

Biz bu tebliğimizde, gerçekten çok önemli olan cuma namazının, müslümanlar ve İslâmiyet açısından bir değerlendirmesini yapmak gibi bir çabanın içerisinde olmayacağız. Aynı şekilde hutbenin şartlarını veya İslâm Tarihi'nin bütününde ve muhtelif coğrafyalardaki görünümünü de gözden geçirmek istemenin, bir konuşmanın çerçevesiyle kâbil-i tel'lif olamayacağını biliyoruz. Bizim, halen tamamlanmamış çalışmamız, isminden de anlaşılacağı üzere, **Osmanlı Devleti**'nin son dönemlerinden **Cumhuriyet**'e uzanan çizgide, hutbelerle ilgili bazı hususları gözden geçirmek ve değerli heyetinizin bu önemli konu üzerindeki tenkit ve değerlendirmelerini belirleme gayretlerinden ibaret olacaktır. Ümit ediyoruz ki, geçmişi bir yönüyle de olsa öğrenmeyi hedefleyen bu çalışma, geleceğe de bazı katkılar getirmesi yönüyle, böyle önemli bir ilmî toplantıda kendisine yer ayrılmasının mesûliyetiyle mütenasip faydayı temin etmiş olacaktır.

* Bu metin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Merkezi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı (İstanbul 24-27 Ekim 1996)'nca düzenlenen Türkiye 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na tebliğ olarak sunulmuş, hiç bir yerde yayınlanmamıştır.

OSMANLI SON DÖNEMİNDEN CUMHURİYETE HUTBELERİMİZ

Osmanlı son dönemi dediğimizde bizim kasedtiğimiz zaman dilimi, yirminci yüzyıl başlarından, belki de yer yer ondokuzuncu yüzyılın sonlarından başlatılabilecek bir tarihi periyottur. Konumuzun takdimine, bizim ifade etmek istediğimiz hususları, pek güzel bir üslûbla ve biraz da alaycı bir biçimde kompoze ederek kaleme alması dolayısıyla ve bu tebliğ mahsus bir uygulama olarak, **Ali Suavî**'nin 29 Muharrem 1287/1 Mayıs 1870 tarihli **Ulûm Gazetesi**'ndeki bir makalesini burada tekrarlayarak başlamak istiyoruz¹.

"Zemâne Hutbesi

Mümkün olsa da vakt-i saâdette ve evkât-ı hilâfette hutbe dinleyen sahabeden biri kalksa ve bizim mesela Ayasofya Camii'ndeki hutbeyi dinlese acaba ne der ne zanneder? Şol sahabî ki hutbe, müstemiğlerin anlayacakları lisanda nasihat ve tebliğ-i emr-ü nehy ve icabında tâlim-i tedâbir-i harbiyye ve ilân-ı harp ve bunların gibi talimattan ibaret olduğunu bilmiş anlamış (tır). Bu sahabî bizim hurç (meşinden yapılmış büyük heybe) binişli burc imameli, imamesi sırmalı cicili bicili hatip efendinin o müzeyyen minbere çıkıp Türklerin anlamadıkları bir lisanda arabândan ya acem aşirândan tutturup Elhamdü lillâh (180 elif miktarı), elhamdü lillâh, elhamdü lillâh (70 elif miktarı) meddi boğaz boğumlarına bi't-taksim nagamât çevirdiğini görse acaba ne der?!. Merak bu ya ihtimaldir maa't-teaccüb dinler, dinler de hatip minberden inince yakalayup "Ey mü'min bunca mü'minîn hutbe ve nutuk istimâği için ictimâ ve kemâl-i edeb ile ısgâ (kulak verip, dikkatle dinlemek) ettiler. Sen ise minbere çıkıp bağırdın, çağırdın. Ne idi muradın?" der.

Zannolunur ki beynlerinde şöyle bir mükâleme geçer: "Be ne cahil ağrabîsin. Beni bağırdı, çağırdı zannediyorsun. Ben arabândan girdim aceme atladım, acemden ısfahana geçtim".

Sahabî der ki; "Ben Bedir gazvesinde bulundum, Şam fethinde hazır idim, Yermuk'ta dahi kılıç salladım, fütûh-ı Mısır'da dahi bulundum. Şimdi seyahat mefâharetini bırakalım. Şu sen minberde ne dedin?".

Hatip der ki; "O hutbeyi ben mi yaptım. O hutbe merhum büyük imam efendinindir. Ben onu hutbe mecmuasından ezberledim. Onu cühelâ ne anlar?!.."

Sahabî: "Be mü'min sana manasından suâl ediyorum. Sen tegannî ederken kalbin ne mana tefekkür ederdi?"

1. s. 1116-1118.

Hatip Efendi der ki; "Ne cahil imişsin!.. Ben sana arabândan aceme, acemden ısfahâna gezindim, dedim. Sen seyahat naklediyorum zannettin. Şimdi de manasından suâl ediyorsun. Zahir ben hutbe okurken kalbimle ve parmaklarımla dümtek vurmaya bırakıp da başka şey düşüneceğim ve makamı gâib edip rezil olacağım öyle mi?!"

Derken bir kaç efendi yanlarına gelir, "Efendi nafîle yüreğini üzme" diyerek hatip efendiyi alırlar. Sahabî: "Bunlar dinlerini bir oyun ve eğlence edindiler "Hâulâi itte hazû dîne hum lehven ve laibâ" der². Ve bize cahil olduğundan camilerin musiki meclisleri ve hutbelerin bülbül avazesini olduğunu ne anlar?"

Şimdi bu makaledeki en önemli hususları tekrar edecek olursak; 1870'de Osmanlı ülkesinde hutbelerin, hatiplerin kabiliyet ve kapasitelerine göre değişmekle birlikte, makamla okunan metinler olduğu, muhtevalarının fazla da dikkate alınmamış bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz. **Ali Suavî**'nin, hiç şüphesiz o sırada herkesin bildiği bir hakikat olması dolayısıyla üzerinde fazlaca durmadığı bir önemli husus da, bu hutbelerin Arapça olduğudur. Yani Osmanlı ülkesinde Arapça bilen, bilmeyen ayrımı yapılmadan, geniş coğrafyanın tamamında hutbeler Arapça okunmuştur. Hutbelerin dili konusu o derece etkili bir biçimde kullanılmıştır ki, hutbeler büyük bir cemaat çoğunluğu tarafından huşû içerisinde dinlenilmeye çalışılan ve fakat anlaşılması için pek de gayret sarfedilmeyen metinler olmaya, uzun yüzyıllar ve nesiller boyunca devam etmiştir.

Allah'ın Elçisi'nin Arap olması ve tebliğini yaptığı insanların Arapça konuşmuş olmaları dolayısıyla onlara bu lisanla hitap etmiş bulunması haricinde, hutbelerin yalnızca Arap dilinde okunması gerektiği konusunda dinî bir dayanak olduğunu ben bilemiyorum. Varsa öğrenmek ve atalarımızın uygulamalarını temellendirmek isterim. Bu vesile ile ifade edilmesi gereken bir husus da, geçmiş yüzyıllar içerisinde müslümanlar açısından en önemli yaygın din öğretimi vasıtalarından biri olarak hutbelerin ve hatta biraz daha genişletilerek vaazların muhtevalarının, bizim Osmanlı coğrafyası açısından halâ ciddî araştırmalara konu edilmemiş bulunmasıdır. Bu alanda çalışmalar yapmanın, sayıları yirmiyi aşan İlahiyat Fakülteleri hocalarıyla, diğer bir kısım akademisyenler ve bu ülkenin araştırmacıları üzerine evleviyetle düşen bir görev olduğunu düşünürüz.

Şimdi burada tebliğimizin bundan sonraki kısmında, gerek hutbelerin muhtevaları ve gerekse dilleri meselesinin hiç mi gündeme gelmediği veya geldi ise ne oranda çareler üretilmeye çalışıldığı şeklinde zihinlerde oluştuğunu düşündüğüm muhtemel soru üzerinde durmak istiyorum.

2. Bu metnin ilk kelimesi harici **Arâf**, 51. âyettir.

Hiç şüphesiz hutbede ifade edilmesi gereken hususlar ve onların ce-maat tarafından anlaşılması gerektiği konusu Osmanlı döneminde de kav-ranılmış olmalıdır. Nitekim bu yönde bazı olumlu uygulamalar da var ol-muştur. Biz sınırlarımızı aşmamak için, kendimiz için belirlediğimiz zaman dilimine dönecek olursak görürüz ki, yirminci yüzyılın ilk senele-rinden başlamak ve özellikle de basının büyük bir serbestiyet kazandığı **İkinci Meşrutiyet** döneminden itibaren önemli bir kesafet kazanmak su-retiyle hutbeler konusu ülke gündeminde yer almıştır.

Biz yine biraz öncesinin yakın tarihini taşıyan bir yazarımızdan kısa bir alıntı yaparak sözlerimizi delillendirelim: **Muallim Hacı, Medrese Hatıraları** (İstanbul, 1302, s. 105-133) adlı kitabında, daha önce tefrika halinde bir gazetede neşrettiği hatıralarını biraz daha düzenleyerek neşret-miştir. Buradaki bir bölümün başlığı **Hutbe-i Uhrâ** adını taşır. Buna göre; *“Hutbe dinlemekten, hatta esnâ-yı hutbede kelime-i vâhîde söyle-memekten maksat hatîb-i edîbin lisanından cereyan edecek hikem-i aliy-yeyi hakkıyla iz’ân ve bu tarik ile terbiye-i nefis ve vicdan olduğu halde cemilerde kulağımıza hatiplerin nağamât-ı zâidesinden başka bir şey gir-memekte olmasına nasıl teessîf olunmaz?!.. Memleketimizde bulunan ehl-i İslâm arasında bu âyet-i meşhûrenin (hutbelerin sonunda okunan; “Mu-hakkak ki Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder. Çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir”. **Nahl**, 90) manasını bilmeyenler çok olduğuna nazaran şu makale-yi yazmakla her cuma günü hutbe dinleyip hatîbin en sonra ne dediğini olsun anlamak arzusunda bulunan ihvân-ı dine küçük bir hizmet arz etmiş”* olacaktır. Makalesi ile böyle bir hedefe ulaşmayı düşünen Muallim Naci ne oranda başarılı olmuştur, bunu bilemiyoruz. Ama bir âyet ye-rine Kur’ân’ın 6600 küsur âyetinin, Hz. Peygamber’in binlerce hadisleri-nin defaatle zikredildiği, zikredilmesi gerektiği hutbelerimizin, hem muhtevâ ve hem de dil açısından, müslümanlar için daha verimli hale ge-tirilmiş olmasının esas yapılması gereken iş olacağına hiç şüphe yoktur.

Bizim yaptığımız araştırmalarda ulaştığımız sonuç, bu dönemde hut-belerin hem muhtevâ ve hem de dil açısından geliştirilmesi gerektiğinin üzerinde önemle durulduğudur. Nitekim, biraz da her şeyin daha güzeli-nin olabileceği, daha mükemmele ulaşma arzusunun bir sonucu olarak hutbe muhtevâlarının düzenlenmesi konusunda herkes müttefiktir. Aksini söyleyen ve mevcut hali benimseyen bir müellife biz rastlayamadık. Tabi-atıyla ihtiyaç gereği bir taraftan, eskinin devamı olarak düşünülebiyecek hutbe kitapları neşredilmeye devam edilmiştir. Fakat ister **Türkçe** ve is-terse **Arapça** olsun hutbelerin *“zaman ve zemine muvâfık olarak”* yeni-den düzenlenmesi arzu edilmiş, bu fikir desteklenmiş ve örnek çalışmalar ortaya konmuştur.

Hutbelerin dili konusuna geldiğimizde ise, bizim tesbitlerimize göre genel istek Türkler için okunacak hutbelerin, onlar tarafından anlaşılacak

şekle sokulması yönündedir. Bununla birlikte bir oranda tamamı Arapça hutbe okunması fikri de müdafaa edilmiştir. Azlığı dolayısıyla, hutbelerin Arapça okunmaya devam edilmesi görüşünde olanlarla başlayacak olursak; **Hafız eş-Şeyh Mehmed el-Celvetî Sırat-ı Müstakim**'in hutbelerle ilgili özel bölüme gönderdiği makalede, hutbelerin Türkçeye çevrilmesinin **bid'at-ı seyyie** olduğunu belirttiğini görürüz 1909³. Bizim tesbitlerimize göre Temmuz 1910'da Şeyhülislâm olduğunda **Musa Kâzım Efendi**, hutbelerle ilgili esaslı bir düzenlemenin yapılmasını düşünmüş, fakat bu girişim pek netice vermemiştir⁴. Mart 1914 dolaylarında **Meşihat Makamı**'nın Türkçe hutbe okumanın tahrimen mekruh olduğu yolunda bir fetvası söz konusudur⁵. Fakat bu fetvayı, şu ana kadar tam olarak görme ve inceleme fırsatımız olmadığından, bu kadarlık bir hatırlatma ile yetinmek istiyoruz.

Hutbelerin cemaat tarafından anlaşılır olması, yani en son noktada ülkemizde Türkçe hutbe okunması meselesi ise büyük bir çoğunluğun kendilerince güçlü gördükleri, değişik delillerle destekledikleri önemli bir konu olmuştur. Fakat bu noktada bir hususu da gözden kaçırmamak gerekir. Hutbeler zaten bir oranda Türkçeye çevrilmekte idi. Yani fikir olarak cemaat tarafından anlaşılmasının lüzumuna kimsenn itirazı bulunmamakta idi. Mesele, bu anlaşılma oranının yükseltilebilmesi ve bunun için de neyin, nasıl yapılması gerektiği idi.

Hatırlanacağı üzere Osmanlılarda **Kürsü Şeyhliği** diye adlandırılan bir müessese vardı. İlki **Eyüp Camii**'ne tayin edilen kürsü şeyhleri daha sonra **Sultan Selim, Fatih, Bayezid, Süleymaniye, Sultan Ahmed, Ayasofya** camilerine tayin edilmişlerdir. **Cuma Vaizi** de denilen ve 1139/1726-27'de **Şelâtin Şeyhliği** şeklinde değiştirilen **Kürsü Şeyhleri**, zaman içerisinde İstanbul'daki diğer bazı camilere de tayin edildikleri gibi, vilâyet ve sancak merkezlerinde de, görevlendirilmişlerdir. Bunların en önemli görevleri, cuma namazı sırasında hatip tarafından Arapça olarak okunan hutbeyi, namaz bitimindeki vaazları esnasında cemaate "*izah ve telkin*" etmekte⁶. Fakat bu uygulama, içerisinde bulunulan dönemde, oldukça gevşemişti ve zaten tatbikatta bulunsa bile, ancak az sayıda müslümanın istifadesine imkân verebilecek kısmî bir çözümdü.

Hutbelerin muhtevâları düzenlenirken, anlaşılır olmalarını temin yolunda değişik görüşler ileri sürüldü. Namazdan önce Türkçe olarak izah edilmeleri, önemli yayın organlarında Türkçelerinin yayınlanması, na-

3. **Hutbelere Dair**, Sırat-ı Müstakim, Aded 69 (17 Z. hicce 1327), s. 263.

4. Alimcan el-İdrisî, **Hutbelere Dair**, Sırat-ı Müstakim, Aded 120 (20 Z. hicce 1328), s. 263 vd.

5. **Darul-Hilâfet Bab-ı Fetvasının Bir İftası**, İslâm Mecmuası, Yıl 1, Aded 6 (İstanbul 1330), s. 190-191.

6. İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), **Türkçe Hutbe Münasebetiyle**, Açık Söz, 13 Şaban 1340, s. 2; Mehmed Emin, **Kürsü Şeyhleri**, Sebîlü'r-Rişad, c. XVI, Aded 28-327, s. 89-90.

mazdan sonra hatip tarafından Türkçe tekrar edilmeleri veya Arapçasından sonra Türkçesinin verilmesi... vb. gibi yöntemler bunlar arasındadır. Netice itibarıyla şunu ifade edebiliriz ki, Osmanlı son döneminde hutbeler konusu büyük bir güncellik kazanmış, tartışılmış, bunun akisleri de dönemin süreli yayın organlarıyla, diğer neşriyatta akislerini bulmuştur. Çok sayıda örnek hutbeler yayınlanmıştır. Ülkemiz içerisinde ve bizden ayrılan bir kısım eski vatan topraklarında, bu arada bir uzak Türk-İslâm diyarı olan **Kazan**'da Türkçe hutbeler okunmuştur.

Cumhuriyet'e gelindiğinde, bugünkü şekli ile yani; Müslümanlara vaaz ve nasihatten ibaret olan birinci bölümünü, gerekli Arapça girişinden sonra Türkçe, müslümanlara duadan oluşan ikinci bölümü de Arapça okumak tarzındaki hutbe uygulamasının, bütün ülke geneline yaygınlaştırılması başarısı, bu dönemin yöneticilerinin savab hanelerine kaydedilmesi gereken bir husustur. Nitekim 1 Mart 1922'de **TBMM.** de yaptığı konuşmada **Atatürk,** hutbeler ve hatiplerle ilgili görüşlerini ortaya koymakta idi⁷.

"Efendiler! Camilerin mukaddes minberleri halkın ruhanî, ahlakî gıdalarına en alî, en feyyâz menbâlardır. Binaenaleyh, camilerin ve mescitlerin minberlerinden halkı tenvir ve irşad edecek kıymetli hutbelerin muhtevîyâtına halkça ittîlâ imkânını temin, Şer'îyye Vekâlet-i celîlesinin mühim bir vazifesidir.

Minberlerden halkın anlayabileceği lisanla, ruh ve dimağa hitap olunmakla ehl-i İslâmın vücudu canlanır, dimağı saflanır, imanı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. Fakat buna nazaran, hutabâ-yı kirâmın hâiz olmaları lâzım gelen evsâf-ı ilmiye, liyâkât-ı mahsusa ve ahvâl-i âleme vukûf hâiz-i ehemmiyettir.

Bütün vaiz ve hatiplerin bu ümniyyeye hâdim olacak surette yetiştirilmesine Şer'îyye Vekâleti'nin sarf-ı makderet edeceğini ümit ederim".

Atatürk 7 Şubat 1923'te **Balıkesir**'de **Zağnos Paşa Camii** minberine çıkarak halka hitap etti. Minberden indikten sonra kendisine sorulan sorulardan bir tanesi hutbeler konusunda idi. Verdiği cevapta şu ifadeler yer almakta idi: "...Biliyoruz ki, Hz. Peygamber zamân-ı saadetlerinde hutbeyi kendisi irâd ederlerdir. Gerek Peygamber Efendimiz ve gerekse Hulefâ-i Raşidîn'in hutbelerini okuyacak olursanız görürsünüz ki, gerek Peygamber'in, gerek Hulefâ-i Raşidîn'in söylediği şeyler o günün meseleleridir, o günün askerî, idarî, malî ve siyasî, ictimai hususâtıdır... Hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka şey değildir. Yüz, ikiyüz, hatta bin sene evvelki hutbeleri okumak, insanları cehl ve gaflet içerisinde-

7. Mehmet Bulut, **Birinci ve İkinci Dönem TBMM. de Din Eğitimi Din Hizmetleri ve Dini Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma,** Ankara, 1991, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, s. 58 (ZC, D. I, Y. 3, c. XVIII, s. 1-17).

*de bırakmak demektir. Hutabânın her halde nâsın kullandığı lisanla görüşmesi elzemdir... Binhaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe icabât-ı zamana muvafık olmalıdır”.*⁸

Nihayet Şubat 1925'te TBMM. de hutbeler konusu tekrar gündeme geldi. Çeşitli mebuslar görüşlerini belirttiler. Burada da hutbelerin hem muhtevâlarının düzenlenmesi ve hem de Türkçe olmaları konusu öne çıkarıldı⁹. Tabiatıyla mevcut hatiplerin tamamı arzulan seviyede değillerdi. Bunun için örnek bir hutbe kitabının hazırlattırılması görüşü ağırlık kazandı. Öte taraftan 4 Haziran 1925'te **Diyanet İşleri Riyâseti**, hutbelerin mev'iza kısımlarının Türkçe okunmasının gereğini teşkilâtına tamim etti¹⁰.

Zaten bundan önce de Türkçe kısımlar içeren hutbeler, hem dergilerde teker teker ve hem de müstakil kitaplar, mecmualar halinde neşredilmeye başlanmıştı. **Diyanet**'in **Ahmed Hamdi Akseki**'ye verdiği, zaman ve zemine uygun, Türkçe hutbeler hazırlama görevi, 1927'de o gün kullanılan Arap alfabesiyle **Türkçe Hutbe** adlı kitabın basımıyla, olumlu bir sonuca ulaştı. Aynı kitap bir sene sonra tekrar basılacak, 1936-37'de ise 420+560 sahife olmak üzere iki cilt halinde geliştirilerek **Yeni Hutbele-irim** adı altında neşredilecektir. Böylece uzun yüzyıllar, halkımızın bilmediği bir dille okunan hutbeler, Türkçeye çevrilmiş, muhtevâları geliştirilmiştir. **Cumhuriyet**'in ilk **Diyanet İşleri Reisi**'nin konuyla ilgili görüşlerini şu cümleleri özetler mahiyettedir¹¹:

“Buraya kadar vermiş olduğumuz izahattan anlaşılacağı üzere hutbeler de zikrullahı muhtevî bir ibadettir. Bununla beraber hutbeler, ehl-i İslâmın, cemaat-i müslimînin intibâhına vesile olacak mevâizi de muhtevî bulunacaktır. Hutbede bir mev'iza kısmı bulunacak ve mev'iza kısmında muktezâ-yı hâle göre halka dünyevî ve uhrevî muhtaç oldukları şeyler teşrih edilecek, ahkâm ve âdab-ı İslâmiyye kendilerine anlatılacaktır. O halde hutbeler hangi lisân ile okunmalıdır ki, erkân ve âdabına riâyet edilmiş ve bununla beraber meş'rûiyetindeki hikmet de tecelli eylemiş olsun?

Hutbenin tamamen Arapça okunması, hutbelerdeki mev'izalardan müstefid olmak isteyen ve lisân-ı Arabîye vâkıf olmayan müslümanların şu dindârâne emeline imkân vermemektedir. Binâenaleyh hem mezâhib-i âliye-i İslâmiyyeye ve ile'l-yevm müslimîn beyrinde carî icmâ-ı amelîyyeye muhalefet etmemek, hem de temennî edilen gayeyi elde edebilmek için

8. Kemal Aytaç, **Gazi Mustafa Kemal Atatürk Din Politikası Üzerine Konuşmalar**, Ankara, 1986, s. 103-105.
9. M. Bulut, A.g. tez, s. 159 vd.
10. Abdülkadir Sezgin, **Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meselelerinin Tarihî Kökenleri**, Ankara, 1990, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, 15, 52.
11. Bkz. **Türkçe Hutbe**, İstanbul, 1927, s. 5-6.

hutbelerin “zıkrullah, şalâtü selâm gibi” erkânı müştemil olan kısmı, lisân-ı dinî olan Arabî ile eda edilerek erkân-ı hutbe tamam olduktan sonra mev’iza kısmının memleketimizde Türkçe okunması, daha doğrusu okunan âyât-ı kerîme ve ahadîs-i şerîfe mealleri Türkçe izah edilmesi muvâfık görülmüş ve fakat her hatip bu yolda hutbe tertibine muktedir olamayacağına binâen, hatiplerimize bir rehber olmak üzere, şerâit-i meş’rûasını cami olarak elli kadar hutbe numunesi tertip olunmuştur”.

İşte hutbelerimizin bir dönemi böyledir¹². Şimdi hutbelerimiz mükemmel midir? Bu nokta ayrı bir araştırma ve tartışma konusudur. Hutbe müslümanların var olduğu sürece var olacak ve tabiatıyla onların gündemlerinde yerini alacaktır. Nitekim değişik mahfillerde, hem biz müslümanlar arasında tartışılmakta ve hem de bizim dışımızda, bizi tanımak isteyenlerin araştırmalarına konu teşkil etmektedir, edecektir.

12. Hutbeler konusu son dönemde güncellik kazanmış bulunmaktadır. Biz bir makalemizde hutbelerle ilgili oldukça geniş malumat ve bibliyografya verdik. **Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir’de Dinî Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)**, İFD, c. XXXVII (Ankara 1998), s. 111-121; Recai Doğan da konuyu bir makalede değerlendirdi: **Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler**, Dinî Araştırmalar, c. I, S. 2 (Ankara Eylül-Aralık 1998), s. 5-51. Ayrıca Memnune Çakır isimli bir öğrencimiz tarafından da, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi’ne intikal etmiş evrakından faydalanılarak hutbeleri de konu edinen bir tez hazırlanmaktadır.

MİLLİ KÜLTÜRDE DİNİN ROLÜ*

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Milli kültürü belirtmeden önce “kültür” kelimesi hakkında az da olsa bazı bilgiler vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu kelime “Cultura”dan gelmektedir. “Latince’de, *Colere* sürmek, ekip-biçmek; *Cultura* ise Türkçe’deki “ekin” karşılığında kullanılıyordu. *Culture* sözcüğü XVII. yüzyıla kadar Fransızca’da aynı anlama kullanıldı. İlk kez ünlü Voltaire, *Culture* sözcüğünü, insan zekasının (esprit) oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında kullanılmıştır. Sözcük buradan Almanca’ya geçmiş ve 1793 tarihli bir Alman Dili Sözlüğünde *Cultur* olarak yer almıştır. Etnolog G. Klemm (1802-1867). “İnsanın Genel Kültür Tarihi” adlı on ciltlik eserinde *Cultur* sözcüğünü uygarlık ve kültürel evrim karşılığında kullandı. Sözcük ve kavram buradan İspanyolca, İngilizce ve Slav dillerine geçti. (...)

Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, Fransızlar ve İngilizler, uygarlık (civilisation) sözcüğünü kültüre tercih ediyorlar. Fransızca da *Culture* sözcüğünün uygarlık karşılığında *Academie Française* sözlüğüne geçmesi ancak 1932’de gerçekleşiyor.”¹

Tarihçesini kısaca belirtmeye çalıştığımız “kültür” kelimesi için efradını cami, ağyarını mani bir tarif yapmak biraz zor gibi görünüyor. Bununla beraber bu kelimeye verilen anlamları birkaç gurup altında toplamak mümkün görünüyor.

A) En dar ve maddi anlamına, en yakın ifade de; bazı yeteneklerin, zihni (esprit) veya vücudun, uygun egzersizlerle gelişmesi (veya gelişmesinin sonucu)dur. “Kültür fizik” “saf matematik kültür” gibi.

B) En geniş ve normal anlamında:

1. Eğitilmiş ve bu eğitimle düşüncesini (goût), kritik duygusunu ve yargısını geliştiren şahsın karakteridir.

* Türk Felsefe Derneği ile Muğla Üniversitesi Rektörlüğünün 15.05.1998’de Muğla’da ortaklaşa düzenlediği “Medya Ahlakı ve Millî Kültür” isimli panele tebliğ olarak sunulmuştur.

1. Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, İstanbul 1984, s. 16.

2. Bu karakteri üretmeyi amaç edinen eğitimidir.

C) Medeniyetin eş anlamlısıdır².

Bu sınıflamanın dışında bazı düşünürlere göre kültürün tanımlarını şöyle ifade edebiliriz:

Thomas Stearns Eliot (1888-1965)'ya göre, "en geniş anlamında kültür, soyut kavramları anlayabilme ve kullanabilmedir³. (...) Hatta kültür, hayatı yaşamaya değer yapan şeydir."⁴ Ona göre kültür "bir bütün olarak toplumun mahsulüdür. Bir başka ifade ile toplumu toplum yapan şeydir. Yani kültür, bir toplumun herhangi bir kesiminin, herhangi bir sınıfının yarattığı bir şey değildir."⁵

Prof. Dr. Necati ÖNER'e göre, "insanın var olanlar hakkında, hangi yolla olursa olsun, edindiği bilgiler ve bu bilgilere dayanılarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar kültür denen şeyi oluşturur. (...) Biz, bir kültürün varlığını ortaya konan eser ve davranışlardan anlarız. O halde eser ve davranışlar kültür değildir, kültürün tezahürüdür."⁶

Değerli bilim adamı sayın Prof. Dr. Necati ÖNER, bilgi türlerini aynı zamanda kültür unsuru olarak kabul ediyor. Bu bilgi türlerini de şöyle sıralıyor: Din, felsefe, bilim, san'at, düzensiz bilgi ve okült bilgiler.

Kültürü, özgü kültür ve ortak kültür olarak iki guruba ayıran düşünürümüz şöyle diyor: "Aidiyet bakımından kültürün bir kısmı bir millete özgüdür, o milletin damgasını taşır. milletlerin ayırımı kültürün bu yanı ile dir. Kültürün bir kısmı da bütün insanlığa hastır, herhangi bir milletin damgasını taşıyamaz, millilerin ortak malı gibidir. Birincisi bölgesel, ikincisi yaygındır. Birincisi sosyo-subjektif, ikincisi objektiftir.

Özgü kültür milleti millet yapan, bir toplumu kendisi yapan unsurdur. Nasıl fertleri "ben"ler ayırırsa, toplumları da birbirinden özgü kültürler ayırır. Öyle ise özgü kültür bir milletin "ben"idir.

Ortak kültür insanlığın ortak malıdır. Her milletin ortak kültürünün kullandığı kısmı, onun milli kültürüne dahil olur. Bu bakımdan milli kültürü, yalnız o milletin damgasını taşıyana indirgemek yanlıştır. Bir milletin milli kültürü, hem özgü hem ortak kültürden oluşan bir bütündür⁷. (...)

2. André Lalande, *Vocabulaire Technique et de Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 199.
3. Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev: Doç. Dr. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara 1981, s. 13.
4. A.g.e., s. 19.
5. A.g.e., s. 31.
6. Prof. Dr. Necati Öner, *Kültür, Felsefe Dünyası*, cilt I, sayı 2, Ankara 1991, s. 2.
7. Prof. Dr. Necati Öner, a.g.e, s. 4-5.

Özgü kültürün fonksiyonu fertte milli zihniyeti doğurmaktadır. Zihniyet, ferdi mensup olduğu guruba bağliyan en sağlam en güvenilir bağıdır. (...) O halde güçlü millet olmanın ön şartı milli zihniyeti uyandırıp canlı tutacak özgü kültürün fertlerde yaşamasını sağlamaktır. Milli zihniyet milli güven doğurur. Milletlerde, fertlerde olduğu gibi, kendine güven duygusu olmazsa, hiçbir şey yapamazlar.”⁸

Kültür denince sadece dil, edebiyat, musiki, resim, dans, mimari değil, aile ve hukuk sistemleriyle çalışma tarzı, üretim, tüketim, ulaşım şekilleri de kasdolunuyor. “Meşhur Amerikan sosyal antropoloji alimi Margaret Mead, kültür kavramına, tabiatın dışında bir milletin hayatına şekil veren maddi ve manevi her şeyi sokuyor. Bir çocuk dünyaya geldikten sonra, aile, okul, işyeri, çarşı vesair vasıtalarla, içinde yaşadığı toplumun kültürünü alır, şahsiyetine maleder. Çocuk, bu suret içinde doğduğu ve yaşadığı toplumun bir uzvu ve temsilcisi olur. Bir millete mensup olan her fert, o milletin kültürünü, dilini, dinini, zevkini, inançlarını, örf ve adaletini beraberinde taşır. Kültür fertleri aşan, fertlere şekil, yön ve şahsiyet veren bir varlıktır.”⁹

Ziya Gökalp’a göre kültür “... bir milletin dinî, ahlakî, hukukî, aklî, estetik, edebî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür.”¹⁰

Kültürün bazı genel tanımlarını verdikten sonra, milli kültürün ne olduğunu belirtmek konumuzun asıl amacıdır. Prof. Dr. Orhan TÜRKDOĞAN’ın Ziya Gökalp’tan naklettiği şekliyle daha net bir şekilde milli kültür “halkın geleneklerinden, yapageldiği şeylerden, örflerden, sözlü veya yazılı edebiyattan, dilinden, musikisinden, dininden, ahlakından, estetik ve ekonomik mahsullerinden ibarettir. Başka bir ifadeyle, milli kültür, antropolojik manada maddi ve manevi kültür yaratmalarının bir bütünüdür. (...) Bir de Gökalp sosyolojisinde ikinci bir kültür alanı daha vardır ki, o da “tehzib” veya yüksek tahsil görmüş yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakiki aydınların kültürüdür. Böylece **hars** halkın kültürü olduğu halde, **tehzib** aydınların kültürüdür. (...) Gökalp sosyolojisinde milli kültür veya hakim kültür halkın meydana getirdiği değerler sisteminden ibarettir ve temelinde halk vardır.”¹¹

“Antropologlar, milli kültürün, kültürel bütünden ayrı olarak, bir kaç hususi anlamı olduğu noktasında ittifak halindedir. Bunlardan ilki, milli kültürün, din, felsefe, edebiyat ve ilim alanlarında milli başarıları veya kültür ürünlerini ihtiva etmiş olmasıdır. (...) İkincisi ise milli ölçüde faali-

8. A.g.e., s. 6

9. Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Kültür ve Dil, İstanbul 1997, s. 24.

10. Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, Milli Kültür, Modernleşme ve İslam, İstanbul 1983, s. 28.

11. A.g.e., s. 12.

yette bulunan idarî, iktisadî, dinî ve benzeri müesseseleri ihtiva etmesidir. Milli kültürden anlaşılan üçüncü anlam da, milletin tüm mensupları yoluyla ortak olunan ve fertlerin doğrudan gözlemi ile tahkik edilebilen müşterek davranış şekillerinden ibaret olmasıdır¹².

(...) Nasıl kültür milli, medeniyetler milletlerarası ise aynı şekilde milli kültür de milli bir kimliğe sahip olduğu halde tehzip milletlerarasıdır. Bu anlamda olmak üzere, tehzip medeniyetimizin bir ürünü, milli kültür ise halkımızın yaratmasıdır. Gökalp'a göre tehzip hususi bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır. Yukarı sınıfın malı olduğu için aristokratik bir hususiyete sahiptir. Milli kültür ise, dini hayat, ahlakî hayat, rasyonel hayat, iktisadî hayat, lisanî hayat, fennî hayat fikri sosyal hayatın bütün unsurlarını ihtiva eder, tabi iradenin mahsulüdür, suni değildir. (...) Milli kültür halkın geleneklerinden, yapageldiği şeylerden, örflerinden sözlü ve yazılı edebiyatından, dilinden, musikisinden, dininden ahlakından ve estetik değerlerinden ibarettir¹³.

(...) Milli kültürün kaynağı duygularımız, tehzibin kaynağı ise bilgiler olduğundan, bir millet başka bir milletten dini, ahlaki ve estetik duygularını taklitle kazanamaz, ancak, bilgilerimiz, usule ve iradeye bağlı olması sebebiyle taklit edilebilir. O halde değişmeye açık olan milli kültür değil, tehziptir. (...) Tehzibin, hem değişmeye açık olması, hem de temas edeceği halk kültürü ile uyum sağlamaya çalışması milli kültürün gelişmesi ve zenginleşmesi için önemli bir kaynağı teşkil eder. (...) Kısacası, milli kültür, halk kültürü ile aydın kültürünün uyumundan doğmaktadır. Çünkü batı toplumları da hemen hemen aynı modeli tatbik etmek suretiyle milli kültürlerini meydana getirmişlerdir. Her iki kültür arasında uyumlu bir münasebet teşkil edebilmek için her şeyden önce **tehzibin harsa** uyması gerekmektedir."¹⁴

Kaplan'a göre "milli klütür, günümüzün antropologlarının belirttiği üzere, yukarı tabakanın (elit) meydana getirdiği felsefe, ilim, sanat, edebiyat ve estetik değerlerle ideolojilerin, halk katlarında yaşayan halk kültürü ile bütünleşmesidir.

Bir millet ilkin kültürel şuurunu, yani milli kültürü kazanmadıkça, medenileşmesi mümkün değildir. Zira medeniyet, milli kültür ağacına aşılandığı zaman, ancak meyvelerini verebilir. Tanzimatın başarısızlığı, milli kültürü inşa etmeden Avrupa medeniyetine yönelmiş olmasındadır. Burada aşılma hadisesi aydın kültürün halk kültürü içinde eritilmesidir."¹⁵

12. A.g.e., s. 16.

13. A.g.e., s. 17.

14. A.g.e., s. 21.

15. A.g.e., s. 23.

“... Milletleri bir olan zümreler, ümmetleri ayrı olduğu takdirde siyasi birlik kuramazlar. Nitekim Hıristiyan Araplarla, Müslüman Arapların, Hıristiyan Arnavutlarla, Müslüman Arnavutların durumu böyledir. Diğer taraftan, aynı ümmete mensup zümreler ayrı milliyette olsalar bile siyasi birlik halinde yaşayabilmektedir. İrandaki Şii Türklerle, Şii Farslar gibi.

Gökalp’a göre milliyetimiz Türklük, beynelmileliyatımız ise İslamîyettir. Bu ikisi birbirine zıt olmaz. O halde milli kültürün kyanasını (..) Türklük ile (...) İslamîlikte aramak gerekir. Milli kültürümüzün zeminini teşkil eden unsurlar, aslında milletimizin inanç ve değerler sistemiyle hayat tarzı ve dünya görüşlerinde yansır. Bunlar İslam ve Türklük lifleriyle dokunmuştur”¹⁶.

“Zira gerçekten insanlık kültürünün temelinde din vardır ve yer-yüzünde istisnasız bütün kültür ve medeniyetler dinlerden doğmuştur. Mısır, Çin, Hind, Yunan, Roma, Bizans, Avrupa, Osmanlı medeniyet, kültür ve sanatları bunun en açık delilleridir. Din insan ruhunun en derin ihtiyaç ve sezgilerine tekabül eder. Bugün Karl Marks’ın “din bir afyondur” fikri aşılmış, onun yerini insan ruhunun gizli sembolleri almıştır.”¹⁷

“Eğer bir milli kültürün gelişmesi bekleniyorsa, bu milli kültür, birbirini besleyerek kültürün bütünü de besleyen alt kümelerden oluşmuş bir güneş sistemi gibi olmalıdır¹⁸. (...) Birbiriyle herhangi bir uzlaşmaya imkan tanımayacak ölçüde ters düşen kültürler olduğu sürece bütün siyasi ve iktisadi birleşme teşebbüsleri boşa olacaktır.”¹⁹

Eliot’ya göre birbirine benzemeyen dinlerin, birbirine zıt kültürler oluşturduğu bir gerçektir²⁰. Bunun için dinin kültürde oynadığı rolü iyice bilmek gerekir. Kültür değişirme sürecindeki başarısızlık, dini bir başarısızlıktır²¹.

DİNİN MİLLİ KÜLTÜRDEKİ ROLÜ

Dinin, insan toplumu kaderindeki yerini, Bergson (1859-1941)’un şu cümlesi ile belirtmenin uygun olacağını düşünüyorum: “Geçmişte bulunduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar bulunacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla.”²²

16. A.g.e., s. 29.

17. Prof. Dr. Mehmet KAPLAN, a.g.e., s. 106.

18. T.S. Eliot, a.g.e., s. 57.

19. A.g.e., s. 62.

20. A.g.e., s. 62.

21. A.g.e., s. 97.

22. Henry Bergson, Les deux Sources de La Morale et de la Religion, Paris 1948, s. 105.

Görüldüğü gibi din felsefeden daha eskidir²³. Din ahlaktan da daha eskidir²⁴. Dolayısıyla tabii olarak din kültürden de daha eskidir. İşin esasına bakılırsa din, kültür ve medeniyeti kendiliğinden ihtiva eder. Jacque Maritain (1882-1973)'in de dediği gibi hakiki din ne insan, ne dünya, ne medeniyet ve ne de kültür kaynaklı olmayıp, Allah tarafından vahyolunmuştur. Hakiki din her medeniyet ve kültüre aşkındır. Hakiki din, her medeniyet ve kültürün en üstün yaratıcısı ve koruyucusudur. Hakiki din evrenseldir.”²⁵

Belirtilen ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere bir kültür dine bağlı olarak ortaya çıkıp gelişebilir. Dolayısıyla kültür ve medeniyetleri temelde, din oluşturur. Bu bakımdan milli kültürlerin oluşmasında en büyük pay dine düşer.

Dini, kültürün, basit ahlaki bir unsuru gibi gösterenler zaafa düşmektedirler²⁶. Milliyeti, milliyetçilikle karıştırmamak gerekir. J. Maritain'in nazarında, antik dünyadaki tipi ile milliyetçilik, dini anlaşılabilir hale getirip davranışları bozmuştur. Bu tip milliyetçilik, dini, kültürün içine sokup, onu bir kültür, bir medeniyet haline getirmiştir²⁷.

Said Halim Paşa da durum daha başkadır. O'na göre “milliyet gerek belirli bir muhitin mahsulü olarak, gerekse bir hayat gerçeği olmak bakımından ortadan kaldırılacak değildir. Milliyet cereyanının, gelecekte beynelmilelci cereyan içinde kaybolacağını hayal ve iddia etmekte pek gülünç olur²⁸. Ahmet Naim ise bu görüşü şöyle tamamlıyor: “Şeriatın çizdiği sınırlar içinde milletine yardım etmek, taraftarlık etmek, yine İslâmiyetin emrettiği bir şeydir. Böyle hareket edenlerin ellerini öper başımız üzerine koruz. (...)

Türkçüler övünmek kasdı olmasızın yalnız: “Biz Türküz” demekle hiçbir günah işlemezler. Türk diline, edebiyatına sanatına, ticaretine hizmet ederlerse fevkalade bir iş görmüş olurlar.”²⁹

Said Halim Paşa'ya göre “her milletin milli kanun ve ananeleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir “MANEVİ VATAN” meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve ananelerini kaybettiği için istiklalinden olur. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belkide ondan daha da fazla istifade ettiği halde esirdir. Çünkü milli değerlerini kaybetmiştir.

23. Henry Duméry, *Phenomenologie et Religion*, Paris 1962, s. 77.

24. Geddas Macgregor, *Les Frontieres de la Morale et la Religion*, Paris 1952, s. 29.

25. Jacque Maritain, *Religion et Culture*, Paris 1930, s. 22.

26. T.S. Eliot, a.g.e., s. 24.

28. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Basına hazırlanan M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Eser, s. 112.

29. Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, a.g.e., s. 84.

Bizim gibi vatan toprağını korumak uğrunda asırlardan beri, kanını cömertçe dökmüş olan bir milletin "MANEVİ VATAN"ına karşı ilgisiz kalıp, sevgisizlik ve saygısızlık göstermesi tasavvuru güç, anlaşılmaz bir hatadır. (...)

Şu halde milli değerlerimizin, ister bizim ihmalimizle olsun, ister bir darbe zoruyla olsun ortadan kalkması, esarete düşmemizden başka bir netice vermez³⁰. (...) Mehmet KAPLAN'a göre "osmanlı aydın tabakasının kültürü Türk halkının kültürüne yabancıdır. Onun kültür kaynağını Arapça ve Farsça kitaplar tayin eder. Türkçe, Arapça, Farsça karışımı olan Osmanlıca, Osmanlı aydın tabakasının dilidir. Oadaki kavramların çoğu günlük halk dilinde yoktur.

Osmanlı aydını Tanzimat'tan sonra Batı dillerin öğrenmiş, böylece aydın tabaka arasında kabaca Doğulu ve Batılı diye tavsif edilebilecek, bir birine zıt ve hatta düşman iki zümre vücuda gelmiştir.

Batılı kaynaklarla beslenen aydın tabaka, Türk halkına Osmanlı aydınlarından çok daha fazla yabancıdır. Zira ne de olsa, Osmanlı aydını ile halk tabakası aynı dinî inançları paylaşırlar. Asırlarca aynı din çerçevesi içinde yaşama, Osmanlı devri halk ve aydın tabakaları arasında ortak bir zihniyet vücuda getirmiştir. Batı dili ve kültürü ile yetişen yeni aydın sınıfı, hem eski Osmanlı aydın tabakasına hem de halk tabakasına yabancıdır. O, bin yıllık Türk-İslam kültürünün değil, bambaşka kaynaklara dayanan Batı kültürünün temsilcisidir. Tanzimattan sonra Türk toplumunda görülen çözülmenin başlıca sebebi, bu tabakalaşma, farklılaşma ve zıtlaşma ile açıklanabilir³¹.

Bu düşünceler ışığında meseleye bakılırsa, İslam aleminde, aynı cemiyette, aynı millette birbirinden farklı hatta birbirinin tamamen zıddı iki çeşit gaye bulunduğu görülür. Bunlardan biri, büyük halk kitlesinin gayesidir. Diğeri pek küçük bir azınlıkta kalan bazı aydınlar sınıfını gayesidir.

"Birincisi İslamiyet esasına dayanan mevzii bir gayedir. Mesela İran, Hindistan, Türkiye ve Mısır'daki Acem, Hintli, Türk ve Arap milli gayeleri böyledir. Bunlara göre saadet her birisinin kendine has bir anlayışla uymakta buldukları dinde ve o dinden gelen esaslara ve an'anelere muhabbet edip bağlı kalmaktadır.

İkinci gayeye gelince bu da mevziidir, ancak Batılı esaslara dayanır. Saadeti, Hintli, Türk, Acem veya Arap düşüncesiyle anlaşılmalı ve tefsir edilmiş bir Garb medeniyetinde arar.

Görülüyor ki İslam aleminin her tarafında halk ile aydın tabaka arasında, genelde, dondurulması imkansız büyük bir uçurum vardır. Halk ge-

30. Said Halim Paşa, a.g.e., s. 111.

31. Prof. Dr. Mehmet Kaplan, a.g.e., s. 17.

nellikle her yerde ileri gelenleri ve bazı müttfekirleri ile tam bir tezat halindedir.”³²

T.S. Eliot’a göre “bu çözümlenin başlıca çarelerinden birisi, toplumun ortak din ve kültür kaynaklarına dönmek ve onlarla beslenmektir³³. Böylece her şeyden önce halk ile aydın tabaka arasında bulunması zaruri olan “gaye birliği” sağlanmalıdır. Aksi takdirde Batı medeniyetinin tesiri çok daha kötü olacaktır³⁴.

Ortak bir inanç olmaksızın kültür bakımından milletleri bir araya getirme gayretleri, sadece hayalde kalmaya mahkumdur³⁵. Eliot’ya göre ortak bir inanca dayalı kültür unsurlarındaki birlik, asırlardır toplumları bir arada tutan gerçek bağdır. Hiç bir politik ve ekonomik teşkilat ne kadar iyi niyetli olursa olsun, bu şekildeki kültür birliğinin verdiğini sağlayamaz³⁶.

Din ve inanç birliğinin, milli birlikte oynadığı rolü, bugünkü İsrail devletinin kurulmasında açık olarak görmek hiç de zor değildir. Osman Ergin’in belirttiği gibi “Yahudinin pek bariz vasfından biri dinine hürmetidir. Yahudi nerede bulunursa oranın diliyle konuşur: En eski ve en asil olan İbrance unutulmuştur, konuşulmaz. Onu yalnızca hahamlarla münevverler bilir. İki bin küsur seneden beri belli başlı bir hükümetleri ve derli toplu bir vatanları olmadığı halde dünyanın her tarafına dağılmış, fakat adeta bir milli hükümetin ve hududu malum ve muayyen bir vatanın birleşmiş efradı gibi, hatta onlardan ziyade din ve milliyetlerinde varlık göstermişler” neticede bugünkü İsrail devletini kurmuşlardır.

Yahudiyi muhafaza eden dinidir. Yahudiler müşterek bir konuşma dilinden mahrumdurlar. Adeta 32 dillidirler. Tevrat ve Talmod onları adeta kardeş gibi tutar. Başka milletlerin terbiye ve imtisası karşısında onların milliyetlerini yok olmaktan korur³⁷.

Buradan, değişmeyen değerlerin önemi ortaya çıkıyor gibi görünüyor. “İhtiyaçlarının değişmesine rağmen insan tabiatı değişmez, her zaman aynıdır. Bugüne kadar halk arasında benciller, kıskançlar, alçak gönüllü, faziletli ve insaniyetperver kimseler görüldüğü gibi bundan sonra da aynı şekilde insanların akıllısı, akılsızı, kuvvetlisi, zayıfı, iyisi, fenası bulunacaktır. Vaktin geçmesiyle değişikliğe uğrayan şey, ihtiyaçlarla, beşeriyetin üstün ve noksan taraflarının tezahür şeklidir. (...) Ruh hallerimizin değişmesi karakterimizdeki iyilik veya kötülükleri ortadan kaldırmaz. Kötülükler ve iyilikler birbirine kaimdirler. (...)

32. Said Halim Paşa, a.g.e., s. 182-183.

33. Prof. Dr. Mehmet Kaplan, a.g.e., s. 17.

34. Said Halim Paşa, a.g.e., s. 184.

35. T.S. Eliot, a.g.e., s. 98.

36. A.g.e., s. 136.

37. Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, cilt 1-2, 1977, s. 804.

İnsanın gerek tabiatı, gerekse fazilet ve kötülükleri değişmediğinden, insanlara bir hareket tarzı tayin edip, birbirleri ile olan münasebetlerini düzene koyacak olan esasların da -onların tabiatlarından çıkarılmış olması gerekli olduğundan- zaruri olarak değişmez bir şekilde olacağı apaçıktır. Zamanın bu esaslar üzerinde yapabileceği tesir ve değişiklik, sadece tefsir ve tatbik şekilleri bakımından olabilir.”³⁸

Bu değişmeyen esaslar için, Platon'un, semavi kosmosdaki ahenk, disiplin ve düzeni sağlayan kanunların aynı olan bir kanunu savunduğunu görmekteyiz.

Montesquien ise bu hususta şöyle diyor: “Devletler var ki orada kanunlar hiçtir, yahut hükümdarın keyfi ve geçici arzusundan ibarettir. Bu devletlerde dinî kanunlar, beşeri kanunlar tabiatından olsaydı, dinî kanunlar dahi hiçbir ehemmiyeti haiz olmazdı: Halbuki cemiyet-i beşeriye sabit ve muayyen bazı şeylere muhtaçtır; sabit ve muayyen olan şey de işte dindir.

Beşeri kanunların tabiatı vuku bulan hadiselerin cümlesine tabi olmalarını ve insanların meramları değiştiği nisbette değişmelerini gerektirir; bilakis dinî kanunların tabiatı asla değişmemektir. Beşeri kanunlar “iyi” fikrine, din “daha iyi” fikrine mübtenidirler. İyinin başka bir hedefi olabilir, çünkü müteaddid iyiler var; fakat “daha iyi” yalnız bir tanedir ve binaenaleyh değişmez. Kanunları değiştirmek pekala mümkündür, çünkü onlar hakkındaki fikrimiz “iyi” olmaktan ibarettir; fakat müessesat-ı diniyye daima “en iyi” addolunur”³⁹.

Herkesin çeşitli politik görüşü olabilir, fakat herkesin görevi milli kültürümüzü, politik etkiler ve çeşitli egoizmlerle kirlenmeden muhafaza etmek, bulunduğu meslekte en mükemmele ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Ulu geçmişimizin bize bıraktığı müşterek maddi ve manevi değerleri koruyup, ülkemizi en az çağdaş medeniyet düzeyine yükseltmek için, din merkezli güneş sistemi şeklindeki kültür birliğini sağlamamız gerektiğine inanıyorum.

38. Said Halim Paşa, a.g.e., s. 194-195.

39. Montesquien, Ruhu'l-Kavanin, cilt II, İstanbul 1339, s. 111.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

*Doç. Dr. Suat CEBECİ**

Darulfünun İlahiyat Fakültesi

Cumhuriyet döneminde, özellikle Tevhidi Tedrisat Kanunu ile yapılmak istenenleri iyi kavrayabilmek için Cumhuriyet öncesi Osmanlı Eğitimi'nin son durumunu doğru tespit etmek gerekir.

Osmanlı Devleti'nin eğitim alanında uzun yıllar süren çalkantılı döneminin sonunda Cumhuriyet ilanının arefesine gelindiğinde ülkenin geleceği açısından ürkütücü bir tablo ortaya çıkmıştı. Bir taraftan Osmanlı eğitiminin temelini oluşturan medreseler, gelişmelere ayak uyduramaması ve kendisini yenileyememesi sonucu gitgide yozlaşıp işlerliğini kaybetmişti. Medreseler eski dinamizmini kaybetmiş, eğitim-öğretim ve toplum gerçeklerinden uzak, İslamiyetin bile hoş görmeyeceği atıl bir duruma gelmişti. Diğer yandan yükselen batı Medeniyeti'nin etkisi ile kötü gidişi durdurmak için kurulan modern okul sistemlerinden yetişenler bütün olumsuzlukların faturasını dine çıkarıp "din terakkiye manidir" anlayışı ile katı bir tavır sergiliyordu.

Bunlardan daha kötüsü de 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı ile ayrıcalıklar elde eden gayrimüslim tebanın ve yabancıların açtıkları okullarda din ve milliyet duyguları öne çıkarılarak bölücü ve parçalayıcı düşünceler işleniyordu. Ülkedeki bütün okulların neredeyse yarısına ulaşan azınlık ve yabancı okullarda misyoner yetiştirme yönünde eğitim-öğretim yapıyordu.

Böylece üç renkli bir tablo şeklindeki Osmanlı eğitimi, doğal olarak üç çeşit insan yetiştiriyordu:

1. Dünyaya kapalı, İslamın özünden ve dinamizminden uzaklaşmış, mekteplilere dinsiz gözüyle bakan medreseliler

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD öğretim üyesi.

2. Yeni okullardan batı kültürü etkisinde, din terakkiye manidir anlayışı ile yetişen mektepliler

3. Yabancı ve azınlık okullarından misyonerlik düşünceleri ile yetişenler

Bu gruplar arasında öylesine derin uçurumlar meydana gelmişti ki, artık aynı ülkenin vatandaşları değil de düşman unsurlarını gibi davranıyorlardı. Her grup birbirlerini yobaz (medreseliler), dinsiz (mektepliler), hain (diğerleri) olarak görüyorlardı.

İşte bu parçalayıcı manzara karşısında kendini bulan Cumhuriyet yönetiminin yapması gereken ilk iş eğitimdeki bu bölünmüşlüğü ortadan kaldırmaktı. Cumhuriyetin ilanının beşinci ayında Tevhidi Tedrisat Kanunu ile yapılmak istenen bu olmuştur. Yoksa daha sonraki gelişmeler farklı yönde seyretse de zannedildiği gibi ilk başta din eğitimi ortadan kaldırma amacı güdülmemiştir. Nitekim Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesinde Milli Eğitim Bakanlığı'na orta ve yüksek düzeyde din eğitimi kurumları açma görevi verilmiştir. Madde şöyledir:

Madda 4 – Maarif Vekaleti, yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darulfünun'un'da bir ilâhiyat fakültesi ve imamet ve hitabet gibi hizmet-i diniyenin ifasıyla mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.

Bu kanuna göre 1924 yılında Darulfünun'a bağlı bir ilâhiyat fakültesi kurulmuştur. Ancak imam-hatip mektepleri gibi ilâhiyat fakültesi de beklenen ilgiyi görmemiş, öğrencisi gitgide azalmış ve nihayet 1932 yılında öğrenimini durdurmuştur. Hemen arkasından 1933 yılında yapılan üniversite reformu sırasında kadro tahsisi edilmeyerek tamamen kapanmıştır. Onun yerine Edebiyat fakültesi'nin bünyesinde İslami İlimler Enstitüsü kurulmuş, ancak o da öğretim kadrosunun olmaması yüzünden 1936 yılında faaliyetine son vermiştir. Böylece Cumhuriyetin en önemli atılımı olan Tevhidi Terdisat Kanunu'nun din eğitimi hakkındaki düzenlemesi, zamanın şartları içinde gerekli güven ortamı sağlanamadığından, açılan din eğitimi kurumlarına halkın ilgi göstermemesi yüzünden beklenen sonucu vermemiştir.

Bundan sonra yıllar geçtikçe toplumda din eğitimine olan ihtiyaç yoğun bir şekilde hissedilmeye başladı. Devletin din eğitimi alanından çekilmesiyle dini ihtiyaçları karşılayacak elemanları yetiştirmek üzere yasal olmayan, düzensiz, kontrolsüz gelişmiş çabalarla medreselerin son zamanlarını aratmayacak tablolar ortaya çıktı. Toplumda Osmanlı'nın son yıllarını hatırlatan dinsiz-yobaz kamplaşmaları kendini gösterdi. Öğretimin birleştirilmesi, buna dayalı olarak toplumun birlik ve bütünlüğünün sağlanması konusunda Cumhuriyetin ilk yılında başlanan noktaya geri

dönülmüştü. Bu parçalayıcı tehlike, İkinci Dünya Savaşı yıllarının getirdiği dehşet ve felaket ortamı ile birleşince siyasi alanda çözüm arayışları görülmeye başladı.

Ankara İlahiyat Fakültesi

Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun işletilerek Din eğitiminin Devlet eliyle yürütülmesi düşüncesi ilk olarak 1943 yılında İkinci Maarif Şurası'nda dile getirildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Aralık 1947 toplantılarında konu hakkında ciddi tartışmalar oldu. Millet vekillerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver, Şükrü Nayman, Faruk Nafiz Çamlıbel din eğitiminin Devlet eliyle verilmesinin bir ihtiyaç olduğu yolunda konuşmalar yaptılar.

Nihayet 10 Şubat 1948'de toplanan Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubu, konuyu incelemek üzere 17 kişilik bir komisyon kurdu. Komisyon, hazırladığı raporda, ilkokullara din dersi konulması, imam-hatip okullarının tekrar açılması ile beraber ilahiyat fakültesi açılmasını da teklif etmişti. Rapor lehte ve aleyhte görüşlerle şiddetli tartışmalara sebep oldu. Sonuçta halkın ısrarlı istekleri, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin bir basın toplantısı yaparak batı ülkelerinden örnekler verdikten sonra ilahiyat fakültesi açılmasının zaruretini etkili bir şekilde açıklaması üzerine, ilahiyat fakültesinin açılması hükümet teklifi olarak 9 Mayıs 1949 tarihinde Meclise getirildi. Yapılan uzun müzakereler ve tartışmalardan sonra 4 Haziran 1949 tarihinde kabul edilen kanunla Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir ilâhiyat fakültesi açılmış oldu.

Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Kur'an-ı Kerim, Arapça, Tefsir, Hadis, Kelam gibi temel teoloji dersleri ile birlikte çeşitli felsefe ve tarih dersleri, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Pedagoji derslerinin okutulduğu dört yıllık bir programla öğretim yapıyordu. Fakülteye, lise mezunlarını alarak, ihtiyaç duyulan din dersi öğretmenleri ile müftü ve vaizleri yetiştirme, dini alanda bilimsel araştırmalar yapma görevi verilmişti. Bu kurum ilk yıllarda beklenen ilgiyi görmemekle beraber ilerleyen yıllarda Türkiye'de dini alandaki akademik çalışmalara öncülük yapmakla önemli bir görev ifa etmiştir. Okulun programında 1972 yılında yapılan bir değişiklikle birinci sınıfta yalnız Arapça ve Kur'an-ı Kerim dersleri okutulmak üzere öğretim süresi 5 yıla çıkarılmıştır. Daha sonra 1982 yılındaki düzenleme ile Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi ile birlikte Ankara İlahiyat Fakültesi, bir yıl hazırlık dört yıl lisans eğitimi olmak üzere beş yıllık yeni bir yapıya kavuşturulmuştur.

Yüksek İslam Enstitüleri

Ankara İlahiyat fakültesinin eğitim öğretime başlamasının ardından takip eden yıllardaki Demokrat Parti iktidarı döneminde imam-hatip okul-

larının açılarak sayılarının artmaya devam etmesi, ortaokullara da din derslerinin konması üzerine, İlahiyat Fakültesi, artan öğretmen ihtiyacına cevap veremez hale geldi. Üstelik İlahiyat Fakültesi lise mezunlarını alıyordu. İmam-hatip liseleri mezun vermeye başlayınca ortaöğretimde dini öğrenim görmüş bu öğrencilere de dini yüksek öğrenim imkanı sağlama zarureti vardı. Bu sebeplerle Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak ilk Yüksek İslam Enstitüsü 1959-1960 öğretim yılında İstanbul'da açılmış oldu.

Öğretim süresi 4 yıl olan yüksek okul statüsündeki bu yeni okul, Talim ve Terbiye Dairesi'nin 31 Temmuz 1961 tarih ve 211 sayılı kararı ile kabul edilen Yüksek İslam Enstitüleri Yönetmeliği'nde şöyle tanımlanıyordu:

“Yüksek İslam Enstitüsü, İslam dininin esaslarına sadık kalarak müsbet ilmin ışığı altında İslam ilimlerini ve bunlara yardımcı ilimleri öğretmek İmam-Hatip okullarıyla ilköğretim okulları ve diğer ortaöğretim müesseselerine öğretmen yetiştirmek ve aynı okullardaki din dersleri öğretmenlerinin mesleki gelişmelerine yardım etmek suretiyle Milli Eğitim Bakanlığı'nca kurulmuş bir yüksek okuldur. Bu müessese Milli Eğitim Bakanlığı'nın ihtiyaçları dışında Diyanet İşleri Teşkilatına müftü, vaiz vb. din elemanları yetiştirmekle de vazifelidir.

Türkiye'de uzun yıllar din eğitimi veren kurumların bulunmaması, ülke nüfusunun da geçen süre içinde katlanarak artmasıyla din görevlisine olan ihtiyaç büyük boyutlara ulaşmıştı. Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki 18.12.1950 tarihli raporunda *“memleketin bir çok yerlerinde hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunmamaktadır.”* diyordu. Çok partili siyasi hayatın getirdiği avantajla halkın din eğitimi talepleri de siyasi cevap bulunca 1951 yılında açılmaya başlayan imam-hatip okullarının sayıları yıllar ilerledikçe artmaya devam etti. Buna bağlı olarak yeni yüksek islam enstitüleri de açılmıştır. Açılış tarihlerine göre sırasıyla

1962-1963 öğretim yılında Konya'da

1965-1966 öğretim yılında Kayseri'de

1966-1967 öğretim yılında İzmir'de

1969-1970 öğretim yılında Erzurum'da

1975-1976 öğretim yılında Bursa'da

1976-1977 öğretim yılında Samsun'da

1979-1980 öğretim yılında Yozgat'ta

olmak üzere 20 yıl içinde toplam 8 Yüksek İslam Enstitüsü açılmış oldu.

Ayrıca 1971-1972 öğretim yılında Erzurum'da Atatürk Üniversitesi'ne bağlı beş yıl öğretim süreli bir İslami İlimler Fakültesi de açılmıştır. Yüksek İslam Enstitüleri imam-hatip mezunlarını imtihanla alıyordu. İslami İlimler Fakültesi ise imam hatip lisesi mezunlarının yanısıra lise mezunlarını da kabul ediyordu.

Böylece 1980 yılına gelindiğinde ülkede 2'si fakülte, 8'i Yüksek İslam Enstitüsü olmak üzere toplam 10 yüksek öğretim kurumunda dini yüksek öğretim yapılı hale gelmiştir.

Yüksek İslam Enstitülerinde haftada 36 saatlik yoğun bir program uygulanıyordu. Arapça, Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf derslerinin yanısıra Yabancı Dil, İslami Türk Edebiyatı, Felsefe ve çeşitli tarih derslerine ve pedagojik formasyon derslerine de yer veriliyordu. Bu okullarda tek tip program uygulanıyor, mezun olanlar, ortaöğretim kurumlarında din dersi öğretmeni, imam-hatip liselerinde meslek dersleri öğretmeni ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda müftü ve vaiz olarak görev alabiliyorlardı. Programda 1977 yılında yapılan düzenleme ile ikinci sınıftan sonra Tefsir-Hadis Bölümü, Fıkıh-Kelam Bölümü ve İslam Dini Esasları Bölümü diye üç ayrı program uygulanmaya başlanmış ise de bu durum diplomalara yansıtılmadığı için istihdam konusunda bir değişiklik olmamıştır.

Yüksek İslam Enstitüleri, yüksek okul statüsünde oldukları için lisans üstü öğretim yaptırıyorlardı. Bu yüzden öğretim elemanları arasında akademik ünvanlı olanlar yok denecek kadar azdı. Bütün yüksek islam enstitülerinde sayıları birkaçı geçmeyen doktoralı öğretim elemanlarının da ihtisas alanları temel dini bilimlerde değildi. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam alanlarında iyi yetişmiş bilgili hocalar mevcut olsa da onların akademik kariyerleri yoktu. 1970'li yılların sonlarına gelindiğinde öğrenciler, Yüksek İslam Enstitülerinin ilmi kariyer yaptırarak akademik hüviyete kavuşturulmasını istemeye ve bunun için dersleri boykot etmeye başladılar.

Yeni İlâhiyat Fakülteleri

Ülkenin 1970'li yılların sonlarında içine sürüklendiği kaos üzerine yaşanan 1980 askeri müdahalesinin ardından eğitim alanında yeni düzenlemeler gündeme geldi. Sonuçta 6 Kasım 1982 tarihinde çıkarılan 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu ile Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü, İslami İlimler Fakültesi'ne dahil edilerek bu fakülte ile birlikte Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü dışındaki diğer yüksek islam enstitüleri topluca ilâhiyat fakültelerine dönüştürüldü. Yozgat Yüksek İslam enstitüsü ise kapatıldı.

Böylece ortaya çıkan 8 yeni ilâhiyat fakültesinde, bir yılı Arapça ağırlıklı hazırlık sınıfı olmak üzere 5 yıllık müşterek bir programla eği-

tim-öğretim yapılmaya başlandı. Bu fakültelere imam-hatip lisesi mezunları ile birlikte lise mezunları da girebiliyordu. Ancak öğretim yılının başında yapılan seviye tespit sınavında imam-hatip lisesi çıkışlılardan başarılı olan öğrenciler hazırlık okumadan doğrudan birinci sınıfa alınıyor, böylece imam-hatip lisesinde aldığı öğrenimle belli bir seviye kazanmış olan öğrencilerin hazırlık okumak suretiyle bir sene kaybetmeleri önleniyordu.

İlerleyen yıllarda bu programı uygulayan yeni ilâhiyat fakülteleri açılmaya devam etmiş ve sayıları 24'e ulaşmıştır. Bunlardan halen 22'sinde eğitim-öğretim devam etmekte, iki fakülte ise kanunla açılmış olmasına rağmen eğitim öğretime başlamamıştır.

Halen mevcut olan ilâhiyat fakültelerinin açılış tarihlerine göre buldukları iller ve bağlı oldukları üniversiteler şöyledir:

<u>Açıldığı il</u>	<u>Bağlı olduğu Üniversite</u>	<u>Açıldığı Yıl</u>
1. Ankara	Ankara Üniversitesi	1982
2. İstanbul	Marmara Üniversitesi	1982
3. İzmir	Dokuz Eylül Üniversitesi	1982
4. Konya	Selçuk Üniversitesi	1982
5. Kayseri	Erciyes Üniversitesi	1982
6. Samsun	19 Mayıs Üniversitesi	1982
7., Bursa	Uludağ Üniversitesi	1982
8. Erzurum	Atatürk Üniversitesi	1982
9. Şanlıurfa	Harran Üniversitesi	1988
10. İstanbul	İstanbul Üniversitesi	1992
11. Adana	Çukurova Üniversitesi	1992
12. Van	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	1992
13. Çorum	Gazi Üniversitesi	1992
14. Malatya/Darende	İnönü Üniversitesi	1992
15. Adapazarı	Sakarya Üniversitesi	1993
16. Isparta	Süleyman Demirel Ün.	1993
17. Diyarbakır	Dicle Üniversitesi	1993
18. Rize	Karadeniz Teknik Ün.	1993
19. Sivas	Cumhuriyet Üniversitesi	1994
20. Elazığ	Fırat Üniversitesi	1994
21. Kahramanmaraş	Kahramanmaraş Sütçü İmam Ün.	1995

- | | | |
|------------------------------------|----------------------------|------|
| 22. Çanakkale | Çanakkale Onsekiz Mart Ün. | 1995 |
| 23. Antalya (Öğretime başlamadı) | Akdeniz Ün. | 1995 |
| 24. Eskişehir (Öğretime başlamadı) | Osmangazi Üniversitesi | 1995 |

İlahiyat fakültelerinde Temel İslam Bilimleri Bölümü, Felsefe Din Bilimleri Bölümü ve İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü olmak üzere üç akademik bölüm bulunmasına karşın tek tip program uygulanmakta ve mezunlarına aynı diploma verilmektedir. Bu sebeple bu fakültelerden mezun olanlar da Yüksek İslam Enstitüsü mezunları gibi üç ayrı alanda görev alabilmektedirler. Ancak ilâhiyat fakültelerinde fakülte statüsünün getirdiği avantajla lisans üstü eğitim verme ve akademik kariyer kazandırma imkanı bulunmaktadır.

İlahiyat Fakültelerinin programları büyük ölçüde yüksek islam enstitülerinin programlarına benzerlik göstermektedir. Okutulan derslerin yaklaşık %60'ı alan bilgisi (dini bilimler), %30'u genel kültür, %10'u da pedagojik formasyon alanındadır.

Yüksek din öğretimi alanında bu gelişmeler yaşanırken Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışmakta olan mevcut din görevlilerinin öğretim düzeylerinin yükseltilmesi de önemli bir sorun olarak görülüyor ve hissediliyordu. Bu sebeple mevcut din görevlilerinin öğrenim durumlarını yükseltmek amacıyla 1989-1990 öğretim yılında iki yıl süreli İlahiyat Meslek Yüksek Okulu açılmış oldu. İlk açıldığında bu okullara gireceklerde imam-hatip lisesi mezunu olmak ve mezuniyetten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda en az iki yıldan beri görev yapıyor olmak şartı aranması öngörülmüştü. Daha sonra bu durum değiştirilerek alınacak öğrencilerin Diyanette çalışıyor olma şartı kaldırıldı. Halen bünyesinde ilahiyat fakültesi bulunan üniversitelere bağlı beş ilâhiyat meslek yüksek okulu eğitim-öğretime devam etmektedir. Önlisans düzeyindeki bu okullardan mezun olanlardan başarı durumu itibariyle ilk yüzde ona girenler dikey geçişle ilâhiyat fakültelerinde öğrenimlerine devam edebilmektedirler.

Son Düzenlemeler

Yapılan son düzenlemelere rağmen kaliteli Din Kültürü Öğretmeni ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmeni yetiştirme sorunu devam ediyordu. Çünkü hem bu öğretmenler hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev alacak elemanlar aynı programla yetiştiriliyor, İlahiyat Fakültelerinde bu görevlerin herbiri için ayrı programlar uygulanmıyordu. Bu soruna bir çözüm bulmak üzere Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), 11.07.1997 tarihinde aldığı 97.23.1660 sayılı kararla İlahiyat Fakültelerinin programlarını yeniden düzenledi.

Buna göre ilâhiyat fakültelerinden hazırlık sınıfı kaldırılarak her biri 4 yıl süreli iki ayrı program getirildi. Bunlardan biri, İlâhiyat Lisans Programı, diğeri de İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Programıdır.

Mevcut bütün ilâhiyat fakültelerinde uygulanacak olan İlâhiyat Lisans Programı'nda pedagojik formasyon dersleri yer almamakta ve mezunlarına yalnız Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev alma imkanı tanınmaktadır. Ayrıca bu programı bitirenler için Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde üç yarı yıllık, biri Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği, diğeri İmam-Hatip Lisesi Öğretmenliği olmak üzere iki ayrı tezsiz yüksek lisans programı açılacaktır. Bu programlardan ilkini bitirenler lise ve dengi okullar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, ikincisini bitirenler ise İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni olacaktır. Tezsiz yüksek lisans programlarına, İlâhiyat Lisans Programından mezun olup da öğretmen olmak isteyenler arasından merkezi sınavla öğrenci alınacaktır. Burada üzerinde durulması gereken husus, yalnız Ankara İlâhiyat Fakültesi'nde açılacak Tezsiz Yüksek Lisans Programı ile yetiştirilecek öğretmenlerin ülkedeki İmam-Hatip liseleri ile lise ve dengi okulların öğretmen ihtiyacının karşılanıp karşılanamayacağıdır. Belki ilerleyen yıllarda diğer bazı ilâhiyat fakültelerinde de bu programları açma ihtiyacı olabilecektir.

İlâhiyat Lisans Programı, Diyanet İşleri Başkanlığına ve Tezsiz Yüksek Lisans öğretime eleman yetiştirir bir yapıya kavuşturulmakla beraber akademik bölümlerine dokunulmamıştır. Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları şeklindeki önceki akademik bölümler aynen muhafaza edilmiştir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı ise İlâhiyat Lisans Programına ek olarak, bünyesinde güçlü eğitim fakülteleri bulunan Ankara, Atatürk, Çukurova, Dicle, Dokuz Eylül, Erciyes, İstanbul, Marmara, Ondokuz Mayıs, Selçuk, Uludağ Üniversitelerine bağlı ilâhiyat fakültelerinde uygulanacaktır.

Yeni düzenleme 1998-1999 öğretim yılında uygulamaya konulmuştur. Ancak eski program mevcut öğrenciler mezun oluncaya kadar uygulamaya devam edecektir.

Halen eğitim-öğretime devam eden 22 ilâhiyat fakültesinde 4.910 kız, 8.688 erkek olmak üzere toplam 14.608 öğrenci öğrenim görmektedir. Mevcut fakültelerin sadece 15'i mezun vermekte olup bu fakültelerden 1997-1998 öğretim yılında toplam 1537 öğrenci mezun olmuştur. Halen ilâhiyat fakültelerinde görev yapmakta olan öğretim elemanı sayısı ünvanlara göre şöyledir:

<u>Unvanı</u>	<u>Bayan</u>	<u>Erkek</u>	<u>Toplam</u>
Profesör	1	165	166
Doçent	3	112	115
Yardımcı Doçent	2	224	226
Öğretim Görevlisi	6	175	181
Araştırma Görevlisi	16	378	394
Okutman	1	58	59
Uzman	1	16	17
Toplam	30	1.128	1.158

CUMHURİYET DÖNEMİ DİN EĞİTİMİNE GENEL BAKIŞ

Doç. Dr. Halis AYHAN

Eğitim, bilim, sanat ve genel anlamıyla kültür bir milletin bilincidir. Eğitim ayrıca bu bilinci oluşturan ve nesillerden nesillere ulaştırın çalışmalarıdır. Bir milletin varlığı, başarısı, dirlik ve düzeni kültürel değerlerinin gücü ve eğitimdeki başarısıyla ölçülür.

Tarih boyunca her toplumda eğitim, bireysel, toplumsal ve siyasal hedeflerin odak noktasını teşkil etmiştir. İnsanlar yaratılış özellikleri, yetenekleri ve eğilimleriyle biri birinden farklıdır. Bu farklılıklara ilave olarak dil, din, etnik menşe, değer hükümleri, bilgi birikimi, teknolojik seviye, üretim tarzı ve tüketim alışkanlıkları, iletişim ihtiyaç ve imkanları ve hayata bakış tarzları, dünya görüşleriyle (paradigmalarıyla) farklılıklar göstermesi, insanlık aleminin temel özelliklerinden biridir. Eğitim doğrudan doğruya bu farklılıkları besleyen, geliştiren yatay ve dikey olarak yaygınlaştırıp derinleştiren, kimi zaman ise azaltıp, zayıflatan, etki gücüne sahip bir süreç olarak görülmüştür.

İnsanın doğuştan getirdiği özelliklerini değiştirmede eğitimin gücü tartışılabilirse de, yeteneklerin geliştirilmesinde, eğilimlerin yönlendirilmesinde bilgi birikiminin aktarılmasında, eğitimin gücü ve etkisi tartışmasız bir gerçektir. Eğitimin böyle bir güce sahip olması, onu devlet siyasetinin tarih boyunca temel unsurlarından biri yapmıştır. Toplumları yönetenler, tarih boyunca yönetim tarzının adı her ne olursa olsun, kendi tasavvurlarına uygun bir toplum hayatı şekillendirmeyi siyasetlerinin en temel amacı olarak görmüşler, bunun gerçekleşmesi için de, eğitim ve öğretim imkanlarını öncelikle kullanmışlardır.

Cumhuriyet döneminde millî devletin oluşmasında, eğitimin gücünden yararlanmak için, köklü ve müşahhas çalışmalara girilmiş, ilköğretimden yüksek öğretime kadar bütün örgün öğretim kurumlarında yeni yapılanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar fert ve toplum hayatının

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğ. Üyesi.

yeniden yapılanması için zorunlu ve vazgeçilmez arayışlardır. Bütün milletlerin eğitim tarihlerinde bu çalışmalarını görmekteyiz. Eğitim, toplumu tedricen değiştirmek için bir araç olarak kullanılabilir; eğitim sürecinde kısa vadeli hedefler neredeyse yok gibidir. Her alandaki eğitim yatırımlarında orta ve uzun vadeli arayışlara yönelerek sonuçlar beklemek daha gerçekçi olmaktadır. fert ve toplum sağlığını koruyarak, gelişmelere yönelik değişimleri yapmak ancak bu şekilde olabilir. Bunun dışında, çabuk ve kısa vadeli sonuçlara ulaşmak için zorlayıcı, baskıcı uygulama ve yaklaşımlar, eğitimin birey bakımından temel amacı olan, benimsetme, içten kabul ettirerek değiştirme ve geliştirmeye yardımcı olamamaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki din eğitimi ve öğretiminin tarihi gelişimine, problematik olarak baktığımızda, tarihi tecrübenin iyi ve doğru bir şekilde kullanıldığını göremiyoruz. Cumhuriyet eğitiminin getirdiği kolaylık, yaygınlık ve güzelliklere, daha önceki eğitim uygulamasındaki -müfredat ve metot yanlışlıklarını atarak- güzellikleri geliştirip, katamadığımız gibi, Cumhuriyet dönemi eğitim tecrübelerimizi de özellikle din eğitimi açısından geliştirerek devam ettiremedik.

DİN EĞİTİMİNİN TARİHİ GELİŞİMİ

23 Nisan 1920'den (3 Mart 1924 yılında çıkarılan) Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girdiği tarihe kadar, yaklaşık dört yıl süren Millî Mücadele yılları ve Cumhuriyet'in hazırlık döneminde, Osmanlı Devleti'nden devralınmış öğretim kurumları, sosyal ve ekonomik şartların imkanları ölçüsünde geliştirilerek devam ettirilmeye çalışılmıştır.

9 Mayıs 1920'de T.B.M.M.'de okunan ilk icra vekilleri programında "Maarif işlerindeki amacımız, çocuklarımıza verilecek eğitimi her anlamı ile dinî ve millî bir hale koymak.." deniliyordu. Program üzerinde konuşan Besim Atalay (Kütahya) yaptığı uzun konuşmada, eski eserlerin korunması gerektiğinden, camilerin kütüphanelerinden alınarak ecnebilerin ellerine geçen asarı milliyenin sayısız olduğundan ve bunların geçmişte muhafaza edilemediğinden bahsettikten sonra şöyle devam etmiştir: "Me-katib-i ibtidaiyenin programında yegane göze çarpan dinî, millî terbiyeye ihtimam edilmesidir. Şimdiye kadar zannedilmesin ki, millî, dinî bir terbiyeye ihtimam ediliyordu. (Meclis genel kurulundan, ediyorduk sesleri)

Yoktur efendiler, ben sizi temin ederim. Ezber gidiyordu, dinî terbiye demek, çocukların ruhunda, hissinde din terbiyesini, din hissiyatını yaşatmak demektir. Kuru kuru ezberletmek hiç bir vakit din terbiyesini temin edemezdi."

Üyelerden İsmail Şükrü Efendi'nin (Karahisarlı sahip) medreseler konusunun programda açıkça belirtilmediğinden bahisle, bu konuda geliştirici çalışmaların öneminden bahsetmesi üzerine, Maarif Vekili Rıza Nur

cevabî konuşmasında “Bakınız nasıl düşünüyoruz. Programımızda her şeyden evvel dinî ve millî terbiye dedik. Ve ayrıca, biz müessesat-ı resmiye dedik ki bunun içine medaris te dahildir.”

İcra vekilleri programının eğitimle ilgili bölümü üzerindeki tartışmalar üzerine, Şeriye Vekili Mustafa Fehmi Efendi (Bursa) söz alarak şunları söylemiştir: “Bizim mücahadatımızın esasatını teşkil eden meseleyi hepimiz biliyoruz. Bu maksadı ulvi, millî meydana geldikten sonra pek çok şeyler yapılabilir ve düşünülebilir. Böyle dar bir zamanda teessüs etmiş bir şeyi yıkmak onun yerine daha iyi bir şey getirmek mümkün değildir... Medaris meselesi filhakika pek mühim bir meseledir. Birkaç defa istihaleye uğramıştır. Şimdi son bir teşkilatı vardır ve fikrimce o teşkilat pek mühim bir teşkilattır. Eğer programda farklı bir ıslah mümkün olursa hakikatte medaris için pek feyizdar bir membadır.”

Şeriye Encümeni reisi Müfit Efendi (Kırşehir) ise, “Böyle bir zamanda daha iyi bir iş aramak zannedersem muvafık değildir... Heyet-i İcraiye vekillerine cesaret vermek gerekiyor... biz kendilerinin bütün icraatını esasatı İslamiye dairesinde yapacaklarına eminiz. Vakıa tahrirde bir kelime unutulabilir, unutilan bir kelime kendilerini bu kadar muahezeye ve bu kadar münakaşaya sebep teşkil etmez. Maarif iki kısımdır. Birisi maarif-i diniye, birisi maarif-i dünyeviye. Hatta mektep tabirini beyannamede bendeniz de görmeyi arzu etmezdim. Mektep lügat itibariyle (bir şey yazacak yazıhane) demektir. Bunların hepsine medrese deselerdi, zihnimize tebadür eden şu fikir zail olurdu.”¹

Millî mücadelenin devam ettiği bir ortamda hükümet programının müzakeresinde en çok eğitim konularının konuşulması ilk meclisin eğitim konularına ve özellikle din eğitimi konusuna önem vereceğini göstermektedir. Konuşan bütün üyeler ve vekil bu istikamette görüş belirtmiştir.

Sivas mebusu Mustafa Taki Efendi 13.5.1336 (1920) tarihli, memleketin içinde bulunduğu din görevlisi ihtiyacını ve neler yapılması gerektiğini açıklayan tavrında şunları ifade ediyor:

“İçtimâî dertlerimizden acilen çare ve ilaç aranması lazım gelenlerden biri de tariki ilmînin inkıza maruz olmasıdır ... Ulemayı dine halef yetiştirilmesinin çaresine bakılmazsa on beş yirmi sene sonra imamet, hitabet edecek, halkın mesail-i diniyesini öğretecek kimse kalmayacak. Allah korusun memleketimizi cehil ve dalâl kaplayacak, dini mübinimiz yerine, misyonerlerin, Cizvitlerin, milyonlar sarfına da hacet kalmaksızın maksatları kaim olacaktır. Bana kalırsa muhafazayı din ve vatan için olan şimdiki mücahadatımız da heder olur. Bu dert yalnız dinî değil aynı za-

1. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi c.1, s.241-244, (9.5.1920 tarihli toplantı).

manda hem de siyasidir. Anadolu'nun rabıtayı içtimaiye ve siyasîyesinin İslamiyet'ten başka bir şey olmadığı pek bariz bir hakikattir. Hakir yalnız derdi ortaya koyuyorum. İlaç ve çaresi için meclisçe münakaşa ve acilen tedabir ittihazını teklif ediyorum.”² Bu önerge, Şeriye Encümeni'ne havale edilmiştir. Daha sonraki gelişmelerde, din görevlisi yetiştirmek için okullar açılmasına önem verildiğini görüyoruz.

Meclise sunulan, bu takrirden yaklaşık bir yıl sonra 30 Şaban 1339 (8 Mayıs 1921)'de İcra Vekilleri Heyeti'nin bütün üyeleriyle birlikte, heyetin reisi olarak Fevzi (Mareşal Çakmak) ve T.B.M.M. reisi olarak M. Kemal (Atatürk)'in imzalarını da taşıyan Medaris-i İlmiye Nizamnamesi, yürürlüğe konmuştur³. Medaris-i İlmiye Nizamnamesi, o günün ağır sosyal ve ekonomik şartlarına rağmen medrese öğretimine nasıl önem verildiğini göstermektedir. Medreselerin gerekli müfredat ve metot değişikliği yapılarak geliştirilmesi arayışının 1924 yılına kadar devam ettiğini görüyoruz.

M. Kemal Paşa'nın 23.3.1923 tarihinde Konya gezisinde medrese ve okulları ziyaretinde yaptığı konuşma, o konudaki yaklaşımı göstermesi bakımından, oldukça önem taşımaktadır. O günkü gazeteler “Gazi Darülhilafe Medresesinde” başlığı ile intikal eden haber ve Gazi'nin konuşmasının tam metni şöyledir: “Gazi Hazretleri ve eşi Latife Hanım, Heyet-i Tedrisiye'den Usul-i Fıkıh müderrisi Müftü Yalvaçlı Ömer Vehbi ve medresenin müdürü ve sahn kısmının Arap Edebiyatı hocası Ahmet Talat (Yeşilsoy) Efendilerle müderris efendiler tarafından karşılandılar ve Latife Hanım hürmetle Müftü Efendi'nin ellerini öptükleri gibi hoca efendilere de saygıda bulundular ve iltifat ettiler.

Gazi Hazretleri, medresede Ahlak, Coğrafya, Hüsnü Hat, Fransızca, Fıkıh ve İlmi Hadis derslerine girdi, ayrılırken şu iltifatlarda bulundu:

“Memnuniyetle görüyorum ki, tedris ve tederris cidden hakikati diniye dairesindedir. İnşaallah memleketimizi, milletimizi ihya edecek asrî ve hakikî ulema -faziletkar müderrislerimiz sayesinde- siz olacaksınız. Aksekili Ahmet Efendi'yi (Tedrisat Umum Müdürü) tebrik ve kendilerine teşekkür ederim.

Meşhudatımdan âtiyen memleket için memnunum.” Gazetenin notu şöyle devam ediyor:

“Gazi Mustafa Kemal Paşa bu ziyaretlerinden hakikaten memnun ayrılmışlar, şahsen üç bin lira hediye etmişlerdir. Bu hediyeleri medrese-

2. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi c.1, s.285.

3. Düstur, Üçüncü Tertip, Ank. 1953, c. II, s.41-45.

nin heyeti idare, talimiye ve talebelerine ödenmiş ve çevrede şükranla karşılanmıştır⁴.

HAZIRLIK VE KURULUŞ DÖNEMİ SONUNDA EĞİTİM ZİHNİYETİ

Eğitimle ilgili kanun hazırlanması ve uygulamalarla ilgili köklü değişikliklere geçmeden önce, eğitime yön vermiş kişilerin görüşlerini almak, onların ilk, orta ve yüksek öğretim kurumları hakkındaki tekliflerini öğrenmek üzere, 15 Temmuz-15 Ağustos 1923 tarihleri arasında, Birinci Heyet-i İlmiye toplanmıştır. Ülkenin tanınmış eğitimci ve ilim adamlarının katıldığı, ilk millî eğitim şurası sayılabilecek olan bu toplantıdan sonra, basın organlarında anketlerle ve yazılarla eğitim konuları tartışılmaya devam etmiştir. Eğitimin genel konuları yanında özellikle din eğitimiyle ilgili olan bu tartışmaları kısaca görmek o zamandaki zihniyeti ve uygulamaların nasıl geliştiğini anlamak bakımından yerinde olacaktır.

Hakimiyet-i Milliye gazetesi, Heyet-i İlmiye toplantılarına katılan üyelerin eğitim hakkındaki görüşlerini almak üzere Türk eğitiminin meselelerini 14 soruyla yapılan anketle sormuş ve üyelerin verdikleri cevapları yayınlamıştır⁵.

Bu sıralarda her çevrede tartışılan meselelerden birisi de bir milletin terbiyesi dini mi yoksa, millî mi olmalıdır? konusu olmuştur. Şimdiye kadar dünyada terbiyenin dört şekli tatbik edilegelmiştir. Dinî terbiye, dinî-millî terbiye, millî terbiye, milletlerarası terbiye. Bu terbiye şekillerinin biri birine muhalif olduğu, biri uygulanıyorsa, diğerlerinin uygulanamayacağı şeklinde bir anlayış ileri sürülerek bu yönde tartışmalar yapılmış, daha sonraki uygulamalar da bu tartışmalara göre şekillenmiştir. Aslında bu terbiye şekillerinden hepsini birlikte uygulayarak başarılı bir eğitim ve öğretim yapan ülkeler de bulunmaktadır. Ancak ülkemizde özellikle dinî terbiye ile millî terbiye arasında bir çelişki olduğu düşüncesi, yaygın bir görüş olarak ortaya çıkmış ve bu tartışmalar, zamanla eğitimde idare ve öğretim birliği konularında yoğunlaşmıştır.

1908'den beri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sosyal konularda ve eğitim meselelerinde ileri sürdüğü görüşleriyle oldukça etkili olan Ziya Gökalp, eğitimde idare ve öğretim birliğini savunurken "Maarif-i umumiye işlerinde... gerek vahdet-i idare prensibi ve gerek vahdet-i terbiye zaruretini"den bahisle maarif işlerinin Maarif Nezareti'ne bağlanmasını 1916 yılında toplanan kongrelerde dile getirmiş, daha sonraki yazılarında bu fi-

4. Hakimiyet-i Milliye Gazetesi, 23.3.1923. sayı 4 den Atatürk ve Eğitim, MEB, 1990, s. 39.

5. Hakimiyet-i Milliye Gazetesi, Maarife Dair, Ondört Sualimize Cevaplar, 2, 3.8.1923.

kirlerini geliştirerek savunmuştur. Gökalp'ın bu konudaki görüşlerini kendi yazılarından kısaltarak almak yerinde olacaktır.

“Bu seneki İttihad ü Terakki Kongresi, icra ettiği ilmî münakaşa neticesinde, samimi bir kanaat izhar etti. Bu kanaatin ruhu, İslamiyet'le medeniyeti asriyenin tamamıyla kabili telif olduğuna itimaddır.

Memleketimizde öteden beri bu kanaate malik zevat eksik değildi. Bunların başında Namık Kemal ile Cevdet Paşa'yı zikredebiliriz. Fakat bu fikrin aksine inanan bir zümre de mevcuttu. Bu zümrenin zu'muna göre, İslamiyet hiçbir zaman medeniyeti asriye ile itilaf ve imtizaç edemeyecekti. Garibi şurasıdır ki bu zümre biri birinin tamamıyla zıddı olan iki mübayin hizbi muhtevidir.

Nazariyatta aynı mukaddime ile başlayan bu iki hizip, ameliyatta büsbütün müttezad neticelere vasil oluyorlardı.

Bu hiziplerin birine Avrupa mutaassıpları, diğerine Medrese mutaassıpları diyebiliriz. Mutaassıp Avrupalılara göre, mademki esasatı İslamiye medeniyeti hazıra ile itilaf edemeyecek, o halde bu esasatı tamamıyla terkederek maddî ve manevî bütün varlığımıza Avrupa medeniyetine intibak ettirmemiz lazım gelir.

Mutaassıp medreseliler ise, bunun aksini düşünüyordu. Mademki medeniyeti asriyenin İslamî esaslarla itilafı mümkün değildir. O halde bu medeniyetin bütün anasırından teberri ederek an'anatı mevcudiyemizle iktifa etmemiz iktiza eder. Görülüyor ki bu hiziplerin ikisi de içtimaî şe'niyetten uzak, pek uzak bulunuyorlar. Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayatı asriyenin icabatı zaruriyesinden tecerrüt edebilir. Muktezayı hikmet bu iki nimetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife çalışmaktır.” Daha sonra uzun açıklamalarında Gökalp, din devlet, ilişkilerinin tarihi ve nazari gelişmeleri hakkında bilgiler verdikten sonra, sözü din eğitimine ve din dersi öğretmenlerinin yetişme tarzına ve ders kitaplarının durumuna getirerek şunları yazmaktadır:

“Yetiştirilmesine itina edilmeyen uzuvlardan birisi de Ulûm-i Diniye muallimleridir. Bu muallimlerin, ulûm-i riyaziye ve müspeteden biraz nasip almış olan talebeleri karşısındaki vaziyetleri gayet acıklıdır. Bunlar ekseriya, talebenin suallerine, makul ve mantıki bir cevap itasında aciz kalarak “sus kafir oldun” demekten başka bir şey yapmamakla talebe nezinde dinin kadrini düşürmektedirler.

Genç yaşında bulunanlar, cevaptan aciz kalanın bizzat dini İslam mı, yoksa muallimin kendisi mi olduğunu idrak edemez. Bu suretle din mualliminin cehaleti, talebenin tezelzülü itikadına sebep olur. Binaenaleyh

mekteplerde, itikadın tezelzül etmesi, akaidi İslamiye ile ulûmu müsbete-nin kabili telif bulunmamasından değil, Ulûm-i Diniye muallimlerinin iki cihete de vakıf olmayışlarından. İslamiyet gibi maba'd-et-tabiiyye, akla ve içtimaiyata, örfe istinad eden bir din ulûm-i müspete ile hiç bir zaman tearuz etmez.

Mekteplerde ulûm-i diniye tedrisinin bozukluğuna sebep, yalnız muallimlerin ehliyetsizliği değil, aynı zamanda bu hususa dair yazılmış olan kitapların da kifayetsizliğidir. Bu kitaplar ancak muhakkik ulema tarafından yazılabilir." Gökalp'ın bu fikirlerini Cumhuriyet'in kurulmasından sonra da koruduğunu ve çeşitli yazılarında ve konferanslarında ifade ettiğini görüyoruz⁶.

İlk Heyet-i İlmiye çalışmalarına Şer'îye Vekaleti Tedrisat Umum Müdürü olarak katılan Ahmet Hamdi (Akseki) Efendi sunduğu raporda, dinî tedrisatın tarihçesi hakkında ayrıntılı bilgiler verdikten sonra, "Ulûm-i Diniye hocasının görevi, çok mukakaddes ve çok zordur. Çünkü; gençlerin fikirlerinde ve ahlakında husule gelen buhranı izale ederek, dinî esasları ve dinî ahlaki kalplerine yerleştirecek, onlara din muhabbetini telkin edecek odur.

Mamafih, şurası da itiraf olunmalıdır ki, Ulûm-i diniye muallimi, bu görevi başarabilmek için lazım gelen şartları, ne kadar biraraya getirecek olursa olsun, Ulûm-i Diniye mualliminin bu telkinatı, diğer muallimler tarafından telkin edilmez ve bilakis onunla tezat teşkil edecek bir mahiyette olursa, o zaman ulum-u diniye öğretmenin görevi daha ziyade zorlaşır.... Din ve dil bir milletin harsının en önemli unsurlarındandır. Bunlara karşı istisnasız herkesin ilgi göstermesi lazımdır... (Raporunda Heyet-i İlmiye-nin din eğitimine verdiği öneme de işaret eden Akseki, şöyle devam eder:) Eğer dinin ve din terbiyesinin lüzumu hakikisine cidden inanıyorsa ki muhterem Heyet-i İlmiye'nin, bu husustaki pek istekli ve çok samimi müzakereleri bunda şüphe bırakmamıştır. Hem ulûm-i diniye tedrisatını islah etmek, hem de tedrisatın ciddiyetini bozacak, kıymetini düşürecek en ufak şeylerden bile kaçınmış olmak gerekir..."⁷

Akseki raporunda din dersi öğretmenlerinde bulunması gerekli özelliklerden bahsederken, pedagojik formasyonun (Usûl-i tedrisin) önemine, derslerin müfredatının ihtiyaçlara uygun hale getirilmesi gerektiğine temas ederek, hazırlanacak ders kitaplarının muhteva ve metodu ile öğretmenlerin yetişecekleri yüksek okullardaki derslerin neler olması gerektiği

6. Ziya Gökalp, İslam Mecmuası, sayı 48, 27 Teşrinievvel 1332, (1916), Makaleler, VIII, s. 60. Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İst. 1977 s. 1350, Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğimiz, İst. 1984, s. 55.
7. Hakimiyet-i Milliye Gazetesi, 10 Ağustos 1923, sayı 885, s.2; Abdurrahim Güzel, İlk Heyeti İlmiye Çalışmaları Alınan Kararlar ve Dinî Tedrisat, 1987, sayı 4. (Din tedrisatı hakkındaki raporu sunan, yanlışlıkla Elmalılı Hamdi Yazır olarak yazılmıştır.)

konularında ayrıntılı bilgiler vermiştir. 1923 yılında yapılan ve ilk millî eğitim şurası sayılan Heyet-i İlmiye tarafından da büyük bir takdir ve destekle kabul gören bu raporda ileri sürülen fikirler zaman içinde geliştirilerek uygulanabilseydi, din öğretiminin genel öğretim içindeki vazgeçilmez yeri korunarak geliştirilmiş olurdu.

Millî mücadele başarıyla sonuçlandıktan sonra, eğitim alanındaki arayışlar ve gelişmeler, 1924 yılında çıkarılmış olan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla, temel bir anlayışa ulaşmıştır. Bu kanunla din öğretimi de hukuki ve yapısal olarak bir esasa bağlanmıştır. Bu esnada tartışılan başlıca konu, dinî ve millî terbiyenin birlikte nasıl verilebileceği olmuştur.

Dinî terbiye ile millî terbiyenin birlikte verilebileceği konusunda, İkdâm Gazetesi Başyazarı Ahmet Cevdet "Terbiye-i Milliye ile Terbiye-i Diniyenin Telifi" başlıklı yazısında şunları yazmaktadır:

"Zihinleri işgal eden mühim bir mesele terbiyeyi diniye ile terbiyeyi milliyeyi bir arada sevk ve idare etmek mümkün müdür, değil midir?"

Benim müşahadatıma mebni olan itikadıma göre terbiyeyi milliyeye ile diniyeyi biri birinden ayırmak lazım gelmez. Bunların ikisi bir yerde pekala gider. Bunlar biri birine zıt şeyler değildir."⁸

Eğitim sisteminin hukuki yapısı, Din eğitiminin nerede nasıl verilmesi gerektiği konularındaki tartışmalar ve arayışlar sonunda, bütün örgün eğitim kurumlarının Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanması ve din eğitimi ve öğretiminin de okullarda yapılması doğrultusunda kararlar alınarak uygulamaya konulmuştur. Çeşitli komisyon ve idari çalışmalar ve arayışlar sonrasında, öğretim birliği kanunu çıkarılarak, din öğretimiyle birlikte din görevlisi yetiştirilmesinin de, Maarif Vekaleti'ne görev olarak verilmesindeki siyasi gelişmeler kısaca şöyle olmuştur.

Mustafa Kemal Paşa, 2.2.1923'de İzmir'de halka hitaben yaptığı konuşmada, "Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki, son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen tabıktır. İslam hayatı içtimaiyesinde, hiç kimsenin bir sınıfı mahsus halinde muhafaza-i mevcudiyete hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler, ahkam-ı diniyeye muvafık harekette bulunmuş olamazlar. Bizde ruhbanlık yoktur, hepimiz müsaviyiz ve dinimizin ahkâmını mütesaviyen öğrenmeye mecburuz. Her fert, dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir."⁹

8. Ahmet Cevdet, İkdâm, 27 Eylül 1340.

9. Hakimiyeti Milliyet Gazetesi, 5.2.1923 den Atatürk ve Eğitim, MEB, 1990, s. 21.

Atatürk'ün bu konuşmasında ve daha sonraki konuşmalarında ortaya koyduğu eğitim anlayışı, bütün ilimleri, aynı sistem bütünlüğü içinde vermek şeklindedir. Çeşitli kurum ve kuruluşların yapacağı eğitimdeki farklılıkların doğuracağı kargaşa ortamından bahisle, Osmanlı Devleti'nde farklı kanallardan yetişen aydınlar arasındaki derin görüş ayrılıklarının sonucu ortaya çıkan bölünmelere bir daha düşülmemesi için, memleketin ilim ve irfan müesseselerinin bir olmasını istemiştir. Bu görüşlerini de, İslamiyet'te ruhban sınıfının olmamasına, din bilgilerini herkesin eşit şartlarda öğrenmesi gerektiği esasına dayandırmıştır. Ayrıca millî bir devletin eğitim ve öğretim kurumlarının bir esasa dayanması gerektiğini vurgulamıştır.

Atatürk'ün konuşmalarından ve hükümet tarafından yapılan çalışmalarından zamanla medreselerin kapatılarak tek tip okulların açılmasına gidileceği anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda yazdığımız gibi Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde yapılan medrese ziyaretlerinde ve 1921'de çıkarılmış olan Medaris-i İlmiye Nizamnamesi'nde bu öğretim kurumlarının geliştirileceği gibi bu izlenim de uyanmaktadır. Nitekim bu izlenim A. Hamdi Akseki'nin 1950'de yazmış olduğu raporda da görülmektedir¹⁰.

Öğretim birliği konusu, Osmanlı Devleti zamanında da gündeme gelmiş, 1917'de Meclis-i Mebusan'da maarif bütçesi görüşülürken, Maarif Nazırı Şükrü Bey (Maarif Nazırlığı dönemi: 24.1.1913-9.12.1917, 3 yıl 10 ay) "...Vahdet-i fikriye meselesi işte asıl Darülfünunlarda temin edilecektir. Orada talim ile meşgul olan erbabı ihtisas kendi fikirlerini rahle-i tedrislerinde bulunanlara güzelce telkin etmek vazifesiyle mükelleftirler. Eğer onlar telkinatı memleketin arzusu dahilinde yaparlarsa işte vahdet-i fikriye temin edilmiş olur. Çünkü Darülfünun mezunlarıdır ki bir memlekette fikir hasil edebilirler, o fikirlerin etrafında bir mecmua teşkil edebilirler."¹¹ Öğretimin birliği meselesi, o zamanlardan itibaren, eğitimcileri ve devlet adamlarını meşgul etmiştir. Tanzimat'tan sonra çıkarılan eğitimle ilgili temel kanun olan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin (1869) bazı hükümlerinde, ilkten yükseğe kadar resmi okullarda, öğretim ve eğitimde bir Osmanlı birliği amacının güdülmek istendiğini gösteren belirtiler vardır¹². Ancak bütün bu arayışlar başarıya ulaşmamıştır.

Mali bakımdan vakıflara idare bakımından meşihat'a bağlı medreseler, evkaf mektepleri, Maarif Nezareti'ne doğrudan bağlı mektepler, Azınlıkların mektepleri ve yabancı ülkelerin açtığı mektepler çoğunlukla

10. Ahmed Hamdi Akseki, Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler hakkında Bir Rapor (Yazıldığı tarih, 18.12.1950), Sebilürreşad, c.4, sayı 100-105, Nisan-Haziran 1951.
11. Nevzad Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ank. 1948, s. 198.
12. A.g.e., s. 198.

program, yönetim ve amaçları bakımından ayrılıklarını sürdürmüşlerdir. Bütün bunların öğretim ve eğitim birliğinin sağlanması kolay bir iş değildi.

TEVHİD-İ TEDRİSAT KANUNU VE UYGULAMASI

3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 430 sayılı kanun, eğitimin temel kanunu olarak kabul edilmiş, daha sonra çıkarılan bütün kanunlara esas teşkil etmiştir. 1982'de yürürlüğe giren Anayasa'nın 174. maddesiyle de, "Anayasaya aykırı olduğu şekilde anlaşılabilir ve yorumlanamaz" ifadesiyle sayılan sekiz kanundan biri olarak koruma altına alınmıştır¹³.

1 Mart 1924'te Millet Meclisi'nin açılışında, Mustafa Kemal Paşa konuşmasının önemli bir kısmını eğitim konularına ayırmış ve bir yıl önceki konuşmasından daha açık bir ifadeyle Tevhid-i Tedrisat'ın önemini ifade etmiştir. "Milletin ârâyı umumiyesinde tespit olunan, terbiye ve tedrisatın tevhidi umdesinin bila ifâte-i ân tatbiki lüzumunu müşahade ediyoruz. Bu yolda taahhürün zararları ve bu yolda tehâlükün ciddî ve derin semereleri seri kararımıza vesile-i tecelli olmalıdır... Türkiye'nin terbiye ve maarif siyasetini her derecesinde, tam bir vuzuh ve hiçbir tereddüde mahal vermeyen sarahat ile ifade etmek ve tatbik etmek lazımdır.. Bu siyaset her manasiyle, millî bir mahiyette irae olunabilir."¹⁴ Bu sözleriyle tevhid-i tedrisatın çabuklaştırılmasını istemiştir.

2 Mart 1924 günü Halk Fırkası grubu toplantısında tartışılan konu, Saruhan milletvekili Vasıf Çınar ve 57 arkadaşının¹⁵ imzasıyla meclis gündemine getirildi.

Önemine binaen kanun teklifinin gerekçesini aynen alıyoruz.

"Tevhid-i Tedrisat hakkında Saruhan mebusu Vasıf Bey ve rüfekaşının teklif-i kanuniyesi:

Bir devletin irfan ve maarif-i umumiye siyasetinde milletın fikir ve his itibariyle vahdetini temin etmek için Tevhid-i Tedrisat en doğru, en ilmî, en asrî ve her yerde fevaid ve muhasenatı görülmüş bir umdedir. 1255 Gülhane Hattı Hümayunu'ndan sonra açılan Tanzimat-ı Hayriyye devrinde saltanat-ı münderiseyi Osmanıye tevhid-i tedrisatına başlamak istemiş ise de buna muvaffak olamamış ve bilakis bu hususta bir ikilik bile vücuda gelmiştir. Bu ikilik vahdet-i terbiye ve tedris nokta-i nazarında birçok muzır neticeler tevliid etti. Bir millet efradı ancak bir terbiye gö-

13. A.g.e., s. 128.

14. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, c.7, s. 4, 5 (1.3.1340 (1924) Tarihli içtima)

15. Nutuk, c. 2, s. 849 (Meclis zabıtlarında teklifi imzalayan üyeler 57 veya 50 olarak gösterilmiştir. A.g. Zabıt Ceridesi, s. 15, 17)

rebilir. İki türlü terbiye bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Teklif-i kanunimizin kabulü takdirinde Türkiye Cumhuriyeti dahilinde ve bilimum irfan müessesatının merci-i umumiyesi Maarif Vekaleti olacaktır. Bu suretle bilcümle mekâtipte bundan böyle Cumhuriyet'in irfan siyasetinden mesul ve irfaniyatına ve vahdet-i his ve fikir dairesinde ilerlemeye memur olan Maarif Vekaletine müspet ve müttehit bir maarif siyaseti tespit edecektir. Teklifimizin bu gün derakap ve müstacelen müzakeresiyle kanuniyet kesbetmesini heyet-i celileden rica ederiz."¹⁶

2 Mart 1340 (1924) tarihinde meclis başkanlığına sunulan kanun teklifi, bir gün sonraki genel kurul toplantısında ele alınarak hiç bir maddesi üzerinde söz alan milletvekili olmadığından müzakere yapılmadan genel kurulca aynen kabul edilmiştir. 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu şöyledir:

Madde 1. Türkiye dahilindeki bütün müessesatı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaleti'ne merbuttur.

Madde 2. Şeriye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaleti'ne devir ve raptedilmiştir.

Madde 3. Şeri'ye ve Evkaf Vekaleti bütçesinde mekâtip ve medreseye tahsis olunan mebalîğ maarif bütçesine nakledilecektir.

Madde 4. Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle ile mükellef memurların yetiştirilmesi için de ayrı mektepler kuşad edecektir.

Madde 5. Bu kanunun neşri tarihinden itibaren terbiye ve tedrisatı uyumiye ile muştakil olup şimdîye kadar müdafa-i milliyeye merbut olan askerî rüşdi ve idadiyelerde Sıhhiye Vekaleti'ne merbut olan darüleytamlar, bütçeleri ve heyeti talimiyeleri ile beraber Maarif Vekaleti'ne raptolunmuştur.

Kanunun mecliste kabul edilen ilk şekli budur¹⁷.

Kanunda bütün öğretim kurumlarının, bu arada askeri orta öğretim kurumlarının da Maarif Vekaleti'ne bağlandığını görüyoruz. Askerlerin kendi mezun oldukları okulları bile Maarif Vekaleti'ne bağlaması o andaki Tevhid-i Tedrisat'tan ne anlaşıldığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. (Ancak bir süre sonra bundan vazgeçilmiştir. 22 Nisan 1341 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun beşinci maddesine müzeyyel 637 sayılı

16. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, c. 7, s. 24-27, (3 Mart 1340 (1924)).

17. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, c. 7, s. 26, Resmi Ceride, 6.3.1340 tarih ve 322 sayılı.

kanunla "Askeri mektepler tekrar Müdafaa-i Milliye Vekâleti"ne bağlanmıştır"¹⁸ denilmektedir.) Ancak kanunun uygulanması ve daha sonraki gelişmeler özellikle din eğitimi açısından büyük boşluklara yol açmıştır.

Maarif Vekili Vasıf Çınar, (8.3.1924-21.11.1924), kanuna dayanarak mayıs ayında yayınladığı bir genelgeyle bütün medreseleri kapatmıştır. Bu konuyu vekil kamu oyuna şu şekilde yansıtmıştır: "Onaltı bin asker kaçağının ocağını söndürdüm. Bundan duyduğum zevk, millî mücadele- nin o heyecanlı devirlerinde duyduğum en yüksek zevklerden daha büyüktü."¹⁹ Kanunun gerekçesinde ve metninde herhangi bir öğretim kurumunu kapatmak söz konusu değildir. Kanunun çıkarılmasının mucip sebebi; memleket içinde kontrol altına alınamayan hususi mektep ve medreseleri Maarif Vekâleti'nin kontrolü altına almaktır²⁰. Böylece yetişmekte olan nesillerin okullarda aynı temele dayanan bilgileri alması kanunla amaçlanmıştır ki, bu doğru ve yerinde olan bir anlayıştır. Herhangi bir okulun kapatılması kanunun kabul edildiği sıralarda düşünülüyordu.

Nitekim, Antalya mebusu Rasih Kaplan, vekilin bu uygulamasına karşı çıkararak "Tevhid-i Tedrisat, ilgayı tedrisat demek değildir. Kanunun serahati de bunu müeyyedir. Milletimizin ihtiyacını temin edecek müesseselerin idamesi zarureti vardır."²¹ demiştir.

Halide Edip Adivar medreselerin kapatılmasıyla ilgili olarak şunları yazmıştır: "Mekteplerin esas itibarıyla hükümetin mürakebesi altında olması esasını makul görmekle beraber, sırf merkezîyetçi bir zihniyete tabi tutularak, hepsinin Maarif'e devrinin zararlı olduğuna inanıyorum. Hele modern bir yol tutmuş olan medreselerin kapatılması, o zaman büyük bir hata olmuştur. Çünkü evvela ilk vakıf mektepleri kalmış olsaydı, din ile devleti ayırdığımız zaman, bunlar din tedrisatı yapmakta devam ederler, yine tekrar ilahiyat fakültesi tesisi, bu atılmış temeller üzerine otururdu."²² Medreseler kapatılmış olsa bile din öğretiminin yeterli ölçüde okullarda verileceği, imam hatip mektepleri ve ilahiyat fakültesi eliyle de din görevlisi yetiştirileceği kanunla belirtilmişti. Tevhid-i tedrisat uygulamasıyla din öğretiminin daha doğru ve isteğe uygun olacağı da söyleniyordu.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve uygulaması hakkında İsmet İnönü'nün 1341 senesinde (1925 Mayıs ayının ilk haftası) Muallimler Birliği toplantısında yaptığı konuşma, kanunun hükümetçe nasıl anlaşıldığını göster-

18. Düstur, 3. Tertip, c. 5, s. 597 (Kanun layihası 4 Kanunu Evvel 1340'da meclise tevdi edilmiş ve 22 Nisan 1341'de müzakere edilmiştir. tevhidi Tedrisat 3 Mart 1340'da çıktığına göre aynı yılda meclise değişiklik layihası gönderilmiş oluyor.) T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, c.10, s. 531.

19. İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Aralık 1947, c.2, sayı 87.

20. Ali Fuat Cebesoy, Siyasi Hatıralar, II. kısım, İst. 1960, s. 69.

21. İslam Türk Ansiklopedisi, aynı yer.

22. Halide Edip Adivar, Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesiri, İst. 1955, s. 104.

mektedir. “Tevhid-i Tedrisatın bazılarınca suitefsir ve suitelakkî edildiğini gördük, bu işin müteşebbisleriyle muakkiplerinin elbette yek nazarda dinsizlik ithamına maruz kalacakları tabî idi. Tevhid-i tedrisat’ı düşündüğümüz zaman bunun avam firibane (aldatır) iğfalata vesile yapılacağını tahmin etmiyor değildik. Bizim için bunların hepsi malum idi. Kapanan bazı müesseselerin hiç olmazsa harfleri ve hareketleri tanıtmak gibi bir faydası vardı, şeklinde nazariyeler ileri sürüleceğini, tevhid-i Tedrisat’la bir takım müesseseleri kapatmak yerine onları ıslah etmek daha faydalıdır, gibi fikirler ortaya atılacağını, bu gibi itirazların ne gibi netayici olacağını hep biliyorduk. Fakat TBMM kararını verdi. Tedricen varılacak muazzam gayeleri tâcil etmek inkılap yapmaktır. Büyük Millet Meclisi’nin zarurî bir neticeyi bir kanun ile tâcil ve tespit etmesi bir inkılap ad-dolunabilir. Bunu yapmak için âriz amik düşündük. Gördük ki başka hiçbir çare yoktur. Gördük ki bütün dünyanın yolu bu yoldur. İtilâya ve medeniyete eren milletler hep bu yoldan giderek bugünkü seviyelerini buldular. Mügalatalara, tavizlere boyun eğmek itirafı acz olurdu. İnkılaplar kâdir ve kahirdir.

Biz Tevhid-i Tedrisat ile yapılan, daha yapılacak olan işlerin memleketin bütün hayatında; fikrî, sınaî, fennî hayatlarda olduğu kadar, içtimaî hayatta da başlıca esas olduğuna kaniiz.

Yaptığımız işi dine münafi görmek, yapılan işi görmemektir. Biz şu kanaattayız ki, azimle, muvaffakiyetle tuttuğumuz yolda yürüelim. On sene sonra bütün dünya ve şimdi bize muarız olanlar, yahut tuttuğumuz yoldan din namına endişe edenler göreceklere ki Müslümanlığın asıl temiz, en saf, en hakiki şekli bizde tecelli eylemiştir. (Sürekli alkışlar) O fiilî tecelliye kadar biz bu hakikati kanunen, cebren, inkılapla telkin ve tatbik edeceğiz. Herkes fiil haline gelmeyen hayırları ibtidaen göremez. Umumiyyetin gözü fiile inkilâb etmiş neticeleri görür. Onu iptidaen görmediği için itiraz edecek sesleri dinleyemeyiz. Hedefe varmak için her cahilane itiraz ve teşebbüs bertaraf edilecektir. Kanunun bu husustaki sa-lahiyetlerini, bütün şumulüyle tatbikte en ufak bir tereddüt gösterecek de-ğiliz. Hiçbir mani karşısında tevakkuf edemeyiz ve etmeyeceğiz.”²³

Hasan Ali Yücel, (28.12.1938-5.8.1946 Cumhuriyet döneminde en uzun süreli Milli Eğitim Bakanı) “Tevhid-i Tedrisat kararı, 1839 Tanzimat hareketinden beri sürüp gelen kültür ikiliğini kaldırmak itibariyle tarihimizin en mühim vakıalarından biridir... İsmet İnönü’nün ifade ettiği gibi Tevhid-i Tedrisat, maziye bağlanan düşünüş tarzının yıkılıp, modern

23. Muallimler Birliği Mecmuası, sayı 4, s. 149; Maarif Vekaleti Mecmuası, kasım 1926, sayı 5, s. 76; Hasan Ali Yücel, Türkiye’de Orta Öğretim, Ank. 1994, s. 24, Nevzad Ayas, a.g.e., s. 131-132; Osman Ergin, a.g.e., s. 1742.

kültürün kurulması hareketidir. bu bakımdan tarihimizin ve istikbalimiz için en mühim inkılaplardan biridir.”²⁴ Yorumunu yapmaktadır.

Kanunun çıktığı tarihten itibaren bütün eğitimciler ve uygulayıcı hükümetler ve bakanlar görüş birliği içinde, bütün öğretim kurumlarında, belli müfredat ve metotları uygulayarak tek bir zihniyet sahibi insanlar yetiştirmeyi amaç edindiklerini önemle belirtmişlerdir. Ancak gelişen ve değişen dünya şartlarında bunun ne kadarının ne ölçüde gerçekleştiği ise devamlı tartışma konusu olagelmıştır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nu tek parti döneminin son Millî Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu da (10.601948-22.5.1950) şöyle açıklıyor: “Tevhid-i Tedrisat kanunu’nun manası, ruhu şudur: Türkiye’de bundan böyle bir tek umumi tahsil müessesesi, bir tek mektep yaratmak, bir tek terbiye vermek ve bir tek zihniyet sahibi insanlar yetiştirmek, bu sayede de bir tek bütün millet meydana getirmek.”²⁵

Kanun yürürlüğe girdiği yılda, fonksiyonlarını kaybetmiş olan medreseler ıslahat çalışmalarının sonuçları da görülmeden kapatılmış, fakat bunun sonucu din öğretiminde, doğacak boşluğa imkan bırakmayarak Darülfünun’a bağlı İlahiyat Fakültesi, Maarif Vekaleti’ne bağlı imam- hatip mektepleri ve okullarda din dersleri okutulmaya devam edilmiştir. Böylece medreselerin kapatılmasıyla ortaya çıkan ihtiyaçlara, Cumhuriyet eğitimi mekteplerde yapılacak din öğretimiyle cevap vermeye çalışmıştır. Eğitim birliği kanununun o tarihteki sosyal şartlar altında yapılabilecek olanın en uygunu olmasına rağmen, ilk günlerdeki uygulamasını koruyamadığı ve tereddütler uyandırdığı da bir gerçektir.

Bakanlığa bağlı imam-hatip mektepleri 1931 yılında, Darülfünun İlahiyat Fakültesi 1933 yılında kapatılmıştır. Din dersleri, 1930-1931 öğretim yılından itibaren genel öğretim kurumlarından, 1939’dan itibaren de köy ilkokullarından kaldırılmış, böylece din öğretimi genel öğretimin tamamen dışında bırakılmıştır.

Millî Eğitim Bakanlığı Tevhid-i Tedrisat Kanunu’na dayanarak, din görevlisi yetiştirmek için kaynaklardan biri olan Kur’an kurslarını da almak istemişse de, Başkan Rıfat Börekçi bunların meslek okulları olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı kalmasını sağlamış, hatta sayılarını da yavaş yavaş artırmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca hiç kapatılmadan öğretime devam etmiştir²⁶. 1949 yılına kadar genel öğretim içinde din eğitimi olmadığı gibi din görevlisi yetiştirecek bir öğretim kurumu da kalmamıştır. Bu dönemde “Dini dünya işlerinden ayrı tutma prensibi, okul ayrı

24. Hasan Ali Yücel, a.g.e., s. 25.

25. TBMM Tutanak Dergisi, c.15, Dönem VIII, s. 9 (3.1.1949 Tarihli toplantı).

26. Gotthard Jaschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, (trc. Hayrullah Örs), İst. 1972, s. 75, 76.

tutma olarak anlaşılmıştır.”²⁷ Banguoğlu içinde bulunulan bu durumu açıklarken “Batıl inançlarla mücadele havası içinde iyi ve masul dinî ahlak ve adetler de kötüleniyor, terkediliyordu. Günah sevap sözleri ortadan kalkıyordu. Mistik bir dünya görüşünden, hızla kaba bir akılcı dünya görüşüne doğru sürükleniyorduk.”²⁸ Eğitimde laiklik anlayışı ve uygulaması ile öğretim birliği anlayışı ve uygulaması, eğitim tarihimiz boyunca doğru ve sağlıklı bir anlayış ve uygulamaya ulaşamamıştır.

DİN EĞİTİMİNİN TEKRAR BAŞLAMASI VE GELİŞMESİ

1946'dan sonra din öğretimi alanında arayışlar yeniden başlamış, yaklaşık 16 yıllık bir uygulamadan sonra genel öğretim içinde din öğretimine tekrar yer verilmiştir. 1949 yılında Bakanlığa bağlı, öğretim süresi on ay olan imam-hatip kursları açılmış, aynı yıl ilkokullara din dersleri konulmuştur. İsteğe bağlı olarak konulan din derslerinin ilk yıldaki uygulamasını zamanın bakanı şöyle yazıyor: “.. Çocuğun din dersine girmesini istemeyen ana baba okula bu yolda bir mektup yazmalıydı. Hatırlarım, neticede bana yalnız Ankara Üniversitesi profesörlerinden birinin Türkiye ölçüsünde bir tek mektubunu getirmişlerdi. Biz hususiyile Alevî köylerinde din derslerinin zorlanmamasını tavsiye etmiştik. Oysa bütün Aleviler çocuklarını din dersine gönderdiler. Sivas'ta bir kısım Ermeniler de çocuklarını bu derslere göndermek istediler, memnurlukla kabul ettik.”²⁹ Program dışı olarak konulan din dersleri 4 kasım 1950'de program içine alındı³⁰. Dersin müfredat programı 1968 yılında diğer bütün derslerle birlikte yeniden ele alındı. Bu dersleri sınıf öğretmenleri okuttuğu için 1953 yılında, ilk öğretmen okullarının 9. ve 10. sınıflarına haftada birer saat zorunlu din dersleri konuldu. İcra Vekilleri Heyet-i'nin 13.8.1956 tarihli kararıyla, orta ve dengi okullara isteğe bağlı olarak, birer saat din dersleri konuldu.

Din öğretimindeki bu uygulama 1967 yılına kadar böyle devam etti. 1967 yılında halktan gelen binlerce dilekçe, özellikle 200 dolayında milletvekilinin yazılı isteği, bakanlıkça dikkate alınarak, Talim Terbiye Kurulu'nun kararıyla (21.9.1967 tarihli) bütün lise ve dengi okulların 1. ve 2. sınıflarına da isteğe bağlı olarak birer saat din dersleri konulmuştur.

1980 öncesi genel öğretimdeki din öğretimindeki en son gelişme; 23.9.1976 tarihinde, Bakanlık kararıyla Din Bilgisi derslerinin, temel eğitim ikinci kademesinin (ortaokul) üçüncü sınıfı ile lise ve dengi bütün okulların üçüncü sınıfına da konulmuş olmasıdır.

27. Beyza Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ank. 1980, s. 46.

28. Banguoğlu, a.g.e., s. 56.

29. A.g.e., s. 100.

30. İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, Ank. 1966, s. 29.

“Son otuz yıl içinde genel öğretim içinde, din öğretimindeki bu gelişme, yalnız siyasi tutumun bir görünümü değil, hem halkımızın, hem de yönetici kadroların artık din eğitimi ve öğretimini benimsemiş, hiç değilse olumlu karşılamaya başlamış bulunmalarının bir ifadesi olarak görülmektedir.”³¹

Cumhuriyet tarihimizde 1949 yılından itibaren, isteğe bağlı olarak, yeniden başlayan din öğretimi uygulamaları, 12 Eylül 1980 sonrasındaki arayışlar ve çalışmalar sonunda, 18.10.1982’de yürürlüğe giren Anayasa’nın yirmi dördüncü maddesinde şu hukuki temele ulaşmıştır: “Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.” Anayasa’da din kültürü ve ahlak öğretiminin, okullarda zorunlu ders olarak okutulması ve ayrıca din eğitiminin isteğe bağlı olarak verilmesi ilkesi, ülkemizin bu alanda geçirmiş olduğu tecrübelerin sonucu, çok yerinde bir karar olmuş, devletin laiklik niteliğini koruyarak, din eğitim ve öğretiminin vazgeçilmezliğine uygun bir çözüm bulunmuştur.

Anayasa’da bu esas kabul edilinceye kadar geçen süre içinde, basında, danışma meclisinde, eğitimciler arasında, resmi ve gönüllü kuruluşların çalışmalarıyla din eğitim ve öğretiminin bütün konuları tartışılmıştır. A. Ü. İlahiyat Fakültesi’nin 23-25 Nisan 1981 tarihinde yaptığı, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 7 Mayıs 1981’de beş yüksek İslam enstitüsü temsilcisinin Devlet Başkanı Kenan Evren’le görüşerek sundukları rapor, Aydınlar Ocağı’nın 9-10 Mayıs 1981’de yaptığı Millî Eğitim ve Din Eğitimi Semineri, DPT Özel İhtisas Din ve Ahlak Alt Komisyonu Rapor, A. Ü. İlahiyat Fakültesi dekanının 30.1.1981’de Konsey’e sunduğu rapor ve nihayet 28-29 Mayıs 1981’de Bakanlıkta çalışan Din Eğitimi Danışma Kurulu kararları doğrultusunda, Anayasa’nın 24. maddesindeki, din eğitimi ve öğretimi mutabakatına varılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak öğretiminin zorunlu ders olarak okutulmasını Anayasa’ya koyan askeri yönetimin başkanı Kenan Evren, bu konudaki düşüncesini bu derslerin konulmasından, 13 yıl sonra yazdığı bir kitabında şöyle açıklıyor: “Her zaman ifade edildiği gibi lâiklik dinsizlik demek değildir. Din ile dünya işlerinin ayrılmasıdır. Kişiler her zaman vicdanlarında hürdür. Aslında dinin bir amacı da, insanı ahlaklı, ailesine, topluma ve yurduna yararlı yapmaktır.

Lâiklik aynı zamanda din müessesesinin insanları kişisel olarak Allah’a doğrudan bağlamak görevini yapmasına da imkan tanır.

Devlet de kişilere, dinî esasların gerçek olarak öğretilmesini sağlar, devlet “dinî ve dünyevî” bütün eğitimin bir bütün olmasını gerçekleştirir, bir elden yönetir ve kontrol eder.

31. M.E.B. Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu, Ank. 1981, s. 47.

İşte bu düşüncelerle okullarda, din kültürü ve ahlak dersinin zorunlu dersler arasına alınmasını sağlamak üzere Anayasa'ya koyduk.

Eğer okullarda, din kültürü veriliyor diye gericiliğin çoğaldığı iddia ediliyorsa bunu reddederim. Hem dinsiz millet olmaz, böyle bir millet düşünülemez bile, deriz, Hem de okullarda din bilgileri veriliyor diye kıyameti koparır, dünyayı ayağa kaldırırız. Bu nasıl mantıktır anlamak güçtür. "*Çocuklarımızın beyinleri okullarda yıkanıyor, gerici olarak yetiştiriliyor*" şeklinde ortaya atılan suçlamalar haksız ve mesnetsizdir. Maksatlıdır...³²

Anayasa'da belirtildiği gibi, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi, 1982'den beri zorunlu ders olarak okutulurken, isteğe bağlı olarak yapılacak olan din eğitimi ve öğretiminin nasıl ve ne şekilde yapılacağı, açıklığa kavuşmamıştır.

Bunun sonucu olarak 1982'den beri, bu derslerin örgün eğitimde zorunlu olarak okutulması etrafındaki tartışmalar devam edip gitmektedir. Halbuki dinin kültürel değerlerimizdeki vazgeçilmez yeri dikkate alınarak bu derslerin okutulmasının zorunlu olması, toplumun her kesimince tartışma konusu olmaktan çıkarılmalıdır. Ancak, derslerin müfredatını ve özel din öğretimi metotlarını geliştirici çalışmaları dikkatle yerine getirmek gerekir. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin esasının tartışılması, gençlerde heyecan gerginliklerine, toplumda da siyasi ve ideolojik farklılıkların derinleşmesine, yol açmaktadır. Din eğitim ve öğretiminin temel amacı bireylerin ruh sağlığını koruyup geliştirmek, millî birlik ve bütünlüğü kuvvetlendirmektir. Bunların yanında Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersleri kültürel hayatımızı oluşturan değerlerimizin yetişmekte olan kuşaklara geliştirilerek aktarılmasında, en başta gelen bir derstir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin öğretimi ile isteğe bağlı olarak verilecek din eğitimi ve öğretimi için ehliyetli, liyakatli, bilgili, davranış bakımından tutarlı din görevlileri yetiştirmek üzere, bilim ve toplum ihtiyaçları ile geçirmiş olduğumuz tecrübelerin ışığında gerekli tedbirleri almak ve çözümler bulmak zorundayız. Ülkemizin 1908'den beri geçirmiş olduğu tecrübeler göz önünde bulundurularak, herhangi şekilde olursa olsun dini ve din eğitimini siyasete karıştırmanın, herhangi bir parti leh veya aleyhinde siyaset yapılmasının ortamı kaldırılmalıdır.

Din bilgisi dersinin amacı, bireyin ve toplumun din konusundaki ihtiyaçlarına, sorularına, beklentilerine doğru ve yeterli cevaplar vermektir. Bu derslerde hurafelerden, batıl inançlardan, taassuptan uzak bir din anlayışı kazandırmaktır.

32. Kenan Evren, Unutulan Gerçekler, 1995, s. 121.

Dinî ihtiyaçlar fert ve toplum açısından, dikkate alınmasa veya inkar edilse bile, ilim ve öğretim kurumlarının kapılarını millî kültür kaynaklarından biri olan İslamiyet'e ve İslam kültürüne kapamak, medeniyet ve kalkınma davası içinde bulunan ülkemizde, medeniyete aykırı ve geriliğe doğru bir hareket olur.

Ülkemizdeki din eğitimi uygulamalarının olumlu-olumsuz yönleri, 1924'ten itibaren örgün öğretimin içinde veya dışında bırakılarak yapılan din öğretimi uygulamaları, özellikle 1982'den beri ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde ulaşılan tecrübeler dikkate alınarak, zorunlu olarak okutulmakta olan derslerin müfredatından, din eğitim ve öğretimine yönelik konular çıkarılarak, din kültürü ve ahlak bilgisini ihtiva edecek şekilde geliştirilmelidir. İsteğe bağlı din eğitim ve öğretimi derslerinde ise, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri müfredatından çıkarılan konular geliştirilerek ve Kur'an öğretimini de içine alacak bir müfredat hazırlanmalı ve bu dersler, program içinde fakat isteğe bağlı olmak şartıyla, örgün eğitim içindeki yerini almalıdır.

Bütün bunlar yapılırken bilimsel araştırma metotlarına uygun olarak çalışılmalı, toplumun her kesiminin, öncelikle çocuklar ve ailelerin beklentileri dikkate alınmalıdır. Bakanlık ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın işbirliği ve ilahiyat ve eğitim fakültelerinin ilgili bilim dallarının desteğiyle, araştırma ve çalışma komisyonları oluşturulmalıdır.

Bu komisyonlar eğitim psikolojisi, eğitim sosyolojisi, genel ve özel öğretim metotları ve Millî Eğitim'in genel amaçlarına göre, siyasi ve ideolojik yaklaşımlardan olabildiğince uzak kalarak, dikkatli ve sabırlı araştırmalar yapmalıdır. Bu komisyonlar "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" ile "Din Eğitimi ve Öğretimi" derslerinin müfredatını geliştirmek için, alan araştırmalarına, pilot uygulamalara dayanarak ve ölçme-değerlendirme tekniklerini kullanarak çalışmalar yapmalıdır.

TEORİK VE PRATİK AÇMAZLARIYLA KÜLTÜREL MİRAS ÖĞRETİMİNİ SORGULAYAN BİR DENEME

Doç. Dr. Mualla SELÇUK

Kültürel Miras, Eğitim ve Din Öğretimi Üzerine Bir Ön Değerlendirme

Geçmişteki değerleri genç insanlara aktarmak, onların bu birikime katkılarını sağlamak, kültürü değerlendirmelerine, eleştirmelerine ve geliştirmelerine yardımcı olmak eğitimin önemli işlevleri arasındadır. Bireyi kültüre dahil ederken kültürel değerleri koruma, değiştirme ve yenileme işlevleri gördüğü için eğitim, aynı zamanda bir toplumsal hadisedir. Eğitimin amaçlarından söz edilirken “Kültürel mirası yetişen nesle iletme” boyutu sıkça dile getirilir.

Eğitim bir iletişim ve etkileşim sürecidir. Yaşarken hepimiz eğitiliyor ve eğitiliyoruz, öğretiyor ve öğreniyoruz. Çocuklar, hangi toplumda gözlerini dünyaya açarlarsa o toplumun ulaştığı kültür seviyesinden itibaren harekete geçerler. Toplumun kültür dokularında geçmiş nesillerin alın terinin, beyin gücünün tutum ve davranışlarının, siyasi, dini ve ahlaki kurumlarının, atasözlerinin geleneklerinin izleri vardır. İnsanlığın eserleri, ürünleri birbirine eklenerek günümüze kadar gelmiştir. Eğitim, yetişen neslin beşeri mirastan mümkün olduğunca en iyi pay almasını sağlamak görevini üstlenir.

Geçmiş ile gelecek arasında uyumlu bir geçiş temin etmek, kültürün muhtevasını aktarmak, gençlere yeni biçimler, yeni sezgiler ve yeni anlayışlar kazandırarak kültürün zenginleşmesini sağlamak ve uygarlığın gelişimi için elverişli ortamı oluşturmak eğitimin görev ve sorumlulukları arasındadır. Kültür ile eğitim arasında kopmaz bir bağ vardır, çünkü kendi kültürel ortamını oluşturmayan ve bu ortamı yetiştirmekte olan neslin katkılarıyla besleyemeyen bir eğitim sisteminde ancak özentili ve taklitlerden öteye gitmeyen alıntılarla, genç insanlara yön verilebilir.

Eğitimin genç kuşaklara “**kültürel mirası aktarma**” fonksiyonunu din eğitim ve öğretimine uyarladığımızda kendimizi bazı sorunlarla karşı

karşıya buluruz. Bindörtüüz yıllık mesainin meydana getirdiği birikim, tarih sahnesinde sergilenen kültürel miras öğrenciye nasıl aktarılacaktır? Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya yönelik tefsir faaliyetleri, hadis ve sünnet çevresinde oluşan yorumlar, çeşitli mezheplerin görüşleri, Fukahanın problemlere bakışı ve geliştirdikleri çözüm yolları, bu arada meydana gelen ihtilaflar ve onları tevil gayretleri... Kısaca, Hz. Peygamber döneminden başlayarak sahabe, tabiun ve müctehid imamlar dönemiyle meydana gelen halkalar ve nihayet günümüze kadar uzanan uzun bir tarih zinciri öğretime nasıl konu edilecektir?

Çocuklarımızın, geçmişten devraldığımız kültürel mirastan haberdar olmalarını, bu mirasla tanışmalarını yani çocuklarımızın mensubu olduğumuz dini öğrenmelerini istiyoruz. Bunu biz yetişkinler olarak istiyoruz çünkü bu konuda haklı gerekçelerimiz var. Çocuklar ve gençler dinlerini öğrenirlerse iyi insanlar olacaklar diye düşünüyoruz. Onlar dinlerini doğru anlar ve uygulamaları toplum sağlam temele oturur diyoruz. Peki biz yetişkinler çocuklarımızın bu ihtiyacını karşılayabilecek durumda mıyız? Çocuklarımız ne yana dönseler çelişkilerle karşılaşılıyorlar. Nereden öğrenecekler doğruyu? Birileri onlara diyor ki, "Senin din dediğin belli bir zaman diliminin ürünü bugün buna senin ihtiyacın yok, zincirleri kır, bağlardan sıyrıl" birileri ise, "**geçmiş zamanı destanlaştırma ve mutlaklaştırma**" peşinde. Bir kısım insanlar "**mehdi**" bekler, bir kısım insanlar "**kıyamet alametlerinin**" dökümünü yapar. Bazıları da altın çağlara duyduğu özlem içinde "**Allah'ın krallığı**" sendromun'a yakalanmış.

Çocuklarımız, gidecekleri yönü bulmak ve hayatın anlamını anlatacak sesleri duymak istiyorlar fakat nerede bulacaklar bunu? Sloganlar da mı? Yoksa körü körtüne bir teslimiyette mi?

Birey olarak, tarihin "Özne"si olma durumundan uzaklaştığımızdan beri, ekonomik, toplumsal, kültürel, politik, psikolojik pek çok sıkıntılar içindeyiz. Yalnızlığımız, güvensizliğimiz ve korkularımız hızla artmış, sürekli bir "**yeniden yapılanma**"nın zorunluluğunu hissetmemize rağmen hergün yeni yeni uyumlara zorlanıyoruz. Yaşanan dünyayı değil "**değiştirmeye**", "**anlamaya**" bile yetmiyor çoğu kez gösterdiğimiz çabalar. İslâm Dininin potansiyel olarak yaşadığımız çağın problemlerinin üstesinden gelebilecek güçte bir din olduğu yaygın varsayımına rağmen, hâlen değer üretme noktasında güçlü tezler oluşturulamıyor.

1. "Allah'ın Krallığı" veya "Hükümranlılığı" kavramı, siyasi egemenliğin çok şiddetli bir biçimde arzulanması anlamında, Beni İsrail cemaatinde kullanılmıştır. Bu kavram, Beni İsrail toplumunun yeryüzünde siyasi, dini ve kurumsal egemenlik isteklerini ve idealize edilmiş geleceğe ait özelemlerini ifade etmektedir. Müslümanların da benzer bir özlemin içinde olduğunu anlatan bir değerlendirme için bk. Mehmed Paçacı, "Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları" İslâmî Araştırmalar, C.7, Sayı: 2, Bahar Dönemi 1994, ss.181-192.

Zor bir durumdayız çünkü soru sormayı unuttuk. Halbuki, sahabe, peygambere soru soruyordu. Vahiy alan bir peygambere soruyordu bu senin sözün mü? diye. Sahabe, kendi bildiklerine ters düşen bir söz söylediğinde peygamberine soru sormaktan çekinmiyor, Peygamber de makul karşılıyor ve cevap veriyordu. Vahyin dışında kalan konularda Hz. Peygamberin reyiyile hüküm verdiği yani ictehad yaptığı bilinmektedir. Akıl yürütmelerde yanılma ihtimali de mevcuttur. Nitekim, Tebûk Savaşı'na katılmak istemeyen münafıklara izin vermesi hususunda Cenab-ı Hak, Peygamberine serzenişte bulunmuştur². Bedir esirlerini fidye karşılığında bırakması hususu da uygun görülmemiştir³. Hz. Peygamber bazı kararlarını, sahabenin ikazı ile değiştirmiştir. Mesela Sahabi Hubbab b.el Münzir'in Bedir Savaşı'ndaki strateji teklifini makul görmüş ve uygulamaya koymuştu⁴. Hurma ağaçlarının aşılınması meselesinde de beklenen verimin elde edilememesi üzerine Ashabın fikrine itibar etmiştir⁵. Burada önemli olan Hz. Peygamber'in çevresindeki insanlarla bir bilgi alışverişi içine girmesi, iletişime açık bir tavır sergilemesi ve onların düşüncelerine, akıl yürütmelerine değer vermesidir. Bu nedenle Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel'in, "aklıma danışırım" cevabı Resullah'ı çok memnun etmiştir⁶.

Resulullah hayatta iken, bilmediklerini veya tereddüt ettiklerini sorup öğrenen, yeri geldikçe önerilerde bulunan Ashab, Resulullah, öldükten sonra da bu uygulamayı sürdürmüştür. İslâm'ın ilk nesilleri dinin öğretilerini doğru anlamak ve anlatabilmek için yoğun çaba sarfetmişler ve kendilerinden sonra gelenlere bu konuda çok zengin örnekler bırakmışlardır. İslâm'ın ilk nesilleri ictehadlarda bulunmuş ve kendi ilmî anlayışlarını oluşturmuşlardır. İlk müslümanlar, problemleri kendilerine özgü şartları ve nitelikleri çerçevesinde ele almış ve onlara "eleştirel" bir tutumla yaklaşmışlardır. Sonra giderek problemleri, içinde yaşanılan zaman diliminin ihtiyaçlarına göre çözüme gayreti yerine, önceki asırlardaki hazır çözüm yollarını aynen benimseme temayülü baş göstermiş, toplumun şartlarına uyan bir eğitim anlayışı geliştirilmemiş, öncekilerin yaptıkları dondurulmuş ve adapte edilmiştir. Bu sürecin sonucunda gelişen tavır ise taklid ve eskiyi kutsallaştırma olmuştur.

Atalarımızdan devraldığımız eserlerle yetindik, onlara yeni katkılar, yeni anlayışlar ilave edemedik, bir "kâle fûlan" lafzının yanibaşında kendi görüşümüzü söyleyebilmeyi en büyük cüret saydık. Bu duruma nasıl geldik, bunun sebepleri üzerinde durmak bu yazının sınırlarını aşar.

2. "Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılan bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?" Tevbe, 43.
3. Enfal, 67-68. Ayrıca bk. Ahmet Akbulut, Nübüvvet Meselesi Üzerine, ss.79-80. Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1992.
4. İbn Hişam. Es-Siretün-Nebeviyye, II, s.192.
5. Sahihu Müslim. Fedail. 38. H. No: 140.
6. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 230, Sünen-i Tirmizî, Ahkam, 3, H.No: 132.7.

Tarihi seyrin analizini yapan çalışmalar, siyasî, içtimâî, iktisadî, dinî, coğrafî pekçok sebep sayarlar. Bizim burada yapmak istediğimiz eğitim ve öğretimde bir hususun tekrar hatırlanmasına yardımcı olmaktır: *Kültürel miras, durağan, kapalı, cansız bir yığın veya insanın kendini uydurmak zorunda olduğu bir olgu olmaktan çok üzerinde çalışılması, anlaşılması ve problem çözmede kullanılması gereken bir olgudur.*

Din Öğretimi Çerçevesinde Kültürel Miras: Muhteva Merkezli mi? Öğrenci Merkezli mi?

Din eğitim ve öğretiminde, öğrencimize, mevcut kültürel mirastan ne öğretilim meselesi üzerinde çok duruldu. Bir başka deyişle, muhteva hep ön plana çıkarıldı, bu muhteva öğrencide hangi yeteneklerin gelişmesine yardımcı olacaktır? sorusu ise ihmal edildi. Bu başlık altında önce kültürel miras hakkında sahip olduğumuz anlayışı sorgulayacak ve daha sonra öğretmenlerle düşünsel plânda bir diyaloga girmeyi deneyeceğim.

Kültürel mirasa nasıl bakıyoruz? Kültürel mirasa nasıl yaklaşıyoruz? Kültürel muhtevaya sahip miyiz, yoksa bir bilgi olarak öğrencilerimize dağıtmak üzere çantalaramızda mı taşıyoruz? Kültürel miras kesin bir belirleyici midir? Yoksa belli tercih ve eğilimleri beraber mi getirir? Kültürel muhtevayı, öğrencilerimizin bilincini uyandıracak, seçme yeteneklerini geliştirecek, yaratıcılıklarını destekleyecek tarzda mı kullanıyoruz yoksa onlar bu muhtevaya körü körüne bağlansınlar diye mi sunuyoruz?

Öğrencilerimiz, tenkitçi tutuma, çözümlemeci yaklaşıma ve risk üstlenmeye hazır olsunlar mı istiyoruz yoksa "pasif alıcılar" olmaları bizim için yeterli mi?

Öğrencilerimiz, kültürel mirası değerlendirsin, eleştirsin, geliştirsin mi, yoksa onu destanlaşırınsın mı?

Öğrencilerimiz, kültürel muhtevaya, kendilerine ait bir kişisel fikir sahibi olmak, kendilerini klişelerden, ön yargılardan kurtarmak, yaşadıkları hayatı aydınlatmak için mi yaklaşsınlar yoksa taklid etsinler diye mi...

Bu sorulara vereceğimiz cevaplar, öğrencimize yaklaşımımızı belirleyecektir. "Efendim, düşünmeye ne hacet, bizden öncekiler zaten herşeyi düşünmüş, söylemiş, yazmış. Ben zavallı bir kulum, benim ne haddime, bana düşen onları taklittir. Şunları yap! Şunları yapma! Şeklindeki kodlamalar benim öğrencimin din anlayışını ve dünya görüşünü oluşturmaya yeter.." şeklinde bir anlayışa sahipseniz, yolunuz açık olsun derim. Sabırla dinleyen "küpler" bulduğunuz müddetçe onları doldurun!

"Hayır, ben kültürel mirası, nakilleri, gelenekleri tanımak, anlamak yani geleneğe bakabilmek cesaretine sahibim. Ben, "bana öğretilenleri bir

de kendi düşünce süzgecimden geçireyim, kendimi tanımlama, benliğimi ve anlam sistemimi oluştururken kültürel mirasın katkılarını keşfedeyim” diyen öğrenciler yetiştirmek istiyorum” diye düşünüyorsanız arayışımıza birlikte devam edelim.

Burada şu hususu belirtmek gerekecektir, “din olgusu” ile “din olgusu üzerinde düşünme”yi birbirinden ayırmalıyız. Yeni şartlar karşısında farklı izahlara ve yorumlara kavuşmak zorunda olan düşüncedir, dinin temel prensipleri değil. Her kuşağın kendine özgü sorunları olduğuna göre, her kuşak bu sorunları, içinde yaşadığı döneme hakim olan kavramlar, düşünce formları ve uygulamada karşılaşılan pratik güçlükler çerçevesinde bir çözüme kavuşturur. Kanaatimizce, İslâm dininin gelmiş geçmiş işi bitmiş tarihî bir din olmadığını ve onun her asırda yaşayabileceğini göstermek ancak böyle bir çabanın sonucu mümkündür.

Kültürel mirası anlama gayreti içinde olmak, iyice düşünmeyi, yorum yapmayı ve daha sonra bir karara varmayı gerekli kılar. Saygı duyduğumuz, sevdiğimiz, idealize ettiğimiz veya yargıladığımız, suçladığımız tarihî şahsiyetler hepsi sonuç itibarıyla belli bir kültürel ortamın insanlarıdır. Birileri tarafından yetiştirilmiş, içinde yaşadıkları döneme hakim olan kavramlarla düşünmüş, toplumdaki olaylardan etkilenmiş ve o toplumun kültürel ağı içinde kişilikleri oluşmuş, biçimlenmiştir. İnsanları tarih içindeki tutumlarıyla değerlendirirken bu insanlar hangi eğitimin ürünüdür? sorusunu sorabilmeliyiz.

Tarihi kişileri ve fikirleri bir tabu gibi takdim etmeyiniz, onların analizini, tartışmasını ve sorgulamasını yapın. Kişilerin, fikirlerin ve olayların kendilerine has bir “tarihilik”leri ve bir de “hayatilik”leri vardır, onları keşfedin. Sorgulama yaparsanız, din prensiplerinin öznellikten ve görecelikten kurtarılmasına, açık seçikliğe kavuşmalarına ve evrenselleşmelerine yardım edersiniz. Fikirlerin açıklığa kavuşması, “neyin din” neyin “din üzerine düşünce” olduğunun anlaşılabilmesi için sorgulama gereklidir.

İslâm kültür tarihindeki eserlerin ön sözünde genellikle “Allah u a’lem bissevab” ibaresine rastlarsınız. Bu ibarenin anlamını hiç düşündünüz mü? Bu eserleri veren kişiler, kendilerini ve ürünlerini hiç bir zaman nihai hedef olarak göstermediler. Nihai bilgi Allah’tadır. Bizi geri bırakan bu kişilerin ortaya attıkları fikirler değildir, onları tabulaştıran zihniyettir. Geçmiş bizim yerimize karar veremez, seçeceğimiz amaçları da belirleyemez. Hayatımızın anlamının ne olacağına biz kendimiz karar vereceğiz.

Geçmiş anlamaya çalışmak, aynı fikirleri paylaşmak zorunluluğunu beraberinde getirmeyi, savunmacı bir tutum içinde olmamızı da gerektirmez. Geçmiş anlamaya çalışmak, ne ve kim olduğumuzu daha iyi kavramak ve bugünkü dünyamızı oluştururken geçmişten faydalanma amacını

taşır. Mevcut bilgi birikimimizle geçmişe baktığımızda, kültürel mirasımızın bir kısmı yeterli ve hatta doğru görülmeyebilir. Fakat tarih ne kadar iyi bilinir, tarihi tecrübeler ne kadar iyi anlaşılırsa onlardan istifade o nisbette sağlıklı ve kalıcı olur.

Pratikte Olanlar Teoriyi Aşıyor mu?

Geçmişten istifade edebilmek ve onu örnek alabilmek büyük ölçüde onun sunulmuş biçimiyle alâkalıdır. Bugün din eğitim ve öğretimimizde kültürel mirasın sunulmuş biçiminde bazı sıkıntılar yaşamaktayız. Okullarımızda dinî konuların öğretim görevini üstlenen öğretmenlerimizle yaptığımız görüşmeler ve yürüttüğümüz ortak çalışmalar göstermektedir ki, kültürel miras genellikle, öğrencilerin varoluş deneyimine tamamen yabancı hayattan kopuk durağan ve cansız bir biçimde sunulmaktadır. Özellikle bilgi naklinin ve ezberin fazlaca önemsendiği durumlarda öğrencide nakilci ve ezberci bir kafa oluşmaktadır. Bazen de duyulan her söz doğru gibi telakki edilmekte ve ısrarla “helal”, “haram”, “günah”, “sevap” kategorilerinden birine oturtulmaya çalışılmaktadır. Bu tavırlara bir de mirası “kutsallaştırma” tavrını ilave edelim ve bir öğretmenin anlattığı şu örneklerle bakalım⁷.

“Öğrencilerimden biri, saçları yana taramanın günah olduğuna dair bir hadis duyduğunu, ondan sonra saçını yana taramayacağını söyledi. Ben de ona böyle bir sonucun gerekçesinin sağlam olmadığını, hadisin uydurma olacağını söyledim. Öğrencinin cevabı:

- Olsun, belki bunda gizli bir hikmet vardır, oldu.”

“Erkek için altın kullanmanın haram mı yoksa helal mi olduğuna soran bir talebeme şöyle cevap verdim: “Kur’an’da haram olduğuna dair kesin bir nass yoktur. Ancak hadislerde haram kılındığına dair rivâyetler vardır. Hangisine uyacağına sen karar ver. Ortada bir risk vardır. Eğer altın kullanmak hoşuna gidiyorsa, kesin bir nassa dayanmadığı için hadislerin zayıf olduğunu düşünüp kullanmaya karar verebilirsin. Haram değilse problem yok. Eğer haram ise o takdirde her nimet bir külfetin karşılığıdır diyeceksin. Ayrıca bu konunun toplumun ekonomik şartlarıyla da ilgisi vardır.” Daha sözümü bitirmeden öğrenci, dik dik yüzüme baktı ve şöyle dedi:

- Hocam yani neticede haram mı helal mi?”

Okullarımızda Hadis, Kelam, İslâm Tarihi, Fıkıh gibi derslerde kültürel mirasın örnekleri anlatılırken, “dirâyet” yönüne yani olayları anla-

7. Dilek, Terkan, Okullarımızda Hadis Öğretimi Çerçevesinde Oluşan Bazı Güçlükler. Yüksek Lisans Semineri, ss.10-12. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara: 1995.

ma, yorumlama, değerlendirme ve olaylardan ders çıkarma yönüne daha fazla ağırlık verilmelidir. Aksi takdirde çocuklar halk arasındaki eksik bilgiden ve yanlış kanaatlerden etkilenmektedir. Kültürel miras üzerinde düşünme, öğrencinin tek yanlı, nakilci ve ezberci bir tavra düşmesini önleyecek ve kültürel mirasın lâfzî olarak algılamasının önüne geçilecektir.

Bir kez daha karşımıza okulun görev ve sorumlulukları çıkmaktadır: Gerçek İslâmî anlatmak, İslâm'a aykırı olan olayları ve sözleri ayırmak, yanlışları ayıklamak ve doğruya en yakın olanı bulmaya önyak olmak işi okulun görevi olmalıdır. Okul, İslâm tarihini ne kutsallaştırmak ne de kötülemek davası gütmelidir. Kanaatimizce okul, gerçekliğin farklı açılarından görülmesini engelleyen örtüleri aralayacaktır. Meselâ, Okullarımızda hadis-sünnet öğretimi, Hadis Usulü ile ilgili malûmatın verilmesi ve bir takım hadislerin belletilmesi ile sınırlı kalmamalıdır. Hadis öğretimi, bir hadisin geçmişte İslâm Toplumunda nasıl bir görev yaptığını, problemlerin çözümünde nasıl kullanıldığını öğrenciye göstermeli, bu gün de aynı hadisin öğrencinin hayatındaki işlevini görebilmesine yardımcı olabilmelidir.

Bilindiği gibi bir ilkenin-ister dinî kaynaklı olsun, ister beşerî-kendisi ile onun pratik hayatta uygulanması arasında geçen mesafede pek çok faktör devreye girer. Her durumun kendine özgü şartları ve nitelikleri vardır. Nasıl ki aynı suda iki defa yıkanılmıyorsa, birey ve toplumlarda da bir süreklilik olmakla beraber bir an bir sonrakinin aynısı ve kopyası olamaz. Bunun için meseleleri bütün şartlarıyla birlikte tekrar tekrar ele alıp çözmeye çalışmaktan başka çare yoktur. Dinî prensiplerin hayata geçirilmesi esnasında karşılaşılan problemlere getirilen yorumlar, çeşitli düşünce akımlarının, dinî literatürdeki adıyla "mezhep"lerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mezhep İmamlarının anlayışları doğrultusunda Fıkıh Usulü kitaplarında "Sünnetin delil olma değeri" ile ilgili tartışmalar ve yöntemler mevcuttur. Kur'an ve Sünnetin vermek istediği zihniyetin tam kavranabilmesi için hadislerin somut olaylara uygulanmasında Fakihlerin yaptığı yorumlar, öğrencilerin incelemesine sunulmalıdır. Oysa bugün bu husus din öğretiminde ihmâl edilmektedir. Kırbaçoğlu'nun ifadesiyle, "Genelde Hadis Usulü alanında Hadisçilerin yazdıkları eserler esas alınmakta, bu alanda Usul-u Fıkıhçıların çalışmaları ve yazdıkları-Hadisçilerininkinden aşağı olmadığı, hatta daha titiz ve tutarlı olduğu halde-çoğunlukla görmezden gelinmektedir. Halbuki Hadis Usulü'nü hadisçilerin yazdıkları eserlere hasretmek, bu konuda hadisçiler tekeli oluşturmak anlamına gelir, bu bir tahakküm ve haksızlıktır... Usul-ü Fıkıhçıların görüşlerini ikinci plana atmanın ilmî zihniyetle bağdaşması mümkün değildir. Bu sebeple günümüzde verilen hadis eğitiminin tek yanlı, nakilci, ezberci, tenkitçi zihniyetten uzak olmak gibi kusurları vardır."⁸

8. H. Kırbaçoğlu, İslâm Düşüncesinde Sünnet, Yeni Bir Yaklaşım, s.27. Feer Yayınevi, Ankara 1993.

Bir Öğretim Malzemesi Olarak Kültürel Miras'ın Örnekliği

Bu bağlamda burada bir örnek olması için İmam Ebu Hanife'nin Hadis anlayışını ve Hanefi mezhebinin Hadis metodunu inceleyen bir doktora çalışmasının bazı tespitlerinden söz etmek istiyorum. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda yapılan söz konusu tezde, Ebu Hanife ve talebelerinin Hadis tercih ve tefsirinde dikkate aldıkları hususlar şöyle sıralanmaktadır:

1. Kur'ân'a uygunluk,
2. Akla uygunluk,
3. İnsana önem verme,
4. Kolay olanın ve maslahata uygun olanın tercih edilmesi,
5. Maksada uygun olanı tercih etme,
6. Örf'e uygunluk,
7. Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma⁹

Araştırmacı, yukarıda sayılan ölçütleri tek tek açıklamış ve Ebu Hanife'nin ve talebelerinin hadisleri yorumlayış yollarını çok boyutlu zengin örneklerle ortaya koymuştur. İşte birkaç örnek:

1. Ebu Hanife'nin fikhî meselelerin çözümünde delil olarak aldığı hadislere akılcı bir yaklaşımla yeni yorumlar kattığına dair bazı örneklerle sahibiz. Hz. Peygamber bir hadisinde, "Her kim boş bir araziyi ihya ederse o arazi onun olur." buyurmuştur. Ebu Hanife buna "Yöneticinin izni"ni de ilave ederek, ancak yöneticinin izni olduğu takdirde araziye sahip olabilir demektedir. Ebu Yusuf, hocasının bu görüşüne katılmamakla beraber, sorulan bir soru üzerine, onun bu hükmünün illetini şöyle açıklar: "Bu husustaki delili şudur: İhyâ ancak sultanın izniyle olur. Başka türlü tartışmaya sebep olur. Nasıl ki, iki adamdan biri, aynı yeri seçseler ve her biri diğerine mani olsa hangisi daha haklı sayılır? Bir kimse diğerinin evi etrafındaki bir araziye imar etmek istese, arazi sahibi de, "Orayı ihya etme, çünkü o benim arazimdir, senin yaptığın iş bana zarar verir." dese bu durumda ne olacak? Ebu Hanife burada sultanın iznini, insanlar arasında çıkabilecek çekişmeyi önlemek için şart koymuştur.

Ebu Hanife zamanla ortaya çıkabilecek ihtilafları düşünerek, hadiste olmayan bir şartı ilave etmiştir. Bu tutum hadisi reddetmek demek değildir, hadisi hayata geçirmeyi kolaylaştıracak ve keyfi uygulamayı önleyecek bir "otorite" fikrine önem vermek demektir.

2. "İnsan" unsuruna değer vermesinden ötürü, Ebu Hanife, hadisleri uygulamaya geçirirken katı bir mutlakçılık anlayışı ile hareket etmemiş,

9. İ. Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu ss.83-122. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını. Ankara 1994.

şüpheli durumlarda had cezalarını uygulamaktan kaçınmış, kölelerin, kadınların, gayri müslimlerin haklarını koruyucu hükümler getirmiştir. Aşağıdaki yorumu da insan haklarını koruyan anlayışının bir sonucu gibi görülmektedir: Fakihler, savaştan elde edilen ganimetlerin taksiminde ihtilâfa düşmüşlerdir. Şöyle ki, "Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bazı hadislerde, onun süvari için bir, atı için iki hisse ayırdığı zikredilmiştir. Ebu Yusuf ve İmam-ı Muhammed'de süvariye (biri kendisine, ikisi ata olmak üzere), üç, yayaya da bir hisse ayrılması görüşünü benimsemişlerdir. Ebu Hanife ise bu taksimi kabul etmemiş, süvariye bir atı, diğeri kendisi için olmak üzere iki, yayaya da bir hisse ayrılır görüşünü benimsemiştir. Ebu Hanife, bu konuda Hz. Ömer'in bir uygulanmasına dayanmıştır. Rivâyete göre, Hz. Ömer'in bir valisi Şam tarafında, ganimetleri, binek hayvanına bir hisse, sahibine de bir hisse olmak üzere taksim etmiş ve bu durum Hz. Ömer'e arz olununca, o bunu caiz görerek kabul etmiştir. Ebu Yusuf'un görüşüne göre hayvana iki hisse, şahsa bir hisse şeklinde gelen hadis ve haberler daha çok ve daha sağlamdır, ve bu durum hayvanı şahsa tercih etmek değildir. Eğer bu durum tercih ve takdim esasına göre olsaydı, hayvana bir hisse, şahsa bir hisse verilmemesi gerekirdi. Zira bu durumda da bir hayvan, müslüman bir şahısla eşit sayılmış olurdu. Bu ancak süvarinin muhtaç olduğu malzeme ve diğer ihtiyaçların yayanınkinden fazla olmasından ileri gelmektedir.

Diğer bir gaye de, insanların Allah yolunda cihad için hayvan beslemelerini teşvik etmektir. Hayvanın hissesi, ancak hayvan sahibine verilmektedir. Bu hisse hiç bir zaman sahibi bir kenara itilerek hayvana verilmez.

Yukarıdaki örnekte, Ebu Hanife, insan unsurunu ön plana çıkararak bunu teyid eden rivâyeti tercih etmiş, Ebu Yusuf da haklı gerekçelerle onun bu görüşünü tenkid etmiştir.

3. İlmihal bilgileri içinde yer alan "mâ-i müstamel" yani kullanılmış suyun temizliği konusunda yapılan farklı yorumlar bize bir olayın dikkatli bir değerlendirmeye tâbî tutuktan sonra sonuca gitmenin önemini gösteriyor:

"Avn b. Ebî Cuhayfe babasından naklettiği bir rivâyette, onun şöyle dediğini bildirmiştir: Resulullah (s.a.v.)'i Mekke fethi gününde, kırmızı bir deri çadır içinde gördüm. Bilâl, ona abdest suyu götürdü. Sonra suyu dökmek için dışarı çıkarttı. İnsanlar bu su için koşuştular. Suyu yetişenler onunla meshettiler, yetişemeyenler ise, suya dokunanların ellerinin yaşlılığından istifade ettiler."

İmam Muhammed'in kullanılmış suyun temizliğine bu olayı delil getirdiği söylenmektedir. Çünkü insanlar bu suyla teberrük etmişlerdir. Pis olan şeye teberrük edilmez. Şâyet pis olsaydı Hz. Peygamber bunu kabul etmezdi.

Ebu Hanife ise şöyle der: “Bu olayın Hz. Peygamber’e ulaştığı nakledilmiyor. Şâyet bu olay ona ulaşsa ve o da inkâr etmeseydi o zaman delil olabilirdi. Yani olay, çadırın dışında cereyan ettiği için Hz. Peygamber’in haberi yoktur. Üstelik böyle bir şeyi teşvik veya tasvib ettiğine dair bir haber de mevcut değildir. O halde niçin sahabeden bazılarının kendiliklerinden yaptıkları bir şey meşrû ve doğru kabul edilip delil alınsın?”

Ebu Hanife, Hz. Peygamber’in açık bir tasvibi olmadığı gerekçesiyle kullanılmış suyu temiz saymamış ve sahabenin uygulamasını delil almamıştı. İmam Muhammed ise bu olayı kullanılmış suyun temizliğine delil getirmiştir.

Söz konusu olay, kullanılmış suyun temizliğine işaret etmekten çok, insanların Hz. Peygamber’e duydukları sevgi, saygının bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

4. Örneklerimizi Ebu Hanife’nin “Hz. Peygamber ve ashabına kafi olan şey senin için de kafidir” diyenlerin bulunduğunu kendisine serzenişle nakleden öğrencisine verdiği bir cevapla bitirelim. “Onlar sana, Hz. Peygamber’in ashabı için yeterli olan senin için de yeterli değil midir? Dediklerinde “evet” ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu şeklinde cevap ver. Oysa onların şartlarıyla bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir.”

Yukarıdaki örnekleri aktarmaktan amacımız, hadis ve sünnet öğretiminde öğrencilerle yapılacak örnek olay incelemelerinin hiçbir zaman Hz. Peygamber’in uygulamalarının iptal edilmesi veya reddedilmesi anlamına gelmeyeceği aksine öğrencilere neyin, nerede, ne zaman ve nasıl kullanılabileceği konusunda bir anlayış kazandırılmasına yönelik olduğunu göstermektedir. Bu anlayışın kazandırılmasını amaçlamak ise, **Temel İslâm Bilimcilerinin, Din eğitimi Bilimcileri ile ortak çalışmalar yürütmeleri ihtiyacını** kendiliğinden ortaya koymaktadır.

Bu yazı çerçevesinde ileri sürdüğüm bazı savları destekleyecek şu iki öğretim ilkesi ile sonuca varmak istiyorum:

1. Kültürel mirasın öğretimi, belli tarihî şartlar altında geliştirilmiş çözüm yollarını öğrenciye belletme gayretinden ibaret değildir.

2. Kültürel miras öğretim konusu yapılırken Kur’an-î ve Peygamberî zihniyet ile o zihniyetin insanlar tarafından çekilen “**resimleri**” ve yapılan “**tasvirleri**” üzerinde öğrenciler düşündürülmelidir.

DİN, LAİKLİK VE DEMOKRASİ ÜÇGENİ

*Doç. Dr. Ahmet AKBULUT**

Demokrasi, laiklik ve din konusunda ortaya çıkan sorunların iyi teşhis edilmesi lazımdır. Sorunun nereden kaynaklandığını tespit edemediğimiz zaman, tutarlı bir çözüm bulmamız da mümkün değildir.

Tarihe baktığımızda dinsiz bir toplumun olmadığını görürüz. Günümüzde de yeryüzünde dinsiz bir toplum yoktur. Filozofların ve sosyologların bildirdiğine göre, hiçbir toplumun dinsiz olması da mümkün değildir.¹ Dinin fitri (doğuştan gelen) bir ihtiyaç olduğu, Kur'an-ı Kerim'de de açıkça belirtilmektedir.² Bu yüzden, dinden uzaklaşan insan, tabiatına aykırı hareket ettiği için, kendine yabancılaşmaktadır. Dinin temel amacı "dünyayı açıklamak değil, somut yaşantılardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, insanın çevre ile baş edebilmesini, kendi varoluşunu omuzlayabilmesini, başkaları ile birlikte yaşayabilmesini sağlamaktır."³

Din, insan doğasına dayanan gerekli bir olgu olduğundan, onu kaldırmak mümkün değildir. Din, Yüce Allah'tan gelen mesajdır.⁴ Bu mesajın muhatabı insandır. Bundan dolayı, dinin anlaşılma biçimleri insanîdir. Bu biçimler, bazen dinin özünü bile ortadan kaldırabilirler.⁵ Bu nokta din konusuna nasıl bakmamız gerektiğini ortaya koymasından açısından çok önemlidir.⁶

Din, her toplumda aydınların ve geniş halk kitlelerinin ortak bir zeminde buluşmalarını sağlar.⁷ Her şeyden önce, bir toplumun aydınlarının, kendi halkıyla barışık olması gerekir. Aydın, toplumun referanslarına açık olan insandır. Doğrusu, halkının bağlı olduğu dinin esaslarını bilmeyen kimseye "aydın" da denemez.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1. Toynbee ve İkedo, Yaşamı Seçin, 334.
2. Rûm, 30.
3. Ana Britannica, 7/281. Din Maddesi.
4. Bakara, 132. Al-i İmran, 83. Nur, 2. Nasr, 2. Krş: Bakara, 256. Al-i İmran, 19, 85. A'raf, 29. Tevbe, 33. Ankebut, 65. Zümer, 3.
5. Weber, Protestan Ahlakı, 153.
6. Turgut, Bir Zihniyetin Çözülmesi, 79.
7. Toynbee ve İkedo, Yaşamı Seçin, 91.

Bir ülkenin başarı ve başarısızlığı halkının dini ile yakından ilgilidir. Yani uygarlık halkın dayandığı dinin nitelikleriyle belirlenir.⁸ Dinsel zihniyet, insanın olaylara ve olgulara yaklaşımını belirler. Çünkü her din bir dünya görüşüdür.⁹

Dini karşımıza mı, yoksa yanımıza mı almak daha akılcı olur? Türk aydını henüz bu sorunun cevabını bulmuş değildir. Yetmiş yılı aşkın bir uygulamadan sonra, iddia edildiği gibi, Türkiye’de bir “irtica” (geriye dönüş) tehlikesi varsa, nerelerde yanlış yaptığımızı araştırıp ortaya koymamız lazımdır. Başkalarını sorumlu ilan etmekle söz konusu sorunu çözmek olanaksızdır.

Basın yayın organları, din öğretimine ve eğitime ağırlık veren kesimlerin laik sistemi tehdit ettiği yolundaki yayınlara ağırlık vermektedirler. Bunun anlamı şudur: dini daha çok bilen laikliğe karşı gelmekte ancak dini bilmeyen laiklikten yana olmaktadır. Bu tutum yanlıştır. Bana göre bu iddia sahipleri de laikliğe büyük zarar vermektedirler. Çünkü bunlar laikliği olumsuz bir temele, yani bilgisizliğe dayandırmaktadırlar. Halbuki laik sistemin değerini ve önemini kavramak için İslâm Dinini ve Müslüman tarihini iyi bilmek gerekir.

Laiklik amaç değil, bir araçtır. Hem de toplumsal alanda, toplumsal akli devre dışı bırakan bir dayatmayı önleyecek çok önemli bir araç. Laiklik, aynı zamanda, dinsel düşüncenin gelişmesi ve değişmesi için de önemlidir. O, hem dinin hem de dindar insanın yararınadır.¹⁰ Çünkü dinin ve dinsel değerlerin “istismar” edilmesi öncelikle dini daha çok sevenleri, yani dindarları rahatsız etmelidir. Her konuda olduğu gibi, bu konuda da ülkemizde bir çelişki yaşanmaktadır. Dindar insanımız adeta dinin istismarına yeşil ışık yakmaktadır. Halbuki din istismarı da en az dinin inkâr edilmesi kadar tehlikelidir.¹¹

Laiklik, ne sadece ibadet ve inanç özgürlüğüdür, ne de sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Onun temel bir amacı daha vardır. O da “bireyi” dinlerin ve ideolojilerin saldırılarından korumaktır.

Ülkemizde laikliğin bir ideoloji, hatta bir din olarak algılanmasının temelinde de geleneksel din anlayışımız bulunmaktadır. Laikçiler, laikliği ideolojileştirirken bu din anlayışının özgürlük karşıtı ve totaliter paradigmasından hareket etmektedirler. Çünkü onlar da Müslüman kültürünün etkisi ile yetişmişlerdir.

8. a.g.e., 333.

9. “Din esas olarak insanlara kimlik vermekte, davranış kural ve normları oluşturarak kimin ne zaman, nasıl hareket edeceğini ya da etmesi gerektiğini belirlemektedir.” Bkz.: Şaylan, Türkiye’de İslamcı Siyaset, 30.

10. Krş: Hocaoglu, Laisizm, 272-273.

11. Bkz.: Bakara, 78-79. Tevbe, 34-35. Riya da bir “din istismarı” olduğundan yasaklanmıştır.

Din ile laiklik birbirine alternatif olamaz. Bunların alternatif olması durumunda, hem din hem de laiklik bulunmaları gereken kurumlarından çıkar. Bu durum, birini diğersinin düşmanı yapar.¹² Dinsel dogmaların yerini laik dogmalar alır ve laiklik bir tür dine dönüşür.¹³ Sorunu çözmek için önemli olan, bir dogmanın yerine başka bir dogmayı koymak değil, dogmanın her çeşidinden kurtulmaktır.

Laik dünya görüşü ile dindar dünya görüşü arasında özleri itibarı ile herhangi bir çatışmanın olmaması gerekir. Çünkü bunların alanları farklıdır. Laiklik toplumsaldır, dindarlık ise bireyseldir. Toplumun dindar olması mümkün olmadığı gibi bireyin de laik olması mümkün değildir.¹⁴ Bundan dolayı, alanları farklı olan şeylerin çatışmaları ve birbirlerine alternatif olmaları söz konusu olamaz.

Laklığın yanlış anlatılması ve uygulanması sonucu oluşan tepkiler dinin siyasallaşmasına yol açmaktadır. Dine siyasal açıdan bakanlar yani siyasal İslamcılar, hem İslam Dini için hem de ülkemiz için büyük tehlikedir. Bu yüzden laikliğin doğru anlaşılması ve uygulanması bizzat dindar insan için de çok önemlidir. Çünkü laiklik toplumsal aklın şartlanmasını önleyen bir tutum, bir ilkedir.

Dindarların toplumsal alanda dinsel gerçeklerle bir talepte bulunmayı ve dini referans göstermemeyi kabul etmeleri ve bunun bizzat İslam Dini için de çok önemli olduğunu görmeleri gerekir. İslam'ın siyasal çıkarlar uğruna kullanılmasının Müslümanları nasıl parça parça ettiğini İslam tarihini inceleyenler açıkça göreceklerdir. Gerçek o ki, siyaset İslam Dini geçmişte de dejenere etmiş, günümüzde de dejenere etmeye devam etmektedir.¹⁵

Ancak, ne siyâsetten ne de İslam'dan vazgeçemeyeceğimize göre, kendi gerçekliğimize uygun bir çözüm bulmak zorundayız. Dinin siyâsal alana çekilerek, hem dinin hem de siyâsetin sabote edilmesini, siyâsetin dini belirleyerek ona zarar vermesini önleyecek rasyonel bir çıkış yolu bulunmalıdır.

12. Bkz: Türköne, Modernleşme, 33.

13. Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", Avrupa'da Etik Din ve Laiklik, 38. Krş: Hocaoğlu, Lasizim, 258-261.

14. Bazı yazarlar bireyin de laik olabileceğini ileri sürmektedirler. Bkz: Turgut, İslam'da Çağdaşlaşma, 73-75. Laikliği terim olarak ele aldığımız için bireyin laik olamayacağını söylüyoruz. "laik" kelimesi köken olarak "dinin karşıtı olan kişi" değil, bir kurum olan kilise mensuplarının dışındaki kişi, halk anlamındadır. Bu nedenle laik, ruhban olmayan, ama Hristiyan olan insan demektir. Bkz: Hocaoğlu, Lasizim, 88-89. Bu durumda bireyin de laik olması mümkündür.

15. Hz. Aişe, Talha ve Zübeyir, Hz. Ali'ye karşı siyâsi nedenler ile isyan etmişler ve Müslümanlar arasında ilk büyük çatışmalar olan "Cemel" ve "Sıffin" savaşları bu siyâsi çıkarlar yüzünden yapılmıştır. Bkz: Akbulut, Sahabe Dönemi Siyâsi Hadiseleri, 197-244.

Diğer yandan laik sistemi benimseyenlerin, laiklik adına, bireyin özel yaşantısına müdahale anlamına gelen düşünce ve davranışlardan vazgeçmeleri gerekir. Dinsel dayatma ne kadar yanlış ise, laikçi bir dayatma da o kadar yanlıştır. Şu gerçeği unutmamalıyız ki, insanlar kurumlar için değil, kurumlar insanlar için vardır.¹⁶ Dinin de laikliğin de insanımızın ve toplumumuzun yararına ise bir anlamı vardır. Aksi halde, her ikisinin de hiçbir anlamı yoktur.

Görebildiğimiz kadarıyla laikçilerin yani laikliği bir ideoloji olarak algılayanların en önemli yanlışı; bireyin dinden bağımsız olmasını istemeleri ve dini dünyadan kovmaya çalışmalarıdır.¹⁷ İslamcıların en önemli yanlışı ise siyasi ve toplumsal alanlarda dinin referans alınmasını talep etmeleridir.¹⁸

Siyasi otoritenin dinsel nassları ve değerleri referans göstermesi hem dinin hem de toplumun çıkarına aykırıdır. Çünkü bu durum, siyaseti siyaset olmaktan çıkarmakta ve onu dinin içinde bir din haline getirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, din bireysel alanı aştığı zaman, bir köleleştirme kurumuna dönüşmektedir.¹⁹ Bundan dolayı siyasal İslam, dinsel değerleri kullanarak Müslüman'ı Müslüman'a "kul" etmek isteyen hareketin adıdır. Doğrusu siyasal İslamcılar, Kur'an'ın mezarını yine Kur'an'a kazandırmaktadırlar.²⁰

Ülkemizin geleceği için bir başka önemli kavram da demokrasidir. Laiklikten daha çok demokrasinin ülkemize yerleşip yerleşmeyeceğinden endişe etmek gerekir. Çünkü klasik Müslüman kültürü otoriterdir. Bu nedenle bu kültürden ya "diktatör insan tipi" ya da "köle insan tipi" yetişir. Bugün Müslüman ülkelerde otoriter sistemlerin yerleşmiş olması rastlantı değildir. Geleneksel din anlayışımız değişmediği sürece demokrasi konusunda çok zorlanacağız.²¹ Çünkü "demokrasi bir yaşam biçimidir".²² Demokratik ahlak ister, dışardan ithal edilemez.

Laiklik ile demokrasi, biri diğerinin alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcısıdır. Demokrasimizi koruyup geliştirmek istiyorsak, laik

16. Toynbee ve İkedo, Yaşamı Seçin, 155.

17. Bkz: Weber, Protestan Ahlakı, 71-72. Laikliği din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlamak yanlıştır. Bu, dinin dünya işi olmadığı anlamına gelir. Halbuki din de dünya işidir. Ahrette din yoktur ki din işi söz konusu olsun.

18. Bkz: Turgut, Bir Ziynetin Çözümlemesi, 3.

19. Karşı görüş için, bkz: Hocaoğlu, Laisizm, 252-253.

20. İslam Dini'ne en büyük zararı verenler İslam ile savaşıyorlar değil, İslam'dan yana olup da İslam'ı çirkin gösterenlerdir.

21. Fuller ve Lesser, Kuşatılanlar, 85. Bu yazarlar, "İslam'ın Batıdaki varlığı, Hristiyan Reformu'na benzer bir süreci hızlandırabileceğini" ileri sürmektedirler.

22. Turgut, İslam'da Çağdaşlaşma, 117.

sistemi benimseyen insanlarımız ile, daha çok dindar olmak isteyen halkımızı uzlaştırmak zorundayız. Ben bu uzlaşmanın sağlanabileceği kanaatindeyim.

Kur'an'ın dayandığı temel ilkeler, insan özgürlüğü ve insan sorumluluğudur. Bunları ortadan kaldırmayan her sistemle Kur'an'a dayalı anlaşmazlıklar. Zaten önemli olan da ilkeler bazında uzlaşmaktır.

Kur'an'ın toplumsal ve siyasal hayatı düzenleyen normatif, yani bir kural değerini taşıyan ilkeleri yoktur.²³ Ancak O'nun bireye istikamet gösteren ve tüm hayat için geçerli olan genel prensipleri vardır. Bu prensiplerden diğer alanlarda yararlanıldığı gibi toplumsal ve siyasal alanlarda da yararlanılabilir. Buna bir örnek verebiliriz. Kur'an'da geçen "şura" kavramı,²⁴ siyasi ve teknik bir kavram olmayıp genel bir kavramdır. Müslüman hayatının her aşamasında buna uyar. Siyaset de yaşamın bir parçası olduğuna göre "şura" genel ilkesinden hareketle, siyasi kararlara halkın katılımını sağlamak, egemenliğin kaynağının halk olduğunu belirtmek mümkündür. Geleneksel Müslüman siyasi kültürü bu kavramı siyasete tahsis etmiş, fakat onun gereğini de yerine getirmemiştir. Bu indirgemeci yaklaşım bugün de devam etmektedir.

İslam dünyasının en büyük sorunu, geleneksel Müslüman kültürü ile demokrasiyi bağdaştıramamasıdır.²⁵ Çünkü söz konusu siyasi kültür, topluma değil kişiye güven doğrultusunda oluşmuştur.

Din ile demokrasiyi bağdaştırmaya çalışan bazı yazarların, "İslâmî Demokrasi" görüşünü ileri sürmelerini hem yanlış hem de yanıltıcı buluyorum. Demokrasinin önüne gelen her sıfat, demokrasiyi demokrasi olmaktan çıkarmaktadır. Amacımız, geleneksel din anlayışımızın "hilafeti" mutlaklaştırması gibi "demokrasiyi" mutlaklaştırmak değildir. Ancak Müslüman'a düşen görev, daha iyisi bulununcaya kadar, elde bulunan yönetim biçimlerinin güzelinden, iyisinden yani demokrasiden yana olmaktır.

Geleneksel Müslüman siyasi kültürü özgürlükçü değildir. Söz konusu kültür ile demokrasi kurulamaz ve geliştirilemez.²⁶ Bu kültür, insanları dine girerken özgür bırakır. Fakat dinin içinde insana özgürlük tanımaz.²⁷ Fikir ve ifade hürriyeti yoktur. Dayatmacıdır. Ülkemizdeki solcu ve laikçi kesimler de bu klasik Müslüman kültürünün türevleri oldukları için, onlar

23. Câbiri, İslam'da Siyasal Akıl, 700.

24. Al-i İmran, 159. Şûra, 38.

25. Fuller ve Lesser, Kuşatılanlar, 116.

26. Budist filozof Daisaku İkedâ: "inancımaya göre bireysellik ve bağımsızlık olmadan demokrasiyi oluşturmaya çalışmak, kum üzerinde çizgi çizmeye benzer" demektir. Bkz: Toynbee ve İkedâ, Yaşamı Seçin, 193.

27. Halbuki Kur'an, dine girerken de dine girdikten sonra da insanı özgür bırakır. Bkz: Bakara, 217, 256. Maide, 54. Cennete gitme özgürlüğü, Cehenneme gitme özgürlüğü de içerir. Zira seçeneklerin olmadığı yerde özgürlükten söz edilemez.

da dayatmacıdır. Bu yüzden onları değiştirmek için de bu geleneksel Müslüman kültürünü değiştirmek gerekmektedir. Çözümü neticeler arasında değil, sebepler arasında aramak zorundayız. Görülüyor ki, işimiz oldukça zordur.

Burada önemli bir noktaya daha değinmek istiyorum. Önemli olan inanç özgürlüğü değil, fikir ve ifade özgürlüğüdür.²⁸ Ben inanca değil, insana saygı duyulması gerektiğini düşünüyorum. İnanç subjektif, insan özgürlüğü ise objektiftir. Merkeze inancı değil, insanı almak lazımdır. Bu nedenle farklılıkları, temel insan hakkı olarak görüp öyle değerlendirmek insana saygının gereğidir.

Müslüman toplumların siyaset geleneğinde kendini sorgulamak yoktur. Bu siyaset kültüründe eleştiriye de rastlanmaz. İtaat asırdır.²⁸ Bu zihniyet bugün de devam etmektedir. Bazı müslüman yazarlar, batıların daha iyiye ulaşmak için kendilerini eleştirmelerini bile yanlış değerlendirmekte ve batının çökeceği yolunda kehanetlerde bulunmaktadırlar. Çünkü onlara göre eleştiri yıkıcılıktır.

Siyasal İslam bir tepki hareketidir.³⁰ Müslüman dünyasında sömürgecilere karşı oluşan hareketler, "özgürlük hareketleri" değillerdir. Bunlar yabancı efendilerin yerine, yerli efendileri geçirme hareketlerinden ibaretler. Siyasi ve toplumsal sorunların çözümünde dini referans olarak alan anlayış,³¹ her şeyden önce İslam'dan değil, Müslümanların batı medeniyeti karşısında düştükleri aşağılık kompleksinden doğmuştur. Tez değil, antitezdir. Bu nedenle siyasi İslam, Müslüman dünyanın hiçbir derdine çözüm üretmez.

Siyasal İslamcıların yandaş bulmalarının nedeni, onların toplumsal sorunlara buldukları çözümler yani toplumsal projeleri değil, ülkemizde var olan toplumsal rahatsızlıklardır. Çünkü onların siyaset anlayışı bizzat sorunun kendisi olduğundan, halkın sorunlarına çözüm üretmesi mümkün değildir.³²

Siyasi İslamcıların olayları ve olguları anlayış biçimi çarpıktır. Onlar, Müslümanların sorunlarını Müslümanların değil, İslam'ın çözeceğini ileri sürmektedirler. Kendi adlarına değil, İslam adına, hatta Allah adına hareket ederler.³³ Bundan dolayı da sorunların çözümlerinden kendilerini sorumlu tutmazlar. Müslüman tarihindeki Harici hareketi bunun

-
28. Kur'an, imanın insana kötülüğü de emredebileceğine işaret etmektedir. Bkz: Bakara, 93.
 29. Füller ve Lesser, Kuşatılanlar, 95. Turgut, Bir Zihniyetin Çözülmesi, 12.
 30. Bkz: Türköne, Modernleşme, 36-37.
 31. Karşı görüş için bkz: Hocaoğlu, Laisizm, 425-426.
 32. Akbulut, "Siyasal İslam Üzerine", Türk Yurdu Der. Cilt. 17 Say. 116-117, Sh. 118-120.
 33. Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslâmi Araştırmalar Der. C. 8. Sayı. 3-4. Sh. 150. Turgut, İslam'da Çağdaşlaşma, 115.

tipik örneğidir. Her şeyden önce, Haricilik bir zihniyettir; olaylara ve olgulara yaklaşım biçimidir.³⁴

Siyasal İslamcılar, Allah'ın yasalarını başka bir ifade ile Allah'ın ayetlerini yalnız Kur'an'dan ibaret zannediyorlar. Halbuki Kur'an'a göre Allah'ın insan cinsine verdiği akıl da kainatta bulunan fizik ve sosyal kanunlar da tıpkı Kur'an ayetleri gibi yüce Allah'ın ayetleridir, yasalarıdır. Bundan dolayı, insan aklıyla, tabiat kanunları ve Kur'an ayetlerinin çatışması söz konusu olamaz.³⁵ Zaten Kur'an yüce Allah tarafından insan aklını devre dışı bırakmak için değil, insan aklına yardım etmek için gönderilmiştir. Kur'an'ın Müslümanlardan akli kullanmasını istemesi ve aklını kullanmayan insanın hayvandan daha aşağı olduğunu belirmesinin de³⁶ anlamı budur. Görülüyor ki, O'na göre akılsızlık, aklın olup olmaması değil, aklın çalıştırılıp çalıştırılmamasıdır.³⁷

Bazı Müslüman yazarlara göre, Müslüman toplumlarının içine düşükleri kötü durumun sebebi dış güçlerdir. Diğer bir ifade ile Batıdır.³⁸ Halbuki bu yanlış bir tespittir. Müslümanların geri kalmalarının nedeni bizzat mevcut Müslüman zihniyettir.³⁹

Siyasal İslamcıların bir iddiası da batı biliminin ve teknolojisinin temelinde Kur'an'ın ve geçmişteki İslam Medeniyetinin yattığı, batıya uygarlığı Müslümanların götürdüğü savıdır. Onlar bu görüşleri ile İslam'ı yücelteceklerini zannediyorlar. Halbuki batırıyorlar, farkında bile değiller. Bu nasıl din ki, kendi mensuplarını uygar yapamıyor da başka dinin mensuplarını uygar yapıyor. Bu yaklaşımın doğal sonucu ise, uygar olmak ve İslam'dan yararlanmak için Müslüman olmamak gerekiyor. Görülüyor ki, siyasal İslamcılarının en büyük zararı, bizzat İslam dininedir. Zaten İslam'ın böyle müntesipleri varken, başka düşmanlara ihtiyacı yoktur. Artık, dindar insanların bu durumun farkına varmaları gerekir.

Siyasal İslamcılar, siyaset yoluyla, toplumu ve insanı değiştirmeyi ve Müslümanlaştırmayı hedeflemektedirler. İnsanı değiştirmek ve Müslü-

34. Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", A.Ü.İ.F. Der. C. 31. Sh. 332-348.

35. Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", A.Ü.İ.F. C. 33. Sh. 138-139.

36. Enfal, 22. Kur'an'a göre akli kullanmamak büyük suçtur. Bkz: Nisa, 82. Zuhuruf, 2. Hacc, 46. Sa'd, 29. Muhammed, 24... gibi.

37. Kur'an'da akıl kelimesinin isim olarak değil, fiil olarak kullanılmasının nedeni de bu olsa gerektir. Söz konusu kelime 49 yerde fiil olarak geçmektedir.

38. Aslında Müslümanların karşısına çıkartılacak tek ve bütüncül bir "Batı'nın" olmadığını belirten Fuller ve Lesser: "İslam ile Batı arasındaki gerilimlerin, tabiatı itibariyle ilâhiyata dayandığına inanmıyoruz. Kritik farklılıklar politika, ekonomi, psikoloji, strateji ve kültür alanlarındadır." Demektedirler. Bkz: Fuller ve Lesser, Kuşatılanlar, 7.

39. Turgut, Bir Ziyetin Çözümlemesi, 101-137.

manlaştırmak için güç kullanmak Kur'an'a aykırıdır. Çünkü Kur'an'a göre İslam Dinine girişte de,⁴⁰ İslam Dinine girdikten sonra da zorlama yapılamaz.⁴¹ İnsanı değiştirmenin yolu onu ikna etmektir. Bu da siyaset yoluyla değil, ilim yoluyla yapılabilir.

İSLAM DİNİ İLE LAİKLİK UZLAŞABİLİR Mİ?

Laikliğin gerekçelerini dinin içinden bulmak gerekir. Dinin içinde laik aşırı mümkün kılacak bir kabul yapısı olmadan laikliği dışardan dayatmak ve bunu insanlara onaylatmak mümkün değildir.⁴²

İslam dini ile laikliği uzlaştırmanın mümkün olduğu,⁴³ hatta bugün yeryüzünde mevcut dinlerden laiklik ile en kolay uzlaşabilecek dinin de İslam olduğunu belirtmek istiyorum.⁴⁴ Söz konusu uzlaşma için, laikliğe çeşitli açılardan bakalım;

Felsefe anlamda laiklik: İnsan gerçeğini anlamakta ve insan sorunlarını çözmekte insan aklını üstün tutar. Bu anlamda laiklik İslam'ın dışındaki dinler ile uzlaşamaz. Ama İslam ile uzlaşır. Çünkü Kur'an'ın muhatapı insan aklıdır. O, akla gelmiştir ve insanın sorunlarını çözmeye akla yardım eder.⁴⁵ Kur'an aklın yardımcısıdır. O'nun emri, sorunların çözümlenmesinde akılcı yöntemin kullanılmasıdır. Sahte bir akıl-vahiy çatışması yaratarak, akla güveni sarsan geleneksel zihniyet, Müslümanları tarih önünde mutlak bir hezimete mahkûm etmiştir.

Sosyolojik anlamda laiklik: Bireyler toplumsal alandaki eylemlerini dinsel inançları öyle emrettiği için değil, toplumsal akıl öyle gerektirdiği için yaparlar. Birey özel yaşamında irrasyonel davranırsa bile, toplum yaşamında rasyonel davranmak zorundadır. Kur'an, toplumsal yaşamın düzenlenmesini toplumsal akla bırakmıştır.⁴⁶ Bu akıl tenkitçi, tahlilci olacak ve deneme-yanılma yoluyla en iyi toplumsal kuralları bulacaktır. Toplumsal yanlışların faturalarının dünya hayatında ödenmesi gerçeği de bunu açıkça ortaya koyar. Bu konuda İslam ile laiklik çatışmamaktadır.

Diğer yandan, toplumlar bireylerden oluşur. Fakat birey, her zaman toplumu aşar. Bu yüzden birey özgürlüğü çok önemlidir. Zaten Kur'an,

40. Yunus, 99.

41. Bakara, 256.

42. Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", Avrupa'da Etik Din ve Laiklik, 38.

43. Turgut, Bir Ziyaretin Çözümlemesi, 39. Karşı görüş için, bkz: Şaylan, Türkiye'de İslamcı Siyaset, 49-53.

44. Karşı görüş için, bkz: Hocaoğlu, Laizm, 298-302.

45. Kur'an, bize yalnız iman etmek için değil, anlamak ve araştırmak için de lazımdır. Kur'an'a "yabancılaşma" önce siyasi alanda başlamış, daha sonraları diğer alanlara da yayılmıştır. Bkz: Akbulut, Sahabe Dönemi Siyasi Hadiseleri, 55-131.

46. Toplum, "hiçbir zaman kendini oluşturan bireylerden daha aptal değildir". Bkz: Toynbee ve İkedo, Yaşamı Seçin, 250-251.

birey özgürlüğüne dayanır.⁴⁷ Bireyi zihnen köleleştiren bir toplumun gelişme ve değişme şansı yoktur. Yaratıcılık, özgürlüktedir. Özgürlükçü ve çoğulcu bir siyasal sistemin yerleşmesi için de fikir ve ifade özgürlüğüne ihtiyaç vardır.

Siyasi laiklik: Devlet otoritesinin veya siyasal iktidarın meşruluğunun Allah'a değil, halka dayanmasıdır. Egemenliğin kaynağının halk olmasıdır. Yüce Allah, insanoğluna hükmetme gücü vermiştir ki, ondan adaletle hükmetmesini istemektedir. Yüce Allah, insanoğluna egemenliği yaratılışında vermiş ve onu özgür kılmıştır.⁴⁸ Bu konuda uzlaşacak bir durum yoktur. İslam ile laiklik benzerlik arz eder.

Kur'an, Müslüman'dan egemenliğini doğru kullanmasını ister. Fakat geleneksel Müslüman siyasi düşüncesi Kur'an'ın mesajına aykırı doğrultuda gelişmiştir. Hariciliğin tarihi sahnesine çıkmasıyla, beşerî hâkimiyet ile Allah'ın hakimiyeti birbirine zıt olarak değerlendirilmiş, insana hükmetme gücünün ve yetkisinin Yüce Allah tarafından verildiği gerçeği görmezlikten gelinmiştir. Bu Harici zihniyeti bugün de "siyasal İslam" olarak devam etmektedir.

Hukuki laiklik: Devletin pozitif hukukunun dinsel kurallar yerine toplumun ihtiyaçlarına ve aklın esaslarına dayanmasını öngörür.⁵⁰ Bu konuda geleneksel Müslüman kültüründen kaynaklanan ve aşılması gereken hususlar vardır. Fakat bunları da aşmak mümkündür. Yeter ki, duygusal bir tarafa bırakılsın ve sorunlar bilimsel yöntemlerle ele alsın. Aslında akl-ı selimin bulduğu her çözüm, aynı zamanda, İslam'ın da çözümüdür.⁵¹

Din, laiklik ve demokrasinin uzlaştırılması konusunda en önemli sorun, kültürle dinin karıştırılmasından doğmaktadır.⁵² Bunu aşmak için dinsel sahadaki bilimsel araştırmaları yoğunlaştırmak ve desteklemek lazımdır. Unutulmamalıdır ki din konusu yalnız ilahiyatçıların değil, tüm halkımızın sorunudur.

-
47. Bazen önemli bir nokta gözden kaçmaktadır. Kur'an'ın muhatabı birey olduğuna göre, bu birey aynı zamanda bir toplumun üyesi ve bu toplumun da bir siyasi yapısı olduğu için, dolaylı olarak, Kur'an'ın anlaşılma biçimi siyaseti de belirlemiş olmuyor mu? Bu sorunun cevabı "evet"tir. Ancak bu durum her alan için geçerlidir. Söz konusu belirlemeden kurtulmak da mümkün değildir. Bu yüzden her türlü gelişmenin arkasında dinsel paradigma değişikliği yatmaktadır. Bu olgudan dolayı yeni ve doğru bir din anlayışı ortaya koymak zorundayız.
48. Fennel, "The Theology of True Secularity", New Thology, 29-31. Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslâmi Araştırmalar, C. 8. Say. 3-4. Sh. 149-159. Bkz: Bakara, 30. Hicr, 28-30. İsrâ, 70. Ahzab, 72.
49. Akbulut, "Hariciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", A.Ü.İ.F. Der. C. 31. Sh. 331-345.
50. Tabii hukuk teorisi ile seküler biçim arasındaki ilişkiyi inceleyen bir makale için, bkz: Novak, "Secular Style and Natural Law" The Secular City Debate, 81-84.
51. Câbiri, Arap Aklının Oluşumu, 432, 458.
52. Turgut, İslâm'da Çağdaşlaşma, 114.

Geleneksel ve tarihsel müslümanlık İslam'ın siyasallaşmasının sebebi olduğu gibi,⁵³ demokrat bir kültürün oluşmasının önünde de en büyük engeldir. Bu engeli aşmanın yolu da düzeyli din öğretiminden geçer. Görülüyor ki, din eğitimi ve öğretimi, ülkemizde demokrasimizin yerleşmesi ve gelişmesi açısından da yaşamsal önem arz etmektedir.⁵⁴

Türkiye'de varolan çatışma, laiklik ile din arasında değil, dinciler ile laikçiler arasındadır. Bu mücadelenin üstün geleni hiç olmayacak, fakat her zaman yenik düşen demokrasi olacaktır. Bunların uzlaşmaları da mümkün değildir. Çünkü her iki taraf da olaya ideolojik açıdan bakmaktadır. Bundan ülkemiz, dinimiz ve demokrasimiz büyük zarar görmektedir. Dinciler de laikçiler de dinin siyasallaşmasına önemli katkılar yapmaktadırlar. Laikçi dayatma devam ettiği sürece de potansiyel olarak bir dinci dayatma tehlikesi her zaman olacaktır.⁵⁵

Sorunlarımızın önemli bölümü geleneksel din anlayışımızdan kaynaklandığı için Müslüman düşüncesinde mutlaka yenilik (tecdit, reform) yapılmalıdır.⁵⁶ Yapılması gereken geleneksel din anlayışını baskı altına almak değil, bu anlayışı yenilemek ve değiştirmektir. Geleceğimizi kurmamız için Müslüman geçmişimizle hesaplaşmak zorundayız.⁵⁷ Din konusunda dinden yana olanımız da dine karşı olanımız da "bilgi sahibi olmadan görüş sahibi" olmuşlardır. Yani ortada önemli bir bilgi boşluğu bulunmaktadır.

Kendi geleneğimizden ve kendi tarihimizden hareketle laikliğin gerekçelerini bulmak durumundayız. Batı kültüründen alınan gerekçeler, laik sistemin aleyhine olmaktadır. Müslümanlar, onu yalnız Hristiyanların sorunu olarak algılamaktadırlar. Bu durum ise laikliğe karşı bir reaksiyonun doğmasına sebep olmaktadır. Halbuki bizim tarihimizde ve kültü-

53. Bkz: Türköne, Modernleşme, 6.

54. Ülkemizde dinsel anlayışta yenilik yapma ihtiyacı fiilen "Tanzimat Fermanı" ile başlamış ve özellikle "İkinci Meşrutiyetten" sonra "Dinde Reform" tartışmaları yapılmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra siyâsal sistemde reform yapılarak "laiklik ilkesi" kabul edilmiştir. Zannedildiği gibi din anlayışında herhangi bir yenilik yapılmamıştır. Siyâsal ve toplumsal alanlarda yapılan bazı değişikliklerle, dinsel anlayıştan kaynaklanan çarpıklıkların önüne geçileceği zannedilmiştir. Doğrusu, bir kısmının da önüne geçilmiştir. Ancak, bu laiklik ilkesi, geleneksel din anlayışını değiştirmenin önemini yitirmesine ve "dinde reform" tartışmalarının, dinin dışına çıkmasına sebep olmuştur. Bkz: Şaylan, Türkiye'de İslamcı Siyâset, 61. Krş.: 75-86. Böylece dinin içinde yapılması gereken mücadele dinin dışına çıkararak; hem geleneksel din anlayışı sorgulamaktan kurtulmuş hem de dine karşı bir mücadeleye dönüşmüştür.

55. Bkz: Türköne, Modernleşme, 10.

56. Fuller ve Lesser İslam'da güçlü bir reform hareketinin geleceğinin parlak olmadığını ileri sürmektedirler. Bkz: Kuşatılanlar, 96-97. Turgut, Bir Zihniyetin Çözülmesi, 18-19.

57. Kur'an, Müslüman'dan geçmiş ile hesaplaşmayı, "Ata Dinine" karşı uyanık olmayı ister. Bkz: Bakara, 170. Maide, 104. Enbiya, 51-56. Lokman, 21. Zuhuruf, 21-24

rümüzde de laikliğin önemini ortaya koyan gerekçeler vardır. Bu konu, halkın laikliği benimsemesi açısından çok önemlidir.

Din, her insanın sığınabileceği bir limandır. Fakat din siyaset konusu olduğu zaman, insanın elinden bu imkan alınmış olmaktadır. Dinsel değerlerin siyasette kullanılması her zaman dinin de, dindar insanın da, ülkenin de zararına olacaktır.⁵⁸

Halife, kral, padişah, devlet başkanı ve yönetici dinin koruyucusu kabul edildiğinde, ki Müslüman kültürü bu doğrultuda gelişmiştir,⁵⁹ din, koruyucusunun anladığı şeklin dışına çıkamamaktadır. Çünkü dini koruyan, onu belirleme imkânını ve yetkisini de ele geçirir. Halbuki yöneticinin görevi dini değil, devleti ve hürriyeti korumak olmalıdır.⁶⁰

Sonuç olarak: din, laiklik ve demokrasi konusundaki sorunlarımızı çözmek için aşağıdaki ilkelerden hareket etmeliyiz.

1. Bireysel özgürlük esas alınmalıdır.

2. Toplumı ilgilendiren konularda dinin referans alınması önlenmelidir. Siyasetçi dini referans alırsa, din siyasetçinin yorumuna göre şekillenir.

3. Dinle değil, din anlayışıyla mücadele edilmelidir.

4. İrtica tehlikesini ortadan kaldırmanın yolu, mümkün olduğu kadar bireysel özgürlüklerin genişletilmesidir. İrticanın panzehirinin özgürlük olduğu asla akıldan çıkarılmamalıdır.⁶¹

5. Din bireyi topluma hazırlamalıdır. Bireysel dindarlık esas alınmalı, toplumsal dindarlık önerilerine geçit verilmemelidir. Çünkü bireysel dindarlık özgürlükçü, toplumsal dindarlık ise otoriter ve baskıcı bir yapı ortaya çıkarır.

İrtica ile mücadele ya da onu besleyen geleneksel din anlayışı ile mücadele, sosyolojik değişim çerçevesinde yürütülmelidir. Bunun en

58. Din siyaset konusu olunca birleştirici özelliğini kaybeder ve bölücü olur. "İslam'da oluşmuş her ekolün doğuşu ya doğrudan ya da ağırlıklı olarak siyaset ve imamet gibi nedenlerden kaynaklanmıştır. Bkz: Ammara, Mu'tezile ve Devrim, 64. Akbulut, Sahabe Devri Siyasi hadiseleri, 55-276.

59. İcî, Mevakıf, 395-397. Taftazani, Şerhu'l-Makasid, 4/232-234. Sünni gelenekte din devlet ilişkisi modeli, hiçbir zaman "din devleti" modeli değildir. Devlet dini modeldir. Bkz: Türköne, Modernleşme, 6.

60. Dinin devletin denetiminde olması konusunda Doç. Dr. Mümtaz'er Türköne şu yorumu yapmaktadır: "Cumhuriyet Türkiye'sinin "din-devlet ilişkisi modeli" Emeviler'de, Abbasiler'de Selçuklular'da ve son olarak Osmanlılar'da uygulanan modelin, tıpa tıp aynısıdır." Bkz: Türköni, Modernleşme, 5.

61. Turgut, Bir Zihniyetin Çözümlemesi, 11.

önemli parçası değişim için gerekli olan bilimsel ve entellektüel platformdur. Değişimin yasası şudur: Değişim içeriden olur, dışarıdan dayatılmaz. Tarih göstermiştir ki dışarıdan yapılan her türlü müdahale, dinsel anlayışın daha da içe kapanıp kronikleşmesine ve patolojik bir hal almasına sebep olmaktadır.

6. Diğer geleneklerden kurtulmak ve ekonomik gelişmeyi sağlamak için de dinsel gelenekten kurtulmak gerekir.⁶² Dinsel gelenekleri değiştirmenin yolu da topluma verilecek yaygın, yoğun ve kaliteli din öğretimin-den geçer.⁶³ “Din bilgisi” adı altında dinsel oyuncakların anlatılması ile bu sorun çözülemez. Bu gerçeğin henüz farkına bile varmış değiliz.

Dinsel zihniyeti niçin yenileştiremiyoruz? Mücadeleyi dinin içinde yapacak yerde dine karşı yapıyoruz. Daha doğrusu dinin gücünü de kavrayamıyoruz. Dini siyasi alandan uzaklaştırmak başka şey, bireyin hayattan uzaklaştırmak başka şeydir.

Bilimsel zihniyeti kazanmak için dini devre dışı bırakmaya çalıştık, fakat başarılı olamadık. Çünkü bilimsel zihniyeti kazanmanın yolu da dinde yenilik yapmaktan, yani temel kaynak Kur'an'a giderek yeni bir bakış açısı ile sorunlarımıza bakmaktan geçmektedir.⁶⁴ Kur'an'a dönüş ile Kur'an'ın indiği döneme dönüş çok farklı şeylerdir. Zaman zaman bu konu bile karıştırılmaktadır.

Din, dine bakış açısına göre değişmekte ve anlam kazanmaktadır. Önemli olan bu bakış açısını yeniden düzenlemektir. Unutulmamalıdır ki, hiçbir dinin tek ve üzerinde uzlaşılan bir yorumu yoktur. “Dinsel zihniyeti” yenilemek ve “din istismarını” önlemek için İslam Dini'nin halka doğru bir şekilde öğretilmesi gerekir. Her konuda olduğu gibi, din konusunda da bilgili ve bilinçli olan bir toplumda din istismarı, kuralı değil istisnayı oluşturur. Bilgisiz toplumda ise istismar kural haline gelir.

7. Kur'an, sorunlarımızı çözmek için gelmemiştir. O, sorunlarımızı ilim ve akılla kendimizin çözeceğini, yani ilim ve aklı referans almamız gerektiğini bildirmiştir. Akıl bize, yalnız İslam'a ulaşmak için değil, Müslüman olduktan sonra hayatımızı akl-ı selimin ilkelerine göre yönlendirmek için de gereklidir.⁶⁵

62. Weber, Protestan Ahlakı, 137-152. Turgut, Bir Zihniyetin Çözümlemesi, 27.

63. Weber, Protestan Ahlakı, 35.

64. Turgut, İslam'da Çağdaşlaşma, 24. Öztürk, Yeniden Yapılanma, 41.

65. Akıl ve vahiy olmak üzere İslam Dini'nin kaynağı ikidir. Vahiy akla geldiği için de akıl birincil vahiy ise ikincildir. Bkz: Maturudî, Kitabu't-Tevhid, 4.

8. Siyaset ile dinin niçin ayrılması gerektiğinin teolojik gerekçelerini⁶⁶ ortaya koymamız gerekir. Din siyasetin değil, ilmin konusu olmalıdır. Bana göre bu konuda yapılması gereken en önemli iş, dini siyaset ve siyasetçinin elinden kurtarmaktır. Eğer laikliği, bireyin özgürlüğünü sağlamak ve aklın önündeki engelleri kaldırmak olarak tanımlayabilirsek,⁶⁷ bu hem dinimiz, hem milletimiz, hem de devletimiz için bir çıkış yolu olacaktır.

KAYNAKLAR

- Abel, Oliver:** "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik. İstanbul-1995.
- Akbulut, Doç. Dr. Ahmet:** "Siyasal İslam Üzerine", Türk Yurdu Der. C. 17. Say. 116-117. Ankara - 1997.
- ; "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslâmî Araştırmalar Der. C. 8. Say. 3-4. Ankara-1995.
- ; "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", AÜİF. Der. C. 33. Ankara-1992.
- ; "Hariciliğin Siyâsi Görüşlerinin İtikadileşmesi", A.Ü.İ.F. Der. C. 31. Ankara, 1989.
- ; Sahabe Dönemi Siyâsi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri. İstanbul-1992.
- Ammara, Muhammed:** Mu'tezile ve Devrim. Çev. İ. Akbaba, İstanbul-1988. Ana Britannica: İstanbul-1986-1987.
- Câbirî, Prof. Dr. Muhammed Abid:** Arap Aklının Oluşumu. Çev. İ. Akbaba. İstanbul-1997.
- ; İslam'da Siyasal Akl. Çev. Doç. Dr. V. Akyüz. İstanbul-1997.
- Fennel, William O.:** "The Theology of True Secularity", New Theology. New-York 1966.
- Fuller, Graham E.-Lesser, İon O.:** Kuşatılanlar, İslam ve Batının Jeopolitiği. Çev. Ö. Arıkan. İstanbul-1996.
- Hocaoğlu, Dr. Durmuş:** Lasizm'den Milli Sekülerizm'e. Ankara-1995.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmet:** el-Mevakıf. Beyrut-Tarihsiz.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmut es-Semerkandî:** Kitabu't-Tevhid, Tahkik: Dr. F. Huleyf. İstanbul-1979. (ofset)
- Novak, Michael:** "Secular Style and Natural Law", The Secular City Debate. London-1966.

66. Fennel, "The Theology of True Secularity", New Theology, 28-29.

67. Karşı görüş için, bkz: Hocaoğlu, Laisizm, 267-271.

Öztürk, Prof. Dr. Yaşar Nuri: Yeniden Yapılanma. İstanbul-1996.

Şaylan, Gencay: Türkiye'de İslamcı Siyâset. Ankara-1992.

Taftazanî, Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sa'deddin: Şerhu'l-Makasid. Tahkik: Dr. A. Omeyre. İnan-1989.

Toynbee, Arnold ve İkedâ, Daisaku: Yaşamı Seçin. (Diyalog) Çev. U. Arık. Ankara-1992.

Turgut, Prof. Dr. İhsan: Bir Zihniyetin Çözümlemesi. İzmir-1994.

——; İslam'da Çağdaşlaşma İzmir-1996.

Türköne, Doç. Dr. Mümtaz'er: Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi. Ankara-1994.

Weber, Max: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çev. Z. Gürata. Ankara-1997.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞUNUN 75. YILINDA İLÂHİYAT FAKÜLTELERİNİN ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KELEŞ*

“Ey millet Allah birdir. Şânu büyüktür. Allah’ın selâmeti, âtîfeti ve hayrı üzerinize olsun. Peygamberimiz efendimiz, Cenâb-ı Hak tarafından insanları hakâik-ı dîniyeyi tebliğ e memur ve rasûl olmuştur. Kânûn-i esâsîsi cümledenizce malumdur ki, Kuran-ı Azîmü’ş-Şandaki nususstur. İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa, hakikate tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor. Eğer akla, mantığa ve hakikate tevafuk etmemiş olsaydı, bunununla diğer kavanin-i tabiiyye-i ilahiyeye beyninde tezat olması icap ederdi. Çünkü bilcümle kavanin-i kevnîyyeyi yapan cenab-ı Haktır.”¹

Gâzi Mustafa Kemal Atatürk

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze İlâhiyat Fakültelerinin misyonu ve önemi konusunu birkaç ana başlık altında incelemeye çalışacağız.

- A- Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun Tarihi Arka Planı
- B- Cumhuriyetin Resmi İdeolojisinde Dinin ve Din Eğitiminin Yeri
- C- İlâhiyat Fakültelerinin Dün, Bugün ve Yarın Üstlendiği Misyon
- D- Sonuç ve Teklifler

A- Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun Tarihi Arka Planı

Türkiye Cumhuriyeti, tarih sahnesine tesadüfen çıkmış, hiçbir geçmiş ve geleneği olmayan -nev zuhur- bir devlet değildir. O tarihteki yerini durup dururken ve bir rastlantı sonucu almamıştır. Aksine, büyük bir imparatorluk geleneğinin ve birikiminin hazırlamış olduğu tarihsel şartların sonucu olarak tarihteki yerini almıştır. Bu makalede bizim maksadı-

* Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
1. Mustafa Kemal Atatürk, Balıkesir Hutbesi. 7 Şubat 1923. Balıkesir Paşa Camii. Bak: Düccane Cündioğlu, Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi, 185.

mız, Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihteki yerini nasıl almış olduğunu incelemek değildir. Ancak, konumuzun anlaşılmasına ışık tutacağına inandığımız bazı noktaları bu bağlamda incelemeye çalışacağız.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin öncülleri ve onu tarih sahnesine çıkararak ilk aşama ve oluşumlar, kuruluşunu hazırlayan tarihsel arka plan daha Osmanlı devletinin son yüzyılı içinde başlamıştır. Genel olarak "**Tanzimat Dönemi**" olarak bilinen bu Batılılaşma hareketi, genç Cumhuriyetin de bir anlamda ana rahmine düşüşü anlamına gelmektedir.²

Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihini ve kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'ni birkaç aşamalı bir değişim süreci içinde değerlendirmek mümkündür. Bu aşama ve değişim süreçlerini, Şerif Mardin'in konuya ilişkin bir makalesinden özetleyerek aktarmak istiyoruz. Ş. Mardin bu tarihi gelişmeyi şu aşamalarla değerlendirmektedir: **Birinci Aşama**, Osmanlı İmparatorluğunun askeri gücünü yitirmesine karşı alınan tedbirlerdir. (1774-1826) Batıdan alınan askeri nizam, teknoloji ve eğitim bu döneme ait çağdaşlaşma hareketidir. **İkinci Aşama**, (1826-1865) Tanzimat'ın beraberinde getirdiği idari reform, iktisadi önlemler, yeni eğitim modeli -Rüştiye-gibi yeniliklerdir. **Üçüncü Aşama** ise, Yeni Osmanlılarda "Serbestiyet"e kavuşma düşüncesinin belirmesidir. Yüzyılın sonunda ise, (1900) bu yeni yapının gerçekten sağlam olabilmesi için, özenilen Batı kurumlarının, Batının yaşam tarzının, düşünce ve kültürünün ithal edilmesi gerekeceği iyiden iyiye tartışılan bir konu haline gelmiştir.³ İşte bu aşamalar daha sonra kurulacak olan çağdaş ve modern Türkiye Cumhuriyetinin ilk adımları ve tarihi temelleridir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk, yukarıda vermeye çalıştığımız Osmanlıda başlayan çağdaşlaşma hareketlerinin başarısız kaldığı ve son batılılaşma düşüncesinin de tartışıldığı yıllarda dünyaya gelmiştir. Bu açıdan, Atatürk kendisinden önce başlamış olan işbu süreçten hız almış ve onları tamamlamıştır.⁴ Preston Hughes bu konuda; "**Atatürk'ün Siyasal Düşüncesinin Kökleri**" başlığı altında, yukarıda ifadeye çalıştığımız Tanzimat ve sonrasında yenilikçi gelişmelerin, Atatürk'ün özellikle subaylık dönemi fikri gelişmeleri üzerinde etkili olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca, o gün için bu yenilikçi ve Batılılaşma akımına en çok destek verenlerin askeri öğrenciler ve subaylar olduklarının da altını çizmektedir: "1890'larda askeri öğrenciden paşaya dek subaylar giderek

2. Bu konuda geniş bilgi için bak: Mithat Baydur, "**Modernleşme Bağlamında Tanzimat**", Türkiye Günlüğü Kasım-Aralık 1994.

3. Şerif Mardin; "**Atatürk'ü Anarken**", Türkiye Günlüğü, 5. 28/Mayıs-Haziran 1994. Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler, yazarın görüşlerinden özetlenmiştir. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bak: Ahmet Turan Alkan; "**21. Yüzyılın Başlarında Atatürkçülüğün Durumu**", a.g.d., 10-15. Şerif Mardin'in ifade ettiği bu aşamalar ile ilgili bir değerlendirme için bak: Durmuş Hocaoğlu, "**Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi**", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos 1994.

4. Mardin, a.g.d., 6.

daha fazla devrimci harekete girmeye başladılar.”⁵ Bu genel temayülden Atatürk de nasibini almış ve özellikle talebeliği yıllarında ve Manastır⁶ askeri lisesindeki talebeliği yıllarında hem Fransız felsefesi ve düşüncülerinden hem de Türk aydınlarından etkilenmiştir. Namık Kemal ve Tevfik Fikret gibi... Bizzat kendisi: **“Ben inkılap ruhunu ondan (T. Fikret) aldım.”** demiştir.⁷

İstiklal savaşı yıllarında Atatürk tabii olarak savaş konularına yoğunlaşmış ancak fırsat buldukça da siyasal felsefe kitaplarını mütalaa etmiştir. Savaş dönemi günlüğüne yapmış olduğu açıklamalarında, ülke için düşündükleri yenilikleri ve reformları açık bir şekilde ifade etmiştir. **“Gücüm ve fırsatım olsaydı, ani bir darbe ile gerekli reformları yapardım”.** (Afet İnan, 1981: 142)⁸

Savaş sona erdiğinde Atatürk 1920'lerin başında uygulamak istediği düşüncelerini ve siyasal kavramları büyük oranda geliştirmiş durumdaydı.⁹ Bu ifadeye çalıştıklarımız ve yaptığımız alıntılar, kurulacak olan yeni devletin oluşumunu hazırlayan fikri gelişmeyi göstermektedir. Yine açıkça bilinen konulardandır ki Atatürk, özellikle Fransız düşünürlerden etkilenmiştir. Rousseau'dan ve onun meşhur eseri **“Toplum Sözleşmesi”**nden etkilendiği tarihten sabittir.¹⁰ Bu ön hazırlıklar, daha sonraki fiili reformlar için birer temel oluşturmuşlardır. Bu hususu Yakup Kadri Karaosmanoğlu şöyle ifade etmektedir: **“Mustafa Kemal'in fikir yapısı üzerinde Fransız etkisi olduğu gerek arkadaşlarımızın gerek araştırmacılarca ifade edilmiştir. Devrimlerin temelinde akılcılık ve pozitifizmin izlerini görmek mümkündür. Bu etki Osmanlı devletinin çöküşünü gözleriyle görmesiyle ve çare aramasıyla birleşince, devrimin projesi belirir hale gelmiştir.”**¹¹

“Kemalizm'in doğduğu tarihsel ortam siyasal konjonktürde 'Demokrasi' yükselen bir değer değildi. Dolayısıyla Kemalizm, karşı karşıya olduğu siyasal bir gerçekliği reddetme durumunda olmadığı gibi; tarihin zorunlu bir uğraşını da ıskalamamaktaydı. Tam tersine Avrupa'da monarşilerin yerini alan ulus-devletin gereklerini Osmanlıda başlayan bir süreci radikal dönüşüme uğratarak Kemalizm Türkiye'ye taşıdığı; ve mevcut tarihsel uğrağa tekabül eden bir oluşumu gerçekleştirdi.”¹² Bu

5. Preston Hughes; Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demokratikleşme Süreci, 19-21.
6. Atatürk 1896 yılında Manastırda bulunan ve Batı Makedonya'daki önemli bir askeri merkez olan askeri liseye girmiştir. Bak: Hughes, a.g.e., 23.
7. Hughes, a.g.e., 24.
8. Hughes, a.g.e., 32.
9. Hughes, a.g.e., 32.
10. Hughes, a.g.e., 33.
11. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun 13 Haziran 1961 tarihinde yazmış olduğu bir makalesinden bu görüşleri nakledilmiştir. Geniş bilgi için bak: Yümnü Sezen, Humanizm ve Atatürk Devrimleri, 206.
12. Ali Yaşar Sarıbay; **“Demokrasinin ‘prelude’ Olarak Kemalizm”**, a.g.d., 16.

alıntıda da altı çizilen nokta, yeni kurulan Cumhuriyetin ifade ettiğimiz gibi, başlamış bir sürecin tamamlanması hareketi olduğudur. Bu konuda Toktamış Ateş de aynı görüşü savunmaktadır: “Türk devrim hareketinin Osmanlıdaki gelişmelerin belli bir çizginin uzantısı ve birbiri üzerine inşası olduğu düşünülmelidir. Bir önemli kırılma noktası var ama bu süreç devam etmiştir.”¹³

Ancak, 19. yüzyıl Osmanlısının geldiği noktada yapılan ıslahatlar ile daha çok amaçlanan şey devletin bekasını temine yönelikti. Yani bir değişimden ziyade değişmemeyi hedeflemekteydi. İşte bu açıdan Mustafa Kemal Atatürk’ün yaklaşımı, kendisine kadar olan değişim ve Batılılaşma yaklaşımından net bir şekilde ayrılır. O’na göre artık devletin marjinal değişikliklerle bekası mümkün değildir. Dolayısıyla hem devlet hemde toplumsal yapı bir kopuşla radikal bir şekilde değişmeli ve devlet toplum bağı yeniden kurulmalıdır.¹⁴ Atatürk’ün tasarladığı bu yeni yapılanma, fert devlet ilişkisini ve millet-devlet ilişkilerini kökünden değiştiren bir yapılanmadır.¹⁵

Bu başlık altında ifade etmeye çalıştığımız ana tema: Türk toplumunun daha Osmanlı İmparatorluğu döneminde girmiş olduğu, bütün bir dünyada gerçekleşmekte olan değişim sürecinin, Atatürk ve arkadaşları tarafından yer ve zamanı geldiği bir bağlamda hızlandırılarak sonuçlandırılmış olmasıdır. Yoksa, kimilerinin zannettiği gibi, tarihe rağmen, dünyanın kazandığı yeni konjoktüre rağmen ve tarihsel sürecin aksine bir hareket yapılmamıştır. Yani, Türkiye Cumhuriyeti doğumu gelmiş bir bebek gibi, beklemeye tahammülsüz olarak dünya tarihindeki yerini almıştır. Bu yaklaşımımızı Alexis de Tocoueville’nin Fransız devrimine ilişkin söylemiş olduğu bir sözüyle bitiriyoruz: “**Hiçbir toplum hazır olmadığı bir devrimi yapamaz.**”¹⁶ O halde Atatürk’ün kişiliğinde simgeleyen ve “devrimler” adıyla anılan modernleşmeye yönelik girişimleri bir sürecin başı değil de, başka bir sürecin ulaştığı yoğunlaşma momentini olarak ele almak gerekmektedir.¹⁷

Sonuç olarak, 29 Ekim 1923 tarihinde ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu böyle bir tarihsel arka plana dayanmaktadır. Bu tarihsel şartlarda gözükken ve ortaya çıkan tabloya baktığımızda şunu görebilmekteyiz: yıkılma aşamasına gelmiş olan Osmanlı devletinin o günkü aydınları, yani Tanzimat dönemi yenilikçi düşünürler, yeterli seviyede felsefi

13. Toktamış Ateş, “Atatürk Kavga Sebebi Olmamalıdır”, 10 Kasım 1996, Zaman Gazetesi.

14. Etyen Mahcupyan; “Kemalizm Bir Geçiş Dönemi”, a.g.d.; 56.

15. Bu konuda geniş bilgi için bak: Sarıbay, a.g.d., 17.

16. Mehmet Ali Kılıçbay; a.g.d., 67.

17. Kılıçbay; a.g.d.; 67.

birikim ve altyapıya sahip olmasalar da,¹⁸ çarenin değişim ve Batının gerçekleştirmiş olduğu tarzda bir yapılanmayı sağlamak olduğu görüşüne sahip olmaları ve bunun mücadelesini vermeleridir. İşte bu mücadelenin başlattığı bir gelişme sonunda Türkiye Cumhuriyeti'ni netice vermiştir.

B- Cumhuriyetin Resmi İdeolojisinde Dinin ve Din Eğitiminin Yeri

Yukarıda ifade ve özetlemeye çalıştığımız yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve onu hazırlayan tarihsel arka plandan sonra burada üzerinde durmamız gereken diğer bir önemli konu da, bu yeni devletin din ile ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, devletin dini yeniden tanımlayarak onu yeni yapılanma içerisinde uygun bir yere koymasındır. Devletin din ile olan bu yeni ilişkisinin yanında, dindarların dini hayatı ve bu dini hayatın yeni ideoloji ve onun yapmış olduğu reform ve düzenlemeler ile çatışmaları Cumhuriyet rejiminin en önemli problemini oluşturmaktadır.

Aşağıda değinileceği üzere, Cumhuriyet rejiminin, kurucu teorisyenleri ve ilk uygulayıcıları tarafından büyük ölçüde geçmişe ve geleneğe karşı olduğu ve olması gerektiği şeklinde algılanması sözünü ettiğimiz din-devlet ilişkilerinin olumsuz yönde gelişmesini sağlamıştır. Hala bugün bile yapılan tartışmaların temelinde Cumhuriyeti ve onun beraberinde getirdiği kurumları- Laiklik gibi- bu şekilde anlama yatmaktadır.

Din-Devlet İlişkisinin Dayandığı Fikri Temeller

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu hazırlayan tarihi nedenleri sıralarken de ifade ettiğimiz gibi, Cumhuriyetin ilk kurucuları fikri olarak Batıdan, özellikle de Fransız düşünürlerden etkilenmişlerdir. Bu etkilenmenin anlamı ve sonucu ise, Batıda din devlet ilişkisine dair yapılan uygulamaları aynıyla Türkiye'ye taşımaktır. O gün için özellikle Fransa'da ortaya çıkan laik görüşler çok radikal denilebilecek bir seviyede, dini bütün devlet kurumlarından dışlamakta ve yok saymaktadır.¹⁹ "Çağdaş

18. Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi" başlıklı makalesinin "Türk Laisizmi" başlığı ile konumuza ilişkin şu tespitlerde bulunmaktadır: Şinasi, Münif Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet... ilh. Bunların hepsi kuşkusuz iyi niyetli insanlardı; ama yine kuşkusuz, hiçbirisi gerçek anlamıyla düşünür, filozof, fikir adamı değildi. Hemen hepsinde hakim olan niteliğin, ana hatlarıyla ve kabasından, engin bir vatanseverlik, derin bir romantizm, gazeteci entelektüelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu "yarı-aydın Türk entelijansiyası" arasında Fransız İhtilalinin bütün dünyaya yaydığı inkılapçı fikirler, ateşli taraftarlar bulmakta gecikmedi. Bunun yanında, pozitivist ve matryalist felsefeler de tesir etme imkanı bulmaya başladı. Sosyalizm hemen hiç tanınmıyor, komünizm hiç bilinmiyordu. Ancak, mükerreren belirtmek gerekir ki, ekseriyetinde ortak olan özellik sathiliktir." Türkiye Günlüğü, Temmuz, 1994. Sa: 49.

19. Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi" Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, 1994, Sa: 5-6.

demokrasilerin fikir öncüsü olarak tanıdığımız Rousseau da **'Toplum Sözleşmesi'** nde tümüyle devletin ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve devlete tabi bir sivil din tesis edilmesi gerektiğini yazıyordu.²⁰

Türk aydınlarının büyük ölçüde etkilendiği, hatta Atatürk'ün de etkilendiğini ifade etmiştik, Rousseau'nun bu görüşleri yeni kurulacak olan Türkiye Cumhuriyetinin din ve devlet ilişkilerini belirlemede oldukça etkili olmuştur. Bunun yanı sıra yine çağdaş bir filozof olan Tocqueville ise daha farklı bir bakış açısıyla konuya eğilmekte ve görüşleri ileri sürmektedir. Onun konumuza ilişkin görüşlerini özetleyen Nur Vergin şöyle yazmaktadır: "Tocqueville devlet dini olgusuna demokrasi adına karşı. Bunun tabii bir uzantısı olarak devletin resmi felsefeler üretip onlara sahiplenmesine de karşı. Çünkü, diyor bu liberal düşünür, bir devlet dininin varlığı veya devletin belirli bir felsefeyi kendisine mal edip resmileştirmesi bağnazlığa ödün vermektir ve özgürlüğü ortadan kaldırmaya hizmettir. Tocqueville böyle bir durumun uzun vadede, hatta bizatihi devleti de yıpratacağını öne sürüyor."²¹ Bugün gelinen nokta itibarıyla bakıldığında, yukarıda görüşleri verilmiş olan iki düşünürden ilki ülkemiz üzerinde oldukça etkili olmuş, ancak gelinen nokta Tocqueville'yi haklı çıkarmıştır.²²

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihi süreç içerisinde, Batıda neredeyse hakim olan pozitivist felsefe insanlığa yeni din teorileri ve yeni Tanrılar sunmaktaydı. Pozitif Felsefe derslerinin hocası, **"Pozitivist İlmihal"** adlı kitabında şöyle demektedir: "Şu veya bu şekilde bir ruhbanlığın bulunmadığı bir toplumun kendini idame ettirmesine de geliştirmesine de imkan yoktur." Evet şaşılacak bir şey ama, pozitivistizmin kurucusu toplumda manevi bir gücün varlığının ve itikadın gerekliliğine inanıyor. Hristiyanlığın artık bu manevi gücü temsil edememesine işaret ediyor ve toplumu yönetmek için yeni bir dinin gerekli olduğunu söylüyor. Artık geçersiz olan ve çağın insanının ihtiyaçlarını karşılamakta zaafiyet gösteren eski dinin yerini alacak olan bu yeni dinin adı **"İnsanlık Dini"** ya da **"Beşeriyet Dini"** olacaktır. Bu din eski dinle aynı fonksiyonları ifa etmeye muktedir olacaktır ama bu yeni dinin niteliği farklıdır. Bu din tümüyle laiktir ve **transcendence**'i (aşkınlığı) dışlayıcı bir dindir. Yeni dinde, insan aklının fevkinde aşkın güc yoktur. Çünkü bu, Tanrısız, Tanrısı olmayan bir dindir. Comte bu konuda çok açık bir ifade kullanıyor: "Beşeriyet, Tanrı'nın yerini artık ebediyyen almış bulunuyor ama tabii, onun geçici hizmetlerini de unutmuyor."²³

"Bu görüşler aslında 1945'de **'Dinde Reform'** çağrılarında yer alan ve daha sonra da 1947 Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayında dile getiri-

20. Nur Vergin, a.g.m., 7.

21. Nur Vergin, a.g.m., 7.

22. İlk laiklik uygulamaları ve bu uygulamaların dayandığı Batı modelleri için bak: Yünni Sezen, Humanizm ve Atatürk Devrimleri, 294.

23. Nur Vergin, a.g.m., 11.

len fikirlerin paralelindedir. Bu paralellik öylesinedir ki, bu fikirlerin ilham kaynağının Comte ve Durkheimgil pozitivizm olduğuna dair zerre kadar şüphe yoktur. Çünkü laiklik adına dinde reform yapma arzusunun temelinde, laiklikle pek ilgisi olmayan ama tıpkı Comte'un tasarladığı türden yeni bir din yaratma arayışı vardır. Reforma tabi tutulan din de, işte, çağımızın ihtiyaçlarına cevap veren ve Türkiye gerçekliğine uygun bir din olacaktır. Türk din reformcularının 'Yeni ve pozitif dinin Papa'sı Comte'dan farkı, onun kurduğu din beşeriyete yönelik ve insanlığın tümünü kapsayıcı ve evrensel mahiyette iken, bizimkilerinkinin, evrensel ilkelere hareketle fakat, Türkiye'ye özel bir din istidadında olmasıdır.'²⁴

Kendilerince Batının yapmış olduğu dinde reformu yapmayı tasarlayan bu düşünürler ve bu düşünürlerin ürettiği teorilerin pratiğini ortaya koyan siyasi kadrolar, olmaması gereken ve bizim tarihi geleneğimizle bağdaşması asla mümkün olmayan bir tabloyu meydana getirdiler. Bu tablonun olumsuz ve tasvip edilemeyecek şekilde oluşmasında rolü olanlar şüphesiz Genç Cumhuriyete iyilik etmiyorlardı. Devletin bu ilk teşekkül yıllarında daha sağduyulu davranması gereken aydın ve yazarlar, tam aksine milletin kutsal değerlerine ve dini inançlarına hakaret sayılacak yazılar yazıp dergi ve gaztelerde neşrediyorlardı. Bu tür yazılar ve ifadeler ise, Cumhuriyetin çağı yakalama ve Türk milletini muasır milletler seviyesine çıkarma gayesine ve bu doğrultutaki projesinin gerçekleşmesine maniler oluşturmaktaydı. Bu ifadelerimizi destekleyen bir iki örnek vermek istiyoruz:

Kumandanoglu Kasım Tevfik, "Genç Düşünceler" adlı haftalık derginin 1-8 Kasım 1928 tarihli sayısında, "Hz. Muhammed'e Açık Mektup" başlıklı yazısında, Peygamber efendimize (a.s.) "Çöl Bedevişi", "Sihirbaz", "Üfürükçü", Kuran-ı Kerim için ise, "Çöl Kanunu" gibi ifadeler kullanmıştır.²⁵ Cumhuriyet Halk Partisi yayın organlarından olan "Uyanış" dergisinde ise, 15 Ağustos 1929'da Refik Ahmet isimli bir yazar da şöyle yazmaktaydı: "Allah'ı da sultanla beraber tahtından indirdik. Artık Türkiye'de ne din, ne Tanrı ne de Peygamber vardır."²⁶ Bu ifadelerin bütünüyle Comte'un tesirinde kalınarak söylendiği her türlü izahattan varestedir.

Hiç şüphe yok ki bu görüşler ne Atatürk'ün görüşlerine uymaktaydı, ne de bugün Atatürk'ün çizgisini devam ettiren siyasilerimizin görüşleri-

24. Nur Vergin, a.g.m., 12. Nur Vergin bu makalesinde, özellikle laiklik konusunun Türkiye Cumhuriyetinin ilk dönem uygulamalarında ve hala nasıl anlaşılıp uygulandığını çok çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilhassa Halk Partisi dönemi uygulamalarının, din ile devlet ilişkilerini, keza dindar ile devlet ilişkilerini büyük ölçüde yıpratmış olduğunun tespitlerini vermektedir. Bu makalesinde yazarımız önemle, laiklik ile laikçiliğin bizim ülkemizde oluşturduğu sorunları dile getirmekte ve çok hayati noktalara dikkatimizi çekmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için adı geçen makaleye bakılmalıdır.

25. Mustafa Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları, 36.

26. Mustafa Öcal, a.g.e., 36.

ne... Bu görüşler ve yazılar için söylenecek en yerinde ifade; Batıya ait bazı felsefî düşünceleri iştmiş ancak hazmetmeden, zihninde sindirmeden, büyük zahmetler ve fedakarlıklar ile kurulan ve Türk Milletinin geleceği olan Cumhuriyet için bu beyanların ona ne kazandırıp ne kaybettireceğini hesap etmeden söylenmiş maksadını fazlasıyla aşan sözler ve beyanlardır. Çünkü Mustafa Kemal Atatürk'ün yazımızın girişine koyduğumuz Balıkesir Hutbesinden yapmış olduğumuz alıntı ve şimdi nakledeceğimiz görüşleri, yukarıda vermiş olduğumuz hezeyanlar ile asla bağdaştırılamaz. Hele bu görüşleri Kemalizm diyerek takdim etmek ise bütün bütün Atatürk'e ve onun düşüncelerine ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş maksadına terstir. Açıkça iftiradır. Zira Atatürk asla din öldü, artık Tanrı da onun emrindekiler de bu ülkeden sınır dışı edildi dememektedir ve dememiştir. Bu iddianın aksine bir ifade Atatürk adına ispat edilemez. Tam aksine her ferдин dinini öğrenmesi gerektiğini ve bunun için de mektepler açılmış olduğunu şöyle ifade etmektedir:

"Efendiler! Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii dindir ve ancak bundan dolaydır ki en son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla fenne, ilme ve mantığa uygun olması gerekir. Elbette her fert dinini, diyanetini öğrenecek bir yere muhtaçtır. Orası da medrese değil mekteptir."²⁷ Bu mealde "Söylev" de ise şöyle söylemektedir: ***"Bizde ruhbanlık yoktur. Hepimiz müsaviyiz ve dinimizin ahkâmını (hükümlerini) mütesaviyen öğrenmeye mecburuz. Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır; orası da mekteptir."***²⁸ Şimdi bir bu ifadeleri düşünelim ki bunlar bizzat Türkiye Cumhuriyetinin kurucusuna aittir. Bir de yukarıda nakletmiş olduğumuz ve dine-imana küfreden sözleri... Elbette ki o sözler Cumhuriyet rejimine yarar sağlayan ve sağlayacak sözler değil aksine zarar veren sözlerdir ve öyle de olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı olan Atatürk'ten son Cumhurbaşkanı olan Süleyman Demirel'e gelip onun sözlerini dinlediğimiz zaman, aynı çizgiyi bulmak mümkündür. Öyle ise, bu çizginin dışı sayılacak ifadeler kesinlikle Cumhuriyete zarar veren art niyetli -şayet art niyetli değilse cahilce- yanlış ifadeler olduğunu söyleyebiliriz. Sayın Süleyman Demirel şöyle demektedir:

"5 milyar insanın yaşadığı dünya huzur arıyor, daha doğrusu huzursuzluktan fevkalade şikayetçidir. Dünya kurulduğundan beri insanlar zaman zaman huzursuz olmuşlardır. Hep huzur araya gelmişlerdir. Toplum zaman zaman öyle bozulmuştur ki, Alemlerin Rabbi Cenab-ı Allah insanlara semavi Kitaplar ve Peygamberler göndermiştir. Bugün dünyadaki beş milyar insanın, çeşitli dinlerin salikleri olduğunu biliyoruz ve dinsizlik teorilerini yürüten rejimlerin de günümüzde çöktüğü, bir varlık ispatlayamadıkları, ortadan kalktığı da yine herkesin malumudur. Öyle

27. Hakkı Naşit Uluğ, Üç Büyük Devrim, 12-13 Ak Yayınları 1973.

28. Atatürk, Söylev, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay. II. 98.

bir noktada bulunuyoruz. İnsanlık bir yere gelmiştir ki, burada manevi değerler, moral değerler, milli ve ahlaki değerler olmadıkça, materyal değerlerle ayakta durmak mümkün değildir. Maddi zenginlik yetmiyor. Hatta maddi zenginlik tek başına huzursuzluğun kaynağı bile olabiliyor. Manevi zenginliği terk eden toplumlar büyük sıkıntılar ve ıstıraplar içerisine sürükleniyorlar. Hep öyle de olagelmıştır. Bir milyardan fazla mensubu bulunan İslam dininin 5 kıtada yayılmış taraftarı yani Müslümanlar, daha çok dayanışma içerisinde olmalıdır. Birbirlerini daha iyi bilmelidirler, tanımalıdırlar ve **Müslümanlığı daha iyi öğrenmelidirler. Daha çok uygulamalıdır. Bu ihtiyaç, bugün dünyanın geldiği bu noktada bütün Müslümanların da geldiği yerdir.**²⁹

Sayın Demirel'in bu ifadelerinde altı çizili sözlerin Atatürk'ün sözleri ile, dinin öğrenilmesi ve gerekliliği noktasında nasıl örtüştüğü ve 75 yıldır nasıl bu çizginin gerçek demokratlar ve Cumhuriyetçiler tarafından korunmakta olduğu çok açık olarak görülmektedir. Nitekim bu konuda yetkili makamların ilkinden son temsilcisi olan Cumhurbaşkanı'nın halen vermekte olduğu beyanlarına baktığımızda; din devlet ilişkisini bu çizginin dışına taşıyanların hem insanlık gerçeğine hem de Atatürk'ün bırakmış olduğu mirasa ihanet etmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Genç Cumhuriyetin tarihinde amacının dışında ve Cumhuriyeti kuran ilk kurucusunun düşüncelerinin tersine uygulanmak istenen Laiklik ve yine bu anlayışın üzerine bina edilen devlet din ilişkileri, beraberinde hep toplumsal problemleri getirmiştir. Bu yeni uygulamalar o günkü idarecilerin ve reformistlerin beklediği sonucu vermediği gibi, aksine bir uyanış ve intibahı doğurmuş bu da tabii olarak karşı koyma ve çatışma eğilimini meydana getirmiştir. Devleti her açıdan yıpratmış olan bu gelişmenin asıl nedeni de yanlış bir laiklik anlayışı ve uygulamasından ibaretir.

Böyle bir yanlış hareket beraberinde kutuplaşmayı getirmiş ve devlet, din ile olan ilişkilerinde sağlıklı bir yapılanmayı gerçekleştirilememiştir. Kurulan Diyanet İşleri Teşkilatı ve çalışması, fonksiyonları, hatta varlığının gereği ya da gereksizliği bugün bile tartışılmaktadır. Müstakil bir bakanlığının olmasından hangi bakanlığa bağlı olmasına kadar bu konuda önemli problemler yaşanmıştır.

Cumhuriyet ve Din Eğitimi

Bu makalenin boyutlarını fazlası ile aşan bu konuda, sadece konumuza alakadar eden yönü üzerinde durmakla yetineceğiz.

29. Süleyman Demirel, Türkiye Cumhuriyeti 9. Cumhurbaşkanı, I. Din Şurası Açış Konuşması., I. 9. Bu açılış konuşmasının bütün metnine bakıldığında Türkiye Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı sıfatıyla Sayın Süleyman Demirel'in konumuza ilişkin çok önemli şeyler söylediğini görebileceğiz. Ayrıca; ısrarla laikliği dinsizlik gibi algılayanların da yanıldıklarının Cumhurbaşkanı'nuz altını çizmektedir.

Cumhuriyetin kurulması nasıl tarihi bir sürecin zorunlu bir sonucu ise, bu kurulan yeni devletin geçmişten edindiği bir kısım tecrübelerden hareket ederek devlet ve onun bekası ile yakından ilgili olan eğitim alanında ve özellikle de din eğitimi konusunda değişiklikler yapıp yenilikler getirmesi de kurulan bu yeni devletin yeniliğinin bir sonucudur. Bu bir zarurettir ve nitekim öyle de yapılmıştır. Ancak, yukarıda ifadeye çalışıldığı üzere rejimin, sistem olarak din konusunda kendisini doğru konumlandıramamış olması, aynı şekilde din eğitimi konusuna da yansımış ve bu konuda da bir türlü isabetli bir uygulama gerçekleştirilememiştir.

Osmanlı devletinde eğitimin yürütüldüğü kurum medreseler idi. Hemen herkesçe malumdur ki, medreseler gerek din eğitiminde gerek diğer alanlardaki eğitim ve öğretimde çağın gelişmelerini takip edemiyor ve kendisini yenileyemiyordu. Bu haliyle medreselerin, özellikle yeni kurulan ve çok önemli yenilikçi projeleri bulunan Cumhuriyetin ondan beklediklerini verebilmesi de mümkün değildi. Bu nedenle ilk iş olarak Tevhid-i Tedrisat kanunu ile eğitim medreselerden mekteplere devredildi. Yurt çapında bir eğitim birliğine gidilmek istendi.³⁰

Tevhid-i Tedrisat kanununun 4. Maddesinde, İmam ve Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakültelerinin açılması görevi Milli Eğitim bakanlığına verilmiştir. İlgili madde gereğince 1923-1924 yıllarında 29 yerde -eğitim süresi 4 yıl olan- İmam Hatipler açılmıştır. Ancak bir iki yıl içinde bir kısmı yeniden kapatılmış 1925 ve 1926 yıllarında ise, İstanbul ve Kütahya'dakilerin dışında tamamen hepsi kapatılmıştır.³¹ Yine aynı madde gereği 1924'de İstanbul'da Darü'l Fünun'a (İstanbul Üniversitesi) bağlı bir de İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Öğretim süresi 3 yıl olarak belirtilen bu fakülte, 1933 yılında kapatılmıştır.³²

Yukarıda ifadeye çalıştığımız yanlış tavır, din eğitimi verecek okulların da açılıp kapatılması ile de devam ettirilmiş ve devlet ile dindarlar arasında bir soğukluğun ve daha da önemlisi bir güvensizliğin oluşmasını sağlamıştır. Atatürk'ün altını özenle çizdiğimiz arzusunun tam aksine Müslüman milletin dinini öğreneceği yerler belirsiz ve devamsız hale getirilince, resmen karşılanamayan ihtiyaçlar gayr-i resmi şekilde hamiyetli Müslümanlar tarafından karşılanmaya çalışılmıştır. Bu durumun en vahim sonucu ise; millet dinini resmi ve ehil olanlardan öğrenemeyince, ehil olmayanlardan ve yarım-yamalak diyebileceğimiz yanlışlarla dolu ve hurafeler içine hapsedilen bir eğitimi almak zorunda kalmıştır. Bu şekilde alınan eğitim yetiştirdiği dindarların ne gibi sorunlar oluştur-

30. Tevhin-i Tedrisat kanunu, 2 Mart 1924 de T.B.M.M. gündemine getirilmiş ve 3 Martta kabul edilmiştir. 6 Mart 1924 günü ise Resmi Gazetenin 63. Sayısında 430 sayılı kanun olarak yayımlanmış ve yürürlüğe konulmuştur. Geniş bilgi için bak: Mustafa Öcal, a.g.e., 25.

31. Mustafa Öcal, a.g.e., 32.

32. Mustafa Öcal, a.g.e., 34.

duğu ise son birkaç senede çok daha açık ve acı bir şekilde herkes tarafından görülmüş oldu.

1982 Anayasa'sınının 24. Maddesine zorunlu olarak din dersinin orta dereceli okullarda okutulması konuldu. Bunun gerekliliğini Erzurum konuşmasında Orgeneral Kenan Evran şu şekilde açıklamaktadır: “Artık yeni aldığımız kararla liselerde ve ortaokullarda mecburi din dersi okutulacaktır. Bu suretle çocuklarımız din bilgisini bu okullarda alacaklardır. Bugün Batılı ülkelerin çoğunda okullarda din dersi verilmektedir. Laikliğin dinsizlik demek olmadığını muhtelif vesilelerle dile getirmiştik. Okullarımıza mecburi din dersi koymakla laikliğe aykırı davranmış olmayız. Atatürk de Dini cehlin elinden alıp ehlin eline vermek gerekir demiş ve tevhid-i tedrisat kanunu çıkarmıştır. Fakat okullarımızda din dersi ehil kimseler tarafından verilmediğinden, çocuklarımız ya hiç din terbiyesi almamış veya cahillerin elinde kalmıştır.”³³

Bütün bu problemlerin altında kanaatimizce, devletin din konusunda net bir tavır ortaya koyamaması ve belirleyememesi vardır. Yukarıda işaret edilen ilk laiklik uygulamaları nedeniyle halkın dindar ve geleneğe büyük ölçüde bağlı kesimi, açılan dini okullara bile kuşku ile bakmış ve çocuklarını onlara göndermekten imtina etmiştir. Bunun ana nedeni, işaret edildiği üzere idarecilerin halk üzerinde oluşturduğu kanaattir. Azalmış olmakla birlikte bugün için de aynı problem varittir.

“Türkiye'nin sorunu, laik bir sosyo-politik sistem içerisinde dinin ve dindar kişinin laiklik ile ilişkisinin niteliği sorunudur. Laik sistem içerisinde dinin ve dindar kişinin toplumsal ve siyasal konumlandırılması, yani statü sorunudur.”³⁴ Bütün içtenliğimizle katıldığımız Nur Vergin'e ait bu görüş Türkiye'nin acı gerçeğidir.

Orta dereceli okullara “**Din Dersi**” nin konulup konulmaması bile çok ciddi tartışmalara neden olabilmıştır. 1980 ihtilali sonrası Kenan Evren'in zorunlu din dersi koydurmasını hala laiklik başlığı altında tartışan ve onu suçlayan, hatta “**İrticacı**”lıkla suçlayanlar olmuştur. İşte bu çarpık laiklik anlayışdır ki şu gerçeği bir türlü görememektedir. O gerçek de şudur: Gelenğinde çok köklü bir dindarlığın bulunduğu bu millete doğru ve resmi bir din eğitimi verilemez ve devlet bunun meşru zeminini oluşturamaz ise, illegal örgütlenmelerden ve bu örgütlerin eğitim yetiştirdiği bağnaz ve aşırı söylem sahiplerinin ortaya çıkaracağı problemlerden hiçbir zaman kurtulamayız. İşte İlahiyat Fakültelerinin görevi ve misyonu da tam burada ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu nokta üzerinde durmak istiyoruz.

33. Preston Hughes, Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demokratikleşme Süreci, 138.

34. Nur Vergin, a.g.m., 15.

C- İlahiyat Fakültelerinin Dün, Bugün ve Yarın Üstlendiği Misyon

Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk İlahiyat Fakültesi, Daru'l-Fünuna bağlı olarak ilk açıldığı yıllardan hemen sonra öğrencisizlik gerekçesiyle kapanmış olmasına karşılık, daha sonra yeniden açılmıştır. Makalemizin baş kısmında da işaret edildiği üzere, Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişin arka planında var olan Batı tesiri ve çağdaş filozofların etkisi, ilk ilahiyat fakültesinin açılışı için de bahis mevzudur. Daha ziyade felsefi araştırmalar için kurulan ve dinde reform hareketlerinde yardımcı olması beklenen bir kurum olmuş ve ilk misyonunu böylece üstlenmiştir. “**Dini Reformlar Layihası**” 1935 de kapatılacak olan İlahiyat fakültesi hocaları tarafından hazırlanarak verilmiştir.³⁵

Özellikle laiklik anlayışının doğru bir temel üzerine oturmayışından kaynaklanan genel sıkıntılar, ilahiyat fakültesi ve diğer din eğitimi veren okullar içinde etkili olmuş ve bu kurumlar kendilerinden beklenen misyonu tam eda edememişlerdir.³⁶

Bütün bu olumsuz şartlara rağmen Ankara İlahiyat Fakültesi başta olmak üzere diğer İslam Enstitüleri, çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nde İslami konularda araştırmalar yapmaya çalışmış ve pek çok kıymetli çalışmaları da başarıyla yapmıştır. 1980 ihtilali sonrası düzenlenen yeni Anayasa gereği mevcut İslam Enstitüleri de İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüştür. Daha sonra Türkiye'nin 8. Cumhurbaşkanı olacak olan Turgut Özal'ın başbakan olduğu hükümetler döneminde kurulan üniversitelerin bünyesinde açılan yeni ilahiyat fakülteleri ile genel sayı bugün 23 olmuştur.

Bu teknik bilgilerden ziyade genel olarak bu fakültelerin misyonu üzerinde durmak istiyoruz. Bu misyonu kıdemli bir ilahiyatçı sıfatıyla Beyza Bilgin şöyle özetlemektedir: “Bugünkü anlamıyla ilahiyat, dinin menşei, tarih içindeki etkinliğini ve değişik alanlardaki faaliyet şekillerini araştıran ilimlerin bütünüdür. **İlahiyatın görevi**, dinin tarih içindeki işleyişini araştırarak bugünkü din öğretimine bilimsel katkılar sağlamaktır. İslam inancının, onun hayatı yorumlayışının, yaşayış biçimleri ile ilgili tavsiyelerinin günümüz dünyasının gerçekleri ve ihtiyaçları ile birlikte nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı konusunda bilgi vermek İslam İlahiyatının görevidir. **Bunun için ilahiyat günümüzün hızla değişen dünyasındaki yenilikleri günü gününe izleyerek çalışmak durumundadır.**”³⁷

35. M. Zeki İçsan, “İslam İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu.”, Türkiye Günlüğü, Kasım-Aralık 1994. Sa: 62.

36. Laikliğin kökeni ve Türk aydınları tarafından nasıl anlaşıldığına ilişkin geniş bilgi için bak: Durmuş Hocaoğlu, Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, 1994.

37. Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, 5.

Hayatın bir gerçeği olan dini yaşam, hızla değişen sosyal şartlar ve genç Türkiye Cumhuriyeti tarihinde yaşanan tecrübeler, yukarıda altını çizdiğimiz ifadelerin önemini daha da artırmaktadır. Çünkü, sosyal yaşamın bir gerçeği olan din olgusunu gelişen zaman ve tarihsel şartlar altında yeniden anlayıp yorumlayarak onu yaşanan hayat ile kaynaşmasını sağlayacak çalışmalar yapılmadığı takdirde, yaşamın ve çağın gerisinde kalan anlayışlar ile devamlı çatışmalar yaşanacak ve sosyal bünyede rahatsızlıklar devam edecektir. Özellikle günümüz dünyası için bu durumun önemini yine Beyza Bilgin'den yapacağımız bir alıntı ile devam ettirmek istiyoruz:

“Günümüzde toplumlar genişlemiş, karmaşıklaşmıştır. Öğrenilecek şeyler çoğalmış, bilgi birikimi, kuşatılması imkansız hale gelmiştir. Hayatın değişik alanları, değişik branşların konusu olmuştur. Yeni ihtiyaçlar yeni problemleri getirmekte yeni problemler yeni araştırmaları gerektirmektedir. Bu sebepten, ilahiyata bir **‘Arama Hareketi’** denebilir. Arama hareketinden maksat, **kendisi bir bilim olmayan dini inancın bilimsel yöntemler ve araçlardan yararlanılarak daha iyi anlaşılır, başkalarına daha iyi anlatılabilir ve hayatın değişik alanlarında ortaya çıkan problemlerin çözümlenmesine katkıda bulunur hale getirilmesidir.** Bu çalışması ile ilahiyat, Kur’an öğütlerinden kaynaklar her türlü uygulamanın teorisini geliştirir, uygulamaya rehberlik yapar. Bu türlü çalışma, her biri için aynı derecede olmasa bile, ilahiyatın bütün branşları için söz konusudur.”³⁸

Beyza Bilgin’in yukarıda alıntıladığımız **“Arama Hareketi”** ifadesi gerçekten de çok önemli ve dikkat çekicidir. Zira söz konusu fakülteler, hayatın gerçekleri ile iç içe olarak bu arama ve araştırmayı yapmalıdırlar. Yoksa, sadece geçmişe ait görüşlerden ve tarihin herhangi bir dönemine ait olan hayat anlayışlarından hareketle günümüz problemlerini çözmeye imkan yoktur. Bu nedenle, araştırmalar o kadar geniş bir alanda ve yine geniş imkanlar ile olmalıdır ki; mümkün ise bütün ilahiyatçı ilim adamları globalleşmiş dünyayı yakından görüp tanımalı ve onlarla yakın temas halinde olmalıdır. Kanaatimizce, fen bilimlerindeki gelişmeleri takip için Avrupa ve Amerika gibi gelişmiş ülkelere gidildiği kadar, sosyal bilimler yönüyle de dünyadaki gelişmeleri zamanında takip edebilmek ve yaşanan çağdan kopmamak için, bu alanda da gidilmelidir. Entegre olmak durumunda olduğumuz hatta bazı noktalardan da mecbur olduğumuz bir dünya ile daha sıkı bir ilmi diyaloga ilahiyatçıların ihtiyaçları vardır.

75 yıllık Cumhuriyet tecrübesi ile görülmüştür ki, Türk Milleti’nin çağdaş bir dünyayı inşa edebilmesi ve yine çağdaşları olan devletler ve milletlerle her alanda onurlu bir yarış içinde olabilmesi ve devlet-din ilişkisi ve genç sayılabilecek Cumhuriyetin ebed müddet devamını sağlayabilmek için, % 99’u Müslüman olan bu ülkede, bu kahir ekseriyeti doğru yönlendirecek ve onlara rehber olacak gerçek ilim ehli ilahiyatçılara şid-

38. Beyza Bilgin, a.g.e., 6.

detle ihtiyaç vardır. Zira son bir iki yıl içinde kamu oyuna yansıyan televizyon programlarındaki tartışma ve oturumlarda görüldü ki; insanımız doğru bir rehberlik hizmeti alamaz ise rehberini sahtekarlardan ve dini istismar edenlerden seçebilmektedir. Bu olumsuz gelişmeleri önlemenin en emin yolu ise hiç şüphesiz iyi bir din eğitimi ve ilahiyat çalışmalarıdır. Sözüün burasında tekrar Beyza Bilgin'in tespitlerine dönüyoruz ve tüm ülke çapındaki dini eğitim ve irşad çalışmalarında ilahiyatların üstlenmiş olduğu misyon hakkındaki görüşlerini veriyoruz:

“Okullardaki eğitimin olduğu kadar camilerdeki öğretimin de ilahiyat araştırmalarına ihtiyacı vardır. Okullar ve camiler ilahiyat araştırmalarının yayıldığı alanlardır. Fakat onlar aynı zamanda ilahiyat araştırmalarının konusudur. Çünkü her birinin eleştirici dü-şünceye, sorumluluklarının bilincinde danışmanlara ihtiyaçları vardır. Uygulamadan gelecek eleştirici sorular ve yeni problemler, sadece din eğitimine değil, aynı zamanda ilahiyat branşlarının bütününe yöneltilmiştir. İlahiyattan gelecek açıklayıcı yorumlar ve prensip kararları olmadan, din eğitimi ve öğretimi sağlıklı biçimde çalışmaz ve etkili olmaz.”³⁹

Din-devlet ilişkisini incelediğimiz yerde ifade edildiği üzere, Müslüman bireyin ve yine Müslüman topluluğun din konusundaki ihtiyaçları ehil ve uzmanlar tarafından verilemeyince bunlar, illegal örgütlerin ve devletin bütünlüğü ve bağımsızlığı konusunda ciddi tehditler oluşturabilecek olan teşkilatların eline kalmaktadır. Malzeme olarak bu gayr-i meşru gruplar, devletin dini ihmal ettiği hatta dini ortadan kaldırmak istediği gibi, halkın en hassas olduğu noktadan yaklaşarak onları emelleri doğrultusunda kullanmaktadırlar. Halbuki yerinde de ifade edildiği gibi, Atatürk'ün din devlet ilişkisine ait en hassas olduğu konu dinin istismarı konusudur. Hemen bütün devrimlerde bu hassas konu dikkate alınmış ve tarihi tecrübeden de hareketle, yeni bir istismar ile yeni zararların oluşmasına imkan verilmemeye çalışılmıştır.⁴⁰

Elbette Atatürk'ün büyük hassasiyetle başlattığı bu uygulama takipçileri tarafından aynı hassasiyetle devam ettirilemedi. Sonuçları herkesçe malumdur. Ama biz bugünü ve yarını alakadar eden yönü düşünüyoruz ve aynı yanlışlıkların tekrarlanmamasını ve genç Cumhuriyetin aksayarak ve ara rejimlerin dayatmalarıyla değil koşar adımlar ile; yetiştirdiği gerçek demokratlar ve **fikri hür vicdanı hür nesillerle** istikbale koşsun istiyoruz. Bu bağlamda ise ilahiyat fakültelerinin üstlendiği misyonun oldukça önemli ve tarihi bir misyon olduğu kanaatindeyiz. Devletin resmi politikası ve Y.Ö.K. (Yüksek Öğrenim Kurumu) kararları bu misyonu engelleiyici değil, aksine başarılı bir şekilde bu misyonu ifa ettirmeye uygun olduğu taktirde; -şimdiki haliyle bile bunu yapmaktadır- ilahiyat fakülteleri Türkiye Cumhuriyeti Devletinin bağımsızlığı, bütünlüğü, çağdaş

39. Beyza Bilgin, a.g.e., 6.

40. Bu konuda oldukça önemli tespitler ve tarihi hakiller için bak: Yümni Sezen, Humanizm ve Atatürk Devrimleri, 290-298.

normları yakalayıp medeniyetler yarışındaki onurlu yerini alması noktasında çok ulvi görevleri başarıyla yapacaktır. Bunu yaparken de, göstermelik, rejim yarıdakçılığı v.s. gibi onlara asla yakışmayacak bir görüntü ile değil, ilmi araştırmalarıyla ulaştığı doğrular ve gerçekler ışığında bu misyonu eda edecektir.

D- Sonuç ve Teklifler

Türkiye Cumhuriyetinin ilelebed var olması için kendilerine oldukça büyük görevler düşen ve bu görevlerinin bilincinde ve idrakinde olan ilahiyat fakülteleri ve üstlendikleri misyon ile ilgili söylenebilecekler elbette bu ifade edilenlerin çok çok üzerindedir. Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu konudaki bazı teklifleri de sonuç olarak ifade etmek istiyoruz.

1- İlahiyat fakültelerinin öğrenci kontenjanı artırılmalı ve teşvik edilmelidir. Çünkü, buralarda yetişen öğrenciler yurt çapında her alanda alacakları görevi devlet-din bütünlüğü içinde yürüteceklerdir. Toplumda gözlemlenen ve art niyetli olarak da körüklenen devlet din çatışması bu elemanların gayretiyle aşılabilecek ve çözülecektir. Özellikle geçmişinde medreselerin önemli ölçüde ağırlığı olduğu doğu ve güney-doğu gibi bölgelerde bu misyonun önemi son derece büyüktür. Bu bölgelerdeki ilahiyat fakülteleri ayrıca bir destek ve teşvik ile çalıştırılmalı ve bölgedeki ağırlığını hissettirmelidir. Bu hissedilen ağırlık aynı zamanda devletin o yöre halkı ile olan ilişkilerinin iyileşmesi ve var olan yanlış kanaat ve ön yargıların ortadan kaldırılması anlamına gelecektir.

2- Türkiye Diyanet İşleri Teşkilatı din hizmetlerini ilahiyat kadrolarıyla ve onların işaretleriyle yürütmeli ve bu iki kurum arasında daha ciddi bir diyalog olmalıdır. Diyanete bağlı kurumlarda çalışan din eğitimcisi ve temsilcisi memurlar sıklıkla ihtiyaçların vereceği seminerlere iştirak ettirilmelidirler. Özellikle bu fakültelerin çıkarmış olduğu yayınlar ve bilimsel çalışmalar, imkan ölçüsünde bütün din görevlilerine ulaştırılıp okunması sağlanmalıdır. Çünkü, pek çok din görevlisinin öğrenip araştırmasına imkan olmayan çok önemli konular bu yayınlar arasında kalıp gitmemelidir. Onlar bu yayınları okuyarak taşıdıkları yanlış düşüncelerden ve daha önce öğrendikleri yarım yamalak bilgilerden de kurtulmalıdırlar. Günde beş kez camide halk ile iç içe olan bu önemli kadroların bilgileri sık sık temizlenmelidir. Kıymetli ilahiyatçıların çalışmaları da sadece birer akademik araştırma olmak talihsizliğinden kurtulmalı ve halkın hizmetine ve irfan hayatına sunulmalıdır. Öyle inanıyoruz ki; bugün ilahiyat fakültesi dergileri arasına haps olmuş değerli araştırmalar ve bilgiler, diyanet teşkilatı bünyesindeki bütün görevlilere ve belirli seviyede eğitim almış halk kesimine ulaştırılabilirse, en azından devletin dindarlar ile olan bir çok probleminin ana kaynağı olan yanlış dini telkinin meydana getirdiği olumsuzluklar azalacak ve tabii bu arada sosyal problemler de azalmış olacaktır.

3- Samimiyetle inandığımız bir diğer husus da, ilahiyat fakültelerinin kültürel etkinlikleri arttırıldıkça, insanımızın daha doğru bir din ile tanış-

malarının sağlanmış olacağıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında kendinden beklenen misyonu o günkü olumsuz şartlar nedeniyle tam edemediği de olsa ilahiyat fakülteleri; 21. Yüzyıla girilen şu yıllarda Türkiye Cumhuriyetinin başı dik kendine güvenle ileri doğru atacağı adımlarda görevi büyük, ulvi ve kutsaldır. Fakültelerimizdeki bütün öğretim elemanları da bu tarihi misyonun farkındadır.

4- Türkiye Cumhuriyetini “nice 75 yıllara...” dileğinde bulunurken, ilahiyat fakülteleri için de aynı temennide bulunuyoruz. Devleti halkı ile bir bütün Türkiye Cumhuriyeti’nin, halkı her türlü inanca saygıyı kabullenmiş ve ayrı ayrı din ve mezheplerden olmanın doğallığını özümsemiş, bölünüp parçalanmaz bir bütün halinde ebede doğru koşmaları ve karşılaştıkları her türlü engelleri beraberce (devlet-millet bütünlüğüyle) aşmaları ve geçmeleri dileğiyle...

4 Kasım 1998

Diyarbakır

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmet Turan Alkan;** “21. Yüzyılın Başlarında Atatürkçülüğün Durumu”, Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran 1994.
- Ali Yaşar Sarıbay;** “Demokrasinin ‘Prelude’ Olarak Kemalizm”, Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran, 1994.
- Beyza Bilgin;** “Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 185. Ankara 1988.
- Durmuş Hocaoğlu,** “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos 1994.
- Düccane Cündioğlu;** “Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi”, İstanbul, 1998.
- Etyen Mahcupyan;** “Kemalizm: Bir Geçiş Dönemi”, Mayıs-Haziran, 1994.
- Hakkı Naşit Uluğ;** “Üç Büyük Devrim”, Ak Yayınları İstanbul 1973.
- Mehmet Ali Kılıçbay;** “Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması”, Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran, 1994.
- Mithat Baydur;** “Modernleşme Bağlamında Tanzimat”, Türkiye Günlüğü, Kasım-Aralık 1994.
- Mustafa Öcal;** “İmam Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları”, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- M. Zeki İşcan;** “İslam İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu”, Türkiye Günlüğü. Kasım-Aralık, 1994.
- Nur Vergin;** “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi”, Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, 1994.
- Preston Hughes;** Atatürkçülük ve Türkiye’nin Demokratikleşme Süreci, Milliyet Yayınları, İstanbul 1994.
- Söylev;** II. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay. Ankara 1982.
- Süleyman Demirel;** I. Din Şurası Açılış konuşması, 1-5 Kasım 1993. Diyanet İşleri Başkanlığı yay. Ankara 1995.
- Şerif Mardin;** “Atatürk’ü Anarken”, Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran, 1994.
- Toktamış Ateş;** “Atatürk Kavga Sebebi Olmamalıdır.” 10 Kasım 1996, Zaman Gazetesi.
- Yünni Sezen;** Humanizm ve Atatürk Devrimleri, Ayışığı Kitapları 1, İstanbul.

ÇEVRE BİLİNCİNİN GELİŞİMİNDE ÇEVRE AHLAKI'NIN ÖNEMİ*

Dr. İbrahim ÖZDEMİR

I. Giriş

Aristoteles ahlakla ilgili ünlü kitabı *Ethica Nicomachea*'da ahlakı açıklarken şöyle der: "Gözleri ya da bütün bedeni iyileştirmek zorunda olan bir insan nasıl gözleri ve bedeni tanımak, bilmek zorundaysa, aynı şekilde, politik bilimler öğrencisi gibi ahlak öğrencisi de *insan ruhu* ile ilgili bazı gerçekleri bilmek zorundadır."¹ Ünlü filozof böylece ahlakın insan ruhu ve melekeleriyle olan ilişkisine dikkat çekerek, bunları tanımadan insanın ahlaki eylemlerini anlamının güçlüğüne vurgulamıştır. Böylece, insanı tanımının, onun ruh dünyasını ve eylemlerini yönlendiren temel düşünceleri bilmenin önemini belirtmiştir. Bunları bilmek için de öncelikle şu soruların cevaplandırılması gerekmektedir.

- İnsan nedir?
- Kainattaki yeri nedir?
- Diğer varlıklara göre konumu nedir?
- İnsan dışındaki varlıkların anlamı ve insana göre anlamı nedir/nelerdir?
- Bunların kendi başlarına bir anlamı var mıdır?
- Hayatın ve insanın anlamı nedir?
- Hayattan beklentilerimiz nelerdir?

Tüm bu sorulara verilecek cevaplar insanın eylemlerinin arkasındaki temel varsayımları ortaya çıkarabileceği gibi, çevre ahlakının nasıl bir anlayış üzerine kurulması gerektiğini de gösterecektir. Başka bir ifadeyle, insanı tanıdığımızda, özellikle *modern insanın kimliğini* çözümlendiğimiz-

* Bu yazının ilk şekli, Çevre Bakanlığınca 4-6 Aralık 1996 tarihlerinde Belek-Antalya'da düzenlenen III. Çevre Şurasına tebliğ olarak sunulmuştur.

1. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, W.D. Ross çevirisi, (Londra: Oxford University Press, 1925), 1102a, s. 17-24. (vurgu eklenmiştir).

de, hem bunun günümüz sorunlarıyla olan ilişkisini anlayacak, hem de muhtemel bir çevre ahlakının üzerine bina edilmesi gereken anlayışla ilgili bazı ip uçlarını yakalama imkanı olacaktır. Çağdaş filozoflardan Charles Taylor, *modern kimlik* dediği bu yeni anlayışı kapsamlı bir çalışmayla ortaya koymaya çalışmıştır.² Taylor'a göre bu yeni kimlik sadece modern tarihi değil, tüm modern toplumu ve kültürü de şekillendiren temel unsurdur. Bu nedenle bazı çevreci düşünürler ısrarla çevre sorunlarının temelinde sahip olduğumuz modern dünya görüşünün yattığını vurgulamaktadırlar.

Bu görüşün, bilim felsefesindeki bazı yeni gelişmelerle de desteklendiği görülmektedir. Thomas Kuhn'un başarılı bir şekilde gösterdiği gibi, bilimsel faaliyetleri ve bilimi belirleyen; neleri, nasıl ve niçin görmemiz gerektiği gibi konularda bizi yönlendiren temel belirleyici sahip olduğumuz dünya görüşümüz, varsayımlarımız ve önyargılarımızdır. Onun ifadesiyle sahip olduğumuz "paradigma"dır.³ Bundan hareketle John Robinson "bütün bu sorunların kökeninde kendimiz ve kainatla ilgili temel kavramlarımız"ın yattığını ileri sürmektedir.⁴

II. Çevre Sorunlarının Nedeni Olarak Modernitenin Eleştirisi

Çevre Sorunlarının dünya gündemine girmesinden bu yana, insan sadece bu sorunu nasıl çözeceğini sormakla kalmamış, bunun nedenlerini de araştırmıştır. Bu sorgulama ve araştırma tüm yüzyılımızı ve modern insanın varoluş biçimini de sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Böylece

2. Charles Taylor, *The Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
3. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Kuhn'un temel tezi şöyle özetlenebilir: "Bilim adamının sahip olduğu değerler, normlar ve dünya görüşü onun tüm bilimsel faaliyetlerini etkiler". Ayrıca bkz.: Thomas Kuhn, *The Essential Tension*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), s. 323. Kuhn'un formüle ettiği bu paradigma kavramı birçok tartışmalara neden olmuştur. Örneğin bazı araştırmacılara göre paradigmlar "sadece dünyayı nasıl görmemizi ve ona karşı nasıl davranmamız gerektiğini belirtmekle kalmazlar; aynı zamanda doğayla olan ilişkilerimizin meşruiyet zeminini de oluştururlar." Böylece doğayla olan ilişkilerimizi bu meşruiyet zemini üzerine bina eder ve sürdürürüz. Bkz.: S. Cotgrove, *Catastrophe of Cornucopia*, (New York: Wily, 1982), s. 88. Teori ve pratiğin birbiriyle olan ilişkisi ve etkisiyle ilgili olarak bkz.: Andrew McLaughlin, "Images and Ethics of Nature", *Environmental Ethics*, c. VII, Winter 1985, s. 297.; Margret Masterman, "The Nature of a Paradigm," *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. Imre Lakatos and Alan Musgrave, (Cambridge: 1970) içinde; Harmon Holcomb, "Interpreting Kuhn: Paradigm-Choice as Objective Value Judgment," *Metaphilosophy*, c. 20, No: 1, Jan. 1989; J. Mealand, "Kuhn, Scheffler and Objectivity in Science," *Philosophy of Science* 41, 2 (1974), s. 179.
4. John Robinson, "Framework Issues: In Defense of the Very Idea of Conceptual Frameworks," yayınlanmamış tebliğ, Department of Man-Environment Studies, University of Waterloo, Ontario, July 1982; Catherine Starrs, "Environmental Ethics... And Beyond," dan alıntlandı. *Man-Environment Systems*, c. 14, No. 1, s. 134. Lynn White'in temel tezi de, batı bilimi ve kültürünün temel nosyonlarının Yahudi ve Hristiyan gelenekle olan etkileşimini vurgulamasındaydı.

başlangıçta başta çevre kirlenmesi olmak üzere diğer çevre sorunlarını sorgulamakla başlayan sorgulama süreci, insanın kendini sorgulaması ve kendini yeniden tanımlamaya çalışmasıyla sonuçlanmıştır.

Bu bağlamda, "çevre nedir?" sorusu sadece doğal çevreyle cevaplandırılmamış, bilakis birbirini kuşatan daireler biçiminde yüzlerce çevrenin iç içe olduğu görülmüştür. Bundan hareketle Ahmet İnam, çevre kavramının daha iyi anlaşılmasının, insan-toplum ve insan doğa ilişkisinin daha bütüncül bir kavrayışı için şart olduğunu vurgulayarak 4095 çeşit çevreden bahsetmektedir.⁵ Ayrıca o, insanlığın karşı karşıya bulunduğu bozulma ve bunalımın sadece doğal çevreyle sınırlandırılmasının doğru olmadığını da vurgulamaktadır. Buna göre insanın diğer çevreleriyle de sorunları, hem de çok ciddi sorunları bulunmaktadır. İşin dramatik yönü ise, insanın sadece doğal çevresiyle değil, tüm çevreleriyle sorunlarının olduğunu görülmüştür. Günümüzde modern insanın hem kendiyile, hem toplumla ve hem de doğal çevreyle kavgalı olduğu görülmektedir. İki büyük dünya savaşının bu yüz yılda olması bu nedenle tesadüf değildir. Yine bu yüzyılda meydana gelen savaşlarda ölen insanların sayısının 180 milyon civarında⁶ olması da bir tesadüf olmasa gerek.

İçinde yaşadığımız asra bir isim vermek isteyenler "endişe, stres, bunalım ve aspirin çağı" gibi isimler bulmuşlardır.⁷ Halbuki 20. yüzyılın başında asrımızın bilim ve teknoloji, akıl ve mantık çağı olacağına inanılıyordu. Üstelik bilim ve teknolojinin bütün sorunlarımızı çözeceği, hastalarımıza ilaç, açlarımıza aş temin ederek; yeryüzünde bir refah toplumu yaratacağı sanılıyordu. Dinlerin öbür alemde vad ettiği cennetin bu alemde gerçekleşmesiyle, başta dinler olmak üzere bütün metafizik dünya görüşlerinin ve geleneklerin değerini ve önemini kaybedeceğini ileri süren düşünürler çoğunluktaydı.⁸

Bilim ve teknolojinin asrımızda ulaştığı noktayı ve insanlık için yaptığı olumlu gelişmeleri kimse inkar etmiyor. Ancak öncelikle çevre sorunları başta olmak üzere, dünyanın karşı karşıya bulunduğu diğer sorunların anlaşılması ve çözüm yollarının bulunmasında modern bilimsel dünya görüşünün şiddetle eleştirildiği de yine bir gerçek. Aslında bu eleştirilerin özüne bakıldığında bizatihi bilim olarak bilimi eleştirmedikleri, bilakis özellikle yüzyılımızda hakim olan ve her türlü manevi değeri, inancı ve dini reddeden pozitivist ve materyalist yorumunu eleştirdikleri ve reddettilerini görülür. Başka bir ifadeyle, bilimin arkasındaki örtük dünya görüşünü eleştirilmektedir. Bence bu ayırımı dikkat edilmelidir. Modern

5. Ahmet İnam. "Çevrelenmiş Bir Çevrede İnsan Olma Savaşı," *Teori*, Mart 1993, s. 45.
6. Bkz.: Zbigniew Brezezinsky, *Kontrollden Çıkış Dünya*, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996, s. 6-16.
7. Konuyla ilgili olarak bkz.: Karen Horney, *Çağımızın Tedirgin İnsanı*, çev. Ayda Yörakân, İstanbul: Tur Yayınları, 1980).
8. Bunun tipik bir örneği için bkz: Condercet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, Milli Eğitim Bakanlığı, Dünya Edebiyatından Tercüme, Tercüme: Oğuz Peltek, Ankara, 1945, s. 77 vd.

bilim ve teknolojinin, başta tabiata hakim olma ve daha sonra da insanlara ve diğer toplumlara hakim olma ve sömürüde alet olarak kullanılması, silahlanmaya ve güce ağırlık verilmesi; bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin ahlaka ve moral değerlere yansımaması sonucu, gelişen tüm tarım tekniklerine ve ürün artışlarına rağmen hâlâ dünyada kitleler halinde insanların açlıktan ölmesi böyle bir sorgulamayı zaruri kılmıştır.

Diğer önemli bir noktada ise, bilim ve teknolojinin gücüne dayanarak dünyanın en gelişmiş ve güçlü ülkeleri olarak kabul edilen ülkelerde bile, insanların mutlu ve barış içinde oldukları söylenememektedir. Uyuşturucu, stres, alkol, cinsel ve adi suçlardaki artış, ailenin parçalanması, çocuklara yönelik cinsel taciz ve tecavüzlerdeki artış gibi göstergeler, modern toplumun hastalıklı olduğunun en büyük göstergelerinden kabul edilmektedir. Erich Fromm'un tespitleriyle çağdaş insan;

Bunca uygarlığa, bilim, kültür ve teknoloji alanındaki bunca gelişmeye rağmen (belki de bu gelişmelerden ötürü?) şaşkın ve güvensiz, ne yapacağını, neye inanacağını, neye bel bağlayacağını bilemez hale gelmiş.⁹

Görüldüğü gibi, modern insanın sadece doğal çevresiyle değil, diğer çevreleriyle de başı derttedir. Bunun en temel nedeni ise insanın kendine, topluma ve doğal çevresine yabancılaşmasıdır. Yine Fromm'dan alıntılarsak:

Çağdaş insan, kendini tedirgin ve gitgide daha şaşkın hissetmektedir. Çalışıp çabalamakta, ama yaptığı işlerin boşluğunu belli belirsiz bir şekilde hissetmektedir. *Madde üzerindeki gücü arttıkça, özel hayatında ve toplum içerisinde kendini güçsüz hissetmeye başlamıştır. Tabiata egemen olmak için yeni ve daha güçlü araçlar yarattıkça, bu araçların karmaşık ağına düşmüş ve onlara anlam kazandıran biricik gayeyi- yani kendisini- gözden kaçırmıştır. Tabiatın efendisi oldukça, kendi elleriyle yapmış olduğu makinenin kölesi haline gelmiştir. Madde konusundaki tüm bilgisine rağmen, insan varlığının en önemli ve temel sorunları konusunda bilgisizdir.*¹⁰

Dahası, kendine yabancılaşan insan iç dünyasıyla da savaş halindedir. Ruhu bedenine, bedeni de ruhuna isyan etmektedir. Modern toplumlarda intiharların artışı bu olguyla açıklayan bilim adamları az değildir.¹¹ İşte, bu çağa aspirin çağı diyen ilim adamları, bütün bu sıkıntılardan kurtulmak için hemen aspirine koşan, aspirin ve benzeri ilaçlardan medet

9. Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1993, s. L.

10. Fromm, a.g.e., s. 12. (Vurgular eklenmiştir).

11. Bkz. Karl Menniner, *Man Against Himself*, (New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1938).

uman insandan hareketle bu tanımı yapmışlardır. Ancak uyuşturucunun ülkemizde bile büyük boyutlara ulaştığı düşünülürse, aspirin çağının çoktan gerilerde kaldığı söylenebilir.¹²

Durumun abartıldığını, zira bu tür olaylara tarihin her döneminde rastlanabileceğini ileri sürenler olabilir. Ancak bizzat gelişmiş batı toplumlarının düşünürlerinin yaptığı araştırmalar bu olayların "bu kadar yaygın, yoğun ve bu kadar kalıcı olarak tarihin hiç bir döneminde rastlanmadığını" ortaya koymuştur.¹³ Konumuzla da ilgili olduğu için modern dünya görüşüne ana hatlarıyla da olsa değinmek gerekmektedir.

Bir toplumu diğer bir toplumdandan ayıran, sadece insanla değil, etrafındaki her şeyle olan ilişkisini ve her şeye bakışını belirleyen toplumsal değerler sistemine, o toplumun sahip olduğu dünya görüşü diyoruz. Birey bunun farkında olmasa da, hepimiz sahip olduğumuz dünya görüşünün etkisi altındayız, daha doğrusu onun ürünüyüz. Bu bakımdan Hindu, Budist, Hristiyan, Musevi ve Müslüman'ın dünya görüşleri farklı olduğu gibi, modern veya bilimsel dünya görüşünün de bunların tümünden farklı olduğu görülmektedir.

Modern dünya görüşü, dini temelli Ortaçağ Hristiyan dünya görüşüne bir tepki olarak doğduğundan zamanla, özellikle de 18. Yüzyılın son çeyreğinde ve 19. yüzyılda dini, manevi ve metafizik olan her şeyi reddetme eğilimine girmiştir. Tek geçerli bilgi ve bilgi edinme yöntemi olarak da deney ve gözleme dayanan bilimsel bilgiyi kabul etmiştir. Sonuçta başta semavi dinler olmak üzere, tüm dini anlayışlar, metafizik ve toplumsal değer yargıları geçersiz kabul edilmiştir. Bireyin toplum ve tabiatla olan ilişkileri tamamen seküler ve insan merkezli (antropocentric) bir anlayış üzerine bina edilmiştir. Bunun sonucu olarak da, daha önceleri bu kainatın aşkın ve mutlak bir varlık tarafından yaratıldığı, kainattaki düzenin, ahengin ve güzelliklerin tüm kaynağının bu aşkın varlığın kendini ifade etmesi olduğu inancı, yerini Neo-Darwinizmin her şeyi tesadüf ve evrimle temellendirmeye çalışan anlayışına bıraktığı görülmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak insan doğal evrim sonucu ve tesadüfen gelişmiş; hayattaki tek amacı var olmak için mücadele etmek olan bir varlığa dönüşmüştür. Hayatta kalmanın tek ilkesi olarak *mücadeleyi ve savaşmayı* kabul eden bu anlayışın sonucu olarak, insan akıllı, bilgisi ve teknolojiyle başta tabiat olmak üzere zayıfa, güçsüze, az gelişmiş ve gelişmemiş hayat hakkı tanımamıştır.¹⁴ Bunu en veciz şekilde tanımlayanlardan birisi olan Karl Meninger şöyle diyor.

12. Ayrıca asrımızın endişe ve aspirin çağı olarak nitelendirilmesiyle ilgili olarak bkz.: W.J. Jones, *A History of Western Philosophy*, 2nd edition, (New York: 1975), s. 2.
13. David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, (New York: State University of New York Press, 1989), s. 13.
14. Darwinizmin çevre bağlamında olumsuz yönüne dikkat çekenlerin başında E. Schumacher gelmektedir. Çevre sorunlarının ortaya çıkışıyla doğrudan ilgili görülen ve Schumacher tarafından çevre karşıtı görüşler olarak ileri sürülen fikirler şunlardır:

“Dünyanın nefretle dolu olduğunu, insanların birbirlerini yok ettiklerini ve uygarlığımızın [batı uygarlığının] yağmalanmış halkların ya da toplumların ve tüketilmiş olan tabii kaynakların külleri üzerinde yükseldiğini söylemek yeni bir şey söylemek değildir”¹⁵

Görüldüğü gibi bu yeni dünya görüşü, sevgi, barış, kardeşlik, yardımlaşma ve diğerkâmlığa yabancıdır. Hatta bu değerleri zayıflığın belirtisi olarak görür ve küçümser. Evrim kuramında ve bu kuramın “yaşamaya en elverişli olanın hayatta kalmasına” ağırlık vermesinden etkilenen 19. Yüzyıl Alman düşünürlerinden Nietzsche, sevgiyi, diğerkâmlığı (alt-ruism) ve fedakârlığı bir zayıflık ve kendini inkar etme olarak görmüş ve suçlamıştır. Nietzsche’ye göre, *vicdan azabı duymaksızın kendi menfaatleri uğruna sayısız insanı feda etmeye hazır olmak, iyi ve sağlıklı bir soyular sınıfının özel niteliğidir*.¹⁶ Hırs ve açgözlülük bunun diğer bir boyutunu meydana getiriyor. *Çağdaş insanın kendi çıkarı için maddi hırs tutkusu ve egoist olmasının temelinde bu güçlü olma ve zayıfı ezme tutkusu vardır. Kendi çıkarı ve zevki için her şeyi göze alması ise modern insanın en belirgin özelliğidir*.

İngiliz tarihçi ve düşünür Arnold Toynbee çağdaş insanın bu durumunu konumuz olan çevre sorunları bağlamında şöyle ifade ediyor:

“Bugün kirlenmenin insanlığın geleceğine bir tehdit oluşturduğu ve maddesel hırs sınırlandırılmadıkça ortadan kaldırılamayacağını kabul etmiş bulunuyoruz. Fakat bu çare yeterince güçlü bir özendirici değildir. Maddi hırsa kapılan insanlar dar görüşlü bir tavırla *benden sonra tufan* demektedirler. Hırslarını sınırlamayı başaramazlarsa çocuklarını yok olmaya mahkum edeceklerini bilebilirler. Çocuklarını sevebilirler, yalnız bu sevgi çocuklarının geleceğini güvence altına almak için varlıklarının bir kısmını feda etmeye yetmeyebilir. Kanımca dinsel bir inanç biçiminde bu hedefe bağlanmadıkça (din kelimesini en geniş anlamında kullanarak) ileri ülkelerin çağdaş kuşaklarını, kendi pahalarına Esho Funi için hemen fedakarlık yapmaya yöneltmek mümkün olmayacaktır.”¹⁷

Evrım, mücadele, doğal seleksiyon ve uygun olanın yaşaması, tarihin materyalist yorumunu temel alan Marxist görüş; bilinçaltını çok abartan ve önemseyen Freudiyen vurgu; bütün mutlakları, normları ve standartları reddeden görecilik; doğru bilginin sadece fizik bilimlerin yöntemiyle mümkün olduğunu ileri süren bilim felsefesi. David Pepper. *The Roots of Modern Environmentalism* (London: 1984), s. 4-6. (vurgu eklenmiştir).

15. Karl Menniner, *Man Against Himself*, (New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1938), Erich Fromm, *Erden ve Mutluluk*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1993, naklen, s. XXXIX)
16. Fromm, a.g.e., s. 151-152.
17. Arnolda Toynbee- Daisaku İkedada, *Yaşamı Seçin, Çeviri: Umut Arık*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992 s. 45.

Modern dünya görüşünün yukarıdaki tezlerine ahiret alemi redde-den görüşü de eklenmelidir. Böylece insan için yegane yaşamın bu alemde olduğu görüşü vurgulanarak, insanın her fiilinin tam ve özgür olarak icra etmesi gerektiği, hayatın tek olduğu ve geçmekte olduğu, bu nedenle insana haz, mutluluk ve fayda veren her şeyin meşru olduğu vurgulanmıştır. Tüm bu görüşlerin etkisiyle modern toplum dinden ve geleneksel manevi değerlerden uzaklaşmaya ve dini değerleri dışlamaya başlamıştır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü hem bu bağlamı göstermekte, hem de modern insan için artık Tanrı'nın buyruklarının ve manevi değerlerin bir değerinin olmadığını göstermektedir. Bilindiği gibi Nietzsche'nin çağdaşı Rus düşünür ve romancısı Dostoevsky ise şöyle diyordu: "Tanrı ölmüşse, artık yoksa her şey mubah, her şey için izin var demektir."¹⁸

Böylece Tanrı'nın olmadığı, güçlünün haklı olduğu, bencilliğin ve başkasını sömürmenin, kendi menfaati ve çıkarı için harcamanın meşru ve haklı olarak kabul gördüğü bir değerler sistemi oluşmuştur. Burada çağımızın bir diğer boyutuna da değinmek gerekir.

19. yüzyılın Tanrı'yı hayattan ve dünyadan dışlayan bu felsefi görüşleri, 20. yüzyılda metafizik olan her şeyin dışlanmasıyla daha da güçlendi. Bu görüşe göre kainatın en temel özelliği saçma olmasıydı. Her şey tesadüfün, rastlantının ve zorunluluğun bir sonucuydu: Kainatın var olmasında bir amaç olmadığı gibi, bir anlamı da yoktu. Bu görüşü en çok vurgulayan filozoflar varoluşçu filozoflardı (existentialist). Jean-Paul Sartre'ın popüler romanlarından birisinin adı *Bulantı* idi. Evrenin anlamsızlığı ve boşluğu, her şeyin saçmalığı karşısında duyulan bir bulantı. Yine kainatın anlamsızlık ve saçmalığının tüm çalışmalarına yansıdığı ve saçmalığı ahlaki bir ilke haline getiren diğer bir düşünür ise Alber Camus'ydu. Ona göre kainattaki en temel ve açık olan şey, her şeyin saçma oluşuydu. Geriye tek şey kalıyordu: Bu saçmalığa uygun ve onu tamamlayan bir yaşam tarzı. Bütün geleneksel ve toplumsal değerleri yadsıyan bir saçma ahlaki öneriyordu Camus. Ona göre, dini, geleneksel ve toplumsal tüm değer yargıları ve normlar geçersizdi. Tüm bunlar, insanın özgürlüğünün önündeki engeller ve tuzaklardı. İnsan var olmak için özgür olmaydı. Bunun içinde *şimdi ve burada* ilkesinden hareketle, tüm değerlerden sıyrılmış, sadece kendisini gerçekleştirmeyi esas almalıydı.¹⁹ Görüldüğü gibi, bu anlayış tüm geleneksel ahlak öğretilerinin, dini ve toplumsal değerlerin reddini içermektedir.

18. Fromm, s. 282. Dostoevsky bir başka eserinde yine "eğer Tanrı yoksa, o zaman ben Tanrıyım. Eğer Tanrı varsa, her şey O'nun iradesiyedir ve O'nun iradesinden kaçmam. Eğer değilse, o zaman her şey benim irademdir [dilemem/istememdir] ve kendi irademi göstermek durumundayım." diyerek Tanrı'nın varlığı ile ahlaki değerler arasındaki ilişkiyi irdeler. Fyodor Dostevsky, *The Possessed*, trans. C. Garnett, (New York: E.P. Dutton & Co. Everyman's Library, c. II, 1931), s. 253f.

19. Bkz.: Albert Camus, *The Stranger*, (New York: Vintage Books, 1996. Camus'un aynı konudaki görüşleri ve absürdite felsefesi için bkz.: *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. J. O'Brain. (New York: Vintage Books, 1960), s. 5, 21, 36-38,

Günümüzde insanın karşı karşıya bulunduğu sorunları ve krizleri bu felsefi bağlamın dışında anlamanın mümkün olmadığını düşünüyoruz. Zira sorunlarımızın çoğunun bu anlayışın bir sonucu olduğunu bugün sadece postmodernistler değil, bizzat modern dünya görüşünü savunanlar da kabul etmeye başlamışlardır. Çevre sorunları açısından düşününce olursak: Tabiiatta bir düzen, bir ahenk, ekolojik bir sistem ve dengenin olduğunu kabul etmeyen; en temel ilke olarak mücadeleyi ve zayıf olanı ele geçirmeyi gören; ayrıca hayattaki en önemli ilke olarak kendi menfaat ve çıkarını gören, bu uğurda değil çevreyi insanları bile feda etmeyi meşru ve haklı gören bir anlayış ve varsayımlar yumağının hakim olduğu bir dünya görüşünü benimseyen birey ve topluluk için çevre sorunları bir anlam ifade eder mi? Bu dünyaya bir kez gelmiş ve öteki aleme de inmayan, haklılığın ve gerçekliğin tek ölçütü olarak gücü; hayatın yegane amacı olarak da nefsinin ve arzularının sonsuz isteklerinin ve ihtiyaçlarının sınırsız bir tarzda yerine getirilmesi olarak gören bir bireyin, çevre sorunlarına ilgi duyması, gelecek nesillerin hukukuyla ilgilenmesi ve ya nesli tükenen türleri kendine sorun edinmesi beklenebilir mi?

Tüm bu soruların önemle ele alınması ve cevaplandırılması gerekmektedir. Böylece insanın ne olduğu, kim olduğu, hürriyeti, kainatın bir anlamı olup olmadığı gibi sorular yeniden cevaplandırılacaktır. Ancak bu sorulara cevap verirken, sadece bilimsel bilginin ölçüt ve yöntemleriyle değil, bilimsel bilgiyi insanlığın engin tecrübesinin sadece bir boyutu olarak algılayıp, onun yanında başta semavi dinler, diğer kültür ve medeniyetler olmakla birlikte; sanat, edebiyat, mitoloji ve kadim geleneklerin hepsinden yararlanarak; kapsamlı, tutarlı ve tabiatla uyum içinde yaşamayı esas alan bir anlayış geliştirmek zorundayız.

Postmodern dönem olarak da adlandırılan içinde yaşadığımız dönemin en büyük özelliği de budur: Modernizmi ve sebep olduğu sorunları eleştirirken, insanlığın tüm tecrübesinden yararlanmak. Hiçbir öğretiye önceliği ve hakemliği vermemek. Özellikle Batılı düşünür, sanatçı ve çevre duyarlı kişilerin doğu felsefelerine ve dinlerine ilgi duymaları, genel dini değerlerin, metafizik, geleneksel ve manevi değerlerin tekrar yükselişe geçmelerinin temelinde bu anlayış yatmaktadır. Bu girişten sonra çevre ahlakının çevre koruma için arz ettiği önemi daha iyi ortaya koyabileceğimize inanıyorum.

45; *The Rebel, An Essay on Man in Revolt*, trans. A. Bouet, (New York: Vintage Books, 1956), s. 21, 100-103. Ayrıca bkz: Glynn, Patrick, "Beyond the Death of God", *National Review*, c. 48 (May 6 1996), s. 28. Dostoevsky'nin Absürd felsefesinin sonuçlarıyla ilgili vurgusu için bkz: *The Brothers Karamazov*, trns. C. Garnett, (New York: The Modern Library, 1942), s. 299-301. Ayrıca yine Camus'un farklı bir değerlendirmesi için: Prof. Dr. İsmail Tunalı "Kurtarıcı Olarak Çağdaş Felsefe ve Çağdaş Sanat", *Türkiye'de 1. Felsefe MAntık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, yayına Haz: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgeç, (Ankara: Ülke Yayın Haber, 1992), s. 131.

III. Çevre Ahlakının Ortaya Çıkışı

Çevre sorunlarına paralel olarak, çevre ahlakı da yeni ve gelişmekte olan bir konudur. Çevre ahlakı, ahlak felsefesinin bir dalı olarak ortaya çıkmış, bugün dünyanın önde gelen bir çok üniversitesinde ders olarak okutulmaktadır. Bundan amaç ise, öğrencilerin çevreyi yeni baştan ve ekolojik bir bakış açısıyla yeniden keşfetmelerini sağlamak, çevreye karşı ahlaki duyarlılıklarını geliştirmek ve çevre sorunlarıyla ilgilenme, katılım ve çözüm üretmede sorumluluk almaya motive etmektir. Böylece çevre sorunlarının ortaya çıkmadan önlenmesi, fertlerin ve dolayısıyla toplumun çevreye ve çevrenin içerdiği canlı-cansız tüm varlıklara karşı daha duyarlı olmasını sağlamayı hedeflemektedir. Çevre ahlakının kaynaklarına baktığımızda, başta dünyanın büyük dinleri, kadim medeniyetler, semavi olmayan dinler (Budizm, Hinduizm, Taoizm gibi), organik alem anlayışı, ekoloji ve yeni fiziğin geldiği görülmektedir.

Şunu hemen ifade edelim ki, çevre ahlakı oldukça yeni bir kavramdır. Ahlak kavramı insanlığın tarihi kadar eski olmasına rağmen, insanın çevreye ve çevresindeki canlı-cansız varlıklara karşı ahlaki manada bir sorumluluğunun olup olmadığı, varsa nasıl bir sorumluluk olduğu son yıllarda tartışılmaya başlanmıştır. Aslında ahlak felsefesinin tarihine baktığımızda, insanlığın ahlaki ve moral değerlerde bir krizle karşı karşıya kaldığı zamanlarda ahlakın daima öne çıktığı ve yeniden temellendirildiği görülmektedir. Zamanın büyük düşünürlerinin de bu ahlak krizinin üstesinden gelebilmek için yeni ahlak teorileri ve ahlak sistemleri geliştirdiklerini biliyoruz. Bunun en tipik örneklerini büyük dinlerin ortaya çıkışında gördüğümüz gibi, büyük felsefe sistemlerinin ortaya çıkışlarında da görmek mümkündür.

Sokrat'ın antik Yunanlı gençlerin ahlakıyla uğraştığı ve onlara iyiyi öğrettiği için öldürüldüğünü biliyoruz. Hz. Musa'nın toplumunu ahlak krizinden kurtarmak için Allah'tan temel ahlaki prensipleri kapsayan on emri getirdiğini ve yine Hz. İsa'nın da kendi toplumunu ahlak bunalımından kurtarmak için, bir ahlak timsali, sevgi ve şafkat peygamberi olarak gönderildiğini de biliyoruz. Özellikle Hz. Muhammed'in: "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" buyurması da bu tezimizi desteklemektedir. Zira İslamiyet Arap yarımadasında ortaya çıktığında, başta Arap yarımadası olmak üzere dünyanın büyük bir ahlak kriziyle karşı karşıya olduğunu tarih kayıtlarından öğrenmekteyiz.

Aynı şekilde insanlığın bugün karşı karşıya bulunduğu en önemli ve ciddi krizlerden birisinin çevre krizi olduğunu biliyoruz. Bu krizin varlığı ve hala devam etmesi çevre ahlakını gündeme getirmiştir.²⁰ Konuyla ilgili yayınlanan kitaplar büyük bir hızla artmaya devam etmektedir. Bu neden-

20. Öyle ki 1979 yılından bu yana sadece bu konuların fikri ve felsefi tartışmalarına yer veren bir *Çevre Ahlakı (Environmental Ethics)* dergisi bile yayınlanmaktadır. *Environmental Ethics* dergisi Eugene C. Hargrove'un editörlüğünde yayınlanmaktadır.

le çevre sorunlarının varlığı ile çevre ahlaki tartışmalarının aynı zamana rastlaması bir tesadüf değildir.²¹

İnsanlık bir krizle karşı karşıya geldiğinde ilk yapılan şey bu krizin nereden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle temel varsayımlar, ön kabuller ve genel geçer görüşler tekrar gözden geçirilir ve böylece sorunun kaynakları bulunmaya çalışılır. İkinci merhalede ise, bu krizin nasıl aşılacağı ve sorunun nasıl çözüleceği ile ilgili görüşler ortaya atılır. Bütün bu tartışmalar sağlıklı bir zeminde cereyan ettiği ve nesnel olarak değerlendirilebildiği takdirde, olumlu sonuçların çıkması da o derece mümkün olmaktadır. İnsanların önyargılarına sıkı sıkıya bağlı oldukları, değişime ve yeni fikirlere kapalı oldukları durumlarda ise bu tür krizlerin atlatılması ve yeni çözümlerin bulunması da o derece güçleşmektedir.

Çevre ahlakının ortaya çıkışındaki temel neden/nedenlerden bazılarının (belki de en önemlilerinin) ise, şu anda sahip olduğumuz ve modern kültürünün bir sonucu olan insan-tabiat ilişkileriyle ilgili temel varsayımları olduğuna daha önce işaret etmiştik. Başka bir ifadeyle, çevreye karşı olan modern tavrımızı tek taraflı, sadece insanın menfaatlerini esas olan bir temele oturtduğumuzdan, uzun vadede bu tavrın sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. Böylece, tabiatın değişmez, değiştirilemez (nitelik olarak), bitmez ve tükenmez bir doğal kaynak olduğuyula ilgili görüşlerimiz miadını doldurmuştur. Mevcut çevre sorunları başka bir delile ihtiyaç bırakmadan, bu görüşlerimizi, çağımız bilim felsefecilerinden K. Popper'in tabiriyle *yanlışlamıştır*.

Çevre ahlakının ortaya çıkışında dikkat çeken diğer önemli bir boyut ta, klasik ve modern ahlak teorilerinin antropocentric (insan merkezli) olmalarıdır. Çevre ahlakının, ahlakın yeni bir alt dalı olarak ortaya çıkmasındaki en temel nedenler, daha önceki ahlak anlayışlarının insan-merkezli karakterleridir. Bu ahlak sistemlerinin temel niteliği, insan-insan, insan-doğa ve insan-Tanrı ilişkisini temellendirmeye çalışmalarıydı. Özellikle de modern ahlak teorilerinin formüle edildiği ve geliştirildiği bilgisel alana baktığımızda, yukarıda kısaca işaret etmeye çalıştığımız modern insanın kendisi ve dış dünyayla ilgili bilgilerinin bulunduğunu görmekteyiz. Bu anlayışa göre de, insanın şu anda yaptıklarından gelecek nesillerin etkileneceği veya olumsuz olarak etkileneceği bilinmemekteydi. İnsani eylemlerin temel karakteri ve bunun iyi veya kötü olarak ölçütü şu andaki görünen ve gözlemlenebilen sonucuydu. Bundan dolayı da bir eylem ahlaki, iyi veya kötü olarak tanımlanırken *burada ve şimdi* olan durumlar söz konusu edilmekteydi.²² Errol Harris'in işaret ettiği gibi, XVII.

21. Konunun felsefe ve ahlak felsefesi bağlamında bir tartışması için bkz: Alasdair MacIntyre, "A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating," *The Roots of Ethics*, (eds.), Daniel Callahan and H. Tristram Engelhardt içinde (New York: Planum Press, 1981), s. 3-20.

22. Klasik ahlak sistemlerinin temel niteliklerini tartışan Hans Jones bunların "şimdi ve burada" olan eylemlerimizin iyi veya kötü olmak bakımından değerlendirildiklerini,

yüzyılda ortaya çıkan felsefi fikirlerin bir sonucu olarak deontolojik, faydacı, hedonist ve benzer ahlak teorilerinin gelecek durumları ahlaki sorumluluk alanına sokmadıkları görülmektedir. Ahlaki olarak iyi sadece "insanın arzularını tatmin etme ve mutluluğu elde etmeyle" sınırlandırılmıştır. Ahlaki bakımdan sorumluluğun ise sadece insana karşı olan davranışlarımızla sınırlandığı görülmektedir.²³ Konuyla ilgili olarak şu ahlak teorilerine kısa bir göz atmak yeterli olacaktır.

Örneğin faydacı (utilitarian) felsefeye baktığımızda bizim gelecek nesillere sahip olduğumuz fayda seviyesinde bir şeyler borçlu olduğumuza ileri sürdüğünü görüyoruz.²⁴ Bununla beraber, gelecek nesillerin kimlerden oluşacağını ve sayılarını bilmediğimizden, Bentham, Passmore ve Sidgwick gibi yararçı düşünürler, bizimle hiçbir bağlantısı olmayan gelecek nesillerin sahip olabilecekleri menfaatleri tamamen reddetmişlerdir. Bunun temel nedeni gelecek nesillerin şimdiki nesillerin mutluluğunu artırma yönünde herhangi bir etkilerinin olmayacağıdır.²⁵

Yine John Locke ve onun çağdaş temsilcisi Nozick'in kazanım teorilerine bir göz attığımızda, karşımıza çıkan sonuç şudur. Eğer herhangi birisi (veya bir devlet) belli bir toprak parçasını geçerli bir yoldan kazanmış ise, bu mülkiyet hakkı o kişiye o şey üzerinde tüketme ve tahrip etme yetkilerini vermektedir. Barry, özellikle kısa dönemli menfaatler için, ağaçlar, hayvanlar ve toprağın kirletilip tahrip edilmesini, liberal mülkiyet hakkının doğal bir uzantısı olduğuna inananlarca gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak, şimdiki neslin çevreyi tamamen tahrip etmesi halinde gelecek nesillerin bizleri adaletsizlikle suçlamaları söz konusu olmamaktadır. Burada problemin kaynağı olan nokta, sözleşmede taraf olmayan gelecek nesillerin elinde pazarlık gücünün olmamasıdır.²⁶

Rousseau'nun sözleşmecî doktrininde de gelecek nesiller için bir ahlâki sorumluluk topluluk içindeki bireylerin birbirlerine karşı ödevlerinden kaynaklandığından, üyeleri henüz doğmamış nesillerden oluşan bir toplum için, bu nedenle, ahlâki sorumluluk ve adalet kavramlarından bah-

ancak söz konusu hareketlerimizin gelecekteki iyi veya kötü sonuçlarını göz önüne almadıklarını belirtir. Bundan hareketle yeni bir ahlak anlayışına ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Bkz., *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984), s. 6 vd. Ayrıca Michael Zimmerman, "The Critique of Natural Rights and The Search for a non-Anthropocentric Basis for Moral Behaviour," *J. Value Inquiry*, (19) 1985, s. 43-53.

23. Harris, Errol, "Ethical Implications of Newtonian Science," *Philosophical Perspective of Newtonian Science* Philip Bricker (ed.), (Cambridge: MIT Press, 1990), s. 211-225.
24. P. Streeten, "What do We Owe to Future?," *Resource Policy*, 1986, 4-16, s. 11.
25. Kemal Başlar, "Uluslararası Çevre Hukukunda Gelecek Nesillerin Durumu", *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, sayı: 5, 1992, s. 38.
26. Başlar, a.g.e., s. 38.

setmek imkansızdır. Aynı şekilde Thomas Hobbes'in gelecek nesiller için ahlâki ve hukuki bir sorumluluk taşımadığını ifade etmek gerekir. Hobbes'e göre, başkaları tarafından zarar görmemek için bizim de başkalarına zarar vermememiz gerekir. Eğer bu ahlâki değer, hukukun sosyal temeli olarak kabul edilirse; gelecek nesiller için herhangi bir sorumluluğumuz olmaksızın çevreyi tahrip etmemizin adaletsiz bir davranış sayılmaması gerekir.²⁷

Bununla beraber, bugün çevre sorularının ortaya koyduğu ve çevre biliminin de bilimsel olarak kanıtlandığı gibi eylemlerimizin niteliği tamamen değişmiştir. Şu andaki bir eylemimizden ve yaşam tarzımızdan hem gelecek nesiller, hem de tüm eko sistemler etkilenebilmektedir. Bu nedenle, çevre ahlakçıları "ahlaki sorumluluğu" yeniden tanımlamaya çalışmaktadırlar. Böylece, ahlaki sorumluluğun sınırlarını, eylemlerimizin etkisinin uzanabildiği gelecek durumları da içerisine alabilecek şekilde yeniden tanımlıyorlar. Bu eylemler sadece burada ve şimdi olanlar için ahlaki ve hukuki sorunlar ortaya çıkarmakla kalmayıp, gelecek nesiller veya başka ülkelerde yaşayan insanlar için de olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Bütün bunları algılamamızda ve tartışmamızda klasik insan-merkezli anlayışın yerini çevre-merkezli ve bütüncül bir anlayışa bırakmaya başlamasının bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. İnsan olarak sadece kendimizi ve kendi çıkarlarımızı değil, tüm ekosistemin çıkarlarını düşünüyoruz. Zira biliyoruz ki, bizler bu eko sistemin sahibi ve efendisi değil, sadece bir parçasıyız. Bu bağlamda daha önceki ahlak ve hukuk sistemlerinin insan-merkezli karakterine biraz daha yakından bakmak ve bunu biraz açmanın gerektiğini düşünüyoruz. Bu teoriler ahlaki sorumluluğun sınırlarını insan-insan ve insan-toplumla sınırlandırmış, böylece zımnen de olsa insanın çevreye ve çevrede yaşayan varlıklara karşı en azından ahlaki manada da olsa bir sorumluluğunun olmadığını kabul etmişlerdir. İşte çevre ahlakının ortaya çıktığı yer de burasıdır: İnsan çevreye ve tabiata karşı da sorumludur.

Bu sorumluluğun niteliğine bakıldığında, dikkat çeken ilk nokta insanın eyleminin değişen yapısıdır. Gelişen teknolojilerin ve sanayinin etkisiyle insanın eylemleri sonucu ortaya çıkan sonuçlar, sadece şu andaki insanları değil, gelecek nesillerin sağlıklı bir çevrede yaşamalarını da olumsuz yönden etkilemektedir. Sebep oldukları çevre sorunlarının etkileri şimdilik tam olarak hissedilmese de, bunların gelecek nesiller için arz edeceği tehlikeler bilim adamlarınca tahmin edilebilmektedir. Böylece klasik ve modern ahlak teorilerinin insanın eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeleri yetersiz kalmaktadır. Zira bu teoriler eylemlerimizin sadece şu andaki sonuçlarına göre iyi veya kötü olduklarını belirtiyorlardı. Ancak modern insanın eyleminin sonuçları ve etkileri çok genişlemiş,

27. Başlar, s. 38.

başka olumsuz sonuçlar ülkelerde yaşayan insanları etkilediği gibi, daha doğmamış insanları bile etkileyebilmektedir.²⁸ Daha önceki ahlak teorilerinde insanın çevreye ve gelecek nesillere karşı hiçbir sorumluluğu yok iken, çevre ahlakı böyle bir sorumluluğun olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Görüldüğü gibi, çevre ahlakı bir yandan insan ve tabiatla ilgili temel varsayımlarımızı, diğer yandan da eylemlerimizin değişen yapısını irdelemektir. Bu özelliği onu tıp ahlakı, iş ahlakı, vb. uygulamalı ahlak teorilerinden ayırmaktadır. Zira bu teoriler mevcut bir ahlak sistemi çerçevesinde kendilerini temellendirirken, çevre ahlakı mevcut ahlak teorilerinin dayandığı temel varsayımları sorgulamakta, sonuçta iyi ve kötüyü yeniden tanımlamaktadır.

Çevre ahlakının temel amacına baktığımızda, çevrenin korunmasıyla ilgili tüm çabalardan farklı olarak, daha çevre sorunları meydana gelmeden devreye girmiş olduğu görülmektedir. Özellikle tabii çevreyi de ahlakın sınırlarına katarak, her tür hukuki yaptırımdan önce, kişinin kendiliğinden eylemlerini kontrol etmesi ve çevreye zarar vermeyecek davranışlar geliştirmesidir. Kişinin tabiata sahip olunması, ele geçirilmesi ve sömürülmesi gereken doğal bir kaynak bakmasından farklı olarak, tabiatın estetik boyutunu, bütünlüğünü, insanın bu bütüncül ve organik alemde sadece mütevazi bir varlık olduğunu, tabiata verilecek zarardan kendisinin de sonuçta zarar göreceğini vurgular. Tabii burada asıl konu tabiatın kendiliğinden (intrinsic) bir değerinin olup olmadığıdır. Zira klasik teorilere göre tabiatın bizzatı bir değeri olmayıp, yegane değeri insana verdiği kar ve menfaatte ölçülür. Böylece tabiatın araçsal bir değeri vardır. Ancak çevre sorunları bu nosyonun değişmesine neden olmuş; artık insan tabiatın diğer boyutlarını keşfetmeye ve daha geniş bir perspektiften çevreye bakmaya başlamıştır.

İnsan çevreyle yeni bir diyaloga girerken, şimdiye kadar küçümsediği, en azından görmezden geldiği her tür geleneksel değerlere tekrar dönmektedir. Günümüz dünyasındaki diğer krizlerle beraber çevre krizi de insanların özellikle kutsal değerleri, semâvî dinlere ve hatta bazı ilkel dinlere bile ilgi duyduklarını göstermektedir. Özellikle Batı dünyasında çevre ahlakına öncülük eden bir çok bilim adamı ve düşünür uzak doğu dinî geleneklerine büyük bir ilgi duymaktadırlar. Bu sıradan bir değişim olmayıp, batı düşüncesinde bir dönüm noktasını işaretlemektedir.²⁹ Zira son üç yüzyıldır Batı hep Avrupa merkezli (Eurocentric) bir değerler sis-

28. Eylemlerimizin değişen karakteri ve klasik ahlak teorilerinin bu konudaki yetersizliğiyle ilgili olarak da bkz. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).

29. Bu dönüşümün felsefi temelleri, anlamı ve boyutlarıyla ilgili olarak özellikle bkz. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüş Noktası*, çev: Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984).

temine sahipti. Tek medeniyet ve tek kültür vardı. Diğer medeniyet ve kültürler ya yok edilmiş (Kızılderililer, vb.) ya da batılılaştırılarak asimile edilmişlerdir. Yukarıda alıntıladığımız Karl Menninger'in sözlerini burada yeniden hatırlayabiliriz. Ancak özellikle çevre krizinin neden olduğu tartışmalar batı kültürünün kalbinde yatan hastalığın ve zayıflığın keşfedilmesine katkıda bulundu. Bunun bir sonucu olarak bugün Batıda "Pasifik Değişmesi" veya "Doğuya Dönüş" olarak nitelendirilen bir değişim yaşanmaktadır.³⁰

Böylece Ortaçağdan modernizme ve Protestan reformlarına olan değişim gibi, şimdi de Avrupa merkezlikten küreselleşmeye doğru bir değişim ortaya çıkmaktadır. Böylece batılı insan uzak doğu dinlerini ve İbrahimi geleneği keşfetmeye çalışmaktadır. Bu yeni evrensel kültürde eski haritalar, ufuklar ve maddenin eski katılığı kaybolmaktadır. Uzun yıllardır batının ilgisini çekmeyen ve ilkel bir din olarak görülen Budizm şimdilerde bir çok batılının ilgisini çekmektedir. Burada onları en çok etkileyen noktanın bu geleneklerin animist ve bütün canlıların birlikteliğini ve kutsallığını vurgulayan görüşlerdir.³¹ Son tahlilde Pasifik değişimi, tabiata hakim olma ve güç anlamındaki bilimden; anlama, aydınlanma, şefkatli ve sorumlu, sınırlı ve haddini bilen bir bilim anlayışına geçişi temsil etmektedir. Bu yeni anlayışın belirgin özelliği ise, insanın mütevazı bir şekilde kendini ve tabiatı yeniden tanımlaması; sorumluluklarını, görevlerini ve tabiatla olan ilişkilerini ekolojik ilkeleri göz önüne alarak yeniden tanımlamasıdır.

Kızılderili Büyük Reis Seattle'n mektubunun elden ele dolaşması ve çevreye duyarlı herkesin ilgisini çekmesi bunun değişik bir göstergesidir. Yakın zamanlara kadar ilkel olarak kabul edilen bir ırk ve kültürün, birden tabiat ve tabiatın anlamı söz konusu olunca modern ve çağdaş insana üstat olduğu görülmektedir. Bu mektuptaki tabiatla ilgili derin kavrayışın modern insanı cezbediği görülmektedir. Çok kısa bir alıntı yaparsak:

Toprağın her parçası bizim için kutsaldır. Parıldayan her bir çam iğnesi, her kumlu kıyı, karanlık ormanlardaki sis, ağaçsız köşe, vızıldayan böcek, halkımızın düşüncesinde ve yaşayışında kutsaldır. Biz toprağın bir parçasıyız ve o da bizim bir parçamızdır. Kokulu çiçekler bizim kız kardeşlerimizdir; geyikler, at,

30. William Irwin Thompson, "Pacific Shift", *Nature in Asian Traditions of Thought*, (eds.) Baird J. Callicott ve Roger T. Ames, (New York: State University of New York, 1989), s. 25.

31. Sanayi toplumunda ekolojik dünya görüşüne, Adam Smith ve Karl Marx'ın materyalist düşünce biçimlerinden insan ve tabiat arasındaki ilişkileri yeni bir şekilde görmeye olan değişimi ifade etmek için Gregory Bateson ve Keiji Nishitani'nin ifade ettikleri görüşleri belirtmek için William Irwin Thompson'un kullandığı bir terim, Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness* (Berkeley: University of California, 1982) p. 285, Ayrıca bkz. Thompson, a.g.e., s. 25.

büyük kartal da erkek kardeşlerimiz... Yüksek kayalıklar, yumuşak çayırlar, midillinin ve insanın vücut harareti, hep aynı aileye aittir. Her şey birbirine bağlıdır. Toprağa ne olursa, toprağın doğurduklarına da aynısı olur. Toprak, anamızdır. İnsan toprağa tükürürse kendi suratına tükürmüştür.”

Şu kadarını belirtelim ki, Batı bir çevre ahlakı oluşturma çabasında, kendi kültürel kaynaklarından çok, şimdiye kadar küçümsediği kültürlerle gitmek zorunda kalmıştır. Bu aynı zamanda batı kültürünün insan-tabiat ilişkisi söz konusu olduğunda farklı ve zengin bakış açıları açısından yok-sulluğunu da göstermektedir.

Peki biz ne yapacağız? Toplumumuz için bir çevre ahlakının oluşmasını nasıl sağlayacağız? İnsanımızın çevreye karşı duyarlılığını ve bilincini artırmak için ne gibi bir yorum getireceğiz. Bu konuda temel referans olarak neleri alacağız/alabiliriz?

IV. Kendimize Ait Bir Çevre Ahlakına Doğru

Bir çevre ahlakı oluşturmada bütün kaynaklarıyla kültürümüzün ve tarihi mirasımızın bize yeteceğini ve yeterli olacağını düşünüyorum. Ancak bu mirası eleştirel, felsefi ve bilimsel bir tavırla ele alıp değerlendirmek şartıyla. Asırlardır medeniyetlere beşiklik etmiş Anadolu, İslam'ın etkisiyle yepyeni bir kültür ve medeniyete sahne olmuştur. Bunun en güzel örneklerini Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve diğer düşünürlerimizin görüşlerinde bulmak veya devşirmek mümkündür. Bugün bu düşünürlerimiz başta Batılı entellektüeller olmak üzere, dünyanın dikkat ve ilgisini çekiyorsa, bu onların gerek insan ve gerekse insan-kainat ilişkisiyle ilgili derin kavrayış ve anlayışlarından; sevgi, aşk, kardeşlik ve hoşgörüye dayanan bir dünya görüşüne sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.³² Dahası bu anlayış ve kavrayış bizzat kendi hayatlarıyla pratiğe aktarmadaki başarıları, bu fikirlerin felsefi ve teorik bir seviyede kalmasını engellemiştir.

Bununla beraber bir noktayı da itiraf etmek gerekiyor: Çevre bilinci, çevre ahlakı ve insan-çevre ilişkisi söz konusu olduğunda, bugün çevrecilerimiz de dahil Kızılderili Büyük Reisi tanıdığımız kadar bu düşünürlerimizin fikirlerini yeterince tanımıyoruz. Şimdiye kadar sivil çevreci teşkilatlarımız olsun, Çevre Bakanlığı olsun bu konuda tanıtıcı kitap, broşür ve afiş gibi çalışmalarla Anadolu'nun ve halkımızın bağrından ve tarihinden fıskıran bu fikirleri topluma ve gezegen kültürüne doğru kayan dünyaya sunamamıştır. Burada sadece bir tebliğ çerçevesinde başta Mevlana olmak üzere bazı düşünürlerimizden ve tarihimizden bazı örnekler vermekle yetinilecektir. Bu fikirlerin felsefi ve eleştirel bir perspektifle ele alınmasıyla, sadece insanımız için değil, yeni bir yüzyıla girerken tüm in-

32. Özellikle Mevlana'nın özgün katkısıyla ilgili olarak Bkz. Reza Arasteh, *Rumi The Persian: Rebirth in Love and Creativity*, New York, 965.

sanlık için kültürümüzün özgün katkılar yapabilecek güçte olduğunu düşünüyorum.³³

Çevre sorunlarının insanları birbirine yaklaştırdığı, ön yargıları kırdığı ve insanların tarihin hiç bir döneminde görülmemiş bir şekilde yeni bir kimlik aradığı bir dönemde, bu katkıyı yapmak üzerimizde bir görev olarak durmaktadır.

Bir çevre ahlakı oluşturmada, insan-tabiat ilişkilerini yeniden düzenlemede Mevlana'nın fikirlerinin hala özgünlüğünü ve canlılığını koruduğu görülmektedir. Mevlana yeni bir yüzyıla girerken tabiatı ve etrafımızdaki alemi yepyeni bir gözle görmemize katkıda bulunmaktadır. Bir araştırmacının da işaret ettiği gibi, "Bir din bilgini olarak Mevlana maddi ve manevi fenomenlerin manasına nüfuz etmek ve realitenin önündeki perdeyi kaldırıp gerçeği gün ışığına çıkarmakla ün yapmış" ve bundaki başarısıyla da tüm dünyada saygı duyulan bir düşünürdür.³⁴ Adeta modern dünya görüşünün gözümüze taktığı gözlüğü çıkartarak, yepyeni bir gözlük takıyor.³⁵ Bu gözlükle baktığımızda etrafımızdaki her şey canlı, her şey anlamlı ve kardeş gibi görünüyor. Mücadele, çarpışma ve hakim olma yerine; yardımlaşma, beraber yaşama, barış ve kardeşlik nosyonlarının hakimiyetini müşahade ediyoruz. Mevlana etrafımızdaki aleme sadece çıkarıcı ve araçsal bir nazarla bakan bakışaçısından farklı olarak, her şeye bütüncül bir gözle bakan yeni bir yöntem öneriyor bize.

Mevlana'nın etrafımızdaki tabiatı ve içindekileri nasıl gördüğüyle ilgili bir kaç alıntıyla yetinmek istiyoruz:

"Toprak, su hava bize ölü görünseler de, Allah nezdinde canlıdır." ³⁶

"Rüzgar, toprak, su ve ateş kölelerdir. Benimle, seninle ölüdür. Hak'la diridirler, ancak onun emrini tutarlar." ³⁷

33. Mevlana'nın fikirlerinin modern insan için taşıdığı anlam ve zenginliği ilk fark edenlerden birisi, hiç şüphesiz ünlü Psikanalist E. Fromm'dur. Bkz.: Erich Fromm, *The Art of Loving*, (New York: Perennial Library, 1956) s. 28-29. Fromm, daha sonra öğrencilerinden A. Reza Arasteh'e Mevlana üzerine bir doktora tezi hazırlatmış ve böylece Mevlana'nın çağdaş insan için ifade ettiği anlam ve katkıya dikkat çekilmiştir. Bkz.: A. Reza Arasteh, *Rumi The Persian: Rebirth in Love and Creativity*, (New York: 1965). (Adı Geçen kitap B. Demirkol ve İ. Özdemir tarafından *Mevlana Celaleddin Rumi: Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* adıyla Türkçeye çevrilmiş olup, baskı aşamasındadır.)
34. M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İnsan Yayınları: İstanbul, 1992) c. 3. s. 43.
35. Bazı bilim adamları dış dünyayı ve olayları kendisiyle gördüğümüz bu gözlüğe kültürel süzgeç demekte ve bununla dış alemi ve etrafımızdaki olayları değerlendirilen/kavrarken önceden sahip olduğumuz varsayımları anlamaktadırlar. Bkz.: David Pepper, *Roots of Modern Environmentalism*, (London: Croom Helm, 1984), s. 7.
36. M.M. Şerif, *a.g.e.*, s. 49.
37. Mevlana, *Mesnevi*, c. 1s. 66, byt. 835.

"Bu cansız olan bulut vaktinde yağmur yağdırmanın gerekli olduğunu ne bilir? Bu bitkiyi kabul edip, bir yerine on veren top-rağı da görüyorsun. Bunları bir kimse yapıyor. İşte sen asıl O'nu gör."³⁸

"Toprak bile ulu Tanrı'nın kendisine verdiği her şeyden, cemad (cansız) olmasına rağmen, haberdardır. Eğer öyle olmasaydı suyu nasıl kabul ederdi ve her şeye nasıl süt-annelik eder ve onu beslerdi?"³⁹

"Dünya her nefeste yeniden yaratılmada, yenilenmektedir. Fakat biz dünyayı öylece durur gördüğümüzden, bu yenilenmeden haberdar değiliz."

"Her an alem yenilenmekte,
ve biz, görünüşte aynı kaldığından,
onun yenilenmiş olduğunun farkında değiliz,
bedende, benzerinin devamlılığı olmasına rağmen
hayat, ırmak gibi her zaman bir yeniliğe akmakta."⁴⁰

"Ey gün, doğ! Atomlar oynuyor, cezbeye kapılmış ruhlar oynuyor. Kulağına, dansının onu nereye sürüklediğini söyleyeceğim. Havada ve çöldeki bütün atomların bizim gibi divane olduklarını iyi bil."⁴¹

"Bu deniz, can balıklarıyla dopdoludur. Sen görmüyorsun ama etrafında uçuşup duruyorlar. O balıklar sana kendilerini çarp-maktadırlar. Gözünü açta apaçık gör. Balıkları görmüyorsan bile, bari kulağın tesbihlerini duysun."⁴²

Kısacası Mevlana mahlukatın her birinin, akıl ve temyiz sahibi olanların da, olmayanların da Allah'ı tesbih ettiklerinden, her birinin tesbihinin farklı olduğundan bahsetmektedir.⁴³ Mevlana'ya göre "hayatsız madde yoktur, madde en düşük derecedeki varlıklarda bile canlıdır."⁴⁴ Bu görüşün kaynaklarına bakıldığında, diğer Müslüman düşünürler gibi, Mevlana'da da Kur'an'ın etkisi ve yansımalarının açık olduğu anlaşılmaktadır. Adeta Kur'an'daki bazı ayetlerin Mevlana'nın dilinde şirleştiği gö-

38. Mevlana, *Fihî Mafîh*, s. 61.

39. a.g.e., s. 340.

40. Mehmet Bayraktar, *Bilim ve Tasavvuf*, (İstanbul: Seha Yayınları, 1989, s. 80).

41. Bayraktar, a.g.e., s. 67.

42. Mevlana, *Mesnevi*, c. III, s. 305, beyit: 3735.

43. Bkz. Kamil Yaylalı, *Mevlana'da İnanç Sistemi*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1975), s. 178.

44. M.M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 3, s. 49.

rılmektedir. Söz konusu ayet-i kerimelerle ilgili birkaç örnek verirsek, Mevlana'nın görüşlerinin Kur'ani temellerini anlamak hiç de güç olmayacaktır.

Yedi gök, dünya ve bunlarda bulunan her şey Allah'ı tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, Ne var ki siz, onların tesbihini anlayamazsınız, O, çok halim (merhametli) ve bağışlayıcıdır.”⁴⁵

“Görmedin mi ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor”.⁴⁶

“Göklerde ve yerde ne varsa, herşeyin hakiki sahibi olan her türlü noksandan münezzeh bulunan, kudreti herşeye galip olan ve hikmeti herşeyi kuşatan Allah'ı tesbih eder.”⁴⁷

“Bildığınız şeyleri size veren, size davarlar, oğullar, bağlar, pınarlar ihsan eden (Allah'a karşı gelmek) den sakının.”⁴⁸

“Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üstüste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik.”⁴⁹

“Şöyle ki: Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yarıdık da oradan ekinler, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırılar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir.”⁵⁰

“(Allah) su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzüm ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir. İşte bunlarda düşünen bir toplum için büyük bir ibret vardır.”⁵¹

Görüldüğü gibi, zikredilen bu Kur'an ayetleri adeta bu büyük düşünürümüzün idrak, bilinç ve kalbinden yansıyarak, sadece bizleri değil tüm insanlığı aydınlatmakta; insan-tabiat ilişkisinin metafizik temellerini oluşturmaktadır. Zaten çevre ahlakı da insan-tabiat ilişkisi söz konusu olduğunda bu sorumluluğu belirleme ve sağlam bir metafizik temele oturtma çabası olarak tanımlanabilir. Bu anlayışa göre, kainatta cansız, ruhsuz, anlamsız ve amaçsız hiç bir şey yoktur. Etrafımızdaki her şey canlı, gayeli (teleolojik), anlamlı ve herşey her şeyle bir ahenk ve birliklilik içinde-

45. 17/İsra: 44; ayrıca 57/Hadid, 1; 62/Cuma 1.

46. 22/Hac: 18.

47. 62/cuma: 1.

48. 26/Şu'ara: 132-134.

49. 78/Nebe: 14-16.

50. 80/Abse: 25-32.

51. 16/Nahl: 11.

dir. Ekoloji, organik biyoloji ve süreç felsefesinin savunduğu ve günümüzde çok etkin olmaya başlayan organik alem anlayışının da bu konuda Mevlana'yı desteklediği görülmektedir.⁵² Bütün bunların vurguladığı temel nokta: Tüm ekosistemler bir bütündür ve bizler de bu bütünün bir parçasıyız. Öyle bir parça ki bu bütünün korunması ve geliştirilmesinden sorumluluk duyabilen, hissedebilen tek varlık. İşte yeni anlayışın oluşturmaya çalıştığı ve adına çevre ahlakı denilen olgunun amacı; kainattaki bütünlük, güzellik, ahenk ve birliktelik karşısında ürperen ve kendi konununun yeniden sorgulayarak kendine yeni bir görev ve sorumluluk yüklemesine çevre ahlakı denilmektedir. Zira böyle bir temel olmadan çevre ahlakını kuru ve ruhsuz bir çevrecilik üzerine bina etmenin mümkün olmayacağını düşünüyorum. Kültür tarihimize geniş bir perspektiften bakınca bu bakış açısının Mevlana'yla sınırlı olmadığı görülmektedir. Batı dünyasının insan-tabiat kardeşliği söz konusu olduğunda tek azizi Asisili Aziz Francis iken, bizim kültürümüzün, Hoca Ahmed-i Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli'den günümüze bu konuda çok zengin olduğu görülmektedir.

İnsan- tabiat ilişkisi söz konusu olduğunda aynı bakış açısını Bediüzzaman Said Nursi'de de görmek mümkün. Tasavvuf mirasından devraldığı kavramlaştırma ile, kainatı bir kitap (Kitab-ı Kainat) olarak kabul eden Said Nursi, hem taibata yeni bir anlam ve metafizik bir boyut getirdiği, hem bu kitabın nasıl okunacağıyla ilgili örnekler sunduğu görülmektedir. Her ne kadar bunu yaparken daha önceki mutasavvıf-düşünürlerin kullandığı dili kullansa da, Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi⁵³ o, buna meta-poetik bir boyut kazandırmıştır. Böylece kainatı bir kitap gibi telakki eden geleneksel İslam düşüncesine yeni bir boyut kazandırdığı ileri sürülebilir. Özellikle Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları hakkında konuşurken, kullandığı malzemeyi kainat kitabından aldığı görülmektedir. Aşağıdaki alıntıda da görüleceği gibi bu dil ve kullanım insanın tabiatla olan ilişkisine yeni bir boyut kazandırmakta, modern insanın tabiatı cansız, ruhsuz, anlamsız ve saçma olarak gören anlayışına tamamen ters düşmektedir. Aslında onun böyle bir dil kullanmasının bir amacı da modernitenin dine meydan okumasına bir cevaptır. Böylece o, tabiata ve tabii fenomenlere Kur'ani bir anlam yükleyerek, insan-tabiat ilişkisini yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda şu ifadeler dikkatimizi çekmektedir.

Bir bahçeye benzeyen arzını, sanatının sergisi, yaratıklarının toplanma yeri, kudretinin aynası, hikmetinin medarı, rahmetinin çiçekdanlığı, Cennetinin tarlası, mahlukatının geçiş yeri, mevcudatının mecrası, masnuatının ölççeği yapan Allah, bütün nok-

52. Bkz: Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu*, çev. Kaan H. Öktem, (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991). İlginç bir karşılaştırma için yayıncı tarafından kitaba eklenen Ek. 2, "Klasik Türk Filozofları ve Mistisizm", s. 446.

53. Bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, (İstanbul: İletişim, 1992).

san sıfatlardan beridir. Süslü canlılar, nakışlı kuşlar, meyveli ağaçlar, çiçekli bitkiler ilminin mu'cizeleri, sanatının harikaları, cömertliğinin hediyeleri, lütfunun müjdecileridir. Meyvelerin zinetinden, çiçeklerin tebessümü, seher meltemlerinde kuşların ötüşmesi, çiçeklerin yaprakları üzerine yağmurların ahenkle düşmesi, annelerin küçük yavrulara karşı şefkat beslemeleri bir Vedud'un, cin ve insanlara ruhani ve canlılara, meleklerle ve cinlere kendisini tanıttırması, bir Rahman'ın merhametini sergilemesi, bir Menan'ın şefkatini göstermesidir.⁵⁴

Aynı bakış açısı, Mevlana'nın da ilham aldığı ve yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz ayet-i kerimelerden hareketle tabiatı Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri olarak görmekte ve şöyle demektedir:

Şimdi bak çeşmelere, çaylara, ırmaklara: Yerden, dağlardan kaynamaları, tesadüfi değildir. Çünkü onlara terettüp eden, âsâr-ı rahmet olan faydaların ve semerelerin şهادetiyle ve dağlarda bir mizan-ı hacetle iddiharlarının ifadesiyle ve bir mizan-ı hikmetle gönderilmelerinin delaletiyle gösteriliyor ki, bir Rabb-i Hakimin teshiriyle ve iddiharıyladır. Ve kaynamaları ise, O'nun emrine heyacanla imtisal etmeleridir.

(...)

Şimdi çiçeklere, meyvelere bak: Bunların gülümsemeleri ve tadları ve güzellikleri ve nakışları ve koku vermeleri bir Sani-i Kerîmin, bir Mün'im-i Rahîmin sofrasında birer tarife, birer davetname hükmünde olarak, muhtelif renk ve koku ve tadlarla her nev'e ayrı ayrı tarife ve davetname olarak verilmiştir.

Şimdi kuşlara bak: Onların söyleşmeleri ve cıvıldaşmaları bir Sani-i Hakimin intak ve söyletmesi olduğuna delil-i kat-i ise, hayret verir bir tarzda birbirine o seslerle müdavele-i hissiyat ve ifade-i maksat etmeleridir.

Şimdi bulutlara bak: Yağmurun şıpıltıları manasız bir ses olmadığına ve şimek ve gök gürlemesi boş bir gürültü olmadığına kat'i delil ...

Şimdi göğe bak: Gök içinde hadsiz ecranndan yalnız kamere dikkat et. Onun hareketi bir Kadir-i Hakimin emriyle olduğu...⁵⁵

Nursi'nin aşağıya aldığımız bir duasında kullandığı dil ve Allah'a hitap şekli de, hem taibata bakış açısını ve hem de bir Müslüman'ın duasında bile insan-tabiat ilişkisini göstermesi açısından ilginçtir:

54. Abdulaziz Hatip, *Risale-i Nur'dan Dualar*, (İstanbul: Gençlik Yayınları 1993), s. 58-59.

55. Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, (İstanbul: Nesil, 1996), s. 307-308.

Işık, Senin aydınlatman ve yeryüzü sergisinde mahlukatını gösterme isteğinle parlar.

Rüzgarlar senin estirmen ve görevlendirmenle eser.

Sen her türlü noksan sıfatlardan münezzehsin! Senin saltanatın ne büyük!

Nehirler Senin varidatın, depolaman ve emirlerine boyun eğdirmele yerden fıskırılar.

Kıymetli taşlar Senin tedbirin ve tasvirin ile süslenirler. Senin hikmetin ne eşsiz!

Çiçekler Senin süslemen ve güzelleştirmen ile tebessüm ederler.

Meyveler Senin ihsanın ve ikramın ile kendilerini rızık isteyenlerin nazarlarına arz ederler.

Kuşlar Senin ötme kabiliyetini vermen ve birbirlerine arkadaş yapmanla âhenkle ötüşürler.

Yağmurlar Senin yağdırman ve kullarına ihsanınla damlalarını serpiştirirler.

Ay ve gezegenler Senin planlaman, idare etmen ve aydınlatmanla hareket ederler.

Seni her türlü noksan sıfattan tenzih ederiz. Senin burhanın ne nurlu, saltanatın ne açık!⁵⁶

İslam kültüründe konumuzla ilgili örnekler çoğaltılabilir. Ancak maksadımız açısından bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyorum. Kendimize ait bir çevre ahlakı geliştirmek ve bunu diğer kültürlerle paylaşmak istiyorsak, öncelikle bunun sistematik olarak ortaya konması gerekir. Bu nedenle öncelikle kültürümüzdeki yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz insan-çevre ilişkileriyle ilgili görüşlerin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Edebiyat, tarih, şiir, masal, hikaye, tasavvuf, tefsir, resim, minyatür, mimari, kısacası tüm kültür mirasımızın çevreci bir bakış açısıyla insan-tabiat ilişkileri bazından yeniden araştırılması gerekmektedir. Böylece toplumumuzun dünya görüşünü oluşturan ve onun insan-tabiat ilişkileri söz konusu olduğunda temel genel-geçer değer yargıları bilimsel olarak ortaya konabilecektir. Zira tarihimize baktığımızda şimdikinden farklı bir ilişkiler mekanizması olduğu görülmektedir. Hem buna örnek olması, hem de yukarıda zikrettiğimiz araştırmaların önemini göstermesi bakımından bir kaç örnek yeterli olacaktır.

56. Abdulaziz Hatip, *Risale-i Nur'dan Dualar*, (İstanbul: Gençlik Yayınları 1993), s. 170-171.

Bu bağlamda yakın zamanda toplumumuzda hakim olan ve insan-çevre ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilecek davranışlar gerçekten ilginç ve dikkat çekicidir. Bu örneklerden birisi ağaçlarla ilgili olarak Osmanlı toplumunun sahip olduğu değer yargılarını ve bakış açısını, diğeri ise hayvanlarla ilgili bakış açılarını örneklemektedir. Bu konuda elimizde birçok örnek bulunduğunu ve bunu ayrı bir çalışma konusu yapmayı düşündüğümüze belirtmek isterim. Birincisi İstanbul hayranı Fransız yazar Claude Farrère'dir. Bir gözlemini şöyle anlatmaktadır:

Hikaye, Tophane rıhtımının merdivenlerinde başladı. O devirde, İstanbul, henüz tamamen Türk'tü... Yani hemen hemen bugünkü Fransa, yahut İngiltere gibi. Kruvazörümüzün sandalı rıhtımdaydı. İçinde gemiye dönmek üzere olan üç subaydık. Tam rıhtımdan ayrılmak üzereyken nereden çıktysa, bir tekir kedi peyda oluverdi. Sandalımıza yaklaştı, kürekleri koklamaya başladı. Arkadaşlardan biri:

– Hele bak, dedi bir Türk kedisi!

Evet bizden korkmadığına göre, hiç şüphesiz bir Türk kedisiydi. Gerçekten İstanbul'un kedileri çok bariz şekilde ikiye ayrılır. Müslüman mahallelerinde yaşayan Türk kedileri -bu mahallelerde herkes hayvanlara karşı daima iyi davranır- ve Rum yahut Ermeni kedileri; bunlar reaya mahallelerinde yaşar; buralardaki Doğu Hristiyanları, Grigoreyenler yahut Ortodokslar zayıf olan her şeye karşı alçakcasına zalim davranırlar. Bu mahallelerde yaşayan kediler, daha insan yüzü görür görmez selameti kaçmakla bulur.⁵⁷

İkinci olay da İstanbul'da geçmektedir. Fransız doktor A. Brayer anlatıyor:

Bir gün bir Hristiyan hastamın bahçesinde gezinirken âilesinin kalabalıklaşmış olduğundan bahsederek evine bir dâire daha ilâve etmek istediğini, fakat beş altı ağaç yıkmak icâb ettiği için arzusunu yerine getirmesine mâni olan müşkil bir vaziyet içinde bulunduğunu söyledi ve sözüne şöyle devam etti:

Bu ağaçların mevcut olduğunu Müslüman komşularımın hepsi biliyor ve hepsi her gün görüyor. Şimdi bunların yerine ev yaptırdığımı görecektir olurlarsa, neden dolayı ağaçları yıkmaya cür'et ettiğimi gelip benden sorarlar ve beni tahkir ve terzil ederler (aşağılarlar).

Onlar bâtil Müslüman i'tikadlarının himâyesindedirler. Bununla beraber maksadında muvaffak olmak için elimde bir çâre yok

57. Claude Farrère, *Türklerin Manevi Gücü*, Tercüman 1001 Temel Eser, çev: Orhan Bahaeddin, İstanbul. s. 149-150.

değil; ama o mâlûm yol uzun bir yol; Diplerine civa koyarak ben bu ağaçları yavaş yavaş kurutabilirim. Eğer komşularım gözle görülür bir sebep olmadığı halde birer birer mahv (yok) olup gittiklerini görecektirler, tabii benden şüphe ederler. Fakat ben de işte o tereddüt içinde ucuz kurtulmuş olurum.'

Müslüman-Türklerin asırlardan beri gölgelerinde dinlendikleri bu güzel tabiat mahsullerine karşı besledikleri hürmet sâyesinde Türkiye'de altı, sekiz ve hattâ on ayak çapında çınarlar vardır: Bâzan bunlar tâzeliklerinde letâfet ve şöhretini te'min ettikleri evi havasız ve zıyâsız bırakacak nisbetler almaktadır."⁵⁸

Görüldüğü gibi, tarihimiz insan-çevre ilişkileri söz konusu olduğunda geniş ve zengin bakış açılarıyla doludur. Bunların çevreci bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına ve değerlendirilmesine ihtiyaç bulunduğu açıktır. Ancak şu husus ta önemle vurgulanmalıdır: Müslüman toplumlarında ahlaki değerler, her zaman hukuki norm ve yaptırımlardan önce gelmişlerdir. İslam'ın ilk ortaya çıkışından bu yana öncelik her zaman imana, inanca, İlahi iradeye teslim olmaya, "güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen" Peygambere uymaya verilmiştir. Bunlara uymayan veya toplumun değer yargılarına ters düşenlerle ilgili hukuki düzenlemeler daha sonra ortaya çıkmış ve sistemleşmiş olduğu görülmektedir.⁵⁹

Sonuç olarak, sahip olduğumuz tecrübe ve birikimi eleştirel bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak ve sistemleştirerek günümüze taşıyabilirsek, hem kendi toplumumuz ve hem de insanlık için çok olumlu bir katkı yapmış olacağız. Kısacası, ülkemizdeki çevre bilincinin daha sağlam bir temele oturması kendimize ait bir çevre anlayışı ve çevre ahlakı geliştirmemize bağlıdır. Bunun için de, öncelikle sahip olduğumuz kültürel mirası bütün zenginliği ve canlılığıyla ortaya koymamız ve yorumlamamız gerekmektedir.

58. Dr. A. Brayer, *Neuf Annees a Constantinople*, Paris 1836, c. 1, s. 281-87; İsmail Hami Danişmend, *Garb Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı*, (İstanbul Kitabevi, 1961)'dan alıntı, s. 82.

59. Kur'an'ın ahlaka ve moral değerlere dayalı bir toplum için yaptığı vurgu için Bkz.: Fazlur Rahman "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics* 2 (1983); İbrahim Özdemir, "Fazlur Rahman'a Göre Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997).

HRİSTİYANLIK VE İSLAM PERSPEKTİFLERİNDEN SOSYO-POLİTİK VE KÜLTÜREL ÇOĞULCULUĞUN TEMELLERİ

Prof. Dr. Christian W. TROLL
Tercüme: Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Dinsel Gerçeklik İddiaları ve Sosyo-Politik Çoğulculuk

0.1. Düstur

“Kilise mensuplarının bir tövbe ruhuyla dönüp bakmaları gereken bir diğer acıklı durum, özellikle bazı yüzyıllarda haki-katin hizmetinde olma adına hoşgörüsüzlüğe ve hatta şiddet kul-lanımına başvurmalarıdır.

*Tarihe ait doğru bir hüküm, bu dönemlerin kültürel şart-landırımlarının ortaya çıkardığı sonuçları görmezden gele-mez. Bunun sonucu olarak da, birçok insan sağlam bir imana sahip olmanın, diğer inançları bastırma ya da en azın-dan onlara kulak tıkamayı gerektirmediğini benimsemiştir... Ama hafifletici sebepler bile Kilise'ye bağlı insanların kili-senin yüzüne leke süren bu denli zaafiyet taşıdıklarını açıklaya-rak pişmanlıklarını gösterme yükümlülükleri bile kiliseyi temi-ze çıkaramaz. Geçmişin bu acı anılarından, Konsil'in dile getirdiği şu prensibe bağlanarak gelecek için bir ders çıka-rabiliriz: “**Hakikat kendini, kendine zihinde hem şefkatli hem de güçlü bir şekilde yer açtıracak olan hakikat olmaklığı-nun ötesinde bir yolla empoze edemez (quae suaviter simul ac fortier mentibus illabitur)**” II Vatikan, *Dignitatis Humane, n 1).**

II John Paul (TMA: 35; 36)

0.1. Makalenin Beş Önermede Özeti

1. Önerme (Kilisenin şahitlik ettiği kurtarıcı hakikat)

Kilise, Tanrı'nın mutlak hürriyetiyle, kendini Nasıralı İsa'nın dünyasıyla ilişkiye geçirdiğine inanır. Kilise, kendisinin İsa tarafından 'Allah'la birlikte olmanın ve tüm insanlar arasında birliği sağlamanın bir işareti ve aracı olduğunu da bilir. Böylece Kilise, Mesih'in ve bizzat insan tabiatından kaynaklanan ahlaki bir düzenin prensiplerini savunur.

2. Önerme (Din hürriyetine saygı: sosyo-politik çoğulculuğun meşruiyeti)

'Tanrı'nın suretinde yaratılan' insanın onuruna ilişkin geliştirdiği söyleminde, Kilise her meşru araçla insanın din hürriyetini savunmaktadır. Buna göre insan, hiçbir baskıya maruz kalmadan dinini seçebilmelidir. Bu hak insan onurunun ayrılmaz bir parçasıdır.

3. Önerme (Adaleti yayma ve Dinlerarası Diyalog: Hristiyanlaştırma miyonunun 'ayrılmaz unsurları')

Kilise'nin 'müjde'yi insanlara verme misyonu, bunun ayrılmaz unsurları olarak adaleti yaymayı ve diğer dinlerle diyaloga girmeyi de içerir.

4. Önerme (Kilisenin Ümmetle olan özel ilişkisi ve bu ilişkinin hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar nezdinde doğurduğu sorunlar)

Kilise İslam'la ilişkisini saygı temeline oturtur. Müslümanların ve Hristiyanların paylaştıkları ortak değerleri ve hakikat unsurlarını benimser. Kilise, Müslümanlarla çeşitli diyalog şekilleriyle karşılaşmak suretiyle, hakikate daha da yaklaşmayı hedeflemektedir.

5. Önerme (Bütün insanlığa hizmet etmede Hristiyanlar ve Müslümanların ortak hizmeti: İmana ve adalete birlikte şahitlik etmek)

Hristiyanlar ve Müslümanlar, Allah tarafından, imanda birliktelikleri sebebiyle, farklı çoğulcu ortam içinde, Allah'ın mutlak hakimiyetini, insanlığın birliğini, her bir ferden onurunu ve yaratılmış olmanın getirdiği sorumluluğu birlikte gerçekleştirmeye çağırılırlar.

1. Giriş

1.1. Çerçeve

Birinci Viyana Konferansı (Nisan 1993) insanlığın geleceği konusunda Hristiyanların ve Müslümanların sorumlulukları üzerinde durmuş ve bu iki din arasında hem birliği sağlayan hem de çatışmayı körükleyen

faktörleri ele almıştı. Konferansın sonuç bildirgesinde şu karar deklare edilmişti: Müslümanlar ve Hristiyanlar dünya çapında iki büyük dinin mensupları olarak, Yaratıcı ve bütün insanlığın Hakim'i olan tek bir Allah'a inanmada ittifak halindedirler. Aynı zamanda Allah'a karşı yaşadıkları, temel ahlak ilişkileri, bütün yaratıkların uyum içinde yaşamalarını sağlama ve barışı sağlama görevinde de aynı düşünceleri paylaşırlar.

Bununla birlikte konferans, müslüman ve Hristiyanların da dahil oldukları bölgesel ve global düzeydeki sosyo-politik gerginliklerin de bilincinde idi.

Müslüman Ümmette ve Hristiyan Ökümünde varolan özel durumlar ve bunların sosyo-politik realitelerine taşınan tartışmaların ve görünürde gerçekliği olmayan karşılıklı üstün inanç iddialarının, zaman zaman en azından rekabeti, gerginliği ve ayrılığı daha da kötüye götürecek bir sorun oluşturduğu ortaya konuldu. Bu konferans, "Müslüman Ümmet, Hristiyan ökümenliğinin, inançlı ya da inançsız bütün insanların, çoğulcu toplumlarda barış içinde yaşama imkanlarının nasıl ve hangi şartlar altında geliştirilebileceğini tartışmaya açmıştır.

Konferansın ilk gününde, bu problemin teolojik yönü ele alınmıştı: Her iki din, Hristiyanlık ve İslam, kendi evrensel doğrularıyla, sadece sosyo-politik çoğulculuğu gönülsüz ve pasif bir şekilde kabul etmenin yanında aktif olarak başka insanları da meşru ötekiler olarak kabul edip toplumsal eşitliğe katkıda bulunmaya müsait midir? Buna ilaveten, Hristiyan ve İslam inancı, ahlak öğretileriyle müşterek olarak, çoğulcu demokratik toplumlar için olmazsa olmaz şart olan gerekli değerler bütünü ve ahlaki motivasyonu sağlayabilirler mi?

1.2. Kapsam ve Bu Makalenin Yaklaşımı

-- Elinizdeki makale, meselenin teolojik boyutunu ilk güne, hukuki boyutunu ikinci güne ve kültürel boyutunu da üçüncü günün gündemine alan konferansın, diğer boyutlarını da dikkate alarak, öncelikle teolojik boyutu üzerinde duracaktır.

-- Bu makale meseleyi normatif düzeyde ele alacaktır. Bu da, Hristiyanların ve Müslümanların bir arada çoğulcu toplumlarda yaşamalarının getirdiği şansların ve zorlukların, fırsatların ve ikilemlerin ele alınmasını gerektirecektir.

-- Makale bilerek Katolik Kilisesinin resmi öğretileri (daha geniş anlamıyla magisterium)ndan, bu öğretilerle karşılaştırılabilecek olan Ortodoks Kilisesinin ve Reformasyon Kiliselerinin öğretilerinden hareket edecektir, ki bu kiliseler Dünya Kiliseler Konsili (WCC)ni meydana getirmektedirler. Bu ifadeler dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşanmış tecrübelerin birer yansıması olacak, fakat yerellik özelliği taşımayacaktır.

1.3.3. Sosyo-Politik Çoğulculuk

Başlığımız “meşru sosyo-politik çoğulculuk”la, gerçeklik iddiasını bir araya getirmektedir. Çoğulculuk kelimesi, genellikle, farklı düşünce sistemlerinin, dünya görüşlerinin ya da gerçeklik izahlarının birinin diğeri üzerinde hakimiyet kurmadan bir arada yaşadıkları bir duruma işaret etmektedir.

Çağdaş toplumun temel ayırddedici özelliklerinden biri çoğulcu yapıdır. Günümüz dünyasında hiçbir toplum, ister geleneksel isterse teknolojik ilerleme kaydeden bir toplum olsun, homojen değildir ve doğal olarak da global bir toplum özelliği taşımaz. Her yerde farklı arkaplanlara sahip, farklı dili, kültürü, etnik kökeni, sosyo-ekonomik sınıfı, ırkı ve dini olan toplumları görebiliriz (Krs. WCC 1991, 11).

Pluralizm ifadesinin Batıdaki politik kullanımını, karşıt politik görüşlerin birey ve halk tarafından kabul edilmesi anlamında olup, organize olmuş gönüllü kuruluşlar, ilgili gruplar ve siyasi partiler tarafından geliştirilip alternatif rejim veya yönetimlere hoşgörü göstermeyi de ifade eder (Krs. Vatikiotis 1987, 89). Politik pluralizm kavramı her ne kadar ilk olarak ileri derecede endüstrileşmiş, aydınlanma çağını yaşamış ve halk devrimleriyle şekillenmiş Avrupa ve Kuzey Amerika toplumları tarafından karakterize ediliyorsa da analogik olarak bu tür çoğulcu durumları, hızlı bir şekilde gelişen ve modern global sosyo-ekonomik yapılarda ve hayat şekillerinin büyük ölçüde etkisinde kalarak gelişen geleneksel toplum yapılarında görmek de mümkündür!

Bundan sonra evrensellik ve doğrulara sadece kendisinin sahip olduğu iddiasındaki bir kilisenin yukarıda anlattığımız anlamıyla bir sosyo-politik pluralizmi nasıl gerçekleştirebileceğini sorabiliriz. Üç önemli adımı takip ederek ilerleyeceğiz: **ilk olarak**, kilisenin hukuk düzeyinde çoğulcu bir toplumda birlikte varolmaya nasıl baktığını sorgulayacağız, başka bir ifadeyle kilisenin çoğulcu toplumda politik olarak birlikte varolmayı nasıl algıladığını irdeleyeceğiz. Kilise insan ve toplumsal yaşamla ilgili kendi öğretilerine ters öğretileri benimseyen güçlerle birlikte yaşamayı kabul edebilir mi? **İkinci olarak**, ahlaki-dini seviyede, günümüz çoğulcu toplum düzeyinde kilise dinlerle özellikle dini ve ahlaki hakikatler konusunda kiliseden temelde farklılık gösteren ve ferdi ve kolektif hayat

1. A. Schwan, politik olarak çoğulcu yapıya sahip toplumlarda farklı grupların çoğulculuğunun kendi hedeflerini otonom olarak gerçekleştirme yönünde kendilerini motive ettiğini, bununla birlikte her bir ferde ve gruba temel haklarını verme noktasına gelindiğinde, temel normlar ve toplumun yönlendirilmesi konusunda bu çoğulculuğun insanları kolayca anlaşmazlığa ve ideolojik çekişmelere götürebileceğinin altını çizer (Schwan 1988, 427). Bu sebeple, ona göre, bu tür toplumlar istikrarlı bir şekilde ancak iki şart altında varlıklarını devam ettirebilirler: (a) temel yapısal ilkelerle ilgili olarak esas bir uzlaşmanın izahı durmunda bulunan kanun idaresi altında ‘çoğulcu demokrasiler’ şeklinde ve (b) dışlayarak, daha açıkçası çoğulcu demokrasinin başkalarına karşı tolerans gösterme niteliğini elde edememiş militan düşmanlarını dışlayarak (Age.).

konusunda kendisine has bir dünya görüşü olan ve vahyedilen ilahi gerçeğe nihai bağlamda kendisinin sahip olduğunu iddia eden İslam diniyle nasıl bir ilişki içinde olacaktır? **Üçüncü ve son olarak**, farklılıkları ne olursa olsun, sağlam bir imana bağlılık noktasından hareket edilerek vahiy geleneğine bağlı dinler arasında ortak bir ufuk ve gelecek hedef sözkonusu olabilir mi?

2. Dini Meselelerde Toplumsal ve Sivil Özgürlükler Bağlamında Kişilere ve Toplumlara Sağladığı Haklar Konusunda Kilisenin Deklarasyonu

2.1. Tarihsel Perspektiften Din Özgürlüğü ve Din ve Devletin Ayrılığı Konusunda Kilisenin Öğretisi

Din özgürlüğü ve din ve devletin ayrılığı konusunda kilisenin öğretisi II. Vatikan dökümanlarında, özellikle Dinsel Özgürlüğe Dair Deklarasyon, Dignitatis Humanae (DH) ve günümüz dünyasında Papazlık Yasası, Gaudium et Spes (GS, özellikle 12; 16-17; 27; 28; 36; 40-42; 75-76) ifade edilmiştir. Konsillerin deklare ettiği bu metinler Katolik Kilisesinin öğretisinde önemli yer tutar².

Bu konsil metinlerinde kilise insana ve insan özgürlüğüne, dinsel konularda devletin ödev ve hakları ve hukuki ve ahlaki düzen arasındaki ilişkiye dair öğretilerinde yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Katolik imanın, kendinden birşey kaybetmeden, şu ana kadar savunduğu bir çok öğretisini savunmaktan vazgeçmiştir. Herşeyden önce: hakikate sahip olma iddiasıyla bireysel hürriyet iddiaları, insanın hürriyeti temelinde bir araya getirilip uzlaştırılmıştır. Kilise yalnızca bir arada uyumlu bir şekilde hürriyet içinde, herkesin kabul ettiği ortak temellere dayalı olarak ve farklı inançların kendilerini kolayca ifade ettiği bir ortamda yaşamayı istemekle kalmamakta aynı zamanda iman noktasında Allah'a bağlanma eylemi için hiç bir zorlamanın olmadığı sosyo-politik şartları yaratmaya yardımcı olmayı da taahhüt etmektedir.

Sivil hoşgörü konusunda geleneksel Katolik tutum, sürekli olarak böyle bir hoşgörünün reddi şeklinde kendini göstermiştir³. Kilise, geçmiş-

2. Dünya Kiliseler Konsili adı altında konfedere bir hale gelen kiliseler bu alanda aşağı yukarı katolik kilisesinin benimsediği öğretileri kabul ederler.
3. Geniş olarak ifade etmek gerekirse Kilise tarihinde sivil hoşgörüyle karşı takınılan tavır konusunda üç safha ayırımına gidilebilir. MS 391'e kadar gelen **Theodosius öncesi dönem** (Bu dönemde İmparator I. Theodosius (347-395), putperestlerin mabedlerini kapatarak ve kurban kesme ayinlerini yasaklayarak hristiyanlığı imparatorluğa zorla kabul ettirmeye çalışmıştır). **Theodosius dönemi**. Bu dönem yüzyıllarca hoşgörüsüzlüğün sembolü olmuş ve sonlarına doğru 18. yüzyıl ve sonrasında özellikle Papa XIII. Leo (1878-1903)'nun öğretilerinde hoşgörüye yer açmaya çalışmıştır. Bu **İkinci Vatikan Konsili** (1962-1965)'ne kadar devam etmiştir. Ve son olarak II. Vatikan Konsili sonrası dönem. Bu dönem herkese din hürriyeti sloganına sarılmış ve bütün dinler arasında meşru bir eşitlik fikrini benimsemiştir.

te sivil hoşgörüyü her nerede uyguladıysa bunu ya bir ehveni şer olarak ya da bir dayatma neticesinde uygulamıştır.

“Bu tutum, bir taraftan hakikat prensibinin hürriyetten üstün olduğunu kabulden ve hakikat karşısında yalnızca asla bir paye verilemeyeceği inancından, diğer taraftan da imanın bir tür hukuki muamele görme biçimini de belirlediği dolayısıyla imansızlığın bir anlamda ‘hukuku ihlal’ anlamına geldiği görüşünden kaynaklanıyordu” (Böckenförde 1977, 402)⁴.

Son zamanlarda Kilisenin öğretisi çeşitli tarzlarda değişikliğe uğramış olsa da, ilke bazında Devletin gerçek dini kabul etmek (religio vera) ve savunmak zorunda olduğu yönündeki kararı asla terkedilmemiştir. Bu prensip bir çifte standart haline gelmişti. Zira kilise hristiyanların azınlıkta olduğu yerde hristiyanların haklarını isterken, kiliseye mensup insanların çoğunluğu oluşturduğu yerlerde diğer inanç sahibi insanların hakları kısıtlanmaktaydı.

Örneğin XIII. Leo yayınladığı *Immortale Dei* ve *Libertas* kararlarında, Katolik devletinin gerçek dine karşı yani Kiliseye karşı vazifeleri olduğunu vurgulamıştı. Aynı zamanda, din özgürlüğünün doğuştan getirilen bir hak olduğunu reddetmiş ve diğer din mensuplarına müsama-halı davranmayı, bazı durumlar hariç, şer bir davranış olarak nitelemiştir⁵.

Bu konsil öncesi Katolik öğretisinin bu konudaki öğretisinin anahtarını, insan olarak ‘insan şahsiyeti’ değil, tersine ‘hakikat’ gibi soyut bir kavram idi. Gerçekten bu teoride, insan şahsiyeti bir hakikat objesi haline indirgenmiştir. Bir hak insana o varlık bir insan olduğu için yahut onun bir insan olarak onurunu korumak ve güvenliğini sağlamaya göre değil tersine ait olduğu dinsel ya da ahlaki hakikatteki konumuna göre verilmekteydi. Ve böylece insanın hakkının olup olmayacağı da, hakikatin niteliğini belirleyen otoriteye göre değişmeye başladı. Bu sebeple, pratikte, sadece Kilise ve kiliseye mensup olanlar bu haklara sahip oldular.

4. Örneğin Thomas Aquinas (1225-1274) devlet otoritesine sahip kimsenin, Tanrı’ya inkar etmeleri sebebiyle, inkarcıları ölümle cezalandırabileceğini söyler (IV Sentent, d. 13, q. 2, a. 3) ve 16. yüzyılın büyük reformcuları Luther ve Calvin kendi inançlarını kabul etmeyen kimselere, yani anabaptistler ve bunların diğer mezhep mensuplarına da aynı cezanın uygulanmasını talep etmişlerdi.
5. XII. Leo’nun ünlü deklarasyonu *Immortale Dei*’de (1885) şunları görüyoruz: “Her ne kadar kilise Tanrı’ya ibadetin çeşitli şekillerinin gerçek dininki kadar meşru olduğunu kabul etmese de, çok daha büyük bir fayda sağlama adına diğer din mensuplarına iyi muamele bulunmanın bir sakıncası yoktur” (Neuner-Dupuis 1995, n 1014). 1953 gibi yakın bir zamanda da Papa XII. Pius aynı, öğretiyi ahlaki temel alarak, şu şekilde tekrar etmekteydi: 1. Hakikate tekabül etmeyen ve ahlak yasasına uymayan kanun varolma, yayılma ve eylem prensibi olma hakkına sahip değildir. 2. Bununla birlikte, daha büyük bir iyiliğe sebep olarsa bu ilke dikkate alınmayabilir (Böckenförde 1997, 405).

Bütün vatandaşları için din hürriyetini sağlamak isteyen çağdaş devletin bu teoriye karşı çıkmaktan ve kilisenin bu teoriyi pratize etmesini engellemekten başka alternatifi yoktu. Böylece çağdaş devlet, resmi kilise öğretisine karşı olarak din hürriyetine giden yolu açmıştır.

2.2. Deklarasyonun Getirdiği Önemli Yeni Öğretiler

İkinci Vatikan Konsili'nin İnsan Onuru (Dignitatis Humanae)na dair Deklarasyonu, geçmişteki benzer öğretilerden temelde ayrılır⁶. Bu Deklarasyon dini tolerans teriminden daha çok 'din hürriyeti hakkı' (ius ad libertatem religiosam) kavramını kullanmaktadır. Bunu, insanın hiç bir şarta bağlanamaz bir hakkı olarak kabul etmektedir. Buna insanın inancı, inandığını hem bireysel olarak hem de başkalarıyla pratize etme hakkı da dahildir. Bu hak herhangi bir kişi tarafından kabul edilen dinsel hakikatin objektif gerçekliğine bakılmaksızın ve bu hakikate dair sübjektif gayret dikkate alınmaksızın bir hak olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle, Kilise'nin 'hakikatin hakkı' öğretisi, 'kişinin hakkı' öğretisine kaymıştır.

Deklarasyon şunları ifade etmektedir:

"Böylece din hürriyeti hakkı bizzat insanın tabiatına dayanır, zihnin herhangi bir tutumuna değil. Bu yüzden, bu müdahale edilmeme hakkı, bir hakikati arama görevlerini yerine getirmeyen ve bu hakikate sahip olmayanlara bile tanınır; ve kamu düzeni bozulmadıkça, bu hakların işlenmesi engellenmez" (n 2).

Bu ifade Konsil'in doktrininin hukuki yönünü ortaya koymaktadır.

Bunun daha ilerisinde Deklarasyonun ikinci bölümü nisbeten 'ihtiyaçları asırlarca inan tecrübesine konu olan bu öğretinin ...ilahi vahiyde nasıl kök bulduğu' detaylarıyla anlatılmaktadır (DH: 9).

2.3. Deklarasyonun Din Hürriyetinin Somut Uygulama Alanlarıyla İlgili İfadeleri

2.3.1. Kilisenin, devlet içinde imtiyazlı bir konuma sahip olma yönünde meşru bir iddiası olamaz. Hristiyan çoğunluğun oluşturduğu toplumlarda tarihsel olarak ortaya çıkan bazı imtiyazlar varolabilir ve bu tür imtiyazlar bütünüyle yadsınamaz, ama söz konusu imtiyazlar hiç bir şekilde vatandaşların ve diğer dini toplulukların din hürriyetlerine sınırlama getirmemelidir (Krş. n 6).

6. John Courtney Murray, Dignitatis Humanae konusunda yayınlanan deklarasyonun çok önemli fakat yayınlanmakta çok geç kalmış bir bildiri olduğunu kaydeder (Abbot 1966, 673).

2.3.2. Politik düzenin en ideal şekli olarak kabule dilen 'katolik devlet' modeli terkedilmiştir. Kilise herhangi bir politik sisteme bağlı olma durumunda değildir (Krş. GS 75; 76). Devletten sadece 'insan hakları alanını genişletmesi' ve 'dinsel hayatı zenginleştirecek olumlu şartları temin etmesi' istenir (n 6).

2.3.3. Kilisenin din hürriyetini kayıtsız şartsız bir hukuk prensibi olarak kabul etmesi, Katolik inancının hakikati içinde barındırdığı iddiasını ortadan kaldırmadığı gibi, her ferdin bu hakikati arayıp, benimseme görevinin olduğu gerçeğini de gözardı etmez.

Hakikati araştırma ve benimseme koenusunda Kilisenin yaptığı bu vurgu Deklarasyonun bir çelişkiye düştüğü anlamına gelmez, zira Deklarasyon bir yandan hukuki düzen, öte yandan da ahlaki vazifeler arasında kesin bir ayırımı gitmektedir. Hakikati araştırıp benimsemeyi her zaman ahlaki bir vazife olarak algılamakta (*officium morale; obligatio moralis*) ve böylece kişilerin ve politik otoritelerin herhangi bir müdahalesine karşı dışsal bir din hürriyeti hakkını dokunulmaz bir hak olarak ayrı tutmaktadır.

Konsil ilk kez hukuki ve ahlaki düzenin tamamen birbirinden farklı şeyler olmadığını, ama muhteva ve gaye bakımından farklılık gösterdiklerini deklare etmiştir. Hukuk, ebedi kurtuluşla ilgili bir şey olmadığı ve kişinin ahlaken mükemmelliği yakalamasına hizmet etmediği tersine toplumsal yaşamın haricen düzenlenmesiyle ilgilendiği için, hukuk öncelikle bir hakikat ve faziletin değil tersine barış ve özgürlüğün yolunu açabilir. Bu şekilde algılanan hukuki bir düzen kendi kabullendiği ve kurtuluşuna vesile olacağına inandığı inancını ve bu inancın gereklerini yerine getirmesine imkan verir.

Bu sebeple, din hürriyeti hakkının kabul edilmesi sadece bu hürriyet alanının diğer insanların ve devlet iktidarını elinde bulunduranların müdahalesinden korunması anlamına gelir; devlet hiç bir şekilde hürriyeti ahlaki bir yükümlülük ya da Tanrı'ya karşı yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktan kaynaklanan bir olgu olarak göremez. Tersine, hürriyet bu söylenenleri gerekli kılar. *Dignitatis Humanae*, kişinin inandığı dinin normlarına göre yaşamasına imkan sağlayan dışsal şartların hazırlanmasını gerektirir.

2.3.4. Hukuk düzeni içinde görülen din hürriyeti, barışçı bir sivil toplum meydana getirmek için bu hürriyetin sınırları probleminin de ele alınmasını gerektirmektedir. Aksi taktirde, çoğulculuğu tartışırken işaret ettiğimiz gibi, din hürriyeti kendi kendini ortadan kaldıracabilecek bir kavramdır. Pratikte, bunun sınırlarını belirlemek kolay değildir. Konsil bu noktada, hangi dinin hakikati içinde barındırdığı (*vera religio*) gibi soyut metafiziksel konulara girmekten çok, toplumda her bir fer-

din 'ortak fayda'yı yakalamak için üzerine düşen görevlerden bahsetmiştir:

“Toplumun ‘ortak fayda’sı, insanların kendi niteliklerini bütünüyle ve kolayca geliştirmelerine imkan sağlayan sosyal yaşam koşullarının oluşturulmasıyla sağlanabilir. Bu da insanın ödevlerini belirleyip haklarını korumakla gerçekleştirilir” (n 6).

Din hürriyetinin genel ahlaki sınırını Deklarasyon, kişisel ve toplumsal sorumluluk ilkesine dayandırarak belirler: fertler ve sosyal grupların birbirinin haklarına riayet etmeleri, vazifelerini yerine getirmeleri ve 'ortak fayda'yı gerçekleştirmede kendilerine düşen görevleri yerine getirmeleri beklenir (Krs. n 7).

Bu Deklarasyon 'kamu düzeni' kavramının somutlaştırılması gerektiğinin bilincindedir. Hiç bir kamu düzeni, ahlak kanununa saygı olmadan ve bunun temellerini verecek eğitime eğilmeden sağlanamaz.

2.3.5. din hürriyeti, bazı mezheplerin, aşırı dini tutumların ve dinsel-politik grupların hoşgörüsüz ve toplumla uyuşmayan tavırlarına izin veren bir kurum olarak görülemez. Din hürriyeti, herkese eşit yasal hürriyet tanıyan sosyal **uyumluluk** (*Sozialvertraglichkeit*) prensibiyle kontrol edilmelidir. Diğer gruplarla birlikte çeşitli dini grupların bu uyumluluğu istenen çoğulcu toplumun oluşturulmasına imkan verir. Ama, her dini grup zorunlu olarak bu sosyal uyumluluğa sahip midir? Bu söylediğimiz, büyük oranda, bir grubun dinden ne anladığına ve dinin toplumla ve sosyo-politik düzenle ilişkisinin nasıl olması gerektiği yönündeki inancına bağlıdır.

2.3.6. İnsanın zihnindeki sübjektif değerlere dayalı olarak kurulan bir kamu düzeninin, sürekli herkes için problemler ve gerilimlere kaynaklık etmesi sürpriz değildir. Bu noktada sadece Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında değil diğer tüm gruplar arasında da, ister ulusal isterse uluslararası seviyede olsun, çağdaş toplumu oluşturma adına gerçekleştirilecek diyaloğa geniş bir kapı açılmaktadır. Bu tür bir diyalogun hedefi, bir taraftan, herkesi bağlayacak ve herkes tarafından savunulacak bir kamu düzeninin yeni parametrelerini belirlemek, diğer taraftan da, çoğulcu toplum içinde yaşayan bu insanların 'ortak fayda'sı için kendi inançlarına dayanan ahlaki motivasyonu sağlamaktır. İnsan haklarının alanını genişletmek ve hem ulusal hem de uluslararası seviyede barışa götürecektir sorumlulukları yerine getirmek, dinlere karşı olmakla değil tersine dinleri yanına almakla gerçekleştirilebilir.

Bununla birlikte, H. Küng'ün de *Global Responsibility: In search for a new world ethics* adlı çalışmasında vurguladığı gibi: çoğulcu toplumlar da sadece yasal bir uzlaşmaya dayanan diyalog yetersiz kalmaya mahkumdur.

“Şüphesiz özgür demokratik devlet dünya görüşünde tarafsız olmalıdır, fakat özel değerler, normlar ve tavirlara saygı duymada küçük bir temel uzlaşmayı sağlamaya ihtiyacı vardır, zira bu temel ahlaki konsensüs olmadan bir toplumun yaşaması mümkün değildir. Bundan da şu çıkmaktadır ki... etik olmadan bir toplumun varlığını devam ettirmesi mümkün değildir” (Küng 1991, 39).

Hristiyan-Müslüman diyalogunun bir gündem maddesi olarak bu yönelim, Hristiyan ve Müslümanların herhangi bir devletin vatandaşları olarak bütün insanlığı bağlayan ortak bir etik anlayışına nasıl ulaşacaklarının açıklanmasını beklemektedir (Krş. Küng 1991, 27 vd.).

3. Hristiyanlaştırma Misyonunu Kullanarak Kilisenin Hakikate Daveti

Kilisenin misyonu, diyalog çabaları çerçevesinde nasıl bir yere oturmaktadır. Şimdi de bunu irdeleyelim.

3.1. Hristiyanlaştırma Misyonunun Gayesi ve Mahiyeti

Daha önce misyonun bir İncil terimi olduğunu (Mt 28: 16-20; Mk 16: 14-19; Lk 24: 36: 49; Jn 20: 19-29) ve Kilisenin temelinde yattığını gördük. Büyük misyonerlik hareketlerinden günümüze kadar misyondan ziyade misyonlar (çoğul şekliyle)dan bahsetmek mümkündür. Bu noktada dikkatler, geleneksel olarak Hristiyan olan ülkeler (Christendom)in misyonları (misyon ülkeleri) üzerinde yoğunlaşmıştır. Hristiyan ülkeler, hristiyan olmayan ülkeleri hristiyanlaştırmak üzere misyonerler göndermişlerdi. Bu görev (katolik) misyonerlik kongrelerine ve (protestan) misyoner cemiyetlerine verilmişti.

Kilisenin görevi Hristiyanlaştırmaktır, başka bir deyişle müjdeyi, İsa Mesih'in kitabını herkese ulaştırmaktır; ya da İsa Mesih'in sırrını herkesin göreceği şekle getirmek ve faal kılmaktır. Fakat, misyonun görevi Hristiyanlaştırmak ise,

“şu sorular sorulmayı beklemektedir: Hristiyanlaştırma nedir? Mahiyeti itibariyle kilisenin Hristiyanlaştırma görevi kiliseye bağlı ne tür faaliyetleri içermektedir? Hristiyanlaştırma sadece tebliğde bulunmayı ya da Yeni Ahid'i onlara anlatmayı ve İsa Mesih'in kilisesine devam eden öğrencileri olmayı onlardan talep etmeyi mi gerektiriyor? Yoksa Hristiyanlaştırma daha kapsamlı bir anlama mı sahip?” (Dupuis 1994a, 277)⁷.

7. Mevcut hristiyanlaştırma kavramının Kilisenin resmi öğretilerinde nasıl tedrici bir aşama geçirdiğini burada irdelemenin imkanı yok.

3.2. Hristiyanlaştırma Misyonu, Adaleti Yayımayı ve Dinler Arasında Diyaloğa Mükün Kılan Temel Unsurları İçermektedir

Önce sadece İncil'i başkalarına anlatmaktan başlayıp, insanın gelişmesi ve adaletin yayılması için mücadele verme ve diğer dinlerle diyaloga girme gibi daha geniş anlamları da içermeye başlayan Hristiyanlaştırmanın bütün boyutlarını buraya almamız mümkün değildir.

Papa II. John Paul öğretilerinde sürekli Hristiyanlaştırma ve adaleti yayma arasındaki sıkı ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Hatta yayınladığı ilk Papalık öğretisi *Redemptor Hominis*'de (1979), insanlığa duyulan bu ilgi Kilisenin misyonunun ihlal edilemez temel bir ögesi olarak kabul edilmiştir (RH: 15). Papa, Hristiyanlığın dışındaki dinlerde de hakikatin farklı yansımalarını görmekte ve "kelimenin tohumları"nın oralarda da aramakta ve farklılık arzetseler de bütün dinlerin yönedikleri hedef bakımından aynılık arzettiğini ifade etmektedir. Böylece Papa, 'Tanrı'nın Ruhunun diğer dinlerde de aktif olarak varlık bulmasına atıfta bulunmakta ve Kilisenin misyonu konusunda diğer dinlerle girilecek diyaloga da teolojik bir temel bulmaktadır.

1984'de o dönemin Hristiyan olmayanlar için kurulan sekreteryası tarafından basılan: *Katolik Kilisesinin Diğer Din Mensuplarına Karşı Tutumu: Diyaloğ ve Misyona İçin Düşünceler ve Rehberlik* (DM) adlı doküman, Papa'nın Hristiyanlaştırmanın adalet ve dinler arası diyaloga ilişkin öğretilerini formüle etmektedir. Doküman şunları açıklamaktadır: kilisenin misyonu 'birdir, fakat bu misyon, misyonun gerçekleştirileceği şartlara bağlı olarak farklı şekillerde icra edilebilir (DM: 1). Döküman, kilisenin Hristiyanlaştırma misyonunda vücut bulan 'bir, ama kompleks gerçeklik'in 'temel unsurlar'ını biraraya getirmektedir. Bu unsurlar şunlardır: (1) hazır olup şahitlik etmek, (2) insanlığa hizmete katılma, başka bir deyişle toplumsal gelişme ve insanların özgürleştirilmesi için çalışma (3) ibadetler, dua ve teemmül, (4) dinlerarası diyalog, ve (5) tebliğ ve ilmiyal bilgisi (DM: 13)⁸.

3.3. Dinler Arası Diyaloğun Gayesi

O halde dinler arası diyalog tamamen Kilisenin misyonunun asli bir parçasıdır, yoksa Yeni Ahid'i insanlara daha iyi anlatmanın bir aracı ya da misyonun arızı bir unsuru değil. 'Hristiyanlar diğer din mensuplarıyla beraberce gelişme kaydetmek ve ortak çıkarları gerçekleştirmek için buluşurlar' (DM: 13). Diyalogda, Hristiyanlar ve diğerleri Tanrı'ya daha büyük bir bağlılık göstermeye ve imanlarının gereğini yerine getirmeye

8. J. Dupuis, bu dökümanı tahlil ederken şunları ifade etmektedir: "Misyona sürecinde bütün unsurlar hristiyanlaştırmanın birer şekli iken, kilisenin misyonunda hepsi aynı yeri tutmazlar. Dinlerarası diyalog, örneğin tebliğ unsurundan daha önemli yer tutmaktadır..." (Dupuis 1994, 279).

çağrılırlar. Hristiyanlar cephesinde diyalogun gayesi, diğer insanları Hristiyanlığa döndermek ve Hristiyanların sayıca artmasını sağlamak değildir, aksine imanımızı paylaşmayan insanlarla birlikte aynı ruhu paylaşma ve karşılıklı olarak birbirimize katkı sağlamaktır.

Diyalog ve tebliğ Kilisenin Hristiyanlaştırma misyonunda farklı yaklaşımları temsil eder. Farklı hedefleri vardır. Dinler arası diyalog sadece İncil'i tebliğ etmenin bir aracı olarak düşünülemezken, tebliğ buna açık kapı bırakmaktadır.

Diyalogun bazı içsel gerekleri vardır, bunlar olmazsa bunun doğru ve sağlam bir diyalog olduğu söylenemez. Bu mümkün olduğu için, her iki taraf da karşısındakinin dinsel tecrübesini anlamak için kendisini onun yerine koymalıdır. Bu, hiç bir şekilde, geçici de olsa, imanımızı bir kenara koymamız gerektiği ya da böyle bir şey yapabileceğimiz anlamına gelmez. Bunun tersine, bir diyalogun samimiyeti ve onuru, bu sürece katılanların kendi imanlarının bütünlüğü içinde kendilerini bu işe vermelerini gerektirir.

“Herhangi metodik bir şüphe ve herhangi zihinsel bir rezerv burada sözkonusu olamaz. Sağlam bir iman sinkretizme de eklektizme de izin vermez. Her bir iman arasındaki mümkün çelişkileri gizleme arzusu duymadan, oldukları şekliyle bu imanları kavramaya çalışmalıdır. Bunları gizlemeye çalışmak ya da işi iki yüzlülüğe vardırarak aldatmayla aynı şeydir ve diyalogun ruhuna da aykırıdır...” (Dupuis, 1994b, 521).

Dinler arası diyalogda Tanrı'nın Ruhunu her iki tarafa da hakim olduğu için, bu sadece karşılıklı bir alış-veriş olarak düşünülebilir. Kilisenin, vahyin bütünüyle İsa Mesih'de beden bulduğuna inanması, başkalarına kulak vermesine engel değildir. Hristiyanlar hakikati tekellerine aldıkları iddiasında bulunamazlar. Diyalogda diğer taraf İsa Mesih'in anlattığı vahyi dinlememiş olsa bile 'bu hakikat'ın ruhundan çok daha derinden etkilenmiş olabilirler. Gerçekten, diyalog yoluyla Hristiyanla ve diğerleri hakikate daha da yaklaşma imkanına sahiptirler' (DM: 13).

4. Kilisenin Ümmet'le İlişkisinin Özel Nitelikleri

Kilise gerçekten, kendisiyle Müslümanlar arasında özel bir ilişkinin varlık bulmasını arzu etmektedir.

4.1. İkinci Vatikan Konsili

Yüzyıllar süren 'bir çok kavga ve anlaşmazlıktan sonra' (NA 3), İkinci Vatikan Konsili hem Kilisenin Dogmatik Anayasasında hem de Kilisenin Hristiyanlığın Dışındaki Dinlerle İlişkisine Dair Deklarasyonunda, Kilisenin Müslüman Ümmetle yeni bir ilişki türü geliştirmesi gerektiğinin üzerinde durmuştur.

Nostra Aetate'nin ilk paragrafı, şüphe götürmez bir olumlu yaklaşımı benimser. İlgili paragrafta, "insanların birbirlerine daha da yakınlaştıkları ve farklı insanlar arasındaki dostluk bağlarının güçlendiği çağımızda, Kilise... ilk olarak insanların ortak fikre sahip oldukları konular üzerinde ve insanlar arasında birlikteliği sağlayacak ortak paydalar üzerinde fikir üretmektedir". Kilise, aynı kökene sahip olan ve aynı kaderi paylaşan insanların tek bir topluluğu meydana getirdiklerini vurgulamaktadır.

Kilisenin Dogmatik Anayasası'nda, Konsil, Kuratıcı olan Tanrı'nın evrensel ilahi planı çerçevesinde "herkesin kurtulmasını istediği"ne vurgu yapmaktadır.

"Kurtuluş planı aynı zamanda Yaratıcıyı kabul eden insanları da kapsamaktadır. Bunlar arasında ilk sırayı Müslümanlar almaktadır: bunlar İbrahim'e inanmakta, ve bizimle beraber rahmet sahibi Tanrı'nın Ahiret Günü'nde insanları yargulayacağına iman etmektedirler" (LG: 16).

Nostra Aetate'nin üçüncü paragrafını bütünüyle buraya almamıza gerek yok. Bu paragrafta kilise, Müslümanların Allah'a ibadetlerini, kayıtsız ve şartsız kendilerini İbrahim'in imanına sadık insanlar olarak ortaya koymalarını, Allah'ın elçisi İsa'ya ve onun bakire annesi Meryem'e saygı göstermelerini ve Nihai Yargı'ya inanmalarını takdir etmektedir.

4.2. Papa II. John Paul

Papa II. John Paul'ün 1978'de Roma'da piskopos seçildiği yıldan bu tarafa Hristiyanlara, Müslümanlara ve Hristiyan-Müslüman dinleyicilere yaptığı konuşmalarında, İslam'a dair öğretileri Konsil'in bu yöndeki çalışmalarını derinden etkilemiştir. Bu durumu Thomas Michel şöyle değerlendirmektedir:

"Şu ana kada Müslüman-Hristiyan diyaloguna Papa II. John Paul kadar hiç bir Papa bu kadar fazla ağırlık vermemiştir. Hem Asya, Afrika, orta Doğu ve Avrupa'daki Müslümanların içinde yaşayan Hristiyanlara yaptığı konuşmalarda hem de çeşitli İslam ülkelerine yaptığı ziyaretlerde Müslümanlara yaptığı hitaplarda, Papa Hristiyan-Müslüman diyalogunun temellerini atmaya ve bu iki monoteist inancın temsilcilerinin birarada yaşamasına imkan verecek ilkelerin geliştirilmesine büyük önem vermiştir" (Michel 1985, 6).

Papa II. John Paul'ün vurguladığı ortak unsurlar insanın kişiliğine dair olanlardır. Her iki inançta da Tanrı, insan asaletinin kaynağı olarak algılanmaktadır. Bu durum İslam'da, insanın Allah'ın halifesi olmasında kendini göstermektedir. Yine bu durum insanın hakları, değeri ve ödevlerinin kaynağı olarak da gösterilmektedir. Papa II. John Paul, her iki dinin öğrettiği gerçek hümanizmin farkındadır. Her iki inanç, insan şahsiyetini Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin içsel asaletini ve gayesini kendinde toplayan bir şaheser olara kabul ederler.

"Müslümanlara göre, kainatı Allah'ın halifesi insana boyun eğdirmiştir. İncil, Allah'ın insana yeryüzüne hakim olmasını emrettiğini söyler (Gen 2: 5). Tanrı'nın bir yarattığı olarak insan ihlal edilemez haklara sahiptir, fakat insan aynı şekilde, Tanrı tarafından kurulan düzene dayanan iyi ve kötü kanununa da bağlıdır (Gioia 1997, n 339).

Aynı bağlamda Papa II. John Paul Hristiyanların ve Müslümanların ortak referans noktası olarak İbrahim'in imanını dile getirir:

"Müslümanlar, sizin gibi, Tek bir Kadir-i Mutlak ve rahmet Tanrısı olan Allah'a inanırlar ...Samimi olarak yaşadığında ve hayata nüfuz ettiğinde İbrahim'in nesli olan Hristiyan, Müslüman ve Yahudi torunları asaletin, kardeşliğin, insan hürriyetinin ve toplumda ahlakın ve hayattaki istikametinin temelidirler" (Gioia 1997, n 393).

Nostra Atate'deki konsil sadece, tanımlayıcı bir tarzda, Müslümanların inanç noktasında kendilerini İbrahim'e bağladıklarını söylerken, Papa II. John Paul bu inancın toplumsal ve ahlaki etkilerinden bahseder ve bunun orijinal bir fark olarak altını çizer. Nijerya'da Kaduna, 1982'de Müslümanlara hitaben yaptığı bir konuşmada şunları ifade etmektedir:

"Sizinle bu ortak sorunları tartışıyorum, çünkü sizler Müslümansınız ve bizler gibi insanlığın haklarının ve değerlerinin kaynağı olan bir Tanrı'ya inanıyorsunuz (Gioia 1997, n 393).

Her halukarda, Papa II. John Paul Müslümanlar arasında ya da İslami bir çevrede yaşayan Hristiyanların, Müslümanlarla aynı Allah'a inanmakta olduklarının bilincinde olmalarını istemektedir. Böylece Müslümanların mevcudiyeti, Hristiyanların mutlak hakim bir Tanrı anlayışını perçinleme sürecine girmelerine katkıda bulunmuştur.

Papa II. John Paul Güney Filipinlerde Müslümanlarla-Hristiyanlar arasındaki eskiye dayanan gerilimleriyle bilinen Davoa'da şunları dile getirmiştir:

"Size bilerek 'kardeşler' diye hitap ediyorum ...Gayretlerini Allah'a ve Allah'tan gelen hakikate yönelten kardeşler! Ama bizler özellikle bizi yaratan ve iman, dua ve ibadetle ve de onun kanunlarına boyun eğmek suretiyle kendimize has yollarla, kendisine ulaşmaya çalıştığımız bir Allah'ın kullarıyız" (Gioia 1997, n 363).

Yine Papa'ya göre, ibadetler yoluyla Tanrı'ya bağlılıklarını gösterme bağlamında da Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında büyük bir birlik sözkonusudur (Kenya 1980; Gioia 1997, 350).

Dinler arası diyalog adına yıllarca Pontifikal Konsil masasından sorumlu olan Thomas Michel şöyle bir yorum getiriyor:

“Müslümanların günün beş önemli anında kendilerine yemeden ahdlarını hatırlatmaları ve kendilerini Tanrı'nın iradesine teslim etmelerinin, kardeşliği, eşitliği, bağışlamayı kendilerine hatırlatacak olan orucu tutmalarının, aralarındaki fakirler için mü'minlerin zekat ve sadaka vermelerinin Hristiyanları etkilemediğini söylemek mümkün müdür? Zira biz inanıyoruz ki, O bizim sevdiğimiz Tanrı'dır ve eylemleriyle ve itaatleriyle onur kazanan tüm insanları seven de O'dur” (Michel 1985, 15).

4.3. Çoğulcu Toplumda Hristiyan ve Müslümanların Ortak Daveti

4.3.1. Ortak Endişeler

Nostro Atate'nin üçüncü paragrafı Müslümanların Hristiyanlar tarafından da paylaşılan temel gerçekleri andıktan sonra şu öğütle sona eriyor: “bütün insanlığın yararına, Hristiyanlar ve Müslümanlar barışı, özgürlüğü, sosyal adaleti ve ahlaki değerleri koruyup geliştirensinler”.

Papa II. John Paul'ün paylaşılan endişelerle ilgili önerisi, insanın ruhsal boyutunun korunması ve materyalizm, bencillik ve tersine çevrilen insani ve ilahi değerlerle tehdit edilen sosyal ve ahlaki değerlerin yeniden ikamesinin sağlanmasıdır.

Hristiyan ve Müslümanlar, insan hayatının anlamı ve gayesi, insanlar arasındaki bölünmeler, çatışmalar ve artan kutuplaşmalar, adalete duyulan ihtiyaç, dürüstlük ve etkin idare gibi sosyal ve politik sorunlar, kamu hayatında dürüstlük ve disiplin, bütün ayırım şekillerine karşı mücadele, insan hakları ve din hürriyetinin sağlanması gibi hususlar; aile hayatının savunulması ve geliştirilmesi, ana-babanın çocuklarının din eğitimi alma hakları ve doğmamış çocuğun hakları gibi konularda ortak endişe taşırlar. Bunlar yine Yaratan Allah'ın halifeleri olarak, yeryüzünün tabii kaynaklarının kullanım ve korunmasında da özel bir sorumluluk sahibidirler.

Ortak endişeleri paylaşan ve monoteist geleneğin inancına ve pratiğine sahip olan Hristiyan ve Müslümanlar, aynı geminin yolcuları oldukları görmeli ve kurtuluşlarının birbirlerini desteklemekten ve işbirliğinden geçtiğini kavramalıdır.

4.3.3. Ortak Bir Çağrı

Bu durumda Hristiyan ve Müslümanlar, putperestliğin çeşitli formlarının istila ettiği dünyada ortak bir daveti etkin bir şekilde seslendirmeye

çağrılmaktadırlar. Bu iki dinin ortak çağrısı herşeyden önce çağdaş medeniyeti sıkıntıya sokan ruhsal ve ahlaki boşluğa önemli bir alternatif oluşturacak aktif ve realist bir imanı ortaya koyabilirler. John Paul, Tanrı'sız bir dünyayı inşa etme illüzyonuna yönelik gayretleri boşa çıkarmanın çağrısını yapmaktadır (Lizbon 1982; Gioia 1997, n 402).

Fakat bu durum, Hristiyanların ve Müslümanların, kendi gelenekleri temelinde manevi boyutu canlı tutmaya çalışmalarıyla mümkün olabilir.

"Her dinin ruhsallığının yadsınamaz bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmeliyiz... Ortak dualarımız Tanrı'sız bir dünya kurma ve tamamen antropomorfik bir hümanizme yönelme gayretlerinin boşa çıkmasına katkıda bulunacaktır. Dini boyutu olmadan, daha kötüsü din hürriyeti olmadan insan, mahrum bırakılmış, başka bir deyişle temel haklarından birini kaybetmiş bir varlık haline gelir" (Gioia 1997, nos 401-402)⁹.

Kimse Papa'nın ortaya koyduğu idealin ütöpik özellikler taşıdığını inkar edemez. Fakat bu idealin inananların hayalinde canlı tutulması gerektiğini ve bu idealin sonuçta kazanıma dönüştürülmesi zamanının geldiği de bilinmelidir. John Paul, bu ideali özellikle gençlerin önüne koymakta, daha geniş çaplı olarak da Ağustos 1985'de Fas, Kazablanka, da Müslüman gençlere yaptığı konuşmada bunu dile getirmektedir: Herkesin asil ve özgür yerini bulabileceği bir dünya ideali. Bu dünyanın gerçekleşmesi, dünya uluslarının gençlerine bağlıdır.

Bu, Tanrı'nın iradesiyle şekillenen global bir toplum vizyonudur. Bu toplumda halklar arasında gerçek bir dayanışmada etkin olan Tanrı'dır. Bu toplumda insanlar birbirinin farklılıklarının bilincinde olarak birbirlerini takdir ederler, çünkü onlar şuna ikna olmuşlardır ki, Tanrı bütün insanları, kabiliyetleri ve yetenekleri farklı da olsa, şeref ve asalette eşit olarak yaratmıştır. Dünya canlı bir organizma gibidir, herkesin bir diğerrinden alacak ve ona verecek şeyi vardır (Gioia 1997, n 471).

Halkların ve kültürlerin oluşturduğu bu global canlı organizma içinde Hristiyanlar ve Müslümanlar, hayatı yaşamaya değer kılacak ekonomik ve sosyal şartları yaratmada işbirliği yapması kadar herkesin birbirinin dini geleneğine saygı göstermesi ve manevi değerlerine saygı duyacağı bir ortamı yaratmaya çalışması bir zorunluluktur (Gioia 1997, n 468): Müslümanlar ve Hristiyanlar 'sevgi medeniyeti'nin ortaya çıkışını sağlama görevini üstlenen müttefiklerdir (Kaduna 1982; Gioia 1997, n 393).

9. 1980'de Almanya'da müslüman dinleyicilerine hitap ederken Papa II. John Paul, Müslümanların açıktan namaz kılmalarının, Hristiyan kardeşlerini de bu yönde teşvik eden iyi bir örnek olduğunu ve bu maddeci dünyada manevi değerlerin korunmasına yardım ettiğini söylemiştir (Michel 1986, 190).

4.3.3. İşbirliğinin Pratik Yolları ve Şartları

Günümüzde Hristiyanlar ve Müslümanlar farklı ülkelerde birlikte sosyal, kültürel ve dini yönden çoğulcu toplumları oluşturmaktadırlar. Bu din mensuplarının öncelikli görevi kendi toplumlarını bu yönde bilgilendirmeleri, eğitmeleridir:

“Bunların görevi, daha önceden belirlenen çözümleri vatandaşlarına dikte etmeleri değildir; bunu tersine bu insanların çoğulculuğunun gerekleri konusunda bilinçlendirilmeleridir” (Bormans 1990, 35).

Özel Müslüman ve Hristiyan organizasyonları, yardımcı unsurlar olarak, kamuoyunu ve toplumsal yapıyı bu yönde etkilemeye çalışmalıdır: (a) devleti yönetenlere, bu yetkinin kendilerine ‘kamu yararını’ ve insan onurunu yüceltmek için verildiğini hatırlatma, (b) birbirleriyle diyalog halinde bulunma, ve toplumun farklı sektörlerinde çoğulculuğu örgütleme gayesiyle karma Müslüman-Hristiyan komiteler kurma ya da ‘bu ortak fayda’yı sağlayacak müşterek projeler geliştirme.

Bu çerçevede diyalog ve işbirliği konusunda Müslüman ve Hristiyan gruplar tarafından bilgilendirilmeye ihtiyaç olan alanlar örneğin, kültür ve medya, eğitim, sosyal yardım ve zekat kurumları, ekolojik hareketler ve son olarak tıp ve biyogenetik gibi alanlarda ortaya çıkan etik sorunlardır.

“Bütün bu alanlarda işbirliğine giderek Hristiyan ve Müslümanlar haksızlıkları ve önyarguları ortadan kaldırabilir, tarafsız bilgilendirme sağlayabilir ve farklılıklarını kabul ederek birbirlerine saygı şuurunu geliştirebilirler... Toplum ortak hayatın her seviyesinde bu, çoğulculuk bilincini geliştirir. Bu çoğulculuk herkesin tercihlerine saygı bilincini gerektirir. Bu tercihler ister gıda, ister giyim, ister törenler isterse imanla ilgili konular olsun” (Borman 1990, 36).

Bu şekilde, toplumlar manevi bir rekabet içine girmeye davet edilir “İyi işlerde birbirinizle yarışınız!” (Kur’an-ı Kerim 5: 48). Bu durumda her iki grup meydan okumada, eleştirmede ve böylece birbirlerini aklamada biri öbürüne yardımcı olur.

Bu ideali gerçekleştirmek için kuvvetler ayrılığı ve buna bağlı olarak da yetkilerin kendi rollerinde bir ayırım, sivil ve dini, siyasi ve kültürel, bir zorunluluk olarak kendini ortaya koyar.

Böylece her birey, kendi özel faaliyet alanından sorumlu olurken, fertlerin ve toplumların çoğulculuğun gereklerine göre yaşamalarına uyumlu bir şekilde katılabilir ve sivil bir toplumda her bir kesimin eşit haklardan yararlanmasına katkı sağlayabilir.

Evrensel bir doğruluk iddiasındaki iki misyoner dinin işbirliği, kilise ve Ümmet olarak, ortak bir davranış modelini gerektirecektir (başka bir deyişle misyon ve davet, âdâb al-Mursalîn, gibi). Bu davranış modeli, her iki dinin yetkili sesleri tarafından formüle edilip ulusal, bölgesel ve uluslararası seviyede izleme komiteleri kurulabilir. Böylece, karşılıklı saygı ve iyi dilek ruhuyla, böyle bir misyon ve davete endeksli gelişmeler eleş-

tirel olarak değerlendirilebilir ve düzenlenebilir. Bu iki din arasındaki dinlerarası iklim ortamının geliştirilmesine yardımcı olacaktır. Bundan da ortak tevhidçi bir şahadet ortaya çıkacaktır.

Bütün bunların temelinde, her iki dini geleneğe yöneltilen şu temel soru yatar: İki dinden her biri güçlendirmek ve kabulünü sağlamak için sahip olduğu değerleri belli bir sosyo-politik bağlamda yaymaya çalışmasında hangi 'araçlar' uygun ya da meşrudur veya uygun değil ve illegaldir?

Yukarıda Kilisenin buna cevap teşkil eden net öğretisini verdik. Fakat şüphesiz bu öğretileri ifade etmek hiçbir şekilde sadece bunlara bağlı kalınmasını gerektirmez. Bu sebeple kurum bazında organize olmuş, sürekli bir diyalog bu konuda ortaya çıkan sorunları çözüme kavuşturabilir¹⁰.

5. Sonuç

1979 ve sonrasında yayınladığı yazılarında John Paul farklı din mensuplarının ortak dua etmelerini teşvik etmektedir (RH: 6). Müslümanlarla bazı karşılaşmalarında, konuşmasını ya bir dua ile bitirmiş ya da tüm dinleyicilerini kendisiyle birlikte Tanrı'ya dua etmeye çağırmıştır. Bu bağlamda en fazla hatırlanan olay, Ekim 1986'da dünya liderlerini bir günlük oruca ve duaya davet etmesidir¹¹.

Bu dua ve Assisi orucu günü, bütün dindarların kendilerini Mutlak olana yöneltmeleri kadar ona yaklaşmalarını da sembolize eden nebevi bir işaret göstermekteydi.

Papa II. John Paul'un 1982'de Ökumenik Karşılaşmada yaptığı duayla bitirelim:

"Ey herkesin kendisine yöneldiği Yanılmaz Olan!

Ey asla zorlamayan, iyiye ancak davet eden ve yol gösteren mutlak kudret sahibi!

Ey bütün halklar için rahmet isteyen merhamet sahibi! Bizi her zaman senin yoluna ilet, kalplerimizi sevginle, barış ve sükunetle doldur ve bizi kutsa" (Gioia 1997, n 403).

KISALTMALAR

- CA : *Centesimus Annus*. Encyclical Letter of Pope Paul II on the hundredth Anniversary of Rerum Novarum (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1991).
 CCEO : *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* in English translation (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1994).
 CIC : *The Code of Canon Law* in English translation (London: Collins, 1983).
 CR : *Il Cristianesimo e le Religioni*. Commissione Teologica Internazionale, in: *Civiltà Cattolica* 1997 I 146-183.

10. Bazı İslam Ülkeleri, müslüman partiler ve İslami hareketlerin sürekli gayretleriyle, çoğulcu bir toplum yapısının oluşmasına katkıda bulunmalarını burada anmak gerekir.

11. Bu olağanüstü olayın anlatımı için bkz. Fitzgerald 1988, 113 vd ve Gioia 1997, nos 562-573.

- DH** : *Dignitatis Humanae*. The Declaration on Religious Liberty in: FLANNERY (1987), pp. 799-812.
- DM** : *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (Città del Vaticano: Secretariat Pro non Christianis, 1984).
- DP** : *Dialogue and Proclamation. Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*. (Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue together with Congregation for the evangelization of Peoples, 1991) Off-print of the Bulletin No. 77 (1991) of the P.C.I.D.
- DIM** : *Dives in Misericordia*. Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Mercy of God (London: Catholic Truth Society, 1980).
- DV** : *Dei Verbum*. The Dogmatic Constitution on Divine Revelation, in: FLANNERY (1987), pp. 750-767.
- EN** : *Evangelii Nuntiandi*. Apostolic Exhortation of Pope Paul VI on Evangelization in the Modern World (8.12.1975) (London: Catholic Truth Society, 1976).
- GS** : *Gaudium et Spes*: The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, in: FLANNERY (1987), pp. 903-1001.
- LG** : *Lumen Gentium*: The Dogmatic Constitution on the Church, in: in FLANNERY (1987), pp. 350-426.
- NA** : *Nostra Aetate*. The Declaration on the Church's Relations with non-Christian Religions, in: FLANNERY (1987), pp. 738-742.
- PP** : *Populorum Progressio*. Encyclical Letter of Pope Paul VI on the Development of Peoples (26.3.1967) (Boston: St. Pauls Books and Media, n.d.).
- RH** : *Redemptor Hominis*. Encyclical Letter by Pope John Paul II at the Beginning of his Papal Ministry, 4.3.1979 (London: Catholic Truth Society, n.d.).
- RM** : *Redemptoris Missio*. Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate, 7.12.1990 (London: Catholic Truth Society, n.d.).
- SRS** : *Sollicitudo Rei Socialis*. Encyclical Letter of Pope John Paul II for the Twentieth Anniversary of *Populorum Progressio*, 30.12.1987 (Homebush, NSW 2140: St. Paul Publications, 1988).
- TMA** : *Tertio Millennio Adveniente*. Apostolic Letter of Pope John Paul II on Preparation for the Jubilee of the year 2000, 10.11.1994 (Città del Vaticano: Libreria Vaticana, 1994).

KAYNAKÇA

- ABBOT, W.M. (1966) *The Documents of Vatican II*. (New York: The America Press.
- ARRINZE, F. (1996) 'The Way Ahead for Muslims and Christians' *Pro Dialogo* (Rome, PCID), Bulletin 91, pp. 26-32.
- AUBERT, R. (1977) 'Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums' in Lutz (1977), 422-454.
- BÖCKENFÖRDE, E.W. (1977) 'Einleitung zur Textausgabe der "Erklärung über die Religionsfreiheit" in: H. Lutz (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft).
- BORRMANS, M. (1977) 'The Doctrinal Basis Common to Christians and Muslims and Different Areas of Convergence in Action', *Journal of Ecumenical Studies* 14: 1 (Winter 1977) rpt. in SWIDLER, L. (1992) s. below.
- BORRMANS, M. (1990) 'Christian Muslim Cooperation: Building a Modern Pluralist Society', *Acts of Christian-Muslim Dialogue (22-23 Nov. 1990)*, Islamic Cultural Centre Malta on *Tolerance in Islam and Christianity* (Rome: PCID).
- BORRMANS, M. (1990) *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*. Pontifical Council for Interreligious Dialogue (New York/Malwah, N.J.: Paulist Press).
- BORRMANS, M. (1996) 'Droits de l'homme, droits de Dieu, et relations islamo-chrétiennes' *Spiritus*, no. 144, pp. 316-327.

- BROWN, St. E. (1989) *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches* (Geneva: WCC Publications).
- BSTEH, A. (1984) 'Mission and Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens' in: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 132, pp. 263-272.
- BSTEH, A., ed (1987) *Dialog aus der Mitte der Theologie* (Mödling: St. Gabriel).
- BSTEH, A., ed. (1996) *Peace for Humanity. Principles, Problems and Perspectives of the Future as Seen by Muslims and Christians*, New Delhi: Vikas Publ. House).
- BSTEH, A. (1996) 'Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nicht-christlichen Religionen' in Raymond Schwager, *Christus Allein? Der Streit um die Pluralistische Religions theologie*. (Freiburg i. Br. u.a.: Herder).
- BÜHLMANN, W. (1992) *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Der biblische Glaube, die Weltreligionen und die Zukunft der Menschheit* (Mainz: Grünewald).
- CAREY, George (1996) 'The Challenges Facing Christian-Muslim Dialogue' (Lecture given at Al-Azhar University. 4.10.1995) *Islam and Christian Muslim Relations*, 7, 95-101.
- CASPAR, R. (1970) 'Valeur religieuse de la foi musulmane'. *Bulletin* (Rome. Secretariat pro Non-Christianis) No. 13, pp. 27-39.
- CLARK, Francis (1992) 'Religion and State in Europe', in J.S. Nielsen, (ed.) *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World* (London: Grey Seal), 39-56.
- CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE (1996) 'Lettre aux Catholiques de France. Proposer la Foi dans la Societé Actuelle'. In *Documentation Catholique*, 1. Dec. 1996, No. 2149.
- D' COSTA, G. (1994) 'Revelation and Revelations: The Role and Value of Different Religious Traditions', *Pro Dialogo* (Rome, PCID), Bulletin 85-86, pp. 145-164.
- DUPUIS, J. (1989a) 'Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission. Twenty Years of Evolution of a Theological Concept' in R. Latourelle, ed. *Vatican II. Assessment and Perspectives 3* (New York/Mahwah: Paulist Press).
- DUPUIS, J. (1989) *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll, New York 10545: Orbis).
- DUPUIS, J. (1994a) 'Evangelization I: and Mission' in LATOURELLE 1994, 275-283.
- DUPUIS, J. (1994b) 'Interreligious Dialogue' in LATOURELLE 1994.
- EDELBY, N. and T. Jimenez-Urresti (1966) *Religious Freedom*, Concilium 18 (New York: Paulist Press).
- FITZGERALD, M.L. (1988) 'Mission and Dialogue: Reflections in the light of Assisi 1986', *Bulletin* (Rome, Secretariat pro non-Christianis), no. 68, pp. 113-120.
- FITZGERALD, M.L. (1990) 'Ecumenical consultation on theology of religions. Baar Switzerland, 9-15-January 1990: Religious plurality, theological perspectives and affirmations', *Bulletin* (Rome, PCID) no. 73, pp. 84-91.
- FLANNERY, A., ed. (1992) *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*. (New York: Costello Publ. Co./Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans).
- FORWARD, M. (1990) 'The Reconciling Spirit in the Context of Religious Pluralism', *International Review of Mission* (WCC, Geneva) 79, pp. 461-469.
- GEFFRÉ, C. (1985) 'La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II', *Islamochristiana*, 11, pp. 115-133.
- GEFFRÉ, C. (1992) 'La portée théologique du dialogue Islamo-Chrétien', *Islamochristiana*, 18, pp. 1-23.
- GIOIA, F., ed., (1997) *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Church*. Pontifical Council for Interreligious Dialogue (Boston: Pauline).
- GONÇALVES, Teresa (1996) 'La frammentazione del mondo religioso: un fenomeno mondiale', *Estratto da Orientamenti Pedagogici* 13, pp. 527-537.
- GRIC (Groupe de Recherches Islamo-chrétien) (1993) *Foi et justice. Un défi pour le christianisme et pou l'islam*. (Paris: Centurion).
- GRIC (Groupe de Recherches Islamo-chrétien) (1996) *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*. (Paris: Bayard Éd./Centurion).

- HAINES, B.L. and F.L. Cooley, eds., (1987) *Christians and Muslims Together: An exploration by Presbyterians*. (Philadelphia: The Geneva Press).
- HICK, J. 'Religious Pluralism' in: *The Encyclopedia of Religion*, ed.M. Eliade (New York: McMillan), 12, 331-332.
- INTERFAITH NETWORK FOR THE UK (1993) *Mission, Dialogue and Religious Encounter*. A Consultative Document (London: The Interfaith Network for the UK).
- KENNY, J. (1992) 'Religious Freedom. The Basis of Dialogue', in: *Encounter* (PISAI, Rome) nos. 181-182, pp. 1-23.
- KERBER, W. ed., (1995) *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?* (München: Kindt).
- KHODR, G. (1971) 'Christianity in a Pluralistic World-The Economy of the Holy Spirit' in *The Ecumenical Review*, Vol. XXIII, April, No. 2, pp. 118-128.
- KHOURY, A.-Th. (1981) 'Die Christlichen Kirchen und die Religionsfreiheit' in: A.Th. Khoury und F.-G. Rips, *Der Islam und die Religionsfreiheit* (Altenberge: Verlag f. Christl.-islam. Schrifttum).
- KÜNG, H. (1985) *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue...* (London: SCM Press).
- KÜNG, H. (1991) *Global Responsibility*. In search of a new world ethic (London: SCM Press).
- KÜNG, H. (1995) *Christianity* (London: SCM).
- LATOURELLE, R. and Rino FISICHELLA, ed. (1994) *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: P Crossroad).
- LÉON-DUFOUR, X., ed. (1967) *Dictionary of Biblical Theology* (London: G. Chapman).
- LUTZ, H., ed. (1977) *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft).
- MARITAIN, J. (1957) *Truth and Human Fellowship* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press).
- MICHEL, Th. F. (1985) 'Christianity and Islam. Refelctions on Recent Teachings of the Church' in: *Encounter* (PISAI, Rome), no. 112, pp. 1-22.
- MICHEL, Th. F. (1986) 'Pope John II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims', *Bulletin* (rome, Secretariat pro Non-Christianis), no. 62, pp. 182-191.
- MOUBARAC, Y. (1969) 'Fragen des Katholizismus an den Islam' in H. Voergrimmler und R. van der Gucht, hrsg., *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, I (Freiburg i. Br.: Herder).
- MURRAY, J.C. (1966) 'La Déclaration sur la Liberté religieuse', *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain), 88, pp. 41-67.
- NAZIR-ALI, Michael (1987) *Frontiers in Muslim-Christian Encounter* (Oxford: Regnum).
- NIELSEN, J.S., ed. (1992) *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World* (London: Grey Seal).
- NEUNER, J.-J. DUPUIS (1995) *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (New York: Alba House).
- PATRIARCHES CATHOLIQUES D'ORIENT, LES (1994) *Ensemble devant Dieu pour le Bien de la Personne et de la Société* (La coexistence entre musulmans et chrétiens dans la monde arabe), n. pl., n.d.
- PCID (Pontifical Council for Interreligious Dialogue) (1994) *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us* (Vatican City: PCID).
- PIVOT, M. (1993) 'La foi Chrétienne au défi du pluralisme religieux', *Chemins de Dialogue* (Marseille), Numéro 1-Janvier 1993, pp. 67-82.
- POSSENTI, V. (1991) *Le società liberali al bivio* (Milano: Marietti).
- RAHNER, K. und H. Vorgrimmler (1965) *Concise Theological Dictionary* (London: Burns and Oates).
- RAHNER, K., (1981) 'Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisierung' in: *Säkularisierung*, hrsg. H.-H. Schrey (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft). Rpt. from: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8 (Einsiedeln: Benzinger, 1967).

- RATZINGER, J. (1988) *Church, Ecumenism and Politics* (New York: Crossroads).
- RATZINGER, J. (1993) *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft* (Freiburg/Basel/Wien: Herder).
- ROSALES, G.B. and C.G. AREVALO, eds. (1992) *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishops Conferences. Documents from 1970 to 1991 (Maryknoll, N.Y. 10545: Orbis).
- RUKMANI, T.S. ed. (1988) *Religious Consciousness and Life-Worlds* (Shimla: Indian Institute of Advanced Study in assoc. with New Delhi: Indus Publ. Co.).
- SALVINI, G. ed. (1996) *Il Dialogo tra le Religioni. Gli editoriali della Civiltà Cattolica* (Roma/P La Civiltà Cattolica/Torino: Editrice Elle DICI).
- SCHWAN, Alexander, (1988) art. 'Pluralismus' in *Staatslexikon* (7. Aufl.), 4, 427-431.
- SCHWARTLÄNDER, J. und. H. Bielefeldt (1992), *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte* (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).
- SCHWARTLÄNDER, J. (1993) *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. (Mainz: Grünewald).
- SESSOÛÉ, B. (1993) 'Le dialogue au service d'un nouvel âge de mission', *Bulletin* (Rome, PCID) no. 84, pp. 281-284.
- SWIDLER, L. ed. (1992) *Muslims in Dialogue*. The Evolution of a Dialogue (Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press).
- TALBI, M. (1978) 'Une communauté de communautés (Le droit à la différence et les voies de l'harmonie)' *Islamochristiana* 4, 11-25.
- TALBI, M. (1985) 'Religious Liberty: A Muslim Perspective' *Islamochristiana* 11, 11-113.
- TALBI, M. (1989) *Un respect têté*. (Paris: Nouvel Cité).
- TEISSIER, H. (1985) *La mission de l'Église* (Paris: Deslée).
- THOMAS, M.M. (1985) *Church and Human Community* (Delhi: ISPCK).
- TROLL, C.W. (1988) 'Islam Lived and Perceived from within a Pluralistic Nation and World: the case of Maulana Abul Kalam Azad', in: RUKMANI (1988), pp. 113-128.
- TROLL, C.W. (1991) 'Mission Trifft auf Mission: Die Weltweite Begegnung von Islam und Christentum Heute', *Ordenskorrespondenz* (Köln) 32, 416-440.
- TROLL, C.W. (1992) 'Mission and Dialogue: The Example of Islam' *Encounter* (Rome, PISAI) nos 189-190.
- VETVIK, E. (1992) 'Religion and State from a Western Christian Perspective' in NIELSEN (1992), pp. 7-24.
- VISSER T'HOOF, A. (1962) hrg., *Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (Stuttgart).
- VROOM, H.M. (1989) *Religions and the Truth*. Philosophical Reflections and Perspectives (Grand Rapids, Mich: Eerdmans/Amsterdam: Rodopi).
- WALDENFELS, Hans (1990) *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche I (Bonn: Borengässer).
- WCC (World Council of Churches) (1990) *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (Geneva: WCC Publications).
- WCC (World Council of Churches) (1991) *Ecumenical Considerations on Christian-Muslim Relations* (Geneva: WCC).
- WCC (World Council of Churches) (1992) *Issues in Christian-Muslim Relations*. Ecumenical Considerations. (Geneva: WCC).
- WCRP. South African Chapter (1991) *Believers in the future*. Proceedings of the National Inter-Fatih Conference on Religion-State Relations. Dec. 2-4 1990. Johannesburg (Cape Town: WCRP)
- YANNOULATOS, A. (1991) 'Dialogue and Mission: An Eastern Orthodox View with Special Reference to Islam'. *Bulletin* (Rome: PCID) no. 76, 61-76.
- ZIRKER, H. (1993) *Islam. Theologische und Gesellschaftliche Herausforderungen* (Düsseldorf: Patmos).

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-326-X
ISSN 1301-0522

Fiyatı : 4.000.000 TL.

