

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

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 göründü. 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 yansımalara 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 kutsal 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 “**Süjektivizm**” 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 dayanmayıp 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 sübjektif 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 sübjektif 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 sübjektif 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 bulunduğunu belirtmeliyiz. Gerçekten de, özellikle **Robert Ranulf, Marett, Natan Söderblom, Wilhelm Schmidth** 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 temelini 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 hayatietini 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 gözliyor. Bellah'ın, **“ilkel”**, **“arkaik”**, **“tarihî”**, **“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 hayatietlerini 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-vicdanî 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 ortodoksluk 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 kilisedir**" 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 bünyesinde 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 yükümlülüklerle 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 yayınlığa erişmiş olmasının yanı sıra, aynı zamanda orada büyük İslâm Medeniyetinin tesisini de başarmış olmasında bu dinamik ruhun "lokomatif" 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 gelenekleşip 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, lâikliği 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.