

DEVLET VE DİN(*) (Etat et Religion)

Fransızca aslından çeviren

Prof.Dr.M.S.HATİBOĞLU

GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien=İslam-Hıristiyan Araştırmaları Topluluğu) üç sene boyunca (1982-1985), laikliğin İslâm'da ve Hıristiyanlıkta doğurduğu problemleri incelemiştir. Dünyamızın pluriel (herkesle iç içe) bir toplum olmaya yönelik gelişiminin genel çerçevesinde Devlet ile dinin veya dinlerin arasında mevcut ilişkiler meselesi, özellikle dikkatimizi çekmiş bulunuyor. Aşağıdaki yazı, çeşitli vesika ve incelemelerden doğrudan doğruya kaynaklanmaktadır, ve bunların listesi, bu makâlenin ekinde verilmiştir; meselenin husûsi görünümlerini ele alan bu kaynaklar, GRIC merkezlerinde ferdin veya müştereken gözden geçirilmiş bulunmaktadır. Özellikle Kur'ânın tahlili, İslâm'da iktidarların târihi ve Avrupada Kilise ile Devlet ilişkileri konusunda burada ifade edilmiş bazı görüşleri açıklamak, derinleştirmek ve tahkik etmek gâyesiyle onlara sıkça başvurulacaktır.

Beşer tarihinin başlangıcından bu yana siyâsi iktidar, kendisini halkın gözünde meşrulaştıran bir kudsiyete bürünmektedir. Roma İmparatorluğunun ilk görünümünde olduğu gibi, hernekadar hükümdar her zaman ilahlaştırılmış olmasa bile, yine de din konusunda en yüksek karar merciidir. Bu durum ona, dîni kendi siyâsî çıkarları yolunda kullanma, ve karşılığında da, kendi dînini teb'asına kabul ettirme imkânı vermektedir. Her siyâsi anlaşmazlık din adına cezalandırılacak, ve her dînî ihtilaf, siyâsi otoriteye karşı bir isyan olarak değerlendirilecektir. Böylece ilk asırların hıristiyan şehidleri, Roma İmparatorunun dinini reddetmiş olmaları sebebiyle, resmen cezalandırılmışlardır. Gerçekten de onlar bu redleriyle İmparatorluğun birliğini tehlikeye sokuyorlardı. Aynı şekilde, Mekke'nin ilk müslümanlarına da, resmen işkence edilmiştir, çünkü o müslümanların tek tanrıca imânları, Mekke geleneğinin çoktanrıcılığını tehlikeye atıyordu, aslında onların tek tanrıcılığı, bilhassa Kâbe putçuluğuna bağlı Mekke ticaretine olduğu kadar, Mekke toplumunun kabileci yapısına da zarar verecekti.

Fakat, ne zaman ki bu iki din, biri Batıda diğeri Doğuda hâkimiyet sağlayıp resmîleşti, siyâsî iktidar, Dev-

letin birliği veya imân birliği açısından tehlike teşkil eden anlaşmazlıkları, bu defa din adına cezalandırır oldu. Böylece meselâ hıristiyan ülkede, Engizisyon ve Nant fermanının (**) feshi, müslüman ülkede kadıların mütezili halife tarafından (III/IX. asırda) imtihandan geçirilişi (*محنة*), ve daha genel olarak, zındıklık ithâmıyle bütün muhâliflerin cezâlandırılmaları bu kabil-dendir. Bunlara muvâzi olarak dîn, kendi kurumları ve hiyerarşisi yoluyla toplumu, Devletçe ister tasvib görmüş veya takbih edilmiş olsun, kendi inanç ve ahlak düsturlarına tâbî olmaya zorlayabilmektedir.

Sécularisation (lâiklik), «toplum ve kültür sektörlerinin, dîni kurum ve sembollerin hâkimiyetinden çıkarılması» demek oluşu ile,¹ Devleti (ve daha geniş olarak, çeşitli tezâhürleriyle kültürü) dinden ayırmaya gitmekte, ve neticede din, toptan inkâr edilmemiş bile olsa, sadece şahsî sâhaya bırakılmış olmaktadır. Devletin *laik-îgî* budur.

Bu hareket, Batıda, Kilisenin Devlet üzerindeki nüfûzunu kırmak için vücut bulmuş ve gelişmiştir. Nitekim Fransa'da 1789 ihtilâlinin sonra Anayasa presbimine dönüştürülen bu hareket, Katolik Kilisesinin

* Islamochristana 12 (1986) s.49-72 Roma

** IV. Henri tarafından 1598'de protestanlar lehine çıkarıldı. XIV. Louis'nin 1685'te feshetmesiyle, protestanların çoğu memleketten sürülmüşlerdir (MSH).

1. Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, (Günümüz telakkisinde Din). Paris, 1971, s.174

imtiyazlarına son vermeyi ve bu sûretle, protestan olsun, yahûdî... veya dinsiz olsun, insan hakları, özellikle vicdan hürriyeti adına, her çeşit dîni tezâhürün birbirine eşitliği yoluyla, dîni pluralizm (çoğulculuk) gâyesini gözetiyordu.

(1791 senesinde, VI. Pie'nin Papalığı zamanındaki) doğuşundan başlayarak XIX. asır boyunca ve XX. asrın ilk yarısında Katolik Kilisesince kökten takbîh edilmiş olan bu hareket, bilakis II. Vatikan Konsili tarafından (1962-1965), hıristiyanlığın: "Sezar'a âid olanı Sezar'a, Allah'ınkini de Allaha veriniz" diyen temel prensibine dayanılarak (Matta 22,21 ve benzerleri), "dünya işlerinde âdil bir muhtâriyet" şeklinde zımnen kabule mazhar olmuştur. Ve bu suretle "lâiklik teolojileri" son dünya harbinden bu yana hızla gelişmiş ve bu lâikliği, îman için ve bizzat hıristiyanlığı güncelleştirmek için bir şans olarak medhetmişlerdir.

Hıristiyanlık, uhrevî ile dünyevînin, din ile Devletin -birbirinden ilgisini kesmesi değilse bile- ayırımı olarak tarif edilir hâle gelmişken, İslâm, bunun tam zıddı olarak, her iki sâhanın -kaynaşması veya karışması denilemese bile -birliği olarak görülmüyordu. İslâmın bu konudaki gâyet bol neşriyatını gözden geçiren pek çok Batılı için İslâm, din sıfatıyla, beşerin özel ve genel her faaliyeti sahasını içine alacaktı. İslâm, dolayısıyla ancak دین الدولة (Devletin dini) olarak vücut bulacaktı. Sayıları az olan ötekilerin gözünde ise, müslüman dünyâsı hâlâ ortaçağdan çıkmamış haldeydi. Had-dizâtında karşı-konamaz olan lâiklik vâkiasına bu dünyada güçlülük el atılabiliyordu. Fakat tabiatıyla o da yoluna devam edecek ve Batıda varılan aynı neticeyi eksiksiz tevlid edecekti.

Bizler bu problem ve azçok şematik bu beyanlar karşısında meseleyi üç boyutuyla yeniden ele almak istedik. Evvelâ, hıristiyan dünyasında ve muasır müslüman dünyada Devlet ile din veya dinler arası ilişkinin çeşitli sistemleri üzerinde (sélectif=) seçmeli bir araştırma yapacağız. Mesele, umûmiyetle düşünölebilen-den çok daha büyük bir durum çeşitliliği göstermektedir. Müteâkiben kaynak metinlerimizi, bu meseleyle ilgili Kitâb-ı Mukaddes (hususıyla İncil'i) ve (Hadisleri ihmal etmeksizin) Kur'ânı tekrar gözden geçirecek ve kısa bir târihî seyirden sonra, dîni hayatımızın günümüzdeki temâyüllerini ortaya koyacağız. Nihâyet, müslümanlar, hıristiyanlar olarak, müstereken, çağdaşlarımızın bu mesele üzerindeki düşünce ve davranışlarını aydınlatmaya müsâid bazı umûmî prensipler teklif edeceğiz.

I. BUGÜNKÜ MANZARA

1.Hıristiyan Gelenekli Batı

Anayasa planında manzara daha da çeşitlidir. Bu bir Devlet dîni sistemi olabilmektedir: İngilteredeki Anglikanlık, İrlandadaki Katoliklik, İsveçteki Lütercilik... gibi. Bunlara mukâbil Fransız Devletin radikal laikliği, Kilise ve kurumlarından her mâlif desteği (ve hattâ her mülkiyeti) kaldıran (1905'teki) Kilise - Devlet ayırımından bu yana, işlemektedir, tabii ki 1802 Napolyan anlaşmasıyla idare edilmekte olan, almanca konuşan Alsace Lorraine müstesnadır. Pekçok Devlet, katolik kilisesiyle ilişkilerini anlaşmalarla tanzim etmiştir: İtalya (1929: Mussolini ile XI. Pie arasındaki Latran anlaşması, ki 1984 şubatında yeniden gözden geçirilmiştir), İspanya (1953).

Bilindiği üzere, son harbdemberi, Kilise, İspanyayla 1953'te imzaladığının dışında bir anlaşma yapmamıştır. Bunu da Devlete karşı bağımsızlığını korumak ve siyasi iktidarın kilise işlerine, husûsiyle piskoposların seçimine karışmasına mâni olmak gâyesiyle yapmıştır.²

En sık görülen husus, tarafsız veya laik bir Devletin durumudur. Böyle bir devlet, pekçok dîni mezhepleri tanımakta, umûmi öğrenim çerçevesinde onların kadro ihtiyaçlarını ve kendi akidelerini öğrenmelerini sağlamaktadır. Mesela Belçikada Katolik, Anglikan, Protestan, Ortodoks mezheplerinin, Yahudilik ve İslâmın; Federal Almanyada Katolik, Protestan mezhepleri ile, yahudilik ve bâzen İslâmın durumu böyledir. İspanyada, Franco'nun ölümünden sonra ve 1953 anlaşmasını ta'dil eden 1976 ve 1979 anlaşmalarıyla Devlet artık dîni vasıfta değildir. Bütün bu durumlarda, bazı dîni muâmelelerin masrafı ve bunların personel ihtiyaçları, ister kendi memurları vasıtasıyla doğrudan doğruya olsun, isterse her vatandaşın gelir vergisinin bir kısmının tahsisi sûretiyle dolaylı olarak, Devlet tarafından karşılanmıştır ki, bu vergi diliminin hangi mezhebe tahsis edileceğine Devlet karar vermektedir.³ Alman Federal Cumhuriyetindeki uygulama böyledir (vergiye tâbi gelirlerinden %8.5 kesilir). İspanyada Devlet, piskopos Conferencé'ınac lergè diocésain için global bir miktar vermektedir.

Görüldüğü üzere, Fransanın durumu bir yana konulacak olursa, bütün Batılı Devletler, çeşitli derecelerde olmak üzere, din ve dinlere bir mevki vermektedirler. Bu demek değildir ki her mesele halledilmiştir. Meselâ bir dîne halk içinde bir yer tanımak için hangi ölçüler kullanılacaktır? Ve meselâ Federal Al-

2. Bk.Roland Minnerath, *L'Eglise et les Etats concordataires*, (Kilise ve konkordalı Devletler) Paris, le Cerf, 1982.

3. Bu vergiden ancak, akide mensubiyetini reddeden zımnî bir beyanda bulunmak suretiyle muâf olunabilmektedir. Bunu yapanlar da azdır.

manyada İslâm, prensip olarak, hıristiyan kiliseleriyle ve yahûdilikle aynı seviyede tutulmuş olsa da, müslümanlığın devlet okullarında öğretimi henüz kabul edilmiş değildir.⁴ Diğer taraftan kiliseler, hattâ bunların devletten mâlî destek alanları, devletçe alınmış fakat herhangi bir kilisece değerlendirilmiş şekliyle hıristiyan ahlâkına aykırı görülen ölçülere karşı çıkma hak ve vazifelerinden pek o kadar vazgeçmemektedirler. Boşanma, çocuk aldırma konusundaki çatışmalar da bu kabildendir.

2. Müslüman (veya müslüman geleneğine sahip) Ülkeler

Umûmî kanâatin aksine, durumun çetrefilliği islâm ülkesinde daha az büyük değildir, en azından pekâlâ hatırlanabilir ki islâm dünyasına, nüfusunun ancak %20 sini teşkil eden müslüman-arâbların dünyası olarak bakılamaz.

Müslüman-Arab ülkelerinde târih ve telakkilerin tazyîki neticesi olarak İslâm, Anayasalarda umûmiyetle Devlet dîni olarak tanınmıştır.⁵ Zikre değer tek istisna Sûriye anayasasıdır. Bu devletin 1973 tarihli son Anayasasında, Başkan Esed'in Ba'as idâresinde: İslâm, Devlet dîni değildir, hatta, 1950 Anayasasındaki şekliyle "Sûriyelilerin ekseriyetinin dîni" de değildir. Devlet dîninin İslâm oluşu prensibinin terkedilişini protesto eden 1973 Şubat-Martı'nın şiddetli gösterilerini tâkîben Başkan Esed'in verebildiği tâviz, İslâm'ın: "Devlet başkanının dîni" olmasından öteye geçmemiştir.

Yine belirtmek gerekir ki, ilk maddelerinde İslâmî Devletin dîni gösteren Anayasalarda, müteakib madde, ekseriyâ, bütün vatandaşların, sınıfları, ırkları... ve dinleri ne olursa olsun, eşit olduklarını... beyân etmektedir. Bu iki maddenin uyuşmasının veya birinin ötekine hâkimiyetinin yol açabildiği problemler ve anlaşmazlıklar mâlûmdur.

Diğer taraftan şeriat (İslâm Hukûku) teşriin kaynağı (kaynaklarından birisi veya ana kaynağı) olarak kabul edildiği takdirde, bu prensibin tatbiki pek çok güçlük yaratmaktadır: devirler boyu gelişmekte devam

eden bu şeriat nasıl târif edilecektir? Aslında, nisbeten sayılı olan Kur'ân'ın hukûkî ahkâmı bile, "esbâb-ı nüzûl"a dayalı Kur'ân tefsiri genel prensibine ve zamanımızın icablarına tâbi olmaktadır. Ayrıca Şeriatın an'anevî anlayışı ile, Birleşmiş Milletlerin İnsan Hakları Beynelminel Beyannamesi ki, pek çok müslüman Devlet buna imza koymuştur, nasıl telif edilecektir.⁶ O kadar ki, Şeriatın harfiyyen tatbikini isteyen gerici talepler ve şurada burada rastlanabilen tatbik denemeleri, tasvib mâhiyetinde olmayan protestolara yol açmaktadır.⁷ Filvâkî, İslâmın Devlet dîni olduğu ülkelerin kanunları - tamâmen dîni hukûku ilgilendiren şahıs hukûkunu istisna tutacak olursak- pek geniş ölçüde Batı hukûkundan mülhemdir.

Hukuk, lâikliğin herhangi bir şeklinin uygulanabileceği tek sâha değildir. Pekçokları arasında, öğrenim sisteminde bir çeşit inkilab geçirmiş bulunuyoruz. XX. asrın başlarına kadar bütün öğretim dîni idi: Kur'ân mekteplerinden Büyük Câmilerin üniversiter seviyesine kadar. "Dindışı" malzeme (fünûn, yabancı diller...) bunlara tadrîf olarak dâhil edilmişlerdi. XX. asırdan itibaren ve bilhassa istiklal hareketlerinden bu yana, üç kademeli: İlk, orta ve yüksek tahsilde Batı sistemi kabul görmüştür. O zamandan beri sistemin çerçevesi bile "din dışı" dır, dîni öğrenimin burada ancak sınırlı bir yeri vardır.

Gayr-ı Arab müslüman dünyasında durum daha da çeşitlidir. Devlet Dîni sistemi şübhesiz evc noktasına bugünkü İran'da erişmiştir. Şîliğe has prensiplere göre; dîni otorite, (âyetullah, hucetu'l-İslâm... gibi çeşitli dereceleriyle *fakîh*) en yüksek mes'uliyeti taşımakta, Cumhuriyetin başkanı da dahil, hükûmeti kontrol etmektedir (*velâyet-i fakîh*). Daha alt derecede, şimdiki Pâkistan, İslâmî sâdece Devlet dîni kabul etmiş değil, fakat aynı zamanda şeriatı bütün teşriin kaynağı olarak gören bir İslâmî cumhuriyettir. Aynı şekilde Moritanya bir İslâmî cumhuriyettir, Devletin dîni İslâm, şeriat de Anayasasıdır. Buna mukâbil, İslâm dünyasının mühim bir nüfûsuna sâhib Endonezya da,⁸ 1945 Anayasası, ki hâlen yürürlükte, *Pancâsîla*: "beş prensip" üzerine kuruludur. Birincisi kâdir-ı mutlak Allâha îmandır; şu beş

4. Bunun iki sebebi vardır: 1949 "Ana kanun"u sâdece Hıristiyanlık ve Yahûdilik öğretimini öngörmektedir. Ve Türkiye'den gönderilen öğretmenler, Almanyada yaşayan Türklerce, ki buradaki müslümanların ekseriyetini onlar teşkil eder, kabul edilmişlerdir.

5. Kezâ Irak'ta, temelinde laik olan Baas ideolojisine dayanmaktadır, ve kezâ, -ki ondan hiç beklenmezdi - (Güney Yemen) Demokratik Halk Cumhuriyeti'nde, bu cumhuriyet "ilmi sosyalizm"e dayalıdır; Anayasasının 31. maddesi İslâm'ı Devlet dîni gösterir. Krş. A.Amor, "Arab Devletleri anayasalarında Ummet mef'hûmu" *Arabica*, 10 (1983), ss.267-290.

6. Lucie Pruvost tarafından *İslamo-christiana'da*, 9 (1983), 158-159, tanzim edilmiş açık tablo, ONU'nun 21 milletlerarası anlaşması ve 22 Müslüman Devlet tarafından bunların kabul (veya red) veya imzası.

7. Bk. Bu problemle ilgili dosya, kaynak metinlerle birlikte, *Etudes Arabes* (PISAI Rome) n.70-71 (1986), 235 s.

8. Müslümanlar, kaynaklara göre 60 ilâ 120 milyondur. Endonezya halkının %55 ilâ 90'ını teşkil etmektedir. Krş. Jean Morgio, "Güney Doğu Asya'da İslâm", *Se Comprendre*, n.80/4, 8/4/80,17s. burada ss.7-10.

din resmen tanınmaktadır: İslâm, Budizm, Hinduizm, Katoliklik ve Protestanlık. Diğer taraftan Türkiye'nin de resmen lâik bir cumhuriyet olduğu bilinmektedir.

Bazı sahraaltı Afrika Devletleri (Senegal, Mali, Nijerya vs.) farklı bir laiklik anlayışına sahip bulunmaktadır. Müslümanlar kâhır ekseriyete sahip olsalar da, mesela Nijerya'da %97, İslâm buralarda Devlet dîni değildir. Bu cumhuriyetler kendilerine lâik demektedirler, fakat dîni denebilecek bir lâiklikdir bu. Devlet dînin ve dinlerin toplumdaki yerini tanımakta, dîni kurum ve cemâatler hukûku, kesintisiz ve Devletin vesâyeti olmaksızın otonom bir şekilde gelişmektedir, inançları ne olursa olsun bütün vatandaşlar eşittir, dîni eğitim hakkı, az veya çok Devletçe veya halk teşekküllerince sağlanan mâlî desteğe sâhib husûsî kurumlara münhasır değildir, ana babanın talebi üzerine resmî öğretimde de vardır. İslâm'ın ekseriyet sağlayamadığı Afrika ülkelerinde de durum aynıdır.

Böylece, İslâm Devleti sistemi, ekseriyeti müslüman ülkelerin hepsinde tasvib görmüş olmaktan uzaktır.

II. HIRİSTİYAN YAKLAŞIMLAR - MÜSLÜMAN YAKLAŞIMLAR: KISA TARİHİ HATIRLATMA, GÜNÜMÜZ TEMAYÜLLERİ

Mü'min ferd, topluma bir teşkilat sistemi seçimi ve kabulünde, kendi ilk ilhamını - ama bu tek değildir - kendi dîninin temel metinlerinde bulur. Bunu zaten her zaman yapmıştır. Fakat, fazlasıyla bilindiği üzere, her (mukaddes) metin, yeni ihtiyaçlara cevap endişesinden mülhem olarak, şartlar gereği yeni tefsirlere müsâiddir. Hıristiyanlar ve Müslümanlar bundan hâric değildir. Onlar, temel metinlerini, şu çift yönlü bir sadâkat endişesiyle bugün yeniden yorumlamayı denemektedirler: mukaddes metinlerin söyledikleri ile kendi zamanlarının ihtiyaçları. Bu sebebledir ki, Devlet-Din ilişkileri konusundaki bu müşterek düşünce, târihi gelişmeleri dikkate almakta, fakat en başta aslî mesajlara ve bize göre bu çift yönlü endişeye cevap verecek olan dîni geleneklerimizin yeni özümsemelerine dayanmaktadır.

1.Hıristiyan Yaklaşımları

Her hıristiyan için temel kaynak Hz.İsâ'nın davranış ve sözleridir. Hz.İsâ dünyaya, hâkimiyet kurmak için değil, hizmet etmek ve hayatını vermek için gelmiştir (Matta, 20,28). Dünya saltanatını reddetmektedir (Matta 4,8-10; Yuhanna 6,15). Şâyet kiral ise, onun kiralığı bu dünyanınki değildir (Yuhanna 18,36), ve kendisini savun-

mak için kuvvet, kılıç kullanmayı kabul etmemektedir (Matta 26,50-55).

Hz.İsâ, herkesi kendisini tâkibetmeye dâvet eder (Matta 4, 18-19; Yuhanna I, 35-51; krş. Matta, 11,28-30; Yuhanna 6,67-68) fakat kabul etmeyi de engellemez (Matta 19, 16-26), zira îmân serbest bir fiil ve Tanrının bir lütfudur (Yuhanna 6,44). Bundan dolayıdır ki, hasaddan önce karamut (delice) bitkisinin sökülmemesini (Matta 13,36-42), ezilmiş kamışın kırılmamasını, tutan fitilin söndürülmemesini (Matta,12,20; İşâyâ'nın kaydı 42,1-4) ister. Hüküm Tanrı'ya âiddir ve hüküm gününde verilecektir (Matta 11,20-24). Fakat Hz. İsâ'nın yaptığı gibi (Yuhanna 18,37), hakikate şahidlik etmek gerekir, sâdece bedeni öldürebilenlerden korkmaksızın (Matta, 10,28-29).

Hz.İsâ, fiilen başta bulunanlara, onların meşrûluğu ve menşei üzerinde îmâda bulunmamışsa da, saygı göstermektedir (Yuhanna 18,19-24 ve 19,8-11). Petrus ile birlikte, Mâbed vergisini ödemektedir, her ne kadar kendisini oraya bağlı saymamışsa da (Matta, 17,24-27). "Sezar'a âid olanı Sezara ve Tanrıya âid olanı Tanrıya veriniz"i (Matta, 22,21) bu çerçevede anlamak gerekir, yoksa yalnızca dünyevî sâha ile rûhânî sâha arasındaki ayırım, veya fiili otoriteye hürmet değil, fakat aynı zamanda Tanrı haklarının üstünlüğüne de hürmet ki, Sezar da, kendi hattı-ı hareketinde O'na karşı mes'ul olacaktır.

Havarîler ve ilk Hıristiyanlar Hz.İsâ'nın misâlini ve tâlimâtını uygulamaktadırlar. Tam bir inançla (İşler 4,31) Hz.İsâ'nın bütün milletlere verdiği Müjde'sini (Matta 28,18-20), Tanrı Kelâmı'nın tek kudretiyle (1 Korint 2,3-5; Tezely. 2,3-5); herkesin inancına hürmet anlayışıyla (Romalı. 14,1-23;1 Korint. 8,9-13 ve 10,23-33; 2 Korint 6,6-7) "bedenî silahlar"ı reddederek (2 Korint. 10,4;1 Tezely. 5,8-9) ve eğitici bir hayat sürme gayreti içinde "onlar hakkında beslenen ümidin mesuliyetine" (1 Petrus 3,15) hazır olarak haber vermektedirler.

Bunun içindir ki Hıristiyanlara fiilî otoritelere boyun eğilmesini (Rom. 13,1-2; 1 Tim. 2,1-2; Tite 3,1; 1 Pierre 2,13-17) ve bu (müşrik) otoritelere duâ etmeyi (1 Tim 2,1-4) tavsiye etmektedirler. Fakat hâl-i hazır dünyaya ayak uydurmaya da gitmemek (Rom. 12,2) ve, bedeli ne olursa olsun, hakkın şâhidleri olmak durumundadırlar, zira insanlardan ziyâde Tanrı'ya itâat etmek gerekir (Actes, 4,19-20 ,ve 5,29). Gerçekte, dünyanın otonomi hakkı varsa da, o da Tanrıya boyun eğmişir (1 Cor. 3,22-23).

a) Katoliklikte

Akdeniz havzası ve Batı Avrupa ile sınırlı kalınsa bile, Yeni Ahid'le muâsır ilkel kiliseden günümüze

kadar devlet ile kilise arasındaki ilişkilerin ondokuz asırlık tarihini kısa da olsa özetlemek zordur. Bunun ana merhaleleri bilinmektedir: İlk sıralarda hıristiyanlar imparatorluğun itâatkâr vatandaşları olarak, Tek Tanrı ibâdetinden başkasını reddederek yaşamaktadırlar; zaman zaman görülen zulümler bundan kaynaklanmaktadır. Constantin (313 Milano fermanı) ve bilhassa Théodose (380 kararnamesi) ile hıristiyanlık İmparatorluğun resmî dîni olmakda, fakat (Bizans imparatoru) Basileus, eklesiyastik, hatta teolojik problemlere müdahalede bulunmaktadır. Bununla birlikte evекlerin hıristiyan halk tarafından seçilişi devam etmektedir.

Batıda, Roma'nın Barbar tazyîki sonucu düşüşü (476) Roma evекini sitenin başkanı kılar. Pepin le Bref'in «hibe»si (754) Pontifikal Devletleri teşkil eder ki, Roma'nın Piémontais tarafından alınışına kadar (1870) devam edecektir. Latran anlaşmaları (1929), 44 hektarlık Vatikan Sitesini papanın idâresinde müstakil Devlet haline getirmiştir.

Barbarların ihtidâlarıyla her iki iktidar arasında bir (Symbiose) ortak hayat teşekkül etti. Papa tarafından takdis edilmiş (800) Batının imparatoru sıfatıyla Charlemagne (Şarlman), kendisine: "Tanrının yeryüzündeki temsilcisi" ve "Kilisenin başı" (*caput Ecclesiae*) demektir; ecclesia ile ilgili kanunlar çıkarmakda, evекler... tâyin etmektedir. Carolingien'lerin sukûtu ile Kilise, kendi otonomisini tekrar kazanmakda, "Gregorien Reform'u" (Grégoire VII, 1073-1085), ve I. Latran konsili (1123) sayesinde, kanonik investitur ile sivil investitur arasını ayırarak, (evекlerin sivil veya dîni iktidarca) "tâyin kavgası"nı halletmektedir.

Eklesiyastik kurum ve otoriteyi gündeme getiren protestan Reformu karşısında Trente konsili (1543-1563), zâhirî kilise ile Magistére hiyerarşisini belirledi. Katoliklik, din harblerinden sonra, Latin ülkelerde militle özleşti. XVIII. asırda Lumière'lerin felsefesi, kendi naturel ve national dâime'ini Kiliseye ve onun iktidarına karşı koymakta ve din hürriyeti hakkı talebetmektedir. Fransada 1789 ihtilâli Kiliseyi bütün mallarından mahrum bırakmakta ve Roma kilisesine muhâlif bir "yeminli" Kilise teşkil etmekte; 1795 Konvansiyonu, bütün akîdelere inanç hürriyeti sağlayarak Kiliseler ile Devletin ayrılmasını gerçekleştirmektedir. Napolyonla birlikte (ilki 1802'de olan) Konkordalar devri başlar, ki bu, Kiliseye bazı imtiyazlar (maaş...) sağlar, fakat hürriyetini sınırlandırır; evекler sivil iktidar tarafından seçilmekte ve papanın kanonik investiture'üne "takdim edilmekte"dirler.

XIX ve XX. asırlarda laikleşme akımı, Kilise iktidarından bâkî kalanlara karşı mücâdele olarak ortaya

çıkılmaktadır. Seneler süren ihtilaf ve kopukluklardan sonra, bu asrın başında Fransada, eklesiyastik malların müsâderesini âmir Kilise-Devlet ayırımı kanunları oylamaya konuldu; bu kanunlar-ki daha yukarıda zikredilmişti- Resmî Kilise ve dindarların büyük ekseriyeti tarafından o zamanlar şiddetle reddedilmiştir (geçersiz sayılmıştır). Fakat, öteyandan bunu takib eden birkaç on yıllık zaman zarfında, bizzat Kilise bünyesinde ve yararlı bir baskı sürdürerek, kendi inançları adına (işçi, talebe, üniversitelilerden) oluşan büyük sayıda lâiklerden ve düşünce hareketlerinden vücûda gelmiş derneklerin faaliyeti görülmektedir; bunlar millî ve milletlerarası ölçüde seneler boyu gelişmekte ve kendilerini kabul ettirmektedir; rûhânî ile dünyevî arasında mevcut evanjelik farkı hatırlatmakda, zimnen başvurdukları hıristiyan mesajının icablarının imtiyazlı tatbikatı olarak yeni durumun müsbet vechelerini değerlendirmektedirler: her ferde, dîni veya ideolojik her tercihe (farklı din, dinsizlik) duyulan hürmet, en geri kalmış sosyal sınıf ve halkların emeli olan, daha âdil bir dünya kurulmasına iştirak etmek için Sitede şahsen yükümlülük almaya çağrılmış hıristiyanın mesûliyetleri. II. Vatikan Konsili (1962-1965), Kilise-Devlet ilişkilerinin yeni bir devreye girdiğini kabul ederek bu yönelişi benimsemektedir ki, bunu "hıristiyanlığın hedefi" olarak değerlendirmek mümkündür.

Katoliklerin gözünde, Konsilce hazırlanmış resmî vesikalar, devrimiz için temel metinlerinin hârikulâde bir yeni yorumudur. Konumuzla ilgili olarak iki metin özellikle mühimdir: "günümüz dünyası Kilisesinin anayasası" (*Gaudium et Spes*, kısaltarak GS diyeceğiz) ve "Din hürriyeti Beyannamesi (*Dignitatis Humanae* DH diyeceğiz). İşte başlıca ifâdeleri:

1. Konsil evvelâ iki temel prensip kabul eder: dünyevî işlerde tam muhtâriyet (GS,35) ve beşerî varlığın temel hakkı olarak din hürriyeti, ki bu, inanç seçimine, ve bir dinden ötekine geçme hakkına yönelik sosyal veya siyâsî hertürlü zorlamanın reddini içine almaktadır (DH, 10-12).

2. Kilise ve Devlet, ki kısmen müşterek (mal mülk teminatı) ve kısmen farklı (bütün tezâhürleriyle inanç hayatı; bu dünyadaki bir Devletin vatandaşlarının ortak çıkarı gibi) gâyelere sahibdirler, birbirlerine karşı müstakil ve muhtar, fakat kamu yararı için işbirliğine mecburdurlar (GS, 74-76). Burada, XII. Pie'nin (1939-1958) zamanına kadar olanla, yâni katolik kilisesi idealinin Devlet dîni olarak tanınışı arasında kesin bir kopukluk vardır, ki bu idealden ancak, şartların zorlamasıyla, anlaşmaya giderek, muvakkaten vazgeçiliyordu.

3. Kilise, kendi muhtariyetini, şehâdetinin kıymetini ve toplumdaki husûsî rolünü korumak için sivil iktidarcı sağlanmış imtiyazlardan ve, kendisinin ifade hürriyetini sınırlandırma tehlikesi doğuracak olan, kânunen verilmiş imtiyazlardan (GS, 75-85) vazgeçecektir.

4. Çoğunluk dîni içindeki dîni azınlıklara ve imtiyazlı statüye husûsî bir alâka bahşedilmiştir: bunların din hürriyetleri tanınacak ve hürmet görecekler (DH 6 ● 3).

5. Kilise, insanın temel hakları gerekli kıldığı takdirde, siyâsî sâhaya giren hususlarda bile, ahlâkî bir hüküm vermek sûretiyle, Devlete ve milletler câmiasına karşı tenkidde bulunma hakkına sâhibdir (GS 76 ● 5).

b) Protestanlıkta

Protestanların görüşünü, bir bakıma, bu görüşün dâima çoğul şekliyle ifade edilmiş olduğunu ve milletlerarası planda, bugün, umûmiyetle kiliselerin ökümenik konseylerinde ifadesini buluyorsa da, bunun Anglikanlar, Ortodokslar ve bazan Katolik meslekdaşlarıyla birlik hâlinde olduğunu hatırlatmadan ortaya koymak imkansızdır.

XVI. asırda, Protestan hareketleri, Devlet ile Din arasındaki farkın zihinlere henüz yeni girmiş olduğu bir toplumda ortaya çıkmıştır. Tartışması yapılan mesele, Kilisenin ne dereceye kadar Devlettten tamamen müstakil olabileceği idi. Anabaptiste (bebekken yapılan Vaftizi kabul etmeyen) gruplar ne zamandır tam bir ayırımın peşindedirler, halbuki diğerleri, sivil iktidarın sâdece tek dîni değil, iki, hatta üç değişik hıristiyan mezhebini tanımasını istemektedirler.⁹ Kendi yönünden Lutercilik *cujus regio, ejus religio* (ülkeye göre din) prensibini savunmaktadır. Kezâ Protestanlık, doğuşundan beri, zihinleri, bir çeşit dîni pluralizmin ve din hürriyeti hakkının tanınmasına itiraz edilemeyecek şekilde hazırlanmış bulunmaktadır.

XVII. asırdan XIX. suna, Protestan aydınları, John Locke'un, 1689 tarihli, *letter sur la Tolérance* (müsâmaha üzerine mektublar)ından, milletvekili ve protestan evanjelist Eugène Réveillaud tarafından

savunulmakta olan,¹⁰ Kilisenin Devletler ayırımı kanununun 1905'te Fransa'da oya sunulmasına, ve hattâ Alman konfessan Kilisesinin 1934'teki Barmen beyanamesine kadar, bilfiil bir din hürriyeti lehine açılan mücadelenin ön safında bulunmaktadırlar. Her ikisi arasında iki büyük teşebbüse işâret edilebilir: evvelâ Amerikan Anayasasında yapılan ilk tâdil (1787), ki tarihte ilk defa olarak, bütün ibâdetlere hürriyet tanımaktadır: "Kongre, bir dinin kuruluşunu tanıyan veya onun serbestçe icrâsını yasaklayan hiçbir kânun çıkarmayacaktır; müteâkiben, 1789 Fransız Millî Meclisi bürosuna, millet vekili Pastör About Saint-Etienne tarafından sunulmuş metin şöyledir: "Herkes fikrinde, görüşlerinde serbesttir, her vatandaş ibâdetini serbestçe yapmak hakkına sâhibdir ve hiçkimse kendi dîni yüzünden tedirgin edilemez."¹¹

Ökümenik (kiliseleri birleştirmeci) hareket, başından beri, din hürriyetinin ve dîni ekalliyet hakkının müdâfii olmuştur.¹² 1948'de ilk milletlerarası kurucu meclisinde, Kiliseler Ökümenik Konseyi açıkca istemektedir ki, bu hürriyetin, sâdece çeşitli hıristiyan mezheplerine değil, her dîne tanınması gerekir. "Dîni hürriyet hakkı... renk, cinsiyet, dil ve inanç farkı gözötilmeksizin herkese verilmeli, ve hiçbir kayıd koşmadan, kânûn maddeleri veya idârî tedbirler icabı olarak ona tannabil-melidir."

Yine tasrih etmektedir ki her ferd, inanç ve âmentüsünü seçmek hakkına sahib olabileceği gibi, isterse inancını değiştirebilmelidir de; uygun görülen bir bilgi edinme ve öğretim görme hakkı da bunun ön şartındadır. Bununla beraber "inancını seçme hakkı, çocuklarının bilgi edinme kaynaklarının neler olacağı hakkında karar sâhibi olan ebeveynin hakkıyla sınırlıdır."¹³

1975'te Nairobi Milletlerarası Meclisinde, Kiliseler Ökümenik Konseyi geçmişteki tavırlarını, şunları ekleyerek, hatırlatmıştır: "Hiçbir dîni cemâat, diğerlerinin îmân ve temel haklarına gerçekten hürmet edeceğini tekeffül etmiyorsa, kendi hürriyetini isteme hakkına sahib değildir... Dîni hürriyet, imtiyaz... istemekte bahâne kılınmaz, (o) dîni kurumlar için, icabı hâlinde, kendi dîni inançlarına dayanarak, müesses otoritelere

9. Kezâ, Philippe Duplessis-Mornay şöyle yazmıştır: "Devlet iki dînden teşekkül etmiştir. Şâyet her ikisinin serbest olmasına müsaade edilmezse, bize düşen harbetmektir, harbe girilirse, bu sefihlikdir ve bu sefâhette biz kendimizi kaybederiz, "Blois Devletlerine barış uyarısı, 1576 yılı", Raoul Allier, *Antologie protestante française*, C.I, ss. 165-166, Paris, 1918

10. Krş. *Etudes Théolog. et Relig.* 1972, no 2 ve P.Petit Républiquein et protestant: Eugène Réveillaud (1851-1931), RHPR, 1984 no 3 ss.237-254.

11. R.Allier, a.e., C.II 85-90, Paris 1920. "Pour la liberté et la conscience (Hürriyet ve vicdan için)" (Millî meclis nutukları), Krş. F.Schleiermacher. "Dis... (1799)" *L'Etat et L'Eglise* (Devlet ve Kilise), IV. Bölüm: "Kilise ile Devletin birliği en tehlikeli, herkese en zararlı bir akiddir. Onun tezahüründe her şey taşkesilir."

12. Jerusalem (Kudüs) deki misyoner konferans çalışmalarına bakınız, *Study Paper on Religions Liberty*'deki hülâsalar COE, Genève, 1981, ss. 18-20.

13. *L'Eglise et le désordre international. Documents L'Assemblée d'Amsterdam*, Neuchâtel-Paris 1949, c.IV. ss.360-364.

tenkidde bulunma hak ve vazifesini de ihtiva etmektedir.»¹⁴

Kilise-Devlet ilişkisi meselesi, 1937'lerde Oxford'da, Kilise, millet ve Devlet konusunda, nasyonal-sosyalist idârelerin totaliter ideolojisini reddetmek ve Alman konfessan kilisesinin Nazilere karşı yürüttüğü mücadeleyi desteklemek gayesiyle toplanan ameli Hıristiyanlık Konferansı sırasında da uzun inceleme ve beyanlara konu teşkil etmiştir.¹⁵

Bu mesele, hıristiyanların, İncil'in icablarını yerine getirmiyor olma iddiasını kabul etmediklerinden dolayı, totaliter rejimler tarafından, daima daha çok sayıda hapis ve işkenceye uğrattılıyor olduklarını Nairobi Meclisinin açıklamasından sonra, iman ve Anayasa Komisyonunca 1976'da tekrar ele alındı.¹⁶

Bâzi lâik dikta idârelerinden daha az hoş görüsüz olmayan taassubların yeni tırmanı, milletlerarası işler komisyonunca dikkatle tâkib edilmiştir.

Fakat, dürüst olunacaksa, ilâve etmek gerekir ki, pekçok mevzif protestan cemâatleri bu düşünceye ve C.O.E. (Kilise Ökumenik Konseyi) nin bu teşebbüsüne destek olmamaktadırlar. Bahâneleri de, bu komisyonun ruhânî meşguliyetlerle siyasî veya ideolojik meşguliyetleri içinden çıkılmaz şekilde karıştırıyor olduğudur. Eski anabatist davranış (hıristiyan, yapısı kötü olan dünyadan el etek çekmelidir, görüşü) pek çok zihinlerde hâlâ canlılığını korumaktadır.

C.O.E. (Kilise Ökumenik Konseyi), kendi açısından düşünmektedir ki, taassubların ve temel haklara yapılan tecavüzlerin tırmanışını, ancak, dünya çapında uygulanacak bir dayanışma frenleyebilir hatta ezebilir. Bu yönde, C.O.E., Birleşmiş Milletlerin kendi bünyesinde bir "Din veya inanca yönelik müsamahasızlık ve ayrımcılığın her çeşidini tasfiye beyannamesi"ni oylatabilmekte o derece zahmetlere uğraması karşısında duyduğu üzüntüyü belirterek¹⁷ bu teşkilatın gayretlerini desteklemektedir.

Böylece, millî ve milletlerarası sivil toplum bünyesinde, protestan kiliselerde olduğu gibi, Katolik Kilisesince de bir iman tenkidi rolü ifâ edilmektedir; bu manzara bir yirmi senedir "siyasî teoloji" yoluyla geniş bir şekilde inkişaf ettirilmiştir, ki bunların ilki ve en mühimmi J.-B. Metz'in (1968), bilhassa latin Amerikadaki ihtilal teolojileri ve kurtuluş teolojileri ile derinleştirilmiş olanıdır. Bu teolojilerin temel fikrinde, hıristiyan imânı, İncil'e göre, akîdeden daha çok tat-

bıktır, daha adil bir dünya kurmaya kalkmak, Tanrının Hükümdarlığını, hernekadar öteki dünyada gerçekleşecek olsa da, bu dünyaya getirmeye çalışmak demektir. Bu hal, düzeltilemeyecek derecede gayr-ı âdil yapıdaki her ilerici reform ümidi boş görüldüğü takdirde şiddete kadar gidebilecek bir siyasî yükümlülüğü tazammun eder.

2. Müslüman Yaklaşımı

Kur'an evvelâ dinî bir mesajdır. İnsana, tek Tanrıya imân, onun iradesine teslimiyet, ibâdetlere riâyet ve kardeşler, husûsiyle fakirler arasında dayanışma yoluyla, ebedi saâdet'e (الْآخِرَةُ) götürecektir. Şübhesiz, bu dünya hayatının meşgûliyetleri Kur'anda dikkate alınmıştır, onlara bazen teşvikde bulunulmuş (mesela 28.Kasas, 77), ekseriyâ da tenkid yöneltmiştir (mesela 4.Nisa, 77; 8. Enfal, 67;42. Şûrâ, 20).

Din hürriyeti prensibi Kur'an'da kuvvetle tasdik edilmiştir: "Dinde zorlama yoktur. Hakikat, bundan böyle, yanlışdan ayrılmıştır" (2. Bakara, 256). "Senin Rabbin istemiş olsaydı yeryüzünde olan herkes, toptan Ona inanırlardı. Mü'min olmaları için insanları zorlamak senin neyine?" (10. Yunus, 99). "De: Hakikat Rabbinizden geliyor: İsteyen inansın! isteyen kafir olsun" (18. Kehf, 29). "Sen istediklerini doğru yola erdirmek isteyeceksin, ama Tanrı istediğini erdirtir ve kimin doğru yolda olduğunu senden iyi bilir (28. Kasas, 56). Dinlerin çeşitliliği beşer topluluğunun farklılığından kaynaklanmaktadır: "Rabbin istemiş olsaydı insanları tek bir cemâat yapardı. Halbuki onlar devamlı ihtilaftadırlar" (11. Hûd, 118) ve "Eğer Tanrı istemiş olsaydı, sizi tek bir cemâat hâline getirirdi. Fakat istediğini saptırır, istediğini de doğru yola sokar, ve siz fiillerinizden mesul olacaksınız" (16.Nahl, 93).

Kur'an bir mü'minler cemâati (أُمَّة) teşkil etmeyi hedef almaktadır, fakat sivil toplum teşkilatının feruatlı bir sistemini hiç de ihtiva ediyor değildir; bâzi umûmi prensiplerle yetinmektedir. Kur'an, İslâm'ın temel ibâdetlerinin tarifine yetmediği gibi (günlük namazların aded ve zamanlarını bilmek için hadislerle başvurmak gerekir), din dışı husûsî veya umumî hayatın icablarında daha da yetersiz kalmaktadır. Hukûkî muhtevâlî âyetler, ki bunlar umumiyetle zuhûrata tâbî hâdiseler vesilesiyle nâzil olmuşlardır, Kur'an'ın çok cüz'î bir kısmını teşkil ederler, müelliflere göre, 6236 âyet

14. *Briser les berrières*, Nairobi 1975, IDOC-FRANCE, Paris 1976, s.225.

15. *Les Eglises face à leur tâche actuelle: Oxford Konferansı Raporu 1937*, Paris, Je sers 1938.

16. *Church and State Opening a New Ecumenical Discussion*. Faith and Order Paper nr. 85, C.O.E. Genève 1978.

17. *Study Paper on Religious Liberty* op. cit. s.2 Şuna da bakılabilir *Kairos, Déclaration des théologiens d'Afrique du Sud*. Genève 1986.

arasında 200 ila 500 âyet. Ve onlardan bir kısmı, daha sonra nâzil olmuş âyetlerle "mensûh" olmuşlardır.

Buna mukâbil, Kur'anda iktidarın iki karar mercii otoritesi arasında bir fark gözetildiği görülmektedir: hukûkî-dînf (حکم) iktidar, ki ancak Allah'a âiddir (6. En'am, 52; 28. Kasas, 70,88...) ve sivil iktidar, ki insanlardan gelmekte ve "otorite sahipleri" ne (اولو الأمر) 4. Nisa, 59,83....) terettüb etmektedir; müşâvere konusunu gerektirir (شورى 42.Şura, 38;3. Al-i İmrân, 159).

Mekke risâlet devrinde dînf bir mesaj nakilcisi olan Peygamber, Medîne'de (Hicretin 1-11. senelerinde, milâdi 622-632) yeni müslüman cemâatından sorumlu zât haline de gelir. Fakat ilâhî menşeli vahiy (Kur'an) sıfatıyla tebliğ ettikleri ile, kendi davranış (سُنَّة), söz veya takrirleriyle ve gayr-ı dînf mevzûda ileri sürdüğü görüşlerinin arasını, ki bunlarda yanılabilir, katiyetle ayırmaktadır. Hurma aşısı konusunda sorulduğunda şöyle cevap veriyor: " (أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ) siz dünyanın işlerinde benden daha ehilsiniz". Burada dînf saha ile (profane) din dışı arasında bir ayırım mevcuttur.

"Doğru yolda, râşid" dört halife'nin devrindedir ki (11-40/632-661) iktidarların bölüşümü meselesi ortaya çıkmaya başladı. Peygamberin halifeliliği meselesi, ki kendisi tarafından katiyetle tanzim edilmemiştir, kabile ihtilafları doğuran ve Ömer'in kullandığı taktik sayesinde, ki Peygamberin arkadaşı Ebû Bekir'i seçtirir, halledilmiştir. Fakat, dînf örtü altında sosyal esaslı kabile ihtilafları her halife seçiminde nüksedecek ve cinâyetlere (Osman 35/656'da, Ali 40/661'de öldürülmüştür), dâhilî harblere ve son olarak da cemâatin bölünmesine yol açacaktır. Râşid Halifelerin "altın çağ" efsânesi en azından izâffidir.

Bununla beraber, bu Halifeler ve bilhassa "Devlet teşkilatçısı" Ömer (13-23/634-644), çeşitli sâhalarda, dînf prensiplerden hareketle kanunlar koymuşlardır. Ömer, Peygamberce, hattâ Kur'ân tarafından tesbit edilmiş kâideleri değiştirmekte, yenileştirmek, hattâ kaldırmakta tereddüd etmemektedir. Bu ölçülerin heyet-i umûmiyesinde, gayr-ı dînf sâikler sonucu ortaya çıkanlarla (Devlet teşkilâtı), dînf sâik taşıyanlar arasını ayırmak zordur.

Bu devir boyunca ki müslüman cemâat başlıca üç dala ayrıldı: Sünnîlik, Şîîlik, Hâricîlik. En önemlileri olan ilk ikisinin durumlarını, sırasıyla takdim ediyoruz.

a) Sünnî İslâm

Emevî hilâfeti konusunda (40-132/660-750) Peygambere şöyle bir hadis söylenir: "(Zımmen: dînf ve meşrû) Hilâfet otuz sene sürecektir (Râşid Halifelerin devri), ve sonra kırallığa dönüşecektir (gayr-ı dînf: ملك)". Emevî hilâfeti, hernekadar Kureyş Arab

aristokrasisinin iktidarını temsil ediyor olsa da, halefleri olan Abbâsilerin tesfriyle müteâkib an'anenin kendisine yamadığı "gayr-ı dînf kırallık" imajına aykırı olduğu gibi, seleflerinden ve haleflerinden daha az islâmî değildir. Bununla beraber, ilk Emevî halifesi Muâviye tarafından oğlu Yezid'in halef olarak tayin edilmesi kesin bir çarpıtma vücuda gelmiştir. O zamana kadar seçimli olan hilâfet verâsete bağlanmaktadır. Yine bu devirdedir ki bir çift hiyerarşi ortaya çıkmakta ve gelişmektedir: başlangıçta gayr-ı müslimlere tevdi edilmiş olan büro ve gayr-ı dînf idâre hiyerarşisi ile kadî ve *fukahâli* dînf kazâ kurumu hiyerarşisi.

"Abbâsî ihtilâli", ki sonunda Emevî hilâfeti düşmüştür, dini bayraklarla kaplandı: Peygamber âilesinin (Abbâs, Peygamberin amcasıydı) ve Mekke kâfir aristokrasisine karşı gerçek İslâmın intikamı. Netice olarak, *Abbâsî hilâfeti*dedir ki (takriben 132-906/750-1500), hiç olmazsa ilk devrinde (VII.IX. asırlar) dînf ile dünyevînin, halifenin ellerinde en sıkı şekilde birleştiği görülür. Ve meselâ Me'mun gibi (197-218/813-833) ilâhiyatçı bir halife, kendisinin teolojik akidesi olan Mu'tezililiği benimsemeye, kâdîlara ve müslüman halka, onu cezâi müeyyide ile kabûle zorlamaya kadar varmıştır. Fakat umûmiyetle kâdîlar ve bilhassa halk bir halifenin dînf konudaki bir diktasını reddedip isyan ettiler, ki bu hal, Me'mun'un bir halefini durumu yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Daha önce, Mâlikî mezhebinin isim babası ve kurucusu olan Malik İbn Enes, (mezhebinin el kitabı) Muvatta'î bütün imparatorluğun resmi kânûnu olarak kabul ettirmek isteyen Halife Mansûr'a karşı çıkmıştır. Müteâkiben pekçok hukûkî mezhep veya teoloji ekolü, halife veya fiili iktidar sahipleri tarafından sırasıyla taltif edilmiştir. Fakat İmparatorluğun birçok merkezlere ve merkezî iktidarın (Bağdad hilâfeti'nin) birçok otoritelere bölünmesi, bu "Devlet doktrini" denemelerinde bir birlik ve devamlılığa engel olmuştur.

Fiilen, IV./X. asrın ortalarından itibaren Buveyhî sultanlar ve bilhassa Selçuklu Türkleri (447/1055'ten başlayarak) Bağdad'da fiilî iktidarı ele geçirirler. Abbâsî halifesi, dînf ve meşrû gösterici bir referans olmaktan ileri gitmemektedir, pek muvakkat bir zaman için kendi âmentüsünü empoze edebilen halife Kâdir'in (ö.422/1031) misali nâdirattandır. Bu dînf ve dünyevi dyarchie, hilâfet-saltanat, Eyyûbî sultanları ve, Bağdad'ın Moğollarca alınışından sonra (656/1258) hilâfeti'nin Kâhire'ye taşınması ile, daha da ağırlık kazanmıştır. Fiilî iktidar müteâkiben Memlûklulara geçer.

Osmanlı sultanları (X. asır-1342/XVI. asır-1924), son Abbâsî halifesini 917/1517'de makamından indirdik-

ten ve fiili iktidarı ele geçirdikten sonra, halife sıfatını kendileri için istemeye cesâret edemediler. Türkler, ne Kureyşli idiler, ne de Arab. Osmanlı sultanına verilen halife ünvanının ilk târihi tecellisi, ancak 1187/1774 tarihini taşımaktadır. İşte bu tarihtedir ki son Abbâsî hilâfetinin Osmanlı Sultanı I. Selim'e geçiş efsânesi icad edilmiştir. Osmanlı sülâlelerinin siyâsî ve askerî başarıları, bu gasbedilmiş hilâfeti meşrulaştırmıştır. O zamandan beri, hilâfetin son devresi, dünyevî iktidar ile rûhânî iktidar arasında sıkı bir kaynaşma görmektedir. Kur'ânî veya teolojik tasdiklerden daha fazla bu hâdisedir ki şübhesiz müslim-gayr-ı müslim zihniyetini, en yüksek idârecinin şahsında her iki iktidârın birliğini-hattâ kaynaşmasını- müstesnâ İslâmî akide olarak görmeye sevketmiştir.

Oysa bu târihi gelişimden açıkca anlaşılmaktadır ki:

—İslâmî denen bu akîde ne Kur'âna, ne de Hadislere dayandırılabilir. En azından Kur'ânın mümkün tek yorumu bu değildir. Bizim bu noktadaki inancımız hiç olmazsa bir temele sâhibdir.

—Ruhânî ve dünyevî her iki iktidarın aynı şahısta, halife veya Devlet başkanında birleşmesi, ki burada bizzat Peygamberin müstesna durumunu ayrı tutuyoruz, onun mutlak arzusuna dayandırılmaz. Bu, tarihin ve siyâsî oyunların bir meyvesidir. "Tanrının yeryüzündeki gölgesi" lâkablı halifeler gibi, peygamberin misallik durumundan kuvvet alan idâreciler, dîni iktidârı, ekseriya, idârecilerin hizmetine konulmuş dînin zararına olarak kendi çıkarlarına kullanmışlardır.¹⁸ Dîni bu düzenlerden kurtarmak âcil bir iş değildir?

— (فقه) Dîni hukukda, hayatın her sâhasını, hattâ dîni bir statüyle ilgisi olmayanları bile tedricen kendi kontrolüne almıştır: "Herhangi bir konuda "Tanrı hükmü"nü bulunmaması bizzat bir Tanrı hükmüdür" (Cuveynî V./XI. asır). Ve bununla beraber, fıkıh, bugünün tâbiriyle profane (din dışı) denen "mubâh" dan, helâlden, belirsizden kaynaklanan çok geniş bir saha tanımaktadır. Bunda, Kur'ânın kendisine ilâveten, sivil toplumdan gelen dünyevî ile, müslümanların şuûrundan ve riâyet etmek istedikleri dîni hükümlerden kaynaklanan dîni arasında daha net bir ayırım için bir demir atma yeri yok mudur?

Mustafa Kemal Atatürk tarafından 1924'te hilâfetin kaldırılması, geleneğe bağlı müslüman zihinlerde gerçek bir zelzeleye yol açtı. Bilhassa Reşid Rızâ'nın (ö.1935) tesiriyle, Mekke Şerifinin şahsında, Arab ve

Kureyşli bir hilâfet tesisi yolunda teşebbüslerde bulunuldu. 1929 ile 1936 arasında müteaddid kongreler toplandı. Halife namzedleri eksik değildi. Bu teşebbüslerden hiçbiri başarılı olamadı ve müslüman dünyası halifeden müstağni kalmaya rızâ gösterdi.

Fakat 1925'ten beri, Ezher'in bir Şeyhi Ali Abdurrâzık, "İslam ve İktidarın Temelleri" isimli eseriyle skandal yaratmıştı. İddia ediyordu ki, Peygamberin Medine'de üzerine almış olduğu, müslüman cemâatin dünyevî başkanlığı rolü, onun tamamen dîni vasıftaki peygamberlik misyonundan değildi. Dolayısıyla, ondan sonra gelen halifeler onun sâdece dünyevî iktidarına vâris olmuşlardı. Dîni sâhada verâset yoktu.

Dîni ile din dışının ayırımı konusundaki bu köklü tez pek çok polemiklere yol açtı. Fakat fikir, çeşitli şekiller altında gelişmeye devam etti. Hâlen şematik olarak üç temâyül tesbit edebiliyoruz:

—En uçtaki İslamcılar, gerçekten müslüman bir iktidarın kurulmasını ve az çok sert bir şekilde şerâtin tatbikini istemekte berdevamdırlar-ki, müslüman ülkelerin şimdiki idârelerinden hiçbiri, belki İran'daki Humeyni idâresi müstesnâ- bu vasıfta değildir.

—Buna mukâbil, çok azınlıktaki lâiklik taraftarı temâyüller, ki marksist veya marksizan aydınlar da bunlara dahildir, kendilerine müslüman demeyi pek reddetmeseler de, az çok sarîh bir şekilde Devlet laikliğini savunmaktadırlar.

—Bir "üçüncü akım" kendisine zor, fakat tedricen daha güvenilir hale gelecek olan bir yol çiziyor. Batı tipi laikliğin şimdilik (Arab-) müslüman ülkelerde kabule şâyân olmadığı ve belki de temenni edilir olmadığı inancından hareketle, bu temâyüldekiler, müslüman dîni otoritelerinin Devlet muvâcehesinde en azından gerçek otonomiye sahib olmasını istemektedirler. Bu, bazılarının her iki iktidar arasında "uzvî ayırım" dedikleri şeydir. Böylece, bir taraftan Devletin dîni sâhaya devamlı tedâhülünden kurtulunacak; diğer taraftan müstakil hâle gelen dîni otoriteler, Devlet, müslüman ahlâkî normlarına suikasdde bulunduğu takdirde, karşı-iktidar rolünü oynayabileceklerdi.

b) Şii İslâm

Buraya kadar ele aldığımız sünni akîde, en azından sosyolojik açıdan en mühim olanıdır, zirâ sünnilik müslümanların ekseriyetini (takriben onda dokuzunu) teşkil eder. Fakat doktrinal açıdan, şii ve hâricîlik ihmal edilemez. Bunlar tarih boyunca büyük bir rol oynamışlar ve hattâ resmî sünni akîdenin gelişiminde ve iktidar konusunda müslümanın sâhib olduğu zihniyet

18. Bk. Yadh Ben Achour, *L'Etat Nouveau et le Philosophie politique et juridique occidentale*, (Yeni Devlet ve Batının siyâset ve hukuk felsefesi) C.E.R.P. de la faculté de Droit et Sciences Economiques (1960) 460s, bilhassa ss. 74-75 et 199.Tunis.

üzerinde azçok tesirde bulunmuşlardır. Yerimiz müsaid olmadığı için, aslında iktidarın meşrûyetini demokrasi ve adâlete riâyet etmeye bağlayan Hâricî akidesini, ki bunlar, ister Kureyş, ister peygamber kolundan geliyor olsun, belli bir kabile lehine bertürlü iltimasa karşıdılar, burada ele alamıyacağız.

Şîlik (tarafhtarlar mânâsındaki arabça شبيعة kelimesinden gelir) iddia eder ki, imâmet meselesi (sünnîlikteki hilâfet'e tekâbul eder; امام =rehber) en mühim bir esastır ve âmentünün tamamlayıcı unsurudur; müslümanların keyfine bırakılamaz. İmâmet teolojik bir zarûrettir; beşeriyetin idaresinde ilâhî adâlet prensibinden kaynaklanmaktadır; her devirde cemâatin mânevî bir kefilî ve bir rehberi bulunması gerekir. Bir şîf geleneğinin zaten ileri sürdüğü şarta göre, dünyaya حجة (hüccet, delil-kefil-imâm) olmadan ayakta duramaz.

Şuhalde Peygamber (sünnîlikte olduğu şekliyle basit bir خلیفة halefe, vekil'e değil, fakat) bir devam ettirici'ye sahib olmalıdır. Bu seçkin kişi, H.Corbin'in tabiriyle "plérome immaculé=günahsız lekesiz takım" (ezelden yaratılmış Muhammed, Fâtıma ve oniki imam) dir. Şîaya göre Peygamber, yeğeni ve dâmâdı Ali'yi vâris olarak bilfiil tâyin etmiştir (Şîa'nın bu durumda mânâsı: Peygamberin ve daha husûsi olarak da Ali'nin âilesi tarafhtarlarıdır). Peygamberlik devri, böylece yerini velâyet (ilâhî dostluk) devrine bırakmıştır.

Şîada yedinci imamın ta'yini vesilesiyle temel bir ihtilaf doğdu. Babası altıncı imam Ca'fer Sâdık'dan (ö.148/765) az önce ölen İsmail'in (ö.145/762) tarafhtarları kendilerini İsmailiyye veya Yediciler olarak ilân ederler. Onların imâmet anlayışları, ki biz bunun tahliline gitmeyeceğiz, ésotorisme'e (bâtınlığe) daha fazla ağırlık koyarak, temel noktalarda İsnâ Aşeriyye (oniki imamcılar) ile birleşirler. Diğer Şîiler, onun biraderi Musâ Kâzım'ı (ö.183/799) onikinci İmam Muhammed Mustatir'e (ö.260/873), ki bir oğul bıraktığı bilinmemektedir, giden kolun meşrûyetini müdâfaa edeceklerdir. Bu zat, meşhur bir hadîse göre, dünyanın sonunda, adâleti hâkim kılmak için yeryüzüne geleceği beklenen Mehdi ile (bir çeşit Mesih) aynileştirilmiştir. Bu şîilere İmâmiyye veya onikiciler denilir; günümüzde en fazla olanlardır ve İmâmiyye, Safevî sülâlesinin (XVI. asrın başı) iktidarından beri İran'ın resmî akidesidir.

Onikinci imamdan itibâren, gerçek ruhânî ve siyâsî reis gâib olmuştur (غيبة). Bu iktidar tâtlî

karşısında şîiler, şematik olarak üç yönlü hülâsa edilebilecek pek çok çözümler öne sürmüşlerdir.¹⁹

—*Suskunluk Çözümü*: Siyasete ilgisizlik, bir çeşit hareketsizlik izharından ibârettir. Aslında bu davranışın temelleri "takiyye"de vardır. Bununla ekseriya, en az zâlim iktidarla iyi kötü uzlaşmayı deneyen bir çeşit şîf karamsarlığı ifade edilmiştir. Bazı muâsır şîf düşünürler, ki bunlardan (son Şâhin çok yakını olan) Seyyid Huseyin Nasr, bu dolaylı yolla, dînin Devletten ayrımı modern anlayışını getirmektedir. Dünyevî olana karşı gösterilen bu kayıdsızlık esâsen rûhânî ve mistik şîilikte bir derinleşmeyi teşvik edecektir.

—*İctihad* (şahsi tefsir gayreti) *Çözümü*: İmâmın yokluğuna, dîni sâhada kesif bir tefsir çalışması yüklenmiş fakih-ilâhiyatçılara baş vurmak yoluyla muvakkaten çare bulmaktan ibârettir. Fakih-ilâhiyatçılar hâkim bir siyâsî rol de oynamayı deneyeceklerdir, bilhassa şîiliğin ekseriyet olduğu İran'da "1907'de İran bir Anayasaya nâil kılındığında, Parlamento, lafzî meşrûyetini zamanın imâmından alacak... ve faaliyetinin kânûnlığı (nazarî olarak), halk iktidarının üzerinde olan dîni hukûkun tatbikiyle beş müctehidden oluşan bir kurul tarafından denetlenecektir"²⁰.

—*Üçüncü çözüm*, ki bizim devrimize uygundur, *imâmetin rolünü sınırlandırmak* sûretiyle, ki bu, bir Leadership manasında ve adalet prensibini tatbik koyarak yapılacaktır, *ikinci çözümü* temellendirmekten ibarettir; cemâatin kendisini zulüm ve dalâlete karşı savunmasındaki âcil durum bundan gelmektedir. Ali Şerfatî'nin tâbiriyle "Safevî şîiliği"nin temsilcisi olduğu klasik tefsire karşı bir isyan hareketi başlatılmakta, karşısına şu alevî şîf anlayışı konulmaktadır. "Önceki bir rûhânî düşüştür, dîni, siyasetin emrine verilmiş, şîf akidesi iğdiş edilmiş ve şekilcilığe, *muharrem* lânetlemelerine indirilmiştir, halbuki Ali şîiliği, adâlet ve hakikat yolundaki rûhânî ve ahlâkî mücâdelenin gerçek bir akidesidir, öyle bir akide ki, sömürgeci ideolojilerle hiçbir uzlaşma kabul etmez".²¹

Bu mücâdelede fakih-ilâhiyatçılar, "âlimler peygamberlerin vârisleridir" peygamber sözüne uygun olarak, hâkim bir rol üstlenmekte Humeyni'nin kendi *Velâyet-i fakih* kitabında belirtmiş olduğu gibi, kendi sınıflarının iktidarını da talep etmektedirler.²²

1979 danberi İran'daki "İslam inkilâbı" bu üçüncü çözümü tatbik koyarak yolunda pekçok denemelere sahne olmaktadır.

19. Yann Richard'a göre, *Le Chiisme en Iran*, (İranda Şîilik) Paris, Maisonneuve (1980).

20. Bk. a.y., s.28.

21. A.y.s. 41.

22. İmam Humeyni'nin kitabı, «*Pour un gouvernement islamique*» adıyla fransızcaya tercüme edilmiştir, Paris, Fayolle 1979, 139 sahife.

III. DEVLET-DİN İLİŞKİLERİ KONUSUNDA MÜŞTEREK TEKLİFLER

1. Pluralizme Riâyetin Önceliği

Bu sâhada temel hedef: ahlâk, ibâdet, din, ideoloji... nevinden olsun, bütün ölçüleriyle pluralizme hürmet duymaktır, Devlet dîni sistemi ile, Devlet laikliği sistemi arasında a priori tercih bahis konusu değildir. Gerçekte, Devlet dinindeki bir ülke, hürriyetlere, hususiyle din hürriyetine İngilterede olduğu gibi, son haddine kadar hürmetkâr görünebilir. Devlet dînini reddeden sistemlere gelince, bunlar iki şekil alabilir: ya, dîni ölçüye nisbette tarafsız kalmak isteyen laiklik şekli olur, yahud militan bir dinsizlik adına bu ölçüyü inkar etmiş rejimler şeklidir ki, (Arnavutlukta olduğu gibi) anayasada resmen yazılıdır, yahud da (Halk cumhuriyet denemelerindeki gibi) yarı resmidir. Bunun içindir ki, sosyologlar halen iki değil, üç tip sistemden bahsederler: Devlet dîni sistemi, laiklik sistemi, bir de dinsiz rejiminki.

Devlete olumlu gelen bir lâiklik-veya tarafsızlık, hürriyetlere hürmetin en iyi kefilidir görünür, şu şartla ki, bu laiklik, insanın dîni niteliğine karşı, Devlet tarafından nankörlük, lâkaydılık ve istinkaf şeklinde tezâhür etmesin. İmân ve bir dîne intisab, beşeri varlığın, yani vatandaşın temel haklarından biridir. Devlet, ki herkesin müşterek mülküdür, sâdece imân seçimi hürriyetini değil, aynı zamanda bu imânı, ibadeti yerine getirme, dîni öğretim... vs'nin müşahhas çarelerini de sağlamak zorundadır. Gerçek lâiklik insanın dîni tarafını görmemezlik etmek değil, bilakis, dinin tezahürlerinden herhangi birini, ötekine tercih etmeksizin, tanımaktır.²³

Fakat (belki de) hadd-i zâtında en iyi olan, günümüz şartları içinde herhangi bir toplum için mutlaka en iyisi olmayabilir. Laikliği, hattâ tarafsız ve dîni olana karşı duyarlı şekliyle bile kabullenmeye karar vermemiş bir toplumda istemek yine bir şeye yaramıyacak- hattâ

zararlı bile olabilecektir. Bu, ancak menfi aksülamel doğurabilir, bir sertleşme ve neticede bir geriye gidiş vücut bulur. Böyle bir durumda, husûsiyle dîni otoritelerin Devlet karşısında muhtariyetleri, dîni veya başka azınlıklara hürmet, vs... yoluyla gerçek bir pluralizmin temini için çalışmak gerekmektedir. Böylece, şüphesiz, bizim teklif ettiğimiz şekilde, insanın ve toplumun dîni varlığına açık olacak bu lâikliğe doğru, toplumun gelişimine katkıda bulunabilecektir.

2. Devlet ve Dînin Karşılıklı Muhtariyeti

Burada da, Devlet ile bir din arasındaki gizli anlaşmanın kötülüklerini göstermeye tarih ve hal-i hazır durum kâfidir. Devlet, dîni kendi siyasi gayeleri için kullanır - veya istismar eder- ki bunlar her zaman ma'sum değildir ve her hâlükarda oynaktır. İnançlı vatandaş bu oyunlar yüzünden ekseriya isyan eder ve bu oyuna göz yumdukları nisbette kendi dînin temsilcilerine itimadını yitirir. Dîni ifratçılığın sebeplerinden birisi bunda değildir mi? Buna muvâzi olarak, resmi bir dine bağlı olan Devlet, ki umumiyetle muhafazakardır, tercihlerinde ve yenileşme denemelerinde sınırlıdır.

Temennî ediyoruz ki, bir Devlet dîni durumunda dahil, bu dînin temsilcisi otoriteler, (hıristiyanlıkta hiyerarşi, İslâmda *ulema* ve Büyük Camilerin mesul şahısları) Devlete karşı gerçek bir muhtariyete nâil olsunlar. Bu, bir dinin temsilcileri için Devletin müdahalesine imkân vermiyen serbest bir seçim sistemini, dîni öğretim programlarının tanziminde, öğreticilerin formasyonunda, va'z konularında vs. muhtariyeti farz kılar. Bununla beraber Devlet ikili bir role sahiptir: bu kurumların işleyişinde gerekli maddi şartları temin etmek, ve bu muhtariyetin umûmî menfâate zarar vermemesine dikkat etmek.

İşte sâdece bu muhtariyetten faydalanarak bir dînin otoriteleri Devlet karşısında yapmakla mükellef oldukları *tenkid* (veya "muhâlefet") vazifesini yerine getirebileceklerdir. Muhâlefetsiz bir Devlet, -ki,

23 Senegal'in (müslüman) başkanı Abdou Diouf yeni bir nutkunda (7 Ekim 1984) bu hususu açıklıkla ifade etmektedir:

"Lâiklik, bir başkasına duyulan hürmetin bir tezâhürü de olabilir. Elbette ki, iyi anlaşılmalı, iyi tatbik edilmiş bu laiklikdir bahis konusu olan. Bu lâiklik din aleyhdarı olamaz. Zaten böylesi gerçek lâiklik de değildir. Heyhat ki bu, bazı memleketlerde, dinsizliği Devlet dîni haline getirmek olmuştur.

Ben daha uzağa giderek diyeceğim ki bir Devlet, ne dîni, ne de dîni kurumları görmemezlikten gelebilir. Vatandaşların bir dîne intisablarını tâkiben Devlete düşen vazife, vatandaşların sair hayâti faaliyetlerinde olduğu gibi, bu dînin tatbikini de kolaylaştırmaktır.

İdare edenlere düşen vazife, karar verebilmek için bilgi edinmek ve dolayısıyla, dîni otoritelerini dinlemek ve onlara fikir danışmaktır. Ve bunları yapmayan Devlet adamı, Devlet adamı olarak görülemez ve vatandaşları da ona hürmet beslemez. Bilakis herkes, dîni ve ülkesinde nâil olduğu itibarı ne olursa olsun, imânını paylaşmadığı veya ondan başka türlü ifade ettiği kimseye hürmet duymak zorundadır.

Pekâlâ "hürmet duymak" diyorum, zira, ekseriya söylendiği gibi, sâdece "müsâmaha" bahis konusu değildir. Bilmemek, ma'zur görmek ve hatta kabul etmek bile bahis konusu olamaz., başkasının kanâatine ve ifâdesine "hürmet göstereceksin" Lâiklik başkasına duymak zorunda olunan bu hürmetin icabıdır ve toplumumuzun uyum şartıdır."

muhâlefet partileri, sendikalar, hür basın, üniversiteler, vs. pek çokları arasında din de bunlardandır, tabîatı icâbı totaliter olmak meylindedir. İnsana verdiği değer açısından Din, insanın liyâkatinin mukaddes kitaplarda vahyedilmiş oluşu, ve kaderinin, Devletin tek ehil olduğu sâha olan dünya hayatıyla sınırlı bulunmayışi sebebiyle, Devletin mükellefiyetlerini yerine getirmedeği veya mütecâviz olduğu zamanlarda müdâhalede bulunabilir ve bulunması da gerekir.

Bu tenkîd vazifesi, tenkîdî durumlar takınmak, idârenin başındakilerle diyaloga girmek ve bilhassa, mü'min vatandaşların, demokratik kâidelere hürmet çerçevesinde gösterecekleri fiiller şeklinde ortaya konabilir. Siteyi vahiy mahsülü mesajların icablarına daha uygun hale getirmeyi üzerine almış olmaktan başka, sahib îmân gerçekten yoktur.

3. İmânı Saflaştırma, Başkasına ve Bilhassa Ekalliyetlere Hürmet

Her din ve her mü'min, homojen sosyal gruptan, gittikçe pluralist toplum haline geçmekte olan içinde yaşadığı toplumun gelişimine aynı seviyede dâhil olmaya dâvetlidir. Bizler bu gelişim karşısında katılacak ve bir "altın çağ" efsânesine dönüş rüyâları görecektir yerde, bu kültür, millet, din ve ideolojiler pluralitesini, aynı toplum içinde, imân için bir tehlike olarak değil, fakat onun ve bu toplum için muhtemel bir şans olarak kabul etmek durumundayız.

Şüphesiz burada imân, bu imânla yetişmiş bir toplumun rızâsını temsil eden sosyolojik desteği kaybedecektir. Mü'minler câmiası, kendisinde ancak âile geleneğine/veya sosyal çevreye pasif sadakat sâikiyle toplanmakta olanların, bu fiili terkleri sonucu, şüphesiz sayı kaybına uğrayacaktır. Fakat imân, imânla amel arasındaki çarpıklığın meyvesi olan her çeşit riyakarlığın kovulması, imân akîde ve hayatının temizlenmesi ve yenilenmesi sûretiyle, gayr-ı dinî geleneklerimize yeni bir tenkidî bakışa ekli olarak, metinler için gerekli olan kaynaklara dönüş yoluyla şahsın vicdânî kanâatinde kazanacaktır.

Toplum burada kendi açısından da kazanacaktır, eğer "çoğul"dan, "çoğulcu" (bu çoğulculuğu tanıy ve ona hürmet eder) hâle gelirse. Böylece kültürlerin ve bilhassa dîni kültürlerin çoğulluğu, zenginleşmede gerçek bir âmil olabilir. Toplumlar, kültürler, dinler, ki tek üniversal olarak bunlara inanılmaya gelinmiştir, dışlama rejiminden, başkasını tanıma rejimine geçmeye dâvet edilmişlerdir. Bununla hüviyetlerini kaybetmek şöyle dursun, bilakis, kendilerine has zannettikleri inançların başkalarınca da geniş bir şekilde paylaşıyor olduğunu, bizzat halledilmiş görülen ihtilafların karşılıklı zen-

ginleşme kaynağı olabileceğini anlıyarak, kendilerine has orijinalliğin şuuruna daha canlı olarak erişeceklerdir. Ancak başkasıyla müşterek ve ihtilaflı olduğumuz şeyi tanımakladır ki, bu kabûl, bu hürmet ve bu karşılıklı zenginleşme pluralist toplumda uyum ve sulh temin edebilir. Başkasını tanıma ve ona hürmet duyma davranışı, farklı din grupları arasında olduğu kadar aynı bir grup içinde dahi lüzumludur.

Bir kültür veya ekseriyet dîni toplumunda sıkça görüleceği üzere, (etnik kültürel, dîni, ideolojik... azınlıklar gibi) başkalarına gösterilecek hürmet hususuyla mühim ve kaçınılmazdır. Bu durum, husûsiyle hıristiyan geleneğine sâhib ülkedeki müslüman azınlıklar için olduğu kadar, müslüman ülkelerdeki yerli veya yabancı, hıristiyan azınlıkların durumunda da geçerlidir. Çoğunluk temâyülü, bir dışlama davranışına kapılıp kalmamak ve bugün ortaya konduğu gibi, azınlıkların haklarını korumak için çok uyanık olmak zorundadır.

Eski sistemler, müslüman ülkesinde zimmîlerinki gibi, eskiden müsbet bir rol oynayabilmişlerdir, fakat pluralist toplumumuza ve her vatandaşının eşit olduğu bir Devletin temel şartına artık uymamaktadırlar. Orta Doğudaki dîni azınlıklara has bazı şahsi statüler istisna kılınacak olursa, zaten bu sistemlerin hukuki varlıkları yoktur. Fakat seçimli demokrasinin basit kanun oyunları, azınlıklara tam saygıyı temin etmekte yetersiz kalır, çünkü kendi kanununu empoze edenler çoğunlukta olduklarıdır. Ve, ekserî durumlarda, iktidar değişikliği, dîni azınlıklar söz konusu olduğunda, hele bir de yabancı iseler, doğrusu düşünülemez bile. Oysa hukuk ve işde her türlü farklı muâmeleye hoşgörüyü bakılamaz.

Şu halde, bu azınlıklara, imânlarını, icablarını fiili uygulama, ibâdet yeri, dîni öğrenim vs. ile birlikte, serbestçe yerine getirmelerini sağlamak, çoğunluğu temsil eden idârecilerin sorumluluğuna dâhildir -ve, kuvvetle ilâve ediyoruz, hâkim dinin otoritelerinin ve sonunda her mü'minin mesuliyeti cümlesindedir.

4. İmân Toplumunun Rolü

Şâyed, pluralist bir toplumda yaşanan imân, orada yenilenme ve derinleşme şansı bulabilirse, kendi doğuşu için gerekli kültürel sâhayı, (insan ancak vahiy haberi alındıysa inanır), kezâ hayatının devamı için (ki insan ancak toplum halinde inanır ve imânının merasimini yapar) ve kendi inkişafı için vazgeçilemez sâhayı kaybetmek tehlikesiyle de karşılaşabilir. Gösterdik ki, tamânen lâikleşmiş bazı muhitlerde en ufak dîni kültür bile kaybolmuştur.

Şu halde imân câmiasının (Kilise veya Ümmet'in) rolü, ki zâten imân hayatı için vazgeçilmez değere sâhib-

dir, kültürel ve sosyal çevrenin dini desteğinin kayboluşunu değilse bile, azalmasını telâfi etmektir. Bu câmia, mü'minin (catéchèse, dini öğretim) formasyonunu temin edecek, bilhassa temel metinlerin yenilenen yorumlarıyla onun iman hayatını besleyecek, topluca yapılan ibadetlerle kutlayacak, üzerine alacağı vazifelerin seçiminde mü'mini aydınlatacak, aynı bir cemâat bünyesinde, ve hatta diğer dinî cemâatlerde bile görülen çeşitli temâyüller oranında değişim ve tebliğ işini sağlayacak, nihâyet, mü'minler adına, müesses iktidarlar karşısında tenkid otoritesi vazifesini yerine getirebilecektir.

Bu kısa analiz ve bilhassa, din-Devlet ilişkileri üzerinde hıristiyanlarla müslümanların müşterek tekliflerinin takdimi, bu noktada, ruhânî ile dünyevîyi tamâmiyle birbirinden ayıran hıristiyanlığı, her ikisinin ayrılmazlığını doğuştan benimsemiş İslama kat'i suretle

zıd görmeye alışmış pek çok okuyucuda sürpriz yaratabilecektir. Oysa hernekadar temel metinlerimizin aynı muhtevâda olmadıkları hakikat ise de, ayrılık, dinlerimizin doğuşunda ve ilk inkişafında mevcut târihi şartlar tarafından yoğunlaştırılmıştır; fakat onların müteâkib tarihleri, dinî ve sivil iktidarlar arasındaki anlaşma sonucu, geniş ölçüde birbirine muvâzîdir.

Bugün, laikleşme cereyanının dünyadaki gelişiminden etkilenmiş pluralist bir beşer toplumunda imânımızı yaşamak durumundayız. Zaman açısından bazı farklılıklarla imanlarımız mâhiyet bakımından birbirine benzer problemlerle karşılaşmıştır. Geçmişin şemalarını tekrarlamak ve bunlardan cedelleştirici mevzular çıkarmak boş ve zararlı bir faaliyettir. Bunun içindir ki, kendi açımızdan, vahiy kaynaklı mesajlarımıza sâdik kalarak, câmialarımızı istikbâle açmayı birlikte denemiş bulunuyoruz.

EK

GRIC'in (1984-85) başlıca çalışmaları

Bunlar, Genel Oturuma (7-12 Eylül 1985) sunulmuş olup lâiklik (ve, daha husûsî olarak, büyük bir bölümüyle Devlet ve Din problemi ile ilgilidir.

- Mevzîi seksiyonların çalışmaları üzerine bir terkiib raporu
- Terkiib raporuna ilişik şu 14 ek:
 - I. Brüksel raporu, 11 s.: İmân ışığında lâiklik, Devlet, çoğunluk dinî ve dinî hürriyet
 - II. Rabat raporu; 10 s.: Hıristiyan ve müslüman metinlerin yeniden yorumu.
 - III. Tunus Raporu: Yazılı kaynakların lâikleştirilmesi ve yeniden tefsiri, 6 s.
 - IV. Tunus Raporu: Lâikleştirme teolojileri (R.Caspar), 13 s.
 - V. Tunus Raporu: Dinî ve ideolojik çoğulculuk, 8 s.
 - VI. İslâm'da iktidarlar (Tunus, S.Ghrab ve H.Nayfar), 18 s.
 - VII. İslâm'da aklın yeri (Tunus, M. Mensia), 18 s.

VIII. Batıda laiklik tarihi (Bruxeller, J.P. Gabus), 15 s.

IX. Mağrib anayasa metinlerinde Devlet ve İslâm (Rabat)

X. Bütünleşme: Gerçek ve hayal (Bruxeller, Dr.Adel Chawaf) 6 s.

XI. Göçmenlerin beyin sağlığı (Bruxeller, Dr. A. Chawaf) 9.

XII. Kelimeler ve pusula (Bruxeller, J. Chopineau) 11 s. basılı.

XIII. Avrupa'da kilisenin ve Devletin Raporları (Paris II. Asme Béatrix), 16 s.

XIV. Afrika anayasalarında lâiklik (Dakar metni), 2 s.

Bu metinlerin çoğu basılmamıştır GRIC'in genel sekreterliğinin aşağıdaki adresine başvurularak bilgi edilebilir: 35 avenue G. Clémenceau, F 94700 Maisons-Alfort Paris FRANSA

Şunlara da bakılabilir:

- Roma toplantısının compte-rendu'sü (Eylül 1985)
- Senegalde yaşanan lâiklik (Dakar) 6. s.