

marife

bilimsel birikim

yıl : 1 sayı : 3 kiş 2002

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNE MEŞRUIYET KAVRAMI ETRAFINDA BİR YAKLAŞIM

Ejder OKUMUŞ*

GİRİŞ

Şüphesiz bugün din-devlet ilişkilerini önemli kılan etkenlerin başında, dinin ve dinî hareketlerin, genel anlamda Dünya ölçeğinde, özel anlamda ise İslam Dünyası ve Türkiye coğrafyasında yeniden canlanması¹ ve apaçık bir biçimde kendini ortaya koymasıyla birlikte din-devlet ilişkileri olgusunun, en çok üzerinde durulan tarihî, sosyal, kültürel, siyasî vb. konular arasında bulunması gelmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır.² Türkiye'de ise dinin, toplum hayatının önemli ve ayrılmaz bir realitesini meydana getirmekte olduğu vakıası, dinî ve sosyal bilimler ve özellikle din sosyolojisiyle meşgul olanların gözünden kaçmayan bir husus olduğu³ gibi, son dönemde de bir yeniden dinî canlanmadan ve dindarlık artışından söz edilmektedir.⁴ Doğal olarak bu canlanmalar, din-devlet ilişkileriyle ilgili meseleleri de beraberinde getirmektedir. Esasen bugün dinî unsurların siyasal ikti-

* Yrd. Doç. Dr. , Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ejderokumus@hotmail.com

¹ Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs. , Ötüken Yay. , İstanbul 1991, ss. 17-66; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış -Cumhuriyet Yurururken Laik Düşünce-*, Bağlam Yay. , İstanbul 1994, ss. 9-16; Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 11-40; Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C. 3, Sayı: 2, Nisan 1989, s. 30; Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Sayı: 462-463, Nisan-Mayıs 1997, s. 87

² P. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Ed. Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, s. 62 ("Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, AÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, ss. 375-385)

³ Ünver Günay, "İktisadi Afılak ve Din", AÜİFD. , Sayı: 7, Erzurum 1986, s. 110

⁴ Ü. Cünay-H. Cüngör-A. V. Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay. , Ankara 1997, ss. 3, 136-137; Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. D. Dursun, İnsan Yay. , İstanbul 1995, ss. 165-183; M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yay. , Ankara 1997, ss. 7-8; Z. Arslantürk, "Tanrı'nın Dönüşü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1997, ss. 119-128; Mehmet Aydın, "Değişim Sürecinde İslam", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, (Jean-Paul Charney), Çev. A. B. Baloğlu-O. Bilen, TDVY. , Ankara 1997, ss. 135-147

darla ilişkisinin boyutları ne olursa olsun, din tüm sosyal yapı üzerindeki nüfuzunu ve toplumun siyasî hayatında görmezlikten gelinemeyecek denli etkin olma niteliğini sürdürmektedir. Dün olduğu gibi bugün de din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında önemli ve dinamik bir yer tutmaktadır.⁵ Hemen hemen her şeyin kısmen siyasal olduğu⁶, insan psikolojisiyle siyaset arasında yakın ilişkiler bulunduğu⁷ veya insanın doğuştan siyasî bir takım özelliklere sahip bulunduğu⁸ düşünülürken, din-devlet ilişkisi olgusunun sosyal hayatta ne kadar önemli bir yere sahip olduğu daha net görülebilecektir.

Kökeni tarihin derinliklerine uzanan ve tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren din-devlet ilişkileri olgusu, din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.⁹ Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisi alanında, din-siyaset, din-hükümetler, din ve devletler arasındaki kompleks ilişkiler önemli ve başlıca inceleme konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern zamanlarda her ne kadar ulus devletler, dini belli alanlara hasretmeye özel bir çaba harcamışlarsa da modern toplumlarda, modern halk katmanları arasında dinin ve dinî değerlerin yönlendiriciliği devam etmiş ve giderek de artmıştır. İslam Dünyası'nda meydana gelen bazı olaylar ise, bütün bir dünyanın dikkatlerini üzerine çekerek din-devlet ilişkileri olgusunu çok hızlı ve etkin bir biçimde gündeme sokmuştur.¹⁰ Bu durum, din sosyolojisinde de din-devlet ilişkileriyle ilgili alanlara yönelimi arttırmıştır. Denilebilir ki bugün din-devlet ilişkileri olgusu, genel olarak sosyal bilimlerin, özelden ise din sosyolojisinin en önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.¹¹ Din ile toplum ilişkilerinin tam bir sosyolojik incelemeye tabi tutulabilmesi, dinî faktör ve düşüncenin, grup ve toplumların hayatları açısından ne denli önem taşıdığına anlaşılması için, belki de toplumsal ünitelerin en karmaşığını teşkil eden, nicelik ve nitelik bakımından diğer sosyal teşkilatların önünde yer alan devletin,¹² din ile nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu tetkik edilmesi şarttır.¹³ Kaldı ki pratik dünyamızda da dinin en çok söz konusu edildiği, en çok tartışıldığı, en çok problemleri olduğu yerlerden biri, devlettir. Dolayısıyla din sosyolojisi, din ile belli ilişkileri olan ve sosyolojik ehemmiyet taşıyan bir olgu olarak görülebildiği ölçüde devletle ilişkilidir. Esasen bunun nedeni, önemli sosyal düzen biçimi olarak devletle, önemli sosyal bir olgu olarak din arasındaki ilişkilerin tarihî ve sosyolojik açıdan ayrı bir önem taşımalarıdır.¹⁴

İşte bu çalışmada din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından olan din-devlet ilişkileri olgusu, meşrûyet kavramı etrafında tipolojik verilerden de yararlanarak ele alınmaya ve anlaşılmasına çalışılmaktadır.

⁵M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 7-8; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay. , İstanbul ty. , ss. 7, 9

⁶Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay. , İstanbul ty. , s. 18

⁷Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yay. , İstanbul 1990, s. 11

⁸Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs. , Remzi Kit. , İstanbul 1990, ss. 9, 10, 79 vd.

⁹Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay. , İstanbul 1995, s. 353

¹⁰Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflosu*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay. , İstanbul 1994

¹¹Bkz. James A. Beckford, "1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi", Çev. Nuri Tınaz, Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi, Sayı: VIII, İzmir 1994, s. 483

¹²J. Wach, a. g. e. , s. 353

¹³Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY. , Ankara 1987, s. 16

¹⁴A. e. , s. 5

I. MEŞRÛİYET

Siyaset bazında çoklukla üzerinde durulan, ancak sadece siyasî alana özgü olmayıp hayatın çoğu, belki de bütün alanlarıyla ilgili olabilen¹⁵ ve çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşrûiyet (legitimacy), genel olarak konuşmak gerekirse, sübjektif yada objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla birey veya toplum katında geçerliliğini (validity¹⁶), izah olunmuşluğunu (explanation¹⁷) ve haklılığını (justifiability) ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.

Siyasî bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar oldukları inancını oluşturup-yaşatmak yeteneğiyle ilgili olan meşrûiyet¹⁸, egemenliğin sükûnet içerisinde elde edilmesini sağlayan sosyal-siyasal bir mekanizma¹⁹ olarak tanımlanabilir. Daha geniş anlamda ifade etmek istenirse, siyasî bağlamda meşrûiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin (otorite, hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması (recognition) şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.²⁰

Bu anlamlara göre meşrûiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye meşrû (legitimate) düzen veya meşrû otorite diyebiliriz. Meşru düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşrû bir düzenin (legitimate ordre-legitime ordnung) varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşrû olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini (geltung) sağlar.²¹

Meşrû düzen, meşrulaştırım yoluyla geçerlilik kazanır. Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme (expaining-explanation), haklılaştırma (justifying-justification) ve tasdik edip geçerli kılma (validating-validation) süreci (process) olarak meşrulaştırım (legitimation), kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder (explain); pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır (justify-justification) ve geçerli kılar (validate).

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki otoritenin iktidarını ve tabiatıyla otoritesini sürdürebilmesi, kendini yönetilenler katında bir şekilde meşrulaştırmasına bağlıdır.²² Başka bir ifadeyle siyasî sistemin varlığını sürdürebilmesi için meşrûiyete ve meşrulaştırıcı desteğe ihtiyacı bulunmaktadır.²³ Devletin, meşrûiyet ve destek olmadan otoritesini ve iktidarını

¹⁵James Luther Adams-Thomas Mikelson "Legitimation", The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, c. 8, Macmillan Publishing Company, New York 1987, ss. 499-500

¹⁶Bkz. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge - Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 91, 94, 97, 102, vd.; P. L. Berger-T. Luckmann, a. g. e., s. 111 vd.

¹⁷Bkz. a. e., s. 111 vd.

¹⁸S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara 1986, s. 59

¹⁹E. Gellner, *Legitimation of Belief*, s. 24

²⁰Dolf Sternberger, "Legitimacy", International Encyclopedia of the Social Sciences, Ed. David L. Sills, c. 9, The Macmillan Company, byy. 1968, s. 244. Bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991, ss. 69-71

²¹Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 56

²²Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. bs., Beta Basım Yayım Dağ. İstanbul 1990, s. 377; Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasal Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 70-71; V. Akyüz, a. g. e., s. 69

²³Bkz. S. Dönmezer, a. g. e., ss. 378-379

yürütmesi zordur. İşte bu meşrûiyet ve desteği siyasî sistem, çeşitli meşrûlaştırıcılarla çeşitli vasitalardan, sözgelimi bir kurum, örgüt veya grup gibi meşrûlaştırıcılarla, gelenek, inanç, din, yasa, hukuk, ideoloji, rasyonel bir gerekçe, karizma,²⁴ herhangi bir kültürel öge gibi meşrûiyet vasıtalarından alabilir.²⁵ Devlet, meşrûiyetini sağladığı kaynak, faktör veya unsurlar vasıtasıyla toplumun, siyasî grup ve kurumların desteğini alarak meşrû bir iktidara sahip olur. Devlet meşrûiyetini söz konusu unsurların bir kaçıyla, hepsiyle veya temelde birini öne çıkararak sağlayabilir. Meşrûiyet aracı toplum katında ne kadar bağlayıcı ise devlet de varlığını o kadar uzun sürdürür. Meşrûiyet ve meşrûlaştırım konusunda bu bilgileri verdikten sonra meşrûiyete ilişkin tipolojimize geçebiliriz. Meşrûiyet ve meşrûlaştırım ilişkin çeşitli tipolojilerden²⁶ bahsetmek mümkünse de burada sadece kendi tipolojimizi vermekle yetineceğiz.

Meşrûiyete ilişkin kendi tipolojimiz, iki tip meşrûiyet veya meşrûlaştırım ihtiva etmektedir: Dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım ve dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırım.

Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın "üst"ten geleneksel meşrûlaştırım (The traditional legitimation from "above")²⁷ tiplemesini de kapsamına alan dinî meşrûlaştırım (religious legitimation) din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir.

İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları vb. anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırım kavramak, büyük önem taşımaktadır.

Bilindiği üzere fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan ve fakat pek çok toplumsal fonksiyonu bulanan dinin,²⁸ en önemli fonksiyonlarından biri meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırmadır. Berger'in deyimiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.²⁹

²⁴Bkz. M. Weber, a. g. e. , ss. 65-68, 315-381

²⁵Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2. bs. , Wads Wordth Publishing Company, California 1987, ss. 25-26; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, 3. bs. , Heinemann Educational Books, London 1973, ss. 140-147

²⁶Bkz. D. Sternberger, "a. g. m. ", ss. 244-245, 247; E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 22-23; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs. , The Macmillan Company, New York 1972, s. 10!; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2. bs. , Sage Publication, London 1991, s. 187; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs. , Hürriyet Vakfı Yay. , İstanbul 1993, ss. 81, 217-221; M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 315-394; M. Weber, *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. 2-3, 25, 46-47, 77-79 vd. ; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. bs. , İletişim Yay. , İstanbul 1992, ss. 103-104; M. B. McGuire, a. g. e. , ss. 202-203 vd. ; M. Hill, e. g. e. , ss. 140-180; Harnid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay. , İstanbul 1995; Talcott Parsons, "Introduction", *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. xxxiii-xxv; William Tucker, "Charismatic Leadership and Shi'ite Sectarianism", *Islamic and Middle Eastern Societies*, Edited by Robert Olson, Amana Books, Brattleboro 1987, ss. 29-40; E. A. S. , "Authority: Legitimation of Authority", A Dictionary of Sociology, Ed. G. Dünca Mitchell, Routledge-Kegan Paul, London 1968, s. 15; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs. , Bilgi Yay. , İstanbul 1989, ss. 361-362, 385-389; Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yay. , İstanbul 1993, ss. 285-286; Richard A. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. , Ankara ty. , ss. 81-86

²⁷T. Luckmann, a. g. e. , s. 101

²⁸Ü. Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", ss. 82-87

²⁹P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

Din, bireyin iç dünyasında olup bitenleri, bireyin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak³⁰ sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder. ³¹ Dinî meşrûlaştırımla meşrûiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.³²

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmamayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır.³³

Dinî meşrûlaştırımı devlet bazında düşündüğümüzde, diyebiliriz ki devletler, varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrûlaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Din, temelde toplumsal düzenin entegrasyonu ve status quo'nun meşrûlaştırımına hizmet eder. ³⁴ Bu bütün devletler için geçerlidir. Ama dinî meşrûlaştırım, dindar Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu, İslam vb. toplumlarında devlet veya toplum düzeni için adeta bir zorunluluk olduğundan o toplumlarda meşrûiyet temelde dinden sağlanırken, dinin geri plana itildiği, laikliğin etkin olduğu devletlerde ve sekülerleşmenin yaygın olduğu toplum düzenlerinde meşrûiyet temelde dinden sağlanamamakla birlikte yine de az ya da çok dinî meşrûlaştırıma başvurmak durumunda kalmışlardır. Bu durum, dinî meşrûlaştırımın rolünün muğlaklaştığı, meşrûiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı modern laik devlet düzenleri³⁵ için dahi geçerlidir.

Tipolojimizin ikinci türü dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırımdır. Bu, bir bakıma Gellner'in "iç", Luckmann'ın "içten" meşrûlaştırımı anlamındadır. Bu tip meşrûiyet ve meşrûlaştırımda, esas olan din değil, din-dışı seküler bir faktördür. Dinî olmayan meşrûiyet, meşrûluğun dinin dışında başka bir etken tarafından sağlandığı bir meşrûiyettir. Bu durumda dinî olmayan meşrûlaştırım, gerçekliği din-dışı faktörlerle veya kaynaklarla haklılaştırma sürecidir.

Bu meşrûiyet/meşrûlaştırımın daha ziyade modern toplum ve devlet düzenleri için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak birinci tipi izah ederken de söylemeye çalıştığımız gibi dinî olmayan meşrûiyetin geçerli olduğu toplumlarda esas itibarıyla din-dışı meşrûluk/meşrûlaştırıma sözkonusu olsa bile, yine de belli alanlarda, belli zaman, mekan ve durumlarda dinî meşrûlaştırıma başvurulmaktadır.

³⁰A. e. , ss. 66-67, 69, 70

³¹A. e. , 79

³²A. e. , 73

³³J. L. Adams-T. Mikelson, "a. g. m. ", tamamı

³⁴T. Luckmann, a. g. e. , ss. 67. 61

³⁵J. L. Adams-T. Mikelson, "a. g. m. ", s. 507

Esasen her iki tip meşrûiyet/meşrûlaştırım da saflıktan söz etmek güçtür. Ancak dinî meşrûiyette meşrûiyet kaynağı temelde din iken, dinî olmayan meşrûiyette temelde meşrûiyet kaynağı din-dışı kaynaktır. Fakat özellikle siyasî düzlemde konuya yaklaştığımızda belirtmeliyiz ki ikinci tipte de dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım, geri plana itilmekle birlikte, başvurulan bir yol olmuştur.

2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

Din ve yöneten-yönetilen ilişkisine dayalı siyaset, ister ayrı ayrı, isterse birlikte ele alınsınlar insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan olgulardır. ³⁶ Hemen hemen bütün sosyo-kültürel sistemlerde en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine kadar din veya siyaset/devlet adını taşıyan kurum ve kavramlara rastlanır.³⁷ İnsanın, tabiatı gereği hem birey hem de toplum bazında dinden ve yönetim olgusundan bağımsız olarak ele alınamayacağı³⁸ söylenebilir.

İnsan, bireysel ve toplumsal yönleri olan bir varlıktır. İnsanın özel alana ilişkin özellikleri olduğu gibi kamusal alana özgü hususiyetleri de bulunmaktadır. ³⁹ İnsan tabiatı gereği dinle çok sıkı bir ilişki içerisinde olduğu gibi yine tabiatı gereği toplu halde yaşamak zorundadır.⁴⁰

İnsanın bireysel ve sosyal özellikleri bulunduğu gibi, insanla sıkı yakınlığı olan, daha doğrusu insanın hayatını yönlendirmek için var olan ve insanın mutluluğunu hedef edinen dinin de, doğal olarak insanla hem bireysel hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibarıyla ilişkileri olacaktır. Bu demektir ki din, sadece bireysel değil aynı zamanda sosyal bir olgudur. ⁴¹ Daha geniş anlamda din, hem kitabî (teorik-akidevî), hem davranışsal (pratik-ibâdî); hem psikolojik, hem sosyolojik; hem sübjektif, hem de objektif yönü itibarıyla bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır.⁴² G. Y. Glock'a göre dinî yaşayış, dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi, dinî etkileme boyutlarına sahiptir.⁴³ Bütün bu yönleriyle dünyaya karşı geliştirdiği tavır çerçevesinde bir dünya görüşü ve hayat tarzına sahip olan din,⁴⁴

³⁶Bertrand Russel, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay. , İstanbul 1990, s. 50; Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yay. , İstanbul 1988, ss. 131-145; Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. , İstanbul 1997; Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay. , İstanbul 1997, ss. 89- 418. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4. bs. , Remzi Kit. , İstanbul 1984, s. 111. Dinlerin doğuşu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1982; Emile Durkheim, *Din Hayatının İktidârî Şekilleri*, c. 1-2, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1924; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY. , İstanbul 1981, ss. 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, KBY. , Ankara 1979

³⁷B. Güvenç, a. g. e. , s. 111

³⁸Bkz. Y. Sezen, a. g. e. , ss. 131-145

³⁹Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay. , İstanbul 1994, ss. 39-112

⁴⁰Bkz. T. Luckmann, a. g. e. , ss. 44-45

⁴¹Dinin sosyal boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 29-259; O. Pazarlı, a. g. e. , ss. 31-42, 52-59; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDVY. , Ankara 1993, ss. 73-78 vd.

⁴²J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 61; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3. bs. , AÜİFY. , Ankara 1983, ss. 176-192; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay. , Kayseri 1993, ss. 167-183; Y. Sezen, a. g. e. , ss. 27-47; Bertrand Russel, *Din ile Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 6. bs. , Say Yay. , İstanbul 1994, s. 12; O. Pazarlı, a. g. e. , ss. 31-33; J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1958, ss. 27-143 vd. ; T. Luckmann, a. g. e. , ss. 40-49, 50, 76 vd.

⁴³Bkz. Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY. , Ankara 1995, ss. 12-14

⁴⁴Bkz. Ü. Günay, a. g. e. , ss. 182-183

insanla salt birey düzleminde değil, ayrıca grup, kurum, kamu ve geniş anlamıyla toplum düzleminde de ilişki içerisine girer.⁴⁵

Sosyolojik anlamda din-toplum ilişkileri genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Din, toplumu başta zihniyet olmak üzere çok çeşitli veçhelerden etkisi altına alarak yönlendirir ve şekillendirir.⁴⁶ Teoride toplum hayatını düzenleyici esaslar getiren din, uygulamada ise toplumun içine nüfuz etmek suretiyle ona yeni bir düzen ve biçim verir.⁴⁷ Toplumun da dini ve dinî anlayışları çeşitli açılardan ve muhtelif düzlemlerde etkilediği muhakkak.⁴⁸ Belirtelim ki dinin toplum üzerindeki etkisi veya din-toplum ilişkileri, F. de Goulanges'den Weber'e,⁴⁹ Weber'den Berger'e kadar pek çok sosyolog tarafından ele alınacak kadar önem arz eden bir konudur.⁵⁰

Din-devlet ilişkilerinin anlaşılmasına katkıda bulunması açısından birey ve toplumun devletle ilişkileri bağlamında da denilebilir ki bilinen en eski topluluklarda, bir organizasyon olarak devletten,⁵¹ bürokratik ve rasyonel bir siyasî örgütlenmeden söz etmek mümkün değilse bile karizmatik, geleneksel veya bir tür yumuşak iktidar yahut yönetim olgusundan ve de siyasal davranıştan söz edilebilir.⁵² Elbette bu, modern anlamda farklılaşmış, uzmanlaşmış, fonksiyonları belirlenmiş, büyük bürokratik ağla örülmüş bağımsız bir siyasî alan, kurum veya organizasyon değildir.⁵³ Bilindiği gibi modern anlamda devletin kökleri çok gerilere gitmez.

Modern anlamda büyük siyasal bir topluluk türü olarak devlet⁵⁴ denen olgu, toplum hayatının içinde yerini almış ve topluma o kadar nüfuz etmiştir ki devleti birey ve toplumdaki ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Esasen toplum (society-societas) ve toplumsal (social) kelimelerinin anlamsal muhtevasında devlet kavramı gizli olarak mevcuttur.⁵⁵ Bu cümleden olarak toplum içinde bireyin, bireyle sıkı ilişkileri bulunduğu gibi devletle de sıkı ilişkileri bulunmaktadır.⁵⁶ Nevi şahsına münhasır zümrevî bir varlık olan devlet⁵⁷ topluma adeta yapışmış gibi gözükmemektedir.⁵⁸ Modern ulus devletler söz konusu olduğunda bu durum daha da net olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk, ülke ve egemenlik gibi unsurlardan

⁴⁵Bkz. Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, ss. 4-10, 15, 20

⁴⁶J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, ss. 17--30

⁴⁷A. e. , s. 7

⁴⁸A. e. , ss. 31-47

⁴⁹Bkz. Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, c. 2, ss. 185-222

⁵⁰Bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 29; E. Durkheim, a. g. e. , c. 2, ss. 338-339, 351-354, 367-384 vd. ; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, s. xi; P. A. Sorokin, a. g. e. , c. 2, ss. 19, 188-190, 194-197; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, tamamı; M. Weber, *Sociology of Religion*, Çev. E. Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964; P. A. Sorokin, a. g. e. , c. 2, ss. 197-207

⁵¹A. Vierkandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten", Çev. Beyhan Ergene-Nezihe Üçer, İstanbul Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi, Sayı: 3, 1945-46, ss. 158, 159

⁵²Bkz. G. Deleuze-F. Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni I*, ss. 35-36, 41; Ma'ruf Devalibi, *İslam'da Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 30

⁵³S. Dönmezer, a. g. e. , s. 369

⁵⁴Aristoteles, *Politika*, s. 7

⁵⁵H. Arendt, a. g. e. , s. 41. Ayrıca bkz. W. G. Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1986, s. 21-27 vd.

⁵⁶Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, s. 140

⁵⁷Tahir Çağatay, *Günnün Sosyolojisine Giriş*, 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968, s. 147

⁵⁸S. Dönmezer, a. g. e. , s. 366

oluşan devlet,⁵⁹ belli bir toprak parçası üzerinde meşrû egemenlik iddiasıyla o toprak parçası üzerinde yaşayan insanların, yani halkın hak, görev, sorumluluk ve davranışlarının kontrolünü elinde tutan siyasî bir kurum⁶⁰ olarak insanın psikolojik ve sosyolojik yönleriyle yakın ilişkiler içinde bulunmaktadır. Modern dönemlerde en büyük örgütlenme biçimi olarak devlet, insanların neredeyse bütün ilişkilerinde çok etkili bir koordinatördür; bireylerin hayatına ve sosyal süreçlere sürekli karışmakta,⁶¹ kişilerin doğumlarından ölüp gömülmelelerine kadar her şeyle ilgilenmektedir.⁶²

Görüldüğü gibi din ile birey ve toplum arasında sıkı ilişkiler bulunduğu gibi sosyal bir örgütlenme olan devletle birey ve toplum arasında da çok yakın ve karmaşık ilişkiler ağı bulunmaktadır. Bu durumda toplumda etkin bir sosyal kurum ve olgu olan din ile yine toplum içinde karmaşık ve güçlü bir yapılanma olan, Aristo'nun ifadesiyle cemaatler cemaati olan,⁶³ toplumun üst kurumunu teşkil eden devlet arasında yakın ve sıkı ilişkilerin bulunması doğaldır. İnananlar, dinden aldıkları emir ve tavsiyeler doğrultusunda hareket ederek bir davranış kuralı olarak inançlarını⁶⁴ ve buna bağlı olarak pratiklerini, toplumun bütün alanlarında ortaya koymak isterler. Böyle olduğu zaman psikolojik, sosyal psikolojik ve sosyolojik kazanımları da olacaktır ki o da kendilerini dünyevî hayatta, içinde yaşadıkları sosyal grup, cemaat ve toplum veya toplumlarla ilişkilerinde güvende hissetmeleridir. Kanaatimizce bu, din-devlet ilişkisini anlamada küçümsenemeyecek bir unsurdur. Öte yandan kendi başına var olan bir nesne düzeni⁶⁵ konumuyla devletin de psikolojik açıdan rahatlaması, kendini güvende hissetmesi, devlet ve siyaset psikolojisi açısından önemlidir ve bu da toplumda etkin olan dinle bir şekilde ilişkiye girmesini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada din, toplum içindeki pek çok fonksiyonunun yanı sıra toplum katında devlete meşrûiyet kazandırıcı bir olgu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Din-devlet ilişkilerinin ele alınmasında esasen dinî meşrûlaştırım ayrı bir önem taşımaktadır. Şu halde devletin veya siyasetin dinden ayrı olarak değerlendirilemeyeşinin hem sosyal hem de psikolojik sebepleri bulunmaktadır. İnsanın siyasal boyutlu bir varlık olduğu kabul edilirse⁶⁶ din-devlet ilişkisi daha da netleşecektir. Mahatma Gandhi'nin şu sözü ifade etmeye çalıştığımız sosyal gerçekliği izah etmesi bakımından önem arz etmektedir: "Dinin siyasetle ilgisi bulunmadığını söyleyenler dinin ne demek olduğunu bilmeyenlerdir."⁶⁷

Gerçekten de siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, insanlık tarihi boyunca sosyal ve siyasî hayat içerisinde güçlü bir etken olan; tarihin değişik dönemlerinde değişik biçim ve tiplerde meydana gelen bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında çok önemli ve çok dinamik bir yer işgal etmektedir.⁶⁸

⁵⁹Bkz. Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 5. bs., Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, ss. 176-183

⁶⁰Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 90

⁶¹Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, ss. 63-68

⁶²S. Dönmezer, a. g. e., s. 369

⁶³Bkz. Aristoteles, a. g. e., ss. 7-29; H. Ziya Ülken, *İktimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1941, s. 23, 25

⁶⁴Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul 1997, ss. 27-29

⁶⁵M. Foucault, a. g. e., s. 57

⁶⁶Aristoteles, a. g. e., 9, 10; M. Duverger, a. g. e., s. 18; M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 79-80; H. Arendt, a. g. e., ss. 40-46 vd.

⁶⁷C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 179

⁶⁸Ç. Özek, a. g. e., s. 7

Bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler ışığında toplumların ilk biçimlenişleri sırasında siyasal iktidarın net olarak belirgin olmamasına, müstakil siyasî bir teşkilat olarak ortaya çıkmamasına rağmen, dinî iktidarın kesinlikle var olduğu, bu iktidarın toplum hayatında başat ve yönetici rol oynadığı söylenebilir. Çünkü ilk toplumlarda felsefe, bilim, eğitim, hukuk, ahlak, sanat vb. faaliyet alanları gibi yönetim veya siyasî sistem de dinin içinde mütalaa edilmişlerdir. Bu toplumlarda kutsal ve profan ayrımının geçerli olmadığı, yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur.⁶⁹ Çok tanrılı toplumlarda ise rahiplerin siyasî yapının en üstün iktidarını sembolize ettiği, tüm sosyal yapının dinî kurallara göre belirlendiği,⁷⁰ eski dünyanın imparatorluklarının, aynı zamanda tanrılık iddiasında bulunan krallar tarafından yönetildiği bilinen bir gerçektir.⁷¹

Esasen iktidar veya devletin semavî kökeni genellikle kabul edilmiş gibidir. Çünkü bir sosyal örgüt olan devletin oluşmasında dinin büyük rolü bulunmaktadır. Tarihte bütün devletlerin dini olduğu söylenebilir.⁷² Devletin semavî veya dinî kökeninin bulunduğu ilkesi, modern dönemin başlangıcında olduğu gibi şimdi de aslında siyasetle ilgilenenlerin ve yöneticilerin bilinç altında ve pratiklerinde, devleti ve devletin yönetim biçimlerini izah etmede sanki hala canlılığını korumaktadır. Dünyevî gücün bağımsızlık ve egemenliğinin en kuvvetli savunucuları dahi bu ilkeyi yadsımak yığıtlığını gösterememiş, daha yerinde bir ifadeyle dinî sembol, argüman ve söylemleri bir kenara atamamışlardır. Machiavelli (1469-1527) dahi bu konuda dini reddeden bir üslup benimsememiştir.⁷³

Batı'da, bir dönem Protestanlığın da katkılarıyla ortaya çıkan laik siyasî sistemlerin varlığına ve kilise-devlet ayrılığına rağmen öteden beri ileri sürülen siyaset felsefelerinde din yokmuş gibi devlet nazariyeleri geliştirilmemiştir. Yukarıda dinle ilgili görüşlerini zikrettiğimiz Machiavelli örneğinin yanında siyaset veya devlet karşısında dinin daha az etkin olmasını savunan Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Locke, Tocqueville gibi düşünürler dahi dinin önemini yadsımamış ve dinle ilgili felsefe geliştirmişlerdir. Geleneksel dini ortadan kaldırmayı teklif eden Pozitivizm İlmihali'nin yazarı dahi dinin önemini bildiği için pozitivizm gibi yeni bir din kurarak modern toplum ve devleti dinsiz bırakmak istememiştir.⁷⁴

Siyasal topluluğu ya da devleti sosyolojik açıdan ele alan Max Weber'in (1864-1920) konuya yaklaşımında da dinin önemi yadsınmamakta, tersine dinin belli noktalarda önemi- ne işaret edilmektedir. Weber'e göre modern devlet, tüm siyasal birlikler gibi sosyolojik

⁶⁹E. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*; Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kit. , Ankara 1994, ss. 41-46; M. Duverger, a. g. e. , s. 279; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 21, 356-364; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 334-335; Ü. Günay-H. Cüngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 9-10

⁷⁰Ç. Özek, a. g. e. , s. 19

⁷¹C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 113, 29-39, 52 vd.

⁷²Y. Sezen, a. g. e. , s. 136

⁷³Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kit. , İstanbul 1984, ss. 140-143; William Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yay. , İstanbul 1996, s. 141; H. Z. Ülken, a. g. e. , s. 50. Machiavelli'nin siyasî düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Mehmet Özyay, Şule Yay. , İstanbul 1997; W. Ebenstein, a. g. e. , 134-145; E. Cassirer, a. g. e. , 134-164; J. R. Hale, "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", *Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. A. Y. Aydoğan, Cengiz Şişman vd. , Şule Yay. , İstanbul 1996, ss. 22-39; Hüseyin Hatemî, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 178-180; H. Z. Ülken, a. g. e. , ss. 46-51; Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çakso, İz Yay. , İstanbul 1996, ss. 157-159

⁷⁴Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin "Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 6-12

olarak ancak kendine özgü somut araçları bakımından tanımlanabilir. O da fizikî güç ve şiddet kullanımınıdır. Şu halde Weber'in sosyolojisinde "devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşrû kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur" ⁷⁵ Weber'in devlet görüşünde devletin var olmasının şartı, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerektiğidir. Devletin, söz konusu itaati sağlamasında ise egemenliğin üç içsel gerekçesi, yani temel meşrûlaştırımı zorunlu olmaktadır. ⁷⁶ Weber'in izah etmeye çalıştığı egemenliğin meşrûlaştırımı konusunda aslında dinin fonksiyonu açıkça kendini göstermektedir. ⁷⁷ Tarih boyunca yönetici seçkinlerin veya devletin itaat edenler katında meşrûiyet kazanmasında din, küçümsenemeyecek bir işlev görmüştür.

Denilebilir ki dinî meşrûlaştırım, dinin devleti etkilemesi ve de devletin dini etkilemesi noktasında en önemli olgulardan biridir. Siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemelerin niçin öyle yapıldıkları hakkında ortaya çıkan bütün sorular için dinî cevap oluşturan dinî meşrûlaştırım, ⁷⁸ bizzat din veya din bilginleri, Ulema ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, devlet ve yönetici seçkinler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itaatini sağlamada dinî meşrûlaştırıma başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini oluşturur. ⁷⁹ Özetle din ve devletin birbirleriyle çeşitli sebeplerle çeşitli şekil ve boyutlarda ilişki içerisine girdikleri söylenebilir.

Gerçi M. Weber ve Durkheim (1858-1917) gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir sekülerleşmenin varlığı düşüncesidir. ⁸⁰ Dolayısıyla bu bakış açısında devletin dinî meşrûlaştırıma başvurma ihtiyacı ortadan kalkmış gibi görünse ve sekülerleşme modern topluma damgasını vuran bir olgu olarak dinin toplumdaki nüfuzunu olumsuz yönde etkilemişse de haddizatında bu nüfuzu ortadan kaldıramamış ve devletlerin bir şekilde dinle ilgilenmeleri olgusunu da yok edememiştir. Modern toplumda sekülerleşme veya siyasî boyutuyla modern devlette laiklik hakim paradigmayı oluştursa da, dinin toplum ve devletle

⁷⁵Krş. G. Deleuze-F. Guattari, a. g. e. , s. 26

⁷⁶M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 80-81

⁷⁷M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 39-40

⁷⁸P. L. Berger, a. g. e. , s. 61-93; Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 75

⁷⁹B. Russell, a. g. e. , s. 121

⁸⁰Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay. , Ankara 1991, ss. 201-225; N. Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 30. Sözelimi Durkheim, adeta toplum hayatında bulunan her şeyin, sosyal ilişkilerin, akrabalığın, biçimsel plastik sanatlarla vancaya kadar bir çok sinai değişimin, hukukun ve kısaca medeniyetin kökeninde hep din olduğunu ileri sürmekte, fakat dinin yeni dönemde yerini yeni sosyal biçimlere bırakması gerektiğini söylemektedir: "... Din ile ilgili sosyolojiye verdiğimiz önem, dinin bugünkü toplumlarda eski rolünü oynamasını gerektirmez. Bir anlama göre bunun tersi sonuç, daha geçerli olur. Gerçekte din, ilkel bir olay olduğu için, doğurduğu yeni sosyal biçimlere yerini giderek bırakmalıdır. Bu yeni biçimleri anlamak için onları gerçek dinsel olaylara karıştırmaksızın, dinsel köklerine bağlamak gerekir". Emile Durkheim, "Uygurluğun Dinsel Kökenleri", *Sosyoloji'nin Unsurları*, Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru, 3. bs. , MEBY. , İstanbul 1975, ss. 344-345. Ayrıca bkz. E. Durkheim, a. g. e. , tüm kitap; M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizminin Ruhu*; P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 157-259; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", *AÜİFD* , Sayı: 10, Erzurum 1991, ss. 87-95; S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs. , İnsan Yay. , İstanbul 1995, ss. 44-45

ilişkileri belirli şekiller altında sürmüştür. Kaldı ki dinin canlı bir şekilde sahneye çıktığını gösteren olay ve gelişmeler, bir çok araştırmancının konusu olmaktadır.⁸¹

Bugün iktidarla kutsal, devletle din arasındaki ilişkiler gevşek olmakla, din-devlet ilişkilerinde dinî meşrûlaştırım etkinliğini azaltmakla birlikte tamamen kesilmiş değildir ve devlet bağlamında din olgusu hala canlılığını korumaktadır. Bu nedenle "siyasal bilim, karşılaştırmalı dinler tarihidir" tezini ortaya atanlar olmuştur.⁸²

Klan veya kabile tipi toplumlarda felsefe, hukuk, bilim, eğitim, hukuk vb. faaliyet alanlarının din kadrosu içinde yer aldıklarını yukarıda belirtmiştik. Sosyal farklılaşma ve uzmanlaşmanın çok az hissedildiği bu toplumlarda kutsal ve kutsal dışı ayrımı yapılmadığı ve dinin merkezî bir yerde durduğu vurgulanmıştır. Aile, klan ve kabilenin daha geniş sosyal ve siyasî birlik oluşturmaları olayı da dünyanın bir çok yerinde bir mabedin etrafında müşterek bir ibadet grubunun oluşturulması şeklinde gerçekleşmiştir. Örneğin Eski Yunan'da Atina site devletinin bu şekilde oluştuğunu biliyoruz.⁸³

Toplumsal farklılaşma ve fonksiyonel uzmanlaşmanın biraz daha belirginleştiği ve o oranda da karmaşıklaşmaya başladığı toplumlarda Tanrı tarafından irade olunan krâliyet tipi ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Yahudilik'te başlangıçta dinle devletin bir ve özdeş olduğunu, Yahudiliğin devlete özel bir ilgi gösterdiğini, İsrail'de kralların ilahî krallıkla kral olduklarını görüyoruz.⁸⁴ Daha sonraları değişen şartlarla birlikte Yahudilikte din-devlet ayrılığı baş göstermiş olsa da⁸⁵ dinin devletle çeşitli şekillerde ilişkili olduğu bilinmektedir. Esasen Yahudilikte devlet ve dinî işler, birbirinden ayrılmaz olup ruhanî bir sınıf mevcut değildir.⁸⁶ Eski Roma'da kralın tahta çıkışı benzer bir şekilde olmuştur. Yine Çin'de kralın krallık görevini yüklenmesi ve kral sıfatıyla yaptığı tüm işler ilahî bir görevlendirmenin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Çin sisteminde hangi hükümdar iktidarı ele geçirmişse onda Tanrı fermanı bulunduğu kabul edilmiştir.⁸⁷ Japonya'da krallığın meşrûiyeti de benzer bir mantığa dayandırılmıştır.⁸⁸ İlk Doğu medeniyetlerinde yönetici kadro ile rahipler ve din adamları aynı kişilerdi. Gerçekte de din ve devlet, Doğu toplumlarında aynı faaliyetin değişik görüntüleri olmaktadır.⁸⁹

Mısır tarihinin değişik dönemlerinde de toplumların dinî kural ve kaidelere göre biçimlendiğini gözlemek mümkündür. Mısır tarihinin değişen dönemlerinde değişmeyen en önemli olgu, siyasî yapının dine dayanmasıdır. Bir yandan rahiplerin çok büyük bir gücü varken, öte yandan da krallar Tanrıların yeryüzündeki temsilcileri sayılmıştır.⁹⁰ Mısır Firavunları da kendilerini Tanrı-kral olarak addetmişlerdir.⁹¹

⁸¹N. Mert, a. g. e. , ss. 9-17, 22-28

⁸²M. Duverger, a. g. e. , s. 279

⁸³J. Wach, a. g. e. , ss. 366-367; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 334-335; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer; a. g. e. , ss. 9-10

⁸⁴Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 2. BS. , YKY. , İstanbul 1995, ss. 286-292; B. Sezer, a. g. e. , ss. 92-113; Ömer Faruk Harman, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. , İstanbul 1996, s. 60

⁸⁵Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 42-43

⁸⁶İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kit. , Ankara 1996, s. 45

⁸⁷C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 267-269

⁸⁸Ü. Günay, a. g. e. , ss. 336-337; J. Wach, a. g. e. , ss. 367-370

⁸⁹B. Sezer, a. g. e. , ss. 43

⁹⁰Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, 3. bs. , Varlık Yay. , İstanbul 1994, ss. 33-47; C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 32, 57; Ç. Özek, a. g. e. , s. 21

⁹¹Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

Feodal yapıya sahip eski siyasî toplumlarda da gerek feodal beyler, gerek monark, ellerinde tuttıkları konumlarını tabiatüstü bir güce dayandırmış ve tabiatüstü güçlerin ürünü olduklarına bağlanan bir inançla iktidarlarının meşrûyetini sağlamaya çalışmışlardır.⁹²

Kabile düzeninin egemen olduğu Arabistan'da⁹³ da Hz. Muhammed zamanına kadar her Arab kabilesinin kendi Tanrı'sı vardı.⁹⁴

Sasanî dönemi İran'ının hakim dini olan Zerdüştlük, Hıristiyanlığın dışında Kilise teşkilatı ve bünyesine sahip ender dinlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar hüküm süren Sasaniler döneminde İran'da Zerdüştlük, bir devlet dini ve kilisesi şekli altında kendini göstermektedir.⁹⁵

Çoğu zaman "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek"⁹⁶ şeklinde tanımlanan Hıristiyanlık'ta da din-devlet ilişkileri çok yakın mesafeden gerçekleşmiş,⁹⁷ çeşitli dönemlerde devleti din adamları sahiplenmiş ve çeşitli biçimlerde toplumu yönetmişlerdir. Hıristiyanlar devleti ele geçir(e)mediği dönemlerde ise devletten vazgeçmemişler, devleti yakın takibe alarak dinî amaçları üstün tutmasını sağlamaya çalışmışlardır.⁹⁸ Hıristiyanlığın devletin resmi dini olduğu durumlar, teokrazi, bizantizm, sezaropapizm vb. gibi kavramlarla isimlendirilmiştir.⁹⁹ St. Augustinus'a göre Hıristiyanlık, devleti ıslah edebilir ve devlet Kilise'yle yakın ilişki kurmalıdır. Augustinus, dünyevî devletin nasıl yönetileceği konusunda bile ilkeler koyar ve laik devlet düzeninin iyi kullanılması durumunda Tanrı Devleti'nde yaşayanlara yararlı olabileceğini söyler.¹⁰⁰ St. Thomas da dinin devletle ilişkileri meselesiyle yakından ilgilenecek kralın yönetiminin Tanrı'nın doğayı yönetmesine öykünmesi gerektiğini açıklamış,¹⁰¹ din adamları devletin kurulmasına öncülük etmiştir. Esasen Martin Luther de Reform Hareketi'ni başlatmakla birlikte dini devletin dışında düşünmemiştir. Protestanlık¹⁰² dahi devletle yakın mesafeli ilişkilere girmiş, devleti tanrısal bir kurum, dolayısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuş; özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır.¹⁰³ Weber, modern devletin doğuşu ve gelişiminde Protestanlığın etki ve katkısı hakkında şöyle demektedir: "Protestanlık, devleti tanrısal bir kurum, dolayısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuştur. Protestanlık özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır. Luther, bireyi savaşın ahlakî sorumluluğundan kurtarmış ve bu sorumluluğu yetkililere devretmiştir. İnanç sorunları dışındaki tüm konularda otoriteye itaatin asla suç olamayacağı anlayışını getirmiştir." Weber, bu sözlerinin hemen akabinde Kalvinizm ve İslamiyet hakkında da

⁹²A. Özek, a. g. e. , s. 20

⁹³Ü. Günay, a. g. e. , s. 343

⁹⁴C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 120

⁹⁵J. Wach, a. g. e. , s. 370; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 37-38

⁹⁶Matta, 22/21; Markos, 12/17; Luca, 20/25

⁹⁷T. Hobbes, a. g. e. , ss. 263-276, 373-375, 378 vd. ; Sadri Maksûdi Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 63-67; Günay Tümer, "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi". Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. , İstanbul 1996, ss. 53-55; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 57-69

⁹⁸A. Özek, a. g. e. , ss. 34-38; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 339-342; Altan Ünalay, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Boyutu", Kitap Dergisi, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 12-16

⁹⁹Bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 58-62, 64, 65 vd.

¹⁰⁰C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 131-136

¹⁰¹Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay. , İstanbul 1992, s. 55

¹⁰²Bkz. John Kent, "Christianity: Protestantism", The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs. , Hutchinson of London 1964, ss. 117-149; W. Ebenstein, a. g. e. , ss. 146-154

¹⁰³M. Weber, a. g. e. , s. 122; J. Wach, a. g. e. , ss. 394-400

Kalvinizm ve İslamiyet hakkında da şunları söylemektedir: "Kalvinizm de ilkeli şiddeti inancın korunmasında bir araç kabul etmiş, böylece İslamiyet'in baştan beri yaşamın bir parçası kabul ettiği din savaşını anlayabilmiştir".¹⁰⁴ Protestanlığın, modern kapitalizm, modern hayat biçimi, sekülerleşme ve laikliğin meydana çıkmasında büyük bir etkisinin olduğu şeklindeki düşünce¹⁰⁵ iyi tahlil edilmeli ve bu etkinin ne bizzat Hıristiyanlığın ne de diğer dinlerin bütün zamanlarına teşmil edilemeyeceği hususu göz ardı edilmemelidir.¹⁰⁶ Laikliğin Batı ülkelerinde geçirdiği oluşum sürecinde¹⁰⁷ Hıristiyanlık'la devletler arasındaki ilişkilerde Hıristiyanlığın aldığı tavır ve tutumları o döneme özgü olarak değerlendirmek daha tutarlı gibi gözükmektedir.¹⁰⁸ Gerçi Weber'in kendisi de sözgelimi kapitalizmin oluşmasında gerekli ortamı sağlayıcı etken olarak Protestanlığı zikrederken bu yargının İslam için geçerli olmadığını, İslam'ın, İslam toplumlarında kapitalizmin doğmasını engelleyici bir etken olduğunu ileri sürerek¹⁰⁹ aslında genellemeye karşı olduğunu göstermiştir.

Hıristiyanlığın dışında Şintoizm,¹¹⁰ Hinduizm,¹¹¹ Brahmanizm,¹¹² Budizm, Konfüçyanizm¹¹³ dinleri de devletle çeşitli biçimlerde ilgilenmişlerdir.

Evrensel bir din olarak İslam'ın da siyasetle ve devletle sıkı ilişkileri olmuştur.¹¹⁴ Gerek Hz. Muhammed'in Medine toplum düzeninde,¹¹⁵ gerek Halifeler devletinde¹¹⁶ ve gerekse

¹⁰⁴M. Weber, a. g. e. , s. 122. Weber'in devlet görüşüyle ilgili olarak bkz. İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay. , İstanbul 1997, ss. 69-77

¹⁰⁵M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", AÜİFD. , Sayı: 9, Erzurum 1990, ss. 80-108; Orhan Türkdöğen, *İslam Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler*, Turan Yay. , İstanbul 1996; Oral Sander, *Siyasi Tarih. İlkçağlardan 1918'e*, 3. bs. , İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 64; Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay. , Ankara 1996, ss. 141-161

¹⁰⁶Esasen Weber, modern kapitalizmin doğuşuyla protestan ahlakı arasında bir anlam ilişkisinin olduğunu savunmuşsa da, dini sırf bu çerçeveye indirgememiş, dinin kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil ettiğini; kesinlikle ekonomik, politik veya ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini de belirtmiştir: "Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir "işlevi" olduğu ya da o tabakanın "ideolojisini" temsil ettiği, ya da o tabakanın maddi ya da manevi çıkar konumunu "yansıttığı" bizim tezimiz değildir. Öyle olduğunu düşünmek, burada söylemek istediklerimizin tamamen ve temelden yanlış anlaşılması demektir. Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların dini ahlak üzerinde belli koşullardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, asıl baskı yine dinsel kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelir. . . .". M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 229-230. Yorum için bkz. E. Özdalga, "a. g. m. ", ss. 35-36

¹⁰⁷Laikliğin ortaya çıkışı konusunda bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizmi, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 35-76

¹⁰⁸Weber'in bu konudaki görüşlerine farklı bir yaklaşım olarak bkz. B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 136-142; E. Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 63; Krş. Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yay. , İstanbul 1997, ss. 13; H. Ezber Bodur, "a. g. m. ", ss. 87, 93-95

¹⁰⁹A. Yücekök, a. g. e. , ss. 12-13; B. S. Turner, a. g. e. , ss. 13, 150-152, 165 vd.

¹¹⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 36; J. Wach, a. g. e. , ss. 371-372; F. Challaye, a. g. e. , ss. 90-97

¹¹¹M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 43; Louis Renou, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay. , İstanbul 1993, s. 35

¹¹²B. Sezer, a. g. e. , ss. 47-49

¹¹³Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 38-39; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 386

¹¹⁴Bkz. E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, s. 23; Hayreddin Karaman, "Kitap Hakkında", *Hilafetin Salatanata Dönüşmesi*, (Vecdî Akyüz), Dergah Yay. , İstanbul 1991, s. 5

¹¹⁵Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, Çev. K. Kuşçu-vd. , Bir Yay. , İstanbul 1984, ss. 16, 23-48 vd. ; M. Hamidullah, "İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi-Abbâsiler)", Çev. Vecdî Akyüz, *İslam Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdî Akyüz), Beyan Yay. , İstanbul 1995, ss. 18-26; M. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkansı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslam Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdî Akyüz), Beyan Yay. , İstanbul 1995, ss. 151-166; Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998, ss. 3-6, 20-30; İhtar Tarhanlı, "Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu (Devlet Başkansı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları)", *Din-Devlet*

Halife-sultanların devletlerinde bu açıkça görülmektedir.¹¹⁷ İslam dini ile devlet arasındaki ilişkiler, gerek kitabî ve gerekse tarihî argümanlarla çeşitli biçimlerde izah edilmekle¹¹⁸ birlikte bu aşamada bizim için önemli olan tarihî bağlamda İslam'ın devletle, siyasî gelişmelerle yakından ilgilenmesi¹¹⁹ İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Medine'de kurulan toplum düzeninin başına geçmesi¹²⁰ ve daha sonraki dönemlerde şu ya da bu şekilde Halifelerin, İslam otoritelerinin ve Halife-sultanların devletle din arasındaki ilişkilerin merkezinde yer aldıkları hususunu vurgulamaktır.¹²¹

Verilen örneklerden açıkça görüleceği üzere dinler, değişik yer ve zamanlarda devletlerle çok yakın ilişki kurmakla kalmamış, aynı zamanda devletlerin sahibi olmuşlardır. Gerçekte bu, sadece tarihî bir durum değil bütün zamanları kuşatacak bir olgudur. Modern ulus devletlerin yaygın olduğu ve hayata din-dünya, din-devlet ayrımından hareketle bakılan günümüz modern dünyasında da başta İslam ve Hıristiyanlık olmak üzere dinlerin, genel olarak dünya ve toplum, özel olarak ise siyaset ve devletle çok yakından ilgili ve etkin olduklarını söyleyebiliriz. Batı'da Hıristiyanlık'ın tek tek ulus devletlerin dini olduğu söyleyemeyiz de çeşitli Hıristiyan mezhep ve akımların, Hıristiyan kiliselerinin, Batı devletleriyle özel olarak ilgilendikleri, siyasetin içinde oldukları, parti ve dernek gibi çeşitli isimler altında örgütlenerek siyaset yaptıkları, Batılı devletleri yakın takibe aldıkları ve dahası Vatikan devleti görülebilmektedir.¹²²

İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. . İstanbul 1996, ss. 99-110; S. M. Arsal, "a. g. m. ", s. 76; Akif Köten, "Asr-ı Saadette İdarî Hayata Bakış", Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. . İstanbul 1996, ss. 83-98

¹¹⁶Bkz. M. Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Beyan Yay. . İstanbul 1992, ss. 36-37, 39-44; M. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslâm Devlet Başkanlığı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay. . İstanbul 1995, ss. 166-172

¹¹⁷V. Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*; C. N. Parkinson, a. g. e. . ss. 120-128, 270

¹¹⁸Bkz. Ma'rûf Devâlibî, *İslamda Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay. . İstanbul 1985, ss. 13-78; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. . tüm kitap; Ü. Günay, a. g. e. . ss. 342-350; B. Sezer, a. g. e. . ss. 179-184; Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit. . Konya 1994, s. 84; C. N. Parkinson, a. g. e. . s. 131; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet*, Çev. Cemâl Arzu, 2. bs. . Düşünce Basım Yayım, İstanbul 1978, ss. 18-62 vd.

¹¹⁹B. Sezer, a. g. e. . ss. 162-169, 177, 178, 184 vd.

¹²⁰Bkz. Bernard Lewis, *Ortadoğu*, Çev. Mehmed Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul 1996, ss. 42-43, 109 vd. ; M. Ziyaeddin Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sankaya, Nehir Yay. . İstanbul 1990, ss. 43-58 vd.

¹²¹İslamî bağlamda din-devlet ilişkileriyle ilgili çeşitli izah tarzları ve bakış açıları hakkında bkz. N. Vergin, "a. g. m. ", tamamı; Ahmet Arslan, "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günü*, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 121-131; Hayreddin Karaman, "Osmanlı ve İslâm", *İzlenim*, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 4-5; Ömer Dinçer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 3-7; W. Montgomery Watt, "Din-Siyaset Bağlantısı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 76-100; a. y. . *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998; a. y. . *Muhammed-Prophet and Statement*-, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1974; Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, Çev. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yay. . İstanbul 1988; Ebu'l-A'la Mevdudi, "İslam'da Siyaset Anlayışı", *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, (Erol Güngör), 8. bs. . Ötügen Yay. . İstanbul 1991, ss. 281-302; a. y. . *İslam'da Hükümet*, Çev. Ali Genceli, Hilâl Yay. . Ankara ty. ; el-Mâverdî, a. g. e. . tamamı; Muhammed Ammâra, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, Çev. A. Karababa-S. Barlak, Endülüs Yay. . İstanbul 1991; Ali Abdurrazzık, "el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm", *Dirâse ve Vesâikun* (Haz. Muhammed Ammâra), 1. bs. . el-Müessesetü'l-Arabiyye . Beyrut 1972 (Türkçesi: *İslamda İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay. . İstanbul 1995); Lüey Safi, "İslâmî Devlet Anlayışı", *İslâmî Devlet ve Hakimiyyet*, Çev. Abdullah Yönsel -F. Mehveş Kayanî, İnkılab Yay. . İstanbul 1998, ss. 7-32; Sâlim Ali el-Behnesâvi, *Tehâfütü'l-Almaniyye fi's-Sahâfeti'l-Arabiyye*, 2. bs. . Dârü'l-Vefâ, byy. . 1992; Zekeriyâ Fâyid, *el-Almaniyye, en-Neş'e ve'l-Eser fi's-Şark ve'l-Carb*, Kahire 1988; Ebu'-Necîb Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk-Yönetenlerin Yönetimi*, Çev. Nahi-fi Mehmed Efendi, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty. ; M. Z. Rayyis, a. g. e. . tüm kitap

¹²²M. E. Köktaş, a. g. e. . tüm kitap

Bu çerçevede belirtilmelidir ki dinlerin özünde de dünyevilik ve dünyevileşme yoktur; sözgeliimi Hıristiyanlık ve İslam'ın özünde din-devlet ayrılığı ya da daha genel anlamda sekülerizm olduğunu söylemek, mümkün görünmemektedir. "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" sözüne dayanarak Hıristiyanlığın özünde dünyevileşmeyi ve laikliği görmek imkansız gibi bir şeydir. İncil'de belirtildiğine göre bu sözü Hz. İsa, kışkırtmacıların oyununa gelmemek için söylemiştir.¹²³ Dahası Hz. İsa'nın bu konudaki görüşü, iki efendiye birden gereğince hizmet edilemeyeceğidir.¹²⁴ Dolayısıyla sekülerizmin kökünün Hıristiyan itikadında veya İncil'de yattığı, dünyevileşmenin bizatihi İncil'in bir ürünü olduğu iddialarının tarihî hakikatten payları yok gibidir.¹²⁵ Aynı şekilde İslam'ın Kur'an'ı, Peygamberî ve tarihî bütün boyutlarında laikliğin ve dünyevileşmenin kökleri de kendisi de söz konusu edilmemiştir. Özetle dinler, sadece bireyleri değil, toplumları da dikkate alırlar ve toplum bilinci olarak da karşımıza çıkarlar.¹²⁶

Esasen din-devlet ilişkisine, devlet ve dünya tarafını baz alarak belirli bir evrimsel süreç sonunda laik devlete erişildiğine, evrensel dinlerin, evrensellik özelliğine bağlı olarak bireysellik özelliği taşıdığına ve evrensel dinlerin tabiatında din-dünya ayrımının olduğuna dair yapılan tahlil ve izah tarzları, belirli bir tarihî süreç sonucu modern laik-ulus devlete kavuşan Batı¹²⁷ esas alınarak; dini ve toplum olaylarını laiklik veya sekülerizasyon gözlüğüyle değerlendiren,¹²⁸ toplumu ve endüstriyi merkeze alarak dini çok gerilere atan, dinin aşılmasında vesile olarak görülen "Batı'ya özgü sosyoloji" baz alınarak ve de Asya, Afrika gibi Batı'nın sömürgeleştirdiği toplumları tanımlayabilmek için girilen din incelemelerinde yapılan din izahları ile din sosyolojisi esas alınarak ortaya konulmuştur. Max Weber'in, Durkheim'in ve Karl Marx'ın dinle ilgilenmelerinin temelinde sanayi izah etmenin, sanayi ülkeleriyle öbür ülkelerin ilişkilerini tanımlamanın yattığı bilinmektedir.¹²⁹ Dine ve din-devlet ilişkisine dair bu bakış açısının, dini indirgediğini, kutsal olanı kutsal olmayana tabi kıldığını ve din-devlet ilişkilerini izah etmede nesnel ve tarafsız olmadığını düşünüyörüz.

Kısaca din-devlet ilişkisi toplum yaşamının olmazsa olmaz şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Olgusal olarak dinlerle devletler az ya da çok, sıkı ya da seyrek mutlaka birbirleriyle ilgili olmuşlardır.

3. MEŞRÛİYET BAĞLAMINDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TİPOLOJİSİ

Din-devlet ilişkileri bağlamında muhtelif tipolojilerden söz etmek mümkündür. Bu noktada İbn Haldun,¹³⁰ Jacques Robert,¹³¹ A. P. Stokes,¹³² Mehmet Taplamacioğlu,¹³³ Gustav

¹²³Matta, Bab: 22

¹²⁴Matta, Bab:6

¹²⁵S. Nakib Attas, a. g. e. , ss. 48-78; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. , İstanbul 1994, ss. 34-37 vd.

¹²⁶B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 222-223

¹²⁷Batı'da modern devletin nasıl doğduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Coşkun, a. g. e. tamamı; Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yay. , İstanbul 1995, ss. 11-65; A. Vierandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten". Çev. Beyhan Erge-Nezihe Üçer, *Sosyoloji Dergisi*, İÜEFY. , Sayı: 3, 1945-46, s. 176

¹²⁸Bkz. N. Mert, a. g. e. , ss. 29, 107, 110; F. Schwarz, a. g. e. , ss. 261-262; E. Gellner, a. g. e. , ss. 17-18

¹²⁹Bkz. B. Sezer, a. g. e. , ss. 11-17

¹³⁰Bkz. İ. Haldun, a. g. e. , c. 1, ss. 541-543, 739-740. Yorum için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, a. g. e. , ss. 123-159; Mustafa Nâimâ, *Târîh-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseynî fî Hulâsati'l-Afâbari'l-Hafîkeyn)*, Matbaa-i Amire, 3. bs. , İstanbul 1283, c. 1, s. 33

¹³¹J. Robert, a. g. e. , ss. 18-40

Mensching,¹³⁴ Yümnî Sezen¹³⁵ Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer¹³⁶ gibi sosyal bilimcilerin tiplendirmelerinin olduğu zikredilebilir.

Ayrıca batı siyaset felsefelerine dayanarak yapılan bir din-devlet ilişkileri tipolojisinden bahsedilebilir. Bu çerçevede din-devlet ilişkilerini dört tipte ele almak mümkündür. Birincisi, Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı düşünürlerin görüşlerinde ifadesini bulan Kilise devleti; ikincisi, bir nevi devlet dini diyebileceğimiz, dinin, devlet ve siyasetin hizmetinde olduğu, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun dahil bulunduğu model; üçüncü tip, J. Locke ve Tocqueville'in dahil oldukları, din ile siyasetin, Kilise ile devletin birbirinden bağımsız kaldığı model; dördüncüsü ise A. Comte'a ait olup Pozitivizmde ifadesini bulan, insanlık dinine göre şekillenmiş bir devlettir.¹³⁷

Son olarak yaygın olan üçlü bir tasnif denemesinden söz edilebilir. Bu üçlü tiplendirme; dine bağlı yönetim sistemi olarak teokrazi, yönetime bağlı dinî sistem olarak nîm teokrazi (yarı dinî sistem) ve din ile yönetimin birbirinden ayrıldığı devlet biçimi olarak laik sistem olmak üzere üç tipi ihtiva etmektedir.¹³⁸

Bu kısa tipoloji örneklerinden sonra kendi tipolojimize geçebiliriz. Bize göre, din-devlet ilişkilerinin ortaya çıkardığı tipler öncelikle iki ana sınıfta tasnif edilebilir: Birincisi, meşrûyetini temelde dinden alan devlet, ikincisi ise meşrûyetini temelde dinden almayan devlet. Birinci devlet tipini kendi içinde dinle yönetimin bir olduğu devlet, dine tâbi devlet, dinin yönetime bağlı olduğu devlet ve şibih-laik (quasi-laik) devlet şeklinde dört kısımda tasnif edebiliriz. İkinci tipi ise siyasetin din işlerinden ayrıldığı devlet (laik devlet) şeklinde tek isim altında ele alabiliriz.

3. 1. MEŞRÛYETİNİ TEMELDE DİNDEN ALAN DEVLET

Meşrûyetini temelde dinden alan devletten kastımız, toplumda egemen olan devletin toplum katındaki meşrûyetini temelde dinden almasıdır. Bu tip devlet, varlığını esas itibarıyla dinî meşrûlaştırıma borçludur. Dinî meşrûlaştırım, onun varlığının teminatıdır.

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet, dört tipte ortaya çıkmaktadır: Bunlardan din ile yönetimin bir olduğu devlet, devlet anlayışında din ve din-dışı, din ve dünya işleri gibi bir ayrımın olmadığı siyasi sistemdir. Tevhid esasına dayanan bu devlet tipinde din ve siyaset diye iki özerk alan mevcut olmadığı gibi yöneten ve yönetilen kesimler de birbirinden bağımsız olarak düşünülmezler. Bu sistemde ruhanî ve cismanî diye iki ayrı sınıf veya otorite mevcut değildir.¹³⁹ Din ile devletin, din ile siyasetin iki ayrı kurum olarak düşünülmediği bu tip devlete örnek olarak bazı ilk ve eski dönem toplumlarının devletini,¹⁴⁰ Hz.

¹³²Ronald Robertson, *Einführung in die Religionssoziologie*, Almancaya Çev. S. Strehlke, München 1973, ss. 237-242'den naklen M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, ss. 50-51

¹³³M. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, ss. 299-301

¹³⁴Millî din hakkında bkz. G. Mensching, a. g. e. , ss. 12-54, 116-130

¹³⁵Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

¹³⁶Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 12-108 vd.

¹³⁷N. Vergin, "a. g. m. ", ss. 6-12

¹³⁸Bkz. S. M. Arsal, "a. g. m. ", ss. 59-95; A. F. Başgil, A. Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, 6. bs. , Yağmur Yay. , İstanbul 1985; Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2. bs. , İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 36-43

¹³⁹Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaadet 1309, c. 8, s. 19-20; Haydar Bammat, *İslâm'ın Manevî ve Kültürel Değerleri*, Çığır Yay. , İstanbul 1977, s. 44

¹⁴⁰Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 9-10, 16

Muhammed'in kurduğu Medine Toplum Düzeni'ni¹⁴¹ ve daha sonra tarih sahnesinde yerini alan Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Yönetimlerini (Râşid Halifeler Hilâfeti)¹⁴² verebiliriz.¹⁴³ Bunlardan karizmatik lider olarak Hz. Muhammed'in başında yer aldığı karizmatik toplum düzenine Nebevî (Peygamberî) model, ikincisine ise Hilâfet modeli¹⁴⁴ denebilir.¹⁴⁵ Burada toplum düzeni veya devlet, meşruiyetini temelde İslâm'dan ve İslâmî değerlerden sağlamıştır.¹⁴⁶

Meşruiyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden ikincisi olan dine tâbi devlet ("din devleti"), teokrazi¹⁴⁷ sistemi ve Hilâfet-saltanat devleti diye iki kısımda ele alınabilir. Teokratik sistemde devlet büsbütün dine bağlıdır. Teokratik devlette hiç şüphesiz din ve devlet iç içedir; ancak din ve dünya diye iki ayrı gücün, yani din ve devlet, ruhanî ve cismanî, Tanrı ve Sezar diye iki ayrı kurumun mevcut olduğu bu devlette ruhanî olan cismanî olana üstün gelmiş ve cismanîyi temsil eden devleti kendisine tabi kılmıştır. Bu özelliği bu devlet modelini din ile devletin bir olduğu devlet modelinden ayırır. Teokrasinin geçerli olduğu devlet sistemine örnek olarak Tibet Lamaizmi'ni¹⁴⁸, Batı Roma Kilise Devletini,¹⁴⁹ Konfüçyanizm'i,¹⁵⁰ Vatikan Site Devleti'ni¹⁵¹ vb. verebiliriz.

¹⁴¹Bkz. H. A. R. Gibb, "İslam", The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs. ; Hutchinson of London 1964 ss. 178-179, 180; P. K. Hitti, c. 1, ss. 173, 178, 209; Hasan İbrahim H. , *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay. , İstanbul 1985, c. 1/1, ss. 134-139 vd.

¹⁴²Bkz. Abdulhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay. , İstanbul 1990, ss. 77-78

¹⁴³Bkz. Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. , İstanbul, 1997, ss. 105-451

¹⁴⁴Ziya Gökalp'e göre İslam tarihinde hilâfet dört biçimde tecelli etmiştir. Mukayese yapmak bakımından bunları vermek istiyoruz: 1. Halife-sultan (Hulefâ-i Râşidîn): Bunların asıl vazifeleri halifelikti. Saltanatı da asıl memuriyetleri olan halifelğe eklemişlerdir. 2. Sultan-halife (Emevî, Abbâsî, Osmanlı halifeleri): Bunların asıl görevleri sultanlık olmakla birlikte halifelği sultanlıklarına ilâve etmişlerdir. 3. Teşkilatsız halifeler (Selçuklular zamanında Bağdat'ta, Kölemenler zamanında Mısır'da hilafete sahip halifeler): Bunlar saltanata ve dini teşkilata sahip değildi. 4. Müstakil ve teşkilatlı halifeler (Türkiye'de saltanatın kaldırılmasından itibaren gelen ve gelecek halifeler). Bkz. Ziya Gökalp, "Hilâfetin Vazifeleri", *Hilâfet ve Millî Hakimiyet*, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 58-62

¹⁴⁵Nebevî model ve Hilafet modeli konusunda bkz. A. Bulaç, a. g. e. , ss. 136-138. Hilafet modeli hakkında bkz. İ. Haldun, a. g. e. , ss. 541-546, 594-596. Hilâfet ve hilâfet modeli konusunda bkz. Huriye Tefik Mücahid, *Fârâbî'den Abdül'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay. , İstanbul 1995, ss. 59-66; el-Mâverdi, a. g. e. , 5-25; H. İbrahim H. , a. g. e. . c. 1/2, ss. 121-139

¹⁴⁶Meşrulaştırıcı bir etken olarak İslam hakkında bkz. Bassam Tibi, *İslam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, 2. bs. , Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1991, ss. 160-179. İslam toplumunda meşruiyet-devlete itaat ilişkisi hakkında bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay. , İstanbul 1992, s. 10

¹⁴⁷Aslen İlah/Tanrı anlamına gelen "Théos" kelimesiyle kuvvet ve hakimiyet anlamlarına gelen "Kratos" kelimesinden oluşan Teokrazi kavramı Tanrı hakimiyeti veya "Tanrı tarafından yönetilme" anlamına gelmektedir. Teokrazi ve teokratik devlet konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", tamamı; D. Dursun, a. g. e. , ss. 46-47; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 132-133; Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasî Kurumları (Klasik Dönem)*, İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 142-143; C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 12, 113 vd.

¹⁴⁸Bkz. Ü. Günay, a. g. e. , ss. 338-339; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 13-14, 40-41; J. Wach, a. g. e. , ss. 386-394; M. Taplamacioğlu, a. g. e. , s. 299; C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 114; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 58, 59

¹⁴⁹Bkz. A. Bulaç, a. g. e. , ss. 130-132; İ. Er, "a. g. m. ", s. 132; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, 3. bs. , TTKY. , Ankara 1991, ss. 42-45 vd. ; S. M. Arsal, "a. g. m. ", s. 63; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 59

¹⁵⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 38-39

¹⁵¹Bkz. J. Robert, a. g. e. , ss. 18-19

Hilafet-saltanat tipi devlete gelince; bu devlet tipi İslam'ın tarihi tecrübesinde kendini gösteren Emevî, Abbâsî,¹⁵² Selçuklu ve Klasik Osmanlı¹⁵³ gibi devletleri ifade için uygun düşmektedir. Çünkü bu devletlerde hem mülk (saltanat) hem de hilâfet kurumlarının bileşimi söz konusudur.¹⁵⁴ Hulefâ-i Râşidîn, Peygamber'in halifesi unvanını kabul ederken,¹⁵⁵ Halife sultanlar, Emevîlerden itibaren Halifetullah kavramını kullanmışlardır.¹⁵⁶

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dinin yönetime bağlı olduğu devlet, bir başka ifadeyle devlet dini veya devlet kilisesi¹⁵⁷ adını verdiğimiz devlet tipi de, din-devlet ilişkilerini ifade eden tipolojik bir çerçevenin kapsamına girmektedir. Bu devlet tipi Bizantinizm veya Sezaro-papizm (césaro-papisme) modeli olarak da ifade edilebilir. Bu model, Doğu Roma Kilisesi'nin Ortodox mezhebi çerçevesinde kendini göstermiştir.¹⁵⁸ Bu tipte din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi bir yönde dini devlete tabi kılma ve böylece devlet dini veya devlet kilisesi ortaya çıkmıştır. Bizans pratiğinde Miladî 313'de ortaya çıkan ve bir bakıma Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğu bu modelde din resmen devlete bağlıdır. Patrik, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilen ve hem dinin hem de devletin başkanı olan imparatorun iktidarını ve siyasî kararlarını destekler. İmparator da dini sahiplenir ve Kiliseyi korur.¹⁵⁹ Bu devlet tipine ayrıca Şasaniler döneminde Zerdüştlüğün devlet dini veya kilisesi olmasını ve MÖ. 272-232'de Hindistan'da saltanat sürmüş olan Kral Asoka'nın Budizm'i devlet dini haline getirmesini,¹⁶⁰ Eski Mezopotamya krallıklarını, geleneksel Japon Devleti'ni, Mısır Firavunlarının yönetimlerini, gerçek kralın Tanrı Yahve kabul edildiği İsrail monarşisini¹⁶¹ de örnek verebiliriz.

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dördüncüsü, siyasetin dinden ayrıldığı devlete (laik devlete) geçiş devleti olan şibih-laik (quasi-laik) siyasal sistemdir. Biz bu devlet modeline, laik bir sisteme zemin hazırlayacak şekilde ortaya çıkarak laikliğe benzer özellikler taşıdığı için bu adı veriyoruz. Bu devlet modelinin diğerlerinden farkı, bir sistem olarak laiklik uygulaması olmasa da, laikliğe benzer bir takım kurumların oluşturulduğu, ileri bir tarihte sistem olarak laikliği doğuracak uygulamaların yapıldığı, siyasî bir sistem olarak laikliğe zemin hazırlandığı devlet türü olmasıdır. Bu modelde devlet yine meşrûyetini temelde dinden almakta, ancak dünyevîleşmenin başlamasıyla birlikte dinin ve "dinî bürokrasi"nin etkinlik alanları sınırlandırılmakta, din sahip olduğu merkezi ağırlığını kaybetmeye başlamakta, laik bir takım kurumlar tesis edilmekte, dinin karşısında yavaş yavaş laik siyasal alan ve soyut bir devlet anlayışı oluşmaktadır. Biz bu tip devlete, en uygun örneğin, din-devlet ilişkisi bağlamında üzerinde çalıştığımız Tanzimat Dönemi'ni de içine alan 1839-

¹⁵²Krş. M. A. Cabiri, a. g. e. , ss. 455-713 730

¹⁵³Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nin dine bağlı devlet sistemi olduğu hususunda bkz. A. Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 6. bs. , Yağmur Yay., İstanbul 1985, ss. 178-190. Krş. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul 1971, s. 15

¹⁵⁴Krş. İbn Haldun, a. g. e. , s. 546; A. Ünalay, "a. g. m. ", ss. 20-21

¹⁵⁵H. İ. Hasan, a. g. e. . c. 1/2, s: 134

¹⁵⁶A. M. Nevin, a. g. e. , s. 164; V. Akyüz, a. g. e. , s. 74

¹⁵⁷Bkz. René Guénon, *Maddî İktidar Ruhânî Otorite*, Çev. Birsal Uzma, Ağaç Yay. , İstanbul 1992, ss. 63-64

¹⁵⁸Bkz. Arnold J. Toynbee, *Tarihi Bilinci*, c. 1, Bateş Yay. , İstanbul 1978, ss. 202-203 vd. ; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

¹⁵⁹Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 13-14, 47, 49-50; A. Bulaç, a. g. e. , ss. 132-133; G. Ostrogorsky, a. g. e. , ss. 27-28, 51-56 vd.

¹⁶⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 13-14, 38, 40-41; C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 114

¹⁶¹Bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

1924 yılları arasında hüküm süren Osmanlı Devleti olduğunu düşünüyoruz. Bizim kanaatimize göre sosyolojik bakış açısıyla Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839'dan Hilafet'in kaldırıldığı 1924'e kadar geçen süre, çeşitli dönemlere ayrılarak incelenebilecekse de genel olarak bu süre zarfında hakim olan devlete genel karakteristiğini veren özellik şibih-laikliklidir. Ali Fuat Başgil, bu dönemdeki devlet modeline yarı dinî devlet ve laikliğe doğru gidiş demektedir¹⁶² ki laikliğe doğru gidiş ifadesi, bizim kastettiğimiz manaya çok yakındır.

Şibih-laik dönemde Osmanlı Devleti, her işini ya da teamülünü nihayetinde belli bir merkezi inanca, yani dine veya İslam hukukuna izafe ettiği süreci sona erdirmiş¹⁶³ değildir; ancak bu sona erişme zemin hazırlamıştır. Denilebilir ki bu dönemde din-devlet ilişkisinde nispi bir gevşeme olmuştur.

3. 2. MEŞRÛİYETİNİ TEMELDE DİNDEN ALMAYAN DEVLET

Meşruiyetini temelde dinden almayan devlet modeli, laik devlet olarak kendini göstermektedir. Laik, yani siyasetin dine karıştırılmadığı devlet, modern ve postmodern devletlerin önemli bir özelliğini ifade eden laiklik olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok çeşitli şekillerde tanımlansa da biz, olgusal dünyada var olan uygulamalarına fenomenolojik bir zaviyeden bakarak laikliği, dinin siyasete ve devlet işlerine karıştırılmadığı toplum düzeni, yani devletin, dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar tahsis ederek müdahalede bulunduğu, dini siyasetin dışında tutmaya çalıştığı siyasi sistem olarak tarif edebiliriz. Bu tanımda sözü edilen müdahalenin dozu, devletten devlete değişebilir; kiminde çok az, kiminde çok fazla olabilir. Ama laiklikte mutlaka devletin dine bir müdahalesi söz konusudur.¹⁶⁴ İlber Ortaylı'nın laik devlet tanımı, bu söylediğimizi, bir başka açıdan ifade ediyor olabilir. İ. Ortaylı'ya göre laik devlet, ülkenin her yanında her cins, her dinî grup, kısaca her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve hukukî kuralların standardize edildiği merkeziyetçi bir devlettir.¹⁶⁵

Esasen bir zihniyet olarak tüm çağlarda var olabilen ve fakat bir sistem olarak Batı'nın öncülüğünde modern zamanlara özgü bir devlet sistemi olarak karşımıza çıkan laiklik,¹⁶⁶ yaptığımız tanımdan da anlaşılacağı üzere -yerine göre- bir devlet dinini ya da devle-

¹⁶² A. F. Başgil Türkiye'de din-devlet ilişkilerini üç kısımda ele almaktadır: Birincisi Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, daha doğrusu, Hilafetin Osmanlı'ya geçmesinden itibaren 1839 Gülhane Hattı'nın ilanına kadar geçen sürede egemen olan dine bağlı devlet sistemi; ikincisi 1839'dan 1924 yılına kadar sürede egemen olan yarı-dinî sistem ve laikliğe geçiş devleti; üçüncüsü ise 1924'ten beri egemen olan devlete bağlı din sistemidir. Bkz. A. F. Başgil, a. g. e. , ss. 178-190

¹⁶³ David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*, Çev. S. Ayaz, Yöneliş Yay. , İstanbul 1993, s. 39

¹⁶⁴ Bkz. Y. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı kitapları, İstanbul 1997, ss. 151-155

¹⁶⁵ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs. , Hil Yay. , İstanbul 1983, s. 156. Laiklik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , tüm kitap; D. Dursun, a. g. e. , ss. 49-52; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, YKY. , İstanbul 1996, ss. 258-277; A. F. Başgil, a. g. e. , s. 152, 161-162; Ç. Özek, a. g. e. , ss. 13, 14, 15, 17, 67, 86 vd. ; N. Berkes, a. g. e. , ss. 16-17; M. Taplamacıoğlu, a. g. e. , ss. 252-281; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV Yay. , İstanbul 1993; Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay. , İstanbul 1993, ss. 15-35; Y. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, ss. 142-169, 273-308; A. Bulaç, a. g. e. , ss. 71-125; İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay. , İstanbul ty. , ss. 173-184; Aytunç Altındal, *Laiklik*, Süreç Yay. , İstanbul 1986; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay. , İstanbul 1995, ss. 27-40; Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 35-76; S. A. el-Behnesâvi, a. g. e. , tüm kitap; Z. Fâйд, a. g. e. , tüm kitap

¹⁶⁶ Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 71-79

tin Kilisenin yerine geçtiği bir kilise yönetimi veya bir devlet kilisesini çağrıştıracak nitelikler taşıyabilir. Nitekim bazen laiklik adı altında yürütülen politikaların devlet dini özelliği taşıdığı belirtilmiştir.¹⁶⁷ Bunun nedeni, laik devletin merkezîyetçi özelliğinin de etkisiyle dinle mutlak anlamda ayrılmayıp, yani ilişkileri büsbütün kesmeyi -ki bu devletin varlığı açısından mümkün de gözükmemektedir- dinin de üzerinde egemenlik kurması, dinin alanlarını daraltması, dinin bazı uygulamalarına müdahalede bulunmasıdır. Bu müdahale bazı yerlerde çok açık ve etkili hale geldiğinde laiklik adı altında yapılan uygulama devlet dini olarak adlandırılmıştır. Ancak bu müdahale olsa da bir devlet dininden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu modelde devlet, dinin tamamını almamakta, kendine göre bazı yönlerini almakta, bazı kurumlarıyla yakın ilişkiye girmekte, ama bazı yönlerini de almamaktadır. Laik devletin egemen olduğu toplum kurumlarında evrensel dinin etkisinde bir azalma söz konusudur.¹⁶⁸

Laiklik adı altında yapılan uygulamaların egemen olduğu sistemlerde bazen dinle, müdahale bazında çok ilgilenilmiş, hatta toplumun benimsediği dine karşı çeşitli hareketlerle bulunularak, din üzerinde tasarrufta bulunma yoluna gidilmiş, bazen toplumun yaşamaya çalıştığı din reddedilerek, ama o dinden de belli ölçülerde yararlanarak laikliğin kendisi laisizm şeklinde bir din haline sokulmak istenmiş olduğundan söz edilmektedir.¹⁶⁹

Bu noktada üzerinde durulan ilginç hususlardan biri de İslam toplumlarında egemen olan devletlerin laiklik uygulamalarının, din ile devletin kesin ve bağımsız olarak birbirlerinden ayrılmaları şeklinde olmaması gerektiğine dairdir. İslam toplumlarında egemen otoritelerin, İslam'ın siyaseti de kapsamı hususunu dikkate alarak dinle yakın ilişki kurmaları, dini düzenlemeler yapmaları, toplumun din işlerine müdahalede bulunmaları gerektiği belirtilmektedir.¹⁷⁰

Bugün var olan uygulamaları itibarıyla laiklik, dine karşı genel bir ilgisizlik, dinden düşmanca ayrılış ve dine karşı sempaticanca müsamaha gibi çeşitli tiplerde ortaya çıkabilmektedir. Mesela Amerika'da devletin kilise ve diğer dini kurumlara ilgisiz olması anlamında bir laiklik uygulaması vardır.¹⁷¹ Ancak bunun, Amerika'da devletin dine karşı ilgisiz olduğu anlamında olmadığını unutmamak gerek.¹⁷² Bu bağlamda A. B. D. 'de devlet dinden fonksiyonel olarak yararlandığı gibi bazı siyaset bilimciler A. B. D. 'nin çok yönlü fonksiyonlara sahip olan dinden yararlanması gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır.¹⁷³ Kaldı ki devlet direkt olarak kendi adına ve kendi katında dinle ilgilenmek

¹⁶⁷Bkz. A. F. Başgil, a. g. e. . ss. 178-190; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay. . İstanbul 1995, ss. 29-30; Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunay, YKY. . İstanbul 1997, s. 59

¹⁶⁸Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 28

¹⁶⁹Laikliğin bir din haline getirildiği hususu konusunda bkz. Olivier Abel, "a. g. m". . ss. 29-30; E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, ss. 128; Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernizm, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay. . İstanbul 1994, s. 47; Y. Sezen, a. g. e. . ss. 43-44

¹⁷⁰Bkz. Ç. Özek, a. g. e. . ss. 15 vd.

¹⁷¹Bkz. İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137; Ç. Özek, a. g. e. . s. 86; R. C. Macridis, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-Din ve Devlet Münasebetleri", Çev. Münir Koştaş, ANÜİFD. . c. XXX, Ankara 1988, s. 244

¹⁷²Bkz. "aynı m. ", ss. 245-251; B. E. Browne, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A. B. D. 'de Dini Gruplar ve Siyasi Partiler", Çev. Münir Koştaş, AÜİFD. . c. XXX, Ankara 1988, 251-259; J. P. Roche, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A. B. D. 'de Din ve Politika", Çev. Münir Koştaş, AÜİFD. . c. XXX, Ankara 1988, ss. 259-264; M. E. Köktaş, *Din ve Siyaset*, ss. 110-121, 124-138

¹⁷³J. P. Roche, "a. g. m. ", ss. 259-264; Peter L Berger. -Thomas Luckmann "Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi". Çev. M. Rami Ayas, AÜİFD. . c. XXX, Ankara 1988, s. 375

devlet direkt olarak kendi adına ve kendi katında dinle ilgilenmek istemese de toplumun dinle devlet arasında ilişki kurmak istemesi devleti ister istemez böyle bir ilişkiye sevk etmektedir. Yine örneğin A. B. D. 'de Protestan ve Katolik Hıristiyan gruplarla Yahudi grupların siyaset, siyasî partiler, devlet, dış politika vb. alanlarda etkili oldukları bilinmektedir.¹⁷⁴ Bugün yapılan araştırmalar da, seçmenin partilere oy vermesinde dinin veya dinî anlayışın önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷⁵ Din-devlet ilişkilerini ele alırken din ile devletin karşılıklı tavır alışlarını hesaba katmak gerektiğini daha önce vurgulamıştık.

Bu noktada Almanya'da din-devlet ilişkisi başka bir örnektir. Alman anayasasında din ve devletin örgütsel olarak birbirinden ayrılması söz konusu ise de bu ülkede inanç ve dünya görüşünün, dinin ve Kilisenin siyasetle ilişkili olduğu, siyaseti etkilediği bilinmektedir.¹⁷⁶

Laiklik uygulamasının görünülerinden biri ise devletin mevcut toplum dinine karşı sert olduğu ve ateizmi egemen kılmaya çalıştığı sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu modelde devlet, ateizmi resmi bir politika ve bir ideoloji haline dönüştürmüştür. Kısa bir zaman öncesine kadar Sovyet Rusya'yı, günümüzde Küba ve Çin'i buna örnek olarak verebiliriz.¹⁷⁷ Fakat burada her ne kadar toplumun benimsediği dine karşı düşmanca bir tavır alış söz konusu ise de devlet, gerek kendisinin sahip olduğu inancı, ideolojiyi, hatta ateizm vb. dinini topluma dayatması, gerekse toplumun din adına kendisiyle yaptığı mücadelesi nedeniyle din ile ilgili olmak durumundadır. Bu devlet tipinde yönetimin dinlerden düşmanca ayrıldığını varsaysak dahi -ki bize göre bu mümkün değildir- bu geçici bir durumdur ve kalıcılığı yoktur. Kaldı ki örneğin komünist bir devlet planında da söz konusu komünist ideoloji bir din konumunda kendini gösterebilir.¹⁷⁸ Orada da devlet, meşruiyetini sağlamada komünizm dinine başvurduğu gibi, toplumun önemli dinî inanç ve sistemlerine de başvurmak zorundadır.

Laiklik uygulaması, bunların dışında Fransa örneğinde olduğu gibi de ortaya çıkmaktadır. Fransa anayasasında Fransa Devleti'nin laik olduğu resmen yazılıdır ve bu şekilde Batı'da laikliği anayasasında belirleyen tek ülke Fransa'dır.¹⁷⁹ Yukarıda A. B. D. için söylenen şeylerin hemen hemen, Fransa için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁸⁰

Laiklikle ilgili örnekler çoğaltılabilirse de konumuzun sınırları çerçevesinde bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada önemli olan laiklik uygulamalarının dine karşı en katı olanının dahi dinle şu ya da bu şekilde bir ilişkiye girmesidir. Elbette laikliğin egemen olduğu devletlerde dinî meşrulaştırım, diğerlerine oranla daha azdır; ancak bu modelde de dinî meşruiyetten nispeten az olsa da yararlanılmaktadır. Bu, dinin toplumsal

¹⁷⁴B. E. Browne, "a. g. m. ", ss. 251-259; J. P. Roche, "a. g. m. ", ss. 259-264

¹⁷⁵Bkz. M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 45-273

¹⁷⁶M. Emin Köktaş, "Çağdaş Batı'da Kilise-Siyaset İlişkileri: Almanya'da Katolik Kilisesinin Seçim Bildirileri", Bilgi ve Hikmet, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 20-30

¹⁷⁷Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 138-139; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

¹⁷⁸Bkz. P. L. Berger-T. Luckmann, "a. g. m. ", ss. 381-382; Eduard Baumgarten, Max Weber, *Werk und Person*, Tübingen 1964, p. 607'den naklen Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay. , Ankara 1992, s. 30; Vilfredo Pareto, *Sosyalist Meslekleri*, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923, c. I, s. 82

¹⁷⁹M. E. Köktaş, a. g. e. , s. 45; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137

¹⁸⁰Bkz. B. E. Browne, "a. g. m. ", ss. 258-259; R. C. Macridis, "a. g. m. ", ss. 250-251

açıdan sahip olduğu güçten kaynaklanmaktadır. Toplumun dini inanç ve kabullerini ortadan kaldırmaya çalışan devletin bile mutlaka onun yerine bir din ikame etmek gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır.¹⁸¹ Öyle ise devletin dine karşı ilgisiz olması mümkün olmadığı¹⁸² gibi dinin de tabiatı gereği bir dünyevî olgu olan devlete karşı ilgisiz olması gibi bir durum mümkün görünmemektedir.

SONUÇ

Kökene tarihin derinliklerine uzanan, tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren ve din sosyolojisinin önemli araştırma alanlarından birini oluşturan din-devlet ilişkileri fenomeni, bu çalışmada tipolojik bakış açısından yararlanarak meşrûiyet etrafında anlaşılmasına, izah edilmeye ve yorumlanmaya girişilmiştir.

1. Din ile, tabiatı gereği bir varlık olarak insan ve bu arada bir insanî ürün olarak devlet arasında sıkı ilişkiler olduğu bilinmektedir. Dinin, toplum içindeki pek çok fonksiyonunun yanı sıra toplum katında devlete meşrûiyet kazandırıcı bir olgu olarak da karşımıza çıkması, din-devlet ilişkilerinin ele alınmasında ayrı bir önem taşımaktadır. Şu halde devlet veya siyasetin dinle olan ilişkilerinin yok sayılmayışının hem sosyal hem de psikolojik sebepleri bulunmaktadır. İnsanın siyasal boyutlu bir varlık olduğu hatırlandığında, din-devlet ilişkileri daha da net olarak anlaşılacaktır. İnsanın siyasal boyutlu olması, toplumun da siyasal boyutlu olması demektir. Toplum siyasal boyutlu ise, aynı zamanda dinî boyuta da sahip olduğundan toplum-düzleminde din ve siyaset arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu görülür.

2. Genelde meşrûiyet, özelde ise dinî meşrûiyet, sosyal ve siyasal ilişki ve etkileşimlerde etkin bir biçimde kendini gösteren olgulardır.

Tarihsel olarak çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşrûiyet, siyasal bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar olduğu inancını oluşturup-idame ettirme yeteneğiyle ilgili olup kısaca egemenliğin rıza ve sükunet içerisinde elde edilmesini sağlayan sosyal-siyasal bir güç kurumu olarak tanımlanabilir. Meşrûiyet, siyasal ve toplumsal düzenin, yöneticilerin yönetilenler katında geçerliliğini, haklılığını ve yasallığını ifade eder. Bu çerçevede denilebilir ki meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılmaya süreci olarak meşrûlaştırım, kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır ve geçerli kılar.

Dinî meşrûiyet ise meşrûluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasallığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade etmektedir. Siyasal bağlamda yönetimin, devletin veya yöneticilerin toplum katındaki geçerliliklerini, haklılıklarını dinden almaları, dinî meşrûiyetin siyasî yönünü dillendirmektedir.

Pek çok sosyal fonksiyonu bulunan ve fakat fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan dinin, en önemli sosyal fonksiyonlarından biri meşrûiyet kazandırma, yani meşrûlaştırımdır. Dinî meşrûlaştırım, siyasal çerçevede, siyasal düzenin veya yöneticilerin kendilerini din aracılığıyla meşrû hale getirmelerini ifade etmektedir.

¹⁸¹Bkz. E. Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 56; P. L. Berger-T. Luckmann, "a. g. m.", s. 382

¹⁸²Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

3. Meşrûiyet etrafında din-devlet ilişkileri tipleştirilmek istendiğinde, denilebilir ki meşrûiyetini temelde dinden sağlayan devlet ve meşrûiyetini temelde dinden sağlamayan devlet olmak üzere başlıca iki tip devlet söz konusudur.

Burada meşrûiyet açısından vurgulanması gereken o ki meşrûiyetini temelde dinden alan devlet veya siyasal düzen, toplum katında geçerliliğini sağlamak için temel olarak dine başvururken, meşrûiyetini temelde dinden almayan devlet veya yönetim, toplum katında geçerlilik kazanabilmek için dine merkezî bir yer vermemektedir.

4. Meşrûiyetini temelde dinden almayan devlet, yani laik devlet, dinin siyasete karıştırılmadığı bir devlet biçimidir ve çağdaş devletlerin çoğunun bu anlamda laik oldukları söylenebilir.

5. Bu çalışma açısından bu noktada önemli olan hususlardan biri, laiklik uygulamaları çeşitli şekillerde kendini göstermekle birlikte laik devletlerin de her halükârda bir şekilde dine başvurdukları, meşrûiyetlerini sağlamak için dini araçsallaştırdıkları, istedikleri ve ihtiyaç duyduklarında dinî meşrûlaştırma müracaat ettikleri hususudur. Denilebilir ki dinin etkin işlevleri sebebiyle belirli miktarda veya büyük oranda dinî meşrûlaştırma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek; benimseyerek veya benimsemeden- bir yönetim düşünmek, hemen hemen imkansız gibi görünmektedir. dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırma başvurmak durumunda kalmışlardır.