

DİN SOSYOLOJİSİ YAZILARI

Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Genel Sosyolojiden Özel Sosyolojiye

Din Sosyolojisi Üzerine Bazı Düşünceler: Fransa-Türkiye Örneği

Neden Türk Din Sosyolojisi?Türk Din Sosyolojisinin İmkânı ve Gerekliliği

İslam Sosyolojisi Üzerine

İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?

Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı

Türkiye’de Dini Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi

Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri

Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler(Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme)

Çağdaş Değerler Karşısında Dini/Dinîleştirilmiş Değerlerin Kırılma Noktaları

Küreselleşme, Din ve Sivil Toplum

Küreselleşmenin Düşünsel Arkaplanı Ve Sosyolojik Yansımaları

Küreselleşme, Sivil toplum ve Din

Bir Arada Yaşamanın Dinî, Sosyal, Kültürel Öğeleri

Avrupa(Fransa)’da Türk-İslam Kimliği

Fransa’da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi ve Türk-İslam Kimliğini Korumana Cami ve Derneklerin Fonksiyonu

Avrupa’da Türk-İslam Kültürünün Muhafazası Ve Entegrasyon Sorunu (Fransa Örneği)

Din-Devlet -Siyaset İlişkileri Üzerine

Avrupa’daki Din-Devlet İlişkilerinin Türkiye’ye Yansıması

AB Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri Ve Türkiye

Avrupa(Almanya, İngiltere, Hollanda, Fransa, Belçika)’da Din Öğretimi

Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları

ÇAĞDAŞ DEĞERLER KARŞISINDA DİNÎ/DİNİLEŞTİRİLMİŞ DEĞERLERİN KIRILMA NOKTALARI

Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Son derece girift ve zorlu bir o kadar da eleştirileri üzerine toplaması muhtemel, ama defalarca gündeme getirilip tartışılması elzem olan bir konuyu ele aldığımın farkındayım. Ve bu konunun sadece kendi uzmanlık alanım açısından açıklığa kavuşturulmasının mümkün olamayacağını, ancak disiplinler arası bir çalışmayla verimli sonuçların alınabileceğini düşünüyorum.

Günümüz dünyasında yaşayan Müslümanlar bir yandan yaşanan hayatın gerçekliklerini, diğer yandan mensup oldukları dinin ortaya koyduğu değer ve normları dikkate alma zorunluluğunu hissederler. Sürdürülen hayat, kaynağını Batı Aydınlanmasından alan modernleşmenin şekillendirdiği toplumsal ve bugünkü geldiğimiz noktada küresel bir alanda gerçekleşirken, bu hayatın manevi açıdan anlam evrenini oluşturan (Vahyin ve sahih hadislerin değil) dini yorumların, dinleştirilmiş değer ve normların önemli bir kısmının tarih dışı kaldığı müşahade edilmektedir. Bu durum yaşanan aktüel hayatı olumsuz yönde etkilemekte, daha da önemlisi bugünkü haliyle İslam'ın ve mensuplarının çağdaşlaşamadığı görüşünü öne çıkarmaktadır.

Bir yanda Kur'an gerçeği ve ona dayalı olarak belirli bir tarihte oluşturulan yorumlar, değer ve normlar, diğer yanda çağdaş değerler olarak bize sunulanlar. Dikkat edilirse sorun genel olarak iki yerde düğümlenmektedir. Birincisi Kur'anın bazı ayetlerinde dile gelen hitabının(mesajının demiyorum) çağdaş kavram ve değerlerle uyumsuzluğu yanında Kur'an ve Sünnete dayalı olarak oluşturulan değer ve normların belirli bir kısmının günümüz sorunlarını çözmede yetersiz kaldığı; İkinci nokta çağdaş değerler olarak sunulanların kendi toplumsal ihtiyaçlarımıza binaen kendimiz tarafından üretilip üretilmediği, dolayısıyla ne kadarıyla bizim olduğu konusunda düğümlenmektedir.

Birinci noktada belirttiğim hususlar bir müslüman ve İlahiyatçı olarak üzerinde düşünmemi ve bir fikir beyan etme hakkını bana verirken, uzmanlık alanım itibariyle beni aşan meselelerdir. Bunlar daha çok tefsirci, hadisçi ve islam hukukçularının cesaretle söz

söyleme hakkı olan alanlardır. Ancak bu alanlarda yapılmış çalışmalar bizim için bir veri kabul edilebilir.

İkinci noktaya gelince tamamıyla sosyolojinin konuları arasında yer alan sosyal değişmeyi içermektedir.

Bu duruma göre tebliğim din ve değişim temeli üzerine kurulmuş olacak ve süreklilik arzeden çağdaşlaşma sürecinde çağdaş değerlerin oluşumu, bu değerlerin neliği, bu değerler karşısında dinin konumu, takınılan tavır ve din adına olması gerekenler gündeme gelecektir. .

Konuya girmeden önce bazı kavramsal açıklamalarda bulunmamız yararlı görünmektedir. Bu kavramlar aynı zamanda tebliğin başlığını içeren çağ ve ondan türetilen çağdaş kavramı, çağdaş değerler, dini/ dinileştirilmiş değer ve dini norm kavramlarıdır.

Çağ kelimesi her şeyden önce bir zaman dilimine göndermede bulunur. Ancak anlam sınırları pek belli olmayan, müphemlik, itibarîlik ve izafilik içeren bu kavram, “Demir Çağı, Tunç Çağı, Teknoloji Çağı” gibi daha çok başka bir şeyle birlikte nitelendirilen, bir değer ihtiva eden bir zaman dilimini gösterir: Ya da “İlk Çağ, Orta Çağ gibi” tarihsel süreçte kültürün gelişim çizgisine göre yapılan bazı nitelemelerle anlam kazanır.

Çağdaş sözcüğüne gelince Türk düşünce tarihinde bu sözcüğün yerine, birebir özdeş olmasa da asrî ve muasır kelimeleri kullanılmıştır. Muasır, “olan”ı ifade ederken, asrî “olması gereken”e işaret etmektedir. Muasır manasındaki çağdaş kelimesi batılıların *contemporain*(Fr.) ya da *contemporary*(İng.) diye ifade ettikleri kavramın anlamını içermektedir. Bu anlam bir yönüyle fiziki zamanı paylaşmayı diğer bir yönüyle bu zaman içinde üstün ya da baskın olanı ifade etmektedir. Muasır medeniyet ya da çağdaş medeniyet dendiğinde ikinci anlam kastedilmekte ve sanayi devriminden bu yana Batı medeniyetinin müterâdifi olarak kullanılmaktadır. Bu durumda İngiltere ile Nijerya aynı fiziki zamanı paylaşmakla çağdaş olurken, iç içe bulundukları konum ve seviye bakımından hemzaman olmalarına rağmen çağdaş olamayacaklardır. Çünkü çağdaş olma hemzaman olmanın ötesinde değer yüklü bir anlam kazanmaktadır. Böyle bir yaklaşımı dikkate aldığımızda çağdaşlık hemzaman olmakla birlikte çağdaşlaşmayı sağlayan, ya da çağdaşlaşmak için öngörülen belirli değerlere sahip olmayı dayatmaktadır. Ancak bu anlamdaki çağdaşlaşma bütün zamanlar, mekanlar ve toplumlar için geçerli evrensel bir şey midir? Çağdaşlaşma değer yüklü bir anlamı içeriyorsa bu değerler hangi değerlerdir? Çağdaş değer ölçüsü ve kriterleri nelerdir, neler olmalıdır? gibi sorular gündeme gelmektedir.

Çağdaşlaşma toplumların değişimlerini içeren ve devamlılık arzeden bir süreçtir. Bu nedenle Çağdaşlaşma yaygın olarak kullanıldığı üzere sadece geri kalmış olarak nitelendirilen belirli toplumların değil, çağdaş olduğunu ifade eden toplumların da sorunu olmaktadır. Ne var ki çağdaşlaşmayı gerektiren şartlar, toplumların karşı karşıya olduğu sorunların farklılığından ve bu sorunlara her toplumun farklı zaviyelerden yaklaşmalarından dolayı ya da aynı toplumun farklı tabakalarında veya farklı zaman dilimlerinde farklı algılanmasından dolayı değişik çağdaşlaşma türleri belirmektedir. Bu bağlamda genel olarak ifade etmek gerekirse çağdaşlaşma, Batı toplumlarında aydınlanmayla birlikte kendi geleneksel yapılarından modernliğe geçişi ve modernlik halini nitelerken, Batı-dışı toplumlarda örneğin Türkiye’de Batı etkisiyle oluşan modernleşmeye ilişkin gelişmeleri, değişimleri içermekte, Batılılaşma olarak yorumlanan bu değişimlere gösterilen olumlu ya da olumsuz tepkiler çağdaşlaşmanın yönünü, niteliğini belirlemektedir.

Çağdaşlaşma sorunu bizde kendi geleneğinden hareketle çözüme kavuşmayıp, dışarıdan ithal bilgi, teknoloji ve bunlara bağlı değerlerle aşılmaya kalkışıldığından, tepkisel, benimseyici ya da sentezci yaklaşımların yorumlama biçimlerine göre çağdaşlaşmaya bir anlam giydirilmiş ve bu bağlamda kavram kargaşasına yol açılmıştır. Şüphesiz çağdaşlaşmaya yüklenen anlamlara göre düşünsel alanda ve toplumda değişik çağdaşlaşma tipleri oluşmuştur. Bununla birlikte son tercih batılılaşma anlamında bir çağdaşlaşmayı içerdiğinden Türkiye’de çağdaşlaşma süreci içerisinde gerçekleşen “değişim”, bizdeki olanın dönüşüme uğrayarak yenilenmesi şeklinde değil, bizdeki olanın yerine başkasının ithal edilmesiyle olmuştur. Bu nedenle Türkiye’de yenilenmeden beklenen şeyler değil, ithal edilenin kendisinde içkin olanlar belirmiş, bu da mevcut değerlerle çatışma ortamını doğurmuştur.

Çağdaşlaşma bütün toplumların gelişme süreçlerine bağlı olarak bir değişim sorunu ise ve bunun Türkiye’de Batılılaşma olarak algılanması toplumsal gerçekliklerimiz ve dini değerlerimiz aleyhine başka değerler alanında yok olmayı içeriyorsa, bu mahzuru var diye çağdaşlaşmaya karşı direnmek te tarih alanından yok olmayı barındırmaktadır. Öyleyse çağdaşlaşmayı sadece bir kıtanın sosyo-kültürel dinamiklerine ve gerçekliklerine hasrederek reddetmeyi ve buna bağlı olarak kendi kabuğuna çekilmeyi tercih etme yerine, toplumumuzun kendi sosyal ve kültürel dinamiklerine göre gerçekleştirilmesi yönünde azami entelektüel gayretlerin gösterilmesi gerekmektedir.

Dün modernleşme, batılılaşma şeklinde bugün de postmodernizm, küreselleşme adları altında sosyal, kültürel, ekonomik, dini hayatımıza ilişkin değerleri kendi mihveri etrafında şekillendirmeye çalışan çağdaşlaşma bize Cemil Meriç'in ifadesiyle hep "kaypak"¹ yönünü göstermektedir. Üzülerken belirtmeliyiz ki çağdaşlaşmanın bugünkü sunumu olan, ülkemiz ve toplumumuzun geleceği açısından endişe verici hususları içeren küreselleşme ve onun retoriği olarak dışa vuran postmodern söylemler, milli bütünlüğümüzü parçalama pahasına, kendilerine meşruiyet sağlama peşinde olan dini ve etnik grupların âmentüsü haline gelmiştir. Konuyu başka bir alana kaydırmaksızın, bugün çağdaşlaşma adına önümüze konulan küreselleşmenin bir değer boyutunun olduğunu, bu sürece ister istemez dahil olan ülke ve toplumların mevcut değerlerinin yerine küreselleştirici güçlerin belirlemiş olduğu değerlerin teklif edildiğinin farkında olmamız gerektiğini belirtmek isterim.

Bu tür dayatmalara maruz kalmakla birlikte dünya ülke ve toplumlarından kopuk, ayrı bir şekilde yaşamamız da mümkün değildir. Çünkü ideolojik içeriklere sahip olmakla birlikte çağdaşlığın önemli bir göstergesi olan bilim ve teknolojiye bağımsız kalmak toplumlar için düşünülemez. Bilim ve teknolojik gelişmeler, buluşlar, ilerlemeler insanlığın varlığını devam ettirebilmek için olmazsa olmaz bir durum arzederler. Dolayısıyla bu anlamda çağdaş olmadan var olunamaz.

Çağdaş değerler bilim ve teknolojinin sonuçlarına göre değişen toplumsal hayatın içinde üretilen değerlerdir. Bunlar başka kültürlerle ait taşınan değerler değil, toplumun kendi temel dinamiklerine göre üretilen değerler olması gerekir. Bu temel dinamiklerden biri de dindir. Çağdaş değerlerle dini değerlerin karşılaşması bu noktada olur. Burada tebliğimizin başlığında yer alan ve Vahyi değerlere tekabül eden dini değerlerle, dinileştirilmiş değerler ve normlar arasında bir ayırım olduğunu özellikle belirtmek isterim. Çünkü Vahyî, dinî değerler aşkın bir alana ait olurken, dinileştirilmiş değerler ve normlar toplumsal alanda üretilmektedir. Dolayısıyla dinileştirilmiş değerler ve normlarla, çağdaş değerler beşeri alanda üretilmiş olmaları yönüyle aynı düzeydedir. Ancak çağdaşlığın göstergesi olarak beliren değerlerin ve mevcut dinileştirilmiş değerler ve normların birbirlerinden farklı bir uygarlık alanına ait olmaları problemli görünmektedir. Aynı uygarlık alanı içinde oluşturulan çağdaş değerlerle dinileştirilmiş değerler birbirlerini tamamlarken ya da en azından aralarındaki fay hatları büyük kırılma ve kopmalara yol açmazken, farklı uygarlıkların ürünü olmaları değerler çatışmasını doğurmaktadır.

¹ Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, İst., 1996, s. 25.

İnsanın yapıp etmelerini belirleyen, arzu edileni, ideal olanı gösteren standartlar²olarak niteleyebileceğimiz değerleri yüksek(aşkın) değerler ve araç değerler olarak iki grupta toplamamız mümkündür.³ Yüksek değerler referansını aşkın bir alandan alırken, araç değerler daha çok aşkın alandan karşılanamayan değerlerin yerine toplum ya da onun adına belirli kişi yahut gruplar tarafından üretilen değerlere tekâbül etmektedir. Böyle olmakla birlikte araç değerlerin aşkınlıktan bağımsız olmadığını onunla bir ilişkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Araç değerler fert ve toplum çıkarını, yararını ilgilendiren değerler olurken⁴ yüksek(aşkın) değerler tek başına bir ferdin ya da toplum yahut toplumdan bir kimsenin yararına olmayan, ortaya olan ve toplumda çoğunluk tarafından saygı ve ilgi gören değerlerdir.⁵ Bu tanımlama ve tasvirler çerçevesinde Vahyi değerleri aşkın değerler, bütün insanlığın üzerinde ittifak ettiği ya da bir toplumun kendi dinamiklerine göre ürettiği çağdaş değerleri ve dinileştirilmiş değerleri araç değerler olarak nitelememiz mümkündür. Çünkü çağdaş değerler ve dinileştirilmiş değerlerin her biri kendi tarihsel ortamlarında fert ve toplum çıkarını, kamusal alanın yararını ilgilendiren değerler olarak tezahür etmiş olurlar. Ne var ki bunların her birinin bütün zamanlar, mekanlar ve toplumlar için geçerli değerler olduğunu savunmak problem doğurmakta yukarıda belirttiğimiz üzere kırılmaları, çatışma ve çelişmeleri meydana getirmektedir.

Normlara gelince, referans olarak aşkın ve araçsal değerlere dayanan, gerçekleştiği alan yönünden beşerî, sosyo-kültürel olan normlar, belirli şartlar içinde toplum üyelerinin neleri yapıp yapamayacaklarını gösteren kurallardır. Öyleyse değerlerin belirli bir zaman ve mekanda dışlaşması, şekillenmesi normlar(kurallar)la olmaktadır. Başka bir ifadeyle normlar değerlerin sosyal hayatta somutlaşmış biçimleri⁶ olarak tezahür etmektedirler.

Bu bağlamda dini normların oluşması Vahyi değerlerin yorumlanmasıyla, Vahyi değerlerde aranan hususlara cevap bulunmadığında, Hz. Peygamberin sünnetine müracaat edilerek, bunda da bulunmazsa toplumun örfü, maslahatı, vb. durumlar referans kabul edilerek sağlanmıştır. Öyleyse dini normların da genel geçer, evrensel bir yönünün olmadığı açığa çıkmakta, tarihsel bir içeriği barındırdığı anlaşılmaktadır.

² Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, Beta yay., 10. bası, İst., 1990, s.254.

³ Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitapevi, 5. Bası, İst., 1992, s.198.

⁴ A.g.e., s.198

⁵ Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Kürsü yay., Ank., tsz., s. 303.

⁶ Mustafa Aydın İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, Pınar yay., İst., 1991, s. 179.

Bu kavramsal ve genel açıklamalardan sonra İslam ve toplum gerçeğine ilişkin konumuzla ilgili bazı hususları sizlerle paylaşmak istiyorum.

Merhum Erol Güngör der ki, "İslam esas itibariyle bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doęmuŗ, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuŗmuŗtu. O değer sisteminin baŗka bir zaman ve mekanda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî g r n ŗ nde olacaktır.⁷ Güngör bu sözleriyle islamda din deęiŗim gerçeğine iŗaret etmektedir.

İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'anın hitabı, inmiŗ olduğu o çağın toplumunun kavramlarını kullanıyor, dolayısıyla Kur'anın lafzıyla del let ettiği hususların aynıyla uygulanmasında bir sorun ortaya çıkmıyordu. Hz. Ömer devrinden itibaren fetihlerle geniŗleyen coğrafı, kültürel çevrelerin yeni şartlarına uyum konusunda da ictihat kapısının kapatıldığı M.IX. yy. 'a kadar bugünkü anlamda önemli bir problem yaŗandıęı söz konusu değildir.⁸ Deęiŗen zaman ve mekanların şartlarının ortaya çıkardığı ihtiyaçların karŗılanmasında, davranıŗ tarzlarını belirleyen normların oluŗturulmasında önemli bir görevi olan ictihat kapısının kapalı tutulması, dini, Vahy  değerlerin yeniden yorumlanarak çağın getirdiği birikmiŗ problemlere çözüm getirmeyi sağlamadığı gibi, inananları 700-800 yıl öncesi oluŗturulan değer ve normlara mahk m etmiŗ ya da tamamıyla bunların dıŗında davranıŗ modlarına sevk etmiŗtir. Kanaatimizce bu d ŗ nceyle dini korumak adına ictihat kapısını kapalı tutarak iŗlenen günah ve yapılan hatalar, bu kapıyı açarak cehd edeceklerin yapacakları hatalardan kat kat daha fazla görünmektedir. Çünkü bu tutum ve davranıŗlarla İslam dünyası d ŗ nsel alanda tıkanıklığa maruz kalmıŗ, kendi modernitesini,  aędaŗ değerlerini  retememiŗtir. Arkoun'un ifadesiyle "Ulema İslam d ŗ ncesinde *d ŗ n lemez*in ve *d ŗ n lmeyenin* alanını geniŗletirken Avrupalılar Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbs, Locke, Rousseau, Voltair ve diğerleriyle d ŗ nceye yeni ufuklar a mıŗlardır".

Kendi  aędaŗ değerlerini oluŗturamayıp Batı modernitesinin değerlerine teslimiyete maruz kalan müslümanlar, karŗılaŗtıkları  aędaŗlaŗma sorunu karŗısında ya kendilerine dayatılanı alacaklar, ya bugüne taŗınması binbir sorunu barındıran tarihsel değerlerle baŗ baŗa

⁷ Erol GÜNGÖR, "İslâm'ın Bugünkü Meseleleri", Ötüken yay., İst., 1981, s. 84.

⁸ Hz. Ömer Irak toprakları fethedildiğinde Hz. Peygamberin uygulaması olan fethedilen toprakların gaziler arasında dağıtımını yapmamıŗ, sosyal adaletin, eŗitlięin sağlanması ve sermayenin belirli ellerde toplanmasını engellemek için bunu yapmıŗtır. Tedvin döneminde oluŗturulan fikhî hükümlerde Kur'an, Sünnetten sonra maslahat, örf, mesalih-i mürsele gibi hususların dikkate alındığı bilinmektedir.

kalacaklar ya da dönemin tefsir, hadis, hukuk metodolojilerini oluşturacak dahileri yetiştirecek ya da bekleyeceklerdi. Bazı istisnalar ve bu yolda ortaya konulan yetersiz çabalar bir yana bu sonuncusu olmadı. Başarılamadı. Müslümanların bir bölümü dayatılan çağdaş değerleri, bir bölümü geleneksel olanları, bir bölümü ise postmodern tarzı içgin bazen hem onu hem bunu, bazen ne onu ne bunu tercih ederek kaygan bir zemin üzerine kurgulanan toplumsal hayatı benimsediler. Sonuç, çatışan değerler alanında belirsizleşen hayat formları.

Allah'ın göndermiş olduğu mesajı sadece lafzi düzlemde yorumlayarak, ya da tarihin belirli bir döneminde kültürel evrene ve yerel şartlara göre oluşturulan yorumun günümüzde de geçerliliğini savunarak oturup beklemek, bugünü tarihe hapsetmek demektir. Doğal olarak nazil olduğu dönemin kültür ve kavramlarına vurgu yapan Kur'an, lafzi olarak yorumlandığında bugüne hitap etmiyorsa, o hitabın mesajını günümüze uyarlamak müslümanların görevidir. Zaten Kur'an o günden bugünün gelişmelerine atıfta bulunsaydı, VI. yy.insanı için bu anlamsız ve inanılması güç olurdu. Gök yüzüne atıfta bulunan Kur'an, atmosfer tabakalarını, havanın içinde bulunan elementleri, suya atıfta bulunduğu onun bileşimini söyleseydi o günün müslümanı için bunlar bir anlam teşkil etmezdi. Ve belki de bu saçma bir şey derlerdi. Konuyu bir ayetle netleştirmek gerekirse Allah Enfâl sûresinde "Onlara (düşmanlara) karşı kuvvet ve atlar hazırlanmasını"⁹ öğütlemektedir. Dünyanın süper güçlerinin uzaydan her tarafı kontrol ettiği, güdümlü füzelerle güç gösterisi yaptığı bir dönemde eğer bu ayeti lafzi düzeyde yorumlayacaksak, muhtemel savaşları kazanmamız için her yerde at beslemeliyiz. Burada geçen "kuvvet" ifadesinin zamana, mekana ve imkânlarla göre değişeceği açık ve nettir. Bu kuvvet Hz. peygamber döneminde "iyi ok atmak"¹⁰ ve kılıç sallamak olurken günümüzde her türlü bilgi ve yüksek teknoloji ile donanmış insan ve savaş araçları olacaktır. Şüphesiz o dönemde bugünün teknolojik bilgisiyle üretilen uçak, füze, patriot füzeleri, tank vb. bilinmediğinden, böyle bir şeyden bahsedilmesi zaten Kur'an'ı anlaşılabilir kılardı. Bunun için zamana, mekana ve imkânlarla göre değişen kuvvet ve o dönemde geçerli savaş aracı olarak bilinen ve kullanılan "At"tan bahsedilmiştir. Fazlurrahman'ın ifadesiyle belirtmek gerekirse, "toplumsal değişmeyi görmezden gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını lafzî manası ile uygulamakta ısrar etmek Kur'an'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir."¹¹

⁹ Enfâl Sûresi, 8/60

¹⁰ Müslim, İmare, 167; Sünen-i Ebu Dâvud, M. Gazete yay., C. III, s. 430, H.no: 2514

¹¹ Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, Ankara Okulu yay., Ank., 1996, s. 83-84.

Kur'anın tarihin belirli döneminin kültür ve diliyle inzal olması, yorumlanması onun sosyal bağlamla ilişkisini ortaya koyar. Sosyal bağlamı "bir sosyal olgu ya da ilişkiyi ortaya çıkaran, çevreleyen veya biçimlendiren değer ve koşullar"¹² şeklinde dikkate aldığımızda, tarih boyunca ve günümüzde Vahy gerçeğine bağlı olarak şekillenen din olgusunun kendisini çevreleyen değer ve koşullardan bağımsız olmadığını müşahade etmekteyiz. Bu doğal ve epistemolojik zorunluluğa bağlı olarak, İslam'ın temel dayanağı ve bir değerler sistemi olan Vahy değişmediği halde, onun sosyal ihtiyaç ve şartlara göre yorumlanıp uygulandığını ve bu bağlamda bir takım normların ve dinî sosyal müesseselerin oluştuğunu görürüz.

Ancak bu dini normların bütün zamanlarda geçerli olduğunu ve hayatın her yönünü kapsadığını düşünmek çağın ulaşılan imkanları karşısında gülünç duruma düşmektedir. Bu bağlamda Abdulkerim Suruş'un Maksimum ve Minimum din makalesinde vermiş olduğu Molla örneği aydınlatıcı görünmektedir. İran'dan bir Hac kafilesinin başında rehber olarak Hacca giden bir molla vardır. Suud'da Hac mevsiminde ortaya çıkan bulaşıcı hastalık sonucu yetkililer tuvalete çıktıktan sonra mutlaka ellerin sabunla yıkanmasını önerirler. Ne var ki bunu dinleyen molla itiraz eder ve der ki: Bizim fıkıh kitaplarımızda tuvaletten sonra eller üç defa yıkanırsa temizlenmiş olduğu yazılıdır. Dolayısıyla dinen buna gerek yoktur der. Şimdi bu ifadeyi tahlil edelim. Mollanın bahsettiği fıkıh kitaplarının yazıldığı dönem gerçekten de bugünkü imkanların, incelemelerin olmadığı bir dönemdir. Kendi şartları içerisinde değerlendirildiğinde o dönemdeki Müslümanların suya, temizliğe riayeti medeniyetin bir göstergesi olarak nitelenebilir. Fakat günümüzde sabunsuz, deterjansız yıkanan ellerin mikroskopla incelendiğinde bir takım mikropları barındırdığı müşahade edilirken hâlâ tarihte verilmiş bir hüküm üzerinde ısrarcı olmak din adına dini küçük düşürmenin yanında yine din adına insanı tarihte kalmış bir bilginin mağarasına kapayarak sağlıksız bir ortama itmek olur. Oysa din beş şeyin korunmasını öncелеmiştir. Bunlardan en başta geleni sağlıktır. Bu bağlamda örnekleri çoğaltabiliriz. Örneğin suyun temiz olduğunu anlamaya dair fıkıh kitaplarındaki kıstaslar nedir dendiğinde üç husus öne çıkmaktadır. Suyun rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe su temiz sayılır. Gerçekten bu üç şartı taşıyan suyu bugün temiz kabul edebilir miyiz? Belki temizlik açısından bu şartlar hâlâ geçerlidir. Ama içilmesi açısından aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Cevabını gözlem ve deneyimlerinize dayalı olarak sizlere havale ediyorum.

¹² Ö.DEMİR, M. ACAR, " Sosyal Bilimler Sözlüğü", Ağaç yay., 2.Baskı, İstanbul ,1993, s.328.

Tarihin belirli bir döneminde Vahye dayalı olarak oluşturulan her hangi bir dinî yorum, bu yoruma dayalı olarak oluşturulan normlar kendi tarihsel bağlamı içerisinde geçerli ve anlamlı olsa bile, onu kutsala büründürerek dokunulmazlık zırhı içerisinde evrensel olarak takdim etmek tarihsel olanla aşkın olanı özdeşleştirmeye götürür. Böyle bir özdeşleştirme tarihsel, beşerî, görece olan ve kendi döneminin kültürel öğeleriyle yüklü bulunan yorumu mutlaklaştırmak olur ki bu, her zaman yeniden yorumlanarak anlamlı kılınıp, insan-tabiat ve yaratıcısı arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlayan Vahyi belirli bir dönemin yorumuna hapsetmek olacaktır.

Siyasal alandaki değerler Kur'an'a değil tarihsel alanda müslümanların yorum ve uygulamalarına dayalı olarak üretilmiştir. Her ne kadar Hilafet'i Kur'ana dayandıranlar olsa da Kur'an bir siyasi kurum olarak Hilafetten bahsetmez. Hz. Peygamberinde önerdiği bir siyasi model yoktur. Hilafet, İslam öncesi Arabistan'ında kabile reisi seçimlerine dayalı tecrübenin Hz. Peygamberin vefatından sonra islâmi bir forma büründürülmüş şeklidir. Ne var ki Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya konan bu "İslâmî Tarihsel (Siyasî) Eylem Modeli", Arapların soya dayalı eski sistemlerini canlandırmaya yönelik bir çok direniş karşısında, kendisini kabul ettirmekle beraber, Medine'nin son üç halifesinin katli ardından Emeviler'in soya dayalı saltanat sistemine dönüştürülmüştür. Emeviler geleneksel (kabilevî) ittifaklara dayanarak* zorla kabul ettirilen dinsel bir ortodoksluk¹³ ve kendilerinin oluşturdukları bir din-siyaset anlayışıyla iktidarlarını sağlamlaştırmışlar, daha sonraki dönemlerde de Cumhuriyete gelinceye kadar bu yönetim şekli farklı uygulamalarla devam etmiştir. Tamamıyla müslümanların yönetim tecrübelerini yansıtan ve dinileştirilmiş olan geleneksel, klasik dönem siyasi değerleri, değişmezlik zırhına büründürerek günümüze taşımak devamlı olarak yeniden yorumlamalarla değişen ve dönüşen günümüz siyasi değerleriyle çatışmakta, kırılmaları barındırmaktadır.

Din adına değişimi kabullenmeme modernizmin kuruluş ideolojisini oluşturan pozitivizmle aynı paralele düşmek demektir. Çünkü pozitivizme göre nesnel gerçeklik bir ayna gibi kabul edilen insan zihnine yansır ve düşünceleri, anlam evrenlerini etkiler. Yapılan dini yorumlar ve oluşturulan değerlerin, değişmezliği ve nesnel olduğu iddia edilirse bu mutlakçı, dogmatik bir anlayışı besler. Oysa her dini yorumun ortaya koyduğu değerler ve normlar hayatın

* Emevîler ellerinde bulunan iktidarı koruyup güçlendirebilmek için sadece kendi soylarına değil Kays, Kelb ve Yemenli Ezd gibi kabilelerle de işbirliği yapmışlardır.

¹³ Muhammed ARKOUN, "Kur'an Okumaları", s. 285.

gerçekliklerini Vahy çerçevesinde yeniden anlamlandırma demektir. Bu durum ilkesel olarak dinle değişme arasında bir çelişkinin olmadığını gösterir. Ancak dinin anlamlandırılması değişmez belirli bir paradigmayla sağlanırsa bu gelişme ve değişimin önünü tıkayabilir

TÜRKİYE'DE MEVCUT DİNİ DÜŞÜNCENİN EPİSTEMOLOJİK VE SOSYOLOJİK TEMELLERİ ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ

Bu yazının çıkış noktasını içinde yaşadığımız toplumumuzun karşılaşmış olduğu problemlerin çözümünde dine ve dini anlama ve yorumlamaya dayalı olarak ortaya çıkan güçlüklerle, geleneksel olarak tarihte edinilen dini düşünceye dayalı bilgilerin aktarılmasıyla ulaşılan çözümsüzlüğün sonucu sığınmak zorunda kaldığımız paradigmlar çerçevesinde oluşturulan dinî bilgi ve düşüncenin, sosyal gerçekliklerimizle uyumsuzluğu teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle geleneksel olarak oluşturduğumuz ya da buna karşılık kabullendiğimiz düşüncenin var olduktan sonra hep doğru ve geçerli olduğu inancının olumsuzluklarıyla karşı karşıya bulunmamızın farkında olma gerekliliğini vurgulama gayretidir.

Kabullendiğimiz bilgi ve düşüncenin her zaman doğru ve geçerli olduğu yanılgısı, bize bilgi ve düşüncenin olduğu tarihî, sosyo-kültürel çevreden kopuk olarak kendi başına bir varlık şeklinde kesinlik ve değişmezlik özelliği ile algılandığını ya da böyle anlaşılmak istendiği saplantısını göstermektedir. Öyle ki, bugün Batı'da terkedilmeye yüz tutan Pozitivizmin sosyal bilimlerde bilimsellik adı altında dogmalaştırılması ile geleneğin belirli bir dönemine ait dinî bilgi ve düşüncenin bütünüyle günümüzde geçerliliğini savunmak arasında hiç bir fark görünmemektedir. Bu noktadan hareketle çalışmamız Türkiye'de Cumhuriyet döneminde var olan dinî bilgi ve düşüncenin temellerinin nereye dayandığı ve boyutlarının nerelere uzandığı konusuyla beraber söz konusu dinî bilgi ve düşüncenin sosyolojik yansımalarını içermektedir. Amacımız sosyal hayatın arka planında önemli bir yeri olan dinî düşüncenin sorgulanmasının gerekliliği ve bu düşüncenin tartışılarak yeni açılımların getirilmesine katkıda bulunmaktır.

Ancak konuya girmeden önce sınırlarını belirlemek ve bazı kavramlarla ilgili açıklama yapmak yerinde olacaktır. Önce Türkiye'de mevcut dinî düşünce ifadesinin, İslam'ın dışındaki diğer dinî düşünceleri de çağrıştıracak ihtimalini göz önünde bulundurarak, ele alacağımız konunun sadece İslam'a ait olduğunu hatırlatalım. Bununla beraber günümüz Türkiye'sinde ister geleneksel isterse modern olsun dinî bilgi ve dinî

düşüncenin şu anki durumunun -tıpkı bizim yapmaya çalıştığımız gibi- dinî bilgi ve düşünce geleneğinin tanınması ve sorgulanmaya başlanması şeklinde tezahür ettiğini zikretmemiz, konumuzu ele alırken ister istemez Cumhuriyet döneminden önceki dönemlere de uzanacağımızın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Türkiye'de mevcut dinî düşüncenin epistemolojik ve sosyolojik temelleri derken, bir yandan Kur'an ve sünnete dayalı entelektüel bir faaliyetin sonucu olarak; varlık, bilgi, insan hayatının anlamı, varoluşun temel sorunları, davranışlarımızın ahlakî ve hukukî değeri ile günümüzde insan oğlunun karşılaştığı sorunlar üzerinde düşünen, düşündüğünü söyleyen "Bilgi Cemaatı"nın çeşitli bilimsel, edebî, sanat eserlerine yansıyan yönünü ve bu eserlerin müslümanların zihinlerinde oluşturduğu düşünceyle davranışları üzerindeki etkiyi, diğer yandan halk kültürüne dayalı dinî bilginin davranışlara yansımalarını kastediyoruz. O halde burada ele alacağımız konular: 1- Entelektüel anlamda dini bilginin dayandığı temeller 2- Halkın kültürel olarak atalardan kalma ve günümüzde kulaktan duyma bilgilerinin temelleri 3- Bu iki bilgi türünün oluşturduğu sosyolojik görüngüler olacaktır.

"Bilginin doğası, kaynağı, sınırları, doğruluğu, güvenilirliği, geçerliliği ile elde edilme ve aktarılma biçimlerini inceleme, araştırma ve sorgulamayı konu edinen"¹⁴ epistemoloji ya da bilgi teorisi bir dünya görüşünün özüdür. Epistemoloji bilgiyi tanımlamayı, onun temel farklılıklarını göstermeyi, kaynaklarını ve sınırlarını belirtmeyi amaçlar.

Bilindiği gibi din ile o dine ait düşünceler farklı şeylerdir. Dinî düşünce, Allahın gönderdiği sabit, sınırları belli, ilahî ve mutlak bir Din(Vahy)'in şu ya da bu şekilde yorumlanarak, insan etkinliğine ait tarihsel, sosyolojik durumlara göndermelerde bulunduğundan, bunun hiç bir zaman mutlak din olduğu iddia edilemez. Mutlak olan "Din" Vahy anlamında münzel bir din olarak tezahür ederken, bunun belirli normlar ve formlar altında düşünce ve davranışlarda tezahürü "tedeyyündür". Diğer bir ifadeyle "Din ve dine ait inanç, ibadet ve davranışlar ferdî özelliklerin ötesinde toplumu ilgilendiren ve bir çok sosyal şartlardan ileri gelen etkileşimlerle"¹⁵ yeni bir şekle girme özelliği taşıdıklarından, "tedeyyün"ü aşkın değerlerin belirli şartlar altında yaşayan insanların düşünce ve hayatlarında sosyal norm ve formlara girmiş hali olarak tanımlamamız mümkün

¹⁴ Ö.DEMİR, M. ACAR, "Sosyal Bilimler Sözlüğü", Ağaç yay. 2. baskı, İst. 1993, s. 120.

¹⁵ Ünver GÜNAY, "Din Sosyolojisi Dersleri" E.Ü. Yay. Kayseri. 1993, s.240.

görülmektedir. Bu bağlamda dinî fikirler ve kavramlar dünyasının sosyolojik durumlar ve onun değişiklikleriyle esaslı bir şekilde belirginleştiğini¹⁶ söyleyebiliriz.

İşte bizim burada ortaya koymak istediğimiz şey Türkiye'de bugün mevcut bulunan İslam düşüncesinin, dinin tedeyyüne dönüşmüş halinin, hangi temellere dayandığı konusunda bir sorgulama yapma çabası olacaktır. Kanaatimizce böyle bir çabanın gerekliliği her geçen gün daha da zarurî görünmektedir. Çünkü tarih boyunca şu ya da bu dönemlerde, ya da belirli mekanlarda dinin tedeyyüne dönüşmüş hali "mutlak din" gibi görülmekte ya da gösterilmekte ve buna bağlı olarak, dinîleştirilen(İslâmîleştirilen)le münzel anlamdaki Din(İslam)arasında sorunlar belirmekte, bu sorunlu halin davranışlara yansımaları ferdi ve toplumsal hayatımıza etki ettiği gibi dinî ve dinle olan bir çok şeyi tartışılır hale getirmektedir.

Türkiye'de 78 yıl önce kurulan ve önceki değişimler(Tanzimat, I. II. Meşrutiyet)den çok farklı bir değişimi amaçlayan Cumhuriyet yeni bir sıçrama yapmanın imkanını sağlayan bir yapıyı içermesine rağmen, zihinsel ve kültürel kodlarımızı belirleyen yapıların sorgulanmaması ve bu alanda entelektüel bir hareketin yeterli derecede yapılamamasından dolayı, tarihî yanlışlıkların temelsiz ve ufuksuz alanlarında dinî düşüncenin eğilimi ve temel yapısı istikrarsızlığını korumaktadır.

Bilindiği gibi 18. yy.'a gelindiğinde Osmanlının uğradığı askeri yenilgilerle ortaya çıkan zaafiyetin telafisi için yeniliklere girilmişti. Ancak problemin daha derinlerde olduğu, zaafiyetin sadece askerî değil, ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda da ciddi bir şekilde yaşandığı bir gerçek olarak görülmeye başlanmıştı. Ne var ki toplumun oldukça yerleşik ve muhkem bir yapıya sahip olarak örgütlendirilmesi ve geleneksel olarak devam eden bu yapının gücünü çağından değil de tarihten alması, yeni entellektüel hareketin ve dinamik çözümler bulmanın en büyük engeliydi. Bu duruma bağlı olarak Tanzimatın ilanından sonra ülkenin maruz kaldığı çöküntü ve bozulan dengelerini telafi etmek için Osmanlıda iki türlü düşünce hareketi müşahade edilmektedir. Bunlardan birincisi; hayatı, tarihsel olarak kurgulanmış geleneksel islama göre düzenlemeyi önererek, ülkenin Batı devletlerinden ithal edilen değil de kendi dünyası içinden çıkarılacak prensiplerle kurtulacağını iddia eden düşünce sistemi, ikincisi ise; çağa göre İslamı yeniden yorumlama ya da mevcut bilgilerle

¹⁶ Gustav MENSCHING, "Dinî Sosyoloji"(Çev. M. AYDIN), Tekin Kitapevi, Konya, 1994, s. 61.

İslamı bağdaştırma arayışı içinde olup*, Aydınlanma devlet felsefesinden esinlenmekle birlikte memleketin manevî hayatında meydana gelebilecek değişiklikler karşısında son derece direnen ve imparatorluğu eskiden beri ayakta tutan bağların, düşünsel ve kültürel kodların yeniden canlandırılmasını ve yaşatılmasını isteyen düşünce biçimidir.¹⁷

Bu dönemde ülkenin içine düştüğü bunalımlardan kurtulabilmesi için yapılan tartışmalar, geri kalmışlığın sebeplerini daha çok dinden uzaklaşmaya bağlayan, birinci düşünce grubuna dahil edebileceğimiz ulemanın geleneksel ve muhafazakar bir tavır takınmasına, öte yandan ihtiyaçların ortaya çıkardığı zaruretleri bizzat görerek yaşamakla birlikte geleneksel siyasî ve sosyal yapının bozulmasını istemeyen Bâb-ı Alî mensupları ile ulemanın tutucu tavrını önemsemeyen, modernleşmeden yana tavrını koyan ikinci düşünce grubuna mensup "Yeni Osmanlılar" gibi aydınlar grubunun oluşmasına yol açmıştı. Dolayısıyla İslam düşüncesinin temelindeki ilk oluşumların nüvelerini *gelenekçiler* ve *modernistler*¹⁸ oluşturuyordu.

Hemen ifade etmek gerekirse bu iki düşünce biçiminden birincisi o dönemde kendi içinden bakıldığında teorik açıdan tutarlı görünmekle beraber ne kendi içinden böyle bir düşünceyi çıkarabilmiş ne de dışarıdan gelen düşünce biçimine geleneksel dokuyu koruma adına olumlu bakmıştır. Ancak böyle bir tavır onu önüne durulamayan düşünce akımlarının etkisinden kurtaramadığı gibi tepkisel olarak aşırı bir tutuculuğa itmiştir. İkincisine gelince genelde hem teorik hemde pratik açıdan tutarlı olmakla birlikte gerek Aydınlanma düşüncesine gerekse geleneğe başvurmada ve ulaştığı sonuçlar bakımından problemleri olan telifçi bir düşünce şeklidir.¹⁹

* Bu dönemde bir aydın hareketi olarak Yeni Osmanlıların çalışmalarına baktığımızda İslam'dan ya da Şeriattan kastedilenin tarihsel alanda tedeyyün etmiş din olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Dinî ve Siyasî Görüşleri", Dinî Araştırmalar Osmanlı Özel Sayısı, C:2, sayı 5, Eylül-Aralık 1999, s.51-89.

¹⁷ Kâmiran BİRAND, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", Kâmiran BİRAND Külliyyatı, Akçağ yay., 1998, Ankara, s. 27.

¹⁸ Burada ifade edilen gelenekçiler ve modernistler ile 20. yy.'da R. Guénon, F. Schoun ve S.H.Nasr gibi gelenekçilerle, Fazlurrahman gibi modernistlerin bu kavramlara yükledikleri anlam ve takip ettikleri metod bakımından farklılıklar olduğunu hatırlamak gerekir.

¹⁹ Yeni Osmanlıların telifçi düşüncelerindeki müphemlik ve çelişkiler için bkz. Arabacı,a.g. m.

20. yy.'ın başlarına gelindiğinde Türkiye'de *gelenekçi* diye adlandırılan akım *İslamcılık*²⁰ akımına dönüşmüş olacak ve bugünün Türkiye'sinde dinî düşüncenin sosyal, kültürel ve siyasî alanlarda şekillenmesine yön veren hareketin ana mihverini oluşturacaktır. Özellikle Cumhuriyet dönemine açılan kapının dinî düşünce açısından daralıp genişlemesini sağladığı ve Cumhuriyet dönemi dinî düşüncelerinin tohumlarının ekildiği dönem II. Meşrutiyet dönemidir. Bu dönemde belirli bir yapı kazanan söz konusu akımın ileriye sürdüğü görüşler, Cumhuriyetin kuruluşunda din-devlet ilişkilerinin nasıl olacağı ve dine nasıl bir yaklaşım içersinde bulunulacağının belirlenmesine paralel olarak dinî düşüncenin hangi paradigmalara oturması gerektiği konusunda da önemli derecede rol oynamıştır.

Temel çıkış noktası moderniteye karşı geleneği muhafaza etme amacına dayalı olan bu hareketin kendisi "modernleşmenin bir ürünü olarak tezahür ederken, aynı zamanda modernleştirici bir ideoloji²¹"ye bürünerek kendi içersinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Entellektüel düzeyde düşünce ve tartışmaları barındıran bu dönemin dinî düşüncelerinin Cumhuriyete yansıyan yönü, biraz da konjonktür gereği, daha çok siyasî manada olmuştur.

Ancak "siyaset ve idare son iki asırdır müslüman aydınların öncelikli alanlarını oluşturmakla birlikte, İslamcılarının siyasî görüşlerinden bir siyaset felsefesi çıkmamakta, bir devlet anlayışı ve bütünlüğü olan bir idarî organizasyon da belirginleşmemektedir. Siyasî, sosyal, kültürel boyutları olan, geçmişi değerlendirip yorumlayan ve gelecekle ilgili üzerinde kafa yorulmuş beklentileri vurgulayan programlarından bahsetmek te mümkün değildir"²².

Cumhuriyet öncesi böyle bir yapıya sahip olan dinî düşüncenin belirleyicilerinin iki temel özelliği görünmektedir: Birincisi daima tepkici olmaları, ikincisi gerek teorik gerekse pratik olarak Batı düşünce biçimlerinden belirli ölçülerde etkilenmeleridir. Günümüzde, moderniteyi yaşarken zihnen geleneği yaşadığını zannederek paradoks içinde olanların benzer durumu burada da görülmektedir.

²⁰ İleri okumalar için bkz. T. Zafer TUNAYA, "İslamcılık Akımı", Simav yay., 1991; İsmail KARA, "İslamcılarının Siyasî Görüşleri", İz yay. İst. 1994 ve aynı yazarın "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi", Rısale yay., C.I, II, İstanbul, 1986, 1987; Mümtaz'er TÜRKÖNE, "Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu", İletişim yay., İkinci baskı, İstanbul, 1994.

²¹ Mümtaz'er TÜRKÖNE, "İslam Düşüncesinde Totallik Tartışmalarının Modernite ile İlişkisi", 1. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan yay. İst. 1995, s.117.

²² KARA, "İslamcılarının Siyasî Görüşleri", s. 6.

Cumhuriyet döneminde yaşanan İslâmın sosyolojik yapısından hareketle Mardin'in merkez-çevre ilişkisi içinde ele aldığı ve daha çok Volk İslam²³ şeklinde tanımladığı ve Paul Dumont'un²⁴, bizim de benimsediğimiz²⁵, Resmi ve Paralel İslam²⁶ şeklinde nitelediği İslâmın düşünce örgüsü siyahla beyazın birbirinden ayrıldığı gibi net ve berrak değildir. Bu açıdan şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, 1950'lere kadar gelen devrede mevcut kısıtlamaların etkisiyle oluşan boşlukta entelektüel anlamda bir dinî düşünceden söz etmek zor görünmektedir. Bu dönemde mevcut boşluğu doldurma bakımından bir şans olarak görünen, ancak çoğu kez bir takım malumatları aktarıcı olduğu için de dinî düşüncenin yeniden üretilmesini engelleyeci ve niteliği yönünden onu zayıf ya da donuk bırakıcı olarak değerlendirilen "taşra uleması ve taşra şeyhleri"²⁷nin geleneksel halk islam düşüncesini devam ettirdiklerinden söz edilebilir.

Bugüne gelince Resmî İslam kategorisine giren ve gerçek manada dinî düşünceyi üretme konumunda bulunan dinî yüksek öğretim kurumlarının "kalitesi, programları hatta akademik yapıları belli bir ölçüde tartışma konusu olmaktan kurtulamamıştır. Doğrusu bu kurumlar eskinin din eğitimi, öğretimi ve bilim anlayışından sıyrılarak din meselelerini istenilen ve beklenen ölçülerde objektif, bilimsel olarak incelemeye yönelememişlerdir. Bunun için Türkiye'de entelektüel dinî kültür, düşünsel ve ahlakî boyutları içersinde belirli bir standartta, objektif bilimsel ve felsefî düzeyi bir türlü yakalayamamış ve büyük ölçüde normatif bir zihniyette tıkanıp kalmıştır.²⁸ Bu nedenle İlahiyat Fakültelerindeki İslam eğitimi, bir yönüyle böyle bir geleneksel İslam düşüncesinin izlerini taşıdığından dolayı, diğer

²³ Şerif MARDİN, "Din ve İdeoloji", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1986, s. 107 vd.

²⁴ Paul DUMONT, "l'islam en Turquie, facteur de renouveau?", Les Temps Modernes, 41^{ème} année, Juillet-Août 1984, n° 456-457, p. 352.

²⁵ ARABACI, "L'organisation Religieuse dans la Turquie Républicaine: İslam officiel et parallèle, Yayınlanmamış doktora tezi, İNALCO, Paris, 1997.

²⁶ Resmî ve Paralel İslam kavramlarını ilk defa Sovyet Rusya'da yaşayan müslümanların Ateist bir devlette örgütlenmelerini ele alan Rusya uzmanı BENNIGSEN kullanmıştır. Ondan sonra aynı kavramlar DUMONT tarafından çağdaş Türkiye'de devletin kontrolünde ve onun dışında oluşan tarikatların meydana getirdiği organizasyonlar için kullanılmıştır. Biz burada Türkiye'de Resmî İslam deyince kısaca Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak oluşturulan yurt içi ve yurt dışı organizasyon, İmam Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri, İmam Hatip Meslek Yüksek Okulları, diğer ortaokul ve liselerde verilen din dersleri ve bunların işlevsel durumunu kastetmekteyiz.

İslam paralele gelince bu, devletin kontrolü dışında sivil olarak oluşan dinî cemaat ya da tarikatları kapsamaktadır.

²⁷ A. Yaşar OCAK, "Günümüz Türkiye'sinde İslamî Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", Düünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Bursa, 16-17 Haziran, 1990, s.146-147.

²⁸ GÜNAY, "Din Sosyolojisi", İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 553.

yönüyle, belkide önemli ölçüde Cumhuriyet dönemi İslamının alanı belirlendiğinden dolayı, tarihe yöneliktir. Güncel ve sosyal olana gerek bu Fakültelerin programları²⁹, gerekse yapısal durum imkan vermediğinden İslam ve öğretisi tarihte kalmaktadır. Oysa dini yaşayan insanlar bugünün insanlarıdır. Sınırlı olarak istisnâî bir şekilde yapılan çalışmalar bir yana, bugünü kendisine konu edinmeyen böyle bir yapılanma, araştırmacıların bugünle ilgili meseleleri tarihe taşımalarına sebep olmakta, orada hal çareleri aramaları gibi günümüzün problemelerine çözümü yeterli olmayan bir durumu ortaya koymaktadır. Bugünün şartları içersinde beliren sorunları tarihte tedeyyün süreçlerinde oluşturulan çözüm kıstaslarına vurmak, dinin makro düzeyde yorumlanmasıyla³⁰ bugünü tarihe hapsetmek olacaktır. Oysa güncel olarak yaşanan bir dinin düşünce ve yorum alanı tarihe takılı kalır, bir türlü bugüne gelinemez ve her şeyin sadece tarihiyle meşgul olunursa o dine ait düşünce ya ideolojik ya da ütöpik olmak zorunda kalacaktır.³¹

Bu bağlamda bazı istisnalar hariç İlahiyat Fakültelerinde dinî düşüncüyü oluşturan şemaların dayandığı yer tarihsel alandaki tedeyyün süreçlerinin belirli aşamalarından herhangi biri olmaktadır. Oysa bu süreçler bugünün problemlerini çözme ve geleceği inşa etme bakımından değerlendirildiğinde amaç değil araç konumundadır. "Dinî düşüncenin entelektüel olarak üretilmesi gereken kurumlarda, eğitim-öğretimin kitabî kültüre dayandığı noktalarda geleneksel formun aşıldığı pek söylenemez. Bunun için telkinci, tekrarcı, şekilci, normatif ve ezberci eğilimler güçlü kalmakta, böylece dinî toplumsal denetim ile dinî kendiliğindenlik bir özgürlük sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kişisel planda kimlik ve kişilik bunalımlarına, çelişkili tutum ve davranışlara; toplumsal ve kültürel planda aynı çerçevede semboller üretmek suretiyle çeşitli ve çelişkili arayış ve beklentilere, protestocu yönelimlere sıkıntılara yol açmaktadır".³²

Şu halde dinin kendi içinden çıkardığı özle beraber tarihsel alan içersinde farklı şartlara göre örülen geleneğin içinden Mutlak anlamdaki dine ulaşacak bir yol açılmadıkça, dinî düşüncenin durumu, günümüzde olduğu gibi katılaşmış, Vahy gerçeğinin "yeniden

²⁹ 1998 yılında uygulamaya konulan programda teorik olarak iyileşme belirtileri görülmekle birlikte bu programın işlenmesi ve genişletilmesi konusunda tereddütlerimiz bulunmaktadır.

³⁰ Bkz. Abdulkerim SURUŞ, "Minimum ve Maksimum Din", fecre Doğru, Kasım 1998, sayı, 37, s. 51-54.

³¹ ARABACI, "Avrupa'da Din-Devlet İlişkilerinin Türkiye'ye Yansıması", Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet Siyaset İlişkisi, G.Ü Rektörlüğü, Ankara, 1999, s. 15.

³² GÜNAY, "Din Sosyolojisi", s. 553.

okunmasıyla" yeniden üretilmeyen, tarihte oluşturulan tedeıyyün süreçlerinin beşerî sınırlarıyla malûl bir kabuk olmaktan öteye gitmemiş görünmektedir. Çünkü hâlâ Türk toplumunun dinî düşüncesinin temelini oluşturan entelektüel ve kitabî yaklaşımlar kendi içinde çeşitlilik arz etmekle beraber bahsi geçen malul, tarihsel düşünce kalıplarına mutlak bağılılığı barındırıp, şehir merkezlerinde bulunan dinî yüksek öğrenim gören kişilerden toplumun farklı katmanlarındaki kişilerine varıncaya kadar çoğu kesimi etkilemektedir. Kırsal kesimlere varıldıkça ister sünni ister alevî-bektaşî formları altında olsun, kendi içinde sorunlu olan kitabî-entelektüel düşüncenin yerini, sözlü kültüre dayalı, sufilik ve tarikat anlayışlarıyla karışık çeşitli halk inançları, örf ve adetlerin, dinî, sihrî unsurların belirlediği bir düşünce yapısı müşahade edilmektedir.

Diğer yandan Türkiye'de Resmî İslam, 1925'te tarikatların kapatılması ile Paralel İslamın yaşadığı sürece dahil edilmese de, 1932-1949 yılları arasında yaşanan kopukluğun ve ilgisizliğin çıkarmış olduğu bir bunalımın neticesinde, yeniden dinî eğitime dönüşün yüksek tabakalardan ziyade orta ya da alt tabakalarda yankı uyandırması; başka bir deyişle tıpkı ara dönemdeki taşra uleması ve şeyhlerinin mensup oldukları sosyo-kültürel çevrede olduğu gibi bugünkü Resmî İslamın düşünsel alanını belirleyen kesimin sosyo-kültürel tabanının düşük olması nedeniyle, arzulanan yüksek düzeyde dinî düşünce adına, bir dezavantaj yaşanmaktadır. Bu olumsuz yapısal durumun düşünceye yansması, entelektüel üretkenliğin, hareketliliğin ölçüsünü ve değerini negatif olarak büyük ölçüde etkilemektedir. Bir örnekle açmak gerekirse bugün Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinden sonra dinî düşünceyi belirleme ve bu konuda halkı aydınlatmada aracı rolü oynayanlar başta müftü ve vaizler olmak üzere camilerdeki din görevlileridir. Diyanet İşleri Başkanlığının organizesi ile görev yapan din görevlilerinin eğitim seviyelerine baktığımızda büyük bir çoğunluğu İmam-Hatip Lisesi mezunudur.³³ Bunların biraz önce tasvirine çalıştığımız İlahiyat Fakültelerinden mezun olan din kültürü ve ahlak dersleri öğretmenlerinin öğrencileri olduğunu dikkate aldığımızda, bilginin de belirli bir kırılmayla insan zihnine ulaştığını düşünürsek mevcut yapıyı anlamada fazla bir zorluk çekmemiş oluruz. Burada dinî düşüncenin halka açılımı bakımından yaygın din öğretiminin yapıldığı camilere devam eden vatandaşlarımızın dinî bilgi seviyelerinin niceliğini ve niteliğini gözönüne aldığımızda ve bunların bilgi eksikliklerinden de istifade ederek kendi anlayışlarını din diye anlatan kişi ya da kişileri düşündüğümüzde bu alanda

³³ DİB' nın 1998 istatistiklerine göre 62280 İmam-Hatipten 43388'i İmam-Hatip Lisesi mezunudur. DİB 1988 yılı istatistikleri, Ankara, 1999, s. 7.

yapılması gerekenlerin gerçekten disiplinler arası araştırmaların sonuçlarına dayalı olarak gerçekleştirilmesini ortaya koymaktadır*.

Ayrıca Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren dinî düşüncenin çeşitli sebeplerden dolayı ivme kaybetmesi, arada meydana gelen boşlukların da etkisiyle oldukça artmıştır. Yaşanan dinî boşluğun doldurulması ülke çapında paralel ıslama dahil olan "*taşra uleması ve taşra şeyhleri*"nin faaliyetleri bir yana, entelektüel bağlamda telif değil tercüme faaliyetleri ile telafi edildiğinden ve dahası, bu tercümeler Arap ülkeleri, Pakistan ya da diğer çeşitli İslam ülkelerinin sorunlarından kalkılarak ele alındığından, aynı problemler bizde de varmış gibi bir anlayışı ortaya koyarak ve Türkiye'nin problemleri sözkonusu ülkelerin problemleriyle özdeşleştirilerek benzer düşünce ve sosyal grupların oluşmasına yol açılmıştır.³⁴

Bu durum Türk toplumunun sosyolojik problemlerini ele alma girişiminde bulunan sosyologlarımızın kendi toplumsal yapımıza uygun sosyal teori üretemediklerinden, Batılı sosyologların kendi toplumları için oluşturdukları paradigmlar çerçevesinde sosyal gerçekliklerini yansıtan kavramları bizim ülkemize taşıyarak, bizim sosyal gerçekliklerimizi başka sosyal gerçeklikleri yansıtan kavramlara giydirmeleri ile benzerlik arz etmektedir.

Dolayısıyla *Cumhuriyet döneminde dinî düşünce modernitenin bize yansıdığı ya da yansıtıldığı ölçüde ortaya çıkan sosyal hayatımızın gerçekliğinden hareketle, münzel anlamda İslamın kendisinin değil, daha çok başka gerçeklikler çerçevesinde tedeyyün etmiş şeklinin bizde uyandırdığı zihniyetle yorumlanmış halinin ortaya koyduğu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.*

Günümüzde genelde İslam dünyasında özelde ülkemizde, öyle bir anlayış ortaya çıkmaktadır ki, bu anlayışın sahipleri gerek düşünsel alanda, gerekse eylem alanında kendilerinin dışında bulunan ve karşılarında varlığını hissettiren maddi ya da manevî bir gerçekliği(moderniteyi) yaşamalarına ve kendileri yaşadıkları bu çağın birer ürünü olmalarına rağmen, tarihsel olarak belirli bir dönemin düşünsel ve eylemsel İslam anlayışını

* Türkiye'de din hizmetleri ve eğitim politikalarının tespiti için ülke genelinde devamlı şekilde alan çalışmalarını yürütecek bir Din Sosyolojisi Araştırma Merkezinin kurulmasını elzem görüyoruz.

³⁴ ARABACI, "Avrupa'da Türk-İslam Kültürünün Muhafazası ve Entegrasyon Sorunu(Fransa Örneği), Uluslararası Avrupa Birliği Şurası, 03-07 Mayıs 2000, İstanbul.

ideolojileştirerek gerçekleştirme iddiasında bulunup, gerçekleştirecekleri İslam düşüncesi ve yaşantısının bilgi çerçevesinin, içinde yaşadıkları moderniteden bağımsız olamayacağının farkına varamayarak, paradoksla karşı karşıya bulunduklarının bilincinde olmadıkları görülmektedir. Oysa hepimiz Kuhniyen bir tabirle Osmanlının "bir algı kalıbı değişimi"nin yaşanmaya başladığı Tanzimat döneminden beri oluşturulan aynı paradigmanın bilgi teorisine göre sistemleştirilen bir ortamda yetişiyor ve yaşıyoruz. O halde bu gerçeği tespit ederek konumumuzu belirlemek yerine inkar etmek niye?

Burada hemen belirtelim, bizim gayemiz modernite karşısında geleneği bütünüyle reddetmek ya da ne olduğu sorgulanmadan geleneği moderniteye incelemek değil, sadece bir durumu ortaya koymak ve gelenekle modernitenin ne söylediğini, nasıl söylediğini bilmeden bir düşüncüyü oluşturmanın eksik kalacağını irdelemek istiyoruz. Çünkü *"tarihsel geri kalmışlığın" temel sebepleri arasında bu zamana kadar bizdeki modernist söylemin dile getirdiği "düşünsel zaafiyet" ya da "köhne zihniyet" ile, gelenekselci çevrenin dile getirdiği "islam dünyasına sosyal yönden giren değişimler" ve bunlara bağlı olarak "dinden uzaklaşma" şeklinde ileri sürülen görüşlerin barındırdığı eksik gerçeklerin telafisi için çarpınmanın bugüne kadar asıl yapılması gerekeni yakalamada sorunlu olduğu düşüncesini taşıyoruz.* Osmanlı modernleşmesinden itibaren ne bizdeki modernist yaklaşımlar, ne de gelenekselci yaklaşımlar mevcut sorunları çözmede başarılı olamamıştır. Zaten bu muhtevada yazılan yazılar ve yapılan konuşmalar böyle bir sorunun varlığını ortaya koymaktadır. *O halde geleneğin de modernitenin de bir milletin tarihsel bir ortamında oluştuğunu ve her ikisinden de bağımsız kalınamayacağının bilincinde olarak, kendi toplumsal gerçekliğimize göre entellektüel bir yapının ve kültürel bir evrenin oluşmasını sağlamamız gerekir.*

Burada ciddi olarak üzerinde durulması gereken şey, gelenekselci yaklaşımın söylemlerinde dışlamakla beraber, içiçe ya da yanyana yaşadığı moderniteden ontolojik olarak ayrı kalamayacağı, inşa etmeğe kalkıştığı evrenin, ontolojik zorunluluktan dolayı, epistemolojik temellerinde bir etkileşimin olacağı muhakkaktır. Ancak her ne kadar içiçe ya da yanyana bulunduğumuz bu gerçeklik bir zorunluluk arzetsen de, tarihsel ve sosyal gerçekliğimizin varlığı da inkar edilemeyeceğinden, ne geleneğin ne de modernitenin eleştirisiz bir şekilde kapımızdan içeri girmesi düşünülmemelidir.

Şüphesiz bir düşüncenin oluşması tek faktöre bağlanamayacağı gibi dinî düşüncenin oluşması da tek boyutlu bir olay değildir. Onun tarihî, toplumsal ve kültürel arka planı vardır. İslam düşüncesinin evreleri ele alındığında, her dönem içinde İslamın bulunduğu yerel ortamın yapısından etkilendiği, yerel ortamın da İslamdan etkilendiği ve böylece karşılıklı olarak etkileştikleri görülür. Güngör'ün ifadesiyle "İslam esas itibariyle bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekanda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî görünüşünde olacaktır.³⁵

O halde dinin esası(Vahyin kendisi) hiç bir zaman değişmemektedir. Değişen sadece dini yorumlayan insanın anlamaya yönelik çeşitli durumları, epistemolojik yönelimleri, yaşadığı çevre ve zamandır. Bu duruma göre dini yorumlama ve yeni bir düşünce üretme konumunda olan insanları etkileyen, onlara tesir eden, onların kendilerinin dışındaki esas amiller, tedeyyün dediğimiz şeyin farklı şekillerde tezahürüne yol açarlar. İşte bugünün müslüman dünyasında ve özelde Türkiye'de söz konusu bu gerçeği görüp te dini düşüncüyü buna göre yorumlayanlarla, tepkisel olarak sadece geleneğe yaslanan, fakat aslında içinde yaşadığı gerçekliğin (modernitenin) kendisini de yapılandır- dığının farkında olamayıp, kendisini başkalarından farklı görenlerin ortaya koyduğu bir durum vardır.

Tarihten günümüze İslam dünyasında dinî düşüncenin yapısını etkileyen temel motivasyonun iki kutbu bulunmaktadır. Birincisi İslam nassı, diğeri genel tarihsel konjonktürdür. Düşüncenin eğilimi adeta bir sarkacın hareketi gibi İslam nassı ile tarihsel ortam arasında gidip gelerek, İslam nassından anlaşılanla tarihsel pratiğin etkilenmesi, tarihsel pratikten hareket ederek İslam nassına anlam vermek şeklinde tezahür etmiştir. Diğer bir tabirle İslam düşüncesinin oluşumu enternal epistemolojilerle external(Grek, İran, Hint, Batı gibi) epistemolojilerin karşılıklı etkileşimiyle oluşmuştur.³⁶

Söz konusu oluşumda İslamî nassın anlaşılmasını da sağlayan hiç şüphesiz eldeki bilgidir. Bilginin oluşumunda ise içinde yaşanılan tabii çevre ve onun yorumlanmasıyla beraber

³⁵ Erol GÜNGÖR, "İslâmın Bugünkü Meseleleri", Ötüken yay., İst., 1981, s. 84.

³⁶ Hayrettin YÜCESOY, "İslâmın İlk Dönemlerinde Siyasî-Kelam Okullarının Gelişimi",1. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan yay. İst. 1995, s. 21.

tarihsel ve toplumsal kültürel miras rol oynamaktadır. Bu mirasın taşıyıcısı olan bilgi kodları ve kavramlar düşüncenin oluşturulmasında ve geliştirilmesinde önemli bir yere sahiptirler. Winch'in deyişiyle dünya bize kavramlarla sunulmaktadır, kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız ve dolayısıyla dünya da değişir³⁷. O halde dinî düşüncenin taşıyıcısı durumunda olan kavramları yeniden sorgulamak gerekecektir.

Geleneksel olarak kendimize özgü düşüncenin oluşturulmasında böyle bir mirasın yokluğu, oluşturulamaması ya da oluşturulduğu halde devam ettirilememesi, bizi external dediğimiz epistemolojilere mahkum kılmaktadır. *Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin dinî düşüncesinin maalesef böyle bir mahkumiyetle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Yani kendi yerel şartlarına göre oluşmuş bir düşüncenin değil, bir bölümüyle Doğu'ya bir bölümüyle Batı'ya mahkûmiyet hali olan, Doğu düşüncesiyle Batı düşüncesi arasında ya da belirli dönemlerde birinin diğerine baskın geldiği ortamda oluşan bir dinî düşünceye mahkumiyet söz konusudur.*

Şüphesiz bu durumun tarihî sebepleri vardır ve sadece Cumhuriyet dönemine münhasır değildir. İslam tarihinde düşüncenin oluşum süreci, tedvin dönemi hariç³⁸, epistemolojik ve metodolojik tekrarların ve bunların ortaya koyduğu düşünce yapılarının tekrarı, ya da eskinin yeniyi meşrulaştırıcı bir araç olarak gösterilmesi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Her ne kadar belirli dönemlerde tecdid hareketleri olmuşsa da bunlar mevcut yapının baskın kalıpları arasında eriyip gitmiştir. Böyle bir donukluğu ya da hareketsizliği hâlâ muhafaza eden İslam düşüncesi, içine düştüğü kısır döngüyü aşamadığından, mevcut yapıyı muhafaza türünde ya geçmişe müracaat etmekte, ya da bugünün geçerli paradigmasına dayanmak zorunluluğunu hissetmektedir.

Eldeki veriler ve müşahedeler mevcut dinî düşüncemizin temellerinin ve boyutlarının tam da bu ekseninde belirip, yaygınlaşmış olduğunu göstermektedir. Ne demek istediğimizi netleştirmek için konuyu biraz daha açmak istiyoruz.

Daha önce İslam dünyasında dinî düşüncenin yapısını etkileyen temel motivasyonun iki kutbundan yani İslam nassı ve genel tarihsel konjonktürden bahsettik. Bu iki temel belirleyicinin nesnelliği ve tarihselliği üzerinde yapmamız gereken entellektüel faaliyetlerin

³⁷ Peter WINCH'den naklen Hüsamettin ARSLAN, "Epistemik Cemaat", Paradigma yay. İst. 1992., s. 82.

³⁸ Muhammed Abid el-CABİRİ, "Arap Aklının Oluşumu", İz yay., İst. 1997, s. 59.

nicelik ve niteliğine bağılı olarak azlığı ve yetersizliği ya da gösterilen entellektüel gayretlerin farklı kaygılara dayalı olarak başarısız kalması/kılınması, mevcut yetersiz düşünsel yapının daha da kemikleşmesini sağlamaktadır.

Oysa Aşkın Ufuktan gelen Vahy, tarihe hükmetmeyi ve onu kendi varlık modelinin kalıp ve şemalarına dökmeyi amaçlayarak, insana, olaylara, topluma, fenomenlere dönük olup, tarihsel alan içinde "yabancılaşma"ya karşı nihaî teklif ve öneriler bütünü olarak sunulmuştur.³⁹ Nevarki zamana-mekana karşıt bir ortama değil, en geniş ve karmaşık faaliyet ve ilgi alanıyla "insan"ın özgün dünyasına müteveccih⁴⁰ olmakla beraber insan ve toplumun doğası gözardı edilerek ve ona karşıt olarak işlev görmeyi amaçlayan, onu ezmeye çalışan bir şey olmadığı⁴¹ halde, insanın parantez içine alınarak, kişilik bütünlüğünün dikkate alınmadan sadece metinde var olduğu kabul edilen ilahî *a priori* anlamlarla⁴² yetinmeler "metn-insan yabancılaşmasını" doğurmakta⁴³ böylece esas maksadı "yabancılaşmayı" ortadan kaldırmak olan Vahy, insanla yabancılaşmaktadır.

Bu olumsuz durum çoğu kez içtenlikli bir imanın eşlik etmediği zoraki bir dindarlık, derinliksiz ve bilinçsiz bir metin sadakati⁴⁴ ve buna bağılı olarak zuhur edecek donuk bir zihniyet, sosyal olarak yaşanan eylem alanına dönük olmayan pasif bir düşünce ve gerçeklerle örtüşmeyen bir din anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Tarihsel olarak yaşanan geçmişi kutsallaştırma üzerine temellenen bu yanlış perspektif, ikna edici olmadığı ve çoğu kez güncel sorunlar karşısında yetersizliği barındırdığından, dini ve dini değerleri şüpheli kılmaktadır.

Batı'nın tesiriyle gelişmesini sağlamaya çalışan bizim gibi toplumlarda söz konusu yetersizliklere siyasî etkenlerin iliştilmesiyle, sosyal hayatta etkili olan kavramlara yüklenen anlamlar bilgide hakikate ulaşmaktan ziyade faydacı bir yaklaşımı öncelediği gibi, öznelerin belirlediği ya da kabullendiği başka toplumsal gerçekleri yansıtan ya da içeren kavramlar, kendilerine tamamen yabancı olan gerçekleri yansıtan toplumsal olgulara

³⁹ Sadık KILIÇ, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", İslâmî Araştırmalar, C.9, sayı:1-2-3-4, 1996, s. 103.

⁴⁰ A.g.m., s. 105.

⁴¹ A.g.m., s. 105.

⁴² A.g.m., s. 106.

⁴³ A.g.m., s. 106.

⁴⁴ A.g.m., s. 107.

giydirilmektedir. Böylece benimsenen ya da belirlenen kavramlara ve anlamlarına göre düşünen ya da düşündüğünü sananlar, kendi tarihî ve sosyal gerçeklerimizi yorumlamaya giriştiklerinde bir takım yakıştırmalarla yetinmek zorunda kaldıkları gibi, toplumsal gerçekliklerimize uygun olmayan daha dar ya da daha geniş kavramların içinde kıvranmaya mahkum olmaktadır.

Sonuç olarak Türkiye'de dinî düşüncenin henüz konumu ve sınırları tamamıyla belirlenebilmiş olmamakla birlikte, dayanmış olduğu epistemolojik temeller bugünün şartlarında oluşturulmuş entelektüel bir gayret ve çabanın ürünü olmaktan ziyade, geleneksel dini düşünce mirasının yanında, sosyolojik olarak popüler ve kültürel halk islamına vurgu yapan bir tercihin mihverine girmiş görünmektedir. Bunu söylerken söz konusu alanda gösterilen ferdi ve grupsal ya da birbirinden kopuk olsa da aynı problemi ele almaları yönüyle birleşen çabaları yadsımayız. Ancak sosyal alana yansımaları yönüyle son derece önem arzeden ve bugün Türkiye'de dini sosyalleşmenin farklı şekillerini belirlemede önemli bir etken olan dinî düşüncenin dayandığı temellerin tümüyle yeniden sorgulanması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu alanda gösterilecek ilk çaba dinî düşüncenin yani nasslar ve onların doğrultusunda oluşan gelenekle beraber içinde yaşadığımız gerçekliğin(modernitenin) ne olduğunu ve bize nasıl yansıdığını tespit etmek olacaktır .

Böyle bir tespitin gerçekleştirilmesinde geleneğe ve moderniteye bir paradigma oluşturmadan bakmanın olumsuz sonuçlarından kurtulmak için Türkiye'nin ve İslamın bugünkü yapısal durumundan hareketle yeni bir paradigma oluşumuna gitmenin yararlı olacağı görünmektedir. Bunun için bu zamana kadar ileriye sürülen problematikleri aşmak ve bunların yerine yeni oluşturulacak paradigma çerçevesinde ortaya çıkan sorunları ele almak gerekecektir.

İSLAM'DA DİNÎ BİLGİNİN TOPLUMSAL BAĞLAMI

Kaynağı ne olursa olsun her dinin tezahürü, yorumlanması, gelişmesi ve pratik hayata aktarılması zorunlu olarak belirli bir toplum içinde gerçekleşmekte ve bu zorunluluk Dinin toplumsal olanla ilişkisini ortaya koymaktadır. İlahi, Aşkın bir kaynağa dayalı olan İslam da başlangıçta belirli bir toplum içinde doğup, yorumlanarak pratik hayata aktarıldığı gibi, sonraları farklı toplumlarda farklı şekillerde yorumlanarak pratik hayata aktarılıp, toplumsal olanla içiçe geçmiştir. Bu makale bizzat İslam dinin kaynağı olan Vahy'in ilk inişte "toplumsal olan"ı dikkate almasının yanında, Vahy'in yorumunda ve buna dayalı olarak oluşturulan dinî bilginin oluşumunda toplumsallığın yerini konu edinmektedir.

Böyle bir konuyu ele almamızın nedeni tarihten günümüze kadar genelde islam dünyasında özelde ülkemizde yapılan dini yorumların ve üretilen dini bilgilerin değişmezlik zırhına büründürülmesi ya da öyle algılanması karşısında, sosyal hayatımızda yüzyüze gelinen problemlerin aşılmasında yeni yorum ve bilgilerin önünün açılmasına katkı yapmaktır.

Din ve Toplumsallık

Hiç şüphesiz tarihsel süreç içerisinde yorumlanan ve pratik hayatta dinî yaşantı olarak tezahür eden islam, dayandığı kaynak itibarıyla ilahî bir alana aittir. Böyle olmakla birlikte onun belirli bir toplumda tezahür etmesi, yorumlanması ve pratiğe aktarılması, toplumsal yönünü ve onunla ilişkisini göstermektedir. Bu ilişkide bizzat Vahiy bâkî kalmakla birlikte, belirli döneme özgü olarak işaret ettiği hususlar o dönemin şartlarını içerirken, yorumlanarak hayat alanına taşınan ve fenomenolojik olarak beşeri, kültürel bir olgu şeklinde tezahür eden sosyal hayata ilişkin normlar toplumsallığı barındırmaktadır. Çünkü din içerikli normlar, İlahî değerlerin belirli bir zaman ve mekanda dışlaşması, şekillenmesi demektir. Başka bir ifadeyle dinî normlar Aşkın değerlerin sosyal hayatta somutlaşmış biçimleridir.⁴⁵ Aşkın değerlerin sosyal ortamda normlaşması bakımından Hz.Peygamberin sünneti en canlı ve belirgin bir örnektir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, bir yandan Kur'an'ı yani aşkın ilahî

⁴⁵ Mustafa Aydın, İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, Pınar yay., İst., 1991, s. 179.

değerleri içkin Vahyi, tebliğ edip açıklarken, beşeri yönü itibarıyla meydana gelen günlük problemleri çözmede gerek söz ve fiilleriyle gerekse takrirleriyle örnek olmuştur. Bu durum aşkın değerlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından belirli bir sosyal-kültürel ortamda normlaşmasını, somutlaşmasını göstermektedir. Öyleyse yorumlanan ve yaşanan din, bir yandan aşkın alana, kutsal olana referansta bulunmakla birlikte diğer yandan sosyal alanda ve belirli bir kültürel ortamda gerçekleşen bir olgu olduğundan dinle toplum arasında organik bir bağın varlığı ortaya çıkmakta ya da kaçınılmaz olmaktadır.

Tarihte ve günümüzde yapılan araştırmaların ortaya koyduğu veriler çerçevesinde diyebiliriz ki yorumlanmış ve pratik hayata aktarılmış haliyle dinin, sanıldığı gibi her türlü tesirlerden korunmuş, tecrit edilmiş olarak düşünülmesi ve yaşanması mümkün değildir. Çünkü dinin yorumlanırken ve pratik hayata aktarılırken sosyal, kültürel hayatın bütün kısımlarıyla örneğin hukuk, ekonomik düzen ve özellikle toplum içinde yer alan zümrelerle, toplumsal sınıflarla ve diğer sosyal tabakalaşma çeşitleriyle, dönemin düşünsel ekolleriyle, siyasi yapıyla, yani devletle sıkı bir ilişki içinde bulunması yadsınamayacak bir husus olarak ortadadır. Ancak bu sıkı ilişkide sadece toplumun dini belirlediğini ya da tersine dinin toplumu belirlediğini iddia etmek yerine söz konusu ilişkilerin karşılıklı olduğunu, yani bir yandan toplum düzeni ve diğer kültürel alanlar din(î yorum ve hayat) üzerinde etki yaparken, diğer yandan da dinin toplum hayatı ve kültürel alanlarda, kurumlar üzerinde etki yaptığını söylemek gerekir.⁴⁶

Buna göre dayanmış olduğu köken itibarıyla beşer üstü kutsal ve aşkın bir alana ait olan ancak, beşeri alana intikaliyle sosyolojik bir boyut kazanan İslam'ın, her beşerî sosyo-kültürel faaliyetlerde olduğu gibi, içinde bulunduğu tarihî ve sosyal çevre şartlarıyla karşılıklı etkileşim içinde beliren bir gerçeklik olduğu anlaşılmaktadır. "Çünkü Din ve dine ait inanç, ibadet ve davranışlar ferdî özelliklerin ötesinde toplumu ilgilendiren ve çevreleyen bir çok sosyal şartlardan oluşan etkileşimlerle"⁴⁷ her zaman değişme ve yeni bir şekle girme özelliği taşırlar. Şu halde kutsal olanla kurulan bağ ile yorumlanan, belirlenen dinin aynı zamanda bir toplum olayı olduğunu ve sosyal bir karaktere sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

⁴⁶ Hans Freyer, "Din Sosyolojisi(çev. T.Kalpsüz)", İF yay., Ank. 1964, s.64-65.

⁴⁷ Ünver Günay, "Din Sosyolojisi Dersleri", E.Ü. Yay. Kayseri. 1993, s.240.

Öyleyse yorumu ve uygulanışı bakımından kendisine tabi olan bir toplumun bilgisel ve sosyo-kültürel yapısından bağımsız kalamayan dini, sırf Allah'ın insanlara Peygamberi aracılığı ile bildirdiği ilahî bir mesaj olarak lafzî düzlemde değil, tarihî süreç içerisinde gruplaşan toplulukların ya da toplumların oluşturdukları kültürel evrene ve yerel şartlara göre yorumlanan ve belirli formlara bürünen ilişkiler ağı şeklinde görmek gerekir. Çünkü *tarihin belirli bir döneminde Vahye dayalı olarak oluşturulan her hangi bir dinî yorum, kendi tarihsel bağlamı içerisinde geçerli ve anlamlı olsa bile, onu kutsala büründürerek dokunulmazlık zırhı içerisinde evrensel olarak takdim etmek tarihsel olanla aşkın olanı özdeşleştirmeye götürür.* Böyle bir özdeşleştirme tarihsel, beşerî, görece olan ve kendi döneminin kültürel öğeleriyle yüklü bulunan yorumu mutlaklaştırmak olur ki bu, ihtiyaç halinde yeniden yorumlanarak anlamlı kılınıp, insan-tabiat ve yaratıcısı arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlayan Vahyi belirli bir dönemin yorumuna hapsetmek olacaktır. Burada sürekli yenilenen yorumların müslüman toplumlar arasında ya da belirli bir müslüman toplumun tarihsel süreci içerisinde geçmişiyle bugünü ve geleceği arasındaki ilişkiyi koparabileceğine ilişkin endişelere kapılmanın anlamı yoktur. Çünkü sözünü ettiğimiz yorum lineer bir çizgide ilerleyen tarih anlayışına bağlı, geçmişi yok sayan ya da ortadan kaldıran perspektifle değil, tarihi tecrübeyi de dikkate alacağından kültürde kalıcı öğeleri muhafaza etmiş olacaktır.

Dinin sosyal bir karaktere sahip olması, onun öteki toplum olayları ile karşılıklı etkileşim içinde bulunması, dinî olayların belli ölçülerde coğrafi, ekonomik, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması demektir."⁴⁸ Bu itibarla bir toplumdaki dinî fikirler ve kavramlar dünyası ve onların nesnel olarak sosyal alandaki gerçeklikleri, söz konusu toplumun ulusal özellikleri, sosyolojik durumları ve onun değişiklikleriyle esaslı bir şekilde belirginleşmiş olmaktadır⁴⁹. O halde yorumlanan ve yaşanan haliyle dinin anlamını kendisine bağlı bir "toplumda" bulduğunu⁵⁰, dolayısıyla dinin kaçınılmaz olarak sosyal bağlamının olduğunu görmemiz gerekir.

⁴⁸ Günay, "Modern Sanayi Topluluklarında Din: I", E.Ü.İ.F Dergisi, Kayseri, 1986, sayı:3, s. 43.

⁴⁹ Gustav Mensching, "Dinî Sosyoloji"(Çev. M. Aydın), Tekin Kitapevi, Konya, 1994, s. 61.

⁵⁰ Baykan Sezer, "Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı", İ.Ü.E.F yay., İstanbul, 1981, s.214.

Sosyal bağlamı, "bir sosyal olgu ya da ilişkiyi ortaya çıkaran, çevreleyen veya biçimlendiren değer ve koşullar"⁵¹ şeklinde dikkate aldığımızda, tarih boyunca ve günümüzde Vahy gerçeğine bağlı olarak şekillenen din olgusunun kendisini çevreleyen değer ve koşullardan bağımsız olmadığını müşahade etmekteyiz. Böylece Aşkın alandan ilahî bir mesaj olarak beşerî terminolojiye insanların konuştuğu "antropomorfist bir dille"⁵² simgeler, imgeler, mitler ve metaforlar şeklinde inen Vahiy, belirli bir paradigmaya (mezhebe) sahip ulema tarafından yorumlanmış haliyle ve bu yorumlara göre pratiğe aktarıldığında zamana ve mekana göre tanımlanan, sınırlandırılan, biçimlenen bir din⁵³ olmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki, özü itibarıyla değişmeyen değerler içeren İslam, farklı insan, zaman ve mekan boyutlarıyla değişim gösteren tarihî ortam ve sosyal yapıların etkisiyle yeni bir form almakta, içinde geliştiği toplumsal şartlara göre şekillenmektedir.

Bu bağlamda kendine özgü sosyo-kültürel şartları çerçevesinde belirli karakteristikleri ile oluşturulup teolojik, siyasî, sosyo-kültürel boyutlar kazanan dînî itikâdî mezheplerin ya da bunların uygulandığı farklı ülkelerdeki dini yapılanmaların tarihsel olarak farklı zaman ve mekanlarda gelişip değişerek düşünce ve eylem alanlarında etkisini gösteren birer dinî-sosyal gerçeklikler olduğunu söylememiz mümkündür.⁵⁴ Çünkü, diğer büyük dinlerde olduğu gibi İslam, ilk dönemlerde kendi boyunduruğu altına aldığı toplumun belirli kesimlerinin üzerinde etki yapsa da, kendisine bağlı grubun, cemaatin, ümmetin büyümesiyle ya da doğduğu ülkenin dışına taşacak şekilde geniş bir alana yayılmasıyla farklı ekonomik, sosyal ve kültürel gruplara bölünerek değişik coğrafya ya da grupların özelliklerine ve ihtiyaçlarına göre şekillenip yeni kavramların, hükümlerin üretilmesine ve değişik uygulamalara gidilmesine şahit olmuştur.⁵⁵ Böyle olmakla birlikte belirli bir coğrafyada inen İslam'ın kültürel etkileşimlere açık olarak ve diğer kültürleri de kullanarak dini değerleri toplumsallaştırması hatta ortak bir medeniyetin ve kimliğin inşasında toplumsal olanla içiçeliği dikkate alınmalıdır.

⁵¹ Ö.Demir, M. Acar, " Sosyal Bilimler Sözlüğü", Ağaç yay., 2.Baskı, İstanbul ,1993, s.328.

⁵² Nadim Macit, "Kur'anın İnsan-Biçimci Dili", Beyan yay., İstanbul, 1996.

⁵³ Joachim Wach, "Din Sosyolojisine Giriş"(Çev. Battal İnandı), AÜİF yay., Ankara,1987, s.14.

⁵⁴ Bkz. Fazlı Arabacı, "Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları", Etüd yay., Samsun,2000.

⁵⁵ Joachim Wach, "Sociologie de la Religion", ed. Payot, Paris, 1955, s.133. Bu eserin Türkçe çev. için bkz. GÜNAY, "Din Sosyolojisi",MÜİFV yay., İstanbul, 1995, s. 236.

Vahiy ve Toplumsal Şartlar

Acaba dinin asıl kaynağı olan Vahy yeryüzüne inerken toplumsal şartları dikkate almış mıdır? Eğer bu sorunun cevabı olumlu ise daha henüz beşeri alana inmeden onun şartlarını, kültürel ortamını, konuşulan dilini, örfünü vb. dikkate alan Vahy'in toplum tarafından dolaylı da olsa şekillendirildiği söz konusu mudur? Şüphesiz böyle bir sorunun cevabı üzerinde düşünenler eğer Vahy'in indiği ortamı, o ortamda bulunan insanların antropolojik, sosyo-kültürel özelliklerini dikkate almaksızın meseleyi ele alıyorsa böyle bir soruyu sormanın anlamsızlığı üzerinde duracaklar, belki de böyle bir soru sormaya götüren düşünceyi aşırılıkla niteleyeceklerdir. Ancak bizzat Kur'an'ın ifadesinden anlıyoruz ki Vahy indiği toplumun dilini, kültürünü ve örfünü dikkate alarak o toplumun anlayacağı şekle girmiştir.⁵⁶ Başka bir ifadeyle, beşeri ihtiyaçlara cevabı ileten dil vasıtasıyla taşınan Vahy, tarih üstü olan aşkınlık, kutsallık ve beşerce dokunulamazlık göğünden kopup tarihin içine girerek, sese ve lafzın formlarına bürünmüş, "insanî konum, sorular, çözüm beklentileri vb. tarafından tayin edilme boyutunda olmasa da, her anlatımında ve yargısında insanî gerçekliğin güçlü yansımaları bulunan, nihaî gaye bakımından insan dünyasına bağımlı bir metin"⁵⁷ olmuştur. Bu durum daha geniş anlamlar ifade etmesi muhtemel olan İlahî iradenin beyanı olarak Vahy'in beşer dilinin sınırlarıyla aktarılmasından başka bir şey değildir.

Diğer yandan inanan birisi açısından Allah'ın bilgisine dahil olduğundan şüphe edilmeyen günümüzdeki bilimsel gelişmelerin Vahy'in indiği dönemde bulunmaması itibarıyla zikredilmeyişi, o dönemdeki toplumsal olanın yani söz konusu toplumun kavramsal, bilgisel ve kültürel sınırlarının, dolaylı olarak, Vahy'in dilini belirlediğine işaret etmektedir. Örneğin Allah Enfâl sûresinde "Onlara (Düşmanlara) karşı kuvvet ve atlar hazırlanmasını"⁵⁸ öğütlemektedir. Burada geçen "kuvvet" ifadesinin zamana, mekana ve imkânlarla göre değişeceği açık ve nettir. Bu kuvvet Hz. peygamber döneminde "iyi ok atmak"⁵⁹ ve kılıç sallamak olurken günümüzde her türlü bilgi ve yüksek teknoloji ile donanmış insan ve savaş araçları olacaktır. Şüphesiz o dönemde bugünün teknolojik bilgisiyle

⁵⁶ "Her devrin hükmü ayrıdır", Ra'd, 13/38; "Her ümmet için bir Peygamber vardır"?

⁵⁷ Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, s. 98-99.

⁵⁸ Enfâl Sûresi, 8/60

⁵⁹ Müslim, İmare, 167; Sünen-i Ebu Dâvud, M. Gazete yay., C. III, s. 430, H.no: 2514

Üretilen uçak, füze, patriot füzeleri, tank vb. bilinmediğinden, böyle bir Şeyden bahsedilmesi zaten Kur'an'ı anlaŖılmaz kılardı. Bunun için zamana, mekana ve imkânlara göre deėiŖen kuvvet ve o dönemde geçerli savaŖ aracı olarak bilinen ve kullanılan "At"tan bahsedilmiŖtir.

Ŗu halde bu açıklama ve örneklerden hareketle ilahi iradenin geniŖ, beŖeri hafızanın ve toplumsal tahayyülün ise dar olması itibarıyla beŖeri alana inen ve orada gerekleŖen dinin yorum ve pratiklerle sınırlanmasından ve belirlenmesinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Nitekim İslam inancına göre aynı aŖkın alandan gelen Tevrat ve İncil'in muhatap almıŖ olduğu toplumlara verilen öğütlerle Kur'an'ın hitabına muhatap olan toplum(lar)un sorumlu olduğu öğüt ve hükümler deėiŖebilmekte, farklılaŖabilmekte ve sınırlanabilmektedir. Ŗu halde Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar İlahi hitabın sürekliliği dikkate alındığında toplumların i içe bulunduğu Ŗartlar Vahy'i belirler görünmektedir. Ŗphesiz bu belirleme Allah'ın mutlak gücünün, iradesinin insan tarafından belirlenmesi değil, beŖerin sınırlı durumlarından dolayı, Allah'ın hitabının bizzat kendisi tarafından insanın anlayabileceği Ŗekle sokulmasıdır.

Dinî Bilginin Toplumsallığı

Özne ile nesne arasında baė⁶⁰ olan bilgi, bir toplumun benimsediği folklordan modern bilimlerin bilgisine kadar insan hayatının eŖitli yönlerini kapsayacak Ŗekilde geniŖ anlamda bir fenomenler alanını içermektedir. Epistemik varsayımlar, tahminler, olgulara dayalı hükümler, politik inançlar, dŖnce kategorileri, ahlakî normlar, ontolojik varsayımlar, empirik olgu ve gözlemler de bunun içine girmektedir.

Burada zne bilgiyi elde eden insanı, nesne ise hakkında bilgi edinilen Ŗeyi temsil etmektedir. Bilginin nesnesi durumunda olan Ŗey var olandır. Bilgi, bu var olanın tasviri, zihinde canlandırılmasıdır. İnsanın var olanı olduğu gibi bilip bilemeyeceği hep tartıŖma konusu olmuŖ ve bu alanda septisizm ve dogmatizm gibi felsefi gruplar oluŖmuŖtur. Bilginin

⁶⁰ Takiyettin MengŖoėlu, "Felsefeye GiriŖ", Remzi Kitapevi, 5. baskı, İst. 1992, s. 47.

nasıl elde edileceği konusunda ise empirizmden inneizme* varan yöntemlerin yanında bazı bilgilerin doğuştan geldiği ileri sürülürken bir de Vahy gerçeği söz konusudur.⁶¹ Bizi burada ilgilendiren dini bilgi olduğundan daha çok bu sonuncusu üzerinde yoğunlaşacağız. Ancak buna değinmeden önce genel olarak bilginin oluşumu konusunda da açıklama yapmamızın yararlı olacağını düşünüyoruz.

İslam dünyasında sosyal tarih yazımında önemli bir çıkır açan ve bu açmış olduğu çıkırla sosyolojinin İslam dünyasındaki öncülerinden olan İbni Haldun, ilimlerin elde edilmesinde Bedevî ve Hadarî toplum ayrımını dikkate alarak gerçek ilmin ancak Hadarî bir toplumda gelişebileceğine işaretler⁶² bilgi edinmede toplumsallığın rolünü ortaya koymaktadır. Yine bu bağlamda Batı'da ilk sosyolog olarak nitelenen St. Simon'a göre bilgi, içinde geliştiği sosyal yapı tarafından belirlenmekte ve her toplum kendine göre bir bilgi yaratmaktadır.⁶³

Bu beyanlardan anlaşılacağı üzere, bilginin genel olarak şu ya da bu şekilde var olmasının temeli, topluma dayanmaktadır.⁶⁴ Çünkü bilgi, ister klasik bilgi sosyologlarına göre, isterse Kuhn sonrası 20. yüzyıl bilgi sosyologlarına göre ele alınsın, toplumsallıktan bağımsız olamaz. Bu itibarla onu kendisine nesne edinen klasik bilgi sosyolojisine göre "bilgi", toplumsal bir olgudur. Toplumsal olgu ise, -klasik sosyolojide- "sabit olsun olmasının birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilecek her yapma biçimi ya da bireysel görünüşlerden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup, belli bir toplum sahasında genellik taşıyan her şey"⁶⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bu veriler dikkate alındığında, bilginin toplumdan bağımsız olduğunu düşünmek, oldukça zor görünmektedir. Çünkü "toplum, eşyanın düzeninin, içeriğinin, ötesinde ardı kesilmeksizin kavram ve kelimelerin düzenini yaratmakta ve yeniden yaymaktadır".⁶⁶

* Bilginin doğuştan geldiğini kabul eden doktrin, Bkz. Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ yay., 8. bası, Ank. 1999, s. 119.

⁶¹ Necati Öner, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", Felsefe Dünyası, Temmuz 1999-1, sayı: 29, s. 1

⁶² İbni Haldun, "Mukaddime(Çev.S.Uludağ)", Dergah yay., İst., 1983, C.II., s. 1018.

⁶³ Cemil Meriç, "Umrandan Uygurlığa", İletişim yay., İst. 1996, s. 274.

⁶⁴ Peter L. Berger- Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi(Çev. R. Ayas)", AÜİFD, C.XXX, s. 381; Hüsamettin Arslan, "Epistemik Cemaat", Paradigma yay., İst., 1992, s. 14.

⁶⁵ Emile Durkheim, "Les regles de la methode sociologique", ed. Quadrige/PUF, Paris, 5e ed., 1990, s. 14.

⁶⁶ Arkoun, , "Pour Un Critique de la Raison İslamique", ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, s. 213.

Dış dünyanın bilgisini elde edip, kavrayan insanı, üyesi bulunduğu toplumdan ve o toplumda yaşanan bir sosyal hayat sürecinin parçası olmaktan ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla insanın düşünürken ve bir şeyi yorumlarken sığınacağı en emin yer kendi bağlamı, diğer bir deyişle kendi toplumunun bağlamıdır diyebiliriz. Çünkü bilgi sosyal bir olgu olarak ele alındığında, Durkeimci bir yaklaşımla "sosyal bir olgunun belirleyici nedeni, bireysel bilinç durumlarında değil, onu önceleyen sosyal olgularda aranmalıdır.(...) Sosyal bir olgunun fonksiyonu, onu her hangi bir sosyal amaçla besleyen ilişkisinde aranmalıdır"⁶⁷ denebilir. Bu duruma göre bilginin nesnelleşmesi, toplumsal bilinçle alakalı olmalıdır. Çünkü düşünsel kategorilerin kapsamı, toplumdaki örgütlenmeye, ilişkiler ağına bağlı olduğundan, toplumsal örgütlenmedeki değişiklikler, düşünsel kategorilerin evrimi üzerinde önemli derecede etki yapmaktadırlar. Dolayısıyla bilgi soyut bir olgu olmaktan çok, temelini toplumsal eylem içersinde bulan bir şey olmaktadır.⁶⁸ Bu itibarla, Manheim'ın deyişiyle, toplum bilginin sadece formunu değil, aynı zamanda içeriğini ve geçerliliğini de belirleyen bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹

Bu göndermelere dayalı kısa ve genel olarak yapılan açıklamalara bakılırsa, klasik bilgi sosyolojisine göre bilginin temelini toplum oluşturmaktadır. Ancak günümüz bilgi sosyolojisinin verileri göz önünde bulundurulduğunda, bilginin oluşmasında esasen toplumdan çok o toplum içinde bulunan ya da oluş(turul)'an bilgi cemaat(lar)'ının rolü oldukça önemli görülmektedir.⁷⁰ Öyle ki bilgi(epistemik) cemaatı, bilginin olmazsa olmaz şartlarından biri durumunda olup, o varlık kazanmadığı müddetçe bilginin olamayacağı öne sürülmektedir.⁷¹ Bu durum determinist bir söylemi içermekle birlikte gerçekliği yadsınamaz.

Hangi tür olursa olsun tarih boyunca bilginin oluşmasında, üretilmesinde ve geliştirilmesinde belirli bir bilim adamları grubunun, klasik söylemle Ulemanın varlığı söz konusudur. Bununla birlikte toplumun belirleyiciliği, sosyal baskıları, üretilen bilginin

⁶⁷ Durkheim, a.g.e., s. 109.

⁶⁸Karl Popper, "Açık Toplum ve Düşmanları", Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, 4. basım, C.2, s. 188; Ayrıca bkz. Verner Stark, "Manheim Karl", The Encyclopedia Of Philosophy, ed. Paul Edvars, Vol.5, New York-London, 1967, s. 151.

⁶⁹ Arslan, a.g.e., s. 21.

⁷⁰ İleri okumalar için bkz. Arslan, a.g.e.

⁷¹ Arslan, a.g.e. s.122.

benimsenip benimsenmemesi konusunda etkinliği, hiç bir zaman yadsınamaz. Bundan dolayı bilginin üretilmesi her ne kadar epistemik cemaat tarafından sağlansa da, belirli bir bilgi sistemine bağlı topluma mensup olmaları, onların toplumdan bağımsız kalmadıklarını gösterir. Dolayısıyla bilgi-nesne ilişkisinde özellikle sosyal bilimlerde bilginin öznesi olan epistemik cemaatin, tabiî bilimlerde olduğu gibi tamamen bilginin nesnesi durumunda olan toplumdan bağımsız olduğu düşünülemez. Toplumdan bağımsız olamamak yani ona katılmak onun 'bilgi'sini paylaşmak, daha doğrusu onun yasalarıyla hem-hal olmak demektir.⁷²

Bilginin elde edilmesi konusunda daha çok bir araç gibi görünen herhangi bir toplumun konuştuğu dilin, bilginin oluşumu ve sınırlarını belirlemede önemli bir payının olduğunu düşünüyoruz. Çünkü "insanlar ne sadece nesnel dünyada ne de sadece alışılmış anlayıştaki sosyal faaliyetler dünyasında yaşarlar; insanlar, aslında, toplumları için bir ifade aracı haline gelmiş belirli bir dilin inayeti altındadırlar. Bir kişinin dili kullanmadan gerçekliğe esaslı bir biçimde uyum sağladığını ve dilin, iletişim ve tefekkürün tesadüfi problemlerinin çözümü için tesadüfi bir araçtan ibaret olduğunu hayal etmek, vehimden başka bir şey değildir. Gerçek şu ki "gerçek dünya" büyük ölçüde grubun dil alışkanlıklarının üzerine şuur dışı biçimde kurulmaktadır... Büyük ölçüde nasıl görüyor, duyuyor ve tecrübe ediyorsak öyle görüyor, duyuyor ve tecrübe ediyoruz, çünkü topluluğumuzun dil alışkanlıkları belli yorum tercihlerini önceden hazırlamaktadır."⁷³

Şu halde "herhangi bir insan topluluğunun dili o topluluğun kendisiyle düşündüğü ve konuştuğu dildir. O topluluğun deneyimlerini düzenleyen kendi dili olduğu gibi, sosyal dünyasını ve vakıasını da o dille oluşturur. Daha hassas bir ifadeyle söylemek gerekirse: her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru vardır."⁷⁴ Şu halde dil sadece bir araç olmaktan çok aynı zamanda bilgiyi şekillendiren bir kalıp olmakta ve böylece "her türlü insani bilginin sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgu"⁷⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁷² Peter L. Berger, "La Religion dans la conscience Moderne"(Trad. de Joseph Feisthauer), Ed. du Centurion, Paris, 1971, s. 50.

⁷³ Leslie SPİER, " Language, Culture and Prsonality" den nk., J. Condon, "Kelimelerin Büyülü Dünyası(çev. M.Çiftkaya), İnsan yay., İst. 1995, s. 73-74.

⁷⁴ Adam Schaff, "Langage et Connaissance, ed. Anthropos, Paris, 1967, s. 5-6'dan nk. M.A. el-Câbirî, Arap Aklının Oluşumu(Çev.İ.Akbaba)", İz yay., s. 106.

⁷⁵ el-Câbirî, a.g.e., s. 106.

Dini Bilgide Toplumsal İzler

Bilgi konusunda ortaya koymaya çalıştığımız bu sosyal gerçekler dini bilgi için de geçerliliğini korumaktadır. Şüphesiz dini bilgi özü itibarıyla dikkate alındığında Vahy'e dayandığından diğer felsefî bilgi, sanat bilgisi, günlük bilgi vb. bilgilerden farklıdır. Vahy aşkın bir varlık tarafından insana bildirildiğinden inanca dayalı olarak onun değişmezlik tarafı vardır. Bu nedenle mutlak kabul edilir. Ancak *dini bilgi sadece Vahy'den oluşmaz. Bunun yanında insanın Vahy'e dayalı olarak yapmış olduğu yorumlara bağlı bilgi de aynı zamanda dini bilgi kabul edilmektedir.*

Şu halde daha önce zikrettiğimiz "bilgi özne ile nesne arasında kurulan bağdır" ifadesine dönecek olursak dini bilginin oluşumu açısından şunu söyleyebiliriz. *Dini bilgi belirli bir zaman sürecinde belirli bir mekanda belirli bir kültürle çevrili olan insanın aşkın olan Vahy'le kurmuş olduğu bağdır.* Bu bağ sınırlı olan bir varlığın sınırsız olan alana ait bir gerçeğin mesajıyla yüzyüze gelmesidir. Bu yüzleşmede içinde yaşanan toplum aşkın alana ait gerçekle yüzleşen insana ne kadar bilinçlenme imkanı sağladıysa, ne kadar geniş düşünme ufku kazandırdıysa sınırsız alandan gelen gerçeklikten o kadarını anlayabilecek, o kadarıyla bir bilgi çerçevesi oluşturup anlam evrenini oluşturacaktır.

Her reel varlık alanı gibi insan eylemi olan bilgiyi de bir oluş olarak dikkate aldığımızda⁷⁶ dini bilginin oluşumunda tarihten günümüze gelen toplumların geliştirdikleri dilin, evren anlayışının, mevcut sosyo-kültürel oluşumların, kalamî, felsefî, tasavvufî ekollerin bilgi teorilerinin bir etken olarak devreye girdiğini söylememiz mümkündür. Çünkü bu etkenler bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin temel taşlarını oluşturmaktadır.

Bilgi açısından son derecede belirleyici olan dilin İslam tarihinde ortaya çıkan kalamî, fikhî ihtilafların oluşumunda ve mezheplerin ortaya çıkışında önemli bir payı vardır. Çünkü Arapça gerek kavramlar gerekse bunlara yüklenen anlamların zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı bir çok ihtilaflara neden olmuştur. Dile dayalı bu ihtilaflardan kaynaklanan farklı dinî, kalamî, fikhî mezheplerin her biri temelde aynı inancı

⁷⁶ Mengüsoğlu, a.g.e., s. 67.

paylaşılar da dini bilgi konusunda farklılıklara sahip olmuşlar, bu farklılıklar da aynı zamanda topluma yansımıştır. Burada konumuz açısından önemli olan toplumsal alanda sınırları, anlamları belirlenen dille aşkın ve sınırsız olanın belirlenmesi ve bu şekilde toplumda uygulanmasıdır.

Şüphesiz dil insanın evren anlayışını belirlemekle beraber dili ve onunla ifade edileni belirleyen başka toplumsal etkenler de vardır. Bunlar da dinî bilginin oluşumunda aktif bir etken olmuşlardır. Örneğin kökeni Hilafet meselesine dayalı ama sosyal, siyasi, ekonomik boyutları da bulunan Şia'nın oluşumu ve bunun karşısında Emevî iktidarının belirlemesiyle şekillenen Ehli Sünnet yapılanmasının bilgi evreni aynı Vahy'den kaynağını almakla birlikte, Hadis anlayışlarındaki farklılıktan ve siyasi anlayışlarına dayanak olabilecek yorumlamalarından dolayı farklılaşabilmiştir. Şüphesiz bu durum dini bilginin oluşumunda toplumsal olanın etkisi bakımından önemli bir etkidir.

Bu oluşumların her birinin belirlemiş olduğu çerçevede Kelam ve Fıkıh gibi dini bilgi alanları oluşurken diğer yandan aynı oluşumun içinde örneğin Ehli Sünnet içinde Hanefilik, Şafîlik, Malikîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh mezhepleri, Eşarîlik ve Maturîdîlik gibi itikadî mezhepler ve bunların ürettikleri dini bilgi meydana gelmiştir.

Şu halde aşkın olan, ilahi bir kaynaktan gelen *Vahy'e dayalı dini bilginin, beşerî alanın değişik sebep ve şartlarına bağlı olarak kurulmuş anlam evreninde belirli bir kültür atmosferinde şekillendiğini söylememiz mümkün görünmektedir.*

Dinin Yorumunda Toplumsal Etkenler

Dinin yorumu da böyle bir atmosferde gerçekleşmektedir. Yorumda merkezî konumda olan insandır. İnsan ise zorunlu olarak belirli bir toplumda, tarihsel ve tinsel bir ortamda yer alıp, içinde yaşadığı toplumun kültürü ve geleneği ile çevrilidir.

Yorumda insanın merkezi konumda olması onun varoluşu(dasein) ile ilintilidir. Onun var oluşu belirli bir tarihsellik içinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle tarihsellik insan var oluşunu biçimlendiren bir olgudur.⁷⁷ Böyle bir olgunun koşulları ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar anlama ve yorumun özünü oluştururlar.⁷⁸ Şu halde insanın varlığı onu kuşatan tarihsel, kültürel şartlarla bu şartların belirlediği anlamlar ağı ile çevrilmiş ve belirlenmiştir. İnsanın içinde yaşadığı ve kendisini içinde bulduğu dünya hiçbir zaman aşılamayacak olan anlamlar dünyasıdır.⁷⁹ Öyleyse Vahyi yorumlama girişiminde bulunan bir insanın kendisini çevreleyen bu şartlardan, anlamlar ağından bağımsız kalmasını düşüneyiz. Böyle bir zorunluluk yapılan yorumun nesnel(mutlak)lığından ziyade onun nesnelleştirilmesinden yani belirli bir tarihi ortamda kabul görmesinden başka bir şey değildir.

Yaşanan geleneğe, kültüre, tarihsel ortama bağlı bir yorumun zorunluluğunu dillendiren bu durum Gadamer'in ifadesiyle belirli bir yorumsama dairesinde gerçekleşir. "Yorumcu bir metni anlamaya çalışırken kendini metin ile metnin içerikleri arasında aracı kılmaya, metnin otantik niyetini(İlahî iradeye dayalı bir metinde bu ne kadar mümkün olabilir?), iç uyumunu kurmaya ve anlam boşluklarını gidermeye, yani metnin anlamını, önemini ve değerini anlamaya çalışmaktadır."⁸⁰ Bu anlama çabasında, yorumcunun konumu içersinde yaslandığı gelenek temel bir nitelik taşır.⁸¹ Bu duruma göre yorumda gelenek belirleyici olmakta dolayısıyla yapılan yorum ancak belirli bir gelenek içersinde geçerli olmakta ve mutlaklığı barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle doğru yorum yaşanılan gelenek ve o geleneğe sahip toplum içersinde geçerli olabilmektedir. Öyleyse yorumun evrensel olduğunu ifade etmek sorunlu bir durumdur. Çünkü "dile ve tarihe gömülü bir varlık olan insanın" içinde yaşadığı toplumun ekonomik ve toplumsal durumundan bağımsız bir yorum gerçekleştirmesi zor görünmektedir⁸².

⁷⁷ Erol Göka vd., "Önce Söz Vardı", Vadi yay., Ank., 1996, s. 42.

⁷⁸ A.g.e., s.43

⁷⁹ A.g.e., s.24.

⁸⁰ A.g.e., s.51.

⁸¹ A.g.e., s.51.

⁸² GÖKA vd., s.57.

Bu kısa açıklama ve göndermeler yorumlamayı yapan kişinin içinde bulunduğu toplumsal şartlarla çevrili olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede yorumla ilgili olarak toplumsallığı öne çıkaran temel belirleyicileri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- 1-Metnin yorumcusunun öznel durumları,
- 2-Yorumcunun amacı,
- 3-Yorumcunun amacını gerçekleştirmede etken olan psiko-sosyal, siyasi ya da tarihsel şartlar,
- 4-Metinle söylenmesi kastedilenleri yorumlanan metne aktarmadaki zorluklar
- 5-Yorum metninin kendine özgü durumları, yorumun toplumsallığını ortaya koyar mahiyettedir.

Buna göre *Dinin yorumunda dikkate alınması ve üzerinde konuşulması gereken temel unsurlar dinî metnin kendisi, onu yorumlayanın durumu ve her ikisini çevreleyen şartlar olarak belirlemektedir.*

Daha önce de birkaç kez vurguladığımız gibi Vahy gerçeğinde hakikatın taşıyıcısı dildir. Dolayısıyla taşınmış olduğu mesaj, İlahî ve Aşkın olsa bile Vahy bize bütün beşerî eserlerde olduğu gibi kaçınılmaz olarak tarihî bir form içinde, beşerin konuştuğu bir dille verilmiştir. Fazlurrahman'ın ifadesiyle "Vahiy aslında Allah katında olduğu haliyle Peygamberin zihnine gelmişse de toplumsal mesaj haline gelişi O'nun anlama melekelerinden süzülerek gerçekleşmesidir."⁸³ Böyle bir zorunluluk Vahy'in toplumsal olan(dille)la sınırlılığını çağrıştırmaktadır.

Diğer yandan Vahyin inişi tamamlandıktan ve Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde dildeki gelişmelere bağlı olarak kelime ve kavramlara verilen anlamların değişmesi ya da farklılığı, dilin konuşulduğu toplumun değerleri ve kültürleriyle olan ilişkisi yorumda toplumsallığı belgeler mahiyettedir. Bunların yanında anlamın kişiler arası nitelik taşıması, insan topluluklarının ve konuştukları dilin temelinde ortak bir anlamın bulunması, kişiler arası tüm etkileşimlerin ve toplumlar arası ilişkilerin anlam içeren pratikler olması,

⁸³ Fazlurrahman, "Divine Revelation and Prophet" den nk. A. Çiftçi, Fazlurrahman İle İslamı Yeniden Düşünmek", Kitabiyat, Ank. 2000, s. 73.

yorumu insandan ve onun koşullarından bağımsız olarak nesnel bir niteliğe kavuşturmamaktadır.⁸⁴

Bu teorik çerçeveden sonra İslam dünyasında Hz. Peygamber'den itibaren dinin yorumlanması ve pratik hayata uygulanmasında toplumsallığın rolüne değinmek gerekirse, hemen belirtmeliyiz ki Peygamber esasen tarihi harekete geçirmeye ve onu ilahî bir modele göre düzenlemeye çalışan bir kimsedir. Ancak ne Vahiy ne de Peygamberî davranış onun içiçe bulunduğu fiilî tarihî durumu ihmal etmesini ve soyut genellemelere dalmasını gerektirmez. Allah Vahyeder, konuşur, Peygamber ise belli bir tarihsel, toplumsal ortamda hareket eder.⁸⁵

Şu halde din referansını İlahî bir kaynaktan alsa da o, beşerin yaşadığı tarihsel bir ortamda gerçekleşmektedir. Şah Veliyyullah'ın ifadesiyle hiçbir din boşlukta ortaya çıkmamış, evrensel bir din olan İslam da, evrensel olduğu için belki, kendisini yaymak için somut ve canlı bir vasıta bulmak zorunda kalmış ve bu vasıtanın ton ve rengini almaktan kaçınmamıştır. İlk dönemde bu vasıta Arap geleneği ve davranış tarzları idi. Sonraları farklı kültürler ve toplumlar söz konusu olduğunda bu vasıta da kaçınılmaz olarak değişmiştir, yani İslam başka bir vasıtayla kendisini ifade etmiştir.⁸⁶ Nitekim Türk, İran, Hint kültürlerinin ortaya koyduğu İslam anlayışı bunu göstermektedir. Ülkemizin seçkin sosyal bilimcilerinden biri olan rahmetli Erol Güngör'ün ifadesiyle belirtmek gerekirse "İslam esas itibarıyla bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekanda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî görünüşünde olacaktır.⁸⁷

Peygamber döneminde Vahyin toplumsala göre şekillenmesi bir taraftan Peygamberin zihninde mevcut bulunan kelimelere, ifadelere, deyimlere ve hitap tarzlarına bürünürken

⁸⁴ Göka vd., a.g.e., s. 24-25; Georg MISCH, "Yöntem Problemi: Hermenötik ve Ontoloji(D.Özlem)", Hermeneutik Üzerine Yazılar, Ark yay., Ank. 1995, s.191-204.

⁸⁵ Fazlurrahman. "Tarih Boyunca İslamî metodoloji Sorunu", A.O. yay., Ank., 1995, s. 23.

⁸⁶ Fazlurrahman, "İslamî Yenilenme, Makaleler(çev ve der.A. Çiftçi)", A.O. yay., Ank. 1999, s. 120.

⁸⁷ Erol Güngör, "İslâm'ın Bugünkü Meseleleri", Ötüken yay., İst., 1981, s. 84.

diğer yandan o dönemin toplumsal özelliğini dikkate alması ve ona göre kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Vahy'in tetrîcî bir şekilde indirilmesi ve bazı durumlara bağılı olarak ayetlerin bir kısmının neshedilmesi İslam'ın toplumsal yapıyı dikkate aldığını ortaya koymaktadır. Öyle ki "Kur'an'ın doğrudan ya da dolaylı olarak hukukla ilgili kısmı bile indiğı çevrenin özelliklerini yansıtır. Örneğın, Kur'an'ın savaş ve barışa ilişkin hükümleri tamamen yöreseldir. Şiddetli bir savaş esnasında islam toplumunun düşman karşısında takınması gerektiğı ideal davranış hakkında az çok genel özellik taşıyan bu hükümler, indiğı çevrenin şartları ile o denli ilgilidir ki, onları gerçek anlamda doğrudan hukukî metin kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygundur."⁸⁸

Peygamberin uygulamaları ise dinin topluma göre yorumlanması, şekillenmesi ve pratiğı geçirilmesi bakımından oldukça zengindir. Bu bağlamda onun önceden kabir ziyaretlerini yasaklarken sonradan buna izin vermesi, Medine'ye geldiğinde şehir halkının selem usulü alış veriş yaptıklarını görünce onlara şartlı olarak müsaade etmesi, yaş hurma ile kuru olanın değışiminin yasaklanmasına rağmen ihtiyaç dolayısıyla fakirler için bir ölçeğı kadar serbest bırakması örnek olarak verilebilir.

Peygamberin vefatından sonra Halifelerin uygulamaları ve daha sonra Emevî iktidarı ile başlayan Sultanlar döneminde yapılan uygulamalar da dinin toplumsal açıdan yorumunu ortaya koymaktadır. Ancak bunların iktidarlara dönemindeki tüm uygulamalarını burada dile getirmemiz zor olduğundan bunlara dair birkaç örneğı vermekle yetineceğiz. Özellikle Hz. Ömer devri fetihlerin genişlediğı ve farklı kültürlerle müslümanların karşılaştığı bir dönem olduğundan yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve gözle görülür derecede değışmelerin olması dinin yorumu ve uygulanması konusunda toplumsal olana vurguyu belgelemektedir. Hz. Ömer siyasî ve toplumsal menfaatlerin gerektirdiğı hallerde ayetlerin uygulanmasını askıya almış ya da farklı yorumlamıştır. Örneğın zekat konusunda zekatın verileceğı yerlerden biri de "kalpleri İslam'a ısıdırılmak istenenler"dir. Kur'anda "müellefe-i kulûb"⁸⁹ olarak nitelenen ve Hz. Peygamberden Ebu Bekre gelinceye kadar hükmü yerine getirilen bu ayetteki zikredilenler Hz. Ömer döneminde kaldırılmıştır. Yine o boşanma, hırsızlık cezası,

⁸⁸ Fazlurrahman, "...Metodoloji Sorunu", s. 22-23.

⁸⁹ Tevbe Süresi, 60.

zina suçu, haraç vergisi gibi uygulamalarda mevcut durum ve şartlar çerçevesinde hareket ederek farklı bir yorumla kendi uygulamalarını⁹⁰ ortaya koymuştur.

İslam fikhını oluşturan ulemanın da aynı şekilde mevcut toplumsal şartları dikkate alarak ya da içinde bulundukları sosyo-kültürel ortamın gereği olarak farklı yorumlarda bulunmaları, yorumda toplumsal olanın rolünü ortaya koymaktadır.⁹¹ Hanefi alimlerinden İmam-ı Azam'ın öğrencisi Ebu Yusuf örf ve adete dayanan Şer'î nasslarda örf ve adetin değişimi durumunda nassı gözardı ederek örf ve adete uyulmasının gerektiğini ifade etmesi⁹², Malikî fıkıhçısı el-Karafi'nin "fikhın âdetlere dayanan tüm bölümlerinde, âdetler değiştiğinde bu bölümlerin hükümlerinin de değişeceğini"⁹³ beyan etmesi, Hanbelî fıkıhçısı İmam Tûfi'nin "maslahat nass ve icma ile çatıştığında maslahata öncelik verilmesi gerekir. Bu ise nass ve icmanın sınırlandırılması veya açıklanması yoluyla olur"⁹⁴ şeklindeki görüşü, Tanzimat dönemi Osmanlı ulemasından Cevdet Paşanın hazırladığı Meccelle'de yer alan "ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkar olunamaz" hükmü bu konuda yeterli derecede argüman teşkil etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, münzel anlamda din yani Vahy, İlahî bir alana ait olsa da o, tarihî toplumsal bir ortamda yaşayan insana onun diliyle inip, orada şekillenen ses ve lafıza bürünmekte, başka bir deyişle dil, aşkın olanı tarihin içine sokmaktadır. Buna göre mutlak ve ilahî ilim çerçevesiyle insan tarafından kuşatılamayan ancak, insana belirli bir kültürel ortamda oluşan bir dille hitap etmesi yönüyle anlamları sınırlanan ya da daralan İlahî mesajın belirli kültürel çerçevelerle sınırlanabildiği söylenebilir.

Diğer yandan Vahy'in muhatabı olan insan, belirli bir tarihin, toplumsallığın içinde yaşamakta ve içinde bulunduğu tinsel ortamdan Vahye yönelmektedir. Her toplum, tarihî ve mekansal boyutlarda kendi şartları içinde bir epistemoloji oluşturur. Söz konusu boyutlar çerçevesinde belirli bir bilgiye sahip olan insan ve onun zihinsel durumu, ontolojik olarak

⁹⁰ Bu tür uygulamalar için bkz. Hayreddin Karaman, "İslam Hukukunda İctihad", D.İ.B yay., Emel matbaacılık, Ank., ts., s. 78-79.

⁹¹ Bkz. Fazlı Arabacı, Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler, Sosyolojik Bir Yaklaşım, İmam-ı Azam Ebu Hanife Sempozyumu, Bursa, 2003.

⁹² Suphi Mahmasânî, Felsefetü't- Teşrî fi'l- İslam, Beyrut, 1961, s. 212-213.

⁹³ Mahmasânî, a.g.e., s. 214.

⁹⁴ Mahmasânî, a.g.e., s. 215-216.

sınırlılık arz etmektedir. Böyle bir ontolojik sınırlılıkla malül olan insan zihninin ise, mutlak olan Vahyi kuşatması hiç bir zaman düşünülemez.⁹⁵ Bu gerçeği dikkate aldığımızda belirli bir dönem ya da aynı dönemde farklı yerlerde bulunan Ulemanın belirttiğimiz çerçevede sınırlı durumlarıyla mutlak(Vahy)'a dayalı olarak yaptıkları yorum ve ürettikleri bilgilerin, oluşturdukları sosyo-kültürel değerlerin, mutlak olması düşünülemez. Mutlak olan ilahî kelamdır, ona dayalı olarak yapılan yorum ve üretilen bilgi toplumsal şartlara göre değişebilir, değişmelidir.

⁹⁵ Muhammed Bâkır es-Sadr, "Kur'an Okulu", Fecr yay., 3. baskı, Ankara, 1996, s. 160.

Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler (Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme)

Hicri II. yy.'da Kûfe merkezli olarak başlayan ve daha sonraki dönemlerde gelişerek farklı bölgelerde yaygınlaşan Hanefilik, bir fıkıh mezhebi olarak yönteminin, doktrininin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip olan Ebu Hanife'ye nispetle bu adı almıştır. Hanefiliğin oluşumu dendiğinde onun teorisyeni durumunda ve geliştiricisi olanların yaşadığı yerlerdeki ferdi toplumsal durumlarını, Hanefiliğin doktrin ve sistematığının oluşumunda dikkate alınan yöntem ve referansların toplumsallığını, Hanefiliğe ait hükümlerin verilmesine sebep olan olayların coğrafi ve sosyal yönlerini göz önünde bulundurmak gerekir.

“Hanefiliğin oluşumunda coğrafi etkenler” dendiğinde hiç şüphesiz ilk akla gelen fiziki çevredir. Fiziki çevre, toplumların ya da toplumlar içinde bulunan fert ve grupların, içinde yaşadıkları tabii, coğrafi bir alan olmakla beraber⁹⁶, toplumun, aynı alan içerisinde istihsal ederek oluşturduğu teknolojik çevreyi de içermektedir.⁹⁷ Fizikî çevreden başka her toplum, fertleri için sosyal bir karakter taşıyan ve onları sosyalleştiren (örf, adet ve müesseselerden oluşmuş) bir iç çevreye sahiptir ki, bu çevre, o toplumun sosyo-kültürel çevresi olarak isimlendirilebilir.⁹⁸ Her insan ve topluluk hayatını fiziki(dış) ve sosyo-kültürel(iç) bir çevrede sürdürmek zorundadır.⁹⁹ Bu zorunluluk Hanefiliğin oluşumunda coğrafi-fiziki çevrenin etkenlerini dile getirirken aynı zamanda sosyo-kültürel evreni de dikkate almayı gerektirmektedir.

Bu duruma göre biz bu tebliğimizde belirli bir coğrafya içerisinde oluşan Hanefiliğin öncelikle dayanmış olduğu Vahyi değerlerin normlaşmasındaki sosyo-kültürel etkenleri ve Vahyi değerlerin ihtiyaçları karşılamadığı takdirde söz konusu ihtiyaçlara dayalı olarak yeni normların oluşturulmasında hangi sosyo-kültürel durumların dikkate alındığını kısaca vurguladıktan sonra Hanefiliğin teorisyeni durumunda olan Ebu Hanifenin ferdi toplumsal

⁹⁶ P.A. Sorokin, "Çağdaş Sosyoloji Kuramları"(Çev.M.Münir R.Öymen), Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1994, C.I., s. 104.

⁹⁷ Amiran Kurtkan Bilgiseven, " Genel Sosyoloji", Filiz Kitabevi, Genişletilmiş 4. Baskı İstanbul, 1986, s. 100.

⁹⁸ A.g.e., s.100.

⁹⁹ R.M.Maclver, C. H. Page, "Cemiyet"(Çev. A. Kurtkan), MEB yay. İstanbul, 1994, s. 145.

durumlarını, doktrininin dayandığı yöntem ve referansların belirli coğrafyadaki toplumsallığını genel olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Vahyî Değerlerin Normlaşması

Değerler insanın yapıp etmelerini belirleyen, belirli durum ve şartlardan bağımsız olan ve arzu edileni, ideal olanı gösteren standartlardır.¹⁰⁰ Değerleri yüksek(aşkın) değerler ve araç değerler olarak iki grupta toplamak mümkündür.¹⁰¹ Yüksek değerler referansını aşkın bir alandan alırken, araç değerler daha çok aşkın alandan karşılanamayan değerlerin yerine toplum ya da onun adına belirli kişi yahut gruplar tarafından üretilen değerlere tekâbül etmektedir. Böyle olmakla birlikte araç değerlerin aşkınlıktan bağımsız olmadığını onunla bir ilişkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Araç değerler fert ve toplum çıkarını, yararını ilgilendiren değerler olurken¹⁰² yüksek(aşkın) değerler tek başına bir ferdin ya da toplum yahut toplumdan bir kimsenin yararına olmayan, ortaya olan ve toplumda çoğunluk tarafından saygı ve ilgi gören değerlerdir.¹⁰³

Değerler aşkın olsun araç değer olsun sosyal ilişkilerin oluşumunda ve gelişmesinde, ihtilafların çözümlenmesinde devreye girerler. Kişiler değerleri kabul ederler, muhakeme ve seçimlerinde bunları kullanırlar.¹⁰⁴ Tarihsel varlık alanında insan tarafından meydana getirilen hukuk, dinî yorumlar, dil, sanat, ekonomi vb. olgular kendilerine ilişkin değerlerin gerçekleştiği alanlardır. Bu bağlamda İslam fikhî içinde yer alan Hanefilik te, belirli bir coğrafyada aşkın ve araç değerlerin bir yaptırım gücüne bağlı olarak sosyal ilişkiler alanında gerçekleşmesi ve somutlaşarak biçimlenmesinin göstergesi olmaktadır.

Değerlerin belirli bir zaman ve mekanda dışlaşması, şekillenmesi normlar(kurallar)la olur. Başka bir ifadeyle normlar değerlerin sosyal hayatta somutlaşmış biçimleridir.¹⁰⁵ Dayandığı referans açısından aşkın ve araçsal olan, gerçekleştiği alan yönünden beşerî, sosyo-

¹⁰⁰ Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, Beta yay., 10. bası, İst., 1990, s.254.

¹⁰¹ Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 5. Bası, İst., 1992, s.198.

¹⁰² A.g.e., s.198

¹⁰³ Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Kürsü yay., Ank., tsz., s. 303.

¹⁰⁴ Dönmezer, s.254.

¹⁰⁵ Mustafa Aydın İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, Pınar yay., İst., 1991, s. 179.

kültürel olan normlar, belirli şartlar içinde toplum üyelerinin neleri yapıp yapamayacaklarını gösteren kurallardır. Aşkın değerlerin sosyal ortamda normlaşması bakımından Hz. Peygamberin sünneti en canlı ve belirgin bir örnektir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber bir yandan Kur'an-ı yani aşkın ilahî değerleri içkin Vahyi, tebliğ edip açıklarken, beşeri yönü itibarıyla meydana gelen günlük problemleri çözmede gerek söz ve fiilleriyle gerekse takrirleriyle örnek olmuştur. Bu durum aşkın değerlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından belirli bir sosyal-kültürel ortamda normlaşmasını, somutlaşmasını göstermektedir. Genelde İslam fikhının özelde Hanefiliğin oluşumunda önemli bir yere sahip olan Hz. Peygamber'in sünneti mevcut problemlere dair bir şey söylemediğinde ya da bu problemlere ilişkin ilgili Hadislere ulaşılamadığında ya da ulaşılan Hadisler Ebu Hanife'nin kriterlerine uymadığında, toplumun örfü, maslahatı, vb. durumlar oluşturulacak sosyal normlara(fikhî hükümlere) referans kabul edilmiştir. Bu durum Hanefiliğin oluşumunda aktör durumunda olan insanı ve onun toplumsallığını, onun kullandığı yöntemi ve toplumsal referanslarını, hükümlerin oluşumuna neden olan olayların coğrafi-sosyal yönlerini gündeme getirmektedir. Aşağıdaki satırlarda sırasıyla bunları serdetmeye çalışacağız.

İnsan-toplum diyalektiği ve kültürün vazgeçilmezliği

Belirli bir toplum içinde doğan, büyüyen ve gelişen bir varlık olan insanın toplumdan bağımsız olması mümkün değildir. Bundan dolayı insanla toplum arasında birbirinden bağımsız olamayacak şekilde bir ilişki ve bir diyalektik vardır. Bu diyalektik, "özellikle bireylerin yüz yüze bulunduğu kurumlar dünyasının oluşturduğu, kişinin dışındaki gerçek ile bireyin bilincinde, denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu oluşan bir diyalektiktir"¹⁰⁶ Bu yönüyle insan toplumun şekillendirdiği bir varlık olurken, toplum da insanın bir ürünü olmaktadır.¹⁰⁷ Öyleyse tarih içinde anlamlı bir eylem gerçekleştiren, sosyal aktör durumunda olan insanın belirli bir dönem ya da aynı dönem içinde topluma karşı edilgen ve etken yönlerinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bireyin topluma karşı edilgen olması toplum tarafından etki altına alınması, sosyalleşmesi, toplumun değerleriyle, kültürüyle bezenmesidir. Etken olması o toplumun içinde maddi(teknik bir alet aracın üretilmesi ve onun sayesinde oluşan değişiklikler) ve

¹⁰⁶ Peter L. Berger, B. Berger, H. Kellner, "Modernleşme ve Bilinç", Pınar yay., İstanbul, 1985, s. 23.

¹⁰⁷ Peter L. Berger, "La Religion dans la conscience moderne"(Trad. de Joseph Feisthauer), Ed. du Centurion, Paris, 1971, s. 29.

manevi(kavramsal, bilimsel, kültürel olarak) bir şey üretilip topluma müdahale etmesidir. Fertle toplum arasında böyle bir diyalektik oluşurken, toplumun sahip olduğu mevcut kültür, baskın değerler her zaman varlığını devam ettirme mücadelesi verirler. İnsanla toplum arasında olmazsa olmaz bir durum arzeden bu süreç bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır ki o da, fert ve toplumun hayatından kültürü çekip aldığımızda neyi, nasıl yapacağını bilemeyen bir varlık ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatına yön vermeyi amaçlayan Vahy bile kültür ve onun temel araçları ile anlaşılıp yorumlandığına göre, toplumu oluşturan temel ögenin kültür olduğunu görürüz. Bu durum “belli bir kültür vasıtasıyla düşünmenin, belli bir referans çerçevesi aracılığıyla olduğunu göstermektedir. Bu çerçevenin temel gelişmeleri, sözkonusu kültürün dinamik ve belirleyicilerinden doğar ki bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kainata ve insana bakış gelir”.¹⁰⁸

Hanefiliğin oluşumunda etkin olan ulemâyı, içinde yaşadığı ve bulunduğu mekansal toplumsal ve kültürel çevreden bağımsız olarak düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü insanların yaşamış oldukları doğal, teknolojik(üretilen) ve toplumsal çevrenin onlar üzerinde yaptığı etki, hiç bir zaman yadsınamaz. Her toplum, biyolojik miras, kültür, grup tecrübesi, fertlerin kendine özgü tecrübeleri ve özellikle kültürün ve şahsiyetin içinde geliştikleri sınırları belirleyen fizikî-tabii çevreye bağlı olarak terbiye, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine ve kıymet hükümlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle ilgi ve davranışlarını belirli tarzda geliştirdiği bir şahsiyet tipi yaratır.¹⁰⁹ O halde “kültürel muhit, şahsiyet tipini şekillendirici bir karakter taşımaktadır. Bundan ötürü kültür muhitleri değiştikçe, inanç ve tutumlarda ve şahsiyet tipinde de değişikliklerin mevcudiyeti göze çarpar.

Hanefiliğin oluşumunda etkin olan her ulemânın içinde yaşadığı toplum ve kültürü incelemek ayrıntılı ve üzerinde ayrıca çalışılması gereken bir konudur. Bununla birlikte Hanefiliği temsilen Ebu Hanifeyi dikkate aldığımızda onun birey olarak Kûfe ve Bağdat’ta yaşadığını biliyoruz. Kûfe ve Bağdat, alimlerin, fakihlerin ediplerin, filozofların, şairlerin ve dilcilerin bol olduğu ilim merkezleri durumunda olan yerlerdendir.¹¹⁰ Bunlardan Ebu

¹⁰⁸ Muhammed Abid el-Cabiri, “Arap Aklının Oluşumu”, İz yay., İst. 1997, s. 18.

¹⁰⁹ Bilgiseven, " Genel Sosyoloji", s.136-137.

¹¹⁰ Mustafa Uzunpostalcı, Ebu Hanife ve Nasları Değerlendirmesi, İslami Araştırmalar, C.15, sayı 1-2, 2002, s. 34.

Hanife'nin sosyalleşme sürecinde ve olayları değerlendirmesinde belirli bir bakış açısını kazandıran Kûfe'yi dikkate aldığımızda buranın, o zamanlarda Irak'ın büyük şehirlerinden biri olduğu ve çeşitli milletleri, kavimleri, cemaatları barındırdığı müşahede edilmektedir. Ayrıca buranın eski medeniyetlerin yatağı durumunda olması, Süryanilerin buralarda yaşayıp mektepler kurması, Yunan, İran hikmetlerinin okutulması sözkonusudur. İslamdan önce farklı inançlara sahip olanlar burada birbirleriyle mücadele ettikleri gibi, İslamdan sonra da çeşitli dinler ve onlara ait mezheplerin birbiriyle mücadele içinde oldukları anlaşılmaktadır. Ebu Hanifenin dünyaya gözlerini açtığı böyle bir muhitin¹¹¹ siyasal, sosyal, ekonomik, demografik ve kültürel durumlarından bağımsız olduğu düşünülemez

Tarihi verilere bakıldığında Ebu Hanife'nin zengin bir tüccar aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Hanife bir yandan baba mesleğini öğrenip, dönemin ekonomik hayatını getiri ve götürülerini, ticari hayatta olup bitenleri, bu çerçevede oluşan sosyal hayatın farklı yönlerini, tanımaya, anlamaya çalışırken¹¹², biyolojik olarak tevarüs ettiği zekayı ilmi alanlarda da değerlendirmeyi bilmiş, içinde yaşadığı toplumun hayatını şu ya da bu şekilde etkileyen dini, felsefi görüşlerle ilgilenmiş, önceleri Kelam ilmine yönelmişken (ki bize göre bu ilmin kendisine münazara ve cedel açısından olduğu gibi olayları anlama ve algılamada, fitri mantık kullanmada önemli bir tecrübe kazandırdığı muhakkaktır) daha sonraları Fıkha yönelmiştir. Onun Hac vesilesiyle Mekke'ye ve Medine'ye yapmış olduğu seyahatlerde karşılaşmış olduğu ulemâ ile yapmış olduğu müzakerelerin¹¹³, İslam fırkalarının merkezi durumunda olan Basra'ya giderek dini fırkaların önde gelenleriyle yapmış olduğu münazaraların¹¹⁴ ilmi kariyeri ve şahsiyetinin gelişmesinde önemli bir yeri olmalıdır.

Günümüz bilgi sosyolojisinin verileri gözönüne alındığında, bilginin oluşmasında toplum içinde bulunan ya da oluş(turul)'an bilgi cemaat(lar)'ının rolü oldukça önemli görülmektedir.¹¹⁵ Öyle ki bilgi(epistemik) cemaatı, bilginin olmazsa olmaz şartlarından biri durumunda olup, o varlık kazanmadığı müddetçe bilginin olamayacağı öne sürülmektedir.¹¹⁶ Hanefiliğin oluşumuna temel hazırlayan ilim erbabını dikkate aldığımızda

¹¹¹ Bu bağlamda bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Bedevilikten Hadariliğe Kûfe", Ankara Okulu yay., Ank., 2001.

¹¹² Muhammed Ebu Zehra, Ebu Hanife(çev. O. Kesioğlu), 2. baskı, Ank., 1997, s. 99.

¹¹³ Ebu Zehra, a.g.e., s 100.

¹¹⁴ A.g.e., s 100.

¹¹⁵ İleri okumalar için bkz. Hüsamettin Arslan, "Epistemik Cemaat", Paradigma yay., İst., 1992.

¹¹⁶ A.g.e. s.122.

Kûfe'de Ebu Hanife'nin istifade ettiği bir Ulemâ grubundan söz edilebilir ki bunlar(Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, Mesruk b. el-Ecda, İbrahim en-Nehai, Amil b. Şurahil eş-Şabi) coğrafi köken olarak Yemenlidirler.¹¹⁷ Yemen Rasûlüllah'a Kur'an ve Sünnette bulamadığı bir mesele hakkında aklıyla icthad edeceğini söyleyen Muaz b. Cebel'in aydınlattığı bir yerdir. Söz konusu üstadların Yemen kökenli olması Hanefiliğin oluşumunun entelektüel kökenleri açısından dikkate değer görünmektedir.

Gerçekten hangi tür olursa olsun tarih boyunca bilginin oluşması, üretilmesi ve geliştirilmesinde belirli bir Ulemâ grubunun, varlığı söz konusu olmuştur. Bununla birlikte toplumun belirleyiciliği, sosyal baskıları, üretilen bilginin benimsenip benimsenmemesi konusunda etkinliği, hiç bir zaman yadsınamaz. Bu durum bilgiyi oluşturan kişilerin toplumdan bağımsız olamamalarının yanında, farklı toplumlarda farklı bilgi sistemlerinin oluşmasının varlığını da ortaya koyar. Böylece toplumlar, (konumuz bağlamında Medine ve Kûfe ehli), "bilgi" dokularındaki farklılaşma derecelerine göre değişmektedirler. Bunların bilgi dokularını farklılaştıran şey, konumuz bağlamında her belde ulemâsının, kendilerine ulaşan hadislerle hüküm vermelerinden ve aynı zamanda farklı yerlerde farklı problemlerin ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Medine ve Kûfe ehlini oluşturan ulemâ grubunu dikkate aldığımızda Medine'dekiler daha çok Hz. Peygamber ve ashabın sünneti çerçevesinde taklide dayalı bir hayatı yaşadıklarından olayları da bu çerçevede değerlendiriyorlardı. Bu durum aynı zamanda toplumun birbirini sosyo-psikolojik kontrol altında tuttuğunu göstermektedir. Haliyle böyle bir ortamda değişimin olması zor olacağından, yeni bir problem, hayat tarzı, belirmesinin zorluğundan dolayı rey'in ortaya çıkmasının önü kesilmiştir.¹¹⁸ Medine gibi sadece Kur'an ve Hadisleri dikkate alarak hayatı yorumlama ve yaşama durumunda olmayan başka dini ve felsefi grupların, cemaatların, tüccarların ve kurulan panayırlarla dışardan gelen etkileşimlerin yanında İslam'da yeni ortaya çıkan kelami, felsefi, siyasi oluşumların şekillendirdiği Kûfe'nin sosyal hayatının gerekleri, sorunları, oluşturulan fıkhi bilgi örgüsünde Kur'an ve nakledilen Hadislerin dışında(toplumsal=örfi) bir referansa dayanmayı gerekli kılmıştır.

¹¹⁷ Hayreddin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, İrfan yay., İst. ts., s.70.

¹¹⁸ Bu demek değildir ki Medine Uleması Rey'e müracaat etmemiştir. Aksine El-Leys İbn Sa'd'ın beyanına göre Medine Ulemasından olan İmam Malik'in Rey ile hükmettiği yetmiş meseleden bahsedilir. Ve Bunların Hz. Peygamberin sünnetine aykırı olduğu ifade edilir. Ne var ki bu sayı Kûfe'de Rey'le yapılan içtihatların gerisinde kalmaktadır. Diğer yandan İmam Malik kendi eseri Muvatta ile ilgili olarak " Muvatta'da Hz. Peygamberin Hadisinin, Sahabe ve tabiinin sözlerinin olduğunu beyan etmekte ve ülkemizde ilim ehlinin durumunu dikkate alarak Rey'imi de beyan ettim, onların çizdikleri hudut dışına çıkmadım" diyerek aynı zamanda Rey anlayışını da ortaya koymaktadır.

Şu halde Hanefiliğin teorisini durumunda olan Ebu Hanife'nin (burada ele alamadığımız diğer arkadaşlarının)yaşamış olduğu çevrenin, bilgi dokusu bakımından dış etkenlere, değişime, değişimin oluşturduğu sosyal olayların etkilerini bünyesinde barındıran bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Medine'de yaşanan hayat sahabenin Hz. Peygamberden öğrendiği ve birbirinden gördüğü veya birbirini taklit ederek oluşturduğu bir düzeni içeriyordu. Bu bağlamda "Sahabe ya da Medine sünneti" bile oluşmuştu.Bu nedenle Medine'nin dışında farklı etkileşimlerin ortaya koyduğu sosyal ve kültürel hayatın problemlerine yönelik çözüm arayışları, Kur'anda ve Hadislerde bulunamayınca, "mükevven aklın" çerçevesinde olmuştur. Bu akıl Kuran ve Hadise aykırı bir akıl olmayıp onun ışığında oluşan kültüre dayalı bir akıldır.

Hanefiliğin Metodolojisinde Toplumsal Referanslar ve Coğrafi Etkenler

Hanefiliğin doğuşunda Ebu Hanifeden önce Irak bölgesinde ortaya çıkan Rey ekolü ile sıkı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Medinede bulunan Hicaz fıkına alternatif olarak görülen Rey ekolünün oluşumu, Hz. Ömer döneminde fethedilen Iraka başta Abdullah b. Mesud ve Hz. Ali olmak üzere 1500 sahabinin yerleşimiyle ve bunların Kur'an ve Hadis bilgilerini Hoca talebe ilişkisine dayalı olarak yaygınlaştırmalarıyla oluşturdukları ortamda, giderek yeni neslin farklı tarzda gösterdikleri rey ve içtihatlarla dayanmaktadır.¹¹⁹ Bu durum iki ekol arasında hoca-talebe, çevre, rivayet geleneği ve malzeme farklılığının yanında metot ve prensip itibarıyla da aralarında bazı tercih farklılıklarının olduğunu göstermektedir.¹²⁰ Konumuz açısından bu tercihlerden önemli olan Kuran, Hadis, Sahabe kavlinin dışında Ebu Hanife tarafından Kıyas¹²¹ ve İstihsanın¹²² kullanılması, bunları kullanmada da uygun çözüm bulunamazsa halkın örfüne, uygulamalarına yönelmesidir.¹²³ Ne var ki kıyas mutlak rey olmayıp, mevcut probleme Kur'an ve Sünnete uygun olmak üzere delillerden hüküm aramak olduğundan, neticede hüküm verme aktivitesinin temelinde nass olma

¹¹⁹ Ali Bardakoğlu, Hanefi Mezhebi, TDVİA, C.16., s.1.

¹²⁰ A.g.e. s.1.

¹²¹ A.g.e. s.16.

¹²² A.g.e. s.17.; İ.Hakkı Aydın, İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanife, C.15, sayı 1-2, 2002, s. 165-174.

¹²³ Ebu Zehra, s. 367.

zorunluluğu bulunduğu için¹²⁴ konumuz dışında olacaktır. *İnsanlar için daha ılımlı ve faydalı olan bir nedenden dolayı kıyası terk edip müçtehidin kendisinin daha doğru gördüğü yönde hüküm vermesini içeren İstihsan*¹²⁵, hükmü verenin kendisine göre iyi olanı tercih etmesi yönüyle ve bunu yaparken umumun menfaatinı dikkate alması açısından belirli bir coğrafyada belirli bir tarihsel alanda toplumsallığı barındırmaktadır. Çünkü istihsan insan aklının sezîş ve kavrayışına değer vererek insanın müktesebatıyla yapacağı çıkarımlarla sonuçlanmaktadır.¹²⁶ Daha önce belirttiğimiz sosyolojik bir gerçeklikten hareketle belirtmek gerekirse, her toplum, biyolojik miras, kültür, grup tecrübesi, fertlerin kendine özgü tecrübeleri ve özellikle kültürün ve şahsiyetin içinde geliştikleri sınırları belirleyen fizikî-tabii çevreye bağlı olarak terbiye, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine ve kıymet hükümlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle ilgi ve davranışlarını belirli tarzda geliştirdiği bir şahsiyet tipi yarattığından¹²⁷ insanların yaşamış oldukları doğal, teknolojik(üretilen) ve toplumsal çevrenin onlar üzerinde yaptığı etkiden kurtulamazlar. Bu durum İstihsanı kullanan açısından toplumsallığı vurgulamaktadır. İstihsanda toplumun menfaat ve kolaylığının gözetilmesi ise toplumsallık açısından zaten açık bir şeydir. Hanefilerin istihsan metodunu kullanmalarında örf ve adet önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda Hanefilerin mezhep hukuk doktrinlerinin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşayih döneminde ise özellikle Maveraünnehir örfünün izlerini görmek mümkündür.¹²⁸

Her ne kadar Örf, Hanefî usul literatüründe müstakil bir delil olarak görülmeyip tali bir kaynak ve fer'î bir delil konumunda¹²⁹ olsa da Hanefiliğin oluşumunda çevre faktörü olması hasebiyle konumuz açısından önem arz etmektedir. Sehl b. Müzahimden nakledilen aşağıdaki söz hem yukarıda arzettiğimiz istihsana ilişkin durumu açıklamakta hem de Örfün Hanefiliğin oluşumunda referans olarak kabul edildiğini göstermektedir: "Ebu Hanifenin fıkhıta usulü: Mevsuk olanı almak, çirkin olandan kaçınmak, halkın muamelatına bakmak, işlerinin salah üzere doğru gitmesini nazarı itibara almaktır. İşleri kıyas üzere yürütür, kıyas

¹²⁴ AYDIN, a.g.m., s. 168.

¹²⁵ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, el-Mebsut, İst., 1983, C.X, s. 145'ten nk. Aydın, a.g.m., s.167.

¹²⁶ Abdulkadir ŞENER, Kıyas, İstihsan, İstislah, DİB yay., Ank., 1971, s.136.

¹²⁷ Bilgiseven, "Genel Sosyoloji", s.136-137.

¹²⁸ Bardakoğlu, a.g.e. s. 17.

¹²⁹ A.g.e. s.17.

yakışmayıp kabih olunca İstihsana gider. İstihsan da uygun gitmezse müslümanların muamelelerine dönerdi".¹³⁰ Örfün istinbat için fıkhıta bir delil olarak kullanılması Abdullah b. Mesud'dan gelen bir rivayete göre: "Müminlerin hoş ve iyi gördükleri şey, Allah katın da iyidir".¹³¹ (Şüphesiz burada sözü edilen Örf Kitaba ve Sünnete aykırı olmayan bir Örf'tür). Bunun için Serahsi Mebsutta Örfle sabit, Nass'la sabit gibidir¹³², diyerek Örfün hüküm çıkarmada bir referans kabul edildiğini beyan etmektedir. Bu durum belirli bir coğrafyada yerleşik olan müslüman toplumun Örfü'nün Hanefiliğin oluşumuna etkisini göstermektedir.

Hanefilerin mezhebî hukuk doktrinlerinin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşâyih döneminde ise özellikle Maverâünnehir örfünün izlerini görmenin mümkün olduğunu yukarıda belirtmiştik. "Hanefilerce sınırlı alanda da olsa telaffuz edilen örfe dayalı nass, örf ile âmmin tahsisi kavramları, evlilikte velayet anlayışları, âkileyi ictimaî-mesleki gruplaşma olarak görmeleri, zevi'l erhamı mirasçı kılmaları, azınlık haklarını tespitinde daha eşitlikçi davranmaları, onların toplumsal gerçekliğe ve bölge örfüne verdikleri önemin sonucudur"¹³³.

Diğer yandan Hanefiliğin oluşumuna katkıda bulunan ve mütekaddimîn- müteahhirîn, selef-halef, meşâyih, şeriatta, mezhepte veya meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz olarak nitelenen ulemânın farklı bölgelerde kendi dirayetlerine göre Hanefiliğe katkıda bulunmaları coğrafi etkenlerin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ebu Hanife ve arkadaşlarının görüşleri çerçevesinde oluşturulan fikhın, Irakta ve Kûfenin doğusundaki islam coğrafyasında Belh, Buhara gibi yerlere yayılmasıyla her bölgenin ihtiyaç ve mevcut problemlerine çare bulma amacıyla zenginleştirilmesi, bu bölgelerde tedvine ve muhakemeye dayalı fikhî bilgi ve kültürünün hoca-talebe ilişkisi içinde bir sonraki nesle aktarıldığını ifade ettiği gibi, önceki nesillerden devralınan fikhın her bölgede ihtiyaç ve şartlara bağlı olarak farklı yönlerde ve zenginlikte geliştiğinin yanında Hanefî fikhı içinde alt ekollerin teşekkülünün göstergesi olmaktadır.¹³⁴

¹³⁰ Ebu Zehra, s. 367. Bu sözün Hadis ya da Sahabe kavli konusunda kısa bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ertürk, "Sünnet İhdası", yayınlanmamış Doçentlik tezi, s.11.

¹³¹ A.g.e., s. 368.

¹³² Neşru'l Arf, Mecmuatü Resail-i İbn Abidin içinde, Beyrut, ts., CII., s. 115.

¹³³ Bardakoğlu, a.g.e. s. 17.

¹³⁴ A.g.e. s. 9.

Sonuç yerine buraya kadar kısa ve genel olarak yapmış olduğumuz açıklamalara dayalı olarak şunları söylemek mümkündür.

İslam tarihinde oluş(turul)an her mezhep gibi Hanefilik te İlahî Vahiyle ilişkili beşeri bir oluşumdur. Bu oluşumun temel dayanağı Vahiy olmakla birlikte onu tedeyyün haline getiren insan olduğundan, beşerî olmaktan bağımsız olamaz. Böyle olması hasebiyle hem coğrafi-mekansal, hem kendini çevreleyen toplumsal şartlar hem de zihinsel açılardan sınırlılık arz etmektedir. Bu şartlar altında oluş(turul)an bir mezhebin mutlak olarak değerlendirilmesi düşünülemez.

Din ister ilâhî ister beşerî ne türde olursa olsun, nasıl algılanırsa algılsın sosyal bir gerçeklik olarak dikkate alındığında aynı zamanda bir kurumdur. Hanefiliği dini bir kurum olarak dikkate aldığımızda onu "belirli bir toplumda kısa ya da uzun süreli olarak insanların ihtiyaçlarını karşılamalarına imkân sağlayan davranış ve uygulama biçimlerinin kalıcı örgütlülüğü şeklinde"¹³⁵ nitelememiz mümkündür. Bu bağlamda nasıl ki toplumsal kurumlar, kişilerin sosyal davranışlarını kolaylaştırma, kültürün sürekliliğini sağlama, toplumsal yaşamı düzenleme gibi olumlu işlevler görürken, olumsuz olarak bireyi sınırlama, onu belirli kalıplar içersinde hareket etmeye zorlama gibi özellikler taşıyorsa, bir kurum olarak düşündüğümüzde Hanefilikte kendisine bağlı bireylerin dini ve dünyevi yaşantılarını düzenleyen ve günümüz şartlarına, ihtiyaçlarına uygun öneriler getirmediği takdirde sınırlar koyup belirli kalıplar çerçevesinde hareket etmeye zorlayan bir etken olmaktadır. Oysa kurumlar empirik olarak insan aktivitesinin zorunlu bir sonucu olması yönüyle daima değişirler. Hanefiliğin ortaya koyduğu hükümlerden henüz geçerliliğini koruyan ubudiyete ve toplumsal alana ait olanlar hükümler istisna edilirse, değişmesi gerekenlerin coğrafi etkenler bağlamında hatırlattığımız bilgilerden hareketle değiştirilmesi müslüman toplumun önünü açacaktır. Geleceğin aydınlanması ve yeniden inşası, geçmişin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesine bağlıdır.

¹³⁵ Joseph FICHTER, "Sosyoloji Nedir?(Çev. Nilgün ÇELEBİ)", Atilla Kitapevi, Ankara, 1994, 2. Baskı, s. 119.

TÜRKİYE'DE DİNİ SOSYALLEŞMENİN TEMEL ETKENLERİ

Türk toplumunun üzerinde bulunduğu coğrafyanın jeo-stratejik yapısının getirmiş olduğu siyasî, sosyo-ekonomik problemlerin yanında, mensup olduğu dinin algılanış ve yorumlanışının ferdî, sosyal hayata yansıma biçimlerinin ortaya koyduğu dayanılmaz siyasî, sosyal problemler ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Öyle ki dayanmış olduğu köken itibarıyla aşkın bir alana ait olan ve insanı kendine, içinde bulunduğu topluma yabancılaşmaktan kurtarma amacını güden din, kendini anlamlı kılacak mensupları tarafından sanki yabancılaşmanın, bölünmenin, ayrılıkların ve şiddetin kaynağı durumuna düşürülmektedir.

Bu yazının amacı Türkiye özelinde yaşadığımız bu tür problemlerin nereden kaynaklandığını, nasıl geliştiğini, hangi araçlarla ne tür boyutlara vardığını ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu dinî sosyalleşmenin gerçekleştiği ortamları sorgulayarak ortaya koymak ve buna bağlı olarak bir takım önerileri dile getirmektir.

Söz konusu amacımızı gerçekleştirmek için takip edeceğimiz metod, önce sosyalleşmenin ne olduğunu, ön koşullarını ortaya koymak, daha sonra kategorik olarak birbirinden ayırt edilemeyen ancak analitik olarak ayırt edebileceğimiz dinî sosyalleşmeyi sosyalleşme süreci ve ortamları çerçevesinde ele almak olacaktır. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, dinî sosyalleşme olgusu son derece karmaşık bir olgu olduğundan biz bir makalenin sınırları çerçevesinde dıştan görünebilen ve anlaşılabilen temel etkenler üzerinde duracağız.

Türkiye'de dinî hayat üzerine yapılan araştırmalarda kişilerin dinî sosyalleşmelerinde önemli derecede etkili olan dinî bilgileri aileden, okuldan, Kur'an Kurslarından, din görevlilerinden ve kitaplardan aldıkları anlaşılmaktadır.¹³⁶ Şüphesiz bunların dışında medya gibi iletişim araçlarının da dinî sosyalleşmede etkisinin olduğu müşahade edilmektedir. Şu

¹³⁶ Ünver GÜNAY, "Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat", Doç. tezi, Erzurum, 1978, s. 219; Münir KOŞTAŞ, "Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış", TDV yay., Ankara, 1995, s. 71.

M. Emin KÖKTAŞ, "Türkiye'de Dinî Hayat, İzmir Örneği", İşaret yay., İzmir, 1993, s. 159-160; Mevlüt KAYA, "Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum", Etüd yay., Samsun, 1998, s. 115'ten itibaren bulgular ve yorumlar bölümü.

halde bu çalışmada dinî sosyalleşmeyle ilgili olarak ele alacağımız temel etkenlerin sınırları da belirmiş bulunmaktadır. Ancak konuya girmeden önce sosyalleşmenin ve dinî sosyalleşmenin ne olduğunu ortaya koymak, sosyalleşme için gerekli önkoşullar hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Sosyal bilimler literatürüne E. Durkheim'le giren¹³⁷ sosyalleşme kavramı, "kişinin içinde yer aldığı toplumsal kurumların, daha genelde, yaşadığı kültürel ortamın kendisinden beklediği şekilde davranmayı ve diğer bireylerle uyum içinde yaşamayı öğrenme süreci;"¹³⁸ "Kişinin hayatı boyunca sosyo-kültürel çevresinin öğelerini öğrenmesi, içselleştirmesi, bunları kendi üzerinde etkili olan aktörler ve kendi deneyimleri sayesinde şahsiyetine mal etmesi ve yaşamakta olduğu sosyal çevreye uyum sağlaması"¹³⁹ olarak tanımlanmaktadır. Daha geniş bir ifadeyle sosyalleşme "ferdin içinde yaşadığı grubun, toplumun, kültürün ve medeniyetin inançları, bilgileri, değerleri, modelleri ve sembolleri gibi o gruba, topluma, kültüre ve medeniyete mahsus duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi içinde 'özdeşleştirmek' suretiyle şahsiyetine mal etmesi ve böylece çevresine uyum sağlama sürecidir."¹⁴⁰ Bu sürecin gerçekleşmesi bazı ön koşullara bağlıdır. Bunlar ferdin içinde sosyalleşebileceği bir toplumun varlığı, ferdin yeterli ve gerekli biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olması ve yine ferdin diğer insanlarla doğası gereği bir takım ilişkiler kurma isteği içinde bulunması, bir takım deneyim ve beceriler kazanmasıdır.¹⁴¹

Her insan doğumuyla beraber içinde bulunduğu biyolojik ortamdan ayrılıp, kültürel bir ortama doğmaktadır. Bu duruma göre sosyalleşme ilk dönemi bireyin içinde doğduğu ve geliştiği bir sosyal gruba katılma olgusunu içermektedir. Böylece "kişi sosyalleşme sayesinde içinde bulunduğu grubun inançları, normları, değerleri, modelleri ve ideallerini öğrenir ve onları kendi şahsiyetinde özdeşleştirir."¹⁴² Böyle bir süreçte dinî sosyalleşme, "kişinin toplumun dinî kültür unsurları, değerleri, sembolleri ve modellerini alarak kendi şahsiyetine

¹³⁷ Hüseyin AKYÜZ, "Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma", MEB yay., İstanbul, 1991, s. 210.

¹³⁸ Ömer DEMİR, Mustafa ACAR, "Sosyal Bilimler Sözlüğü", Ağaç yay., İstanbul, İkinci baskı, 1993, s. 332.

¹³⁹ Guy ROCHER, "Introduction à la sociologie générale, I. Action social", ed. HMMH, Paris, 1968, s. 132;

¹⁴⁰ GÜNAY, "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, İlahiyat Vakfı yay., Ankara, 1981, s. 193; "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 217.

¹⁴¹ Frederick ELKIN, "Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması(çev. N.Gündoğan)", Gündoğan yay., Ankara, 1995, s. 15.

¹⁴² A.g.e., s.195.

mal etmesi ve böylece dinî kişiliğinin oluşma süreci"¹⁴³ olarak ele alınabilir. Dinî kişiliğin oluşma sürecinde ise dört temel unsur öne çıkmaktadır: Bunlar insanın doğuştan getirdiği özellikler(insanın fitratı), toplum, kültür ve din.¹⁴⁴ Şu halde biz dinî sosyalleşmenin temel etkenlerini incelerken bu dört unsuru da dikkate almaya çalışacağız. Ancak burada vurgulayacağımız hususlar bu dört unsurla beraber bunların her birine ya da hepsine farklı yoğunlukta vurgu yapan ve sosyalleşmeyi direk olarak ilgilendiren etkenler olacaktır.

Şu halde yukarıda zikredilen dört unsurdan ilki dikkate alındığında sosyalleşmenin gerçekleşmesi, insanın kültürü kendine mal edebilecek bir kabiliyete sahip olması ile mümkün olabilmektedir. Bu durum ise onun biyolojik olarak temel bazı özelliklere sahip olmasını gerektirir.¹⁴⁵ Buna bağlı olarak bireyin sosyalleşmesinde önemli derecede rol oynayan psikolojik yapının oluşmasında biyolojik ve kültürel öğelerin taşıdığı görece öneme ilişkin iki temel görüşten söz edilmektedir: Birinci görüş kalıtsal özelliklerin kişilik gelişimindeki etkilerini "fizikî-bedensel yapı" ile sınırlamakta, çevreye uyumu sağlayan zekâ, yetenek gibi etkenlerin ise bireyin kültürle ilişkisi sonucunda, sosyalleşme sürecinin niteliklerine göre oluşacağını savunmaktadır. İkinci yaklaşım ise, kültürel-toplumsal etkeni yadsınamamakla birlikte, bireyin topluma "genetik" yollarla önemli ölçüde doğarken hazır olarak katıldığını önelemektedir.¹⁴⁶ Bu bağlamda bugün "genler" konusunda yapılan araştırmalar¹⁴⁷ kişinin davranışları konusunda genlerin etkili olduğunu belirtse de, gerçekte kalıtsal özelliklerle, kültürel etkenlerin birbirinden ayrı olarak işlev gördüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü insan doğuştan biyolojik olarak bir takım potansiyel özelliklere sahip olsa da, bunları nasıl kullanacağı ve değerlendireceği içinde bulunduğu toplumsal, kültürel çevreye bağlı olmaktadır.¹⁴⁸

Sosyalleşme olgusunda biyolojik olarak saptanmış görece bir karmaşık davranış modelini içeren¹⁴⁹ "biyolojik kökenli güdüler"¹⁵⁰ rol oynadığı gibi "sosyal güdüler"¹⁵¹ de

¹⁴³ GÜNAY, a.g.e., s.195; Ayrıca bkz. "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 219.

¹⁴⁴ GÜNAY, "Din Sosyolojisi", İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 382.

¹⁴⁵ Özellikle bkz. Barlas TOLAN vd.,s. 6-8; Ayrıca Enver ÖZKALP, "Sosyolojiye Giriş", A.Ü.Basımevi, Eskişehir, 1994, s. 85; Mahmut TEZCAN, "Eğitim Sosyolojisi, Kuram ve Sorunlar", Ankara, 1984, 3. baskı, s. 29;

¹⁴⁶ TOLAN vd., s. 7.

¹⁴⁷ Bu tür araştırmaların sonuçları için bkz. Hürriyet Gazetesi, 25.06.2000.

¹⁴⁸ TOLAN vd., s. 7.

¹⁴⁹ TEZCAN, a.g.e., s. 29.

rol oynar. Bununla birlikte insan davranışlarında öne çıkan en önemli unsur akıldır.¹⁵² Şu halde insan davranışları ne sadece iç güdülere ne de sosyal güdülere bağlıdır. Belli bir ölçüde akla ve ona bağlı hususlarla da ilgilidir.¹⁵³ Bu nedenle dinî sosyalleşmenin temel etkenlerini anlama bakımından bireysel olarak insanın bazı özelliklerini ve bu özelliklere etki eden toplumla ilgili bazı hususları dikkate almak yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi insanlar hayvanların aksine düşünme kapasitesine sahiptirler ve insanların düşünme kapasiteleri sosyal etkileşimlere göre şekillenmektedir. Sosyal etkileşimden mahrum kalan başka bir deyişle doğumundan itibaren hiç bir insanla sosyal ilişkiye girmeyen bireylerin ise düşünme kapasitelerinin gelişmesi ve şekillenmesi mümkün görünmemektedir. İnsan ilişkisinden uzakta yaşamış çocukların az sayıdaki vak'aları bir çocuğun kendi kendine dili öğrenemeyeceğini ya da normal insan gibi davranamayacağını göstermiştir.¹⁵⁴ Bu bağlamda 1920'lerde bir kurt ininde bulunan biri sekiz yaşında ve diğeri iki yaşın altında Hintli çocukların durumları ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bulunuşlarından bir kaç ay sonra küçük yaşta olan ölürken, bu çocuklardan büyüğü olan Kamala adlı kızın insanlar arasında 1929'a kadar yaşarken göstermiş olduğu davranışlar beşerî davranışla bir arada görünen hiç bir vasfa uymuyordu. Ancak dört ayak üzerinde yürüyebiliyor, kurtvarî hırıltılardan başka hiç bir dilsel tepki vermiyor ve insanlardan tıpkı bir vahşi hayvanın çekinmesi kadar çekiniyordu. Ölümünden önce, ibtidaî şekilde konuşmayı, insana ait yeme ve giyinme adetlerini ve diğer adetleri yavaş yavaş öğrenmişti.¹⁵⁵ Bu olay gösteriyor ki insan fitraten hayvandan farklı olarak tabii akla sahip olsa da kendi kendisine insansız bir ortamda düşünme yeteneğini geliştirememekte ya da içinde bulunduğu şartlara göre düşünme yeteneği şekillenmektedir. Bireyin bu yeteneğinin gelişmesi için diğer insanlarla sosyal etkileşime girmesi gerekecek ve bu etkileşim neticesinde mükevven akıl denen oluşturulmuş akıl meydana gelecek, ancak mükevven aklın durumu, özelliği ise içinde yaşanılan sosyo-kültürel çevreye göre şekillenecektir.

¹⁵⁰ Muzaffer ŞERİF, Carolyn W. ŞERİF, "Sosyal Psikolojiye Giriş I(çev. M. Atakay, A. Yavuz)", sosyal yay., İstanbul, 1996, s. 372 vd.

¹⁵¹ ŞERİF vd, a.g.e., s. 389 vd.

¹⁵² GÜNAY, a.g.e., s.193-194.

¹⁵³ GÜNAY, a.g.e., s.193-194.

¹⁵⁴ John C. CONDON, "Kelimelerin Büyülü Dünyası", İnsan yay., İstanbul, 1995, s. 42.

¹⁵⁵ R.M. MACLVER, Charles H. PAGE, "Cemiyet I (Çev. Amiran KURTKAN)", MEB yay., İstanbul, 1994, s. 70.

Daha önce çocuğun doğarken biyolojik ortamdan kültürel bir ortama yani bir grup ya da onu çevreleyen toplum içine girdiğini belirtmiştik. Böyle bir ortamda kişi çocukluk halinde fiziksel bağımlılıklardan dolayı, daha sonra okuma, öğrenme, ekonomik vb. değişik ihtiyaçlardan dolayı diğer insanlarla ister istemez bir ilişkiye girmektedir. Bu esnada insanlar arasında kendi davranışlarını değiştirebilecek derecede oluşan bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Sosyal etkileşim¹⁵⁶ olarak adlandırılan bu süreçte kişi içinde yaşadığı grubun ya da toplumun kültürünü kazanır. Böylece fert kendini çevreleyen sosyo-kültürel şartların etkisi altında, kendisinin bio-psiko özelliklerine bağlı olarak gelişen zekâsı ölçüsünde algıladığı nesneleri kendi zihninde yorumlayıp sosyalleşme sürecini devam ettirir. İşte bu süreçte kişide mükevven akıl oluşmaktadır. Bu akıl aynı zamanda toplumun ortak aklıdır. Bu, toplumda oluşan, toplumdan ferde, fertten topluma diyalektiğin gerçekleştiği bir aklıdır.

Bu bağlamda Mead biyolojik olarak aklın ortaya çıkması için beynin gerekli olduğunu ancak tek başına yeterli olmadığını belirterek, aklı akıl haline getirenin toplum ve sosyal yaşam olduğunu söyler.¹⁵⁷ Bu nedenle akıl biyolojik beyinden ayrılmaktadır. Doğrusu insanlar akıllarını geliştirmek için beyne sahip olmak zorundadırlar, ancak bu beyin kaçınılmaz olarak bir akıl üretmez. O halde akıl bir süreç olup, sosyalleşme, anlamlar, semboller, benlik ve etkileşimle ilişkilidir.¹⁵⁸ Bu durum Laland'ın yapmış olduğu ayrım la daha da netleşmektedir. O, aklı oluşturu cu (la raison constituante) ve oluşturulmuş (la raison constituée) olmak üzere ikiye ayırır.¹⁵⁹ Birincisi "her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir." İkincisi ise "çıkarsamalarda dayanı lan kural ve ilkelerin toplamıdır." Laland'ın deyiş iyle " oluşturulmuş akıl belli bir tarih diliminde var olan akl ıdır. Bu akıldan tek il sıygasıyla söz ettiğimizde şunu anlamamız gerekir ki o; bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda temel alı n an akl ıdır. Başka bir deyiş le o "her hangi bir dönemde

¹⁵⁶ TEZCAN, a.g.e., s. 26.

¹⁵⁷ Sezgin KIZILÇELİK, "Sosyoloji Teorileri-3", Saray Kitapevi, İzmir, 1996, s. 63.

¹⁵⁸ KIZILÇELİK, a.g.e., s.103.

¹⁵⁹ André LALANDE, "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie", ed; PUF, Paris, 12^e édition, 1976, s. 883.

onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur."¹⁶⁰

Şu halde beynin varlığından hareketle dile getirilen akıl, doğuştan var olan ve mükevven aklın oluşmasında bir araç olan akıldır ve bu akıl ontolojik olarak normal yaratılıştaki her insanda vardır. Mükevven, (oluşturulmuş) akla gelince o, "tarihin her hangi bir döneminde egemen olan zihinsel ilke ve kuralların toplamı olarak insan bireyinin kendisini hayvandan ayırtıran zihni faaliyeti sonucu ürettiği şeyler"¹⁶¹ olup, epistemolojiktir ve sonradan kazanılır. Zaten insanın doğuşundan itibaren göstermiş olduğu özelliklerle hayvanların, hatta bitkilerin özellikleri burada farklılaşır. Hayvanlar doğuştan getirdikleri iç güdüleriyle hareket ederlerken ve bunların göstermiş oldukları iç güdüsel tavırlar değişmezken, bitkiler hangi türden ise aynı türü bir müdahale olmadığı takdirde değiştirmezken, insan bulunduğu ortama göre yapılanmakta, kotlanmakta ve sosyalleşmektedir. Bu duruma göre hayvanlar sahip oldukları tüm özellikleri tamamlanmış olarak doğarken, insanın davranışları, şahsiyetini belirleyici özellikler, içinde doğduğu ve eğitildiği kültürel ortamda belirginleşmektedir.¹⁶² Bu ortamda insan sosyal etkileşimle elde ettiği, öğrendiği kelimelerle, sembol ve anlamlarıyla kendi benliğini kurmaya çalışır. Şu halde semboller ve anlamların sosyal etkileşimle önemli derecede bir ilişkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi insanlar kelime ve kavramlarla konuşur ve anlaşırlar. Kelime ve kavramlar ise temsil ettikleri şeyin kendisi olmamakla birlikte tecrübelere dayalı olarak algılayabildiğimiz ölçüde soyutlaştırdığımız şeylerin, nesnelerin sembolüdürler. Böylece semboller temsil ettikleri şeyin yerine geçen soyutlamalar olmaktadır.¹⁶³ Bu durumda nesneleri soyutlama algılarımızla gerçekleştiğinden soyutladığımız nesnelerin sınırlandırılması ve üstesinden gelememe problemi her zaman güncelliğini korumaktadır. Ancak bu problemin burada tartışılması konumuzu başka alanlara çekeceğinden değinemeyeceğiz. Bununla birlikte şunu belirtmeliyiz ki, soyutlanan ve belirli sembollerle,

¹⁶⁰ LALANDE, "La raison et les normes"dan nk. M. Abid el-CABİRİ, "Arap Aklının Oluşumu (çev. İ.Akbaba)" İz yay., İstanbul, 1997, s. 21.

¹⁶¹ CABİRİ, a.g.e., s. 22.

¹⁶² Peter L. BERGER, "La Religion dans la conscience Moderne"(Trad. de Joseph Feisthauer), Ed. du Centurion, Paris, 1971, s. 30-32.

¹⁶³ ROCHER, a.g.e., s. 91.

kelime ve kavramlarla ifade edilen nesnelerin anlamlarının ifade edilenden daha fazla bir anlamı içermesi her zaman mümkündür.

Bireyler bu problemi bilmeksizin ve gözetmeksizin içinde yaşadıkları grup ve toplumla sosyal etkileşimde bulunup alıştırmaya yaparak düşünme kapasitelerinin gelişmesini sağlayan sembollerin ve anlamların ne demek olduğunu anlamaya çalışırlar. Başka bir ifadeyle fertler dünyayı ya da ona ait olanın bilgisini veren sembol ve anlamları başkalarıyla diyalogta iken algırlarlar.¹⁶⁴ Böylece içselleştirilen semboller ve anlamlar vasıtasıyla düşünme yeteneği artan fertler fizikî ve kültürel çevrelerini anlama yeteneğini geliştirdikleri gibi, aynı zamanda içinde bulundukları sosyo-kültürel evreni de düzenlerler.¹⁶⁵

Sembol ve anlamların alanları ve sınırları fertlerin sosyal etkileşimde bulundukları toplum ya da grubun kültür ve değerlerinden bağımsız değildir. Hatta kişilerin "konuşma biçimleri farklı gerçeklik görüşlerini ve neyin önemli olduğuna dair sembolik sınırları ortaya koyar. Konuşma biçimleri, aynı zamanda, başkalarıyla özdeşleşme duygusunu da uyandırır".¹⁶⁶ Blumer'in deyişiyle diğerleriyle özdeşleşen kişi onların nesnelerin soyut ifadesi olan sembollere verdikleri anlama göre davranışlarda bulunur ve bu anlamlar insanların içinde bulunduğu grupta ya da toplum içinde birbirleriyle olan etkileşiminden doğarlar. Yine bu anlamlar yorumlayıcı bir süreçte yeniden değerlendirilip, değişime uğrayabilirler.¹⁶⁷

Şu halde sosyal etkileşim sürecinde sosyalleşen fertle kurulan iletişim ve iletişimin niteliği, nasıllığı(sözlü, sözsüz), iletişimde kullanılan kavram ve deyimler, bunlara yüklenen anlamlar devreye girmekte ve sosyalleşmeyi direk olarak etkilemektedir. Dinî sosyalleşmede dinle ilgili bilgiler genelde soyut olduğundan ve direk olarak bilince eşyanın(nesnenin) yansıdığı gibi yansıtılamadığından zorunlu olarak bir sembol ya da bir imge aracılığıyla sunulmaktadır. Bu nedenle dinî konuşmalarda dilin açık, sade ve anlaşılır olup olmaması dinî sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemektedir.

¹⁶⁴ BERGER, a.g.e., s. 43; Barlas TOLAN, "Toplum Bilimlerine Giriş", Savaş yay., Ankara, 1983, s; 347.

¹⁶⁵ KIZILÇELİK, s. 106.

¹⁶⁶ CONDON, s.57.

¹⁶⁷ KIZILÇELİK, s. 110.

"Dil sosyolojisinin ortaya koyduğu veriler dikkate alındığında çocuğun yakın çevresi ile iletişimi sonucu kazandığı ilk konuşma biçimi ve kavram bilgisi, onun daha sonraki tutum ve davranışlarında önemli rol oynamaktadır."¹⁶⁸ Diğer yandan eğitim kurumlarında kullanılan dil orta tabakanın dili olduğundan ve sosyal yönden az gelişmiş tabakaların çocukları dilsel yönden az gelişmiş olduklarından, zihinlerinde kendi sosyal çevrelerinin öğrettiği kadar bir din anlayışı oluşacak, onların anlayacağı seviyeye indirgenemeyen dille verilen dinî eğitimin dinî sosyalleşme açısından bir anlamı kalmayacaktır. Bu bağlamda dinî terimlerin kalıplaşmış ve gelenekselleşmiş ifade biçimleri¹⁶⁹ aynen aktarılırsa anlamı bilinmeyen kavramların oluşturduğu zihinsel ortamlarda kurgulanan ya da tamamıyla buharlaşan dinî bilginin yansımalarıyla dayanılmaz dinî sosyal problemlerin oluşması her zaman muhtemel olacaktır.

Her ne kadar insanın içinde bulunduğu kültürel evren ve anlamlar dünyası onu belirli ölçülerde belirliyorsa da insanlar kendilerine empoze edilen sembol ve anlamları hemen kabul etmezler, toplumun temel diyalektik süreci olan dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme¹⁷⁰ çerçevesinde tercihlerini yapar ve buna göre davranışlarda bulunurlar. İnsanlar söz konusu süreç içersinde kendilerine eğitim yoluyla ve kültürel atmosferde sosyal etkileşimlerle verilen bilgileri, dünyayı anlama ve yorumlama biçimlerini içselleştirirler. Başka bir deyişle bireyler içinde bulunduğu grubun geçerli ve meşru kabul edilen normlarını, o grupta ilerde alacağı rolleri, ulaşacağı sosyal mevkileri, bu rol ve yerlerin kendisinden beklediği davranış, beceri ve yetenekleri, grubun kültürünü oluşturan değerleri, inançları öğrenip benimserler. Eğer bireyler içinde yaşadıkları sosyo-kültürel kural ve değerleri iyice benimser, kendi şahsiyet yapısını onun üzerine kurar, kendi iç-kontrol mekânizmaları ile toplumsal kontrol mekânizmalarını özdeşleştirirse buna içselleştirme denir.¹⁷¹ Bu yönüyle insanlar toplumun ya da içinde sosyalleştiği grubun ürünü olurlar.

Bu duruma bağlı olarak dinî sosyalleşmenin gerçekleştiği aile gruplarını, dinî çevreleri dikkate aldığımızda farklı sosyalleşmelerin olabileceğini kestirmek o kadar da zor görünmemektedir.

¹⁶⁸ Beyza BİLGİN, "Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi", Yeni çizgi yay., Ankara, 1995, s. 58.

¹⁶⁹ BİLGİN, a.g.e., s. 58.

¹⁷⁰ BERGER, a.g.e., s. 25.

¹⁷¹ Mustafa ERGUN, "Eğitim Sosyolojisine Giriş", Ocak yay., Ankara, 1994, s. 37

Şu halde kelime ve kavramların içerdikleri anlamın tarihin dikey ve yatay kesitlerinde yaşamış ya da yaşayan insan topluluklarında aynen devam etmesi ya da farklılık içermesi kişinin sosyalleşmesinde, tutum ve davranışlarında oldukça önem arz etmektedir. Örneğin Hallowel'in gözlemlerine göre Kuzey Ojibwa Kızılderilileri arasında "yılan çileği" anlamına gelen bir terim vardır. Bu terim Ojibwa yerlileri tarafından görünüşleri farklı olan pek çok bitki için kullanılır. Ojibwa yerlisi bir çocuk bu isimle adlandırılan bitkilere yaklaştığında erişkin biri onu uzaklaştırır ya da eline vurur. Böylece bu tür çileklerin ayrı bir sınıf olduğu öğrenilir ve bu çilekler yenmez. Hallowel'e göre bunların hiç biri zehirli değildir. Nevarki Ojibwa yerlisi, bu çilekler ve özellikleri hakkında bunları yiyerek birinci elden deneyimle bunların zehirsiz olduğunu öğrenmez. Bunlar hakkındaki bilgileri, bu ismi veren erişkinlerden öğrenir. Bu örnekten anlaşılacağı üzere tekrar vurgulamak gerekirse insanlar çoğunlukla içinde yaşadıkları fizikî ve sosyal evreni, bunların içinde bulunan gerçeklikleri doğrudan kendi deneyimleri ile değil, dil aracılığıyla tanıyabilmektedirler.¹⁷² Şu halde çocuğun sosyalleşme döneminde öğrendiği sosyal dünyaya ait nesne, kişi ve ilişki kavramları çoğu zaman bunlarla gerçekte karşılaşmasından değil, diğer kişilerin açıklamalarından kaynaklanmaktadır. Yetişkin kimselerin bu tür kavramlarla ilgili açıklamaları kendi gruplarının normlarını içerir.¹⁷³ İnsanların dilsel sınıflandırmaları ise doğada verili olarak bulunmamakta, kendi tecrübeleri ve nesnelerin fonksiyonu çerçevesinde oluşmaktadır.¹⁷⁴ Bu bağlamda örneğin Zenciler Türklerle ilgili çok sıkı ilişkileri olmamakla birlikte Zencilerin çocukları büyüklerinden ya da çeşitli iletişim etkenlerinin tesiriyle Türkler hakkında değer yargısı ifade eden kavramlar öğrenebilirler ve böylece Türk toplumuna ait bir takım özellikler atfederler. Bu durum tabiatı ve sosyal çevrede bulunan bir takım nesne ve insanlar için geçerlidir. Böylece sosyalleşme süreci içerisinde olan insanlar bu kavramların anlamları çerçevesinde sosyal çevreleriyle ilişkiye girerler.¹⁷⁵

Bu örnekten hareketle, genelde İslam dünyasının farklı coğrafyalarında özelde Türkiye'de farklı bölgelerde aynı dinin farklı mezheplerine ya da düşünce ekollerine mensup çevrelerde farklı anlamlar yüklenen soyut dinî kavramların farklı dinî sosyalleşmeleri doğuracağı ortadadır. Konuyu biraz daha netleştirme bakımından ülkemizde sosyal bütünleşmeyi önemli derecede zedeleme manipülasyonlarında kullanılan Sünnî ve Alevî dinî

¹⁷² ŞERİF vd., "Sosyal Psikolojiye Giriş II", s. 450-451, 458.

¹⁷³ A.g.e.,s. 474.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 450-451, 458.

¹⁷⁵ A.g.e.,s. 474.

çevrelerin birbirlerine karşı kullandıkları ve kendilerinden sonraki nesillere aktardıkları "Kızılbaş" ve "Yezid" kavramlarını ele alalım. Bu kavramlardan birincisi tarihin belirli dönemlerinde Türkmen boyları arasında kullanılan Karakalpak, Kızılbörk, Karabörk, Yeşilbaş, Akbaş gibi isimlerden biridir. Bunlardan kızılbörk "gökleri tutan kızıl bayrağın sembolü olarak başa giyilirdi(...). Kızıl börklü Türkmenler Safevî dergahının propagandaları ya da içinde bulundukları sosyo-ekonomik nedenlerden dolayı Anadolu'dan İran'a göçmeye başladıklarında, Anadolu'da kalan sünnî Türkmenler başlarındaki kızılbörk'ün üzerine <<Osmanlı mücevvesesi>> beyaz sarık sarmışlar, İrana gidenler ise kızılbörklerini muhafaza ettiklerinden dolayı <<kızılbaş>> adını almışlardır. Dolayısıyla <<Kızılbaş>> kavramının anlamı Türklerin millî renk saydıkları kızıl(al) renkli keçe börk giyen kimse anlamından kaynaklanmaktadır."¹⁷⁶ Ancak, bugün Alevî vatandaşlarımız için kullanılan bu kavram, Osmanlı dönemlerinde kırsal kesimde yerleşik müslümanların bazı sosyo-kültürel ve ekonomik nedenlerden dolayı İran Safevî Şah'ına sığınmaları ya da onun daha çok siyasî içerikli olmakla birlikte diniliği öne çıkan propagandalarına sempati duymalarından dolayı pejoratif bir anlama bürünmüştür. Çeşitli mitsel, uydurma rivayet ve siyasî ifadelerle beslenen bu kavramın anlam yükü, neredeyse "kızılbaş" kavramını dinsizlikle özdeşleştirmektedir. "Yezid" adlandırmasının kökeni Emevî Melik'i olan bir yöneticiye göndermede bulunarak onun Şia'ya yapmış olduğu zulümleri telmihle günümüz sünnî'sini yaftalamaktan başka bir şey değildir. Bu durum alevî ya da sünnî olan kişilerin birbirlerine karşı tavırlarını belirlemekte, dinî sosyalleşmesi bu çerçevede oluşmaktadır.¹⁷⁷

Anlaşılabacağı üzere sosyal, siyasî içerikli bir kavramın dinîleştirilerek farklı anlamlara büründürülmesi, kaynağının ne olduğu bilinmeden öğrenilmesi, sorgulanmadan kabullenilmesi dinî sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemektedir. Bu bağlamda dinî literatürümüzde bize kadar ulaşan sosyal içerikli kavramların neyi ifade ettiğini ve bağlamlarının ne olduğunu sorgulamadan kabullenmenin dinî sosyalleşmeyi etkilediğini sergileyen sayısızca örnek bulmak mümkündür.

Şu halde *dinî öğrenen kişilerin tercihlerini ve davranışlarını belirleyen kavramları yeniden gözden geçirmenin ve ona göre bir program oluşturmanın gerekliliği kendini göstermektedir.*

¹⁷⁶ Reşat GENÇ, "Türk İnanışları İle Millî Geleneklerinde Renkler Ve Sarı Kırmızı Yeşil", Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara, 1997, s. 32-33.

¹⁷⁷ Alevî-Sünnî kavramlarına yüklenen anlamların çeşitli değişkenlere göre algılanışı için bkz. Fazlı ARABACI, "Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları", Etüt yay., Samsun, 2000, s. 141 vd.

Buraya kadar vurgulamaya çalıştığımız etkenlerle ve birtakım dinamiklerle devam eden sosyalleşme süreci, çocukluk ve gençlik dönemlerinde girilen gruplarda geçerli olan değer, tavır ve rol beklentilerine göre "benliğin" ve "şahsiyetin" oluşmasıyla devam etmektedir.

"Ben", bireyin, diğerlerinin tutumlarına olan tepkisidir.¹⁷⁸ "Başkalarının okulda, iş yerinde, oyunda bizim hakkımızda düşündükleri, kendimiz hakkında nasıl düşündüğümüzü, toplumsal yaşamda ne olacağımızı büyük ölçüde belirler."¹⁷⁹ Bu karşılıklı etkileşim ayna benlik kavramıyla açıklanır.¹⁸⁰ Sosyolojik çözümlemede ilk kez Cooley tarafından kullanılan ayna benlik¹⁸¹ W. James'in "sosyal benlik" düşüncesiyle temellendirilmiştir.¹⁸² Bu duruma göre sosyalleşme sürecinde insanlar tıpkı aynaya baktıklarında fizikî olarak kendilerini görerek düzenledikleri gibi, yapmış oldukları davranışlarda çevrelerinden aldıkları tepkilere göre hareket etmeye başlarlar. Daha açık bir ifadeyle "yüzümüzü, vücudumuzu, ve elbiselerimizi aynada gördüğümüz zaman bunlara bizim oldukları için ilgi duyduğumuz gibi, hayalimizde de başkalarının bizim görünüşümüz, adetlerimiz, amaçlarımız, düşüncelerimiz, işlerimiz, karakterimiz, arkadaşlarımız vs. hakkındaki düşünceleri olduğunu hayal eder ve bunlardan etkileniriz."¹⁸³ Bu duruma göre ferdin yetişmiş olduğu çevrede dinî bakımdan etkili olan kişi ya da kişiler onun ayna benliğini oluştururlar. Dolayısıyla aynanın sisli yada kırık olmasına göre aynadaki değişen görüntü gibi, *dinî bakımdan ayna benliği oluşturan kişilerin özellikleri, onların sahip oldukları kültürel değerler ve bu değerleri yeni nesillere aktarma biçimleri dinî sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemiş olacaktır.*

Böyle bir süreçte içinde yaşanan grup, toplum, eğitim, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine, norm ve değerlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle bir fert yetiştirirler. Bütün bu değerlerin aşılmasıyla sözkonusu toplumda yaygın olan bir şahsiyet tipi

¹⁷⁸ Doğu ERGİL, "Toplum ve İnsan", Turhan Kitapevi, Ankara, 1994, s. 28.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 29.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 29; KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78,98;ÖZKALP, a.g.e., s. 89.

¹⁸¹ KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78; ÖZKALP, a.g.e., s. 89.

¹⁸² KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78.

¹⁸³ Krech ve Richard S. CRUTCHFIELD, "Sosyal Psikoloji(çev. E. Güngör)", İstanbul, 1970,s. 134-135'den nk. Zeki ARSLANTÜRK, Tayfun AMMAN, " Sosyoloji" İFAV yay., İstanbul, 1999, s. 149.

oluşturulur.¹⁸⁴ Burada dinî sosyalleşme bakımından sorunlu olan durum, aynı kültürel çevrede yetişmekle birlikte dini anlama biçimlerinin farklı tezahürlerinin gerçekleştiği ortamlarda yetişen fertlerin dinî bakımdan sosyal bütünleşmeyi sağlayacak bir yapıya ulaşamamasıdır. Bu nedenle Türkiye'de farklı dinî bilgi ve düşüncelerin oluşturduğu grupların içinde sosyalleşen fertler mensup oldukları grup tecrübesi ve ferdî özellikleriyle birlikte birbirlerinden farklı şahsiyet tiplerini oluşturabilmektedirler. Bu durum daha çok sosyo-kültürel çevrenin yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın kognitif, duygusal ve motivasyonel gelişimi, hayatta alacağı roller ve mevkilerin verilmesi ve alınışı büyük oranda içinde bulunduğu grubun oluşturduğu sosyo-kültürel çevre ve eğitim tarafından belirlenir.¹⁸⁵ Her ne kadar ilköğretim çağında verilen dinî bilgiler birbirini tamamlayıcı konuları içerse de, ailede, çevrede yaygın eğitim yoluyla elde edilen dinî bilgilerin farklılıkları, değişik grupların ideolojik yorumları, farklı ülke toplumlarının gerçekliklerini meşrulaştıran ya da eleştiren dinsel içerikli değerlendirmelerin bizim toplumumuza aktarılması dinî sosyalleşmede ılımlıdan en radikale kadar uzanan bir çeşitliliği körüklemektedir. Tarihsel alanda oluşturulan dinî bilgiler, sözlü kültüre dayalı dinî bilgiler, tasavvufî akımların oluşturduğu dinî bilgiler, dinî-ideolojik yapılanmaların dinî bilgileri bu çeşitliliğin düşünsel temellerini oluşturmaktadır. *Şu halde dinî sosyalleşmenin iyi ya da kötü olmasını belirleyen en önemli faktörlerden biri dinî bilginin mahiyetidir. Din konusunda verilen bilgiler ne kadar gerçekçi, ne kadar hayatın sorunlarına yönelik cevaplar verecek şekilde anlamlı ise dinî sosyalleşmenin seyri o kadar olumlu olacaktır.* Dinî bilgilerin verildiği yerler ise önce aileden başlamakta, okul vb. örgün eğitim kurumlarından yaygın eğitim ve kitle iletişim araçlarına varıncaya kadar geniş bir alana yayılmaktadır.

Bu duruma göre dinî sosyalleşmenin oluşumundaki etkenlerin netleşmesi bakımından sosyalleşme süreçlerinde birincil grupları(aile ve arkadaş çevresi) ikincil grupları(okul, dinî kurumlar, iş çevresi, kulüp ve dernekler) ve ulusal toplumla beraber dış kültürel etkileşimleri dikkate almak gerekecektir.

¹⁸⁴ Şahsiyetin oluşumu için bkz. ARSLANTÜRK vd., a.g.e., s. 144 vd; Şahsiyetin gelişmesine tesir eden faktörler için bkz. Amiran Kurtkan BİLGİSEVEN, "Genel Sosyoloji", Filiz Kitapevi, İstanbul, 1986, Gen. 4. baskı, s. 136 vd.

¹⁸⁵ ERGUN, a.g.e., s. 36.

Kur'anın ifadesiyle insanlar "annelerinin karnından hiç bir şey bilmeksizin doğarlar"¹⁸⁶ Hz. Peygamber de "her çocuğun belirli bir fitrat üzerine doğduğunu, sonra onun anne ve babası hangi dindenseler o din üzerine eğitildiğini, yahudi ise yahudi, hristiyanı hristiyan, mecusî ise mecusî yapıldığını"¹⁸⁷ beyan etmektedir. Burada zikredilen ayet doğan çocuğun hiç bir şey bilmeksizin belirli bir aile içinde kültürel ortama doğduğuna işaret ederken, zikredilen Hadis te söz konusu aileye, dinî bilgilerin verildiği ortamlara işaret etmektedir.

Aile kişinin doğumundan itibaren doğrudan ilk ilişkiye girdiği ve en yakın ilişki kurduğu¹⁸⁸ biyolojik, psikolojik, hukukî, ahlâkî, ekonomik, kültürel ve dinî bağlara dayalı temel bir sosyal ünedir.¹⁸⁹ Sosyalleşme sosyolojik, psikolojik ve daha ziyade sosyal psikolojik bir olgu olduğundan, bunun gerçekleştiği en önemli kurumların başında aile gelmektedir.¹⁹⁰ Bunun için dinî sosyalleşmenin gerçekleştiği yer olarak aile, sosyalleşmede temel kaynaklar arasında yer almaktadır.¹⁹¹ Yapılan araştırmalar sosyal kurumlar arasında hiç birinin aile kadar dinle sıkı bir duygu, yapı ve ilişki uyumluluğunu gerçekleştiremediğini ifade etmektedirler.¹⁹² Diğer yandan çocukların daha 3-4 yaşlarından itibaren Tanrı ve diğer dinî konular ve objelere karşı duyarlı oldukları bu konularda yapılan araştırmalara dayanılarak ortaya konmaktadır.¹⁹³

Ailenin sosyalleşme üzerindeki etkisi bağlamında, sosyalleşmenin kaynakları üzerine yapılan araştırmalarda şahsiyetin oluşumu ile mensup olunan sosyal tabaka arasında önemli bir ilişkiden söz edilmektedir.¹⁹⁴ Buna göre sosyo-ekonomik, sosyo-ekolojik ve sosyo-kültürel faktörlerin sosyal tabakalardaki görece durumunun sosyalleşmeyi etkilediği açıklanmaktadır.¹⁹⁵ "Sosyal tabakaların çocukların sosyalleşmesine etkisi, onların daha

¹⁸⁶ Kur'an-ı Kerîm, Nahl Sûresi, 78.

¹⁸⁷ Sahih-i Buhârî, Tecrîd-i Sarîh Tercümesi(çev. A. Naim), TTK yay., Ank., 1976, 4. baskı, C. IV, s 529.

¹⁸⁸ GÜNAY, "Dinî Sosyalleşme", s. 196.

¹⁸⁹ GÜNAY, "Din Sosyolojisi", s.239; ARSLANTÜRK vd., " Sosyoloji", s. 265-270.

¹⁹⁰ ERGUN, a.g.e., s.82

¹⁹¹ KOŞTAŞ, "Sosyalleşme", AÜİFD, Ankara,1987, sayı, XXIX, s. 333; Aysel AZİZ, "Toplum- sallaşma ve Kitlese İletişim", AÜ Basın-Yayın Yüksek Okulu yay., Ankara, 1982, s. 150.

¹⁹² Neda ARMANER, "Din Psikolojisine Giriş", Ayyıldız matbaası, Ankara, 1980, s. 76.

¹⁹³ GÜNAY, "Dinî Sosyalleşme", s. 197.

¹⁹⁴ AKYÜZ, a.g.e., s. 224.

¹⁹⁵ ERGUN, a.g.e., s. 45.

baştan ailenin vaziyet alışlarına, davranışlarına, problem çözmede, hoşgörüde, çocuk yetiştirme tekniklerinde, beslenmede, konuşmada alabildiğine etki etmesi şeklinde görülür".¹⁹⁶

Şu halde dinî sosyalleşmede ilk çocukluk dönemlerinden itibaren önemli bir yeri olduğu anlaşılan aile fertlerinin dinî bilgi durumlarının yanında hayat standartları ve şartlarının, kültür düzeyi, tutum ve vaziyet alışlarının, çalışma şartların dinî sosyalleşmeyi direk ya da dolaylı olarak etkilediği¹⁹⁷ anlaşılmaktadır. Burada ailenin hayat standartları çocuğun biyolojik gelişimi ve buna bağlı olarak zekasının gelişimine dolayısıyla öğretilenleri anlama ve algılamasına dolaylı yünden etki ederken, aile fertlerinin dinî bilgilerinin nitelik ve niceliği normal düzeydeki bir zekaya sahip olan çocuğun dinî bilgisine direk olarak etkide bulunacaktır. Onun için Anne-baba ya da ailenin diğer fertlerinin dinî bilgi durumları çocuğun dinî sosyalleşmesinde devreye girecektir. Özellikle kültürel bakımdan gelişmiş ailelerle, günlük olay ve ihtiyaçları ifade edecek bir kelime hazinesiyle konuşan bir ailede yetişen çocuğun sosyalleşme seyri aynı olmadığı gibi; dinî bakımdan yüzeysel ya da kültürel İslam'ın bilgileriyle yahut sözlü geleneğe dayalı dinî bilgilerle donanmış anne-babanın dinî bakımdan eğittiği çocukla, sağlam kaynaklara dayalı ve rasyonel temellere oturtulabilen dinî bilgiyle donanmış anne-babanın çocuğunun dinî sosyalleşmesi arasında farklılıklar olacaktır.

Çocuğun dinî sosyalleşmesinde ailelerin geleneksel ve modern oluşları başka bir deyişle çekirdek aile ve geniş aile özelliğini taşımaları da önemli bir etken olabilmektedir.¹⁹⁸ Bu duruma göre çekirdek aile fertlerine ilaveten geniş ailede bulunan büyük anne ve büyük baba'nın dinî bilgi durumları da çocuk üzerinde etkili olacaktır. Özellikle Türk örf ve adetlerinin, geçmişten gelen törelerin dinî, mistik ve mitik bir renge bürünerek birer norm ve değer olarak belirginliği ve yaşlılar tarafından önemsenmesi, otoriter bir fert ve toplum anlayışının da dayatmasıyla çocukların dinî sosyalleşmesine direk yansımaktadır. Burada aile içinde çocuk ayna benlik olarak kimi önceliyorsa, sevgi ve şefkat yönüyle hangisi ona daha yakınsa, hangi aile ferdi çocuğa değer veriyorsa onun etkinliği daha fazla olacaktır. Çekirdek ailelerde de sorun daha çok ya anne-babanın çocuğun dinî sorularına ilgisiz kalmaları, ya cevaplayamamaları yahut ta meseleyi yakında bulunan büyük anne ve büyük babalara havale

¹⁹⁶ ERGUN, a.g.e., s. 44.

¹⁹⁷ ERGUN, a.g.e., s.52.

¹⁹⁸ GÜNAY, "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 223.

etmeleri şeklinde geçirilebilmektedir. Ancak büyük anne ve büyük babaların genellikle dinî bilgi durumları (istisnalar hariç) yüzeysel olduğundan yukarıda bahsettiğimiz mitik, mistik, örf ve adetler karışımı olan ve dinî olarak kabul edilen bir bilgi çocukların zihnine nakşedilebilmektedir. Oysa çocukta bir ihtiyaç olarak beliren bu boşluğun pedagojik ve psikolojik esaslar dikkate alınarak doldurulması gerekmektedir. Ne var ki ülkemizde ne ana okullarının ne de çocukların çoğu defa fazla ilgi duydukları Tv. programlarının ailede oluşan bu eksikliği doldurabilecek bir durumda olduğu görünmemektedir. İster ailede isterse ana okulunun olduğu yerlerde çocuğun okul öncesinde 2-6 yaş aralarında, okul dönemi ve ergenlik öncesi ve sonrası dönemlerde ruhsal gelişimi ve algı dünyasındaki gelişmeler¹⁹⁹ dikkate alınmaksızın rasgele dinî bilgiler verilmeye çalışılırsa²⁰⁰ psikopatolojik durumların da ortaya çıkması söz konusu olabilir.²⁰¹

Hiç şüphesiz farklı düzeydeki ailelerin çocuklarında gerçekleşen dinî sosyalleşmenin farklılıklarının ve eksikliklerinin telafi edileceği ve en az düzeye indirileceği yer okuldur. Okul, ferdin sosyalleşmesinde temel kurumlardan biridir. "Okuldaki sosyalleşmeyi okul sistemini ve öğrencilerin okul dışı hayatını etkileyen toplumsal şartlar, okul sistemindeki okul içi ve okul dışı şartlar, okullar arası geçişler, ders programları, öğretmen-öğrenci etkileşimleri belirler."²⁰² Diğer yandan okul sistemlerine ve okul tiplerine göre sosyalleşme farklı özellikler gösterdiği gibi dinî sosyalleşme de farklı okul ve dinî öğretimin verildiği kurumlara göre değişebilir. Nitekim İmam-Hatip Lisesinden mezun olan öğrencilerle Genel ve diğer Meslek Liselerinden mezun olan öğrencilerin dinî bilgi düzeyleri ve okul içi sosyalleşme ortamları farklı olduğundan dinî tutumlarında ve uygulamalarında farklılıklar görülmüştür.²⁰³ Yine aynı şekilde Kur'an Kursuna giden öğrencilerin gitmeyenlere göre dinî tutumlarının düzeyinin yüksek olduğu müşahade edilmiştir.²⁰⁴ Okul ya da dinî öğretimin verildiği yerlerde dinî sosyalleştirmede en etkin aktör öğret(ici)menin durumu ve vermiş olduğu dinî bilginin mahiyetidir. *Şu halde din öğreticisinin durumunu ve dinî bilginin mahiyetini her zaman sorgulamak ve yenilemek gerekecektir. Aksi takdirde günümüzde karşı*

¹⁹⁹ ARMANER, a.g.e., s.82 vd.

²⁰⁰ Söz konusu dönemlerde din eğitimi için bkz. BİLGİN, a.g.e., s. 120 vd.

²⁰¹ Psikopatolojik dinî belirtiler için bkz. ARMANER, "Psikopatoloji'de Dinî Belirtiler", Demirbaş yay., Ankara, 1973.

²⁰² ERGUN, a.g.e., s. 61.

²⁰³ KAYA, a.g.e., s. 159-160.

²⁰⁴ A.g.e., s. 212.

*karşıya kalınan statik, donuklaşmış bir din öğretiminin oluşturduğu ve başka ideolojik arayışlara sevkettiği problemlerden kurtulmak mümkün olmayacaktır. Türkiye'de dinî düşüncenin epistemolojik yapısı ve bu düşünceyi oluşturan kurum ve çevrelerin mevcut durumu*²⁰⁵ dikkate alındığında söz konusu problemlerden kurtulmanın aciliyeti daha da belirginleşmiş olacaktır.

Burada dinî bilginin mahiyeti ve din öğreticisinin niteliğinin önemini tekrar vurgulayarak, din öğretiminin gerçekleşti(rildi)ği yerlerden söz etmekte yarar vardır. Bugün Türkiye'de dinî bilginin verildiği yerler başta ilköğretimin 4. sınıfından itibaren lise son sınıfa kadar devam eden süreçte genel ve meslek okulları, İmam-hatip Liseleri, Kur'an Kursları(resmî-gayrı resmî), Camilerde yaygın eğitim olarak verilen vaaz ve hutbeler, dinî konferans ve seminerler, tasavvufi çevreler, medya yoluyla verilen dinî öğretiler, kitaplar, ve bunların dışında dinî yüksek öğrenimin görüldüğü İlahiyat Fakültelerinden oluşmaktadır.

Bilindiği gibi ilköğretimin 4 ve 5. sınıflarında din kültürü ve ahlak dersleri branş öğretmenleri tarafından değil sınıf öğretmenlerince verilmektedir. Din gibi son derece hassas bir konunun uzmanı olmayan kişiler tarafından hem de ailelerin eksik bıraktıkları yönlerin tamamlanacağı ve farklılıkları en az düzeye indirme amacının gerçekleştirileceği bir kurumda, din kültürü derslerinin ilk defa okulda verilmeye başlandığı 4. sınıfta, branş öğretmenin olmaması dinî sosyalleşme bakımından son derece mahzurlu görünmektedir. Kaldı ki branş öğretmenlerinin de aşılması gereken sorunları vardır. *Din olgusu mutlak anlamda bir Vahy'in nesnelliği ile insanların hayatına girmeyip, içinde bulunulan sosyo-kültürel ortamların oluşturduğu şartlar çerçevesinde yorumlanarak subjektif ve objektif olarak yaşandığından, Vahy'in kendisi aynen kalmakla birlikte yorumlar devamlı değiş(mesi gerek)mektedir. Bu durum karşısında din kültürü ve ahlak dersleri öğretmenlerinin sürekli hizmet içi kurslarıyla yenilenmeleri ve ferdî olarak kendilerini yenilemeleri gerekir. Aksi takdirde onlar Vahy'in tarihsel bir yorumu olan belirli dönemdeki bir din anlayışını çocuklara aktarmış olacaklar ki bu da tarihin belirli bir dönemine hapsolmak demektir. Böyle bir bilgi ile donanan öğrenciler güncel olarak öğrendikleriyle tarihsel alanda kalan dinî bilgi arasında çelişkileri görecekler ya da görmeksizin bilgisel açıdan zihnî olarak tarihsel bir alana hapsolacaklardır. Birinci durumda çelişkiyi farkedendenler ya gerçeği arama*

²⁰⁵ Bkz.Fazlı ARABACI, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", Dinî Araştırmalar Dergisi, ?

peşine koşarlar ya da dinden tamamen soğuyarak tercihlerini başka türlü yapabilirler. İkinci durumda çelişkiyi farketmeyenler ise kendileri dinî bakımdan formel ve tutucu kalıplar içinde kıvranıp dururlar. Bu sonuncunun belirtilerini müşahade ettiğimiz Türkiye'de dinî sosyalleşmenin başarıya ulaşması için yapılacak ve sürekli devam ettirilecek bir çok çalışmanın gerekliliği kendini hissettirmektedir.

Aileden eksik ya da yanlış bilgilerle gelmesi muhtemel çocukların(sağlıklı dinî bilgi veren aileler de olabilir) durumlarını telafî etmesi gereken kurumun öğretim bakımından yukarıda genel hatlarıyla belirttiğimiz sebeplere dayalı altyapı sorunları, sosyo-psikolojik etkenlerin de devreye girişiyle dinî sosyalleşmeyi daha da karmaşık bir duruma sokuyor görünmektedir. Üstelik okul çağındaki çocuk artık şu ya da bu derecede toplumun farklı kesimlerinin de içindedir. Genel hatlarıyla sorunlarını belirttiğimiz dinî bilgiyle topluma açılan çocuk kendi içinden gelen ve sosyal alandan gelen etkenlerin yoğunluğuna göre tercihinin yapmakta ve dinî sosyalleşme sürecini kendi etrafında beliren şartlar çerçevesinde oluşturmaktadır. Burada okul çağındaki çocuğun farklı kesimler içinde bulunmasından kastımız daha önce zikrettiğimiz okulun dışında dinî bilgiyi veren kişi ya da kurumlarla beraber sosyo-kültürel ortamlardır. Bu kültürel ortamlardan her hangi birini merkeze alarak dinini ondan öğrenen kişi diğer çevredeki kişi ya da kurumlarla da ilişki içinde bulunarak bir içselleştirme sürecine girmektedir.

Bu kurumlardan birisi camilerdir. Sosyalleşme ve dinî hayatla ilgili yapılan araştırmalar camilerin sosyalleşme konusunda bir kaynak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.²⁰⁶ Özellikle kırsal kesimlerdeki ailelerin çocuklarına dinî konuların öğretilmesinde cami görevlilerini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.²⁰⁷ Ancak camilerde verilen yaz kurslarında daha çok Kur'an okuma ve namaz sürelerini öğrenmeye yönelik öğretim yapıldığından dinî bilgi düzeyinde sistematik bir bilginin verildiği söylenemez. Diğer yandan camiye namaz için toplanan inananların birbirleriyle etkileşim içinde bulundukları gibi, camide verilen vaaz, hutbe ve dinî bilgilendirme çerçevesinde yapılan konuşmalardan etkilenmeleri de söz konusudur. Ne var ki burada verilen dinî bilgiler daha çok geleneksel İslâmî düşüncüyü yansıttığından ve cami görevlilerinin eğitim düzeyi çoğunlukla İmam-hatip

²⁰⁶ GÜNAY, "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 228; KOŞTAŞ, "Üniversite Öğrencileri..." s. 71.

²⁰⁷ AZİZ, a.g.e., s. 150

Lisesi düzeyinde olup²⁰⁸, dinî bilgiyi sorgulayabilecek ve kendilerini yenileyebilecek bir seviyede olmadıklarından sorunlu bir durumun ortaya çıktığı açıktır.

Burada kuran kurslarının da benzer sorunları içerdiğini ifade ederek esasen devletin kontrolünde olan okul ve diyanete bağlı din hizmetlerinin ve aynı zamanda yaygın olarak din öğretiminin verildiği yerlerde oluşan boşluğun istismarcı bazı kesimler tarafından doldurulduğunu, dolayısıyla bu durumların Türkiye'de dinî sosyalleşmenin bir handikapı olarak karşımıza çıktığını belirtmek zorundayız.

Bilindiği gibi din ferdî ve toplumsal olarak insanların hayatında hep olmuş ve olmaya devam etmektedir. Dinî ihtiyaçların karşılanabileceği ya da dinî sosyalleşmeye kaynaklık eden yerlerde tatmin ol(a)mayan insanlar bir arayış içerisinde olmaktadır. İçten gelen bu talebin toplum içinde yer alan değişik dinî, tasavvufî, ideolojik gruplar tarafından karşılanması mümkündür. İslam dünyasında ve Anadolu'da kurulan İslam medeniyet(ler)inde önemli bir payı olduğu yadsınamayacak Tasavvufî geleneğin(çok az istisnalar bir yana) Türkiye'de bilinçli ya da bilinçsiz olarak son derece yozlaştırıldığı bilinen bir gerçektir. Diğer yandan Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1930'lu yıllarda dinî alanda meydana gelen boşluğun doldurulması amacıyla Anadolu'nun çeşitli yerlerinde oluşturulan dinî organizasyonların, 1950'lerden sonra siyasileşmesi, 1970'lerden günümüze kadar ideolojik kalıplara bürünmesi Türkiye'nin dinî sosyal gerçekleri olarak karşımızda durmaktadır. Şüphesiz dinin böyle ideolojik kalıplara bürünmesinin ulusal ve uluslararası etkenleri vardır. Ulusal düzeyde olanlar yukarıda zikrettiğimiz dinî boşluğun giderilmesine yönelik faaliyetlerin çeşitli etkenlerle birleşerek oluşturduğu bir yapı arzederken, uluslararası bağlantıları Sovyet Rusya'nın dağılmadan önceki ideolojik propagandalarına direnç göstermek amacıyla dinin önplana çık(arıl)ması, mevcut ya da oluş(turul)an İslamî grupların, İran devrimiyle daha başka bir eğilime girmeleri ve bu grupların external epistemoloji dediğimiz dış kaynaklı başka İslam ülkelerinin şartlarına göre yazılmış İslamî eserlerden bilgi boşluklarını telafi etmeleri uluslararası etkenleri oluşturmaktadır.

Böyle bir ortamda içten gelen dinî taleplerini karşılamak isteyen, samimi, dürüst inanan kimseler, bu taleplerini her zaman istedikleri şekliyle karşılayamadıkları gibi, talep

²⁰⁸ DİB' nin 1998 istatistiklerine göre 62280 İmam-Hatip 43388'i İmam-Hatip Lisesi mezunudur. DİB 1988 yılı istatistikleri, Ankara, 1999, s. 7.

ettikleri şeyler muhatap olduğu çeşitli dinî grupların yapısı ve amacına göre başka bir eğilime kayabilmektedir.

Şu halde Türkiye'de dinî alanda ihtiyaçları karşılamak için oluşturulmuş resmî kurumlar olsa da, bunların bilinçli ya da bilinçsiz olarak meydana getirdikleri açıklar bir başka grup ya da gruplar, dinî bilgi sistemleri tarafından doldurulmakta ve Türkiye'de dinî sosyalleşme sosyal bütünleşmeyi tamamlayıcı bir unsur olmaktan çıkıp, sosyal çözülmeye doğru kaymaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye'de bugün yaşanan dine dayalı sosyal problemlerin nedenlerinden en önemlisi ve temel olanı başarısız bir dinî sosyalleşmeden kaynaklanmaktadır. Aile ortamlarından sosyo-ekonomik, ekolojik ve kültürel çevreye, ilköğretim öncesi okullardan, lise ve üniversitelere, örgün öğretimin yapıldığı din öğretimi kurumlarından (Kur'an Kursu, İmam-Hatip, İlahiyat Fakülteleri) yaygın öğretime(kitaplar, medya), tasavvufî çevrelerden dinî ideolojik gruplara kadar çeşitli kurumlar ve gruplar içinde farklı boyutlarda beliren sorunlar söz konusu başarısız dinî sosyalleşmenin temel etkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlarla birlikte Türkiye'de İslam'ı anlama ve bu anlamaların saymış olduğumuz kurum ve gruplardaki kişilerce, değindiğimiz problemlilerle anlaşılma biçimleri, bunların ferdî ve sosyal hayata çeşitli lokal düzeydeki kültürel, örfî, geleneksel yapılarla yansması söz konusu ortamlarda dinî sosyalleşmeyi önemli ölçüde etkiler görünmektedir.

Bu olumsuz durumların ortadan kaldırılması için: Her şeyden önce Türkiye'nin genelinde anlaşılan ve yaşanan dinin tanınması bakımından bir dinî haritanın çıkarılması gerekmektedir. Bu çerçevede din hizmeti ve öğretimi veren dinî kurumların, yaygın din öğretime giren kitap, gazete, dergi ve diğer kitle iletişim araçlarının, tarikatların ve dinî öğretilerinin ulusal ve lokal düzeyde ne olduğunu bir program dahilinde ve sürekli olarak araştırmak gerekecektir. Bu araştırmalar çerçevesinde din öğretimi ve din hizmeti politikaları belirlenecek, bu politikaların gerçekleştirilmesi için mevcut din görevlilerinin, din öğretimi veren öğretmenlerin, İlahiyat Fakültelerinde kendi alanında uzman kişiler tarafından hizmet içi eğitimle desteklenmesi gerekecektir.

Dinî sosyalleşmede önemli bir yeri olan kavramlar ve sembollerin çocukların doğru ve anlayabileceği bir şekilde, yaşlarına uygun kitapların hazırlanması, ailelerin radyo ve

televizyon aracılığıyla bilinçlendirilmesi zorunlu görünmektedir. Çeşitli etkinliklerin, panel ve sempozyumların artırılarak gerektiğinde imkânlar ölçüsünde yurdun her tarafına yaygınlaştırılarak, bu etkinliklerde sunulan bildirilerin önceden eleştiri süzgecinden geçirilmesi kaydıyla devam ettirilmesi, her düzeyde halkın devamlı bir şekilde bilinçlendirilmesi elzem görünmektedir.

BİR ARADA YAŞAMANIN DİNÎ, SOSYAL, KÜLTÜREL ÖĞELERİ*

Dünya'da yeniden yapılanmaların konuşulup tartışıldığı ve bunlara dayalı olarak içinde yaşadığımız coğrafyanın yeniden şekillenmesine yönelik her türlü göstergelerin müşahade edildiği bir dönemde, jeo-stratejik yönü oldukça önemli olan ülkemizin yeniden farklı düzeylerde sosyo-politik ve dinî olaylara maruz kalması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bu bağlamda yakın geçmişte Türkiye'nin, gerek sosyo-politik ve ekonomik imkansızlıkları ya da ihmallere dayalı iç sebeplerden, gerekse bazı gelişmiş ülkelerin ve yakın komşuların teşviki ile dış sebeplerden dolayı oluşan etnik bölücülükle karşı karşıya olduğu bilinen bir gerçektir. Diğer yandan aynı sebeplere dayalı veya bunlara ilave olarak başka sebeplerle, temel gayesi "barış" ve "bütünleşmeyi" sağlamak olan din, mezhep çatışmalarıyla, ideolojik yapılanmalarla toplumsal barışı ve bütünleşmeyi tehdit eden bir unsur haline getirilmeye çalışılmaktadır. Nitekim belleğimizden henüz silinmeyen Gazi Osman Paşa olayları, Sivas olayı, Kahramanmaraş ve Çorum olayları bu tür girişimlerin ideolojik ve siyasî görüngüler altında sunuluşunun bir örneğini teşkil etmektedir.

Acaba tarihi süreç içerisinde müslüman toplumları ciddi boyutlarda meşgul eden "dinî farklılaşma"nın sosyal çözülme ve bölünme açısından ontolojik bir temeli var mıdır? Başka bir ifadeyle Vahy anlamında dinin bizzat kendisi sosyal bölünmeleri teşvik etmekte midir? Yoksa sorun toplumsal, siyasi ve kültürel farklılaşmalardan kaynaklanan epistemolojik farklılıklara mı dayanmaktadır? Diğer yandan yaşadığımız çağda küreselleşme politikalarının felsefî arka planını oluşturan post-modern, parçacı yaklaşımların bu ayrıştırmacı yapılanmalardaki rolü nedir? Benim tebliğim birkaç soruyla dile getirdiğim problematiğe cevap ararken, dinde ve sosyo-kültürel mirasımızda bütünleştirici öğelerin neler olduğu ve bunlarla ilgili nelerin yapılabileceği üzerine olacaktır.

Konunun sistematik açıdan irdelenmesi ve netleşmesi için önce dinin özünde bölünmeye, parçalanmaya yönelik bir hususun olup olmadığını, sonra bu bölünmelerin nelerden kaynaklandığını ve nihayet bu tür olumsuzlukların telafisi için dini, sosyo-kültürel mirasımızda var olan, sosyal muhayyilemizi besleyen temel öğelere değineceğim.

* Bu makale 12-13 Mart 2003 tarihlerinde G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi ve Hacı Bektaş Veli Derneği Çorum Şb. İle ortaklaşa olarak düzenlenen "Türk Kültüründe Alevilik-Bektaşilik" konulu Sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

İlkönce bir hususun altını çizmemiz gerekir. Dinin kaynağı olan Vahy'in muhatabı insandır. İnsan da belirli bir zaman ve mekan içinde belirli sosyo-kültürel şartlarla çevrili, öznel olarak biyolojik ve psikolojik özelliklere sahip olan bir varlıktır. Bu özelliklere sahip olan insanı aradan çıkardığımızda dinin temel kaynağı olan Vahy iki kapak arasında orada durur. Yani onu konuşuran, yorumlayan ve hayata aktaran, belirli bir toplum içinde yaşayan insandır.

Kur'an, yeryüzünde öznel ve toplumsal durumları olan, kendilerini çevreleyen sosyo-kültürel şartlar gereği değişik açılardan farklılıklara sahip, farklı tabakalarda bulunan insanlara, görev, statü ve fonksiyon bakımından farklılaşan toplum üyelerinin tümüne hitap eder. Dolayısıyla Vahy, sosyolojik açıdan dikey ya da yatay olarak farklılaşan sosyal grupların arasında bir ayrım yapmaz. O, mevcut bulunan farklılıklara işaret edip onlarla ilgili teklifini yaparak²⁰⁹, esasen sosyal bütünleşmenin temel esaslarını ortaya koyar²¹⁰. Dolayısıyla Vahy'in teklif ettiği şey ayrışmaya değil, bütünleşmeye yöneliktir. Ne var ki Vahyi anlayan ve yorumlayan “insan” farklı düzeylerde bulunup, farklı şartlarda yaşadığından ve belirli bir sistem içinde kabullenilen paradigmaya göre dini yorumladığından, *amacı itibarıyla* hiç bir bölünmeye, farklılığa yol vermeyen “Vahyî değerler”, insanın bu farklı sosyal dünyasında şekillenmekte ve bu durum hem dinin teorik safhasında, hem de pratik alanlarında “dinî” imiş gibi farklılıklara yol açmaktadır. Böylece özü itibarıyla değişmezlik arzedenden aşkın ahlakî değerler, değişkenlik ve farklılık arzedenden tarihsel, sosyal alanda farklılığı barındırır görünmektedir. Oysa *sırf Vahy anlamında dinin kendisi, inananlar arasında farklılığa yol açmaz, daha önce sosyolojik olarak farklılık arzedenden insanlar, Vahy'e dayalı olarak oluşturdukları dini anlayışlarını şekillendirip, farklılaştırırlar*. Dolayısıyla farklılaşan dinin kendisi değil müslümanların din anlayışlarıdır.

Müslümanlar arasında farklılaşmaya yol açan temel faktörler referansını İslam toplumunda meydana gelen siyasî bir probleme, Hilafet meselesine bağlı olarak, sosyo-kültürel ve siyasî etkilerin oluşturduğu ve ayrıştırdığı bir ortamda dinin yorumlanmasından almaktadır.

²⁰⁹ “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık.(...)”,Kur'an, 49/13

²¹⁰ “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın;parçalanmayın(...)”,Kur'an, 3/103.

Bu yorumlarda meşruiyeti sağlayan temel dayanak farklı paradigmlar (Sünni Şii mezhepleri) çerçevesinde oluşturulan epistemolojiler yani bilgi teorileridir. Tarihin farklı dönemlerinde ve farklı coğrafyalarda farklı siyasi, sosyal, kültürel sistem içinde yaşayan ulema tarafından üretilen dini bilgilerle, gerek dayandıkları paradigmların ve epistemolojilerin çeşitliliğinden dolayı gerekse bilgiyi oluşturan ulemanın öznel ve toplumsal durumlarından dolayı din anlayışları farklılaşmış, böylece aynı dine, aynı kutsal kaynaklara sahip olan, fakat farklı bilgi teorilerine bağlı olan inananlar, farklı bir söylemle İtikâdî ya da fikhî mezhepleri oluşturmuşlardır.

Nihaî olarak araştırıldığında bu tür epistemolojik farklılıkların bağlamının düşünce özgürlüğüne dayandığı görülmektedir. *İnsan hayatının ve var oluşunun vazgeçilmez bir unsuru olan düşünce özgürlüğü, görünüşte farklı inanç, düşünce ve ayrışmayı çağırırsa da aynı zamanda bir arada yaşamının entelektüel ve ahlâkî temellerini oluşturmada son derece önemli bir unsurdur.* Tarih içinde farklı mezhepler çerçevesinde oluşturulan düşünce ve bilgilerin varlığı, biraradalığı bu bağlamda anlamlı görülse de, bu mezheplerin her birinin kendi görüşlerini, mutlak, sahih kabul edip te diğerlerini tamamıyla dışlamaları kabul edilemez bir durumdur.

Günümüzde artık modern "bilgi ve düşünce"nin dayandığı pozitivist paradigma adına isterse din adına olsun katı ve mutlakçı yaklaşımlar çerçevesinde oluşturulan evren anlayışları tedavisi mümkün olmayan yaralar almıştır. Buna paralel olarak özellikle sosyal bilimlerde "bilgi ve düşüncenin öznelliğini" kabullenme eğilimi giderek artarken, dinî yorumların nesnelci ve mutlakçı epistemolojiye dayalı söylemlerinin açmazları ferdi ve toplumsal pratiklerde dışa vurmaktadır. Bu durum çok açık olarak dinin yeniden yorumlanması gereğini ortaya koymaktadır.

Ne var ki, bu tür yorumlarda, insan tabiatında bulunan ferdî ve toplumsal özelliğin arasında kurulması gereken hassas denge birinin lehine diğerinin aleyhine olacak şekilde devreye sokulurken dinî ve sosyal bağlamda dayanılmaz sorunları gündeme getirmektedir.

Bugün ülkemizde moda haline gelen ancak Batı-dışı toplumlarda küreselleşmeyi gerçekleştirmede bir araç olarak kullanılan post-modern, parçacı yaklaşımların ekseninde değerlendirilen dinî, etnik, kültürel meseleler, geçmişte din adına ya da pozitivist düşünce adına yapılan mutlakçı okumalara alternatif çözümleri dillendirmektedir. Kanaatimiz o dur ki,

ne din ne pozitivist yaklaşımlar adına yapılan mutlakçı ve dayatmacı açıklamalar ne de aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal bütünlüğümüz açısından tatmin edici görünmektedir. Mutlakçı yaklaşımlar ferdi grupsal özgürlükleri tehdit ederken, aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal birlikteliğimizi, sosyal bütünlüğümüzü dinamitlemektedir.

Bu ülkenin tarihinde farklı dinlerden ve etnik kökenlerden olanlara hiçbir ayrımcılık (*discriminatio*) yapılmadığı halde, bırakın ayrımcılığı ayrımcılığa uğrayanların sığındığı bir ülke olduğu halde, batının yeni sömürü aracı olarak kullandığı post-modern yaklaşımların dümen suyuna girerek *sahte kimlik sorunları* yaratılmış, maalesef bazı aydınlar ve politik çevreler de bunlara âlet olmuştur. Toplumumuzu asırlarca bir arada tutan dinî değerler bir yandan aşırı jakobenist yaklaşımlarla, diğer yandan din adına üretilen sahte ideolojik yapılanmalarla tüketilirken, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlana gibi şahsiyetlerle ana hatları çizilebilecek, insan sevgisine, hoşgörüye dayalı din anlayışımız, gelenek ve göreneklerimiz bir takım çıkarlar uğruna heba edilmektedir.

Öyleyse çözüm nedir? Nerededir? Çözüm kendi köklerimiz üzerine bina edemediğimiz sağlıklı, düzensiz ve temelsiz bir şekilde aktardığımız modernleşme adına, ihmal ettiğimiz, savurganlık içinde, hoyratça harcadığımız değerleri, yeniden geleceğimizi inşa etmede ve sosyal bütünleşmemizi sağlamada uygun yapıtaşı haline getirmededir. Toplamları bir arada tutmayı sağlayan temel dinamik ise "bir mana etrafında bütünleşme"²¹¹yle olur. Çünkü bir kültürün unsurları durumunda olan gayeler, değerler, fikirler, temayüller, müesseseler ve bunları benimsemiş olan gruplar arasındaki birleştirici bağ sadece mekansal veya dış tesirlerle yahut sadece fonksiyonel, mekanik bir bütünleşmeye dayandırılmaz. Dayandırılırsa, müesseseler arasında ahenksizlik, sosyal gruplar arasında amaç ve hedef bakımından farklılıklar ortaya çıkabilir. Oysa bir mana etrafında birleşen toplumlarda durum farklıdır. Böyle bir toplumun üyeleri her ne kadar bir müzik parçasının yapraklar halinde dağılıp parçalanan notaları gibi dağınık görünseler de, birlikte ifade ettikleri mana bakımından böyle bir müzik parçasında her birinin özel yeri olan beste bölümleri gibidir.²¹²

²¹¹ Bilgiseven Kurtkan, Amiran, Genel Sosyoloji, Filiz kitapevi, 4. baskı, İst. 1986, s. 293.

²¹² A.g.e., s. 293-294.

Böyle bir bütünleşmeyi sağlayıcı temel değerleri mensup olduğumuz dinde, millî kültürel mirasımızda, sosyal muhayyilemizde rahatlıkla bulabiliriz.

Dinî açıdan bakacak olursak islam dini her şeyden önce *Tevhîd*'e, Allah'ın birliği esasına dayanır. İslam'a göre her kim "*kelime-i tevhid*"i söylerse islam dairesi içinde değerlendirilir. Bilindiği üzere dinin esası da tevhit, nübüvvet ve ahiret üzerine kurulmuştur. Her iki kesimde bazı istisnalar olsa da bugün ülkemizde yaşayan alevisi ve sünniysiyle bütün inananlar bu temel esaslar üzerinde birleşmektedir. Tümel olarak ülke bazında genelleştirilemese de bizim Çorum örneğinde gerçekleştirdiğimiz bir çalışmada "*alevilerle sünniler arasında dinin temel esasları bakımından önemli sayılacak hiç bir ayrılık yoktur. Sadece görünen şey bazı sünnilerde de olduğu gibi ya bilgi farklılığından ya da bilinçli olarak ateizmi benimsediğinden dolayı inançsızlık durumu sezilebilmektedir. Bununla birlikte gerek alevî gerekse sünnilerin ezici çoğunluğunun Allah, Peygamber, Ahiret gibi aynı temel inançları paylaştıkları görülmektedir.*"²¹³ Farklılıklar daha çok tarihî, sosyo-kültürel, siyasî ve ideolojik etkenlere dayalıdır. Ve bunlar da tabiidir, kaçınılması mümkün değildir. Önümüzde bizi bir arada tutacak temel inanç noktaları varken farklılıkları ön plana çıkararak millî bütünlüğümüzü tehdit edecek derecede vehâmeti olabilecek maceraların aktör ya da figüranı olmanın tarih önünde sorumluluğu büyük olacaktır.

Bir milletin en başta sahip olması gereken özelliği birlik, dirlik ve beraberlik içinde yaşamasıdır. Tarih, fertleri, sosyal grupları birbirine düşmüş toplumların içine düştüğü buhranların, tefrikaların, yok olma tehlikelerinin örnekleriyle doludur. Böyle bir buhranın önüne geçmede dinin birliğe, kardeşliğe yönelik mesajları önem arz etmektedir. Kur'an "bütün inananların kardeş olduğunu, eğer bunlar arasın bir husumet olursa barıştırılması gerektiğini"²¹⁴ kulaklarımızı tırmalarcasına haykırmaktadır. Kur'anın bu ifadesi inananları kardeş ilan ederken, aynı zamanda aralarında her ne surette olursa olsun bir kırgınlık, düşmanlık olursa bunun devam etmemesi için barışı ön plana çıkarmaktadır. Hz. Peygamber de oluşturulacak barış ortamının devam edebilmesi için "mü'min uysaldır, kendisiyle ünsiyet edilir. Hoş geçinmeyen ve kendisi ile hoş geçinilmeyen kimsede hayır yoktur" diyor. Şimdi alevisi ve sünniysiyle kendi kendimize soralım. Allah'a, Peygamberine, Kitabına inanıyor muyuz? Evet. Peki o halde bize ne oluyor? Bir takım ön yargılarla, yalan yanlış bilgilerle birbirimizi suçlamanın, dışlamanın kime yararı vardır? Bugün sünnilerin zihnine yerleştirilen

²¹³ Arabacı Fazlı, Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları, Etüd yay., Samsun, 2000, s. 137-140.

²¹⁴ Hucurat 10

en kötü ön yargılardan birini hatırlayalım. Alevi-bektaşî olarak bilinen bir vatandaşımız ben de inanıyorum, sizin gibi ibadet ediyorum dese, aman efendim olur mu? Kızılbaştan müslüman olur mu? Kırk yıl ateşte yansa yine mümkün değil! Ama bir hristiyan ya da ateist müslüman olduğunu söylese evliya olur, neredeyse her söylediği doğrudur. Peşinden giden bir sürü sevenleri olur. Örnek olarak İngiltere’de Yusuf İslam adını alan Pop şarkıcısı Cat Stevens, Fransada Komünist parti sekreterliğini yapmış Roger Garaudy yeter. Böyle çifte standartlar yerine iyi niyete dayalı, toplumsal barışı önceleyen yaklaşımlar ve diyaloglar geliştirilse ve mü’minler tarihte oluşturulmuş din anlayışları yüzünden birbirlerini dışlamasalar ülkemiz ve toplumumuzun geleceği daha parlak olacak, dün ve bugün yaşadığımız ya da yaşanması muhtemel dini-sosyal sorunlar ortadan kalkacaktır.

Bütünleşmeye yönelik olarak Kur’an ayrılığa düşmemeyi öğütlemekte ve Allahın ipine sarılmaya davet etmektedir.²¹⁵ Her ne kadar insanlar kabileler halinde, farklı kültürel ortamlarda dünyaya gelmiş olsalar da bu durum onlar arasında ayrılığın nedeni değil, bizzat tanışmanın, kültürleşmenin sebebi olarak zikredilmektedir.²¹⁶ Kültürleşme ise sosyal ilişkilerin neticesinde ortaya çıkar.

Zaten bir toplumu toplum yapan özelliklerden biri onu meydana getiren fertler arasında sosyal ilişkilerin varlığıdır. Sosyal ilişkiler iki cansız varlığın yanyana bulunuşu gibi değildir. Sosyal ilişkilerde karşılıklı haberdarlık söz konusudur. Karşılıklı haberdarlık ise ya zıddiyete yahut bunun aksine birlikteliğe dayanır. Karşılıklı haberdarlıkta birliktelik duygusunun olmadığı yerde toplumun devamlılığı mümkün olmayacaktır. Bu duygu insanlar arasındaki benzerliklerden ve farklılıklardan oluşur. Farklılıklar insanlar arasındaki iş bölümüne, birbirlerinin tecrübelerinden faydalanmaya matuftur. Kur’anın ifadesiyle teârûf içindir. Çatışma için değil. Benzerliklere gelince, bunlar klasik toplumlarda soy ve kan bağına bağlı iken, modern toplumlarda aynı kültürü paylaşmayla sağlanmaktadır.²¹⁷ Kültür bir toplumun düşünce ve eylemlerinin haritasını oluşturmaktadır. Her insan kendi toplumu içindeki diğer kişilerle bu toplum haritasını paylaşır. “toplum içindeki insanlar böyle bir temel haritadan hareket ettikleri için anlaşabilirler ve içinde yaşadıkları toplumun gereklerini yerine getirirler. Fakat belleğimizde taşıdığımız bu toplum haritası gerçek bir haritada olduğu gibi kesin çizgilerle çizilmemiştir. Haritanın taşıdığı anlamlar esnektir ve değişime açık bir simge

²¹⁵ Bkz. 1 nolu dipnot.

²¹⁶ Bkz. 2 nolu dipnot.

²¹⁷ Kurtkan, a.g.e., s. 4-5.

dağarcığı yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa geçer.” Ne var ki İslam’ın kültürle yoğrulmuş, inananlar için çizdiği bütünleşmeyi içkin haritası tarih içerisinde(ilk defa Muaviye tarafından) değiştirilmiş, yerine dışlayıcı, parçalayıcı farklı toplum haritaları çizilmiştir. Sonradan çizilen toplum haritaları dışlayıcı olduğundan kendi meşruiyetini devam ettirebilmek için aslında esnek, değişebilir olması gereken kavramların anlamları katılaştırılarak dokunulmaz hale getirilmiştir. Bu bağlamda inananların zihinlerinde oluşturulan kavram içerikleri onları birbirine darıltmış, küstürmüş, aralarına giderilmesi ancak sistemli bir eğitimle ve ikna metotlarıyla mümkün olabilecek husumetler sokmuştur. Örneğin bir sünninin zihnine yerleştirilen “kızılbaş” kavramının içeriği ve çağrıştırdıkları, bir alevi-bektaşinin zihnine yerleştirilen “Muaviye-Yezit soyu” gibi ifadeler bu iki inanan kesimi din adına birbirine düşman etmiştir. Birbirlerinin kestiklerini, pişirdiklerini yememe, kız alıp vermeme, rahatça birbirleriyle konuşamama kısaca karşılıklı birbirinden haberdarlığın, diyalogun kesilmesi ve aralarında birliktelik düşüncesinin zayıflaması söz konusu olmaktadır. Peki ama niye? Sebebi tarihte bizim hiçbir müdahalemizin bulunmadığı, bizi hiç mi hiç ilgilendirmeyen bir meseleden, Muaviye ile Hz. Ali arasında çıkan Hilafet meselesinden, Muaviye’nin Hz. Ali ve oğullarına yapmış olduğu zulümlerden dolayıdır. İyi ama 21. asra adımını atmış biri olarak bütün bu olanlardan sen, ben niye sorumluyuz? Hepimiz biliyoruz ki, Hz. Ali ve oğulları şehit olmuş, şehitlik mertebesine ermişlerdir. Muviye ise yaptığı haksızlık ve zulümlerden dolayı hesap verecek, gerçek cezasını âhirette çekecektir. Peki Tarihte olmuş bu hadiseye dayalı olarak birbirlerini suçlayan, suçlamakla kalmayıp ilgi ve alakayı, her türlü ilişkiyi kesen sünni ve alevilerin büyükleri, ileri gelenleri, anne ve babalar! Kafalarımıza yerleştirilen mevcut şablonlara göre birbirlerini sevdiği halde evliliklerine müsaade edilmeyip intihar eden, birbirlerine sarılıp ta ayaklarına taş bağlayarak boğazın sularına kendini bırakan gençlerin günahını kim çekecek? Birbirleriyle evlenip te sonradan alevi-sünni tartışmalarına dayalı olarak çıkarılan huzursuzluklardan dolayı dul ve yetim kalanların günahı ne olacak?

Alevi-bektaşi köylerinde cami yoktur, olsa bile görevli bulunmaz, görevli olsa da cemaat olmaz diyerek bu inananları kendi kaderlerine terk ederek adeta dışlama cihetine gidenler bunun vebalini nasıl çekecek? Bu zamana kadar sadece tarihte olup biten olumsuzlukları çocuklara anlatan, aktaran ve bunlar üzerine bir zihniyet oluşturmaya çalışan anne-baba, öğretmen, din görevlisi ve diğer sorumlular bu olumsuzluklarla hangi geleceği inşa edeceklerdir? Cevaplaması zor olan bu soruları çoğaltmamız mümkündür.

Daha önce bahsettiğimiz toplum haritasına dönecek olursak, hiç şüphesiz böyle bir harita yalnız toplum bütünlerinde değil, toplumun içindeki alt gruplar içinde de ortaya çıkabilir. Ancak bu haritaların birbirleriyle örtüştüğü geniş bir alan vardır. İşte bu alan milli kültürdür.

Merhum Güngör'ün ifadesiyle “milleti yekpare bir sosyal bünye yapan şey kültür birliğidir. İnsanlar kültür birliği sayesinde aynı bütünün parçaları olduklarına inanırlar ki birliği asıl sağlayan şey bu ortak inançtır. İnanç birliği veya birlik şuuru insanların belli başlı noktalarda ortak olmalarına dayanır.”²¹⁸ Bu bağlamda üzerinde yaşadığımız şu vatan, vatan uğrunda şehit olanların kanlarının rengini simgeleyen bayrak, tarihi ve kültürel mirasımız, bu mirasla oluşturduğumuz sosyal muhayyile ve bunu oluşturan öğeler bütünleşmeye yönelik değerlendirildiği takdirde bizi birbirimize kenetleyecektir.

Sosyal muhayyile toplumsal hafızada korunan değerleri ve imajları temsil etmektedir.²¹⁹ Bu bağlamda Müslüman Türk toplumunun sosyal muhayyilesi İslam öncesi ve sonrasında üretilen tasavvurların, ideal ve ülkülerin oluşturduğu toplumsal özün tümünü içeren ölçüler, göstergeler, semboller, kanaatler ve inançlardan teşekkül etmektedir. Başka bir deyişle siyasi şahsiyetler ve devlet büyüklerinden din ulularına, kahramanlardan gazi ve şehit olanlara, destanlardan mitik, mistik, sembolik olanlara, kısaca tarihî olarak geçmişte üretilenlerden bugüne kadar düşünsel ve sosyal eylem alanını belirleyici olarak üretilen “toplumsal hafıza”daki her şey sosyal muhayyilenin anlam sınırlarını belirlemektedir. “İnsan toplulukları sosyal muhayyilenin anlam ve içeriklerini kurmakla ‘var olan’ her şeye, içinde veya dışında olabileceği her şeye bir anlam”²²⁰ vermektedirler.

Bunun için insanların düşünce ve eylemlerinin gerçekleşmesinde sosyal muhayyileyi oluşturan öğelere yüklenen anlamların önemli bir payı vardır. Ve insanlar bu anlamları tabiattan değil içinde yaşadıkları sosyal gruptan, toplumdan alırlar. Örneğin tarihte yaşayan Hz. Ali ile alevi ve sünnilerin zihinlerinde yaşattıkları Hz. Ali kendilerine öğretilen mitik, mistik, destanvârî efsanevî bilgilerden dolayı farklılaşabilmektedir. Biri tarihte yaşayan Hz. Ali diğerleri zihinlerde yaşatılan Hz. Ali. Biz eğer alevisi ve sünniyle her inanana aynı anlamların yüklü olduğu bilgileri verebilirsek dini bağlamda bütünleşmeye yönelik bir temeli atmış oluruz. Bunun için önce ön yargıları, yanlış bilgileri ve anlamaları ortadan kaldırmamız

²¹⁸ Erol Güngör, *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, Ötüken yay, 1995, s. 165.

²¹⁹ Arkoun, *İslam düşüncesi nasıl incelenebilir?*,

²²⁰ Claude Gillet, “les lectures: Cours social et écriture révéle”, *Studia Islamica*, LXII, MLMLXXXI, s.49.

gerekir. Geleceğimizin mimarı olacak çocuklarımızın bir arada yaşamaları açısından onlara bütünleştirici bilgiler vermeli, nesilden nesile aynılık ve benzerlikleri devam ettirici simgeler bulmalı ya da mevcut simgelerin içeriklerini olumsuzluklardan temizlemeliyiz.

Sonuç olarak

Dini bağlamda söylemek gerekirse çözüm dinde doksi ötesi(meta-doksi) yorumlara ulaşma çabasıdır. Herkesi bağlayıcı, tek yönlü olmayan, belirli bir yorum ve anlayışın içersine kendisini hapsetmeyip, meseleleri daha geniş perspektiften ele alabilen bir anlayışı inşa etmek gerekmektedir.

Tarih boyunca kendi düşüncelerini doğrulayan ve önceleyen, dinî bağlamda sahih (ortodoksi) ve sahih olmayan(heterodoksi) kavramlarıyla Alevî-Sünnî husumetini provoke eden dinî önyargılar yerine, dine islamın ilk dönemlerinde olduğu gibi meta-doksi açıdan bakmamız sosyal bütünleşme açısından gerekli görünmektedir. İslamın tevhid inancı, inananlar arasında tesisini istediği kardeşlik düsturu, sulh ve barışın devamlılığını sağlayıcı önerilerde bulunması bir arada yaşamamızı dinî açıdan pekiştiren değerlerdir. Bunları toplumumuzun geleceği açısından korumak ve geliştirmek gerekecektir.

Sahip olduğumuz kültürel değerler, sosyal bünyemizi oluşturan millî özellikler, aynı vatani paylaşma duygusu, bağımsızlık ve bütünlüğümüzün simgesi olan sancağımız bir arada beraberce, bütünlük içinde yaşama imkanlarını veren temel dayanaklarımızdır. Hepimize düşen görev bu temelleri sarsmamaktır. Aksi takdirde yıkılan temellerin altında kalacağımız gibi yenisini aynıyla tesis etmek zor olacaktır.

AVRUPA'DA TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNÜN MUHAFAZASI VE ENTEGRASYON SORUNU (FRANSA ÖRNEĞİ)*

Avrupa; ülkelerinde Türk-İslam kültürünün muhafazası ve entegrasyon meselesi tek yönlü bir olay değildir. Oldukça değişik faktörlerin devreye girdiği bir ortamda gerçekleştirilmek istenen kültürün muhafazasında din anlayışının neliği ve bu din anlayışını sunan personelle dinin kendisine anlatıldığı insan unsuru önemli bir yer tutmaktadır.

Böyle bir konunun burada sınırlı bir zaman içinde detaylı bir şekilde ele alınması, takdir edersiniz ki, mümkün değildir. Şüphesiz böyle bir imkânsızlık özüne sığınarak konuyu geçiştirme amacını gütmüyor, sadece onu belirli sınırlar çerçevesinde ele alabileceğimizi, detaylandıramadığımız hususlara ise göndermelerde bulunmakla yetineceğimizi belirtmek istiyoruz. Bu duruma göre konu başlığı çerçevesinde değineceğimiz meseleler:

I- Türk-İslam Kültürünün muhafazasında Türk işçilerinin bulunduğu Avrupa Birliği ülkelerinin kendine özgü şartları,

II- Vatandaşlarımızın Avrupa ülkelerinde yaşatmaya çalıştığı Türk-İslam Kültürüne karakterini veren din anlayışının epistemolojik temelleri,

III- Yaşadığı ülkede kendi kültürü ile var olmaya çalışan vatandaşlarımızın sosyolojik durumları,

IV-İçinde bulundukları sosyolojik durumlara göre topluma entegre olmada karşılaşılan güçlükler ile,

V- Türkiye'de ve Yurt Dışında Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Geliştirilmesine Yönelik bir Proje Önerisini sunmaya çalışacağız.

I-Avrupa Birliği Ülkeleri Ve Buralarda Müslüman-Türk Olarak Yaşamının İmkanları

Genel olarak değerlendirildiğinde "Judeo-Kretien" ya da "Greko-Latin-Kretien" kültürüne göre yapılanmış olan Avrupa Birliği ülkelerinin her biri, kendi tarihi, sosyal ve dinî durumlarına göre relativiteyi içerirler. Bu nedenle bu ülkelerde yabancı, azınlık durumunda olanların kendi kültürü ve dinlerinin icaplarına göre yaşamalarının imkanlarını elde etme ve mevcut imkânları geliştirme, ancak o ülkelerin kendi özel şartları bağlamında din-devlet

* Bu yazı 4-7 mayıs 2000 tarihlerinde Diyanetin düzenlediği "AB Şurasında tebliğ olarak sunulmuş ve yayınlanmıştır.

ilişkilerini, evrensel düzeyde İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin getirmiş olduğu imkânları, bölgesel düzeyde Avrupa Birliği'nin getirdiği kararları iyice tetkik etmek ve bunların gereğine göre hareket etmekle sağlanabilir.

Bu bağlamda AB ülkelerindeki din-devlet ilişkilerini dikkate aldığımızda her ülkenin kendi dinî, tarihî ve sosyal şartlarına göre yapılandığını görürüz. Bu nedenle AB ülkelerinin din-devlet ilişkileri konusunda tek bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir.²²¹ Dolayısıyla bunların her birinin uygulamaları ayrı bir sempozyum konusu olabilir. Ancak genel çizgilerle ifade etmek gerekirse AB ülkelerindeki din devlet ilişkilerinin Katolik ülkelerde Laiklik, Protestan ülkelerde Sekülerleşme şeklinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz.²²² Böyle bir oluşumun belirgin bir özelliği olarak Fransa²²³ ve Belçika²²⁴ gibi Laik ülkelerde Kilise ile Devlet birbirinden ayrılırken, Seküler olan Danimarka'da durum biraz daha farklı olmakta²²⁵, İngiltere²²⁶, Almanya²²⁷ ve Hollanda²²⁸'da din-devlet ilişkileri Kiliselerle devlet arasında sağlanan bir anlaşma çerçevesinde belirlenmektedir.²²⁹

²²¹ Geniş bilgi için bkz. Jean BAUBEROT(sous la direction de), "Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze"(Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Dinler ve laiklik), Paris, ed. Syros,1994.

²²² Bkz. CHAMPION Françoise, "Entre laïcisation et sécularisation"(Laikleşme ve Sekülerleşme Arasında), in le Débat,nov.décembre 1993, no 77, p.46-72.

²²³ Fransa'da III. Cumhuriyetle ilan edilen dinle devletin ayrılığı, Fransız Devriminin akabinde Kiliseyle yapılan ve laikliğin ilk adımı olarak kabul edilen 1801 konkordota(anlaşma)sıyla başlayıp, ikinci adımı oluşturan 1 Temmuz 1901 dernekler yasası ve 1801 konkordotasını kaldıran 9 Aralık 1905 yasasıyla resmen onaylanıyor ve bundan böyle devletin ne resmî dini ne de ayrıcalıklı dini olduğu beyan ediliyor. Bu yasaya bağlı olarak, Katoliklik ayrıcalıklı din olmaktan çıkıyor ve devletin dinlere karşı (Katolik, Protestan, Yahudilik ve İslam) eşit davranması ilkesi benimseniyor. Fransız laikliğinin en önemli hukukî dayanağı, devletle kiliselerin birbirinden ayrılması ile ilgili kanun ve bundan doğan hukuktur. Bu hukuk vicdan hürriyetini sağlıyor ve dinlerin serbestçe yaşanmasını garanti ediyor(madde 1). Şu halde dinin özerkleştirilmesinin sosyolojik kavramı dinî hayatın ne kolektif olarak yerine getirilmesinin yokluğunu, ne de (genel dinî amaçlı örgütleri ifade eden) Kiliseleri bir tür "özel kulüb" durumuna indirgemeyi ifade ediyor. Aksine (madde 25'e göre)dinlerin ayinleri kamusaldır ve (dinî tören vb.) dışarıda yapılan gösterilere kamu idaresi kanununa uygun olarak mücade edilmiştir. (Jean BAUBEROT,"La France, République laïque"(Fransa, Laik Cumhuriyet): Jean BAUBEROT (dir.)"Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze"(Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Dinler ve Laiklik),op.cit., s.62.)

²²⁴ Belçika'da devlet dinlere karşı tarafsızdır. Sivil iktidar hiç bir kilise vesayetine boyun eğmez. Tersine, dinlerin içişlerine ve doktrinel problemlerine karışmayı yasaklar. Şu halde din hürriyeti çok geniştir: Bu 1831 Anayasası tarafından Belçikalılara garanti edilen temel haklardandır. Bu Anayasanın 14. maddesi sadece din hürriyetini değil, bunların dinî emirlerinin"yerine getirilmesini" ve "ifade hürriyetini" garanti eder.Dinî pratikleri engelleyici her şeyi yasaklar ve din adamlarının tayinlerinde hiç bir müdahalede bulunmaz. Devlet, din olarak tanıdığı tüm din adamlarının aylık ve giderlerini karşılar.(Rik TORFS, "Eglise et Etat en Belgique"(Belçika'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 34-43);(Robert HAMAIDE, "L'affirmation de la laïcité en Belgique"(Belçika'da Laikliği Kesinleştirme) in: Hervé HASQUIN (dir.), Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France" (Belçika ve Fransa'da Laikliğin Tarihi), Bruxelles, 2^e éd., 1981, s. 257-273).

²²⁵ Danimarka İngiltere gibi laikliği önemsemeyip, dinle devlet arasında bir ayrılık gözetmeyen ülkelerdendir. 1953 Anayasası gereğince Danimarka'nın "Milli Kilisesi" Lutherci Evanjelik Kilisedir. Bu Anayasanın 4. maddesine göre, Kilise devleti destekler ve Kilisenin statüsü kanunla belirlenmiştir. Kral bu Kiliseye mensup olmak mecburiyetindedir. Kral'ın adına hükümet'çe görevlendirilen bir bakan Kilise işlerini yürütür. Papazlar memur statüsünde olup, devletten maaş alırlar. Söz konusu ülkede Kilise devlete bağlıdır, ancak onun devlete bağlı olması gerçek din hürriyetine engel olmayıp aksine gelişmesini sağlar. Anayasanın 67. ve 70. maddeleri din ve inanç hürriyetini ifade eder.(Jorgen STENBAECK, "Eglise et Etat au Danemark"(Danimarka'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 44-45).

²²⁶ İngiltere'de Anglikan Kilisesi resmî bir özelliğe sahiptir.(Harry H. Leonard, "Eglise et Etat en Grande-Bretagne"(İngiltere'de Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32, 2^e Semestre, 1986, s. 79-87). Devlet Başkanı(Kral)

Azınlık durumunda olanların kendi kültürlerini muhafaza konusunda İnsan Hakları Evrensel Beyanname'ne gelince; bilindiği gibi bu beyanname din-devlet ilişkilerini belirleyen laiklik ya da sekülerlik kavramlarına değinmemekte, din-devlet ilişkilerini belirleyen laiklik ya da sekülerlik uygulaması ne olursa olsun o, "din hürriyeti"ni vurgulamaktadır. Böylece devlet karşısında İnsan Haklarını önceleyen beyanname devletle, sivil toplum arasında bir ayrımı öne çıkarmaktadır. Bir yönüyle din hürriyetini öncelerken, aynı zamanda dinle devletin ayrılmasını içeren bu hüküm, laikliği din hürriyetinin gerçekleştiril- mesi için bir araç olarak kabul etmektedir.²³⁰

Sözkonusu beyanname din hürriyeti derken bunu geniş anlamda ele alarak sadece inançlar ve ibadetlerle bunların gerçekleştirildiği ibadet yerleri bağlamında değil, toplumsal alanda benimsenen dinin farklı şekillerde tezahürü, ferdî ve kollektif olarak pratiklerinin gerçekleştirilmesi, eğitim vb. durumları da içermektedir. Diğer yandan İnsan Hakları Evrensel

aynı zamanda Anglikan Kilisesinin başkanı olup, Başbakanın önerisiyle Kilise papazlarını tayin eder. Parlamento Kilisenin örgütlenmesi için yetkili olup, onun doktrin ve ibadet yerlerini denetler.((Maurice Barbier, a.g.e., s. 173) Cantorbury ve York Başpiskoposlarıyla beraber 24 Anglikan Piskopos'u Lordlar Kamarasının üyesidirler.(Bernard d'HELLEN COURT,"Les Vicissitudes d'une "Sécularisation Chrétienne" au Royaume-Uni"(Birleşik Krallıkta Hristiyan Dünyevileşmesinin Değişkenlikleri, in: Jean BAUBEROT (dir.)"Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze"(Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Dinler ve Lâiklik),a.g.e., s. 126)

²²⁷Almanyanın siyasi-yönetim örgütü bu ülkede Kiliselerin statüsü için önemli bir esastır. Gerçekte bu statü hukukî iki parametreye bağlıdır: Temel anayasa; Bölgelerin dini çoğunluğuna göre devlet/kilise ilişkileri yönünden değişen Eyalet Anayasaları. Temel Anayasa Kiliselere "gerek dernekler gerekse kamu hukuku birlikleri" yasasına göre oluşum imkanı vermektedir(F. Mesner, 1991). Bu Anayasa, "Devlet Kilisesini" tanımayıp, devletle Kilisenin ayrılmasına bağlı olan ve Weimar Cumhuriyetinin anayasasının 136, 137, 138, 139 ve 141. maddelerini tamamlayarak Din ve vicdan hürriyetini kuvvetlendirmektedir (madde 4). Dört eyalete gelince, Anayasalarından fazla olarak, Kiliselerle anlaşma ve konkordota uygulamasına sahiptir. Bu açıdan Katolik Kiliselerinin hukukî durumları her zaman Vatikan ve Hitler tarafından 1933'te imzalanan *Reichskonkordat* tarafından düzenlenmiştir. Kiliseler ve ibadet yerleri serbest bir şekilde istedikleri gibi örgütlenebilir ve birleşebilirler. Kendi işlerini bağımsız bir şekilde düzenleyebilir ve yönetebilirler. Medenî hukukun genel hükümlerine göre hukukî hakları vardır. Eğer önceden kamu hukuku örgütü vasfına sahipseler bu aynen devam etmektedir. Eğer bu vasıfları yoksa buna sahip olabilirler Müslüman toplumu ilgilendiren bu konuyla ilgili net bir durum olmayıp, görüşmeler devam etmektedir.(Fazlı ARABACI, "Avrupa(Almanya, İngiltere, Hollanda,Fransa, Belçika)'da Din Öğretimi", Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi, Türk Yurdu yay., Ankara, 1999, s. 75).

²²⁸Hollanda'daki dinî durum, Almanya'da olduğu gibi Katoliklik ve Protestanlık(Kalvinist)'ın çoğunlukta olmasına rağmen din devlet ilişkileri farklıdır. (Knut WALF, "Eglise et Etat aux Pays-Bas"(Hollanda'da Kilise ve Devlet), in: *Conscience et Liberté*, 32.2^e Semestre, s. 123-131). 1848 Anayasasının 8. bölümünde "Din" başlığı altında din devlet ilişkileri belirleniyor. 1983'de yapılan revizyonda bu bölüm hiç bir tartışma ve muhalefet olmaksızın tamamen kaldırılıyor. Anayasa sadece din hürriyetini ifade ediyor; Bundan böyle:"Herkes dinini ve inançlarını ferdî veya kollektif olarak serbestçe yaşama hakkına sahiptir"(madde. 6). (Maurice Barbier, a.g.e., s. 182.) Devlet daha önce temel Hristiyan mezhepler(Yeni Katolikler, ve eski Katolikler)'in görevlilerine maaş ve lojman, eğitim ve yönetim konusunda yardımda bulunurken, uzun görüşmelerden sonra devletle Kiliseler götüre olarak senelik 250 milyon Florin'de anlaştılar ve Parlamento bu anlaşmayı 1982'de onayladı. Kiliseler bu parayı ilgililere dağıtacak bir kuruluş oluşturdular. Diğer yandan gönüllü bağışlardan da faydalanabilmektedirler. Bu duruma göre kiliseler finansal açıdan devletten bağımsız görünmektedirler. Diğer yandan, Hollanda devleti İlahiyat Fakültelerinin giderlerini karşılamakta, sosyal ve sağlık alanında hizmet veren dinî kuruluşlara yardımda bulunmakta ve Kilise yapımlarında % 20'den 25'e varan katkılarda bulunmaktadır. Ayrıca Vatikan ile diplomatik ilişkilerde bulunmaktadır. (Maurice Barbier, a.g.e., 183). Hollanda'da Kilise ile devlet ayrılmış olsa da toplumda aktif bir şekilde fonksiyonlarını (sadece dinî değil)icra ettiklerinden, dolaylı da olsa devletle bir ilişkiye girip yardımlardan istifade etmektedirler. Knut WALF'a göre "hiç bir Avrupa Topluluğu ülkesinde Hollanda'da olduğu kadar Kiliseler sosyal ve politik hayatta etkili değildir"(Knut WALF, a.g.e., s. 126).

²²⁹ Bu ülkelerdeki din öğretimi için bkz. Fazlı ARABACI, "Avrupa(Almanya, İngiltere, Hollanda,Fransa, Belçika)'da Din Öğretimi",Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi, Türk Yurdu yay., Ankara, 1999, s. 73-93.

²³⁰ Maurice Barbier, a.g.e., s. 120.

Beyannamesi, herkesin düşünce, inanç ve din özgürlüğüne sahip olduğunu belirtirken kişinin kabullendiği dinini ve inancını değiştirmeye de hakkı olduğunu bildirmektedir.

Bu maddelerin hemen hepsi 1950'de AB Temel Hürriyetler ve İnsan Haklarını Koruma Anlaşmasında(mad.9/1) kabul edilmiştir. Biz konumuzu Fransa örneği ile sınırlandırdığımız için bu ülkenin AB'nin almış olduğu kararları Mayıs 1974 ve Kasım 1980'de aynen kabullendiğini söyleyebiliriz.²³¹

Yabancıların kendi kültürünü muhafaza etmelerinde ve mensup oldukları din konusunda Fransız yasaları dolaylı da olsa müslümanların örgütlenmesine, dinî, kültürel ve sosyal faaliyetlerde bulunmasına imkan tanımaktadır. İslam gibi (yorumlanması itibarıyla) sosyal hayatın her yönüne şekil veren, dinî ve kültürel boyutlarda ayırma gitmeyen bir dine mensup müslümanlar için uygun gelmeyen 1905 yasasının dışında, normal derneklerin kurulmasını içeren 1901 yasası ve bu yasaya göre kurulan derneklerin tüzüklerinde belirttikleri "ibadet yeri açma" ve "dinî faaliyetlerini sürdürme" imkanını getiren 2 Ocak 1907²³² yasası bunun teminatıdır. Kısıtlı da olsa 1901 yasasına göre kurulan kültürel amaçlı dernekler diğer faaliyetlerinin yanında dinî faaliyetlerini de yürütebilmektedirler. Ayrıca İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi başta olmak üzere, AB çerçevesinde yapılan uluslararası anlaşmalar Fransa'nın iç hukukundan önce gelmekte ya da onu bağlayıcı bir özelliğe sahip bulunmaktadır.²³³ Diğer yandan *Fransa'da 1946 anayasasının 13. maddesi din özgürlüğünden ve nötr, tarafsız bir laiklikten bahsetmekte, aynı şekilde ekim 1946 anayasası üzerine yapılan tartışmalar din hürriyetinin hizmetinde bir laik anlayışını ortaya koymaktadır. 1958 Anayasasının 2. maddesi Fransanın "bütün inançlara saygı" gösterdiğini belirtmektedir .*

Fransa'da 1980-1985 yılları arasında iş yerlerinde ve diğer alanlarda ibadet yeri problemi üzerine sayısızca müzakere ve yorumlar yapılmıştır. Bir çok yerde, kapatma tehditleri veya kamulaştırma yoluna gitme gibi, cami açılması için karşılaşılan problemler, Fransız toplumunun hâlâ büyük bir kesiminde müslümanların kendi kimlik ve kültürlerini

²³¹ A.g.e., s. 121.

²³² Madde 5: *A défaut d'associations culturelles, les édifices affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant(...) pourront être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion*"(Dini dernekler bulunmadığında ibadete tahsis edilmiş binalar ve mobilyaları(...) dinlerinin gereğini yerine getirmeleri için din adamları ve inananlarına bırakılabilecektir). Jean-Paul BURDY ve Jean MARCOU, "Textes officiels français sur la laïcité",in: CEMOTI, n° 19, ocak-haziran 1995, s. 304.

²³³ Önde gelen Fransız anayasa profesörlerinden Maurice Barbier'e göre 1905 ve 1901 yasalarının getirmiş olduğu kısıtlamalar uluslararası hukukun vermiş olduğu hakkı kaldıramaz. Dolayısıyla bu kısıtlamalar uygulanamaz ve değiştirilmelidir.Maurice Barbier, a.g.e., s. 122-123.

koruma hakkını reddetme inancının devam ettiğini ortaya koymaktadır. Oysa 1981 de Birleşmiş Milletlerin almış olduğu karar "bir dinin öğretim ve ibadetinin yapılması için, ibadet yeri yapım ve bakımı hürriyetini öngörmektedir".²³⁴ Ancak bu tür hak ve hürriyetlerin tanınması pratikte her zaman uygulanamayabilmektedir. Az önce zikrettiğimiz tartışmalar bir yana, iktidara gelen partilerin uygulamaları ve bunlara dolaylı dolaysız etki yapan bazı ırkçı yapılanmalar da söz konusu hak ve hürriyetleri kısıtlayabilmektedir. Bu bağlamda bir yandan bulunan ülkede lobiler oluştururken, diğer yandan devletler arası ilişkiler düzeyinde ilgili makamlar tarafından gerekli görüşmelerin yapılması bazı tedirginliklerin giderilmesini sağlayabilir.

Bugün Diyanet İşleri Başkanlığının kendisine verilen imkânlar çerçevesinde oluşturmuş olduğu yurt dışındaki kadrolarıyla gerçekleştirilmeye çalışılan hizmetler, Fransa başta olmak üzere diğer ülkelerin görece hukukî imkânları yeniden gözden geçirilerek hizmet politikaları daha da genişletilebilir.²³⁵ Ne yazık ki gerek Diyanete sağlanan imkânların yetersizliği, gerekse -istisnalar hariç- mevcut personelin özel şartlarından kaynaklanan eksikliklerin yerini, kökü Türkiye'de bulunan ya da Türkiye'ye yönelik politika üreten ideolojik yapılanmalar doldurmaktadır. Bu tür ideolojik yapılanmalar bir yandan yanlış bir islam imajı ortaya koyarken, diğer yandan Avrupa ülkelerinde müslüman toplumu temsil konusunda çok başlılığa yolaçarak elde edilebilecek imkânların kaçırılmasına sebep olmaktadır. O halde bir yandan Diyanete bağlı mevcut ya da bundan sonra gidecek görevlilerin çok yönlü bir formasyona tabi tutularak bugüne ve geleceğe hazırlıklı olması sağlanırken, diğer yandan senelerden beri din görevlisi görmeden yetişen ikinci, üçüncü kuşağın bulunduğu yerlere ulaşmanın yollarını bulmak gerekmektedir. Bu, Avrupa'da Türk-İslam kültürünü muhafaza için gereklidir. Aksi takdirde Avrupa'da, özellikle Türkler arasında çarpık bir islam anlayışı daha da büyüyecektir. Böyle bir islam anlayışı ise söz konusu ülkelerde entegrasyonu zorlaştıracaktır.

Ancak Avrupa'da Türkler arasında şu ya da bu şekilde yaşanan islam anlayışının epistemolojik temelleri burada, Türkiye'de oluşturulmakta, referans kaynağını buradan almaktadır. Onun için genel hatlarıyla Türkiye'deki din anlayışının epistemolojik temellerini sorgulamamız gerekecektir.

²³⁴ Résolution 36/25 sayı ve 25 Kasım 1981, (art. 6)

²³⁵ Bu bağlamda Fransa'da Türk-İslam kültürünü muhafazada dikkate alınması gerekebilecek hususlar "Avrupa (Almanya, İngiltere, Hollanda, Fransa, Belçika)'da Din Öğretimi", Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi,, sempozyumundaki tebliğimizde sunulmuştur.

II- Avrupa Ülkelerinde Türk-İslam Kültürü Ve Buna Karakterini Veren Din Anlayışının Epistemik Özelliği

Avrupa ülkelerinde muhafaza edilmeye çalışılan kültür ve din anlayışının neliği sorgulanmadan din hizmeti politikaları üzerinde görüş beyan etmek ya da bir takım girişimlerde bulunmak boşuna olmasa da istenen sonuca ulaştırmaya-caktır. İçinde bulunulan ülkenin kendi menfaatlerine uygun politikalar açısından asimilasyonu provoke eden böyle bir durum, aynı zamanda içiçe beraberce yaşanan topluma entegre olma konusunda başka problemleri de gündeme getirecektir.

Avrupa ülkelerine götürülen din hizmetlerinde bu ve benzer kaosların yaşanmaması için, başta o ülkelerin sosyo-politik durumları olmak üzere, bu ülkelerde bulunan *Türklerin din anlayışını ve içinde bulundukları ülkenin şartlarına göre oluşturdukları kültürü incelemek amacıyla bu ülkelerde detaylı sosyolojik araştırmaların yapılması, bunun için de devamlı olarak hem yurt içinde hem de yurt dışında dinî-sosyolojik araştırmalar yapabilecek imkânlara sahip bir "Din Sosyolojisi Araştırma Merkezine" ihtiyaç bulunmaktadır.* Böylece devamlı şekilde araştırılan ve incelenen dinî hayatla ilgili tezahürler gözlemlenecek, buna göre din eğitimi ve din hizmeti politikaları geliştirilmiş olacaktır. Örneğin Fransa'nın sosyo-politik ve kültürel genel özelliklerinden, dinî hayatı etkileyen değişik etkenlerine varıncaya kadar tümü incelendiği ve neresinde ne kadar Türkün, hangi özelliklere(eğitim, düzeyi, yaş, cinsiyet, kaçınıcı nesil, dinî durumları vb.) sahip olduğu, bunların zaman içinde ne gibi eğilimler gösterdiği bilimsel sosyolojik yöntemlerle tespit edildiği takdirde verilen her türlü hizmette olduğu gibi, din hizmeti ve eğitiminde de daha verimli sonuçlara ulaşılacaktır.

Bu gereklilikleri arzettikten sonra Avrupa'da yaşayan Türklerin din anlayışının epistemolojik temelleri Türkiye'de oluşturulduğundan, Türkiye'deki, dinî düşüncenin yapısını, bu düşüncenin oluşturulmasında etkin olan faktörleri ve aktörlerin durumlarını kısa da olsa bilgilerinize sunmak istiyorum.

Bilindiği gibi din ile o dine ait düşünceler farklı şeylerdir. Dinî düşünce, Allahın gönderdiği sabit, sınırları belli, ilahî ve mutlak bir Din(Vahy)'in şu ya da bu şekilde yorumlanarak, insan etkinliğine ait tarihsel, sosyolojik durumlara göndermelerde bulunduğundan, bunun hiç bir zaman mutlak din olduğu iddia edilemez. Mutlak olan "Din", münzel, Vahy anlamında bir din olarak tezahür ederken, bunun belirli normlar ve formlar altında düşünce ve davranışlarda tezahürü "tedeyyündür". "Tedeyyün"ü ilahî alana ait aşkın değerlerin belirli şartlar altında yaşayan insanların düşünce ve hayatlarında sosyal norm ve

formlara girmiş hali olarak tanımlamamız mümkün görünmektedir. Bu bağlamda dinî fikirler ve kavramlar dünyasının sosyolojik durumlar ve onun değişiklikleriyle esaslı bir şekilde belirginleştiğini²³⁶ söyleyebiliriz.

Türkiye'de bugün artık din'le tedeyyünü birbirinden ayırma zamanı gelmiştir. Tarih boyunca şu ya da bu dönemlerde, ya da belirli mekanlarda dinin tedeyyüne dönüşmüş hali "mutlak din" gibi görülmekte ya da gösterilmekte ve buna bağlı olarak, dinîleştirilen(İslâmîleştirilen)le Din(İslam)arasında sorunlar belirmekte, bu sorunlu halin davranışlara yansması ferdî ve toplumsal hayatımıza etki ettiği gibi, dinî ve dinle olan bir çok şeyi tartışılır hale getirmektedir. Bu tür sorunlu ve tartışmalı bir ortamda dinî sosyalleşmesini tamamlayan insanlar D. Şayegan'ın başka bir bağlamda kullandığı ifadesiyle "yaralı bir bilince" sahip olmaktadır. İçinde bulunduğu ve sosyalleştiği kültürle ya da din anlayışıyla bir tür yaralı bilince sahip olan Avrupadaki Türkler, birde kendi ülke ve kültüründen "kopuş"u ve geri dönemedikleri için "yeniden bağlanamayış"²³⁷ yaşamaktadırlar. Bunun için yaşadığı toplum içinde mevcut şartlara göre kültürel evrenini yeniden inşa etme girişiminde bulunmaktadırlar. P. Berger'in ifadesiyle kültürel evreni inşa etmede önemli derecede rolü olan din, tam da burada devreye girmektedir. Bu inşada dinî yönden aktör durumunda olanlar, ya DİB görevlilerinden oluşmakta ya da dinî formasyonu oldukça tartışılır çeşitli sivil-siyasî kuruluşlara mensup kişilerden teşekkül etmektedir.

Ben burada sözkonusu aktörlerin "neliği"ni açıklamaktan ziyade, bunlara Türkiye'de zihinsel ve bilgisel olarak kaynaklık eden kurum ya da kuruluşlara, bunların dışındaki oluşumların düşünsel temellerine bazı göndermelerde bulunmak istiyorum.

Cumhuriyet döneminde yaşanan İslâmın sosyolojik yapısından hareketle Şerif MARDİN'in merkez-çevre ilişkisi içinde ele aldığı ve daha çok folk İslam²³⁸ şeklinde tanımladığı ve Paul DUMONT'un²³⁹, bizim de benimsediğimiz²⁴⁰, Resmi ve Paralel

²³⁶ Gustav MENSCHİNG, "Dinî Sosyoloji"(Çev. M. AYDIN), Tekin Kitapevi, Konya, 1994, s. 61.

²³⁷ Serol TEBER, "Göçmenlik Yaşantısı ve Kişilik Değişimi", Ortadoğu Verlag, Oberhausen, 1993, s. 12.

²³⁸ Şerif MARDİN, "Din ve İdeoloji", s. 107 vd.

²³⁹ Paul DUMONT, "L'Islam en Turquie, facteur de renouveau?" in Les Temps Modernes, 41^{ème} année, Juillet-Août 1984, n° 456-457, p. 352.

²⁴⁰ Fazlı ARABACI, "L'organisation Religieuse dans la Turquie Républicaine: İslam officiel et parallèle, Yayınlanmamış doktora tezi, İNALCO, Paris, 1997.

İslam²⁴¹ şeklinde nitelediği Türkiye'deki İslamın düşünce örgüsü siyahla beyazın birbirinden ayrıldığı gibi net ve berrak değildir.

Resmî İslam kategorisine giren ve bugün gerçek manada dinî düşünceyi üretme konumunda bulunan İlahiyat Fakültelerindeki İslam öğretimi tarihe yöneliktir. 1998'den beri uygulamaya giren bu Fakültelerin yeni programları, kısmen güncel ve sosyal olana vurgu yapmaya elverişli hale getirilseler de yapısal durum imkan vermediğinden, İslam ve öğretisi tarihte kalmaktadır. Oysa dini yaşayan insanlar bugünün insanlarıdır. Sınırlı olarak istisnâî bir şekilde yapılan çalışmalar bir yana, bugünü kendisine konu edinmeyen böyle bir yapılanma, araştırmacıların bugünle ilgili meseleleri tarihe taşımalarına sebep olmakta, orada hal çareleri aramaları gibi günümüzün problemlerine çözümü yeterli olmayan bir veriyi ortaya koymaktadır. Tabiatıyla güncel olarak yaşanan bir dinin düşünce alanı tarihe takılı kalmakta, bir türlü bugüne gelinememekte ve her şeyin sadece tarihiyle meşgul olduğundan o dine ait düşünce ya ideolojik ya da ütöpik kalmaktadır.²⁴²

Bu bağlamda bazı istisnalar hariç İlahiyat Fakültelerinde dinî düşünceyi oluşturan şemaların dayandığı yer, tarihsel alandaki tedeyyün süreçlerinin belirli aşamalarından herhangi biri olmaktadır. Oysa bu süreçler bugünün problemlerini çözme ve geleceği inşa etme bakımından değerlendirildiğinde amaç değil araç konumundadır. *Dinin kendi içinden çıkardığı öze beraber tarihsel alan içersinde farklı şartlara göre örülen geleneğin içinden Mutlak anlamdaki dine ulaşacak bir yol açılmadıkça, dinî düşüncenin durumu günümüzde olduğu gibi katılaşmış, içinden Vahy gerçeğinde olduğu gibi "yeni okumalarla" düşünce fıskırmayan, beşerî zihnin sınırlarıyla malûl bir kabuk olmaktan öteye gitmeyecektir.*

Burada Türkiye'deki dinî düşüncenin durumunu ortaya koymaya çalışırken tarihi ve tarihle ilgili aydınlatmaların gereksizliğini değil, ne anlama geldiği cevaplandırılmadan ve ne işe yarayacağı belli olmayan bir amaçla yapılan bir sürü çalışma ya da anlatının, safiyane bir entellektüel gayret olmaktan ileriye gitmediğini vurgulamak istiyoruz.

Diğer yandan Türkiye'de Resmî İslam, tarikatların kapanması ile Paralel İslamın yaşadığı sürece dahil edilmese de, 1932-1949 yılları arasında yaşanan kopukluğun ve

²⁴¹ Resmî ve Paralel İslam kavramlarını ilk defa Sovyet Rusyada yaşayan müslümanların Ateist bir devlette örgütlenmelerini ele alan Rusya uzmanı Alexandre BENNIGSEN kullanmıştır. Ondan sonra aynı kavramlar Paul DUMONT tarafından çağdaş Türkiye'de devletin kontrolünde ve onun dışında oluşan tarikatların meydana getirdiği organizasyonlar için kullanılmıştır. Biz burada Türkiye'de Resmî İslam deyince kısaca Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak oluşturulan yurt içi ve yurt dışı organizasyon, İmam Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri, İmam Hatip Meslek Yüksek Okulları, diğer ortaokul ve liselerde verilen din dersleri ve bunların işlevsel durumunu kastetmekteyiz.

İslam paralele gelince bu, devletin kontrolü dışında sivil olarak oluşan dinî cemaat ya da tarikatları kapsamaktadır.

²⁴² Fazlı ARABACI, "Avrupa'da Din-Devlet İlişkilerinin Türkiye'ye Yansıması", Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet Siyaset İlişkisi, G.Ü Rektörlüğü, Ankara, 1999, s. 15.

ilgisizliğin çıkarmış olduğu bir bunalımın neticesinde, yeniden dinî eğitime dönüşün yüksek tabakalardan ziyade orta ya da alt tabakalarda yankı uyandırması, başka bir deyişle bugünkü Resmî İslamın düşünsel alanını belirleyen kesimin sosyo-kültürel tabanının düşük olması nedeniyle, arzulanan yüksek düzeyde dinî düşünce adına, bir dezavantaj yaşanmaktadır. Paralel İslamın ortaya koyduğu da malumat yığınının başka bir şey değildir.

Bu olumsuz yapısal durumun düşünceye yansımaları, entellektüel üretkenliğin, hareketliliğin ölçüsünü ve değerini negatif olarak büyük ölçüde etkilemektedir. Bir örnekle açmak gerekirse, bugün Türkiye'de İlahiyat Fakülte- lerinden sonra dinî düşünceyi belirleme ve bu konuda halkı aydınlatmada aracı rolü oynayanlar başta müftü ve vaizler olmak üzere camilerdeki din görevlileridir. Diyanet İşleri Başkanlığının organizesi ile görev yapan camilerdeki din görevlilerinin eğitim seviyelerine baktığımızda, büyük bir çoğunluğu İmam-Hatip Lisesi mezunudur.²⁴³ Bunların biraz önce tasvirine çalıştığımız İlahiyat Fakültelerinden mezun olan din kültürü ve ahlak dersleri öğretmenlerinin öğrencileri olduğunu dikkate aldığımızda, bilginin de belirli bir kırılmayla insan zihnine ulaştığını düşünürsek, mevcut yapıyı anlamada fazla bir zorluk çekmemiş oluruz. Burada dinî düşüncenin halka açılımı bakımından yaygın din öğretiminin yapıldığı camilere devam eden vatandaşlarımızın dinî bilgi seviyelerinin niceliğini ve niteliğini gözönüne aldığımızda ve bunların bilgi eksikliklerinden de istifade ederek kendi anlayışlarını din diye anlatan kişi ya da kişileri düşündüğümüzde, bu alanda yapılması ve tedbir olarak alınması gerekenlerin ne derecede önemli olduğunu kavramış oluruz. Bu bağlamda yapılması gerekenler mutlaka disiplinler arası araştırmaların sonuçlarına dayalı olarak gerçekleştirilmelidirler.

Ayrıca Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren dinî düşüncenin çeşitli sebeplerden dolayı ivme kaybetmesi, arada meydana gelen boşlukların da etkisiyle oldukça artmıştır. Yaşanan dinî boşluğun doldurulması telif değil tercüme faaliyetleri ile telafi edildiğinden ve dahası, bu tercümeler Arap ülkeleri, Pakistan ya da diğer çeşitli İslam ülkelerinin sorunlarından kalkılarak ele alındığından, aynı problemler bizde de varmış gibi bir anlayışı ortaya koyarak ve Türkiye'nin problemleri sözkonusu ülkelerin problemleriyle özdeşleştirilerek benzer düşünce ve dinî sosyal grupların oluşmasına yol açılmıştır. Aynı durumu Türkiye'nin bir prototipi olan ve görevlilerini buradan gönderdiğimiz Avrupa ülkelerindeki Türkler için de söylememiz mevcut bilgi, gözlem ve tecrübelerimiz

²⁴³ DİB' nin 1998 istatistiklerine göre 62280 İmam-Hatipten 43388'i İmam-Hatip Lisesi mezunudur. DİB 1988 yılı istatistikleri, Ankara, 1999, s. 7.

çerçevesinde mümkündür. O halde, Avrupa'da yaşayan Türklerin dinî ve kültürel meselelerinin ve bunlara bağlı olarak şekillenen entegrasyon sorununun hem Türkiye hem de Türklerin bulunduğu ülkelerin şartlarıyla, ihmal edilmeyecek bağları olduğunu dikkatlerden kaçırmamalıyız.

Genel çerçevesini ve dayandığı kaynağı irdelemeye çalıştığımız dinî bilgiyle sosyalleşen ve kültürel dünyasını inşa eden Avrupa'daki vatandaşımızın içinde bulunduğu diğer durumlarını dikkate aldığımızda bu meselenin masa başında alınan kararlarla çözülemeyeceği anlaşılmaktadır. Bunun için her iki tarafta karşı karşıya gelinen sorunları önce bilimsel olarak incelemek ve bu incelemeler sonucunda elde edilecek veriler ışığında çözüm yollarını aramak gerekecektir.

III- Avrupa'da Yaşayan Türk Toplumunun Genel Sosyolojik Özellikleri ve Din Hizmetlerinde Gözetilmesi Gereken Bazı Hususlar

Anadolunun çeşitli bölgelerinden farklı kültür ve eğitim düzeylerine sahip olan bu ülkelerdeki Türklerin durumu, kendi ferdî, grupsal tutum ve davranışlarından ve bu davranışlarına yön veren bilgisel ve zihinsel yapılarından, içinde bulundukları ülkelerin siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlarına varıncaya kadar bir çok faktöre bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Bu derecede sosyolojik farklılıklara sahip olan ve değişik faktörlerin etkilediği kişilerin durumlarına ilişkin araştırmalar yapmadan herkese aynı düzeyde bir din hizmetinin verilmesi düşünülemez.

İnsan ve onun ilişkili olduğu alanlar dikkate alındığında kültürü muhafazada önemli bir fonksiyonu olan din eğitimi ve din hizmetlerinde son derece önemli hususları dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Çünkü insan denen varlık "Bio-psiko-sosyo-ekonomik ve kültürel" özellikler taşımaktadır. Böyle karmaşık ve kompleks bir yapıya sahip olan insan ve ilişkilerinin nerede yaşarsa yaşasın bu yönlerinin son derece hassas din eğitimi ve hizmeti gibi bir meselede mutlaka göz önünde bulundurulması gerekecektir.

Din hizmetine talip olan ya da kendilerine din hizmeti götürülmek istenen insanların özelliklerini tanımak ve ona göre hizmet vermek, bu hizmeti veren kişilerin bir takım formasyonlara sahip olmasını gerekli kılmaktadır ki bu da sağlam bir din eğitimi yanında pedagojik, psikolojik, sosyolojik eğitimi içeren köklü bir formasyonu gerektirir. Hemen ilave edelim ki, din eğitimi sadece bu hizmeti verenler için değil, en azından iletişimin sağlanması bakımından belirli düzeyde din hizmeti sunulan kişiler için de gereklidir. O halde bu

bağlamda din hizmeti politikasında iki tür insan unsuru karşımıza çıkmaktadır: Birincisi Din Hizmeti ya da eğitimi verenler, ikincisi Din Hizmetini ve eğitimi alanlar.

İnsanın yukarıda formüle edilen özellikleri bağlamında bir açıklama yapmak gerekirse; tüm insanların biyolojik ve bedenî ihtiyaçları en başta gelen tabii ihtiyaçlardır. Bunlar günlük hayatımızda en basit yeme içme olayından tutunuz da ilmî olarak ortaya konmuş ya da konulacak biyolojik ihtiyaç ve gereklilikleri içermektedir. Bu biyolojik ihtiyaçların adı geçen hizmetler yönünden ayrı ayrı değerlendirilmesi ve hizmetlerin sunulmasında gözetilmesi gerekmektedir. Örneğin bugün zihinsel ya da bedenî olarak eksikliği bulunan ya da çocuk yaşta olan yahut 40-50 yaşında olan insanlara din hizmetinin gereği olarak verilen dinî eğitim ve bu maksatla gerçekleştirilen yayın hizmetleri onların şartlarına göre düzenlenmediği takdirde başarıya ulaşması oldukça zordur. Bu tür zorluğu aşmak aynı zamanda din hizmeti ve eğitimi sunan kişilerin de sürekli kendisini yenileyen, sahasında uzmanlaşmaya çalışan kimseler olmasını gerektirir.

Biyolojik olarak doğumundan ölümüne kadar devamlı olarak gelişen, geliştikçe değişen insanlara, bu değişme ve gelişmelerine uygun din hizmetinin planlanması ve sunulması elzemdir. Küreselleşen ve küçülen dünyada, gelişen teknoloji ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla evimizin içine kadar giren farklı din ve kültürlerin, değişik yaşam biçimlerinin şekillendirdiği insanımıza, gençlerimize verilecek din hizmetlerinin metodolojik olarak hâlâ bir takım tekrarlardan kendini kurtaramaması, herhalde üzerinde düşünülmesi gereken en önemli hususlardan biridir.

Psikolojik olarak gelişme çizgisi biyolojik gelişmesine bağlı olan insana sunulan hizmette ferdî ve psikolojik özelliklere dikkat edip önem vermek hizmetin kalitesini artıracak gibi kişilere önem vermenin de bir tezahürü olacaktır. Ferdin derûnî olarak hissedip yaşadığı ya da yaşamaya çalıştığı din, eğer uygun bir şekilde öğretilmez ve gerekli şartlar yerine getirilemezse psikopatolojik rahatsızlıklara yol açacaktır.* Öte yandan tatmin edilemeyen duyguların yeri insanın ruhuna pek uygun olmayan başka şeylerle doldurulacak, bu da kişide ferdî ve ahlâkî bozukluklara yolaçacaktır. Şüphesiz burada sorumluluğun çoğu bu hizmeti götürenlere düşmektedir.

Bugün yaşadığımız dünyada 19. yy. 'ın pozitivist anlayışının yanlışlığı ortaya çıkarılıp terkedilerek artık din sosyal bir gerçek olarak kabul edilmiş, Pozitivizm'in ve buna bağlı

* Bu bağlamda biz gerek yurt içinde gerekse yurt dışında hizbullah türü dinî grupların oluşumunda, "dinî sosyalleşme"nin ilk dönemlerinde, psikolojik ve pedagojik olarak dikkate alınması gereken hususlarda ihmallerin etkisinin çok büyük bir yer işgal ettiğini düşünüyoruz.

olarak jakobenist laikliğin uygulandığı Fransa'da bile din sosyal hayatta yerini alabilmektedir. Çünkü Batı'da dinle devletin ayrılması kendi dinî gerçeklerinden dolayı zarûrî görülse bile devletle toplumun ayrılamayacağı gerçeği de görülerek herhangi bir dine mensup olan toplumun dinden ayrı yaşayamayacağı kabul edilmiştir.

Ferdî ve sosyal hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelen dinin sunulmasında, günümüzde fertle fert, fertle toplum, toplumla devlet ilişkisi, sosyal gelişme, sosyal bütünleşme, sosyal farklılaşma gibi sosyolojik olgularda dinin ne derecede rol oynadığı, gerçek dinle halkın anladığı manadaki din anlayışının bu olgulara yaklaşımı ve ne şekilde tezahür ettiği, olumlu ve olumsuz yönlerin neler olduğu sorulması gereken sorulardır. Bu ve buna benzer sorularla din hizmetinde gözönünde bulundurulması gereken plan ve projeler hazırlanmalı, esas olarak ferdin sosyalleşmesi ve sosyal entegrasyonunda dinin rolü ortaya konmalıdır. Sosyolojik gerçeklerden habersiz olarak verilen din hizmetleri başarısızlığa mahkumdur.

Ekonominin hayatın her yönünü belirlediği bu çağda ekonomik yönden çeşitli sınıf ve kategorilerde bulunan insanlara götürülen din hizmetinin bu olgulardan habersiz bir şekilde monoton bir düzeyde verilmesi elbette gerçeklerle bağdaşmaz. Ekonomik durumu iyi olan bir kişinin ya da çocuğun biyolojik, psikolojik ve sosyal yönden problemleri az ya da farklı olabileceği gibi tersine fakir durumda bulunan kişi ya da çocuklarının problemleri daha fazla ve daha farklı olacaktır. Diğer yandan ekonomik durumuna bağlı olarak kişilerin dine yaklaşımı farklı düzeylerde olabileceğinden bunun da din hizmetine etkisi gözönünde bulundurulmalıdır.

Sosyal müesseselerden birini ve en önemlisini oluşturan kültür'ün insan tarafından oluşturulan bir ürün ve aynı zamanda insanın kültür tarafından şekillendirilen bir varlık olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Batı'da kültür sosyal hayatı belirleyen bir unsur olup dinin bu kültürün alt bir bölümünü oluşturduğu kabul edilir. Yani bir manada dini de belirleyen kültürdür. Oysa İslam dünyasında kültürü münzel anlamdaki din tamamen belirlemese de, ondan hareketle oluşturulan din anlayışı kültürü belirlemede ya da ona büyük bir şekilde etki etmektedir. Bu duruma göre İslam ülkelerinde kültürü sadece beşerî olarak üretilen düşünceler değil, aynı zamanda Vahy'in belirlediği hususlar şekillendirmektedir. Dinin esasını oluşturan Vahiy, kültürümüze tesir ettiğine göre manevî değerlerimizi ve fizikî çevremizi oluşturan kültürün insanımızı şekillendirdiği de apaçıktır. Din hizmeti sunulan farklı yaştaki insanların her biri bu kültürden şöyle ya da böyle etkilenmiş olduğu gibi daha

önce zikrettiğimiz iletişim araçları ve diğer imkanlarla başka kültürlerden de etkilenmiş olabilirler. O halde bu tür özelliklere sahip olan insan ve ilişkilerinin dikkate alınması, Türk-İslam kültürünü muhafazada önemli bir yeri olan din hizmetini hiç şüphesiz olumlu yönde etkileyecektir.

Bu yaklaşımlar çerçevesinde Fransa'da bulunan Türklerin genel sosyolojik özelliklerine bir bakalım.

Sosyolojik gelenekte sosyal organizasyon, cemaat ve cemiyet ya da arkaik toplum, şehirli toplum gibi farklı tiplerle; sosyal gelişme, ferdi bilincin toplumsal bilinçten üstün geldiği yerlerde basit toplumdan karışık topluma geçiş açısından ele alınmaktadır. Bu sosyolojik yaklaşımdan hareket edilirse Fransa'da Türk vatandaşlarının durumu domestik (ev) ekonominin hakim olduğu kırsal sosyal organizasyon şeklinden üretim ekonomisi üzerine kurulmuş sanayi toplumuna girme olarak açıklanabilir.²⁴⁴

Kırsal alandan gelişmiş modern bir Avrupa ülkesi olan Fransa'ya ekonomik nedenlerle göç eden Türk insanı kendi ülkesindeki şehir kültürünü bile almadan direk olarak başka bir kültürün içinde kendini bulmuştur. Başta dil sorunu olmak üzere, aileler getirildikten sonra aile, toplum, çocukların eğitimi gibi üstesinden gelinemeyen sorunlarla 2000'li yıllara kadar uzanan Avrupa'daki Türklerin meselesi şimdi AB'liğine giriş süreciyle yeni bir dönemece girmiştir.

Avrupa'da Türkler arasında dil meselesi başlıbaşına bir problemdir. Dil deyince hem kendi ana dilimiz hem de bulunulan ülkenin dilini kastediyoruz. Çünkü yaşadığı ülkenin dilini bilmeyen bulunduğu ülkenin şartlarını tam olarak öğrenip kendi kültürünü yaşama ve yaşatma bakımından olumlu bir sonuca ulaşamayacaktır. Kendi dilini iyi bilmeyen de orada yaşatacağı kendi kültürünü ve ona bir değer katan dinini öğrenemeyecektir. Burada yeri gelmişken ifade etmekte yarar var. Türkiye'deki Kur'an Kurslarında okutulan ve bir İmam Hatip mezununun bile anlamada zorlanacağı ağır bir dille yazılan "Dinî Bilgiler" kitabıyla yurt dışındaki çocuklara din öğretmenin zorluklarını bittecrübe yaşadım. Bu zorluğu kendi çabamla aşmam bir yana bu konuda sıkıntı çekenlerin yanında, Diyanetin dışında din hizmeti ve eğitimi veren(!) kuruluşların el kitabı olarak öğrencilere verdikleri eserler dikkate alındığında hem dil açısından hem de muhteva bakımından problemli olduğu görülecektir.

²⁴⁴ Fazlı ARABACI, "Fransa'da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi Ve Türk-İslam Kimliğini Korumada Cami ve Derneklerin Fonksiyonu, Diyanet İlmî Dergi, C.33, sayı:3, Temmuz, Ağustoa, Eylül 1997, s. 98.

Wittgenstein'ın "dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır" ifadesi bağlamında Türk işçilerini dikkate aldığımızda, kırsal alanda almış olduğu eğitim çerçevesinde kavramlara yüklediği anlamlarla kültürel evrenini inşa eden, içinde bulunduğu ülkenin dilini bilmediğinden, bilse de o toplumun kavramlara yüklemiş olduğu anlamların nüansını, fısıltılarını, iç ritmini anlayamadığından Türk insanı bulunduğu ülkede "her şeye, her şeyi ile bir yabancı"dır. Bu durumun birinci, ikinci ve üçüncü nesilde ortaya çıkardığı problemlerin mahiyeti, sosyolojik boyutları farklı farklıdır. Burada hem zaman yetersizliği hem de konunun sınırlarını aşacağından böyle bir tahlile girmemiz mümkün değildir.

Ancak bir iki hususu arzetmeden de geçemeyeceğim. Bugün önemli bir problem olarak karşımıza çıkan üçüncü neslin durumu oldukça problemlidir. Birinci nesil gittiği ülkenin dilini bilmezken kendi içine dönük bir izolasyon süreci geçirdi ve bu entegrasyon açısından bir problem oldu. Fakat birinci ve ikinci neslin durum ve şartlarına önemli ölçüde bağlı olarak yetişen üçüncü nesil ne içinde yaşadığı topluma, ne köken olarak mensup olduğu topluma uyabildiğinden her iki tarafa da yabancı kalmıştır. Bunun önlemi daha öncelerden alınmadığı için bu günlere gelindi. Bari bundan sonra bunun nasıl telafi edileceği ve bundan sonraki nesillerin ne olacağı üzerinde durulmalıdır.

Geleceğin Avrupasında, oradaki Türk insanının kaderini belirlemede önemli derecede etkisi olacak eğitim çağındaki çocukların evde anne-baba ile ilişkilerinde konuştuğu mahalli dil, Türk okullarında öğrendikleri İstanbul Türkçesi ile bulunduğu ülkenin okullarında öğrendiği dil arasında karmaşık bir şahsiyet ve kimlik oluşumu ile karşı karşıya olduğu bir realitedir. Buna paralel olarak ailede, okulda ve arkadaş çevrelerinde sosyalleşme sürecini tamamlayan çocuklar değişik kültürlerin etkisi altında hangisi daha baskın, hangisi geleceğine ait umut ışıkları yakıyorsa onun peşine takılmaktadır. Bu da çoğu kez kendi kültürü olmamaktadır. Bunun başka sebepleri olsa da, kendi kültürümüzü besleyen din anlayışının neliği önemli ölçüde rol oynamaktadır. Burada acaba din ve din görevlisinin fonksiyonu nedir? Ne olmalıdır? sorusu sorulduğunda, bu konuda araştırma yapmaksızın birşeyler söylemek spekülatif açıklamalardan öteye gitmeyecektir. Ancak bizim Fransa özelinde yapmış olduğumuz araştırmadan elde edilen verilerle, gözlemlerimize dayalı olarak bir kaç hususu vurgulamamız mümkündür.

Bir kere daha önce belirttiğimiz gibi, din görevlilerinin yetişmiş olduğu kurumlarda, dinî düşünce ve din anlayışının sorgulanması, mevcut şartlara cevap vermesi bakımından yeniden ele alınması gerekecektir. Bu bağlamda Diyanetin yurt içi ve yurt dışı teşkilatında

görev almak isteyenlere, alacakları görev gereği luzumlu bilgilerin İlahiyatlarda seçmeli dersler vasıtasıyla verilmesi, ya da Diyanet'in şimdiki yapılan uygulamanın ötesinde daha gelişmiş bir perspektifle hizmet içi programlarıyla bunun sağlanması gerekir. Bu programların içeriği farklı ülkelerin durum ve şartlarına, o ülkelerdeki vatandaşlarımızla ilgili devamlı yapılacak bilimsel sosyolojik gözlemlere dayalı olarak doldurulmalıdır.

Burada zaman yetersizliğinden dolayı aile, toplum ilişkileri ve spesifik olarak çocukların eğitimi(çocuklar ve toplum, okul, medya, sosyal çevre ilişkileri) konusuna eğilemiyoruz. Bu bağlamda yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın kendi aralarında ve içinde bulundukları toplumdaki fert ve ailelerle ilişkileri, mixte evlilikler ve bunlardan doğan çocukların dinî-kültürel problemleri, aile yapısının Avrupadaki aldığı forma göre aile içi ilişkiler, sosyal aktivite ve pratikler, Türk ailelerin çocukları üzerindeki sosyal kontrolü, Türklerin içinde yaşadıkları toplum tarafından sosyal kontrolü gibi hususların bilimsel olarak incelenip ona göre eğitim, kültür ve din hizmeti politikalarının geliştirilmesi gerekecektir. Bu konuda yapılacak incelemeler, içinde bulunulan ülkede entegrasyon sorunlarının çözümünde de bir katkı sağlayacaktır.

IV- Kültürü Muhafaza Etmede Dinin Fonksiyonu ve Entegrasyon Sorunu

Avrupa'da entegrasyon sorununu analitik olarak iki yönden ele almak kanaatimizce daha gerçekçi olacaktır. Birincisi içinde bulunulan ülke ve toplum menfaatleri açısından, ikincisi Türklerin oluşturduğu topluluğun kendi varlığını devam ettirme açısından.

Genelde Avrupa ülkeleri, özelde Fransa'da entegrasyon (uyum) adı altında gerçekleştirilen politikalar ve uygulamaların asimilasyondan başka bir şey olmadığını söylesek bir abartı yapmış olmayız. Ancak böyle bir politikanın gerçekleşmesini sadece sözkonusu ülkelerin genel politikalarına bağlamak yerine, bizim bu tebliğ çerçevesinde genel olarak değindiğimiz temel meselelerin çözümsüz kalmasından ve özellikle birinci bölümde zikrettiğimiz mevcut imkânların değerlendirilmeyişinden de kaynaklandığını düşünmemizde yarar vardır.

Avrupa'da izlenen entegrasyon politikalarının asimilasyona yönelik olduğunu anlayabilmemiz ve aynı zamanda bu alanda oluşabilecek polemiklere imkân vermemek için sözkonusu ülkelerin uygulamalarını daha yakından tanımalıyız.

Türkçemizde "uyum" olarak karşılanan entegrasyon kelimesi, sosyolojik bağlamda "fertlerin ya da onlardan oluşan grubun toplumsal bir birime bağlanması" anlamına gelmektedir. Avrupa'daki Türkler söz konusu olduğunda "**içinde bulunulan ülkenin kültürel**

değerlerine saygı duyularak kendi öz kültürüyle yaşama" şeklinde düşündüğümüz entegrasyon, bu ülkelerin yabancılara yönelik politikalarına göre farklı şekillerde algılanabilmektedir. Bu bağlamda genel yaklaşımları dikkate aldığımızda üç anlayışın öne çıktığını müşahade etmekteyiz: Bunlar, asimilasyoncu, pluralist(çoğulcu) ve entegrasyonist yaklaşımlardır.

Asimilasyoncu yaklaşımlar azınlık durumunda olan tüm yabancıların bütün din, dil, kültür yönleriyle çoğunluğu teşkil eden mevcut toplumla bütünleşmesini içermektedir. Bu tür yaklaşım iki şekilde gerçekleşmektedir: Baskıcı asimilasyon, Gönüllü asimilasyon. Birincisinde yabancıların çoğunluğa ya da egemen topluma uyması zorunlu görülerek gerekli tedbirler alınır. İkincisi olan gönüllü asimilasyonda sonuç aynı olsa da yöntem ve araçlar farklıdır.

Pluralist(çoğulcu) yaklaşıma gelince az önce azınlıklar için zikrettiğimiz yaklaşımın diğer yönünü yani **"Avrupa ülkeleri toplumlarının kendi içlerinde bulunan azınlıkların kültürel değerleriyle yaşamalarına saygı göstermeleri"**ni kapsar. Böylece bu yaklaşım her iki tarafın kendi özelliklerini korumasını öngörürken, yabancılar için mevcut imkanların daha da iyileştirilmesi, bu yönde özel imkanların ve yeni kurumların tesisi sözkonusu yaklaşımın somut göstergeleri kabul edilebilir. Örneğin müslümanların ibadet yeri ihtiyacını Hristiyanların ibadet yerleri karşılayamadığından cami ve mescitlerin tesisi gibi. Ancak burada bir ayrıntıyı dikkatlerinize sunmak isterim ki , o da çoğulcu yaklaşımın kültürel ve yapısal iki türü vardır. Dikkat edilirse her iki çoğulculuğun paralel olarak götürülmesi mümkün olmamaktadır. Yani kültürel çoğulculuğa imkân tanındığı durumlarda yapısal çoğulculuk kısıtlanarak, çoğulcu yaklaşım adı altında asimilasyonist politikalar sürdürülebilir.

Entegrasyonist yaklaşım ise, daha çok karşılıklı etkileşimi içinde barındıran, her iki tarafın kendi üstünlüklerinden fedakarlık etmelerini öngörür. Başka bir deyişle bu yaklaşım asimilasyonist yaklaşımla çoğulcu yaklaşım arasında yer alan, kimilerine göre ılımlı çoğulculuk, kimilerine göre ılımlı asimilasyonist bir yaklaşımdır. Yöntem ve araçları bakımından kendine özgü bir durumu arzeden bu yaklaşımda yabancılarla yerel toplum birbirlerinin kültürlerine saygı göstererek, karşılıklı enteraksiyon içinde, iletişim ve etkileşim yoluyla birbirlerinin sosyo-kültürel varlıklarını zedelemeyen bir arada yaşama sürecidir. Ancak bu süreçte iki tarafın şartları eşit olmadığından zayıf olan diğeri içinde ya asimile olmakta ya da kendi içine kapanarak izole olmaktadır.

Yurt dışındaki Türkler açısından arzulanan ve uygulanmaya çalışılan bu sonuncu entegrasyonist yaklaşımda daha önce zikrettiğimiz eksikliklerin sonucu olarak ortaya çıkan zaafiyetle, bazen gönüllü asimilasyonlara kayıldığı gibi, önemli ölçüde izolasyona gidilmiştir. Bu durum şüphesiz kendi dışındaki dünyaya kapalı bir alana hapsolmaktır.

Avrupa'da Türklerin kendi içine kapanmalarına neden olan dinî gerekçelerin de varlığı bilinmektedir. Ancak burada münzel anlamda dinin mi yoksa tedeyyünün mü böyle bir anlayışı ortaya çıkardığını sorgulamamız gerekir.

Tarihî sürece bakılırsa başlangıçtan günümüze kadar farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya gelen müslümanların kendilerine uygun olanı alıp, olmayanı uyarlayarak bir oluşuma gittikleri müşahede edilmektedir. Münzel anlamda Din'in de belirli bir döneme, kavme ve şartlara indirgenmesi sözkonusu olmadığına göre Türkiye'de yaşanan geleneksel İslamın Avrupa'da yaşanması yolunda bir uğraşa girmek anlamsızdır. Ancak ne yazık ki, bu bağlamda entelektüel bir üretim olmadığından, daha önce epistemolojik temellerine işaret ettiğimiz din anlayışı ile Avrupa şartlarını yaşayan insanlara hitap ediyoruz. Bu ise dinin kognitif alanını belirlediğinden ferdî ve kollektif olarak dini yaşamın tezahürlerinde problemlili durumları doğurmaktadır. O halde yaşadıkları ülkenin kültürel değerleri ile çatışmaya girmeden kendi dinî değerleri ile yaşamak isteyen vatandaşlarımızın dinî bağlamda önünü açıcı çalışmaların yapılması elzem görünmektedir.

Türkiye'de ve Yurt Dışında Din Hizmetleri ve Din Eğitiminin Geliştirilmesi İçin Bir Proje Önerisi

Ülkemizde ve Yurt dışında dinî hayatın (bilgi, zihniyet, itikat, ibadet ve sosyal hayata yönelik) çeşitli boyutlarıyla ilgili olarak tezhür eden olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya çıkartarak yeni bir din eğitimi ve din hizmeti politikalarının tespiti için daha önce zikrettiğimiz bir "Din Sosyolojisi Araştırma Merkezine" ihtiyaç vardır.

Söz konusu merkez bir taraftan pratik dinî sosyal hayatla ilgili araştırmalar yaparken, teorik olarak İslamın sosyal felsefesinin belirlenmesine yardımcı olacak, yeni bir toplumsal İslâmî ahlâkın gelişmesine yol verecek çalışmalara ışık tutacaktır. Bu çalışmaların yapılmasında ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere bunlara bağlı olarak yazılan eserler sosyolojik açıdan ince bir tahlile tâbî tutulacak, sosyoloji ve ona yakın bilim dallarından da faydalanılarak, köklerine bağlı, gelişme ve geleceğe açık, insanımızı motive edecek esaslı etütler ortaya çıkarılacaktır.

Toplumumuzun çeşitli katmanlarında oluşan din-toplum ilişkilerini, bu bağlamda oluşan dinî gruplaşmaları, farklılaşmaları, bunların nelere dayandığını bilimsel metotlarla ortaya koyacak, ülkemiz ve milletimizin geleceğini inşa etmede önemli bir payı bulunan dinle ilgili sorunların çözülmesine katkı sağlayacaktır.

AMAÇLAR

Söz konusu araştırma merkezi, program ve organizasyonu yönlendiren, bunları geliştiren, sistemleştiren insan gücünü amaçlamakta olup, gelişen ve değişen dünya şartlarını ve düşünce dilini kavrayan yetişmiş ehliyetli kişilerin istihdamını önermektedir. Bu yetişmiş "kadro" insanlığın ulaştığı teknolojik imkanların sağlanmasını gerekli kılar.

Hedeflenen amaçlar ortaya konulmayınca bizi onlara ulaştıracak vasıtaların düzenlenmesi mümkün olamayacağına göre önce amaçları ortaya koymamız gerekmektedir. Araştırma merkezinin amaçlarını genel olarak iki bölümde ele almanın ve bunları detaylandırarak çerçevesini belirlemenin daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

I-Teorik Etüdlere Dayalı Amaçlar,

II-Pratik Etüdlere Dayalı Amaçlar.

I-Teorik Etüdlere Dayalı Amaçlar:

1-Din sosyolojisi alanına giren mevcut kaynakların toplanması, sınıflandırılması ve bunların yararlı duruma getirilmesi,

2-Tarihten günümüze çeşitli islam alimlerinin değişik disiplinler ve konular arasında yer verdikleri sosyal hayatla ilgili inanca dayalı prensiplerin ortaya çıkarılması, günümüzle ilişkilendirilmesi, olumlu ve olumsuz yönlerinin belirlenerek inanca dair esasların yeniden gözden geçirilmesi ve yeni bir toplum felsefesini oluşturmaya imkân verecek şekilde hazırlanması,

3- Fıkıh ilminin sosyal hayatı etkileyen yönlerinin tesbiti(İctima-i Usulu Fıkıh), günümüzün ihtiyaçlarına ne kadar cevap verdiği ve buna bağlı olarak ictihadî konuların irdelenmesi, günümüze uygun yeni bir fikhî anlayışın ortaya çıkarılmasına katkıda bulunacak sosyolojik araştırmaların yapılması,

4- 2 ve 3. maddelerin sonucuna göre teorik ve pratik düzlemde tutarlı, birbiriyle çatışmayan bir dinî öğretim projesinin gerçekleştirilmesini içerir.

II- Pratik etüdlere dayalı amaçlar:

Türkiye'de ve Türklerin yaşadığı ülkelerde dinî ve kültürel hayat üzerine bilimsel araştırmalar yapmak ve bunları değerlendirmek, bunun için:

1-Türkiye genelinde dinî coğrafyanın hazırlanması ve bunun için önce dinî hayatın alt yapısını oluşturan kurum ve kuruluşları:

a) Dinî Müesseseleri(Cami, Kilise, Sinagog ve Diğerleri)

b)Resmî Örgün Din Eğitimi Kurumlarını(Millî Eğitime, Üniversiteye ve Diyanete Bağlı olanlar) ve Yaygın Eğitimi(Medya yoluyla ve yüzyüze yapılan Eğitim),

c) Vakıflar ve Dernekler vasıtasıyla icra edilen Özel Örgün Din Eğitimi Kurumlarını ve Yaygın Eğitimi(Medya yoluyla ve yüzyüze yapılan Eğitim),

d) Dinî Hizmet veren Kurumları(Diyanet ve ona Yurt içi ve dışında bağlı kurum ve kuruluşlar)

e) Tarikatları

-Bu zamana kadar her şehirde yaşamış Tarikatları

-Günümüzde devam edenleri

- Şeyh ya da bağlı olduğu dinî lideri

-Yapısını

-Müridleri ve geldikleri sosyal tabanını

-Etkisini

-Ekonomik ve sosyal Faaliyetlerini

-Diğer aktivitelerini incelemek

2- Türkiye dışında bulunan Türklerin bulundukları ülkelerin siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel yapılarını,

a)-Bu yapıların onlar üzerindeki etkisini,

b)-Yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın ve soydaşlarımızın dinî, sosyo-ekonomik ve kültürel durumlarını, entegrasyon ve asimilasyon karşısındaki tutumlarını, ana vatanla olan bağlantılarını ortaya koyarak,

-Onlara din, dil ve kültürel olarak götürülecek hizmetlerin tesbitini,

-Bu hizmetlerin sürekliliği için gerekli zemin ve şartların oluşturulmasını sağlayacak çalışmaların yapılmasını,

-Söz konusu ülkelerde yaşayan vatandaşlarımız ve soydaşlarımızın leh ve aleyhinde alınacak kararlarda etkili bir lobi oluşturacak şekilde kendilerine entelektüel katkı sağlayacak etütlerin yapılmasını;

3- Türkiye'de dinî coğrafya üzerine yapılan alan çalışmaları sonucunda ortaya çıkan dini yaşayışın bilgi, zihniyet, inanç, ibadet ve sosyal alanına ait verileri gözönünde

bulundurularak yukarıda teorik amaçları belirten I. maddenin 1.2.3. fıkraları gereği hazırlanacak eserlere ışık tutmasının sağlanması;

III- I. ve II. maddelerde belirtilen amaçlar doğrultusunda oluşan orijinal eserlerin yayınlanması ve en azından altı ayda bir ya da senelik olarak ilmî bir derginin çıkarılması,

IV- I.II.III. maddelerde yer alan amaçların gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirilen çalışmaların sonucunun tartışılarak yeni projelere yol verecek imkanların sağlanması için gerektiğinde seminer, kollokyum vb. toplantıların yapılmasını içermektedir.

YAPISI(KADRO)

Din Sosyolojisi Araştırma Merkezi(DSAM)'nin bir Müdürü, Sekreterliği, İlmî Danışma Kurulu (İlahiyatlarda mevcut bulunan Anabilim dalı öğretim üyelerinden uygun birer kişi olabilir), Türkiye içinde Bölgesel olarak çalışan uzman grupları (bunlar ilk etapta mevcut İlahiyat Fakültelerindeki Din Sosyoloğu Akademisyenlerden geçici görevlendirme şeklinde olabilir) ve ülke dışında Avrupa ülkelerinde, Balkan ülkelerinde, Türkî Cumhuriyetlerde (araştırma için görevlendirilen geçici uzman görevli, ya da her ülkeye göre yetiştirilen daimî uzman şeklinde olabilir) gönderilen uzman ve akademisyenleri, literatüre dayalı teorik araştırma yapacak İslam Tarihçileri, İslam Hukukçuları, Kelam ve İslam Felsefecileri, Dinler Tarihçisi ve gerektiğinde Din psikoloğu (konu sipariş edilerek çalıştırılabilirler) olacak ve

-Üniversitelere bağlı Sosyal Bilimler Enstitüleri,

-İlahiyat Fakülteleri,

-Diyanete bağlı Yurt içi ve dışı kurum ve kuruluşları,

-Çalışmalarda faydalı olabilecek ihtiyaca göre belirlenen diğer kurum ve kuruluşlarla koordineli çalışacaktır.

ÇALIŞMALAR(PROGRAM)

Yapılacak olan çalışmalarda:

A) Alana yönelik çalışmaların,

1- Problematığının(sorunun) belirlenmesi,

2-Problematığe uygun metodolojinin ortaya konması,

3-Uygun metodoloji ile ortaya çıkan verilerin değerlendirilmesi esas alınacaktır.

B) Literatüre dayalı çalışmalarda:

1-Mevcut klasik eserlerin incelenmesi ve envanterinin çıkarılması,

2-Bu güne kadar yerli ve yabancı Din sosyolojisi ile ilgili eserlerin Bibliografyasının hazırlanması, yeni çıkanların takibi, taranması ve tanıtılması, ayrıca yeni çalışmalarda daha çok önem verilen konuların belirlenmesi ve bunların nedenlerinin tesbiti,

3-Yapılan çalışmaların analiz ve sentezleriyle Türk-İslam Toplumunun sosyolojisinin epistemik temellerinin ve metodolojisinin ortaya konulması,

4-Verilerin toplanması ve pratikte yararlı hale getirilmesi, sağlanacaktır

Sonuç olarak, Avrupa ülkelerinde Türkler arasında kendi kültürünü muhafaza etme konusunda, kültürü şekillendiren bazı değer ve aktörlerin sorunlu bir durum arzettiği anlaşılmaktadır. Bu tür sorunları içeren epistemolojik ve sosyolojik yapıyla içinde yaşanan Avrupa ülkelerinde entegrasyonu sağlamak zor görünmektedir. Diğer yandan her ülkenin kendine göre oluşturduğu entegrasyon(!) politikalarının arka planı kendi sorunlu durumlarımızın sisli ortamında görünmez olmuştur. Bu tespitlerden hareketle:

1-Türklerin bulunduğu Avrupa ülkeleri, en azından götürülmek istenen hizmetin uygun şartlarda gerçekleşmesi ve geliştirilmesi için yeniden gözden geçirilmelidir.

2-Avrupa ülkelerinin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde, AB anlaşmalarında ve diğer uluslararası anlaşmalarda kabullendiği ve diğer yabancılar için kullandığı haklar, somut örnekleriyle tespit edilip uygun girişimlerde bulunulmalıdır.

3-Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin hangi ülkede, hangi özelliklerde, hangi durumlarla karşı karşıya olduğunu bilimsel, sosyolojik incelemelere dayalı olarak tespit etmeli, gerek kültürlerinin muhafazasında gerekse entegrasyon konusundaki girişimler araştırma verilerine göre tespit edilmelidir.

4-Türkiye'den gönderilen din görevlileri, sözkonusu yapılacak araştırmalarla özellikleri belli olan vatandaşlarımızın kültürlerini muhafaza etmede ve içinde bulunduğu topluma entegre olmada katkısı olabilecek nitelikli kişilerden olması gerekmektedir. Bunun için her ülkenin durum ve şartlarına göre özel niteliklere sahip kişilerin yetiştirilmesi elzemdir. Buradan gönderilen din görevlisi ile orada bulunan ikinci, özellikle üçüncü neslin arasında bir iletişim kurulamazsa, anlatılan din anlayışının onların zihninde bir karşılığı yoksa, gösterilen tüm çabaların heba olabileceği görüşü yadsınmamalıdır.

5-Tanzimattan bu yana yaşanan ve içinde bulunduğumuz çağda oldukça hızlanan Türkiye'deki değişim sürecinde, mevcut din anlayışının ve onun ortaya çıkardığı zihniyetin problemleri ile karşı karşıya olduğumuz herkesin malumudur. Böyle bir yerel din anlayışını, Avrupa gibi değişimin etken ve yönlerinin tespit edildiği bir ülkede yaşayan insanlara

sunmanın olumsuzlukları dikkate alınırken, Türkiye'de yeni bir tecdid hareketinin disiplinler arası çalışmalarla epistemolojik ve metodolojik esaslarının tespit edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde sabahleyin kalkan biri ya da birileri bu boşluğu hem de temelsiz bir şekilde doldurabilir. Bunun sosyolojik yansımaları dikkate alındığında Türkiye'deki din ve ona ait problemlerin önüne geçmek mümkün olmayacaktır. Türkiye'de bugün yaşanan dinî-siyasî problemlerin yurt dışında yaşayan Türkler arasında da tartışıldığını düşündüğümüzde, meselenin uluslararası boyutu devreye girer ki, içerde halledemediğimiz bir problemin dışarda üstesinden gelmemiz daha da zor olacaktır.

Bu duruma göre, her türlü öngörü ve spekülâtif açıklamalara dayalı bilgileri bir tarafa bırakarak, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında hizmet imkânlarını geliştirmeye son derece yararlı olacak bir Din Sosyolojisi Araştırma Merkezinin kurulması elzemdir. Mümkün olduğu kadar objektiviteyi dikkate alacak, "adama iş değil, işe adam" esprisinden hareket ederek, sahasında uzman kişilerin istihdamı ile tesis edilmesi gereken bu kurum, dinî açıdan geleceğin parlak Türkiye'sinin kurulmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

AB ÜLKELERİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ VE TÜRKİYE

Avrupa'da Din-Devlet ilişkileri uzun ve karmaşık bir süreç içinde entellektüel ve kültürel bir hareketin sonucu olarak ortaya çıkan ve ülkeden ülkeye görecelilik arzeden bir yapı arz etmektedir. Laiklik ve Sekülerlik kavramlarıyla ifade edilen bu yapı Şerif MARDİN'in deyişiyle "bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesidir"²⁴⁵. Türkiye gibi müslüman bir ülkede dinî ya da dinî olarak nitelenen müesseselere gördürülen fonksiyonların din dışı ya da din dışı olarak nitelenen teşekküllere sağlıklı bir aktarımı yapılmadan, dahası entellektüel ve kültürel bir hazırlık olmadan devreye sokulan laiklik²⁴⁶, "meşrulaştırma" kavgalarının kaygan zemininde kendisine çeşitli anlamlar giydirilerek, AB'ye hazırlanan ülkemizin gündemini hala meşgul etmektedir.

II. Dünya savaşıdan sonra, genelde Avrupa ülkelerinde, özelde ise Türkiye'de dinin yeniden önem kazanması, onun toplum ve siyasi hayattaki yerini yeniden belirleme ihtiyacını gösteren müzakerelere yol açmıştır. Nitekim dinle devlet ilişkilerini düzenlemenin gereği olarak nitelenen lâiklik üzerine, gerek Batı basınında, gerekse ülkemizde yayınlanan sayısızca kitap, makale, vb. bu sancıyı ortaya koymaktadır. Doğrusu, bilindiği gibi din-devlet ilişkileri problemi yeni olmayıp, 1789 Fransız ihtilaline gelmeden önce Batı'da Hristiyan geleneğinin olduğu ülkelerde ele alınmış, Fransa ve diğer Batı ülkelerinde farklı çözümler ortaya konarak²⁴⁷ dinin devlet ve toplum içindeki yeri ve rolü farklı biçimlerde belirlenmiştir²⁴⁸.

Din-devlet ilişkisine ilişkin tartışmanın bizdeki tezahürü ise Tanzimat(Batılılaşma)la başlayan süreç içinde eşitlik prensibinin uygulanması ile gelişmiştir.²⁴⁹ Genel olarak İslam dünyasında olduğu gibi²⁵⁰ Türk-İslam kültüründe "Batılı anlamda" kendi dinamikleriyle bir

²⁴⁵Şerif MARDİN, "Türkiye'de Din ve Siyaset", İletişim yay., İst. 1993, 3. baskı, s. 240.

²⁴⁶ Mohammed ARKOUN, "Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik", Metis yay., İstanbul, 1995, s. 20-21.

²⁴⁷Avrupa'da modern Batı toplumu dünyevileşme açısından iki farklı yol ve süreç izlemiştir: Fransa gibi Katolik ülkelerde laiklik, Danimarka gibi Protestan ülkelerde Sekülerleşme. Bilgi için bkz. CHAMPION Françoise, "Entre laïcisation et sécularisation"(Laikleşme ve Sekülerleşme Arasında), in le Débat,nov.décembre 1993, no 77, p.46-72.

²⁴⁸ Elinizde bulunan çeviri bu durumu ortaya koymaktadır.

²⁴⁹ Burada hemen ifade etmek gerekirse Türkiye'de Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar uzanan dönem içinde temeli eğitim ve hukuk alanına dayanan yeniliklerle bir tür "Sekülerleşme" süreci yaşanmıştır.

²⁵⁰ Mohammed ARKOUN, İslam düşüncesinin 16. yy.'dan beri Batının içine girdiği maceranın dışında kalarak laikleşme üzerine her soruyu "düşünülemez"in içine attığını belirtmektedir. Bkz. "İslami Bir Bakış Açısı İçersinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı(çev. E. Öktem)", Cogito, S.I, Yaz, 1994, s. 53.

laiklik oluşmuş değildir. Bu dönemde Osmanlı toplumunda yaşayan gayrı müslimlere müslümanlarla eşit, siyasî ve hukukî hakların tanınması, devleti yaşatıp ayakta tutmanın en önemli çaresi olarak görülmüştür. Eşitlik prensibinin uygulanması, devletin vatandaşlara muamelesinde din farkını ortadan kaldıran laik bir anlayışla mümkün olacağı düşünülmüştür. 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı söz konusu laik(seküler) anlayışı tesis eden bir belge olarak belirlemekte ve her alanda dinî eşitsizlikleri ortadan kaldırarak lâikliğe giden yolu açmaktadır.

İki Meşrutiyet deneyimi ve son olarak Cumhuriyet'le, günümüz Türkiye'sinde 1928'e kadar İslam, devletin resmî dini olarak zikredilmiş ve 1937'den itibaren din Anayasadan çıkarılarak yerini "lâiklik"e bırakmıştır. Ancak Anayasada lâiklik olarak nitelenen bu kavram, dünyada terk edilmeye başlanan 19. yy'ın pozitivist anlayışına bağlı bir ideoloji haline getirilerek uygulamada "lâikçilik" olarak kendini göstermiştir. Öyle ki Atatürk'ün yaptığı reformlardan biri olan lâikliği kendisinin yorumundan başkasına bırakmayan ve bir dönem Türkiye'nin ve Türk toplumunun kaderinde rol oynamış olan tek parti döneminin iktidarı, lâikliği yalnız din ile siyasetin arasında bir alaka kurulmaması değil, sosyal hayatın her yönü ile din arasında bir münasebet kurulmamasıdır şeklinde algılayarak onu alternatif bilimsel bir dinmiş gibi kabul etmiş ve böylece laikliğin sosyal hayatın her yönünü, çağın, hayatın müsbet bilimin verilerine uydurmayı içerdiğini iddia ederek bir takım uygulamalara gitmiştir²⁵¹.

Türkiye'de 1950'lere kadar olan dönemde anlam ve kapsamını büyük bir çoğunluğun bilemediği, bilenlerin ise yukarıdaki gibi yorumladığı bir lâiklik politikasıyla beraber, daha çok Fransız lâiklik anlayışına istinaden lâikçilik hakim olmuş, fakat çok partili demokratik bir rejime geçişten sonra, Cumhuriyet kanunlarına uygun parti programları çerçevesinde Türkiye'nin dinî ve sosyal yapısına uygun lâiklik anlayışları da tartışılmaya başlamıştır. Diğer yandan Türkiye'nin yaptığı uluslararası anlaşmalar, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesi, Paris AGİK anlaşması gibi bağlantılar, Türkiye'deki demokratikleşme sürecine paralel olarak dinî gelişmeyi, dolayısıyla lâiklik anlayışını pozitif manada etkilemiş görünmektedir.

²⁵¹ Tarık Zafer TUNAYA, "Türkiye'de Siyasî Partiler 1859-1952", İstanbul, Arba yay. 1995, s. 586.

Dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye’de de dinin “yükselen bir değer olarak” devreye girmesi, dinle ilgili lehte ve aleyhte düşünsel, siyasi, sosyolojik tepkileri de beraberinde getirirken laiklik gündeme gelmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de lâikliğin tehlikede olduğunu dile getiren söylemle, dini, ferdi ve toplumsal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak gören bir anlayışın yanında daha çok ideolojik ve siyasi bir perspektifle savunmaya girişen söylem arasında çatışmaya götürücü, uzlaşmaz alanların belirdiği görülmektedir. Her iki kesimin kendine göre ileri sürdüğü haklılıkları olmasına rağmen, olaya sert, birbirini tahrik ve tahrip edici şekilde yaklaşmaktansa, bu konuyu ciddî olarak ele alıp geleceğe hazırlanan Türkiye’imizde köklü çözümlere gitmenin; ülkemiz, devletimiz ve toplumumuz için sevindirici olacağı kanaatine sahibiz. Geçmişte Cumhuriyetin kuruluş yıllarından günümüze gelinceye kadar ne dinin²⁵² ne de laikliğin²⁵³ –din devlet ilişkileri bağlamında- entelektüel anlamda tam olarak tartışılmadığını ve toplumsal bütünleşmemiz açısından istenildiği ölçüde belirli bir zemine oturtulamadığını dikkate aldığımızda bunun gerekliliği anlaşılabacaktır. Böyle bir girişimde, bir taraftan T.C. devletin uluslararası camiada yüklenmiş olduğu sorumluluklarını, lâiklik ilkesinin Anayasal bir nosyon olduğunu göz önünde bulundurup, diğer yandan toplumumuzun büyük çoğunluğunun müslüman olduğuna dikkat ederek, yine Anayasamızda yer alan din ve vicdan özgürlüğünün, dini öğrenme, öğretme ve yaşama özgürlüğünün yanında İslam’ın devlet ve milletimizi kucaklayabilecek özelliğini dikkate alma son derece yararlı olacaktır.

Bu aşamada Batı ülkeleri gözönüne alınacak olursa, lâiklik her ülkenin dinî, tarihî ve sosyal şartlarına göre yapılmış, dolayısıyla lâiklik bir çatışma unsuru değil uzlaşma unsuru haline gelerek, bizdeki gibi gündemi belirleyecek şekilde ne bir lâiklik ve devlet düşmanlığına, ne rejim bunalımına, ne de tersine din düşmanlığına yol açmaktadır. Çünkü lâiklik bu ülkelerde gerek din çatışmalarını gerekse insanların ferdî planda inançlarından dolayı baskı görmelerini önleyen, din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan bir yöntem olarak algılanmaktadır.

²⁵² Dinin bugün Batı toplumlarında kendi dini, tarihi, siyasi, sosyal şartları içersinde oluşan laikliğe yol verecek şekilde tartışılarak rejim sorununa yol açmayacak şekilde din-devlet ilişkilerine bir çözüm bulunduğu gibi, İslam ve Türkiye bağlamında bu meselelerin gündemini koruması sorun olduğunu göstermektedir.

²⁵³ Arkoun’un da belirttiği üzere Avrupa’da oluşan laiklik entelektüel ve kültürel bir harekettir ve bu hareket Avrupa’da eleştirel akıl tarafından kurulmuş yeni bir anlaşılabilirlik alanı yaratmıştır. Felsefi olarak eleştirel; belgeler okunduğunda tarihi olarak eleştirel; toplumların tarihini belirleyen antropolojik mekanizmaları anlamak için bakıldığında, antropolojik olarak eleştirel; dinsel, ideolojik, siyasi ya da hukuki, felsefi, teolojik vs., metinler okunduğunda dilsel olarak eleştireldir. Mohammed Arkoun, “Avrupa’da Etik...”, s. 20.

Gerçekte Batıda olduğu gibi ülkemizde de lâiklik, çoğu defa dinle devletin ayrılması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre iki husus ortaya çıkmaktadır: Devlet bir yandan bütün din ve dinî kurumların etkisinden bağımsız olacak, diğer yandan dinler de devletten bağımsız ve hür olabileceklerdir. Ancak bu ideal durumu gerçekleştirmek (hiç bir ülkede) iki sebepten dolayı olmamış veya çok nadir olarak uygulanmıştır. *Her şeyden önce devlet toplumla olan bağı münasebetiyle dinden tamamen bağımsız olamamakta, öte yandan dinin gerek eğitim, gerekse muamelât yönünden toplumla olan ilişkisi lâik devlet ile dini zaman zaman karşı karşıya getirmektedir.* Bu durumda devlet dine müdahale ederek sınırlamalar getirmekte, dolayısıyla dinin devletten bağımsız olarak ayrılıp örgütlenmesi gerçekleşmeyip sonuçta devletin müdahale ettiği veya devlete bağlı bir din örgütlenmesini ortaya çıkarmaktadır. Şu da bir gerçektir ki, tarihî seyri içinde İslam ve diğer dinler devletin ve yerel şartların durumuna göre örgütlenmişlerdir²⁵⁴. Yine devlet(ler)in dinî ortamlarda çıkan kargaşalara müdahale ettiği, kamu yararını gözeterek tedbirler aldığı bir vakıdır. Bugün de devlet kamu düzeni ve genel menfaati dikkate alarak dinin esasına müdahale etmeksizin kaide ve kurallar koyabileceği gibi, tersine din(ler) de Anayasal bir hak olarak, devletten din hürriyetine saygı ve dinî pratiklerin yerine getirilmesinin devlet tarafından korunmasını ve garanti altına alınmasını Uluslararası İnsan Hakları Beyannamesine göre isteyebilirler.

Ancak bu durumda kavram kargaşalarını önlemek için lâikliğı yeniden sorgulamak, kavramını ve içeriğini daha iyi anlamak gerekecektir.

Lâiklik ve İçeriğı

Lâikliğin tam ve kesin bir tarifini yapmak zordur. Her şeyden önce o soyut bir kavram olduğundan, maddî bir şeye tekâbül etmemekte ve dinle devlet arasındaki ilişkiyi içermektedir. Dinle devlet ilişkileri ise, devletlerin dinlerle geçirmiş olduğu tarihî süreç ve onların yapılarıyla ilgili olduğundan görecelidir. Yani din-devlet ilişkileri ülkelere göre değişken olup, farklılık arz etmektedir.

Diğer yandan lâiklik, devletin dinden yoksun bırakılması, dinden soyutlanması cihetiyle ele alındığında, dinle devlet arasında pozitif bir bağ oluşmadığından, negatif bir anlam kazanmaktadır. Bununla beraber başlangıçtan günümüze lâiklik, gerek doğduğu,

²⁵⁴ Türkiye'de Cumhuriyet döneminde dinin örgütlenmesi için bkz. Fazlı ARABACI, "L'Organisation religieuse dans la Turquie Republicaine: İslam Officiel et Parallele(Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Dinin Örgütlenmesi: Resmî ve Paralel İslam), Yayınlanmamış doktora tezi, İNALCO, Paris, 1996.

gerekse yayıldığı farklı ülkelerde statik bir yapı oluşturmayıp, gelişen, farklı anlam ve uygulamaları olan bir kavramdır. Böyle bir yapıya sahip olan lâiklik kavramı, farklı şekillerde tanımlanmakta ve böylece kavram kargaşasına yol açılarak-özellikle ülkemizde- içinden çıkılmaz bir durum ortaya çıkmaktadır. Oysa lâiklik Avrupa ülkelerinde kargaşa değil, kendisiyle iç barışın sağlandığı din-devlet ilişkilerini belirleyen bir nosyondur. O halde burada lâiklik nedir sorusunun cevabından önce ne değildir sorusuna cevap arayalım.

Lâiklik hiç bir zaman dinin terk edilmesi ya da ona karşı savaş açılması demek değildir. O, dinle devletin birbirinden ayrılmasını ifade eder(bu ayrılmanın tam olarak gerçekleşemeyeceğini önceden belirttik). Sözkonusu ayrılma hangi derecede olursa olsun, gerçekleştirilirken Batı (özellikle Fransa)'da şiddetli çatışmalar olduğu gibi ülkemizde de bir takım sıkıntılar olmuştur. Fakat bunu dine karşı bir tavır alma değil de "din anlayışlarına" karşı alınan bir tavır olarak algılamak, en azından günümüzde bir konsensus için gereklidir. Bugün geçmişte lâiklik adına yapılan bazı yanlışlıkları, dindar halkı tahrik edici şekilde ortaya dökmek, ya da lâikliği savunmak için dini ve dindarları tahkir edici pozisyonlara girmek toplumumuza bir şey kazandırmayacağı gibi, ülkemiz insanları arasında yeniden kamplaşmalara ve aralarında düşmanlıklara yol açacak yahut olanları yeniden körükleyecektir.

Lâiklik ne bir doktrin, ne bir felsefe, ne de bir ideolojidir. Batıda Ferdinand BUISSON²⁵⁵ gibileri "lâik bir imandan" söz etmekte ve bundan kaynaklanan "lâik ahlâka" ulaşmaktadırlar. Esas görevi kutsalla kutsal olmayanın arasını ayırmak olan laikliği bazı pozitivistler, bir felsefe veya bir akıl ya da teknikten ruhunu alan bir tür "din" olarak kabul etmekte ve ona kutsallık atfetmektedir. Oysa lâiklik bir din olarak kabul edilirse, önce onu ortadan kaldırmak için lâikleştirmek gerekecektir. Bu ve benzeri tanımların lâikliği yeterli ve tam olarak tanımlayamadıkları anlaşılacakla birlikte, önceden ifade ettiğimiz gibi, onun tek bir tarifini yapmak zordur. Kanaatimizce, ulaşabildiğimiz bilgiler çerçevesinde, onu açıklamak için -Maurice Barbier²⁵⁶den de yararlanarak- iki açıdan bir yaklaşımda bulunmak mantıklı gibi görünmektedir. Birincisi dinle devletin ayrılması, ikincisi nötr olmak, yani dinler karşısında tarafsız kalmak.

²⁵⁵ Ferdinand BUISSON, "La foi laïque"(Laik İman), Ed. Hachette, Paris, 1912.

²⁵⁶ Maurice Barbier, "Laïcité", Paris, ed. L'harmattan, 1995, s. 9.

Dinin devletten ayrılmasından maksat dinle toplumun ayrılması değil, devletin dinin etkisinden kurtulması ve her ikisinin birbirinden bağımsız kalmasıdır. Devlet dinden soyutlansa da, devlet gibi lâik olmayan, olamayan, olmak zorunluluğu da bulunmayan toplumdan soyutlanamaz. Din toplumların ayrılmaz bir parçası olduğuna göre, toplumla bağlarını kesemeyen devlet dinden ne kadar soyutlanacaktır? İşte burada toplumun dine bağlılığı, devletin toplum için vazgeçilmezliği hususları gözönünde bulundurularak kurulan denge, dinle devlet ayrılığının ölçüsünü, diğer bir ifadeyle dinle devlet ilişkisinin boyutunu ortaya koyacaktır. Bu denge toplumun dinî değerlerini hiçe sayarcasına laik devletten yana olursa, toplumu devlete, devletin tutum ve rejimine karşı tavır almaya, iç ve dış dengeleri sarsan kaotik bir yapıya yolaçabilir. Bugün içinde yaşadığımız çağ ve bölgede, içerde ve dışarda göz önünde bulundurulan çeşitli dengeleri hesaba katmaksızın dinden yana bir tavır konulursa, bu takdirde devlet, dolayısıyla mevcut toplum ve toplumun yaşadığı değerler belki olumsuz yönde etkilenecektir. Bize göre en önemli nokta budur. Bugün ülkemizin dışarıda itibarını korumak ve din-devlet ilişkileri açısından uygunluk lâiklikle oluyorsa ve bu anayasal bir durumsa bunu korumak, içerde iç barışı sağlamak ve çoğunluğu müslüman olan halkla devleti kucaklaştırmak onun dinî hayatına saygı ve dinî yaşantısını devletçe garanti altına almakla gerçekleşecekse, bunun icaplarını yerine getirmek gerekir. Kanaatimizce Türkiye bu problemi aşarsa din-devlet ilişkileri bakımından 21. yy.'ın sıkıntısı az ülkeleri arasında yerini alacaktır.

Burada şunu da belirtmekte fayda var. Özellikle devletin dinden soyutlanıp toplumdan soyutlanamayacağı konusunda yanlış bir yola sapılmakta, lâikliğin göreceli olduğu unutulmakta, Hıristiyânî gelenekten esinlenen ülkelerdeki uygulamadan hareket edilerek, İslamın sosyal içerikli bir din olduğu unutulmakta veya hiçe sayılarak lâik bir ülkede dinin toplumsal hayattan kişisel-özel hayata geçtiği söylenmektedir. Dolayısıyla bundan dinin sadece özel, ferdî bir yaşantı olduğu ve özel yaşantıyı içerdiği sonucu çıkmaktadır. Böylece dinin sosyal hayata etki edemeyeceği hükmüne varılmaktadır. Oysa devlet alanıyla ferdî alan çoğu kez karıştırılarak, özellikle ferdî yaşamın bir toplum içinde devam ettiği unutulmakta ve gözardı edilmektedir. Kaldı ki bu duruma göre, dinin ferdî hayatla sınırlandırılması, sosyal yaşamdan çekilmesi demek değildir. *Lâikliğin gereği olarak dinin devletten ayrılmasında sözkonusu olan, dinin devlet-siyaset işlerine müdahalesini kesmesidir. Dinî hayatın gerekleri toplumda hür olarak var olmalı, varlığını sürdürebilmelidir.*

Dinle devletin ayrılması birbirleriyle olan ilişkilerine engel teşkil etmez. Nitekim lâikliğin Avrupa ülkelerinde en sıkı bir separasyon(ayrılık) şeklinde uygulandığı Fransa'nın içerde Kiliselerle olan ilişkileri devam ettiği gibi, uluslararası olarak, Roma'da, Papalıkla ilişkileri de sürdürülmektedir.²⁵⁷

İkinci yaklaşım olan devletin dinler karşısında nötr(tarafsız)olması, ülke içindeki dinî azınlıklara müdahale etmeyip serbest bırakmasını gerektirir. Ancak burada hemen belirtelim ki her ülkede çoğunluk durumunda olan inanç sahipleri vardır. Bu ülkelerde devlet dinler karşısında tarafsızlığını korurken, sanki çoğunlukta olanlara yaklaşımı daha sempatican gibi bir görünüm arz etmektedir. Bu görünüm belki de çoğunlukta olan (Fransa'da Katoliklik, Danimarka'da Protestanlık, İngiltere'de Anglikan Kilisesi, Türkiye'de İslam gibi) inanç sahiplerinin daha geniş imkanlara sahip olduğundan dinî örgütlenmelerinin de geniş olmasının vermiş olduğu bir yanılgıdır. Örneğin; Nasıl ki Fransa gibi lâik bir ülkede Katolikliğin ağırlığı her yerde hissediliyorsa, Türkiye gibi devleti lâik, halkı müslüman olan bir ülkede İslamın sosyo-kültürel ağırlığının* belirginleşmesi sosyolojik olarak kaçınılmaz görünmektedir.

O halde laiklik dinle devletin birbirinden ayrılmasıdır derken, dinin devletin işlerine müdahale etmekten alıkonması olmakla birlikte, fert ve toplum olarak onu yaşama hakkının korunması olmalıdır.

Laikliğin dinlere karşı tarafsız olması şeklinde tanımlanması devletin hiç bir dine yakın olmaması demektir. Ancak Avrupa Topluluğu ülkelerinden hiç birinde ne buraya kadar sözünü ettiğimiz ideal lâiklik anlayışı uygulanmakta, ne de lâiklik evrensel olarak her yerde aynı tür bir uygulama ile karşımıza çıkmaktadır. Elinizdeki çeviride ortaya konan Avrupa Birliği ülkelerindeki lâiklik-sekülerlik uygulamaları bunu doğrulamaktadır.

Çeşitli Avrupa Birliği Ülkelerindeki Durum

Lâiklik yukarıda arzettiğimiz gibi ister din-devlet ayrımı, ister devletin dinler karşısında tarafsız olması, isterse hem din-devlet ayrımı hem de devletin dinler karşısında

²⁵⁷ Maurice Barbier, a.g.e., s.86.

* Ben her zaman, bu sosyo-kültürel olan islamın niteliğinin tartışılması ve düzeyinin yükseltilmesinden yanayım. Bu düzey, eğitim yoluyla yükseldikçe bugün laiklik başta olmak üzere dinle ilgili bir çok tartışmanın beyhude olduğunu da görmüş olacağız.

tarafsız olması bakımından ele alınmış olsun, hiç bir Avrupa ülkesinde tam olarak uygulanmadığı gibi, hiç birindeki uygulama diğerine benzememektedir.²⁵⁸ Bunlardan bir kısmı lâikliği önemsemeyip devlet dinine ya da millî bir dine sahiptirler. Bu durumda devlet ne dinler karşısında tarafsız, ne de dinden bağımsız olabilmektedir. Aksine değişik yönlerden kilisenin yönetim ve işlerine müdahale etmekte, din adamları devlet memuru olarak kabul edilmekte ve devletten maaş almaktadırlar. Bu duruma en iyi örnek İngiltere, Danimarka ve Yunanıstandır. Bu ülkelerden İngiltere'de Anglikan, Danimarka'da Luthercilik, Yunanıstan'da Ortodoksluk'la devlet arasında çok yakın bir ilişki ve birlik vardır. Şöyle ki:

İngiltere'de Anglikan Kilisesi resmî bir özelliğe sahiptir.²⁵⁹ Taç giyme töreni dinî bir törendir ve Kral tacını Cantorbury Başpiskoposundan alır. Protokol sırasında, Başpiskopos hemen Kral'ın en önemli yakınlarından sonra gelir. Parlemlenterler görevlerine bir dua ile başlar ve Anglikan Kilisesi parlemntoda bir temsilci bulundurur. Devlet Başkanı(Kral) aynı zamanda Anglikan Kilisesinin başkanı olup, Başbakanın önerisiyle Kilise papazlarını tayin eder. Parlemlento Kilisenin örgütlenmesi için yetkili olup, onun doktrin ve ibadet yerlerini denetler. Cantorbury ve York Başpiskoposlarıyla beraber 24 Anglikan Piskopos'u Lordlar Kamerasının üyesidirler.²⁶⁰ Kilise harcamalarının yarısı hükümet tarafından karşılanıp, Kilise diğer gelirlerinden devlete vergi vermekten muaftır. Her türlü uygulamalarında tamamıyla serbesttir. Sayısızca okul kiliselere bağlıdır,²⁶¹ ve bunlar belirli şartlarda devletten yardım alırlar. Devlet Okullarında din dersleri aksine bir talep olmadığı takdirde (yani Anne-baba itiraz etmediği takdirde) resmî müfredat içinde okutulmaktadır.1944'te eğitime dair düzenlenen kanun gereğince din eğitimi ve her gün okullarda derse Hıristiyan geleneklerine göre dua ile başlamak mecburîdir.²⁶² Yine bu kanuna göre hiç kimse dinî görüşünden dolayı öğretmenlikten atılamıyacağı ya da farklı muameleye tabi tutulamıyacağı gibi, dinî inancı olmayan birine de din eğitiminde görev verilemez. 1988'de yapılan

²⁵⁸ Bkz. Elinizdeki çevirinin ilgili bölümleri.

²⁵⁹ Harry H. Leonard, "Eglise et Etat en Grande-Bretagne"(İngiltere'de Kilise ve Devlet), in: Concience et Liberté, 32, 2^e Semestre, 1986, s. 79-87.

²⁶⁰ Bkz. Bernard d'HELLEN COURT "Birleşik Krallıkta Hıristiyan Dünyevîleşmesinin Değişkenlikleri, çevirideki ilgili böl.

²⁶¹ A.g.b..

²⁶² M. Barbier, a.g.e., s. 174.

"Education Reform Act" ile İngiltere'de dinî geleneğin Hristiyanlık olduğu ve bu doğrultuda eğitim yapılması gereği vurgulanmıştır.²⁶³

Danimarka'ya gelince, bu da İngiltere gibi lâikliği önemsemeyip, dinle devlet arasında bir ayrılık gözetmeyen ülkelerdendir.²⁶⁴ 1953 Anayasası gereğince Danimarka'nın "Millî Kilisesi" Lutherci Evanjelik Kilisedir. Bu Anayasanın 4. maddesine göre, Kilise devleti destekler ve Kilisenin statüsü kanunla belirlenmiştir. Kral bu Kiliseye mensup olmak mecburiyetindedir. Kral'ın adına hükümet'çe görevlendirilen bir bakan Kilise işlerini yürütür. Papazlar memur statüsünde olup devletten maaş alırlar. Söz konusu ülkede Kilise devlete bağlıdır, ancak onun devlete bağlı olması gerçek din hürriyetine engel olmayıp aksine gelişmesini sağlar. Anayasanın 67. ve 70. maddeleri din ve inanç hürriyetini ifade eder. Öğrenimin her kademesinde devlet tarafından desteklenen din eğitimi vardır ve bu eğitim resmî müfredâtın bir parçasıdır. Diğer yandan devlet, İlahiyat Fakültelerinde onların dinî otoritelerine müdahale etmeksizin din adamlarının yetişmesini sağlar.

Avrupa Topluluğu üyesi olan komşumuz Yunanistan'da da din devlet ilişkileri İngiltere ve Danimarka'dakine yakın bir durum arzeder.²⁶⁵ Yunanistan'da din(Ortodoksluk) egemen bir konuma sahip olup, halkın % 96'nını temsil etmektedir. Ortodoks Kilisesinin statüsü 1975 ve 27-31 Mayıs 1977 tarihli kanunla belirlenmiştir. Ortodoks Kilise bütün Anayasalarda Yunan devletinin resmî "egemen dini" ve "üstün" dini olarak tanınmıştır. Bugün "Yunanistan'da egemen din, Hristiyan Doğu Ortodoks Kilisesinin Ortodoksluğudur; İsa Peygamberi tek önder kabul eden Yunan Ortodoks Kilisesi, İstanbul Büyük Ortodoks Kilisesiyle ve Apostolik kutsal hukuku ve aynı şekilde din işleri kurullarının kutsal geleneklerini sürekli olarak(...) gözetip aynı dogmaları kabul eden diğer kiliselerle ayrılmamak üzere birleşmiştir".²⁶⁶ Ortodoks Kilisesi idârî olarak bağımsız olup, bütün Başpiskoposların iştiraki ile oluşan "Saint Synode"(Kutsal Din İşleri Kurulu) tarafından yönetilir. Bağımsız olduğundan dolayı devlete bağlı bir kilise denemese de onun devletle çok sıkı hukukî bağları olduğu ve 'Millî bir Kilise' olduğu kesindir. 1977 tarihli kanun Ortodoks Kilisesinin görevlerini düzenlemekte ve devletle olan ilişkilerini belirlemektedir. Bu kanunun

²⁶³ Heinz Schmidt'den naklen S.H. BOLAY ve M. TÜRKÖNE, "Din Eğitimi Raporu" Ankara, 1995. s.50.

²⁶⁴ Jorgen STENBAECK, "Eglise et Etat au Danemark"(Danimarka'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 44-45.

²⁶⁵ Georges C. VLACHOS, "Eglise et Etat en Grèce"(Yunanistan'da Kilise ve Devlet), in: a.g.d., 32.2^e Semestre, s. 88-98.

²⁶⁶ Bkz. Vasilios N. Makrides, "Yunanistan'da Gelenekle Modernite Arasında Gerilim, Çeviride ilgili böl.

2. maddesine göre²⁶⁷ Kilise gençlerin Hristiyan eğitimi, orduda dinî hizmet ve aile müessesesini canlandırma gibi kamu menfaatini ilgilendiren konularda devletle işbirliği yapmaktadır. Dine karşı yapılan saldırılara karşı devletten yardım isteyebilmektedir. Kilisenin kısıdığı nikah resmî nikah yerine geçmektedir. Devlet okullarında Ortodoksluk öğretilmektedir. Anayasanın 16/2 . maddesinin göre "eğitimin amacı <<millî ve dinî şuuru>> geliştirmektir".²⁶⁸ Ayrıca devlet, Kilisenin harcamalarına katkıda bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi bu üç ülkede devlet bir dine bağlı kalarak tarafsız olamamakta, dolayısıyla lâiklik prensibi her zaman tanımlana gelen din devlet ayırımı şeklinde algılanmamakta ve uygulanmamaktadır. Böyle olmasına rağmen gerek bu üç ülke içinde, gerekse dışardan hiç bir tepki oluşmayıp her biri din devlet ilişkilerini, ülke ve toplumlarının tarihi süreç ve günün sosyal ihtiyaçlarına göre rahatça yürütmektedirler. Sonuç olarak bu üç ülkede din devlet ilişkilerinin halkın inançları dikkate alınarak düzenlendiği ortaya çıkmaktadır.

Avrupa Topluluğuna üye ülkelerden Almanya, Hollanda, Belçika ve Luxembourg'da dinî çoğulculuğun hakim olup yarı lâikliğin uygulandığını müşahade ediyoruz. İlk ikisinde Katoliklik ve Protestanlığın önem kaydedip devlet yanında ağırlık kazandığını, diğer iki ülkede Katolikliğin ve egemen olan diğer dinlerin ve bunların ileri gelenlerinin devletle olan ilişkilerinin ağırlığına göre kıymet kazandığı görülmektedir.

Almanya'da ne devlet dini ne de Millî bir Kilise vardır. 1919 Anayasasının 137. maddesi 1949'da 140. maddeyle muhafaza edilip, din konusu açıkça şöyle belirtilmektedir: "Devletin dini yoktur".²⁶⁹ Bu açıdan devlet lâik denebilir, ancak devlet dinden tamamen ayrılmamıştır ve Kiliselerle bir kısım ilişkilerini devam ettirmektedir. Gerçekte, devletin temeli dine dayanmasa da temel kanunun girişinde, Anayasanın Alman halkının "Allah indinde ve insanlar indinde" "sorumluluk" bilincine göre hazırlandığı açıkça belirtilir. Dört eyalet(Bade-Wurtemberg, Bavière,Rhénanie du Nord-Westphalie, Rhénanie-Palatinat) kendi Anayasa mukaddimelerinde benzer ifadeleri zikretmektedirler. Federal Cumhuriyetin

²⁶⁷ Jean BAUBEROT, a.g.e., s. 97.

²⁶⁸ Astérios ARGYRIOU, "Orthodoxie et école, le modèle Grec"(Ortodoksluk ve Okul, Yunan Modeli), Le Supplément, 181, Juillet 1992, s. 39-51.

²⁶⁹ Dietrich PIRSON, "Eglise et Etat en République Fédérale d'Allemagne"(Federal Almanya'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 25-33.

Başkanının göreve başlama yemini "Allah bana yardım etsin"le biter. Rhénanie-Palatinat bölgesinin Anayasa mahkemesi üyelerinin ifade ettikleri yemin şöyle başlar: "Her şeyi bilen büyük Allah önünde yemin ederim..." Aynı şekilde Hambourg, Basse-Saxe, Rhénanie du Nord-Westphalie, Rhénanie-Palatinat, Sarre et Schleswing-Holstein bölgelerinde yapılan yeminlerde, dînî bir söz eşlik edebiliyor. Nihayet, Bade-Wurtemberg, Bavière, Rhénanie du Nord-Westphalie, Rhénanie-Palatinat ve Sarre eyaletlerinde gençliğin eğitim amaçları arasında Allah korkusu ve gelecek aşkı yer almıştır.²⁷⁰

Almanya'nın siyasi-yönetim örgütü bu ülkede Kiliselerin statüsü için önemli bir esastır. Gerçekte bu statü hukukî iki parametreye dayanır:

- (Federal düzeyde) Temel anayasa;

-Bölgelerin dini çoğunluğuna göre devlet/kilise ilişkileri yönünden değişen Eyalet Anayasaları.

Temel Anayasa Kiliselere "gerek dernekler gerekse kamu hukuku birlikleri" yasasına göre oluşum imkanı veriyor(F. Mesner, 1991). Bu Anayasa, "Devlet Kilisesini" tanımayıp, devletle Kilisenin ayrılmasına bağlı olan ve Weimar Cumhuriyetinin anayasasının 136, 137, 138, 139 ve 141. maddelerini tamamlayarak Din ve vicdan hürriyetini kuvvetlendiriyor (madde 4). Dört eyalete gelince, Anayasalarından fazla olarak, Kiliselerle antlaşma ve konkordota uygulamasına sahipler. Bu açıdan Katolik Kiliselerinin hukukî durumları her zaman Vatikan ve Hitler tarafından 1933'te imzalanan *Reichskonkordat* tarafından düzenlenmiştir.²⁷¹

Kiliseler ve ibadet yerleri serbest bir şekilde istedikleri gibi örgütlenebilir ve birleşebilirler. Kendi işlerini bağımsız bir şekilde düzenleyebilir ve yönetebilirler. Medenî hukukun genel hükümlerine göre hukukî hakları vardır. Eğer önceden kamu hukuku örgütü vasfına sahipseler bu aynen devam etmektedir. Eğer bu vasıfları yoksa buna sahip olabilirler (Müslüman toplumu ilgilendiren bu konuyla ilgili net bir durum olmayıp, görüşmeler devam etmektedir).

²⁷⁰ Bkz. Jean Martin OUEDRAOGO, "Almanya'da Kilise ve Devlet: Dünyevileşmiş Bir Toplumun Zor Lâikliği, çeviride ilgili böl.

²⁷¹ Jean BAUBEROT, a.g.e., s. 21.

Kiliseler vergi toplayabilirler. Weimar Cumhuriyet Anayasasından kalan ve geçerliliğini koruyan 137/6 maddeye göre Kiliseler devlet yardımıyla vergi koyma hakkına sahiptirler. Bu hak Kiliselerle imzalanan sözleşmelerde garanti edilmektedir. Kilise vergisi bunların esas kaynağını oluşturur. 1991'de 7.619.144.000 DM. Protestanlık için ve 7.610.888.000 DM. katolik piskoposluk için vergi toplanmıştır(*Statistisches Jahrbuch 1992 für die BRD, 1992*). Bu vergi bütün derneklerin kendi üyelerinden aldığı aidatla karıştırılmamalıdır (Campenhausen, 1973). Buna, devletin Kilise binalarının bakım ve onarımı, büyük toplantıların düzenlenmesi (*Kirchentag, Katolikentag*), bazı (toplum sağlığı ve eğitim yardımı...) sosyal karakterli işleri yerine getirmek için(F. Hartweg, 1982.) mecburi ve gönüllü yardımlar da ayrıca ilave edilmelidir²⁷². Bu hakların, garantilerin, finans kaynaklarının ve araçların tümü, Kiliseleri Almanya'da ekonomik bir güç yapmaktadır. Kiliseler iş sağlama konusunda devletten sonra ikinci sırada geliyorlar. Bunların aktiviteleri genelde sosyal yardım ve uluslararası yardımdır. Burada aynı zamanda, özellikle Katolik dünya nezdinde ve Kiliselerin Ekümenik toplantılarında, Protestanlar için, uluslar arası düzeyde bir güç oluşuyor.

Almanya'da devletten sonra ikinci müessese olan Kiliseler iş veren sektör olarak kabul edilmektedir. 137/3. madde bunlara "otonomi" vermektedir: " Her Kilise veya din, kendi işlerini bağımsız olarak düzenler ve yönetir".²⁷³ Şu halde, bu hukukî şartlarda Kiliseler, teorik olarak bütün iş arkadaşlarının iştirak ettiği Hristiyan topluluğa hizmet etme ideali olan, dînî bir firma olarak ortaya çıkmaktadır.

Anayasanın 7/3 maddesine göre "din eğitimi" devlet okullarında devamlı verilen bir derstir. Bu ders devletin denetim hakkı saklı kalmak kaydıyla farklı dinlerin kendi prensiplerine uygun olarak verilir. Hiç bir öğretmen kendi iradesi dışında bir din dersini vermeye zorlanamaz.²⁷⁴ Söz konusu din eğitiminin kapsam ve amaçları, uygulamaya konulmadan önce Eyaletlerin Bakanlıkları tarafından onaylanmış olsa da, Kilise otoriteleri tarafından belirlenmektedir.²⁷⁵

²⁷² Jean Martin OUEDRAOGO, a.g.b.

²⁷³ Jean Martin OUEDRAOGO, a.g.b.

²⁷⁴Ulrich HEMEL, "L'enseignement religieux dans les écoles publiques en Allemagne. Avant-garde culturelle ou anachronisme?"(Almanya'da Kamu Okullarında Din Eğitimi. Kültürel Öncülük ya da Çağdışılık), Etudes, Avril, 1989, s. 541-554.

²⁷⁵ Jean Martin OUEDRAOGO, a.g.b.

Görüldüğü gibi Almanya'da ülkenin kendi içinde bulunduğu şartlara göre uygulanan lâiklik problem olmadığı gibi, Alman toplumunun dinî, sosyal çalkantılarını önleyecek şekilde, din ve devlet otoritelerinin halkın inanç ve isteklerini dikkate alarak şekillendirdiği bir uygulama söz konusudur.

Hollanda'daki dinî durum, Almanya'da olduğu gibi Katoliklik ve Protestanlık(Kalvinist)'ın çoğunlukta olmasına rağmen din devlet ilişkileri farklıdır.²⁷⁶ Söz konusu ülkede 18. yy'a kadar Calvinizm resmî devlet dini idi. Fransız İhtilâlinde sonra, Fransız ordularının baskısı ile 1798'de Devlet Kilisesi(Kalvinist) kaldırılıyor ve dinle devlet ayrılıyor. Fransız işgali döneminin sonunda devlet, tanınan bütün dinlerin görevlilerinin maaşlarını ödemeye karar veriyor. 1848 Anayasasının 8. bölümünde "Din" başlığı altında din devlet ilişkileri belirleniyor. 1983'de yapılan revizyonda bu bölüm hiç bir tartışma ve muhalefet olmaksızın tamamen kaldırılıyor. Anayasa sadece din hürriyetini ifade ediyor; Bundan böyle:"Herkes dinini ve inançlarını ferdî veya kolektif olarak serbestçe yaşama hakkına sahiptir"(madde. 6).²⁷⁷ Almanya'da olduğu gibi devlet kiliselerden vergi almamaktadır. Devlet önceden temel Hristiyan mezhepler(Yeni Katolikler, ve eski Katolikler)'in görevlilerine maaş ve lojman, eğitim ve yönetim konusunda yardımda bulunuyordu. Fakat, uzun görüşmelerden sonra devletle Kiliseler götürü olarak senelik 250 milyon Florin'de anlaştılar ve Parlamento bu anlaşmayı 1982'de onayladı. Kiliseler bu parayı ilgililere dağıtacak bir kuruluş oluşturdular. Diğer yandan gönüllü bağışlardan da faydalanabilmektedirler. Kiliseler bu duruma göre finansal açıdan devletten bağımsız görünmektedirler. Diğer yandan, Hollanda devleti İlahiyat Fakültelerinin giderlerini karşılamakta, sosyal ve sağlık alanında hizmet veren dinî kuruluşlara yardımda bulunmakta ve Kilise yapımlarında % 20'den 25'e varan katkılarda bulunmaktadır. Ayrıca Vatikan ile diplomatik ilişkilerde bulunmaktadır.²⁷⁸

Hollanda'da Kilise ile devlet ayrılmış olsa da toplumda aktif bir şekilde fonksiyonlarını (sadece dinî değil)icra ettiklerinden, dolaylı da olsa devletle bir ilişkiye girip yardımlardan istifade etmektedirler. Knut WALF'a göre "hiç bir Avrupa Topluluğu ülkesinde

²⁷⁶ Knut WALF, "Eglise et Etat aux Pays-Bas"(Hollanda'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 123-131.

²⁷⁷ Maurice Barbier, a.g.e., s. 182.

²⁷⁸ A.g.e., 183.

Hollanda'da olduğu kadar Kiliseler sosyal ve politik hayatta etkili değildir".²⁷⁹ Söz konusu Kiliseler siyasi partilerine, sendikalarına, yardım kuruluşlarına, hastanelerine, sosyo-kültürel derneklerine, basım ev(günlük gazete, haftalık ve aylık dergi)lerine, radyo ve televizyonlarına, okul ve (Amsterdam'da Protestan, Nimègue'de Katolik)üniversitelerine sahiptirler.

Eğitim özgürlüğü Anayasanın 23/2 maddesine göre serbest olup, devlet özel ilköğretimi tamamen finanse etmekte özel lise ve üniversiteye (Protestan ve Katolikler dahil) katkıda bulunmaktadır.

Belçika'ya gelince; devlet dinlere karşı tarafsızdır. Sivil iktidar hiç bir kilise vesayetine boyun eğmez. Tersine, dinlerin içişlerine ve doktrinel problemlerine karışmayı yasaklar. Şu halde din hürriyeti çok geniştir: Bu 1831 Anayasası tarafından Belçikalılara garanti edilen temel haklardandır. Bu Anayasanın 14. maddesi sadece din hürriyetini değil, bunların dînî emirlerinin"yerine getirilmesini" ve "ifade hürriyetini" garanti eder.²⁸⁰ Dinî pratikleri engelleyici her şeyi yasaklar ve din adamlarının tayinlerinde hiç bir müdahalede bulunmaz.

Bununla beraber halkın % 70'inin mensup olduğu Katolik Kilise ile devletin sıkı ve önemli bağları vardır. Devlet din olarak tanıdığı tüm din adamlarının aylık ve giderlerini karşılar. Belçika monarşisi ve devleti Katolik özelliğini korumaktadır.. Örneğin, millî bayramlar ve hanedan kutlamaları gibi törenler Katolik adetlerine göredir. Bu esnada Belçika'nın tüm Katedrallerinde *Te deum* duyulur, oluşturulan törene davetli gruplar iştirak ederler ve ordu mensupları devlet otoritelerine iyi dileklerini sunarlar.²⁸¹ Şu halde Katoliklik toplumun bir çimentosu gibi ve % 70 (Flamanlarda % 80) Belçikalılar arasında sosyal bağın sağlayıcısı olduğundan tamamen kabul gören bir din" gibi görünüyor.

²⁷⁹ Knut WALF, a.g.e., s. 126.

²⁸⁰ Rik TORFS, "Eglise et Etat en Belgique"(Belçika'da Kilise ve Devlet), in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre, s. 34-43. Ayrıca bkz. Jean-Paul Martin, "Belçika: Lâik Dindar Çatışmasından Kurumsal Çoğulculuğa), çevirinin ilgili böl. ve Robert HAMAIDE, "L'affirmation de la laïcité en Belgique"(Belçika'da Lâikliği Kesinleştirme) in: Hervé HASQUIN (dir.), Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France" (Belçika ve Fransa'da Lâikliğin Tarihi), Bruxelles, 2^e éd., 1981, s. 257-273.

²⁸¹Jean-Paul Martin, a.g.e., s. 35.

Kamu okullarında tarafsız "Din eğitimi" verilmektedir. Bunun dışında, devletçe tanınan dinlerin ve dinî olmayan ahlâk derslerinin seçimi serbesttir. Bütün öğrencilerin din ve ahlâk dersi alma hakları vardır. Din dersleri farklı dinlerin ilgili görevlileri tarafından verilir.

Netice olarak Belçika'da lâik sistem içinde dinî çoğulculuğun hakim olduğunu, Katolikliğe mensup olanların diğerlerine nazaran daha fazla olması ve devlet erkânı ile ilişkisinin kuvvetli olmasına rağmen, gerek din-devlet ilişkilerinde, gerekse farklı din mensupları arasında bir kargaşanın yaşanmadığını müşahade ediyoruz.

Luxembourg 1992'de yapılan sayımlara göre % 29'u yabancılardan oluşan 400.000 nüfusa sahiptir. Eğer her hangi bir dine mensubiyet konusundaki verilerin toplandığı son tarih olan 1970 sayımlarına ve M. Alexis Pauly tarafından düzenlenen bilgilere müracaat edilirse halkın % 90'ı Katolik, 4000 kişi Protestan, 4000 kişi dinsiz, 2000 kişi farklı gruplara mensup, 700 kişi Yahudidir.²⁸² Luxembourg 1795-1814 yılları arasında Fransa'ya bağlandığı dönemde 1801 Konkordasına bağlı kalıyor. Bundan dolayı Katolik Kilise ile devlet arasında oldukça yakın ilişkiler devam etmiştir.²⁸³ 1868 tarihli mevcut Anayasanın 22. maddesine göre devlet din görevlisi ve bağlı oldukları Piskoposlar'ın atanmasına müdahale etmektedir. 30 Nisan 1981 tarihli kanun gereğince Piskoposluk kamu hukuku tüzel kişiliğine sahip olup, bu durum ona vergi yönünden bir imkân tanımaktadır. 1842'de açılan Papaz okulu tüzel kişiliğe sahiptir ve devlet müdür ve öğretmenlerini tayin eder. Aynı zamanda Anayasanın 106. maddesine göre Katolik, Protestan ve Yahudi, bütün dinlerin yöneticilerinin maaş ve lojman ihtiyaçlarını karşılar. Bu finansal karşılama, Katolik Kiliselerin Piskopos'undan Çancı'sına kadar tümünü kapsar.

Din eğitimi kamu okullarında verilmektedir. 1912 tarihli bir kanuna göre ilköğretim okulları Katolik Kilisenin kontrolündedir. 1968'den beri Lise öğrencileri ister Hristiyan doktrini, isterlerse lâik ahlak dersi alırlar veya her ikisini de almazlar. 1982 tarihli kanun devletle özel eğitim arasındaki ilişkiyi belirliyor. Bu kanuna göre özel okullar programları ve öğretmenleri için hazırlanan bir denklikle devlet okulu ile sözleşmeli bir sisteme geçebilirler ve böylece devletten yeterince maddî yardım alabilirler.

²⁸²Francis MESNER, "Luxembourg'da Dinlerin Durumlarının Gelişmesi, çev. İlgili böl.

²⁸³ Alexis PAULY, "Eglise et Etat dans la Grand-Duché de Luxembourg, modèle concordataire original"(Luxembourg Dükâlığında Kilise ve Devlet, Özgün bir Konkordota Modeli),in: Conscience et Liberté, 32, 2^e Semestre, 1986, s. 114-122.

Görüldüğü gibi Luxembourg devleti, eğitimde ve sosyal hayatta Katolik Kilisenin ahlâkî desteğinden faydalanarak Kiliseyle özel irtibatını Konkordota çerçevesinde devam ettirmekte ve onu maddî olarak desteklemektedir. Ayrıca bu ülkede Katolik Kilisenin özel bir yere sahip olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Güney Avrupa'da bulunan, Katolikliğin geleneksel olarak hakim olduğu Latin ülkelerinden Portekiz²⁸⁴, İspanya²⁸⁵ ve İtalya²⁸⁶'nın din devlet ayrılığını tam gerçekleştirecek şekilde lâikliğe yöneldikleri müşahade edilmekle beraber, bu ülkelerde Katolikliğin diğer dinlere göre hâlâ avantajlı olduğu söylenmeden geçilemez.

Biz burada okuyucuyu daha fazla sıkmamak için ilgili ülkelerin din devlet ilişkilerine dair bilgileri bulabilecekleri kaynakları gösterdikten sonra, özellikle Türkiye'nin Tanzimattan beri etkilenecek din devlet ilişkilerinde örnek aldığı Fransa'nın lâiklik uygulamasına değinmek istiyoruz.

Fransa'da III. Cumhuriyetle ilan edilen dinle devletin ayrılığı, Fransız Devriminin akabinde Kiliseyle yapılan ve lâikliğin ilk adımı olarak kabul edilen 1801 konkordota(anlaşma)sıyla başlayıp, ikinci adımı oluşturan 1 Temmuz 1901 dernekler yasası ve 1801 konkordotasını kaldıran 9 Aralık 1905 yasasıyla resmen onaylanıyor ve bundan böyle devletin ne resmî dini ne de ayrıcalıklı dini olduğu beyan ediliyor.²⁸⁷

Bu yasaya bağlı olarak, Katoliklik ayrıcalıklı din olmaktan çıkıyor ve devletin dinlere karşı (Katolik, Protestan²⁸⁸, Yahudilik ve İslam) eşit davranması ilkesi benimseniyor. Ancak Katolikliğin tarihi ve kültürel bir ağırlığa sahip olmasının yanında, halkın çoğunluğunun Katolik olmasından dolayı, politik tercihlerin de öne çıkmasıyla, Katolikliğin

²⁸⁴ Jorge MIRANDA, "Eglise et Etat au Portugal"(Portekiz'de Kilise ve Devlet), a.g.e., s. 132-143.

²⁸⁵ Daniel BASTERRA, "Eglise et Etat en Espagne"(İspanya'da Kilise ve Devlet), a.g.e., s. 56-64.

²⁸⁶ Charles LUCET, "Les relations de l'Eglise et de l'Etat en Italie"(İtalya'da Din devlet ilişkileri), a.g.e., s. 104-113.

²⁸⁷ Madde 1: "*La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt public*"(Cumhuriyet vicdan özgürlüğünü güvence altına alır. Kamuoyu yararına sadece bundan sonra yayınlanan kısıtla-malar altında dinlerin serbest uygulamalarını garanti eder).

Madde 4: "*La République ne reconnaît, ne salarie, ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1^{er} janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements ou des communes, toutes dépenses relative à l'exercice des cultes*"(Cumhuriyet hiç bir dini ne tanır, ne görevli maaşlarını verir ne de yardım eder. Şu hal de işbu kanunun yayınlanmasını takib edecek 1 Ocaktan itibaren dinlerin faaliyetlerine ilişkin tüm harcamalar devlet, il, ilçe bütçelerinden kaldırılmış olacaktır),Jean-Paul BURDY ve Jean MARCOU, "Textes officiels français sur la laïcité",in: CEMOTI, n° 19, Ocak-Haziran 1995, s. 303.

²⁸⁸Katoliklik ve Protestanlık bize göre Hristiyanlığın birer mezhebi olmasına rağmen Avrupa'da müstakil bir din gibi muamele görmektedir.

tesiri her alanda sezilebiliyor. Buna karşılık Protestanlık ve Yahudiliğin de daha zayıf bir şekilde örgütlendiğini söylemek zor olurken, müslümanların çok iyi örgütlendiklerini söyleyemeyiz.²⁸⁹

Fransız lâikliğin en önemli hukukî dayanağı, devletle kiliselerin birbirinden ayrılması ile ilgili kanun ve bundan doğan hukuktur. Bu hukuk vicdan hürriyetini sağlıyor ve dinlerin serbestçe yaşanmasını garanti ediyor(madde 1). Şu halde dinin özerkleştirilmesinin sosyolojik kavramı dînî hayatın ne kolektif olarak yerine getirilmesinin yokluğunu, ne de (genel dînî amaçlı örgütleri ifade eden) Kiliseleri bir tür "özel kulüb" durumuna indirgemeyi ifade ediyor. Aksine (madde 25'e göre)dinlerin ayinleri kamusaldır ve (dînî tören vb.) dışarıda yapılan gösterilere kamu idaresi kanununa uygun olarak izin edilmiştir.²⁹⁰

Fransa'da lâiklik hemen bir anda yerleşmeyip iki evre geçiriyor: Birinci evrede 1905 kanunuyla Kilise "devlet ayrılığını" düzenleyen yasamaya değin lâiklik, ikinci'de 1946 ve 1958 Anayasalarında yer alan ve devletin dinler karşısında "tarafsızlığı ve din hürriyetini" içeren lâiklik. Biz burada bunların içeriğini incelemeden, Fransa devletinin Anayasasında yer alan lâikliğin Fransa'nın tümünde, gerek devletin iç ve dış politikalarına binaen, gerekse tarihî ve güncel olarak yaşanan bir takım süreçlerden dolayı her zaman tam olarak uygulanmadığının altını çizmek istiyoruz.

Bu konuyla ilgili olarak ilginç örnek Almanya sınırında bulunan Alsace-Moselle bölgesinde uygulanan rejimdir. Söz konusu bölge Fransa'da okulların lâikleştirilmesi ve devletle Kilisenin ayrılması esnasında (1871-1918) Almanya'nın yönetiminde olduğundan Konkordota(Kiliseyle devlet arasında yapılan anlaşma) ve 1802 kanununun maddeleri korunmuş ve 1918'de Fransa tarafından tekrar geri alındığında bu durum aynen muhafaza edilmiştir.²⁹¹ 1924'de sol'un iktidara gelmesiyle Herriot hükümeti burada lâik kanunları ve dinle devlet ayrılığını uygulamak istese de karşılaşılan güçlükler karşısında "dînî cemaat ve

²⁸⁹ Bu konu için bkz., Dr.Fazlı ARABACI, "Fransa'da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi ve Türk-İslam Kültürünün Muhafazasında Cami ve Derneklerin Fonksiyonu",Diyanet İlmî Dergi, Temmuz-Ağustos-Eylül 1997, C.33, Sayı:3, s.87-106.

²⁹⁰ Jean BAUBEROT,"La France, République laïque"(Fransa, Lâik Cumhuriyet): Jean BAUBEROT (dir.)"Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze"(Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Dinler ve Lâiklik), a.g.e., s.62.

²⁹¹ Marie ZIMMERMANN,"L'application actuelle des articles organique du culte en Alsace et en Moselle"(Alsace ve Moselle'de Dinî Organik Maddelerin Güncel Olarak Uygulanması),in:Jean SCHLICK(dir.) "Eglises et Etat en Alsace et en Moselle. Changement ou fixité?"(Alsace ve Moselle'de Kilise ve Devlet. Değişim mi yoksa Değişmezlik mi?),Strasbourg, CERDIC-Publications, 1979; Jean SCHLICK,"Eglises et Etat en Alsace et en Moselle"(Alsace ve Moselle'de Kilise ve Devlet),in: Conscience et Liberté, 32.2^e Semestre 1986, s. 73-78.

dinleri" içeren kanun 1 Haziran 1924 kanunuyla muhafaza edilmiştir. 1956-1957'de Guy MOLLET hükümeti ile Vatikan tarafından hazırlanan bir proje bu rejimin kaldırılmasını öngörüyordu. Fakat yapılan gösteri ve muhalefet ve özellikle Strasbourg Başpiskoposu Mgr. WEBER'in istifa tehdidi karşısında projeden vazgeçilmiştir.²⁹² Devlet tarafından tanınan Katolik, Lutherci, Reformcu mezhep ve Yahudi dinlerinin durumlarında bir değişiklik olmamıştır. Bu dinler ve bunların bir kısım müesseseleri, bugün kamu kurumu özelliğine sahiptirler. Bunlardan Katoliklerin, Starsbourg, Metz şehirlerinin Piskopos ve yardımcılarını Vatikan'la görüştüktan sonra, ve Lutherci Kiliselerin denetleyicilerini ve idarecilerinin üç üyesini Cumhurbaşkanı tayin eder. Diğerleri hükümetin onayıyla atanır. Devlet tarafından tanınmayan dinler, 1958 Anayasasının 2. maddesinde belirtilen "din ve inanç özgürlüğü"nden faydalanarak örgütlenirler.²⁹³ Bu bölgedeki uygulama devletin tanıdığı dinlerin görevlilerine maaş vermeyi ve dolayısıyla kontrol etmeyi de gerektiriyor. Dinle devletin ayrılmadığı bu durumda lâikliğin uygulandığı söylenemez. Aynı şekilde sözkonusu bölgede yine tarihî ve konjonktürel sebeplerden dolayı lâiklik eğitimde uygulanmaz. Önceden zikrettiğimiz dört dinin "din eğitim ve öğretimleri" ilköğretim kurumları ve liselerde devam etmektedir. Buralarda ders verenler ilgili dinlerin mensubu olup, devletten maaş alırlar. Liselerde din eğitimi mecburîdir. Strasbourg'da (XVI. yy'da kurulan Protestan ve 1902'de Vatikan ile Alman Hükümetinin anlaşmasıyla kurulan Katolik) iki İlahiyat Fakültesi Starsbourg-II Üniversitesine bağlı olarak öğretime devam etmektedir. Bunların öğretim üyeleri Fransa devleti tarafından tayin edilmekte ve Katolik İlahiyat için Vatikan'ın olur'u alınmaktadır. Diğer yandan 1969'da kurulan Metz Üniversitesine bağlı bulunan "Dinî Pedagoji Merkezi" Vatikan ile Fransa arasında, 25 Mayıs 1974 tarihli yapılan anlaşmanın konusunu teşkil etmektedir. Şu halde, ilk okuldan Üniversiteye kadar lâik bir Cumhuriyetin çatısı altında din eğitimi, bu bölge yönetimi ile ilgili konkordota'da belirtilmemesine rağmen dinî, tarihî ve sosyolojik sebeplerden dolayı devam etmektedir. Devlet, 1946 Anayasasının kendisine vermiş olduğu bir hakla bu eğitim sistemini ortadan kaldırma gibi bir kanun kuvvetine sahip olmasına rağmen, gösterilen tepki ve muhalefetten dolayı ciddi bir şekilde bu uygulamayı kaldırmak istememiştir. Bu da gösteriyor ki Fransa devleti burada lâiklik uygulamasını tepeden inme şeklinde ya da dışarıdan müdahale ile değil de, toplumun isteğiyle gerçekleşmesini istemektedir. 1918'den bu yana hiç bir değişikliğin yapılmadığı, ya da

²⁹² Robert LECOURT, "Entre l'Eglise et l'Etat. Concorde sans concordat(1952-1957)"(Devlet'le Kilise Arasında. Konkorda'sız Anlaşma), Paris, Hachette, 1978, s. 167-173.

²⁹³Maurice Barbier, a.g.e., s. 93.

yapılamadığı bu bölgede devletin yüce menfaatleri -ki, o mevcut halkın huzur ve güven içerisinde devlete bağlı kalmasını sağlamaktır-, lâiklik prensibinden önce gelmektedir.

Gerçekte, Fransa'da devletin yüce menfaatleri önde tutularak, lâiklik uygulaması zaman zaman esneklik göstermiştir. Bunun en canlı örneği Paris Camii'nin yapımında görülmektedir. Birinci dünya savaşının ertesinde Fransızlar bir yandan savaş esnasında Fransa için savaşan ve yaklaşık yüzbin(100.000) ölü veren müslüman askerlere iyi görünmek, diğer yandan sömürgecilik politikasını kuvvetlendirmek ve yakın-Doğu, Kuzey ve Batı Afrika müslümanlarının desteklerini almak maksadıyla, Paris'te, bünyesinde cami de bulunan bir İslam Enstitüsü kurmak için bir proje hazırlıyorlar. Millet Meclisine sunulan bu proje kabul görüp onaylanıyor. "Société des Habous et Lieux saints de l'Islam"adlı vakfa bu Enstitünün kurulması için beş yüz bin(500.000) franklık kredi açılıyor ve 19 Ağustos 1920'de resmen ilan ediliyor.²⁹⁴ Bunun yanında Paris Belediyesi bu cami ve külliyesi için altı bin (6000) m² arsa alımına bir milyon altıyüz yirmi bin(1 620 000)frank yardımda bulunuyor. Bu olayda devlet ve Paris Belediyesi dinî bir kuruma finansal destekte bulunarak lâiklik ilkesini uygulamamıştır. Görüldüğü gibi, içerde lâiklik açısından çeşitli tepkiler almasına rağmen, Birinci dünya savaşına bağlı dış politika ve sömürge ülkeleri ile olan münasebetlerin devamı açısından önemli görüldüğünden Fransa devleti dış politikasını içerde kabul ettiği lâikliğin önüne geçirmekten çekinmiyor ve dış politikanın menfaatine iç politikayı ikinci dereceye indirebiliyor.

Fransa'da lâik devlet dinî bir takım ihtiyaçları ihmal etmiyor. Liselerde, kolejlerde, Hastane ve Hapishanelerde²⁹⁵ ve Orduda²⁹⁶ ruhsal arınma için bir mekan(Aumônerie) ve din adamı(Aumônier) bulundurulmasına izin verip bizzat organize etmektedir. Devlet din otoriteleri ile ortaklaşa olarak farklı şekillerde söz konusu lise ve Kolejlerde, Millî Eğitim Müdürü ve Bölgenin dinî otoritesi ile belirledikleri din adamını velilerin ödediği ücretle; Hastanelerde Din yetkilisinin önerisi ile Hastane Baştabibi tarafından bir iş akdi ile görevlendirilip ücretleri halktan toplanarak; Hapishanelerde Adalet Bakanlığı ve yine Din otoritesinin müracaatı ile görevlendirilip, Cezaevlerinin dışarıdan görevli personeli kabul edilerek, devletin sigortasından faydalanıp götürü bir ücretle; Orduda üst düzeyde Katolik

²⁹⁴ "Journal Officiel", Lois et décrets, 21 ağustos 1920, s. 12 287.

²⁹⁵ 1905 kanununun 2. maddesine göre.

²⁹⁶ 1 haziran 1964 ve 2 Ocak 1978ede çıkarılan yönergeyle. Detay için bkz., Jacques ROBERT, "La liberté religieuse et le regime des cultes"(Din Hürriyeti ve İbadet Yerleri Yönetimi), Paris, P.U.F., 1977, s. 137-159.

görevliler, Vatikan ve Savunma Bakanlığı ile ortaklaşa atanır. Orduda üç çeşit görevli vardır: Birincisi Savunma Bakanlığı tarafından atanıp Ordu disiplinine uyan ve bir ücret alan, ikincisi kontratlı olarak çalışan sivil din adamı ve nihayet Savunma Bakanlığınca görevlendirilen gönüllüler.

Bu uygulamalar gösteriyor ki devlet din hürriyetini sağlamak için lâikliğe sınır çizebilmektedir. Diğer yandan din-devlet ayrılığı Kiliselerle ya da Vatikan'la yapılacak anlaşmalara mani olmamaktadır.

Görüldüğü gibi Avrupa ülkelerinde lâiklik evrensel olmayıp, ülkeden ülkeye uygulamaları farklılaşan göreceli bir kavramdır. Söz konusu ülkelerin her birinde lâiklik onların tarihî süreç, dinî ve toplumsal yapılarına göre şekillenmiştir. Oysa ülkemizde din devlet ilişkileri konusunda değişim süreci içinde tabandan gelen dinî ve toplumsal yapımıza uygun bir anlayış geliştirilemediğinden Batı(özellikle Fransa) örnek alınmış, bununla birlikte bu ülkenin lâiklik anlayışı bile uygulanamayıp, toplumun benimseyerek, özümseyerek kabullenebileceği bir yapı da ortaya çıkmadığından, gerek kavram yönünden, gerekse uygulama açısından kaos ve kargaşa devam etmektedir. İşte bu noktada hem etkili ve yetkili olanlarımızın, hem de müslüman halkımızın sağ duyulu olup gerçeklere kulak vermesi, ifrat ve tefriti terkedip itidal noktasına gelmeleri ülkemiz ve milletimizin geleceği ve yücelmesi açısından çok önemlidir.

Bize göre problem iki noktada yoğunlaşmaktadır: Birincisi İslam'da lâiklik olmadığı düşüncesinden hareketle devletin bununla ilgili yaptığı tüm uygulamalara karşı çıkmak, ikincisi devletin ya da onun adına hareket ettiğini söyleyenlerin lâikliğe karşı gösterilen tepkilerin ortaya çıkardığı endişelerle dine, dinî kurumlara ve toplumun birer bireyi olarak dindarlara karşı belirleyici davranışlarındadır. Başka bir deyişle Türkiye'de problem, lâikliği ideolojik olarak lâikçiliğe çevirip bunu bir devlet politikası haline getirerek Batılı anlamıyla dine tarafsız, ferdin dinî tercih ve yaşamına saygılı bir lâiklik anlayışına geçit verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu anlayış lâikliği bir ideoloji haline getirip bir nevi dine dönüştürmekte ve lâiklik, kendisine tâbî olunması gereken bir tabu hâline gelmektedir. Esas görevi devlet ve fertleri kendi hallerine bırakıp tabulardan kurtarmak olan bir anlayışın kendisi tabu olursa onunla nasıl din hürriyeti sağlanır? Bu durumda önce onu lâikleştirmek gerekmez mi?

Aslında Türkiye'de ne devletin yönetim şekli, ne dinin devlet bünyesinde yer alması konusunda İslâm açısından problem olmadığı gibi devlet açısından da olmadığı Cumhuriyetin başlangıcından beri ortadadır. Problem olarak önümüze gelen şey devletin dine ne ölçüde yaklaşım içinde olacağını belirlemede doğan aksaklıklar ve buna karşılık din adına hareket ettiğini söyleyenlerin dini siyasallaştırmalarıdır.

Din adına hareket edenler dünyada değişen, yenilenen paradigma ve epistemolojilere göre olması gereken dönüşümü sağlayamadıklarından tarihsel süreç içerisinde oluşan geleneğin malûmatlarıyla söylemlerini düzenlemekte ve maalesef tarih-dışı kalmaktadırlar. Bu durum, dini, mevcut tarihi oluşuma karşı bir konuma itmekte ve haliyle bilgi gücü olmadığından siyasete (siyaset te ona) yaslanmaktadır. Ülkemizde din-devlet, din siyaset ilişkilerini düzenleyen laikliğin bir temele oturtulamamasında hem laiklik hem din üzerine gerçekleştiremediğimiz, genişletip, derinleştiremediğimiz entelektüel yetersizliklerimiz vardır. Daha da kötüsü bunları tartışamazların içine hapsedmişizdir. Toplum ve Devlet olarak geleceğimizin sağlam temeller üzerine kurulması ve geliştirilmesi, ister dini bağlamda isterse laiklik bağlamında olsun, geçmişi en iyi bir şekilde aydınlatmaya ve günümüzü anlamaya bağlıdır. Bunu yerine getirmekten kaçınmak günümüze kadar yuvarlanıp gelen ve gittikçe büyüyen sorunları daha da artıracaktır. Unutmayalım sorunlar tartışıkça ve konuşuldukça çözüme kavuşur.

KÜRESELLEŞMENİN DÜŞÜNSEL ARKAPLANI VE SOSYOLOJİK YANSIMALARI

İnsan eylemlerine ilişkin olgu ya da olayların dayanmış olduğu temellerden ve düşünsel arkaplandan bağımsız olarak açıklanması mümkün değildir. Çünkü bireysel ve toplumsal bir varlık olarak insanın yapıp etmeleri belirli bir anlam evreninde meşrulaşmakta ve bu meşruiyet belirli bir düşünceye dayan(dırıl)maktadır. Bu nedenle dünya ülke ve toplumlarını farklı düzeylerde etkileyen küreselleşme olgusunu dayandığı düşünsel temellerinden bağımsız olarak ele almak eksiklikle nitelenecektir. Çünkü küreselleşme olgusu tarihsel süreçte kendini açığa çıkaran sosyal, kültürel, ekonomik ve düşünsel süreçlerden bağımsız olarak kavranamaz. Öyleyse dünyayı yeniden yapılandırmaya götüren ve Gidens'in ifadesiyle mevcut düzenin elimizden kaymasına neden olan bu olgunun düşünsel arkaplanını sorgulamak, onun neliğini ortaya koyma ve toplumsal izdüşümlerinin nerelere dayandığını anlama bakımından önemli görünmektedir.

Entelektüel alanda yeni dünya düzeni, tarihin sonu, postmodernizm, çok kültürcülük, yerelleşme ve yeni liberalizm gibi anlayışlarla eş zamanlı olarak tartışılmaya başlayan küreselleşmenin ne olduğuna ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durum onun neliği problemini gündeme getirmektedir.

Kavram olarak ortaya çıkışı ve anlamı üzerinde farklı görüşler beyan edilen küreselleşmenin işaret ettiği sürecin unsurları ve nesnel gerçekliği dikkate alınırsa daha isabetli tanımlamalara ulaşılması ve daha anlamlı olması mümkündür. Çünkü bilindiği üzere son yıllarda ilgili ilgisiz meselelerde sıkça kullanılan küreselleşme kavramına farklı bakış açılarına göre değişik anlam ve değerler yüklenmektedir.

Küreselleşme sürecinin unsurları çerçevesinde oluşturulan tanımlamalara bakılırsa küreselleşme, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değerlerin ve bu değerler çerçevesinde oluşturulan birikimlerin ulusal sınırlar dışına taşarak dünya geneline yayılmasıdır. Bu durumda küreselleşme farklı toplumsal kültürlerin ve inançların daha yakından tanınmasını, ülkeler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin yoğunlaşmasını içeren bir süreç olmaktadır. Burada bazı soruları sormak yerinde olacaktır. Acaba bütün dünyayı farklı düzeylerde etkisi altına alan bu süreç dünya üzerinde yaşayan ve gelişmiş, gelişmekte olan ya da geri kalmış gibi

katagorilerle değerlendirilen bütün ulusların beraberce kararlaştırıp oluşturulmasına yön verdiği bir olgu mudur? Yoksa uluslararası sermayeyi, entelektüel ve teknolojik bilgiyi elinde bulunduran, bilgi iletişim ve enformasyon kaynaklarını kendi tekeline alan ülke ya da ülkelerin oluşturmaya çabaladığı, birilerinin özne olup diğerlerinin nesne konumuna düşürüldüğü bir durum mu sözkonusudur? Eğer durum böyle ise nesne durumunda olan ülkeler hangi yönde tehdit altına girmekte, onların sosyal bünyesinde ne gibi ayrışmalar bölünme ve çatışmalar meydana gelmektedir?

Ben bildirimi daha çok bu sorulara cevap arama çabası ile sürdürmek istiyorum. Bunu yaparken tarihsel süreç içerisindeki oluşumu bir yana, bugün tartışılan küreselleşmenin retorik olarak dışa vurumunu sağlayan postmodernite üzerinde duracak, onun önerdiği toplumsal ontolojinin küreselleşmeyle ilişkisine değinmiş olacağım.

Öncelikle küreselleşmeye ilişkin üç kavramı dikkatlerinize sunmak istiyorum. Bu kavramların aynı zamanda küreselleşmenin nesnel gerçekliğine ilişkin bilgiler içerdiğini düşünüyorum.

Birincisi Robertson'dan ödünç aldığım “küresel saha” kavramıdır. Küresel saha bir bütün olarak uygarlıkların, kültürlerin, ulus toplumların, ulusiçi ve uluslararası hareketler ile uluslararası örgütlenmelerin, alt toplumlar ile etnik grupların, toplum içi grupların, bireylerin giderek daha fazla baskı altına alındığı ama aynı zamanda farklı bir biçimde güçlendirildikleri bir noktaya doğru sıkıştırılmasıyla ortaya çıkan toplumsal, kültürel bir sistemdir.

Bir diğer kavram “küresel sistem” kavramıdır. Küresel sistemler küreselleşme süreçlerini, küresel kurumsal biçimlerin kurulmasını ve küresel kimliklenme süreçleriyle bunların kültürel ürünlerini içerir.

Üçüncü kavram “küresel süreçler” kavramıdır. Küresel süreçler düzenli kurumsal ağlar kurulmadan önce bile dünyanın geniş bölgelerinin toplumsal dönüşümünü sağlayan başlıca güçler olarak karşımıza çıkar(Friedman, s.89).

Bu kavramların içerdikleri hususlar nesnel alanda birbirleriyle sıkıca ilişkilidir. Küresel sahada, küresel sistemler küreselleşme süreçlerini gerçekleştirmekte, uluslararası özellikte iç örgütlenmeler geliştirmekte ve doğası itibarıyla siyasal nitelik taşımaktadırlar. Öyle ki bugün dünya üzerinde birbiriyle karşılıklı bağımlılık içinde bulunan ve küresel sistemi oluşturan 200'e yakın devletin yanında 38.500'ü aşkın uluslararası çalışan şirket, 10.000'i aşkın hükümetler dışı örgütler-sivil toplum kuruluşları(NGO), 300'ü aşkın hükümetlerarası teşkilatlar ve 4.700 kadar da uluslararası hükümetler dışı birimler(INGO)

vardır. Dünya üzerinde bu uluslararası çalışan şirketlerin, örgütlerin, aktörlerin varlığı ulus devletlerin tekelliliğini kırmakta hatta sistemdeki etkinliğini aşındırmaktadır. Dünya genelindeki bu oluşumlar ülke ve toplumları ister istemez küresel bir düzenin içine dahil etmektedir(Bodur:1). Buna göre küreselleşme sosyal ilişkileri uluslar arası boyuta bağlayan ve hızla yayılan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal ilişkilerde böyle olurken, ekonomik alanda tüm dünyayı saran üretim ağıyla, küresel tüketim maddeleriyle ve dünyayı kuşatan şirketler ve finans piyasalarıyla gerçekleşmekte, hukuki alanda dünya ölçeğinde insan hakları gibi standartların yayılmasıyla ve ülke dışını aşan kolektif dayanışma ağları vasıtasıyla, psikolojik olarak bireylerin ve toplumların ortak kültürlü bir dünya algılamaları bağlamında bilinçlenmeleri şeklinde belirlemektedir(Bodur:2). Bu bağlamda artık ulusal değerler yerine küresel bazda yeni değerler üretilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Batının ürettiği ve genel kabul gören ortak değerler olarak ortaya çıkan(Bostancı, 1990:31-36) sözkonusu değerler, kitle iletişim araçları, turizm hareketleri, dünya ticaretindeki hareketlilik, kültür taşıyıcılarının sirkülasyonu batı kültürü temelinde bir evrensel homojen kültür yapısına doğru yol almaktadır.

Burada en etkin kitle iletişim araçları arasında yer alan “CNN günümüzde dünyanın büyük bir kısmındaki izleyicileri için gerçeklik üreten küresel bir örgütlenme”(Friedman:92) olarak nitelenmektedir. Dünya ticaretine yön veren, ekonomik yönden zayıf ülkelerin ekonomilerini altüst ederek toplumsal anomilere yol açan, hükümetlere müdahale edecek derecede etkinleşen “çok uluslu şirketler, küresel ilişkilerin belli bir aşamasının tarihsel ürünleri olarak belirirken, dünya bankacılığı, işçi örgütleri, dini yapılanmalar vb. mevcut dünya düzenlerinde küreselleşmeyi pekiştirici rol oynarlar”(Friedman, a.g.m). Turizm endüstrisi Turner’in deyişiyle sahililik yanılsaması yaratmak suretiyle toplumsal ve kültürel benzeşim deneyimine zorlar(Turner:150).

Modernitenin belirli boyutları tarafından güçlendirildiğinden hareketle küreselleşmeyi tamamiyle modernitenin bir sonucu(Giddens:157) olarak kabul etmenin tartışmaları arasında bocalama yerine, onun daha çok postmodernlik ve postmodernleşmeyle yakın bir ilişkisinin varlığından(Robertson: 92) ve koşutluğundan söz etmek mümkündür. Çünkü küreselleşme postmodern kültür zemininde işleyen (Turner: 149) ve onunla çok yakın ilişkili olan bir süreç olarak belirlemektedir. Nitekim postmodernizm küreselleşmenin ekonomi politliğini meşrulaştırma işlevine dönük bir söylem olarak nitelenirken(Kızılçelik:276) küreselleşmenin kültürün postmodernleşmesinin toplumsal nedenlerinden biri olduğu ve postmodernitenin

sosyal üretiminde küreselleşmenin özel bir yeri olduğu vurgulanmaktadır.(Turner:2002, 270-272). Ayrıca küreselleşme “*postmodern hyper-liberalizm*”(Waters,1995) olarak ele alınmakta ve postmodernizm “*küresel sermayenin işleyiş mantığı*”(Hard ve Negri:169), “*geç-kapitalizmin kültürel mantığı, ideolojisi*”(Jameson:1994), küreselleşmenin “*ideolojik refleksi*”(Kumar:227) olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler küreselleşmeyle postmodernitenin yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.

Postmodernite kültürel farklılaşma ve karmaşıklık içerir.(Turner:152) Böylece dünyanın parçalanmasına, mikro oluşumlara, özellikle yerelciliğe ve yerelleşmeye önem verirken, küreselleşme dünya ölçeğinde sosyal ilişkilerin yoğunlaşmasına, dünyanın sosyo-ekonomik, politik ve kültürel açıdan birliğine kısaca makro yapılanmaların önceliğine gönderme yapar(Kızılçelik:270). Küreselleşme, bu makro yapılanmalarla küresel sahaya uygun homojen bir kültür oluştururken, paradoksal olarak sosyal muhayyilesi ortak, müşterek bir toplumsal *etos* oluşturan ulusların alt kültürlerini harekete geçirerek heterojen bir içeriği barındırmaktadır. Postmodern söylemlerle ulusal birliktelikler aleyhine parçalanan ulusal toplumsal örgü, küreselleşme lehine küresel sistemlere bağlanmaktadır.

Küreselleşme aktörleri küreselleşmenin gerçekleştirilmesi için mevcut ulusal toplumların yapısını postmodern yaklaşımlarla çözümlemeyi hedeflerler. Bu çözümleme yapılırken Batı-dışı toplumlarda ulus devleti zaafa uğratacak farklılıklar, yerellikler, bölgencilikler, alt kimlikler ve etnik yapılar ön plana çıkarılır ve bunların yaşatılması zorunlu hale getirilir. Böylece yerellik küresel olarak kurumsallaşır ve farklılıklar, etnik yapılar ve alt kimlikler küreselleşmenin vaz geçilmez bir boyutu haline gelir(Robertson:278-281).

Postmodernizm kültürel ve politik boyutlarıyla birlikte bir epistemoloji, bir metodoloji ve bir toplumsal ontolojiyi içermektedir(Murphy:9). Burada açıklamalarına giremeyeceğimiz epistemolojisi ve metodolojisi bir yana postmodernistler eklektizm, parçacılık, anarşi, heterojenlik, farklılık, etniklik, dinsellik, yerellik, çok kültürlülük ekseninde bir toplum düzeni kurgularlar. Konumuz açısından burada vurgulanması gereken şey ulusal kimlik içinde bütünleşen farklılıkların, alt kültürlerin, dinsellik ve etnisitenin çözümlenmesidir. Bu çözümlemede nesne durumunda olanlar gerçekten kendilerine önem verildiğine inanarak böyle bir sürece katılımı sağlarlar, oysa görülen ve anlaşılan yönüyle postmodern söylemi yaygınlaştıran, etkinleştiren özne ve aktörler bunu kendi küresel emelleri için istemektedirler. Tarihin cilvesine bakınız ki 19.yy’da ulus devletler kurulmadan önce çoğulcu toplumsal yapılar modernitenin toplumsal projesiyle dağıtılıp ulus devletler oluşturulurken(ki bu projede

o zamanın kapitalini elinde bulunduran güçlerce gerçekleştirilmiştir) bugünkü noktaya gelindiğinde oluşturulan bu ulusal devletler, kapitali elinde bulunduran uluslararası güçlerin menfaatlerini zedelediğinden postmodern söylemlerle altüst edilmektedir. Böylece kontrol altına alınmış olan toplumsal düzen bozulmakta, yerine parçalanmanın ardından dini, kültürel kimlik arayışları, mikro milliyetçilikler, kolektif düşünceden bireyselleşmeye kaçış gibi her türlü ayrışmayı barındıran bir anlayış hakim olmaktadır.

Küreselleşmeyle birlikte çoğulcu, çok kültürlü toplumların ortaya çıkması, alt kültürlerin varlığı, ulusal kültür açısından bir zenginlik olmakla birlikte, yeni kimlik arayışlarına varacak derecede özgürlüklerin genişletilmesini talep etmenin, “ya o ya bu” yerine postmodern söylemin “hem o hem bu” mantığından hareketle her türlü bilgi ve görüşün geçerli olduğunu savunmanın toplumsal pratik açısından pek şanslı ve uygun olduğu söylenemez. Çünkü bu durum toplumsal düzenin temelini dinamitlemeye matuf görünmektedir.

Bugün dünyanın bir çok yerinde moda haline gelen ancak Batı-dışı toplumlarda küreselleşmeyi gerçekleştirmede bir araç olarak kullanılan post-modern, parçacı yaklaşımların ekseninde değerlendirilen dinî, etnik, kültürel meseleler, geçmişte din adına ya da pozitivist düşünce adına yapılan mutlakçı okumalara alternatif çözümleri dillendirmektedir. Kanaatimiz o dur ki, ne din ne pozitivist yaklaşımlar adına yapılan mutlakçı ve dayatmacı açıklamalar ne de aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal bütünlük açısından tatmin edici görünmektedir. Mutlakçı yaklaşımlar ferdî grupsal özgürlükleri tehdit ederken, aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal birlikteliği ve sosyal bütünlüğü dinamitlemektedir.

Küreselleşmenin temeli kapitalizme dayandığından başlangıçtan itibaren onun hedefi dünya pazarının oluşturulmasıdır. Bunun temin edilmesi için piyasa toplumu, tüketim kültürü ve toplumu inşa edilir ve ulaşım ve iletişim araçları, imkanları, dünya çapında bir pazarın oluşumunda, geliştirilmesinde seferber edilir. Tüketim kültürü küresel ekonomiyi izler. Örneğin dünyanın Coca-kolonizasyonu, McDonalddlaştırılması küresel kültürün küresel ekonomiyi izlediğini gösterir

Tabiatıyla küreselleşme dünya liderliğini elinde bulunduran güç yada güçler lehine işlediğinden dünya toplumları arasında eşitsizliklere ve kutuplaşmalara yol açmakta, merkezi konumda olanlar tekelleşmektedir. Bu duruma göre küreselleşme merkez ülkelerle (G7 ülkeleri ya da daha dar anlamda Amerika, Almanya ve Japonya olarak nitelenebilir) çevre

lkeler arasındaki eşitsizlikleri yeniden üretmektedir. Söylem olarak üretim paylaşımını dile getiren küreselleşme eylem olarak farklı bir durum yaratmaktadır. Küresel gücü elinde bulunduranların lehine bir düzen inşa eden bu süreçte Giddens'in verilerine göre "dünya nüfusunun %30'u günde 1 dolar gelirle yoksulluk sınırında yaşamaktadır. Güney Afrika'nın kısmen istisna teşkil etmesiyle Alt-Sahra küresel ölçekte bütünüyle dışta bırakılmış bir kıtadır"(Giddens:168). Küreselleşme ekonomik hayatta gittikçe derinleşen bir gelir dağılımı eşitsizliğini oluturmu, böylece dünyanın çoğu bölgesi gittikçe yoksullamı ve sefalet mahkum edilmiştir. Örneğin otuz yıl önce en yoksul ülkelerin %20'sinin küresel servetten aldığı inanılmayacak kadar düşük %2,3'lk pay 1990 sonu itibarıyla %1,4'e dmtir(Bauman: 82). BM kalkınma projesinin raporuna göre, mal ve hizmetlerin 1997'de 1995'tekinin iki katı olmasına ve 1950 yılından bu yana altı misli artmasına karşın, dünyadaki 1 milyar insan en temel ihtiyaçlarını bile karılayamamaktadır(Le Monde, 10 eylül 1998). "Gelişmekte olan ülkelerde yaşayan 4,5 milyar kişi arasında her be kişiden  temel alt yapı hizmetlerinden yararlanamıyor: te biri içecek su bulamıyor, dörtte biri ev demeye layık bir yerde oturmuyor, beşte biri sıhhi ve tıbbi hizmetlerden hiç yararlanamıyor. Be çocuktan biri herhangi bir okula 5 yıl bile gitmiyor, sürekli yetersiz beslenenlerin oranı da aynı(Bauman,2000, 184).

Kresellemeyi cici gösteren söylemleri yalanlayıcı bu tür sefalet raporlarına ilişkin rakamları farklı değişkenler açısından ortaya koymak mümkündür. Küreselleşmenin ortaya koyduğu bu sefalet manzaraları merkez ülke toplumlarıyla evre ülke toplumları arasında ekonomik açıdan oluşan mesafeyi kaldırııcı değil bizzat kutuplatırıcı bir durumu ortaya koymaktadır.

Küreselleşme kitle iletişim araçları ve elektronik bağlarla dünyayı bir köy haline getirmekte, dünyanın herhangi bir noktasında meydana gelen olaylardan haberdar olunmakta hatta bunlar gündelik hayatın bir parçası haline gelmektedir. Dünyanın diğer yerlerindeki insanlar ile ilgili değerlendirmeler bir yandan farklılığı açığa çıkarırken kültürel etkileşim yoluyla, tüketim kalıpları, kurumlar ve gruplar birbirine benzemekte, yemekten giyime, elenceden dinlenmeye kadar sosyal hayata ilişkin bir çok alanda *tektipleen* bir hayat tarzı ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar çizilen tabloda küreselleşmenin olumsuz yönleri ön plana çıkarılarak sanki küreselleşmeye karşıt bir tutum ortaya çıkmaktadır. unu açıkça belirtmeliyiz ki, küreselleşme istesek te istemesek te kendini merulatırıcı ya da kabullendirici her türlü

araçlarla yaygınlaşan geri dönülemez bir süreçtir. Küreselleşmenin ortaya koyduğu imkanları inkar etmek te mümkün değildir. Ancak basit bir ifadeyle belirtmek gerekirse yağın yağmur toprağa faydalı diye şemsiyesiz dolanıp ıslanmanın anlamı yoktur. Küreselleşme düşünsel, siyasi, ekonomik ve kültürel yönleriyle dünyayı değiştirmeyi amaçlayan bir paradigma ise, başımızı kumlara gömüp ondan bağımsız kalmamız mümkün değildir. Ancak takdir edilmelidir ki bu paradigmanın gerçekleşmesi her ülke ve toplumda aynı etkileri göstermemektedir. Sözelimi küreselleşmeye tabi olma zorunluluğu olan ülkelerde küreselleşmenin heterojenliği, ayrışma ve bölünmeyi barındıran özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu duruma göre küreselleşme homojenlik ve heterojenlik yönleriyle, mevcut ulusal ve toplumsal yapıların kurucu ögesi olan modern paradigmaların epistemik ve ontolojik geçerliliklerine yönelik bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Öyleyse bu yönüyle küreselleşmenin modernitenin algılanabilir ve uygulanabilir ölçütlerine uygun olarak oluşturulan, ulus devlet, ulusal kültür, ulusal kimlik gibi temel dinamikleri ve bunlara ilişkin söylemleri belirsizliğe doğru sürüklediğini (Keyman: 8-20) ifade etmenin yersiz olduğu söylenemez. Bu tür belirsizlik ortamlarında tedbirsiz bulunmakla oluşacak ayrışmaların, bölünme ve parçalanmaların nesne durumundaki ülke ve toplumların geleceği açısından ne derecede tehlikeli olacağını kestirmek te zor olmasa gerektir. Bu durum karşısında yapılması gereken şey; artık ülke ve toplumların bilardo topu gibi birbirinden bağımsız olmadığı ve içiçe geçmiş olarak ilişki içersinde oldukları gerçeğinden hareketle, temel ulusal felsefeye uygun, dünya gerçeklerine açık yeni eğitim politikalarının oluşturulmasıdır. Bu tür politikalarla öz kültür ve toplumların kendilerine özgü değerleri korunurken aynı zamanda evrensel kültür içinde yer alarak dışarıdan dayatılan küresel kültürün etkilerine karşı korunmuş olunacaktır. Kültürler, etrafı kalın duvarlarla örülü birbirinden etkilenmeyen homojen olgular olmadığına göre ve kültürler arası etkileşimin tarihsel gerçekliği karşısında küreselleşmenin bütün toplumlarda etkinliğini hissetmemek mümkün değildir. Burada önemli olan kültürler arası alış-verişin gerekliliğini ihmal etmeksizin yabancılaşmaya hatta küresel kültür içinde asimile olmaya karşı dikkatli olmasıdır.

Sonuç yerine buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar çerçevesinde küreselleşmenin karşı konulamaz bir şekilde ekonomik, siyasi, kültürel yönleriyle güçlü bir şekilde yaygınlaştığını bu yaygınlaşmada kendine karşı duran ulusal oluşumları, milli kültür ve kimlikleri postmodern söylemlerle çözümlediğini söyleyebiliriz. Ekonomik yönden dünya ülkelerini kendi ürettikleri açısından bir pazar olarak değerlendirmeye matuf bu girişim ne

yazıkki sadece küresel milyarlerlere yarar sağlar görünmektedir. Siyasi açıdan ulusal politikaların engelleyici tutumlarını farklı manipilasyonlarla delen küreselleşme, kültürel olarak küresel milyarlerlerin pazar alanlarının genişletilmesi için aşırı derecede tüketim kültürünü empoze eder görünmektedir. Yerel olanların küresele bağlandığı bu ortamda bireysellik, etnisite, her türlü mikro yapılanmalar ön plana çıkarken toplumsal dayanışmaya ilişkin her türlü değerler altüst olmaktadır. Türk toplumu olarak değişik platformlarda gündeme getirilen postmodern söylemlerin toplumsal ontolojiye ilişkin önerilerinin bizleri nirvana mutluluğuna kavuşturmayacağını farkında olmamız gerekir. Değişen dünya dengeleri karşısında geleceği yeniden inşa etmenin yolu dün ve bugün olanı sorgulayarak yeni bir anlam evreni oluşturmaktır. Bu bağlamda toplum olarak durduğumuz nokta ve sahip olduklarımız ya da olmadıklarımızla, küreselleşmenin tüm boyutları farklı yönleriyle incelemeyi ve toplumsal geleceğimiz adına değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Kaynakça

- Bauman Z., Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları(çev. A.Yılmaz), Ayrıntı yay., İst, 1999.
- _____, Siyaset Arayışı(Çev. T.Birkan), metis yay., İst., 2000.
- Bodur H.E, *Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu*, yayınlanmamış metin.
- Bostancı N., Kültür ve Değişme, İst., 1990.
- Friedman J., *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*, Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm içinde, der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996.
- Giddens A., Elimizden Kaçıp Giden Dünya-Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?(Çev. O. Akınhay), Alfa bas.yay.dağ., İst. 2000.
- _____, Üçüncü Yol –Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi,(Çev. M.Özay) Beriy yay., İst. 2000.
- Hard M., ve Negri A., *İmparatorluk*(Çev. A. Yılmaz) Ayrıntı yay., İst. 2001.
- Jameson F., *Postmodernizm ya da Geç kapitalizmin Kültürel Mantiği*(Çev. N. Plümer), Yky, İst., 1994.
- Keyman F., *Türkiye ve Radikal Demokrasi; Geç-Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa, İstanbul, 2000
- Kızılçelik S., Sefaletin Sosyolojisi, Anı yay., 2002.
- Kumar K., *Sanayi sonrası Toplumdan Postmodern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*(Çev. M.Küçük), Dost kitapevi, Ank, 1999.

Murphy, J.W., Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri(Çev. H. Arslan), Paradigma, İst., 2000.

Robertson R., *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*(çev.Ü.H. Yolsal), Bilim ve Sanat, Ank.1999.

Turner B.S, *Benlik ve Düşünsel Modernlik*, Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm içinde, der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996.

Turner B.S, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*(Çev.İ. Kapaklıkaya), Anka, 2002,
Waters M., Globalization, Routledge, New York, 1995.

KÜRESELLEŞME SİVİL TOPLUM VE DİN

Globalleşme tek başına ne çağdaşlaşma ne batılılaşma ne de evrenselleşmedir... Globalleşme, gelişme eşitsizlikleri içindeki bir uluslararası ortamda tüm ülkelerin bir tek ekonomi ve finans sistemine eşitsiz ve adaletsiz biçimlerde bütünleştirmeleri, devletin ekonomi ve finans alanındaki yetki ve güçlerinin çok uluslu ortaklıkların eline geçmesi demektir. Bu, dünyaya artık ulus devletlerin değil, öncelikle finans gruplarının ve Pazar ekonomisinin yön vermesi anlamına gelmektedir.

Yoğunlaşan globalleşme süreci iletişim teknolojisindeki devrimden yararlanarak kültür alanında çok geniş etkiler yaratmaktadır. Bu bağlamda enformasyon otoyolları, global enformasyon alt yapısı ve İnternet projeleri oluşturulmuş ve uygulamalara geçilmiştir. Kültür emperyalizmi olgusunun yerini, artık "Global Kültür" almaktadır. Telekomünikasyon, enformatik ve medya alanındaki yoğunlaşma ve bütünleşmelere globalleşme süreci güçlü temellere oturtulmaktadır. Global kültür her yerde ulusal ve yerel kültürü yıpratarak, yeni sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Uluslararası çevrelerde bazı araştırmacılar globalleşmenin dünyayı yeni yüzyılın başlarında karanlıklara sürüklenmesinden söz etmektedirler.

Globalleşme, insanlığı mutluluğa kavuşturacak sihirli bir değnek değildir. Koruyucu devlet anlayışı, kamu ve sosyal güvenlik hizmetleri de yok olma sakıncasıyla karşı karşıyadır. İnsanlığın ezilmesi ve uygarlıkların kaosa sürüklenmesi sık sık gündeme gelmektedir.

Otoriter rejimlerden bir ölçüde arındırılmış olan yeryüzünde demokrasiler ve özgürlükler başarıya ulaşmış gibi görünse de sansür ve kültür sömürgeciliği bazen olağanüstü boyutlarda ortaya çıkmaktadır. Büyük iletişim grupları karşısında yurttaşın çok yönlü bilgi edinme hakkı derinden sarsılmaktadır. İletişim devleri dünyada amansız bir rekabete girişmişlerdir. İletişim alanındaki savaş bilgisayarda, televizyonda, telekomünikasyonda, uydu haberleşmesinde ve İnternet'te sürdürülmektedir. Bu gruplar yarının iletişim dünyasını, yurttaşın düşünme özgürlüğünü ve kültürleri etkileyecektir.

Globalleşmenin, merkez ülkelerdeki kültürlerin çevre ülkelere tanıtılması ve teknolojinin getirdiği çağdaş olanakların tüm dünyaya yayılması bakımından yararlı olduğu da öne sürülmektedir. Türkiye'de ulusal, yerel kültür ve uygarlık değerlerinin yeni koşullar altında da çağdaş anlayışlarla varlıklarını koruyabilmesinin yolları aranmalı, bu alandaki uluslararası kurum ve sivil toplum örgütleriyle sağlıklı ilişkiler sürdürülmelidir.

Koşullar ne olursa olsun, Anadolu'nun kültürel ve doğal varlıklarını, çevremizi, geleneklerimizi, dillerimizi, inançlarımızı, gelişme sancıları çeken demokrasimizi, kültürel haklarımızı, iletişim olanaklarımızı, sinemamızı, tiyatromuzu, yerli sermayemizi, küçük işyerlerini, el sanatlarını, esnafımızı, sanatçılarımızı, ekonomik ve kültürel bağımsızlığımızı ve halkın onurunu yoğunlaşan her çeşit baskılara karşı koruyabilmek için yollar aramalıyız.

Son zamanlarda çeşitli alanlara ilişkin yapılan konuşmalarda ilgili ilgisiz konulara dikkat çekmek ya da konuşmacılar sözlerini daha cazip hale getirmek için küreselleşmeye vurgu yapmakta, böylece içeriği ve neliği yapılan bu vurgu belki kendilerini daha dinlenir kılmakta ancak olgusu tarihsel süreçte kendini açığa çıkaran sosyal, kültürel, ekonomik ve düşünsel süreçlerden bağımsız olarak kavranamaz. Öyleyse dünyayı yeniden yapılandırmaya götüren ve Gidens'in ifadesiyle mevcut düzenin elimizden kaymasına neden olan bu olgunun düşünsel arkaplanını sorgulamak, onun neliğini ortaya koyma ve toplumsal izdüşümlerinin nerelere dayandığını anlama bakımından önemli görünmektedir.

Entelektüel alanda yeni dünya düzeni, tarihin sonu, postmodernizm, çok kültürcülük, yerelleşme ve yeni liberalizm gibi anlayışlarla eş zamanlı olarak tartışılmaya başlayan küreselleşmenin ne olduğuna ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durum onun neliği problemini gündeme getirmektedir.

Kavram olarak ortaya çıkışı ve anlamı üzerinde farklı görüşler beyan edilen küreselleşmenin işaret ettiği sürecin unsurları ve nesnel gerçekliği dikkate alınırsa daha isabetli tanımlamalara ulaşılması ve daha anlamlı olması mümkündür. Çünkü bilindiği üzere son yıllarda ilgili ilgisiz meselelerde sıkça kullanılan küreselleşme kavramına farklı bakış açılarına göre değişik anlam ve değerler yüklenmektedir.

Küreselleşme sürecinin unsurları çerçevesinde oluşturulan tanımlamalara bakılırsa küreselleşme, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değerlerin ve bu değerler çerçevesinde oluşturulan birikimlerin ulusal sınırlar dışına taşarak dünya geneline yayılmasıdır. Bu durumda küreselleşme farklı toplumsal kültürlerin ve inançların daha yakından tanınmasını, ülkeler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin yoğunlaşmasını içeren bir süreç olmaktadır. Burada bazı soruları sormak yerinde olacaktır. Acaba bütün dünyayı farklı düzeylerde etkisi altına alan bu süreç dünya üzerinde yaşayan ve gelişmiş, gelişmekte olan ya da geri kalmış gibi katagorilerle değerlendirilen bütün ulusların beraberce kararlaştırıp oluşturulmasına yön verdiği bir olgu mudur? Yoksa uluslararası sermayeyi, entelektüel ve teknolojik bilgiyi elinde

bulunduran, bilgi iletişim ve enformasyon kaynaklarını kendi tekeline alan ülke ya da ülkelerin oluşturmaya çabaladığı, birilerinin özne olup diğerlerinin nesne konumuna düşürüldüğü bir durum mu sözkonusudur? Eğer durum böyle ise nesne durumunda olan ülkeler hangi yönde tehdit altına girmekte, onların sosyal bünyesinde ne gibi ayrışmalar bölünme ve çatışmalar meydana gelmektedir?

Ben bildirimini daha çok bu sorulara cevap arama çabası ile sürdürmek istiyorum. Bunu yaparken tarihsel süreç içerisindeki oluşumu bir yana, bugün tartışılan küreselleşmenin retorik olarak dışa vurumunu sağlayan postmodernite üzerinde duracak, onun önerdiği toplumsal ontolojinin küreselleşmeyle ilişkisine değinmiş olacağım.

Öncelikle küreselleşmeye ilişkin üç kavramı dikkatlerinize sunmak istiyorum. Bu kavramların aynı zamanda küreselleşmenin nesnel gerçekliğine ilişkin bilgiler içerdiğini düşünüyorum.

Birincisi Robertson'dan ödünç aldığım “küresel saha” kavramıdır. Küresel saha bir bütün olarak uygarlıkların, kültürlerin, ulus toplumların, ulusiçi ve uluslararası hareketler ile uluslararası örgütlenmelerin, alt toplumlar ile etnik grupların, toplum içi grupların, bireylerin giderek daha fazla baskı altına alındığı ama aynı zamanda farklı bir biçimde güçlendirildikleri bir noktaya doğru sıkıştırılmasıyla ortaya çıkan toplumsal, kültürel bir sistemdir.

Bir diğer kavram “küresel sistem” kavramıdır. Küresel sistemler küreselleşme süreçlerini, küresel kurumsal biçimlerin kurulmasını ve küresel kimliklenme süreçleriyle bunların kültürel ürünlerini içerir.

Üçüncü kavram “küresel süreçler” kavramıdır. Küresel süreçler düzenli kurumsal ağlar kurulmadan önce bile dünyanın geniş bölgelerinin toplumsal dönüşümünü sağlayan başlıca güçler olarak karşımıza çıkar(Friedman, s.89).

Bu kavramların içerdikleri hususlar nesnel alanda birbirleriyle sıkıca ilişkilidir. Küresel sahada, küresel sistemler küreselleşme süreçlerini gerçekleştirmekte, uluslararası özellikte iç örgütlenmeler geliştirmekte ve doğası itibarıyla siyasal nitelik taşımaktadırlar. Öyle ki bugün dünya üzerinde birbiriyle karşılıklı bağımlılık içinde bulunan ve küresel sistemi oluşturan 200'e yakın devletin yanında 38.500'ü aşkın uluslararası çalışan şirket, 10.000'i aşkın hükümetler dışı örgütler-sivil toplum kuruluşları(NGO), 300'ü aşkın hükümetlerarası teşkilatlar ve 4.700 kadar da uluslararası hükümetler dışı birimler(INGO) vardır. Dünya üzerinde bu uluslararası çalışan şirketlerin, örgütlerin, aktörlerin varlığı ulus devletlerin tekerciliğini kırmakta hatta sistemdeki etkinliğini aşındırmaktadır. Dünya

genelindeki bu oluşumlar ülke ve toplumları ister istemez küresel bir düzenin içine dahil etmektedir(Bodur:1). Buna göre küreselleşme sosyal ilişkileri uluslar arası boyuta bağlayan ve hızla yayılan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal ilişkilerde böyle olurken, ekonomik alanda tüm dünyayı saran üretim ağıyla, küresel tüketim maddeleriyle ve dünyayı kuşatan şirketler ve finans piyasalarıyla gerçekleşmekte, hukuki alanda dünya ölçeğinde insan hakları gibi standartların yayılmasıyla ve ülke dışını aşan kolektif dayanışma ağları vasıtasıyla, psikolojik olarak bireylerin ve toplumların ortak kültürlü bir dünya algılamaları bağlamında bilinçlenmeleri şeklinde belirmektedir(Bodur:2). Bu bağlamda artık ulusal değerler yerine küresel bazda yeni değerler üretilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Batının ürettiği ve genel kabul gören ortak değerler olarak ortaya çıkan(Bostancı, 1990:31-36) sözkonusu değerler, kitle iletişim araçları, turizm hareketleri, dünya ticaretindeki hareketlilik, kültür taşıyıcılarının sirkülasyonu batı kültürü temelinde bir evrensel homojen kültür yapısına doğru yol almaktadır.

Burada en etkin kitle iletişim araçları arasında yer alan “CNN günümüzde dünyanın büyük bir kısmındaki izleyicileri için gerçeklik üreten küresel bir örgütlenme”(Friedman:92) olarak nitelenmektedir. Dünya ticaretine yön veren, ekonomik yönden zayıf ülkelerin ekonomilerini altüst ederek toplumsal anomilere yol açan, hükümetlere müdahale edecek derecede etkinleşen “çok uluslu şirketler, küresel ilişkilerin belli bir aşamasının tarihsel ürünleri olarak belirirken, dünya bankacılığı, işçi örgütleri, dini yapılanmalar vb. mevcut dünya düzenlerinde küreselleşmeyi pekiştirici rol oynarlar”(Friedman, a.g.m). Turizm endüstrisi Turner’in deyişiyle sahililik yanılısaması yaratmak suretiyle toplumsal ve kültürel benzeşim deneyimine zorlar(Turner:150).

Modernitenin belirli boyutları tarafından güçlendirildiğinden hareketle küreselleşmeyi tamamıyla modernitenin bir sonucu(Giddens:157) olarak kabul etmenin tartışmaları arasında bocalama yerine, onun daha çok postmodernlik ve postmodernleşmeyle yakın bir ilişkisinin varlığından(Robertson: 92) ve koşutluğundan söz etmek mümkündür. Çünkü küreselleşme postmodern kültür zemininde işleyen (Turner: 149) ve onunla çok yakın ilişkili olan bir süreç olarak belirmektedir. Nitekim postmodernizm küreselleşmenin ekonomi politikasını meşrulaştırma işlevine dönük bir söylem olarak nitelenirken(Kızılçelik:276) küreselleşmenin kültürün postmodernleşmesinin toplumsal nedenlerinden biri olduğu ve postmodernitenin sosyal üretiminde küreselleşmenin özel bir yeri olduğu vurgulanmaktadır.(Turner:2002, 270-272). Ayrıca küreselleşme “*postmodern hyper-liberalizm*”(Waters,1995) olarak ele alınmakta

ve postmodernizm “*küresel sermayenin işleyiş mantığı*”(Hard ve Negri:169), “*geç-kapitalizmin kültürel mantığı, ideolojisi*”(Jameson:1994), küreselleşmenin “*ideolojik refleksi*”(Kumar:227) olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler küreselleşmeyle postmodernitenin yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.

Postmodernite kültürel farklılaşma ve karmaşıklık içerir.(Turner:152) Böylece dünyanın parçalanmasına, mikro oluşumlara, özellikle yerelciliğe ve yerleşmeye önem verirken, küreselleşme dünya ölçeğinde sosyal ilişkilerin yoğunlaşmasına, dünyanın sosyo-ekonomik, politik ve kültürel açıdan birliğine kısaca makro yapılanmaların önceliğine gönderme yapar(Kızılçelik:270). Küreselleşme, bu makro yapılanmalarla küresel sahaya uygun homojen bir kültür oluştururken, paradoksal olarak sosyal muhayyilesi ortak, müşterek bir toplumsal *etos* oluşturan ulusların alt kültürlerini harekete geçirerek heterojen bir içeriği barındırmaktadır. Postmodern söylemlerle ulusal birliktelikler aleyhine parçalanan ulusal toplumsal örgü, küreselleşme lehine küresel sistemlere bağlanmaktadır.

Küreselleşme aktörleri küreselleşmenin gerçekleştirilmesi için mevcut ulusal toplumların yapısını postmodern yaklaşımlarla çözümlemeyi hedeflerler. Bu çözümleme yapılırken Batı-dışı toplumlarda ulus devleti zaafa uğratacak farklılıklar, yerellikler, bölgecilikler, alt kimlikler ve etnik yapılar ön plana çıkarılır ve bunların yaşatılması zorunlu hale getirilir. Böylece yerellik küresel olarak kurumsallaşır ve farklılıklar, etnik yapılar ve alt kimlikler küreselleşmenin vaz geçilmez bir boyutu haline gelir(Robertson:278-281).

Postmodernizm kültürel ve politik boyutlarıyla birlikte bir epistemoloji, bir metodoloji ve bir toplumsal ontolojiyi içermektedir(Murphy:9). Burada açıklamalarına giremeyeceğimiz epistemolojisi ve metodolojisi bir yana postmodernistler eklektizm, parçacılık, anarşi, heterojenlik, farklılık, etniklik, dinsellik, yerellik, çok kültürlülük ekseninde bir toplum düzeni kurgularlar. Konumuz açısından burada vurgulanması gereken şey ulusal kimlik içinde bütünleşen farklılıkların, alt kültürlerin, dinsellik ve etnisitenin çözümlenmesidir. Bu çözümlemede nesne durumunda olanlar gerçekten kendilerine önem verildiğine inanarak böyle bir sürece katılımı sağlarlar, oysa görülen ve anlaşılan yönüyle postmodern söylemi yaygınlaştıran, etkinleştiren özne ve aktörler bunu kendi küresel emelleri için istemektedirler. Tarihin cilvesine bakınız ki 19.yy’da ulus devletler kurulmadan önce çoğulcu toplumsal yapılar modernitenin toplumsal projesiyle dağıtılıp ulus devletler oluşturulurken(ki bu projede o zamanın kapitalini elinde bulunduran güçlerce gerçekleştirilmiştir) bugünkü noktaya gelindiğinde oluşturulan bu ulusal devletler, kapitali elinde bulunduran uluslararası güçlerin

menfaatlerini zedelediğinden postmodern söylemlerle altüst edilmektedir. Böylece kontrol altına alınmış olan toplumsal düzen bozulmakta, yerine parçalanmanın ardından dini, kültürel kimlik arayışları, mikro milliyetçilikler, kolektif düşünceden bireyselleşmeye kaçış gibi her türlü ayrışmayı barındıran bir anlayış hakim olmaktadır.

Küreselleşmeyle birlikte çoğulcu, çok kültürlü toplumların ortaya çıkması, alt kültürlerin varlığı, ulusal kültür açısından bir zenginlik olmakla birlikte, yeni kimlik arayışlarına varacak derecede özgürlüklerin genişletilmesini talep etmenin, “ya o ya bu” yerine postmodern söylemin “hem o hem bu” mantığından hareketle her türlü bilgi ve görüşün geçerli olduğunu savunmanın toplumsal pratik açısından pek şanslı ve uygun olduğu söylenemez. Çünkü bu durum toplumsal düzenin temelini dinamitlemeye matuf görünmektedir.

Bugün dünyanın bir çok yerinde moda haline gelen ancak Batı-dışı toplumlarda küreselleşmeyi gerçekleştirmede bir araç olarak kullanılan post-modern, parçacı yaklaşımların ekseninde değerlendirilen dinî, etnik, kültürel meseleler, geçmişte din adına ya da pozitivist düşünce adına yapılan mutlakçı okumalara alternatif çözümleri dillendirmektedir. Kanaatimiz o ki, ne din ne pozitivist yaklaşımlar adına yapılan mutlakçı ve dayatmacı açıklamalar ne de aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal bütünlük açısından tatmin edici görünmektedir. Mutlakçı yaklaşımlar ferdi grupsal özgürlükleri tehdit ederken, aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal birlikteliği ve sosyal bütünlüğü dinamitlemektedir.

Küreselleşmenin temeli kapitalizme dayandığından başlangıçtan itibaren onun hedefi dünya pazarının oluşturulmasıdır. Bunun temin edilmesi için piyasa toplumu, tüketim kültürü ve toplumu inşa edilir ve ulaşım ve iletişim araçları, imkanları, dünya çapında bir pazarın oluşumunda, geliştirilmesinde seferber edilir. Tüketim kültürü küresel ekonomiyi izler. Örneğin dünyanın Coca-kolonizasyonu, McDonalddlaştırılması küresel kültürün küresel ekonomiyi izlediğini gösterir

Tabiatıyla küreselleşme dünya liderliğini elinde bulunduran güç yada güçler lehine işlediğinden dünya toplumları arasında eşitsizliklere ve kutuplaşmalara yol açmakta, merkezi konumda olanlar tekelleşmektedir. Bu duruma göre küreselleşme merkez ülkelerle (G7 ülkeleri ya da daha dar anlamda Amerika, Almanya ve Japonya olarak nitelenebilir) çevre ülkeler arasındaki eşitsizlikleri yeniden üretmektedir. Söylem olarak üretimin paylaşımını dile getiren küreselleşme eylem olarak farklı bir durum yaratmaktadır. Küresel gücü elinde

bulunduranların lehine bir düzen inşa eden bu süreçte Giddens'in verilerine göre "dünya nüfusunun %30'u günde 1 dolar gelirle yoksulluk sınırında yaşamaktadır. Güney Afrika'nın kısmen istisna teşkil etmesiyle Alt-Sahra küresel ölçekte bütünüyle dışta bırakılmış bir kıtadır"(Giddens:168). Küreselleşme ekonomik hayatta gittikçe derinleşen bir gelir dağılımı eşitsizliğini oluşturmuş, böylece dünyanın çoğu bölgesi gittikçe yoksullaşmış ve sefalet mahkum edilmiştir. Örneğin otuz yıl önce en yoksul ülkelerin %20'sinin küresel servetten aldığı inanılmayacak kadar düşük %2,3'lük pay 1990 sonu itibarıyla %1,4'e düşmüştür(Bauman: 82). BM kalkınma projesinin raporuna göre, mal ve hizmetlerin 1997'de 1995'tekinin iki katı olmasına ve 1950 yılından bu yana altı misli artmasına karşın, dünyadaki 1 milyar insan en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamamaktadır(Le Monde, 10 eylül 1998). "Gelişmekte olan ülkelerde yaşayan 4,5 milyar kişi arasında her beş kişiden üçü temel alt yapı hizmetlerinden yararlanamıyor: Üçte biri içecek su bulamıyor, dörtte biri ev demeye layık bir yerde oturmuyor, beşte biri sıhhi ve tıbbi hizmetlerden hiç yararlanamıyor. Beş çocuktan biri herhangi bir okula 5 yıl bile gitmiyor, sürekli yetersiz beslenenlerin oranı da aynı(Bauman,2000, 184).

Küreselleşmeyi cici gösteren söylemleri yalanlayıcı bu tür sefalet raporlarına ilişkin rakamları farklı değişkenler açısından ortaya koymak mümkündür. Küreselleşmenin ortaya koyduğu bu sefalet manzaraları merkez ülke toplumlarıyla çevre ülke toplumları arasında ekonomik açıdan oluşan mesafeyi kaldıracı değil bizzat kutuplaştırıcı bir durumu ortaya koymaktadır.

Küreselleşme kitle iletişim araçları ve elektronik bağlarla dünyayı bir köy haline getirmekte, dünyanın herhangi bir noktasında meydana gelen olaylardan haberdar olunmakta hatta bunlar gündelik hayatın bir parçası haline gelmektedir. Dünyanın diğer yerlerindeki insanlar ile ilgili değerlendirmeler bir yandan farklılığı açığa çıkarırken kültürel etkileşim yoluyla, tüketim kalıpları, kurumlar ve gruplar birbirine benzeşmekte, yemekten giyime, eğlenceden dinlenmeye kadar sosyal hayata ilişkin bir çok alanda *tektipleşen* bir hayat tarzı ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar çizilen tabloda küreselleşmenin olumsuz yönleri ön plana çıkarılarak sanki küreselleşmeye karşıt bir tutum ortaya çıkmaktadır. Şunu açıkça belirtmeliyiz ki, küreselleşme istesek te istemesek te kendini meşrulaştırıcı ya da kabullendirici her türlü araçlarla yaygınlaşan geri dönülemez bir süreçtir. Küreselleşmenin ortaya koyduğu imkanları inkar etmek te mümkün değildir. Ancak basit bir ifadeyle belirtmek gerekirse yağın yağmur

toprağa faydalı diye şemsiyesiz dolanıp ıslanmanın anlamı yoktur. Küreselleşme düşünsel, siyasi, ekonomik ve kültürel yönleriyle dünyayı değiştirmeyi amaçlayan bir paradigma ise, başımızı kumlara gömüp ondan bağımsız kalmamız mümkün değildir. Ancak takdir edilmelidir ki bu paradigmanın gerçekleşmesi her ülke ve toplumda aynı etkileri göstermemektedir. Sözelimi küreselleşmeye tabi olma zorunluluğu olan ülkelerde küreselleşmenin heterojenliği, ayrışma ve bölünmeyi barındıran özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu duruma göre küreselleşme homojenlik ve heterojenlik yönleriyle, mevcut ulusal ve toplumsal yapıların kurucu ögesi olan modern paradigmaların epistemik ve ontolojik geçerliliklerine yönelik bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Öyleyse bu yönüyle küreselleşmenin modernitenin algılanabilir ve uygulanabilir ölçütlerine uygun olarak oluşturulan, ulus devlet, ulusal kültür, ulusal kimlik gibi temel dinamikleri ve bunlara ilişkin söylemleri belirsizliğe doğru sürüklediğini (Keyman: 8-20) ifade etmenin yersiz olduğu söylenemez. Bu tür belirsizlik ortamlarında tedbirsiz bulunmakla oluşacak ayrışmaların, bölünme ve parçalanmaların nesne durumundaki ülke ve toplumların geleceği açısından ne derecede tehlikeli olacağını kestirmek te zor olmasa gerektir. Bu durum karşısında yapılması gereken şey; artık ülke ve toplumların bilardo topu gibi birbirinden bağımsız olmadığı ve içiçe geçmiş olarak ilişki içerisinde oldukları gerçeğinden hareketle, temel ulusal felsefeye uygun, dünya gerçeklerine açık yeni eğitim politikalarının oluşturulmasıdır. Bu tür politikalarla öz kültür ve toplumların kendilerine özgü değerleri korunurken aynı zamanda evrensel kültür içinde yer alarak dışarıdan dayatılan küresel kültürün etkilerine karşı korunmuş olunacaktır. Kültürler, etrafı kalın duvarlarla örülü birbirinden etkilenmeyen homojen olgular olmadığına göre ve kültürler arası etkileşimin tarihsel gerçekliği karşısında küreselleşmenin bütün toplumlarda etkinliğini hissetmemek mümkün değildir. Burada önemli olan kültürler arası alış-verişin gerekliliğini ihmal etmeksizin yabancılaşmaya hatta küresel kültür içinde asimile olmaya karşı dikkatli olmasıdır.

Sonuç yerine buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar çerçevesinde küreselleşmenin karşı konulamaz bir şekilde ekonomik, siyasi, kültürel yönleriyle güçlü bir şekilde yaygınlaştığını bu yaygınlaşmada kendine karşı duran ulusal oluşumları, milli kültür ve kimlikleri postmodern söylemlerle çözümlediğini söyleyebiliriz. Ekonomik yönden dünya ülkelerini kendi ürettikleri açısından bir pazar olarak değerlendirmeye matuf bu girişim ne yazık ki sadece küresel milyarlerlere yarar sağlar görünmektedir. Siyasi açıdan ulusal politikaların engelleyici tutumlarını farklı manipilasyonlarla delen küreselleşme, kültürel

olarak küresel milyarlarların pazar alanlarının genişletilmesi için aşırı derecede tüketim kültürünü empoze eder görünmektedir. Yerel olanların küresele bağlandığı bu ortamda bireysellik, etnisite, her türlü mikro yapılanmalar ön plana çıkarken toplumsal dayanışmaya ilişkin her türlü değerler altüst olmaktadır. Türk toplumu olarak değişik platformlarda gündeme getirilen postmodern söylemlerin toplumsal ontolojiye ilişkin önerilerinin bizleri nirvana mutluluğuna kavuşturmayacağının farkında olmamız gerekir. Değişen dünya dengeleri karşısında geleceği yeniden inşa etmenin yolu dün ve bugün olanı sorgulayarak yeni bir anlam evreni oluşturmaktır. Bu bağlamda toplum olarak durduğumuz nokta ve sahip olduklarımız ya da olmadıklarımızla, küreselleşmenin tüm boyutları farklı yönleriyle incelemeyi ve toplumsal geleceğimiz adına değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Kaynakça

- Bauman Z., Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları(çev. A.Yılmaz), Ayrıntı yay., İst, 1999.
- _____, Siyaset Arayışı(Çev. T.Birkan), metis yay., İst., 2000.
- Bodur H.E, *Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu*, yayınlanmamış metin.
- Bostancı N., Kültür ve Değişme, İst., 1990.
- Friedman J., *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*, Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm içinde, der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996.
- Giddens A., Elimizden Kaçıp Giden Dünya-Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?(Çev. O. Akınhay), Alfa bas.yay.dağ., İst. 2000.
- _____, Üçüncü Yol –Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi,(Çev. M.Özay) Beriy yay., İst. 2000.
- Hard M., ve Negri A., *İmparatorluk*(Çev. A. Yılmaz) Ayrıntı yay., İst. 2001.
- Jameson F., *Postmodernizm ya da Geç kapitalizmin Kültürel Mantiği*(Çev. N. Plümer), Yky, İst., 1994.
- Keyman F., *Türkiye ve Radikal Demokrasi; Geç-Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa, İstanbul, 2000
- Kızılçelik S., Sefaletin Sosyolojisi, Anı yay., 2002.
- Kumar K., *Sanayi sonrası Toplumdan Postmodern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*(Çev. M.Küçük), Dost kitapevi, Ank, 1999.
- Murphy, J.W., Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri(Çev. H. Arslan), Paradigma, İst., 2000.

Robertson R., *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*(çev.Ü.H. Yolsal), Bilim ve Sanat, Ank.1999.

Turner B.S, *Benlik ve Düşünsel Modernlik*, Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm içinde, der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996.

Turner B.S, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*(Çev.İ. Kapaklıkaya), Anka, 2002,
Waters M., *Globalization*, Routledge, New York, 1995.

