

TEOKRASİ VE LAİKLİK

Niyazi Berkes (21 Ekim 1908-18 Aralık 1988) Lefkoşe'de başladığı ortaöğrenimini 1928'de İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamladı. 1931'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1935'te aynı fakültede sosyoloji asistanı oldu. Aynı yıl ABD'ye giderek 1939'a değin Chicago Üniversitesi'nde toplumbilim üzerine çalışmalar yaptı. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sosyoloji doçenti olduktan sonra 1950'de ikinci kez yurtdışına çıktı. 1952'de Kanada'da McGill Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı, aynı üniversitede profesör oldu.

Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal evrimiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Niyazi Berkes, 1975'te emekli olup İngiltere'ye yerleşti.

Berkes, kuramsal toplumbilim üzerine görüş ve düşüncelerini yansıtan çalışmalarının yanı sıra Türkiye'nin Osmanlı Dönemi'nden günümüze değin geçirdiği değişimleri inceleyen araştırmalar yaptı. Bir alan çalışması olan *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma* (1942), Türkiye'de toplumbilim alanında yayımlanan ilk monografilerden biridir.

Berkes'in 1940'lardan başlayarak çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan toplumbilim ve felsefe konulu birçok makalesi *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* (1985) adlı kitabında toplandı.

Başlıca Yapıtları: *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1973); *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi* (1969-70, 2 cilt); *Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik ve Sosyalizm* (1969); *Asya Mektupları* (1976); *Siyasi Partiler* (1946); *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* (1964); *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (1965); *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975); *Atatürk ve Devrimleri* (1982); *Teokrasi ve Laiklik* (1984).

*Niyazi Berkes'in
YKY'deki kitapları:*

*Asya Mektupları (1999)
Türkiye'de Çağdaşlaşma (2002)
Türkiye İktisat Tarihi (2013)
Türk Düşününde Batı Sorunu (2015)
Teokrazi ve Laiklik (2016)*

NİYAZI BERKES

Teokrasi ve Laiklik



YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 4592
Cogito - 216

Teokrasi ve Laiklik / Niyazi Berkes

Kitap editörü: **Yücel Demirel**
Düzeltili: **Korkut Tankuter**

Kitap tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **Hasan Fırat**

Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi
A Blok Kat: 2 34310 Haramidere / İstanbul
Telefon: (0 212) 412 17 00
Sertifika No: 12026

1. baskı: İstanbul, Mart 2016
ISBN 978-975-08-???

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2015
Sertifika No: 12334

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiç bir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3 34425 Karaköy / İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23

<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm

- Toplumbilim Açısından Din –
Dünya Kurumları Arasındaki İlişki Türleri • 9
Laikliğin Tarihsel Kaynakları • 26
Türk Din Toplumbilimine Giriş • 50
Türk Reform Aşamaları • 74
Laiklik Rejiminde Politik Gelişme • 82
Teokrasi ve Feodalizm • 93
Türk Devrimi'nde Laikliğin Gelişmesi • 105

İkinci Bölüm

- Komşudaki Yangın • 119
“İran'da Yangın Var!” • 123
Müçtehitler Devrimi • 127
Türk Devleti ve Hıristiyanlık Dünyası • 131
Osmanlı İmparatorluğu ve Ortodoks Kilisesi • 136
Megali Idea • 152
Yunan Trajedisi • 156
İki Ulusta Tarihsel Doğrultu • 162
Demokrasinin Beşiği • 166
Mustaklis ile Mustakas • 171
“Turkish Occupied Armenia” • 174

Üçüncü Bölüm

- Anayasa Kaynağı Olarak Söylev • 181
Dünya Politikasında Halifelik • 186
Dinler ve Çağlar • 192

Tarih, Efsane, Masal ve Yalan •	197
Tarih ve Ortaçağcılık •	201
Siyasal – Ekonomik Tarih Karşısında Din •	204
Ulusal Tarihe Bakış •	209
Tarih Bilinçsizliğinin Türleri •	212
Tarih Olmamış Yalanlar •	215
Enosis (Kenosis) Nedir? •	218
Ambar Masalı •	221
Seçimler Ülkesi •	227
Bir Konferansın Anıları •	233
Ku Klux Klan •	236

Yayınlar

Tanzimat •	241
Yeni İslamcılık •	249
Kuran: Şiir ve Kanunları •	255

Birinci Bölüm

TOPLUMBİLİM AÇISINDAN DİN – DÜNYA KURUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ TÜRLERİ

I

Dünyasal kurumlarla dinsel kurumlar arası ilişkiler üzerine karşılaştırmalı incelemeler, şimdiye değin Batı uygarlığının – ortaçağla modern çağ aşamalarındaki – Kilise’yle Devlet arası ilişki türü üzerine yapılan incelemelerdeki terminolojiye göre yürümüştür. Tarihin bu ilişki konusundaki sorunlarından doğan teori şemasının, konuyu basitleştirme gibi bir yararı vardır; çünkü Batı uygarlığında dinle siyasal güç kurumlaşması, belirgin aynı alanlar olarak gözüktür. Bu yüzden Batı uygarlığında, kurallaşmış eylem örnekleri olarak “dinsel” olanla “dünyasal” olan arasındaki ayrımı yapmakta büyük güçlük çekilmez. Bunlar, yaşamın “manevi” (spirütüel) dünyasal (temporel) bölgeleri, Hıristiyan Kilise (Ecclesia) bölgesiyse, Devlet bölgesi olarak kolaylıkla ayırt edilebilir.

Modern Batı ülkelerinin en ileride olanlarında bu bölümleri birbirinden ayrı tutmak sorunu da az çok yerleşmiş, belirlenmiş bir iş olmuştur. İki alan arasındaki “modus vivendi”yi tutundurmak için geliştirilen dünyasal ve siyasal mekanizmalar rejimden rejime az çok değişirse de genellikle bu iki bölgeyi ayrı tutmak olanağı vardır.

• • •

Kavramları ve anlamları yalın olan bu din devlet ilişkisi şeması, Batı dışı ülkelerin kurumlaşma türleri içindeki dinle dünya ayrımı sorununu inceleme işinde toplumbilime uygun olmayan bir şemadır. Hıristiyan toplumlarında görülen ayırım, Batı ve Hıristiyanlık dışı olan ülkelerin devlet din arası ilişki türlerinde görülmez. Hıristiyanlık dünyasındaki Din ya da Kilise örgütleri, Devlet’ten önce ya da Devlet dışında aynı boyutta gelişme göstermez. Kimi toplumlar-

da din, bir kilise gibi ya da bir tarikat gibi kurumlaşmış olabilir ya da dünyasal bir politik kurum denebilecek bir örgütleniş, gerçekte dinsel görev ve değerlerle karmaşık olabilir.

Dinle dünya kurumları arasındaki ilişkileri incelerken *Din Sosyolojisi* adlı yapıtında Joachim Wach, karşılaştırma birimi olarak, “dinin tarihsel biçimi” ile “devlet örnekleri” dediği birimleri ele alır. Ne var ki, bir dinin tarihsel biçiminin (ancak kurumlaştığı zaman böyle bir olanağı bulunmakla birlikte) bütün toplumlarda tek sistem olarak gözükmediğini gözönünde tutmaktadır. Dinin Batı örneğindeki unsurlarını, Batı dışı toplum ve uygarlıklardaki din sistemlerinde ayrı öğeler olarak göstermek amacıyla, Joachim Wach’ın, tarihsel biçimler ve örnekler olarak gösterdiği biçim ve örneklerdeki laik ve dinsel kurumlar arası ayırım kesin çizgilerle belirtilmemiş olur. Meğer ki din ve din dışı unsurlar Batı örneğinin din ve din dışı olarak sistemleştirilmesinden sökülmiş parçalar gibi ele alınarak ideal bir şema kurulmasına çalışılmış olsun. Ne var ki tarihsel biçimlerin ve örneklerin birçoğunda, ne devlet gerçekten laik bir devlet, ne de din – sözcüğün modern anlamıyla – gerçekten dindir. Din ve devlet kavramları, bizim bugün kullandığımız modern genellemelerdir. Wach’ın verdiği birçok örnek, ancak Batı örneğine zorla sokulduğu takdirde şemaya uygun düşebilir. (Türkiye’de laikliği yorumlama ve tanımlama çabalarında aynı yanlışlığa, yani Batı laikliği modeliyle, o modelden ayrı yapıda bir model olan Batı dışı laikleşmeyi aynı türden sayarak, birine bakmakla öteki üzerine de geçerli genellemeler yapma yanlışlığına düşülüyor. Türkiye’de laikliğin anlamındaki bu tür tanımlama yanlışlıklarının, Avrupa’daki laikleşme modelinin Türkiye’dekine örnek olan bir değişme sanılmasından ileri geldiğini, Joachim Wach’ın yaptığının bu kez ters yönde yapılmakta olduğunu belirtmek isterim.)

Hıristiyan din alanı içindeki ülkelerde görülen laikleşmeyle, o alan dışındaki ülkelerde az ya da çok görülmekte olan değişiklikleri birbirine benzetme, din devlet örgütlenişindeki biçim ve değişim türlerinin niteliğini bozmakla kalmaz, bu toplumlarda gelişmekte olan modern laikleşme sürecinin yarattığı sorunları anlamayı da zorlaştırır. Bu toplumlardaki sürecin yarattığı problemlerin nedenleri anlaşılmamış olur.

Bugün Batı dünyası dışında olup da, geçmişindeki politik otoritenin din değerleriyle karmaşık olduğu yerlerde ulusal ve laik devletler gelişmektedir; –en başta Türkiye’de olduğu gibi– bu yerlerde, toplumdaki geleneksel kurumlaşma biçimlerini bozan laikleştirici güçlerin etkisi altında, siyasa ile dinin ayrı etkenler olarak eylemlerde bulunduğu yerler de görülebilmektedir. Bu ülkelerde, Batı örneğinden farklı olarak dinle siyasa kurumlarının geleneksel bütünlüklerinde değişimler olmaktadır. Devletin laik bir örgüt olarak gözüktüğü ölçüde din de geleneksel yerini ve biçimini yitirmektedir. (Örneğin Arabistan’da para ekonomisiyle birlikte kentsel toplum gelişirken, Şeriat uygulamaları giderek sertleşme eğilimi göstermekte, büyük kazançlı bir sermaye ekonomisinin getirdiği çıkarlarla Şeriat’ın faiz kurallarının çatışması sorunlar yaratmaktadır.

Kimi Batı dışı toplumlarda görülen siyasal gelişmelerin çok yeni olması ve öbür kurumlaşma biçimlerine uyum sağlayamaması yüzünden, siyasal ile dinsel alanlardaki kişilerin dinsel geleneklerdeki gelişmelerin siyasal beklentilerde ne anlam taşıdığını kavrayamamaları gibi durumlar ortaya çıkıyor. Her olayı kendi siyasal ve dinsel geçmişlerinin ilişkileri açısından görerek, olanları Batı laikliğinin taklidi ya da yinelemesi sanan Batılı gözlemcilerin de, Batı örneklerinden ayrılan bu gelişmelerin özelliklerini anlamada daha iyi bir durumda oldukları söylenemez.



Karşılaştırmalı toplumbilim açısından en başta bu güçlükleri aydınlatacak ayrı bir kavram şemasına gerek vardır. Bunun için de devlet türü karşısında dinin tarih süreci içindeki konumunun değil, çoğu kez karmaşık bir ilişkiler bütünü halinde örgütlenmiş olan bir din dünya karmasındaki öğelerin çeşitli toplumlarda ne gibi biçimler aldığıın incelenmesi gerekir. Toplumbilim açısından en önemli başlangıç noktası devlet ve kilise gibi farklı kurumlar bulunup bulunmadığını saptamak değil, toplumun değerler sisteminde dinsel değerlerin ve kurumların yerlerini saptamak olmalıdır. Böyle bir başlangıçla siyasal bir kurumun aynı zamanda ve ne ölçüde dinsel bir kurum olup olmadığını ya da dinsel bir kurumun ne denli siyasal işlevleri bulunduğunu saptama olanağını bulabiliriz.

Analitik açıdan baktığımız zaman şu türlerle karşılaşırız: “Din” kavramı, (a) ya tarihsel bir inanç-eylem-kurallar sistemi olarak; (b) ya devletin örgütlenişi içinde uyumlaştırılmış, topluma yol gösterme amacıyla dünyasal toplum eylemleri içinde eritilmiş olarak; (c) ya da, kişinin eylemlerini özel bir örgütlenişe bağımlı ya da bağımsız inanç bağlantıları içinde yürütme türü olarak üçe ayrılabilir.

Bu ayırımı göre doğacak sonuçları şöyle saptayabiliriz: Ya kimi hallerde din sisteminin biçimsel tutumu ideal, kuramsal olarak kalır ya da öyle tanımlanır; gerçek toplumsal çerçeve içinde örgütleniş durumu o idealden farklı olarak ya da onun yorumlanış biçimi olarak ortaya çıkar; ya da dinin örgütlenme düzeyi, yalnız ideal bir din sisteminin ilkelerine göre değil de toplumun kendisinin örgütlenme türüne göre gelişmiş olabilir. Üçüncü bir olasılık da üstün değer kavramlarının önem taşıdığı toplumlarda geleneklere karşı gelen laikleştirici güçlerin kuvvetlenmesiyle dinin kutsal bir dayanışma biçimi oluşturması durumudur. Bu son olasılıkta en önemli amaç, belirli bir din dünya biçimi ile belirginleşen düzenin sürdürülmesini sağlamaktır. O zaman bu olasılıkta din, değişmeye karşı en üstün güç simgesi olur. Saydığımız çeşitlere göre “taassup” (fanatizm), “biçimcilik” (formalizm), “kuralcılık” (şeriatçılık), “dünyadan çekilme” (asetizm), “ayincılık” (ritüalizm), “sofuluk” (püritanizm), “sezaro-papizm” gibi çeşitli terimlerle tanımlanan ayrı tip eğilimler meydana gelir.

• • •

Şu halde, bir toplumun genel örgütleniş biçimi içinde dinin pa-yını incelerken şu soruları sormamız gerekir:

- Tarihsel bir din, ne ölçüde toplumun gelenekselleşmiş kuramsal yapısına biçim veren değer kaynaklarında en üstün yeri tutmaktadır?
- Çoğullu bir din kurumlaşması durumu, ne ölçüde dengeleşmiş bir gelenek içinde gerçekleşmiş olabilir?
- Toplumun laikleşmesi ne ölçüye dek bir geleneksel biçimlenişin din ve dünya kurumlarına bölünmesiyle ilgili bir olay olarak gelişir?

Bu son oluşumu, ya gelenekselleşmiş bir düzenin içinde, ya da modern uygarlığın laikleştirici etkileri altında kurumlaşmış bir biçime dönüşün koşulları kapsamında inceleyebiliriz.

II

Bu özetlenmiş şemaya göre burada ancak kısa kıyaslamalar yapma olanağı vardır. Böyle bir kısa girişime örnek olmak üzere, Türk İslamlığını ele alarak yukardaki genellemeleri uygulamaya çalışacağım. Türk İslamlığı geleneğini ve bugünkü durumunu, Hıristiyan olmayan din çeşitlerinden birine örnek olarak alıyorum. Türk laikliğini, “dinsel” ile “laik” arası ilişki örneklerinin türlerinden birine yararlı bir misal olarak alacağım. Bu, zamanımızdaki başka laikleşme örnekleri olan çeşitlerle ve Türk İslamlığından ayrı olan türlerle karşılaştırmalar yapmak olanağını da verebilir (özellikle Japonya ile Hindistan örnekleri gibi) .



İslamlık, modern dönem öncesi Türk toplumunun siyasal otoriteye tanınmış din geleneğinin kaynağıydı. Bu din, tarihsel yerini Türk İslamlığına özgü olan kurumsal ve değersel bir yapıdan almıştı. Son iki yüzyıl içinde de, modern dönem toplum değişmelerine karşı geleneksel değişmelerin üst dayanağını oluşturuyordu. Yukarıda değindiğim üç nokta çerçevesinde dinin modern çağ öncesindeki kurumsal yapının çözülüşündeki durumunu inceleyeceğiz.

Genel kanının tersine, Müslüman toplumların hiçbirinin siyasal kurumları İslamlıktan kaynaklanmış değildir. Bu kanı laikleşme sürecine karşı çıkan, ya da bu karşıtlığı yansıtan modern ideolojinin ürünüdür; tarihsel gerçekliği yoktur. Osmanlı geleneğindeki Türk siyasal varlığı XIV. yüzyılda tarih sahnesine çıktığı zaman, yani Osmanlı Devleti'nin kurulduğu tarihte Türk İslamlığı siyasal birim içindeki yerini çoktan almış bulunuyordu; çünkü Türk İslamlığı XIV. yüzyıldan öncelere dayanır.

O dönemde İslamlığın başlıca görevi “toplumsal beraberlik” diyebileceğimiz bir birimin desteği ve yön vericisi olmaktı. Bununla

belirtmek istediğim şey, İslamlığın o dönemde yalnız dar anlamda bir din toplumu ve dar anlamda bir siyasal toplum olmadığını söylemektir. İslamlığın oynadığı rol dinsel toplum özünü (İslam deyimıyla “inanenler ümmeti”ni) bir siyasal bütün içinde geçerli kılmaktı. Bunun başarılısı “Şeriat” diye adlandırılan ve kişi davranışlarını yalnız dua, ibadet bağlamında değil, daha çok dünya işleri, toplumsal ilişkiler bağlamında ele alan “doğru eylem yolu”nu gösteren, kişiyi özünde siyasal olmayan kurallarla bağlayarak, onlara inandırarak yönlendiren bir eylem sistemi sayesinde olmuştur. Başka bir deyimle bu, Hıristiyanlıkta olduğu gibi yalnız dine inanenler birim ve birliği anlamında bir kilise (Ecclesia) ya da ona bağlı (devletsiz) bir sekt toplamı içinde gerçekleşmiş değildir. Kişilere uygulanan kurallar bir din kurumu biçimi içinde, ayrı bir topluluk olarak görülen kişilerin uyguladığı kurallar olarak görülüyordu. Güncel yaşamdaki kurallar kutsal sayılmayan dünya işleri alanında kalıyordu. Örneğin İslam hukukunda (Şeriatında) evlenme, Hıristiyanlıktakinin tersine dinsel yanı olmayan hukuksal bir mukavele aktidir. Boşanmanın niteliği de öyledir. Ne evlenme, ne de boşanma dinsel bir kuraldır. (Laik Medeni Kanun’un yürürlüğe girmesinden önce evlenmeleri sarıklı kişilerin yapması, evlenme olayının bir din olayı olmasından değil, Tanzimat’tan sonraki giysi değişimleriyle eski hukuk adamlarının niteliğinin unutularak onları sivil kişilerin karşıtı bir çeşit “ruhban” sınıfı saymaktan doğan, laiklik karşıtı, dinsel eğilimli bir yanılma oluşundan ileri geliyordu). Toplumun en önemli kurumu olan aile birimi bugünkü deyimle bir sivil hukuk çerçevesi içindedir, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kilisenin dinsel kurallarına bağımlı bir kurum değildir. Boşanmanın da bu nitelikte hiçbir sınırı yoktu.

Şeriat denen hukuk kuralları Fakih denen ve hiçbir dinsel, rahiplik niteliği olmayan, dünyasal toplum düzeni uygulamalarını kurallama işiyle uğraşan (Max Weber’in bu türü tanımlamak için kullandığı terimle, “honorarios” sözcüğüyle özelliğini anlattığı) laik kişilerce geliştirilmiştir. Başlangıçta bunlar yeni Müslüman toplumu içinde tümüyle dünya işleriyle uğraşan kişilerdi (en ünlülerinden ve eskilerinden olan Ebu Hanife kumaş ticareti yapan Müslüman bir İranlıydı). Bu “amatör hukukçular”, dünya işlerinde karşılaşılan olayları kurallara uygulamak için gelenek, görenek, ri-

vayet ve en son da Kuran metninden (o zaman baskı olmadığından pek az kişinin bildiği, en üstün değerde sayılan kitaptan) çıkarabildikleri kuralları yaygınlaştırmışlardır. (İslam şeriat kuralları – ki ta başta birbirinden ayrı hukuk okullarına bölünmüşlerdi – ancak sonraları doktrinleştiklerinde az önce verdiğim sıranın tersine düşen bir sıraya göre, yani oluşanın jenetğine göre değil, olanın sistematigine göre kitaplaştırılmıştır.)

Amatör hukukçuların çalışmaları sayesinde çoğalan ve sistemleştirilen kurallar, “çağ”ın koşullarının gerisinde ya da dışında kalmış oldukları zamanlarda bile, gene de devletin istemine bağlı olarak siyasal otoritelerce toplum düzenini sağlamak için uygulanmışlardır. (Bu gelişmelerin en eski dönemi olan Abbasoğulları’nda bu kurallar “bilgi” anlamına gelen Fıkıh yapıtlarında yer almakla birlikte hiçbir zaman bunlar Hıristiyanlıktaki “Kanon” kuralları gibi devlet için hukuksal bir zorunluk haline gelmemiş, böyle bir zorunluluk oluşmasın diye de herhangi bir şeriat kanunu meydana getirilmemiştir. Kimi cahil Hıristiyan ve kimi cahil Müslüman şeriat kurallarının *elkitabının* Kuran olduğunu sanırlar. İslam ümmeti içinde zamanla yerleşerek yayılıp öğrenilen bu kurallar siyasal otoritelerce benimsenmiş, uygulanmalarına önem verilmiştir.)

Gerek kitaplardaki metodoloji ve olaylar, gerekse İslamlık bilimi (Fıkıh) okullarının – ki sayıları son zamanlarda dörde kadar düşmüştür – öğretilerinden çıkan sonuçları değerlendiren siyasal otoritenin uygulamaları ile biriken kurallar Şeriat denen bir tür özel kişi hukuku oluşturmuştur. Demek ki *İslamlık’ta* hukuku din yapan dinin kendisi değil ya da Hıristiyanlık’ta olduğu gibi – çoğu kez – devletten güçlü olan Kilise değil, Devlet’in kendisidir. Bir “asır”da bir “çağ”da gelişen, yerleşen bir kural geçmişi temsil ettiği daha sonraki bir dönemde “din kuralı” oluş, “zaman”, “asır” geçmesiyle inananların (ümmetin) değişmez kuralı olmuş, Şeriat ise yerleşik kuralların toplamı olarak ortaya çıkmıştır.

Devletin düzeni sağlaması açısından önemli olan, toplumsal sistemin değişmez kurallar içine hapsedilmesi olayı, Müslüman toplumlar büyük değişikliklerle karşı karşıya kalınca birtakım önemli değişiklikler doğurmuştur. Fıkıh’ın oluşturduğu kurallar içinde devletin desteğini almayan şeriat kuralları uygulamanın dışında bırakılmıştır.

İkinci özellik, Müslümanlığın yayıldığı bölgelerdeki ileri gelişme düzeyine varmış ortaçağ toplumlarında kuralların büyük bir titizlikle uygulanmasıdır. Bunlar her zaman siyasal otoritenin desteğini kazanmamışlarsa da gelişen şeriat hukukunun mantıksal yapısı içinde kalarak birtakım yeni koşullarda işe yaramaz olmuşlar, kapalı sistem dışındaki toplumsal değişikliklerle uyum sağlayamamışlardır. Değişen koşullar karşısında devlet yeni kurallar isteği ya da gücü göstermiyorsa Şeriat, toplum sorunlarına ters düşmeye başlar.

Modern çağın etkisinin bir din olarak İslamlağa karşı değil ortaçağ Müslüman devlet biçimlerine karşı olduğunu, laikleşme sürecinin Hıristiyanlıktaki laikleşmeyle bir tutulduğunu düşünürsek İslam ülkelerinin kimilerinde devlet ve din bileşimi akımının neden buna karşı bir tepki olarak doğduğunu anlamış oluruz. İslam ülkelerinde dinsel kurum, siyasal kurumun dışında kalmış değildi. Dinin kendisindeki siyasal güçsüzlük, “amorfluk” (atalet) ve temeli olan “ümme”nin siyasal bir birim olmayışı yüzünden dinin gelişimini denetleyen başlıca merci siyasal kurum olmuştur. Bunun böyle olması siyasal kurumun din kurumu üzerinde dinsel üstünlüğünden değil (bir Müslüman “sezaro-papizm”inden) devletin şeriatı verdiği otoriteden kaynaklanır. İslamlaıkta ortodoksluk, ya da onun karşıtı olan anti-nomianizm (Kutsal Kitabın yaşam kuralları sağladığı inancı) Şeriatın siyasal otoritenin (devletin) hukuku olduğu iddiasının benimsendiği çağlarda doğmuştur.

Bir kurum üzerinde “ümme”nin kendiliğinden “icma’ı”nı (consensus’ünü) kazanmadığı için çıkan ayrılık, yalnız devletin desteklediği kurala uyulması zorunluluk olunca, bu kurala uymayanın eylemi Hıristiyanlıkta olduğu gibi “heresia” (inançtan sapma) sayılırsa da cezalandıran güç Kilise değil, devlet olmuştur. Devlet harekete geçmedikçe rafiziliğin serbestliği yürür. Hıristiyanlık açısından anlaşılabilir olan bu farkın nedeni, o tür eylemin Şeriat’ın siyasal olmayan alanı içinde uygulanmasını yavaşlatan, inananın kendi istek ve aklına uyması yerine siyasal güce itaatını gerekli bulan, bu yüzden politik otoriteye karşı çıkan bir protesto sayılmasıdır. Şeriat’ın bunu yapma güçsüzlüğü yüzünden, politik düzenin sağlanmasını zorunlu kılan otoritenin kendiliğinden tanınması biçimine geçilmekle İslamlaığın aslında serbest iradeyle olan eylemin

kendiliğinden sağlayamadığı birliği sağlaması, dinle devlet arasındaki bağı kurulması olayı, İslam devletlerinin temelini din olduğu inancını yerleştirmiştir.



Ortaçağ İslamlığına özgü olan bu tür ortodoksluğun (din kurallarına devlet gücü altında bağlanmanın) gelişmesi, İslamlığın dinsel olarak güçlerini daraltmış ve en sonunda tüketmiştir. Din olarak “İslamlıkta zorunluk yoktur” savının değeri kalmamıştır.

Aynı nedenle, bunun İslamlığın kendine özgü olan bir yanı olduğu görüşüne de yol açmıştır. Dinin politik otoriteye uygulanan sert kurallarına karşı tepki niteliğinde gelişen Tasavvuf da (Hıristiyanlıktaki kilise kuruluşlarıyla manastır tarikatlarından farklı olarak) kendine özgü bir din kurallaşması yaratmıştı. Tasavvuf, İslamlıkta manastırlık yerine, siyasetçe uygulanan din gelişimine karşıt olarak doğmuştu.

Bu yüzden İslamlıkta Tasavvuf ne Hıristiyanlıkta olduğu gibi dünyasal yaşamdan kopuk manastır Hıristiyanlığı, ne de dinin dünyasallaşması görünüşü olmuştur. İslamlıktaki Tasavvuf’un tarikat bölünmeleri, kişilerin kendi istekleriyle ve çoğu kez mesleklerine göre bağlandıkları “kardeşlik” bölükleri olmuş, siyasa ve kural alanlarına karşı iç duygular ilkesine dayandırılmıştı. Tarikat, Şeriat’la kurulu bir din kurumu olmadığı halde, geçmişteki tarikat birimleri devlet hizmetindeki Ulema’nın kural biçimciliklerine ve Şeriatçılık eğilimine karşı olan kurumlar sayılmıştır. (İslam ortaçağı tarikatlarını bugünkü siyasal amaçları gizlemek için kurulan sahte tarikatlardan ayırmak gerekir. İleride değineceğim koşullar altında klasik tasavvuf tarikatları çökmüş, kaybolmuşlardır.)

Türk İslamlığında bu iki kaynağın yanında onların hiçbirinden kaynaklanmayan üçüncü bir yan daha vardır ki, siyasal çağdaşlaşma olayının son aşamalarına geldiğimiz zaman Tasavvuf, Şeriatla birlikte üçüncü bir kaynak olan bu yan, çağdaşlaşma güçleri karşısında son darbeyi yiyen yan olmuştur. Bu belki Asya kaynaklı ve Türk İslamlığına özgü türü tamamlayan üçüncü yan, devlet gücüne özgü olan bir yandır. Amacı siyasal toplumun birlik ve düzenliliğini sağlayacak gücü sağlamaktır. Bu (Max Weber’in terminoloji-

sini kullanarak anlatırsak) “Patrimonium” hakkına, devletin babası, devleti babasından miras almış hükümdar, Osmanlı terimiyle Padişah’tır. Devletin babasının iyiliğe yönelik ödevi, yönetim ve din yoluyla uygulanır. Hem Sultan’dır (sözcük egemenlik demektir), hem de Halife. Bu iki gücün birleşimi, onu toplumun başına konmuş bir çoban yapar.

Bu, İslam’daki “ümme” fiction’undaki görüşten ayrı bir ilkeye dayanır. İslam kaynaklı ideal ümme fiction’unda toplumsal tabakalar arasındaki düzen, bütün dünyasal enerjileri bütün kişilerin eşitliği altında Tanrı ününü en yükseğe çıkarmaya yönelmiş olmaktadır. Osmanlı “patrimonializm”indeyse devletin babası, Tanrı’nın gölgesi olma sıfatını almakla dünyada Tanrı’dan başka her şeyin üstüne çıkarılmış bir güç olur.

Osmanlı devlet anlayışındaki bu üçüncü yanın varlığı, dünyasal gücün kurumlaşmış görünüşü olarak ordu ve yönetimdeki seçkin kişilerin kaynağını açıklar. Yönetim ve savaş gücü kişilerin seçilmesi, yetiştirilmesi, toplum kökenlerinden ayrılmaları gibi yöntemler İslam dışından gelen bu kaynağa bağlıdır. Katı din kuralları olmayan seçkinler bölümü, çeşitli yöntemlerle toplumdan seçilerek ayrılır, toplum katlarının üstünü olan din dışı bir kurum düzeyine yükseltilir. Toplum bunlar tarafından ekonomik sınıf çıkarlarına göre değil, evrensel gelenek gereği olan toplum üstü değerlerin hizmetindeki amaçlara göre yönetilir.

Dünya alanının gelenek olarak kutsallaştırdığı böyle bir sistemde “dünyasal” ile “dinsel” birbirinden ayrı kurumlar olmaktan çıkarlar. Her örgüt, her kurum, hatta her kişi kutsallık adına hareket eden devlet geleneğinin korunmasıyla yükümlü olur; din ya da din dışı diye ayrılmış olmaktan çıkar. Bir eylemin dünya işlerine dönük olduğu ölçüde dinsel ya da dünyasal oluşu, bu ayırımı göre değil, en üstün gelenek yapısının gereklerine göre sınırlanır. En üstün değerlilik, sultanların kendilerine halifelik de kattıktan sonra Padişahlık düzeyinde görülür.

Örgütlü, düzenli dünyasal eylemler alanıysa, araç alanı olarak kaldıkça geniş bir özgürlük kazanır. Padişahlara bile en üstün düzeyde “dinsel özgürlük” tanınır (Padişahların eylemlerinin birçok Şeriat kurallarının dışında kalır). Padişahlıkla Halifelik iki ayrı fonksiyonu göstermez (biri dünyasal, öteki dinsel iki ayrı ölçü yeri

sayılmaz). Onlar, siyasal gücü donatan çeşitli sınıflar arasında bir ayırım yapılmadan verilen sıfatların iki ilkesi, iki unsuru, iki içeriğidir. Kutsal değerler alanı, siyasal ve dünyasal alandan ayrı olan belirli bir kurullaşmaya bağlanmadan sağlanmış olur. Dünyasal toplum tabakalarından oluşan dünyasal ayrımlı alanla geleneğin koruyucusu olan seçkinler (élite) katı arasında derin bir ayırım, bir mesafe bulunur.

III

Bu sistemin Batı uygarlığının modern koşullarıyla karşılaşması sonucu bozulması, içindeki geleneksel (patrimonial), dinsel (charismatique) ve kuralsal (legal) nitelikteki üç öge alanı üzerine kurulu düzeni sarsmış, en sonunda onu yıkmıştır. Dönem dönem eski biçime gelme çabalarına karşı bir vuruşun daha gelmesiyle bu yıkılış sürmüştür. Üç ögenin sistem içindeki yeri yitirilmiş, bulunamıyor. (Bu, bugün bile sona ermiş değildir, kesinlikle laik ilkeye dayanmış bir devletin anayasal temeli, her on ya da yirmi yılda bir yeniden aranıyor.) Bunun, anlatılan biçimdeki düzenin yapısının dinsel alanıyla laik yaşam alanı kuralları arasında bir ayırım bulunmamasından ileri geldiği sanıldığından, İslamlığı kitaplardan öğrenen, Batı sömürgeliliğinden çıkma çabasındaki toplumları tanıyan Batı oryantalistleriyle onların öğrenciliğini yapan Müslüman bilginleri, İslamlıkta laikleştirilmiş bir alan olmayacağı sanısına dayanarak durumu ya İslamlığa özgü bir karışıklık ya da Batı örneğini alma işinden başka bir şey olmadığı görüşündedirler. Geleneksel sistemin sözünü ettiğim iç öğelerinin değişmeler karşısında aldıkları tutumları incelediğimiz zaman aynı sistemin dokusunu bu kez (çözülme sürecindeki eylemlerine bakarak) başka bir ışık altında görebiliriz.

Değişiklikler toplumun dünyasal düzenini etkilemeye başlayınca (örneğin toplumsal yapıda yer değiştirmeler olunca) güçlükler geleneğin en üst organının yerini sallandırmaya başlar. Bu üst organ kendini eski yerinde tutma çabasını yeniledikçe statüsünün daha da sarsılmalarına yol açar. Bu sarsılmalar oldukça ki, din (ya şeriat ya da tasavvuf olarak) ciddi bir değer ve anlam kazanma-

ya başlar. Sarsıntı onlara daha serbestçe eyleme geçme olanağını açmıştır. Bu sarsıntı geldiği zaman, bu iki alanın temsilcileri iki seçenekle karşılaşacaklardır; ya geleneksel düzene sarılacaklar, ya da dini siyasal düzenin alinyazısından kurtarmak için onu yeni koşullara uyumlamaya çalışacaklardır.

• • •

Osmanlı tarihinde XVIII. yüzyıldan sonra bu iki doğrultunun ikisi de belirmiştir. İkisinde de inişli çıkışlı çabalar görülür. Bu, öğelerin hâlâ birbirlerinden ayrılamadıklarını gösterir. İkinci ögenin (dinin, dünyasal düzenin alinyazısından) ayrılması alternatifinin başarılı olması iki koşula bağlıydı.

Bu koşulların biri, ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamda özgürlükler kazanılması zorunluğudur. Ancak böyle bir olasılıkta yeni durumlara uyacak yeni kurallar geliştirilebilirdi. Bunların, geleneksel din ölçülerine göre değil, toplum tabakalarının gereksinmelerine uyacak biçimlere girmiş kurallar olmaları gerekirdi.

İkinci koşul, yaşam alanının çeşitli bölümlerinin Şeriat'ın kurallarından ayrılıp özgürleştirilmeleri koşuludur. Bu yolla, toplumun gerçek ölçülerde değişmesine katkısı olacak bir yöne dönülmesi olanağının bulunması, toplumsal yaşamın çeşitli yanlarını etkileyen değişikliklerin sonucu olan değişmelere bağlanmadan, dinin bu alanlardan çekilerek kendine özgü bir alan kurumlaştırması olabilirdi. Bu olanak doğrultusunda din, birer birer laikleşme halinde olan kurum ve kurallardan ayrı, bir "kurul kurumlaşması" çevresi içinde kendi ödevlerini yerine getirme çabası olacaktı. O zaman inananların yalnız kendi kişisel bağımlılıklarına göre davranılacak, din laik yaşam alanındaki kararların getireceği işlere artık karışmayacaktı.

• • •

Gerçek böyle gelişmedi. İslamlığın dünyaya dönük bir din olmasının Şeriat'a yansımaları, dinin dünya işlerindeki rolünün azalması sonucunu değil, tam tersine dünya işlerindeki yerinin artması sonucunu doğurmuş, toplumsal gelişmelerin gerisinde kalınca da

bu gelişmeleri reddetmek zorunda kalarak kapalı bir sistem içine hapsolmuştur. Dünya işleri karşısında bir din, gidebileceğinden fazlasına gittiği zaman böyle olur; kurallaştırma çabaları yürümez, biçimleşmişlikte kalır (Hıristiyanlık bölümlerinde de bu görülür. Ancak, laik kurallar gereken işleri gördüğünden Kilise kurullarının anlamsızlaşmalarını çok kişi görmez.)

Bunun sonucunda din, yeni toplumsal değişimlerle karşılaşınca, bunları denetleyemez hale gelir. Bir dönem için, her sorunu çözümlenebilen din, diğer bir dönemde, bir sistem olmaktan çıkıp, kapalı dar bir sistem olmaya razı olur. Değişme esnekliğini yitirir. Böylelikle, ne denli incelikli tefsirler yapılırsa yapılsın, dünya sorunlarının dışında kalır.

Bunun anlamı, Şeriat'ın bunları kendi içine almaması, kabul etmemesi, daha doğrusu onlar karşısında kuralı bulunmamakta olması demektir. Her değişme sorunu, Şeriat karşısında değişmez bir din kuralına bağlanır; Şeriat, hukuk kuralları alanı olmaktan çıkar; sadece din kuralları toplamı olur. Laik yani din alanı dışı sayılacak alanlarla arasında gittikçe artan ayrılık, hatta çatışıklık gelişir. Dinsel örgütlenişlere uymayan her yenilik ya da dünyadan çekilme – miskinlik – mistisizm olur ya da Şeriat'tan ayrılma türü bir dinsizlik olarak görülmeye başlar. Türkiye'de bu alandaki değişimler iki koşul yüzünden daha etkin olmuştur: Birinci koşul, seçkinler katmanı arasındaki ayrılık ve bu ayrılığın, hukuk alanında laik bir seçkinler tabakası oluşmasına fırsat vermeyecek ölçüde derin olması koşuludur. İkincisiyse, toplumsal alanla, Şeriat ve tasavvuf alanlarındaki uçurumun derinleşmesidir. Bu uçurumun derinliği, her ikisini de yeni dünyayı anlayamaz hale getirerek bilgisiz bırakır. Bir yanda Şeriat, kendi gücü altında bir teokrasi geliştirmeye çalışırken öte yanda Tasavvuf siyasal alandan daha çok uzaklaşan bir nihilizme döner.



Bunun sonucunda da dış kaynaklı bir süreç başlar: Dinsel olan her şey, aslındaki birleştiricilik gücü yerine, ayırıcı bir güç olarak algılanmaya başlanır. Şeriat, dinsel alanda bölünen otoritesini, daha önce kapsamadığı boyutlara uzatmaya kalktıkça dünyayla çatışkısı da artar.

Biçimsel açıdan, bu iki eğilimin ikisi de ortaçağ İslamlığına kıyasla yenidir. Şeriat'ın kapsayamadığı sorunlar karşısında kendi alanını genişletme saldırılarını, bir yanda devletin zaten daralmış olan geleneksel gücü (böyle bir otoritesi kalmamış her Müslüman ülkesinde olduğu gibi) ya da değişme güçleri alanında laik alanın çok genişlemesi gibi birbiriyle çelişkili iki koşula bağlantılığında görürüz.

Böylece değişme süreçlerinin ilk görünüşlerinin Şeriat, Tasavvuf alanlarıyla devlet alanının bir savaş alanı içine sokulmaları olarak gözükmektedir. Savaş, yalnız değişmeye karşı değil; birbirlerine de karşı olan bir savaştır: Şeriat, devlet de dahil olmak üzere her şeyi kendi tekeli altına sokmaya çalışır. Bunun "Din Devleti" kurma iddialarına kadar gittiğini görürüz. Fakat bu çabasında (siyasal güçten başka) tarikatlardan da karşılık görür. Ne var ki, Tasavvuf devlete karşı güçsüzlüğünden kurtulmak zorundadır. Böyle bir zorunluluk karşısında tarikatlar parçalanmaya başlarlar. Devlet ise her ikisinin de siyasal güç kazanmasına karşıdır. Müslüman toplumunun çekirdeği sayılan Ümmet varlığı, bir din birimi olarak, ölüm kalım sınırına dayanmış demektir.

IV

Türk Osmanlı tarihinde laikleşme konusu açısından bu savaşın gelişimi üzerinde önemli olan nokta şu olmuştur; yukarıda sözü edilen üç ögenin üçü de yeni temellere dayanarak yapılarını ve görevlerini yenileme güçlerini yitirmişlerdir.

Savaşın ilk kurbanı geleneksel tasavvuf tarikatları olmuştur. Bunun nedeni, bunların, dinsel nitelikte örgütlenme olarak toplum değişmelerinden en çok etkilenen tabakalar arasında yayılmış kurullar olmalarıdır. Savaşta, daha çok direnç gücü olan Şeriat da başarı gösterememiştir. Önceleri o denli geniş kapsamlılık gösteren Şeriat, dar bir giysiye dönmüştür. Dünya değişmeleri karşısında gittikçe daha gerilere çekilmeye, edecek söz, yorum ve çözüm bulamamaya başlamıştır. Laikleştirici her gelişimin getirdiği her yenilik onun bir adım daha geriye itilmesini zorlamıştır. Devlete gelince, o da kendi gücünü dinin yanında oldukça kullanamamıştır. Değiş-

meyi kontrol etme durumuna geldiği zaman, Devlet dinsel destek sağlama zorunluluğundan kurtulmaya bakmıştır. Bu, Türkiye modelinde laikleşme olayının üstünlük kazanan bir düzeyde ilerlemesinin yolunu açmıştır.



Bu konularda Türk toplumunda görülen tepki türlerini, öteki Müslüman toplumların çoğunun gösterdiği tepki türleriyle karşılaştırmak, İslamlıktaki dünyasal ve dinsel düzen biçimlerinin geleneksel geçmişlerini daha ayrıntılı olarak anlamamıza yarar. (Laik devlet rejimi türünün neden yalnız Türkiye’de olabildiğinin nedenlerini de açıklar.)

En göze batar nitelikteki ayrılık, Müslüman toplumlarının çoğunda (onların da aralarında ayrı yanlar olmakla beraber) geleneksel düzen biçimlerinin siyasal yapılarının yıkılışı sonucu olarak bu yıkılışa daha çok dinsel nitelikte olan tepkiler gösterilmesinde görülür. Türk tepkisi daha çok siyasal tepki üstünlüğüyle ayrılır. Türk örneğinde dinle devletin karmaşıklığının zorunlu olarak ayrılması sayesinde, Devlet yok olmaktan kurtulmuştur. (Kemalizm’in Türk devletçiliğine katkısının önemi burada görülür ve Kemalist rejimi bundan sonra da yürütmenin zorunlu oluşunun temel gerekçesi budur. Siyasal Türk varlığını en üstte göremeyen “nalınlı dinciler” Kemalizm’deki Devlet ilkesinin bu noktadaki anlamını kavrayamazlar. Devletçilikle Laiklik ilkeleri arasındaki ilişki tarihsel bir ikizliktir.)

Türk toplumunun politik laikleşmesi sürecinden sağ kurtulan İslamlığın bir inanç konumu olarak toplumdaki yeri ve göreviyle ilgili sorunlar doğmuştur. Modern laik devletin benimsediği görüş, dinin kişisel vicdan inancı sorunu olduğu görüşüne dayanır. Bu görüş, dış görünüşünde hem Şeriat’ın bireyci karakterine hem Tasavvufun spiritüalistliğine uygun görünürse de, bu tartışmada gördüğümüz gibi bunların ikisi de geleneksel dönemde olduğu gibi siyasal güçle beraberlikten çıkarak kendi başlarına kalma güçlerini yitirmiş bulunuyorlar. Laik devlet örgütlenişinde din örgütlenişi açısından bakıldıkça devletin ulusal bütünlüğünden bağımsız bir kurallaşmadan ayrı kalması zorunluluğu görülür. Ne spiritüalist

İslam akımları, ne de Hıristiyan misyonerlerinin kendi dinlerini yayma çabaları başarı göstermiştir. Gerçekte, bu tür girişimlerin, din girişimi olmaktan çok siyasal nitelik taşıyan girişimler olduğu görülür. Din görünüşü altındaki akımların siyasal ya da dinsel nitelikte oluşunu ayırt etme güçlükleriyle karşılaşan siyasal gücün en yerinde bulunduğu ve doğru sayılan yol devletin hem İslamlığın hem diğer tarihsel dinlerin hukuk yaptırımlarıyla koruyucusu olmasını sağlamak olmuştur.

Bu kurallar gereği olarak bütün ibadet yerlerinin korunmasını, tarihsel Müslüman ibadet yerlerinin masraflarının sağlanması, bu kurullardaki din hizmetlilerinin eğitilmeleri gibi ödevler devletin görevleri arasına alınmıştır. Buna karşılık, dinsel doktrin yayma, teolojik görüşler ileri sürme gibi eylemler devletin koruma tutumuna aykırı sayılmıştır. En üst ilke, kişilerin inanç özgürlüğünü korumaktır. Gerçek laikliğin anlamı da budur. Herhangi bir dini, kişilere zorla benimsetmek bu özgürlüğün kapsamına alınmamıştır. Dini siyasa, siyasa dine karıştırma özel yasalarla önlenmiştir. Böyle bir çerçeve içinde İslam dininin yaşaması modern yaşam kurallarına en uygun olan bir koşul olduktan başka, başından beri ve tarihi boyunca bütün din örgütlenişlerine özgürlük tanıyan İslamlığın tarihsel karakterine de uygun olan bir tutumdur.

Bu incelemede, Hıristiyanlık dışı dinlerin sosyolojik inceleniş türünün tartışılmasına bir örnek olarak aldığım Türk laikliğinin özelliklerinden çıkan sonuç, Hıristiyanlık dışı dinlerin yaygın olduğu toplumlarda laik ve dinsel biçimlerde de laikleşme süreçlerinin incelenmesinden söz edilmesinin anlamsızlığını ileri süren Müslüman ve Hıristiyan gözlemcilerin tezlerinin temelsizliğini görürüz. Bu türlerden öğrenilecek en önemli sonuç, inceleme metodolojisinin Hıristiyanlık türünden kopya edilmemiş bir metodoloji olacağını göstermesidir. Batı dışı ülkelerin laik ve dinsel kurullarını üzerine yapılacak karşılaştırmalı incelemeler, gerçekte bütün dünya tarihi açısından yalnız bir istisna olan Hıristiyan din örgütleniş türünden edinilen inceleme yönteminden farklı olan bir bilimsel yaklaşım türü gerektirir. Bu tartışmada belli bir tarihsel dinin ya da belli bir devlet örneğinin ayrı ürünleri diye gösterilen bir dinle bir devlet tipi arası ilişkileri değil, tarihsel bir bütün içinde bileşimleşmiş değerlerle eylemler türlerini temel araştırma birimi

olarak almış bulunuyorum.

Batı dışı ülkeler arasında (özellikle Japonya ve Hindistan türleri arasında) yapılacak karşılaştırmalı incelemeler, bütün Batı dışı ülkelerde laikleşme ve din ilişkileri konusunda şimdiye dek incelenmemiş türlere dönmekle kuşkusuz daha geniş bilgiler edinilebilecektir.

Archives de Sociologie des Religions dergisinde (No. 16, 1963)
çıkan yazının çevirisi.