

# SEKÜLERİZM, LAİKLİK VE DİN

## SECULARİZM, LAICİZM AND RELIGION

MUSTAFA ERDOĞAN

DOÇ.DR., H. Ü. KAMU YÖNETİMİ BÖLÜMÜ, ANKARA

Günümüzde sosyal ve siyasal bilimlerin temel problem alanlarından birisi, dinin birey, toplum ve siyasetle olan ilişkileridir. Türkiye'de ise bilimsel kaygılardan çok, siyasi-ideolojik kaygı ve tutumlar nedeniyle bu konu tartışma gündemindeki ayrıcalıklı yerini hep koruyagelmıştır. Ortaçağdan buyana insanlığın entellektüel ve siyasi gündeminin ana konularından biri olarak, din-devlet ilişkileri, niteliği gereği, sosyal ve siyasal teorinin içiçe geçtiği bir sorundur. Bu nedenle, konunun antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi ve hukuk bakış açılarını birleştiren, interdisipliner bir yaklaşımla ele alınmasına ihtiyaç vardır. Bu makalede bu yönde bir deneme yapacağız.

### 1. Modernleşme ve Sekülerizm

Genel olarak aydınlar arasındaki yaygın kanaatlerden biri, modernleşmenin bir sonucu olarak, toplumsal hayatta dinin zayıflayacağı ve buna bağlı olarak da insan hayatında dünyevi ilgi ve önceliklerin ön plana geçeceği yönündedir. Özellikle pozitivist bilim anlayışının ve onun sosyal bilimlere yansımalarının teşvik ettiği bu inancın, düşünce tarihi açısından bakıldığında, toplumsal "ilerleme" görüşüyle ilişkili olduğu anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal "ilerleme"nin, insan davranış ve ilişkilerinde de dinden uzaklaşmayı gerektirdiğine inanılmaktadır. Bu nedenle, sosyal bilimlerin uzun süredir, devletin, siyasetin, iktisadın ve modern hayatın diğer başlıca alanlarıyla dinin hemen hemen ilgisiz olduğu ve bu durumun gitgide arttığı düşüncesini teşvik etmektedir (Robertson 1987:5).

Modern bir bilim olan sosyolojinin temel öngörülerinden biri, gerçekten de, toplumsal bir süreç olarak "modernleşme"nin sonuçlarından birinin dünyevileşme (sekülerleşme)

olduğu şeklindedir. Hatta denebilir ki, sosyoloji bizzatlı seküler bir bilimdir. Nitekim, Nuray Mert'in işaret ettiği gibi (1994:94,110), sosyoloji, başından itibaren teolojye karşı inşa edilmiş ve zamanla onun yerini almıştır. Gerçekten, bir bilgi sistemi olarak sosyoloji birey ve toplumu dininkinden farklı bir biçimde yeniden tanımlamış ve bu tanım laik siyasal örgütlenmenin de temelini oluşturmuştur.

### a) Modernleşmenin Sonuçları ve Sekülerizm

Modernleşme ile dünyevileşme/sekülerleşme ilişkisini Wallis ve Bruce'u izleyerek (1992:8-14) şöyle özetleyebiliriz: Sosyolojik bir açıklama modeli olarak sekülerleşme, tezi modernleşmenin sonucunda dinin toplumsal önemini azalacağını öngörür. Bu sonucu modernleşmenin harekete geçirdiği üç sürecin sağlayacağı düşünülmektedir. Bunlardan birincisi olan "toplumsal farklılaşma", dinin çokişlevli olduğu geleneksel toplumdaki durumun modernleşme ile birlikte değişime uğrayarak, eskiden dini kurumların alanı içinde kalan eğitim, tıbbi bakım/yardım, refah ve sosyal denetim gibi işlevleri sağlamak üzere farklı farklı yeni kurumların ortaya çıkmasına yol açar. Bu bağlamda, iktisadi büyüme yeni iş ve meslekler, hayatı kazanma yolları yaratır. Bu çeşitlenme iktisadi sınıfları ortaya çıkarır.

Modernleşmenin ikinci özelliği ise "toplumsallaşma"dır (societalization). Bu, hayatın gitgide artan ölçüde yerel düzeylerde değil, fakat toplumsal düzeyde biçimlenip örgütlenmesi demektir. Bugünkü toplumsal örgütlenmenin tipik modeli ulus-devlettir. Bu, yüzyüze ilişkilere dayanan, bütünleşik, küçük-ölçekli toplulukların (cemaatlerin) yerini büyük-ölçekli ticari ve sınıal girişimlerin, ulusal düzeydeki garyrişahisi

bürokrasinin alması sürecidir. Cemaat yerine "toplum" bireyin hayatının odağı haline geldikçe, kaynağını ve gücünü cemaatlerden almakta olan din de zayıflar.

Bu iki sürecin (toplumsal farklılaşma ve toplumsallaşmanın) birleşik sonucu, dinin (veya benzer herhangi bir kapsayıcı ahlak sisteminin) tutunma şansının azalması, buna karşılık özelleşmiş bireysel tecrübeyle daha fazla ilişkili olan rakıp anlayışların güçlenmesidir. Başka bir anlatımla, din özelleşerek toplumsal düzenin marjına ve boşluklarına itilir ve bir tercih sorunu veya boş zaman etkinliği haline dönüşür.

*Rasyonelleşme*, modernleşmenin yarattığı başka bir süreçtir. Rasyonelleşme, esas itibarıyla, insanların düşünme ve eylemde bulunma tarzıyla ilgili olup, dünyevi amaçlar için teknik olarak etkin araçların izlenmesini öngörür. Bu teknik rasyonalitenin gelişmesi, doğaüstü güçlere olan inancı (dolayısıyla dinleri) ve aynı temele dayanan ahlaki mülahazaları tedricen kamu hayatından uzaklaştırmış ve bunların yerine objektif performans veya pratik uygunluk mülahazalarını geçirmiştir.

J.K. Hadden, ilk sosyologlar tarafından ortaya atılmış şekliyle sekülerleşme/dünyevileşme modelini şöyle özetlemektedir: "Bir zamanlar dünya düşünce, uygulama ve kurumsal biçim olarak kutsal olanla doluydu. Reformasyon ve Rönesanstan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı kapladı ve bunun bir sonucu olan sekülerleşme süreci kutsalın egemenliğini zayıflattı. Zaman içinde, muhtemelen özel alan istisna olmak üzere, kutsal tümüyle ortadan kalkacaktır." (Akt. Finke 1992:146).<sup>1</sup> Bu tasvirde de anlaşıldığı gibi, modern veya seküler dünya görüşünün; evrensel düzeyde yaygınlaşma istidadi taşıyan, toplumlara göre özünde bir farklılık göstermeyen ve bütün dünyayı içine alan bir dünya görüşü olarak, dini geleneklerle çatışma içinde olduğu düşünülmektedir. Sekülerleşme, bu çatışmanın dini görüş aleyhine çözülmesi sürecidir (Mert 1994:52).

Sekülerleşme veya dünyevileşme kavramı öncelikle insanların inançlarına atıfta bulunur. Bir toplumun diğerinden daha seküler olduğundan söz ettiğimiz zaman kastettiğimiz şey, o toplumda, diğerine oranla daha az sayıda kişinin hayatının dini inançlardan etkilendiğidir (Bruce 1992:6). Bir sosyal süreç olarak se-

*külerleşme*, "geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişe paralel olarak en kaba tanımı ile dünyevi diye tanımlayabileceğimiz modern dünya görüşünün dinsel öğretinin yerini alması"nı ifade eder (Mert 1994:17).

Wallis ve Bruce'a göre (1992:11), sekülerleşme "dinin gerilemesi"ni değil, toplumsal öneminin azalmasını ifade etmektedir. Nitekim, dinin kamusal alandaki rolü azaldığı ve bu alanda dini kurumlar gerilediği halde, "hakiki din"ın kapsamı olduğu gibi kalabilir. Başka bir anlatımla, dine itibarı bağlanma ve dini ritüellerin icrası azalır veya kaybolurken, inanmaya ve ibadete devam edenlerin dindarlığı katılığını koruyabilir. Sekülerleşmenin asıl anlamı olan dinin toplumsal öneminin azalması ise, onun toplumsal rol ve kurumların işleyişini ve bireysel inanç ve eylemleri daha az etkilemesini ifade eder.

#### b) Sekülerleşme Tezine Eleştirel Bakış

Ortodoks biçimiyse sekülerleşme tezi, modernleşmeyle birlikte, dinin devamlı olarak ve geri-dönülmez bir biçimde gerileyeceğini öngörmektedir. Sekülerleşmeye ilişkin bu öngörüye çeşitli mülahaza ve kanıtlarla karşı çıkmaktadır. Bunların bir kısmı metodolojik, bir kısmı da olgusaldır. Şimdi bunları gözden geçirelim.

##### i) Metodolojik Eleştiri

Sosyal bilim metodolojisi açısından bakıldığında, herşeyden önce, "geri-dönülmez" ve evrensel geçerlikte bir toplumsal süreç öngörüsü bilimsellikten uzak görünmektedir. Çünkü bu, bilimsel bir öngörüden çok, metafizik bir kehaneti andırmaktadır ve lineer bir tarih anlayışının ürünüdür. Başka bir anlatımla, sekülerizm öngörüsü, insana ve tarihe belli bir bakışın ürünü olan, evrensel olarak doğru lanması mümkün olmayan "*paradigma-bağımlı*" bir varsayımdır. Bu nedenle, sekülerist yaklaşımın, üretildiği dönemin toplumsal gerçekliğini, bu "ilerlemeçi" paradigmanın süzgecinden geçirecek tespit etmesi kaçınılmaz olduğu gibi, bu "gerçeklik"ten kesin normatif sonuçlar çıkarmaya çalışması da sağlıklı bir yöntem değildir. Esasen, toplumsal dünyada hiçbirşey geri-dönülmez veya kaçınılmaz değildir (Wallis and Bruce 1992:27). Toplumsal olgu ve süreçlerin bu nitelikte olduklarını kabul ettiğiniz za-

<sup>1</sup>Günümüzde bu geleneksel modelin en iyi savunucusu ve kendisine en çok atıfta bulunulan kişi Bryan Wilson'dur (Finke 1992:146).

man, insanın iradî eylemini, onun beşerî ve toplumsal dünyayı bir ölçüde değiştirebileceğini gözardı ediyorsunuz demektir ki, insanı tümüyle edilgen bir konuma düşüren bu varsayım altında toplumsal bilim de yapılamaz.

Bu durumda, sekülerleşme tezinin bir açıklama modeli olma iddiasının ötesine geçerek evrensel ve geri-dönülmez nitelikte öngörülerde bulunduğu ölçüde bilimsel olmaktan çıkıp "ideolojik" nitelik kazanmakta olduğu söylenebilir. Nitekim Hadden "sekülerleşme teorisinin" teori olmaktan çok bir doktrin olduğu için titiz bir sistematik incelemeye tabi tutulmamış" olduğunu belirtmekte ve bu kavramın kolaylıkla benimsenmiş olmasının onun modernleşmenin evrimci modeline ve sosyologların inançlarına uygun düşmüş olmasından ileri geldiğini ileri sürmektedir (zıkr. Finke 1992:145). Hadden'in özellikle ikinci yargısı, yukarıda kısaca açıkladığımız nedenlerle, büyük ölçüde doğru görünmektedir. Benzer şekilde D. Martin de sekülerleşmeyle ilgili düşüncesinin tümüyle "dın karşıtı ideolojilerin bir aracı" olduğunu iddia etmiştir (Finke 1992:145).

#### ii) Tarihsel-Sosyolojik Eleştiri: Din Gerçekten Geriliyor Mu?

Öte yandan, gözlenebilir sosyolojik olgular da dinin modernleşmeyle birlikte gerilediği yargısını pek doğrulamamaktadır. Genel olarak dindarlığın canlılığını koruduğu ve dinin ihyasına yönelik hareketlerin en iyi gözlenebileceği yerin Amerika Birleşik Devletleri olduğu söylenebilir. Nitekim, modernleşme döneminde ABD'de dinin durumu hakkında yaptığı inceleme sonucunda, Finke bu ülkeyle ilgili kanıtların sekülerleşmeye ilişkin geleneksel modeli doğrulamadığını belirtmektedir. Bu kanıtlar, Amerika'da modernleşmenin bir sekülerleşme dönemi açmadığını, aksine dinî örgütlerin canlılığının ve bireysel düzeyde dinî bağlanımların artmakta olduğunu göstermektedir. Kiliseye bağlılık oranı ondokuzuncu yüzyılda azalmak şöyle dursun, tersine hızlı bir artış göstermiş ve 20. yüzyılda da istikrarını korumuştur. Çeşitlenen ve artan mezhep veya tarikatler dinden uzaklaşma yönünde bir gelişmenin olmadığını göstermektedir. Kısaca, ABD'de dinin durumuyla ilgili göstergeler, sekülerleşme tezinin öngörülerine aykırıdır; modernleşmenin ilerlemesi dinin gerilemesine yol açmamıştır (Finke 1992:164).

Nitekim Gilles Kepel dünya yüzeyinde dini uyanış hareketlerini incelediği eserinde Amerika'da son yıllardaki durumun da aynı merkezde olduğunu ayrıntılarıyla göstermektedir (Kepel 1992:133-34). Yazar, genellikle aydınların, İslami hareketlere özgü olduğunu, hatta İslamın doğasından kaynaklandığını düşündükleri fundamentalizmin Amerika'daki köklerini de aydınlatıyor. Gerçekten, ABD'de 1970'li ve 80'li yıllarda, fundamentalizm, Evangelizm veya yeni Hristiyan sağ olarak adlandırılan hareketler çevresinde güçlü bir dinî canlanma yaşanmıştır. Bu ülkede "fundamentalizm" teriminin yaygınlaşması 1920'lere kadar geri gider. Bu terim ABD'de 1910'dan itibaren yayımlanan ve modernlikle her türlü uzlaşmayı reddeden Protestan teologlarının makalelerinden oluşan 12 ciltlik *The Fundamentals* (Temeller) dizisiyle ortaya çıkmıştır. Kepel, temelde modernizm ve sekülerizme karşı çıkan fundamentalizmin İncil'in yanılmazlığına, İsa'nın yüceliğine, hayatla ölümün etkileşiminin yararına ve İsa'nın dirilişiyle ruhun selamete kavuşacağına inanç esaslarına dayandığını açıklamaktadır.

Fundamentalistlerin yukarıdan aşağıya Hristiyanlaşma anlayışlarına karşılık, Evangelizm bireyden yola çıkarak aile ve sivil toplumu esas alan ve politik boyutu oldukça zayıf olan bir harekettir. Ancak her iki hareketin bir ortak noktası vardır ki, o da "*laik hümanizm*"i tüm kötülüklerin kaynağı olarak görmeleridir. Çünkü, onlara göre, laik hümanizm insanı Tanrı'dan ayırmakta ve dinin buyruklarına karşı aklın, arzuların ve insiyakların özgürlüğünü savunmaktadır. Ayrıca fundamentalistler, bireysel özgürlük adına kürtajı, pornografi ve eşcinselliği hoşgörmek suretiyle ahlak alanında büyük "tahribat"a yol açtığı için, liberalizm<sup>2</sup> de karşı çıkmaktadırlar (Kepel 1992:165-66).

Siyasi yönü daha belirgin olan başka bir hareket de *Ahlaki Çoğunluk* hareketidir. Bu hareketin kurucusu olan Jerry Falwell'a göre, bugün ahlaklı Amerikalıların aşmaları gereken beş önemli sorun vardır: kürtaj, eşcinsellik, pornografi, hümanizm ve ailenin yıkılması. Bu önemli misyonun *siyasi* bir boyutu vardır; çünkü bu kötülükleri ortadan kaldırmak için yalnızca kişisel kurtuluş yeterli

<sup>2</sup>Amerikan siyasi terminolojisinde "liberalizm" Marxist olmayan solculuğu ifade etmektedir. Ayrıca metindeki bağlamda "liberalizm" terimi "liberteryenizm"i de kapsar biçiminde kullanılmaktadır.

değildir, Amerika'yı da kurtarmak gerekir. Kepel, Ahlakî Çoğunluk hareketinin "laikler"le "liberal" Amerikan soluna karşı "yeni Hristiyan sağ"ı'nı büyük ölçüde etkisi altına almayı başarmakla beraber, fazlaca siyasileşmesi nedeniyle ve ayrıca kürtaj, pornografi, eşcinsellik ve okullarda din dersi gibi konulardaki katı tutumu yüzünden, ahlaki ve toplumsal mesajını pek yaygınlaştıramadığına işaret etmektedir (1992:147-48, 160).

Gerçi Amerika'daki dini canlılığın özel nedenleri olduğu, bu nedenle bu özel durumun global bir eğilimi yansıtmadığı söylenebilir. Nitekim, bir yazar bu ülkede modernleşmenin sekülerleşmeyi getirmediğine ilişkin bulguları değerlendirirken, bu "istisnai" durumda ABD'de devletin dini düzenlememiş olmasının büyük etkisi olduğunu belirtmektedir. Dini düzenlemenin yokluğunda, dini hareketler devletten ceza görme veya ayrıcalıklarını kaybetme korkusu olmadan serbestçe ifade ve örgütlenme imkanına sahip olmaktadır (Finke 1992:164-65). Gerçekten de, Amerikan hukukunun din konusundaki liberal niteliğinin dini yönelişleri bir ölçüde kolaylaştırdığı doğrudur. Bununla beraber, Amerika'nın bu konudaki durumunun "istisnai" sayılması, bir yönüyle de, "kural" sayılan uygulamanın dinin az veya çok baskı altında tutulması olduğu şeklindeki modernist anlayışı da ifşa etmektedir.

Amerikan örneği ve Kepel'in incelediği diğer dini canlanma hareketleri (İtalya'daki Komün-yon ve Kurtuluş hareketi, Fransa'da özellikle Kilise okullarının devletten bağımsızlığı için faaliyet gösteren dini hareketler ve İsrail'deki yeniden Musevileşme hareketleri) göstermektedir ki; yaygın olarak sanıldığı aksine, dini canlanma İslam dünyasına özgü bir olgu olmayıp, global bir eğilimin ifadesidir.

## 2. Din Neden Yükseliyor?

Modernleşme ile birlikte dinin gerilemesinin kaçınılmaz olmadığını bir kere tespit ettikten sonra, "dinin neden yükseldiği"ni sormanın mantıken tutarlı olmadığı söylenebilir. Bununla beraber, günümüzde dinin "yükseldiği" örnekler-Kepel'e "Tanrı'nın İntikamı" deyimini kullandıracak ölçüde-yaygın olduğuna göre, bu noktanın ayrı olarak ele alınması gerekmektedir. Bundan başka, dinin genel olarak birey ve toplum hayatındaki yerini-zaman zaman başka

biçimler altında da olsa-koruyagelmesi üzerinde de ayrıca durulmalıdır.

Önce ikinci noktadan başlayalım. Din gerçekten de tarihi ve kültürel bakımlardan evrensel bir gerçekliğe sahip görünmektedir. Esasen, dinin günümüzde çeşitli toplumsal bilimlerin -sosyoloji, psikoloji, antropoloji, siyasal bilim ve tarih gibi-inceleme konularından birini teşkil etmesinin asıl nedeni de onun bu özelliğidir.

Örneğin, bu bilimlerden biri olan antropolojide, insan toplumlarının pratiğinde dinin merkezî önemi üstünde ısrar etme eğilimi varlagelmiştir. *Antropolojik* araştırmaların önemli bir bölümü dini hayatın çeşitli biçimlerinin incelenmesiyle ilgilidir. Sözcüğü Mircea Eliade, dinsel veya kutsal olanın modern hayatın içinde din-dışı biçimler altında devam ettiğini göstermeye çalıştığı bir kitabında (1991), en fazla dünyevileşmiş modern toplumlarda bile hayatın tümüyle din-dışı olarak tecrübe edilmesine nadiren saf biçimiyle rastlandığına dikkat çekmektedir. "Din dışı dünyada rastlanan şey, ölümün, evliliğin ve doğumun kökten bir şekilde laikleştirilmesidir, fakat(...) ortadan kalkmış olan dinsel davranışların silik anıları ve özelemleri var olmaya devam etmektedir." (162-63). Din dışı insan kendini dindarlıktan ve insanüstü tasarımlardan arındırmaya ve "batıl itikatlardan kurtarma"ya çalışırken bile, ister istemez, dindar insanın davranışından gelen izleri, bu sefer dinsel anlamlarından arındırılmış biçimlerde hala muhafaza etmektedir. Kendini din dışı sayan ve böyle olduğunu iddia eden çağdaş insan hala koskoca bir gizli mitolojiye ve çok sayıda yozlaşmış ayinselliklere sahiptir. Yeni yıl coşkuları, çeşitli bayramlar, evlenme, doğum, işe girme ve toplumsal yükselme törenleri laikleşmiş biçimler almış dinsel ayin benzerleridir. O kadar ki, "dinsizler"in bile büyük çoğunluğu dinsel tutumlarından, teoloji ve mitolojiden "kurtulabilmiş" değildir. Örneğin, Marx'ın "bir yandan proleter-yaya tanıdığı peygamberane rol ve kendini feda ederek insanlığı kurtarma işlevi; öte yandan da İsa ile Deccal arasında olan ve birincinin nihai zaferiyle sonuçlanan mahşerî çatışmaya kolaylıkla yaklaştırılabilecek olan, İyi ve Kötü arasındaki nihai mücadele" tasarımıyla Musevi-Hristiyan Mesih ideolojisini ve kaderci umudunu sahiplenmiş olması ilginçtir. Daha da ilgin-

ci, gizli veya bozulmaya uğramış dinsel tavırların, çıplaklık veya mutlak cinsel özgürlük yanlı hareketler gibi kendilerini içtenlikle sekülerler, hatta din-karşıtı ilan eden hareketlerde bile görülmesidir (Ellade 1991:180-84).

Bu antropolojik açıklama dinin insanî varoluşun evrensel bir yanını teşkil ettiğine dikkatimizi çekmek suretiyle, modernleşmenin veya başka bir toplumsal sürecin neden saf bir din dışı hayat tarzını yaratamadığını, din dışı görünen insan tecrübesinde bile dinseliliğin izlerinin gizli bir biçimde saklı olduğunu göstermektedir. Dinin insanî varoluşumuzun evrensel bir yanını oluşturması bir yönüyle bireysel, başka bir yönüyle de toplumsal niteliklidir. Gerçekten, din, birey olarak insana, dünyadaki varoluşunun anlamı konusunda "bilim-üstü" cevaplar vermekte; insan onun sayesinde evren ve dünya ile birlikte, bu varlık formları içinde kendi yerini anlamlandırmakta, temel değer ve ideallerinin önemli bir kısmını bu anlam çerçevesinden türetmektedir. Kısaca, bireysel bir tercih olarak din hayatı yaşanabilir ve anlamlı kılan değerlerden biridir.

Din öte yandan, insanın toplumsal ve grupsal kimliğinin de temel belirleyicileri arasında yer almaktadır. Başka bir ifade ile, din bireysel bir tercih, dünyevi ve uhrevi bir huzur vaadi veya metafizik bir tecrübeden ibaret olmayıp; aynı zamanda sosyolojik bir gerçekliktir. Dini kimlik bir tür toplumsal mensubiyet biçiminde, hatta bazı durumlarda -muhtemelen, bugün Bosna'da olduğu gibi- ulusal bir kimlik biçiminde kendini göstermektedir.

Dinin "yükselişi"ne gelince, bu, seküler dünya görüşüne sahip aydınların sandığı gibi akla aykırılığın bir ürünü veya bazı "karanlık güçler" in bir oyunu olmayıp, alışageldiğimiz düşünce kategorilerimizle açıklayamayacağımız derin bir toplumsal gerçeğin işaretidir. Dini hareketlerin canlanmasının önemli bir nedeninin, paradoksal bir biçimde, sekülerleşme ve laik örgütlenmenin kendisi olduğu söylenebilir. Bunu, dini hareketlerin neye karşı çıktığına bakarak anlamak mümkündür. Gerek Hıristiyan ve Musevi dini hareketler gerekse İslamın İhyası hareketleri, esas itibarıyla, günümüz toplum hayatında somutlaşan modernlik ve laikliği hedef almışlardır. Hepsinin ortak özelliği, yüzyılımızda yaşanan acıların temel nedeni olarak gördükleri laikliğe ve aklın inanca üstün

tutulmasına karşı çıkmalarıdır. Nitekim, söz konusu dini hareketler insanları, "modernizmin bunalımı"na karşı, günlük yaşantılarını Tanrı'nın buyruklarına uygun olarak yürüten gerçek inananlardan oluşan bir dini dayanışma toplumunun kurulmasına çağırmaktadırlar (Kepel 1994:17-18, 8-11). Kısaca, sekülerleşme yönündeki çabaların yarattığı tepki dini canlanma eğilimlerini beslemektedir.

Modernleşmenin başka bir yönüyle de, öngörülenin aksine, dinin yükselişine katkıda bulunduğu, özellikle Türkiye örneğinde gözlenebilir. Türköne, ondokuzuncu yüzyılda "İslamiyetin kazandığı güçlü konum"un başlıca nedenlerinden birinin, basım-yayım araçlarının gelişmesi ile okul eğitiminin yaygınlaşmasında kendini gösteren modernleşmenin Müslüman ülkelere girmesi olduğunu tespit etmiştir (1994:62). Gerçekten de, Türkiye'de sosyo-ekonomik modernleşme ilerledikçe bir yandan eğitimin yaygınlaşmasıyla, bir yandan da şehirleşmenin artmasıyla toplumun "kırsal" kökenli daha muhafazakar kesimlerinin çocukları eğitim fırsatlarına daha kolay ulaşmaya başladılar. Toplumsal iletişim ağlarının yaygınlaşması ve toplumsal akışkanlığın artması da bu gelişmeyi takviye etti. Modernleşmenin bir sonucu, Göle'nin ifadesiyle, "...başta eğitim olmak üzere modernliğin bazı kazanımlarını sahiplenen ve bazı değerlerle sembolik kültürel sermayenin üretimine katkıda bulunan İslamcı elitlerin ortaya çıkması" olmuştur (1994:127). Böylece, geleneksel İslamın entellektüelleşmesi ve yeni/modern bir dil kazanması kolaylaşmış oldu. Bu gelişmenin ülkede dinin durumuna ilişkin görüntüyü değiştirmesi ve siyasal alanda da yansımalar bulması normaldi. Türkiye gibi, eğitimin yaygınlaştığı, yukarı doğru sosyal hareketlilik ve demokratik siyasal sürecin işlediği ülkelerde, modernleşme daha *katılımcı* İslamcı hareketlerin ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Buna karşılık, yukarı doğru sosyal hareketlilik kanallarının ve politik katılımın var olmadığı Mısır ve Cezayir gibi ülkelerde, İslamcı elitlerin sosyal hareketliliğinin engellenmesi ise tepkici ve şiddet kullanımını onaylayan hareketlere yol açmıştır (Göle 1994:130).

Öte yandan, modern devletin laik siyasal örgütlenmesi ve laiklik politikaları da dini meydan-okumalara neden olmaktadır. Kamu hayatında dine yer verilmemesi ve siyasetin tamamen dinden bağımsız bir biçimde meşru-

laştırılması<sup>3</sup> dindarların kendilerini "köşeye sıkıştırılmış" hissetmelerine ve dinlerini güçlü bir biçimde savunma aracı olarak kullanmalarına yolaçmaktadır. Bu tepkinin siyasal bir boyut kazanması normaldir. Özellikle Türkiye gibi laikliğin siyasal seçkinlerce bir ideoloji olarak algılandığı yerlerde, bu siyasal hareketlerin, taleplerinde daha katı ve uzlaşmaz hale gelmeleri adeta kaçınılmazlaşmaktadır. Oliver Abel'in haklı olarak işaret ettiği gibi (1995:38), İslam ülkelerindeki ideolojik laikleştirme politikaları tepkilerin güçlenmesine ve siyasallaşmasına katkıda bulunmuştur.

Cumhuriyet Türkiye'sinde dinin toplumsal hayattan ve kamusal alandan uzaklaştırılması doğrultusundaki politikaların bizzatîhi dini hayatın şekillenmesi ve siyasal meşruluk üzerindeki etkilerine öteden beri işaret edegelen Şerif Mardin, Said Nursi'nin öğretisi ve pratiği üzerine yaptığı bir incelemede (1992:46), Cumhuriyet döneminin dinle ilgili politikalarının başarısız olmasının Nurculuğun güçlenmesine katkıda bulunan başlıca etkenlerden biri olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Cumhuriyet'in laikçi ideolojisi, bir dünya görüşü olarak İslamın yarattığı boşluğu dolduramamıştır. Yazar başka bir yazısında (Mardin 1995:11), Cumhuriyet ideolojisinin bu dünya görüşü noksanını, "toplumun ve insanların gündelik yaşantısının oluşu konusunda(ki) ilkeleri(nin) oldukça cılız" olmasıyla açıklamakta ve bunun dini kültürün bir hayat tarzı olarak, insana ve topluma bakışı belirleyen bir dünya görüşü olarak önem kazanmasına yolaçmıştır. Çünkü, insanların söz konusu boşluğu bildikleri eski davranış kodlarına dönmek suretiyle doldurmaya çalışacakları açıktı.

Nihayet dini canlanmayı bir tür *ütopya arayışı* olarak da görebiliriz. Bu dini ütopyacılık, 1960'ların sol-Marxist "iyi toplum" tasarımlarının ve laik ütopyacılığın yerini almış görünmektedir. Çeşitli dini hareketler, yüzyılımızın en iddialı alternatif toplum tasarımı veya ütopyasını temsil eden tanrı-tanımsız komünizmin tam da can çektiği bir dönemde, kutsal metinlerden ilham alan alternatif birer gelecek tasarımı geliştirdiler. Kepel'in deyişiyle "Daha iyi bir dünya özlemi şekil değiştirerek, laik alandan dini alana kaydı." (1994: 237-38,26)

### 3. Laikliğin Doğuşu, Anlamı ve İşlevi

Laiklik, sekülerleşme veya sekülerizmden farklı olarak, sosyolojik değil, fakat yalnızca siyasal-hukukî bir ilkedir. Gerçekten, laiklik

toplumun veya toplumsal bir durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin -genellikle modern ulus-devletlerin- bir ilkesi veya niteliğidir. Laiklik, belli bir toplumda bir inanç, bilgi ve davranış referansı olarak dinin yaygın olup olmamasıyla ilgili değildir. Keza laiklik felsefi veya metafizik bir doktrin de değildir; o bireyler için bir dünya görüşü veya ontolojik ve etik bir sistem özelliği taşımaz. Bu nedenle, laikliğin normativitesi bireysel alanı ilgilendirmez, sosyolojik gerçeklik de laikliğin normativitesinden bağımsızdır. Bu ilke sadece, siyasal toplumun örgütlenmesine yol gösterebilir.

#### a) Laikliğin Doğuşu

Bu anlamda laiklik, bilindiği gibi, Batı düşüncesinin ve uygarlığının ürünüdür. Tarihsel olarak Hristiyanlıkta din ile devlet ilişkilerinin şekillenmesinde asıl belirleyici yalnız başına Kilisenin tesisi olmuştur. Ortaçağda kilise ile devlet sık sık aynı alanlar üzerinde yetki iddiasında bulunmuşlardır. Kilise geliştikçe de gittikçe devlette bir rakıp haline gelmiştir. O kadar ki, Avrupa tarihinin belirli dönemlerinde fiilen iki devlet var olmuştur: kilisenin devleti ve dünyevi idari alanın devleti (Robertson 1987c: 155)

Hristiyanlığın doğuşu aşamasında Hristiyanlar cismanî iktidarla pek ilgilenmiyorlardı. Hz. İsa da kendi saltanatının yeryüzünde olmadığını söylemişti. Hatta Aziz Paul, "bütün iktidar Tanrı'dan geldiği" için, Hristiyanların nasıl olursa olsun otoriteye itaat etmeleri gerektiğini söylemişti. Bu nedenle olsa gerek, M.S. IV. yüzyıl başında Hristiyanlara Roma İmparatorluğu içinde sınırsız ibadet hürriyeti tanındı ve Hristiyanlık devlet dini olarak desteklenmeye başladı (Robertson 1987c: 153-54).

Ne var ki, Hristiyanlık özünde evrensel bir din olduğu için, Roma İmparatorluğunun sınırlarının ötesine yayılmak istidadında idi. Bu ise, Hristiyanlığın devlet karşısında tam bir

<sup>3</sup>Mamañh, siyasal meşruluğun dindışı esaslara dayandırılması ölçüsünde din ile devlet arasında bir gerilimin ortaya çıkması beklenebilir. Böyle bir gerilimin, sırf doktriner düzeyde din lehine işlemesi kuvvetle muhtemel görünüyor. Bu bakımdan, modern anayasaların pek çoğunda dünyevi yöneticiler için dini yemin formüllerinin öngörülmesi olduğu gerçeğini, modern ulus-devletlerin bürokratik meşruluktan başka bir temel de aradıklarının ve bu amacın gerçekleştirilmesinde dine anayasal atıfların hayati rolü bulunduğunun kanıtı olduğunun Markoff ve Regan tarafından ileri sürülmesi (1987:170) karşısında, bu tür düzenlemelerin sözkonusu gerilimin azalmasına katkıda bulunacağı söylenebilir.

bağımsızlık isteği beslemesine neden oldu. Özellikle Batı İmparatorluğunda devlet gittikçe zayıflamakta olduğundan, Kilise süratle bağımsızlaşmak emeline kapıldı. M.S. V. yüzyılın sonunda Papa I. Gelasius iki iktidarın aynı anda ayrı ayrı var olmalarına ilişkin teorisini geliştirdi. Bunu dünyevi iktidara üstünlük arayışı izledi. Nitekim VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Kilisenin üstünlüğü doktrinini geliştirmeye ve güçlenmeye başladı. Örneğin, Papa I. Nicolas (858-67) Kilise iktidarının laik iktidara üstünlüğünü savunmuş ve papazları zalim hükümdarlara itaat etmemeye çağırılmıştı. Reims piskoposu İngmar da, aşağı yukarı aynı dönemde, kilisenin yönettiği ruhların laik iktidarın yönettiği bedenlerden üstün olduğundan bahisle, Kilise otoritesinin de laik otoriteden üstün olduğunu ileri sürdü (Mosca 1968: 65-68).

Kilise X. ve XI. yüzyıllarda birlik ve bağımsızlığını pekiştirdikten sonra, bu sefer İmparatorlardan yana yorumlar ağırlık kazanmaya başladı. Nitekim, XIII. yüzyılda Aquino'lu Thomas (1225-74), ruhları yöneten kilise ile bedenleri yöneten devlet arasında bir tür işlev ayrılığını vurgulamakla beraber, hükümetin varlığının Tanrı'nın isteği olduğunu ama bunun biçiminin nasıl olacağını Tanrı'nın insanların kararına bıraktığını söyleyerek, dini formülasyonla laik formülasyonu uzlaştırmaya çalıştı (Mosca 1968: 74). Ondördüncü yüzyıl başlarında Dante evrensel barış gerekçesiyle açıkça İmparatorlardan yana tavır aldı. Ama o da İmparatorluğun varlığını Tanrı'nın isteği olarak ortaya koymuştu. Daha sonra gelen Ocham'lı William ile Padova'lı Marsile de, Kilisenin bağımsızlığını reddetmemekle beraber, esas olarak dünyevi iktidarın varlık ve bağımsızlığını meşrulaştıran öğretiler geliştirdiler. Rönesansla birlikte, XVI. yüzyılda papalar bütün Hristiyan devletler üzerinde en yüksek otorite olmak iddiasından fillen vazgeçerek, doğrudan doğruya kendi otoriteleri altında cismani bir mülk kurma yolunda çaba gösterdiler (Mosca 1968: 78-81, 84-86).

Böylece, siyasi iktidar konusunda Papa ile İmparator arasında bir çatışmanın var olduğu Orta Çağda egemen olan " iktidarın yalnızca Tanrı'dan geldiği, iktidardakilerin Tanrı tarafından atandıkları ve siyasi iktidarı kullananların Tanrı'nın temsilcisi oldukları görüşünün zayıflamasıyla Batı'da laik modern devlet XVI-XVII.

yüzyıllarda doğmuştur. Modern laik devletin ilk tipik teorisyeni Jean Bodin'di. Bodin meşhur "Devlet" hakkındaki kitabında (1576), siyasi iktidarın bölünmez olduğunu ve yalnızca Kralın elinde bulunması gerektiğini "egemenlik" kavramı aracılığıyla ileri sürüyordu. Ona göre, ancak tek bir egemen var olabilirdi; eğer birden çok egemen varsa, aslında bunların hiçbirisi egemen değildi. Anlaşıyor ki, Bodin'in esas amacı, Fransa Kralını Papa ve feodal güç odakları karşısında bağımsızlaştırmak idi (Akal 1990: 70).

Görülüyor ki, Batı'da laiklik, Kilise ile dünyevi-siyasi otoriteler arasındaki mücadeletin ikincil sonuçlanmasının eseri. Başka bir ifadeyle, laiklik, Hristiyanlığın doktriner olarak dini alanla dünyevi alan arasında ayırım yapmasından çok, bu dini geleneğin tarihsel pratiğiyle ilişkilidir. Bu pratiğin özü ise, Hristiyan geleneğinde- şu veya bu nedenle- Kilisenin bağımsız bir kurum olarak teşekkül etmiş olmasından ibarettir. Ancak bu, Kilise karşısında bağımsız varlıklar olarak teessüs eden devletlerin aynı zamanda egemenliklerini de dinden bağımsız olarak meşrulaştırmaya başladıkları anlamına gelmiyordu. Nitekim, Ortaçağ boyunca Kilise ayrı bir güç odağı olarak laik güç odakları ile sürekli bir siyasal iktidar mücadelesi içinde olmasına rağmen, Hristiyan düşüncesi veya dünya görüşü Batı Ortaçağını hakimiyeti altında tutmuştur. Ortaçağın sonlarına kadar, insanın ebedi hayatı üzerindeki vesaleti dolayısıyla dinin devlete önceliği kabul ediliyordu. Çünkü, devletin insanın fani hayatını düzenlediği, için ikincil bir işlevi ve önemi olduğuna inanılıyordu. "Batıda Hristiyanlık dinsel tekeli elinde tutmuştur, kilise ve imparatorluk adları altında iki farklı kurumun bu dinin onuru adına birbirleriyle mücadele etmiş olmaları bu dinsel tekeli zedelememiştir, zira her iki kurumun da temsil ettiği ve üzerine dayandıkları aynı dünya görüşüdür." (Mert 1994: 44, Berger'den naklen)

Hristiyan dünya görüşünün hakimiyeti sosyal sözleşme teorisine kadar devam etmiş ve bu çerçevede hükümdarlar egemenliklerini ilahi hukuka dayandırılmışlardır. Bu dönemde hala, egemen hükümdar Tanrı'nın yer-yüzündeki görüntüsü olarak algılanmaktaydı. Ancak sosyal sözleşme fikrinin gelişmesi ve doğal hukukun laikleşmesiyle birlikte, siyasal birlik içinde egemen güç Tanrı yerine topluma

(yönetilenlere) dayandırılmaya ve siyasal iktidarı kullananlar Tanrı yanında bireylerden oluşan topluma karşı da sorumlu sayılmaya başlanmıştır (Akal 1990: 75-77, 80, 91).

Bu durumda şunu söylemek yanlış olmaz sanıyoruz: Dinin siyasal iktidardan bağımsız olarak örgütlenmiş -Kilise benzeri- bir kurumsal yapıya sahip olmadığı yerlerde laiklik sorununun ortaya çıkmamış olması olağan karşılanmalıdır. Bunun başka bir anlamı da, laikliğin Hristiyanlığın *doktriner* niteliğiyle ilgili olmadığıdır. Bu nedenle, örneğin İslamiyetin Hristiyanlıktan farklılığı tezine dayandırılan laiklik kavramlaştırılmalarından şüphe etmek gerekiyor. Bilindiği gibi, Türkiye'de gerek "laikçilik" politikası yanlıları gerekse siyasal islamcılar, İslamın iddia olunan farklı karakterine atıf yaparak, ya toplumun otorite yoluyla sekülerizasyonunun gerektiği sonucuna varmakta ya da laikliğin İslamiyetin bünyesine uymadığı için reddedilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Oysa, bir İslam düşüncesi uzmanının da hatırlattığı gibi (Arslan1995: 69 vd.), bu iki din de teosantrik birer öğreti olduklarından, dini alanla dünyevi alan arasında ayırım yapmayan totalci öğretilerdir. Hristiyanlıkla İslamiyet arasında farklı olan nokta, ikincisinde bağımsız bir din adamları sınıfının mevcut olmaması ve tarihsel pratiğinin Hristiyanlığınkından farklı olmasıdır. İslamiyette Papalık gibi devletten ayrı bir din kurumu ve bir teokrasi olmadığı, çünkü İslam toplumunda laik devletten ayrı bir din adamları topluluğu bulunmadığı hususu daha önce İtalyan siyaset bilimcisi Mosca tarafından da gözlenmiştir (19688: 20).<sup>4</sup>

*Din ve dünya ayırımının* Hristiyanlığın özelliği olduğu iddiası, bu dinin doğmasıyla tarihsel-siyasal geleneğinin karıştırılmasının ürünüdür. Aslında ne sekülerlik ne de laik örgütlenme ile uyumluluk Hristiyanlığın ayırt edici özelliğidir. Sanılanın aksine, Hristiyanlık da modern toplum ve düşünce ile İslam kadar çatışma içinde olmuştur. Hristiyanlık ve İslamlığın dogmaları ile bunların sonuçları olan dünya görüşleri ve toplumsal-siyasal idealleri özünde benzerdir. "Bu iki gelenek arasında sürekli altı çizilen büyük farklılık ise onların "tarihsel şekli" yani değişik tarihsel deneyimleri arasındaki farklılıktır.(...) Hristiyanlık Ortaçağ boyunca görece bir siyasal otonomi sahibi olmuş, buna karşılık İslam her zaman merkezî devletle içiçe olmuştur." (Mert 1994: 44-45)

### b) Laikliğin Anlamı ve İşlevi

Yukarıda, laikliğin devletin örgütlenmesine ve hukukun yapısına ilişkin bir ilke olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle, laiklik ilkesiyle, toplumsal hayatta dini geriletmeyi amaçlayan bir politika veya ideoloji olarak sekülerizasyon birbirinden tamamiyle farklıdır. Laiklik, herşeyden önce, devletin meşru varlığının dinden bağımsız olmasını; onun Tanrı'nın iradesine bağlı kutsal bir varlık olarak değil, fakat sadece beşerî bir ihtiyaca cevap vermek üzere oluşturulmuş bir aygıt olarak var olmasını ifade eder. Dolayısıyla, laik devletin hukuku da, Tanrısal emirlerin neyi gerektirdiğine bakılarak tespit edilmez; insanların değişken ihtiyaçları için yerel veya evrensel düzeyde akli yoldan üretilmiş çözümlerden yararlanılarak oluşturulur. Laiklik, devletin, doğrudan doğruya siyasal toplum pratiğinin gereklerinin akılcı bir analizinin sonucu olan kurallara göre yönetilmesini ifade eder (Erdoğan 1990:55).

Bununla beraber, laiklik pozitif hukukun dini duyarlılıklardan tamamiyle arındırılmasını veya her ne surette olursa olsun dini kaynaklı çözümlerden bilinçli olarak uzak durulmasını gerektirmez. Esasen bunu başarmaya fiilen imkan da yoktur. Çünkü, Çağlar'ın doğru olarak tespit ettiği gibi (1994:113), "(s)osyal kültürde var olan dini değerler, hukuk düzenlerini, hukuk politikalarını da etkiler".

Kaldı ki, laik devlet eğer antidemokratik bir biçimde yapılandırılmamışsa, vatandaşlarının çeşitli türden duyarlılıklarına olduğu gibi, dini duyarlılıklarına da tamamen kayıtsız kalmaz. Bundan dolayı, bir devletin dini ihtiyaçları karşılamaya dönük bazı yasal düzenlemeler yapması-din ve mezhepler arasında ayırım yapmaması kaydıyla- kendi başına laikliğe aykırı değildir (Aynı yönde Başgıl 1979:175). Bu tür düzenlemelerin tipik örneklerini dini bayram günlerinin resmi tatil yapılmasına ilişkin yasalarda bulmaktayız. Kısaca, hukuk düzeninin laikliği ile ilgili olarak önemli olan nokta, hukukun dini tümüyle görmezlikten gelmesi veya din kaynaklı sivil ve siyasal etkinlikleri bastırma hedefleyen bir normativiteyi içermesi değil, onun varlık ve gerekliliğinin (meşruluğunun) dine dayandırılmamasıdır.

Laik devletin somut göstergelerinden birincisi, onun dinden bağımsız olarak örgütlenme-

<sup>4</sup>Yıllar önce bu noktayı, Osmanlı siyasal sisteminin teokratik olmadığına teorik dayanaklarından biri olarak zikretmiştim (Erdoğan 1985).



si, yani dini kurumlaşmaya kendi içinde yer vermemesidir. Bunun, dinin de devletten bağımsız olarak örgütlenmesine izin verilmesi ile tamamlanması gerekir. Aksi halde, dinin siyasi otorite üzerindeki gerçek veya muhtemel iddialarına set çekilirken, onun özerk varlığına izin verilmemesi laiklikten uzaklaşılmasının ve devletin dine egemenliğinin kurumlaştırıldığının sezaropapizmin bir ifadesidir. Nihayet, devletin dinler ve mezhepler karşısında tarafsızlığının da sağlanması gerekir.

Bu durumda *laikliği*, kısaca, devletin dinler karşısında tarafsız olması ve siyasi-hukuki düzenini dine dayandırılması-yanı, dini mülhazalarla hareket etmemesi - şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>5</sup> Bu anlamda laiklik, özünde birey özgürlüklerini koruyan bir ilkedir ve başta gelen amaçlarından biri de devletin insanlara belli bir din veya mezhebi dayatmasını engellemektir. Başka bir ifadeyle, laiklik bir amaç değil, bir yöntem veya bir araçtır; özgürlüğün araçlarından biridir (Vergin 1994: 17)

Laikliğin iki yönü ayırt edilebilir. Birincisi, bireyler ve cemaatler düzeyinde dini tercihlerin korunması, yani din ve vicdan özgürlüklerinin güvence altına alınmasıdır. Başka bir ifadeyle, laik bir devlette dindarlar eşit vatandaşlar ve diğerleriyle aynı -sivil ve siyasal- haklara sahiptirler. Laikliğin ikinci yönü ise, devletin bir dini veya mezhebi tesis, tercih veya himaye etmemesidir. Yani laiklik dini çoğulculuğa saygı duyulmasını, bu durumun korunmasını gerektirir. Laikliğin bu yönü, açıktır ki, genel olarak topluma herhangi bir dini inancın -veya dinselleştirilmiş bir dünyevi öğretinin- dayatılmasına veya belli bir dinin mensuplarının diğerlerine göre avantajlı kılınmasına izin vermez.

Laikliğin anlamına ilişkin bu açıklamalar, onun işlevini de bir ölçüde aydınlatmaktadır. Kendini toplumsal -siyasal alanda gösteren bu işlevi, kısaca, özgürlüğü ve toplumsal barışı sağlamak veya korumak olarak tanımlayabiliriz. Laiklik bunu, devleti dinden bağımsızlaştırarak, bir yandan bireylerin din özgürlüğünü güvence altına almak , bir yandan da çeşitli dinler ve dini gruplar karşısında tarafsız kalmak suretiyle yapar. Vergin'in ifadesiyle (1994:14), "laikliğin fonksiyonu(...) bütün felsefe ve düşünce sistemlerinin çoğulculuk içinde özgürlüğünü ve inkişafını sağlamak"<sup>6</sup>tır.

Esasen Batıda laiklik, yukarıda işaret edildiği gibi Kilise ile dünyevi iktidarlar arasındaki

siyasal mücadelenin sonucu olduğu kadar, din savaşlarının yarattığı acımasızlık ve dehşet ortamına barışçı bir çözüm arayışı olarak da ortaya çıkmıştır. Nitekim, John Locke'un laiklik sorunuyla doğrudan doğruya ilgili olan "*Hoşgörürü Üzerine Bir Mektup*"unun yayımlandığı XVII. yüzyıl hem Kıta Avrupasında hem de İngiltere'de büyük dini çatışmalarla dolu idi. Onaltıncı yüzyılın sonlarında yayımlanan ve Fransa'da Katolik Kilisesinden ayrılanları dinsel bakımdan bir ölçüde hoşgörmeyi kabul eden *Nantes Fermanı* (1598) bir asırdan kısa ömürlü olmuş ve 1685'te yürürlükten kaldırılmıştı. Bu olay Fransa'da dini hoşgörüsüzlüğe dönüşün işaretini idi. İngiltere'de ise durum çok daha karmaşıktı. VIII. Henry Roma'yla ilişkisini kesmişti ama bunu takip eden belirsizlik ve çekişme ortamında İngiliz tahtına çıkan değişik dini inancı olan hükümdarlar kendi inançlarını halka dayatmaya çalışıyorlardı. Artan dini çekişmeler sonucunda iç savaş patlak vermişti. İki devrim arası dönem resmi kilise muhalifleri için çok zor geçmişti. Öyle ki, Locke'un kendisi de İngiltere'den kaçmak zorunda kalmıştır (Yürüşen 1994: 56-57).

İşte bu nedenle "Mektup boyunca, Locke'un ilgi odağında, çağının İngilteresinde mezhep çatışmaları şeklinde tezahür eden iktidarın ve yönetimin meşruiyeti mücadelelerinin önüne geçmek düşüncesi olduğu" bellidir. Bu eserinde, "iyi niyet, uysallık ve merhametin vurgulandığı saf bir Hristiyanlık anlayışını öne çıkaran Locke, dinsel hoşgörüsüzlüğü , bir başka deyişle, din adına yapılan baskıları, zulüm ve işkenceleri şiddetli bir biçimde kınar." (Yürüşen 1994: 59,62)

Locke'a göre, devlet kişilerin iç dünyasıyla, inanışlarıyla ilgili olarak cebir araçlarına başvuramaz. Filozof, yöneticinin gücünü, kanunlar aracılığıyla, tapınma biçimlerini veya imanin ilkelerini yaymak için kullanmaması gerektiğini belirtmekte (1995:9) ve bunu şu şekilde temellendirmektedir: "Tanrı, hiç kimseye bir başkasını kendi dinine zorlamaya yönelik açık bir otorite vermemiştir. Ve böyle bir

<sup>5</sup>Türküne'ye göre (1994:4) laiklik "kanun önünde, farklı dinlere inanışların eşit muameleye tabi tutulması ve din ve vicdan hürriyetinin hiç bir kısıtlama getirilmeden tanınmasıdır. Kısaca hukuki laiklik, eşitlik prensibi demektir. "Bu tanım, bize göre, laikliğin yalnızca birinci gereğini karşılamaktadır.

<sup>6</sup>Bu noktayı vaktiyle merhum A. Fuad Başgöl (1979:passim) ısrarla vurgulamıştı.

güç, insanların rızasıyla yargıca da verilemez, çünkü hiç kimse, hangi inancı veya ibadeti benimseyeceğini ona emrecek başka herhangi birinin (ister hükümdar olsun ister vatandaş) seçimine öyle körü körüne terkedecek kadar kendi selametiyle ilgisini kesemez." (Locke1995:8) Esasen, "(p)olitik toplum düzeni, başka bir amaç için değil, sadece insanların bu dünyayla ilgili şeylerin mülkiyetini emniyet altına almak için tesis edilmiştir. İnsanların, ruhlarına veya cennete yönelik eylemleri devlete ait olmadığı yahut onu hiç ilgilendirmedığı için, tamamen her insanın kendisine bırakılmıştır." (1995:43) Ayrıca, ne yöneticiler ne de ruhaniler kendi kilisesinden veya dininden olmayan birini özgürlüğünden ve dünyevi çıkarlarından yoksun kılabilir (1995:19)

Gönüllü ve kendiliğinden bir topluluk olarak nitelendiği Kilise ile siyasal toplum ilişkisi konusunda Locke, sivil ve dünyevi alandaki gücün tamamen dünyevi otoriteye ait bulunduğunu belirtmekte (1995:14) ve kilise ile devlet ayrılığını kesin bir dille vaz etmektedir: Rahiplerin yetkilerinin ruhani işlerle sınırlı olması, "kilise sınırları dahilinde kalması gerekir ve bu, hiçbir şekilde sivil işlere yayılamaz, çünkü kilisenin kendisi devletten ayrı ve farklı bir şeydir. Her iki tarafta sınırlar sabittir ve değiştirilemez." (1995:19) Buna karşılık siyasal otoriteler de ibadet ve törenlere karışma, belli bir ayın veya töreni dayatma veya yasaklama yetkisine sahip değildir; yani devletin dine veya Kiliseye karışma hakkı yoktur (1995:32).

Görülüyor ki, Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'taki temel problemi, dini inanç farklılıklarını bir iç savaş nedeni olmaktan çıkarmak üzere, siyasal otoritenin, herhangi bir din veya mezhebin başka inanç toplulukları üzerindeki egemenliğinin veya baskısının aracı haline getirilmesini önlemektir. Önemli olan başka bir nokta da, bu liberal filozofun, özünde hoşgörüye dayanan barışçı çözümünü dinin bireysel ve toplumsal gerçekliğin reddi üzerine değil, aksine bu gerçekliğin tanınması ve ona saygı gösterilmesi üzerine kurmuştur. Bu durumda, Nur Vergin'in aşağıdaki satırlarda ifadesini bulan Locke yorumuna aynen katılıyoruz: "Locke'un gözünde asıl öncelik taşıyan husus dinin devletten bağımsızlaştırılmasıydı. Zira dine müdahale eden, böyle bir yetkiyi halz devletin güttüğü siyaset ister istemez dayatmacılığa ve istibdada meyledebilirdi. (...)

(Locke'ta) Toléransın bir erdem oluşunun nedeni vicdanların rahatlığını temin etmesinden değil, sadece ve sadece sivil barışı sağlamaya matuf bir husus olmasından ileri geliyor."(1994:18)

Öte yandan, Oliver Abel laikliği cumhuriyetçi ve demokratik ilkeler arasındaki bir uzlaşma olarak tanımlamıştır. Ona göre, birinci ilke kamusal alanda (veya yurttaşlık alanında) değişik dini ve cemaatçi aidiyetleri homojen bir zeminde yaşatmakla ilgili iken; ikinci ilke toplumsal süreçlerin farklılaşmaya dayanan bir düzende çoğulculaşması ile ilgilidir. Böylece laiklik, bir yandan modern toplumda sivil bağın meşrulaştırılması ihtiyacına cevap verirken, bir yandan da farklı kimliklerin, farklı meşrulaştırma biçimlerinin aynı toplumsal-siyasal zeminde bir arada var olmaları ihtiyacına cevap vermektedir (Abel 1995:30-32).<sup>7</sup> Charles Taylor'ın laikliğin doğuşuyla ilgili olarak yazdığı gibi, "farklı dini inanışların beraber yaşayacakları bir zemin " ancak "kamu sahasına dini inançlardan bağımsız belli kuralların getirilmesiyle" sağlanabilir. Farklılıkları toplumun içinde barındıran ve farklı grupların birarada yaşamasını sağlayan laiklik-ve benzeri unsurlar- olmadığı takdirde, demokrasinin işleyiş mantığı etnik soykırıma dönüşebilir (Taylor 1995:33,38).

### c) Laikliğin Kurumlaştırılması

#### i) Tarafsız Devlet

Laikliği kurumlaştırmak, herşeyden önce, sadece dinler karşısında değil, her türlü özgül kimlik tercihi ve pozitif değer sistemi karşısında tarafsız bir devlet yapılanması sağlamak demektir. *Devletin tarafsızlığı*, onun belli bir dini, dünya görüşünü veya ideolojiyi resmileştirmemesini, bunlardan herhangi birine özel bir himaye veya ayrıcalıklı statü tanımamasını gerektirir. Laik devlet herhangi bir dini grubun ne yanında ne de karşısındadır; ama hepsine eşit mesafede ve aynı ilgi ve saygıyla yaklaşır. Tarafsızlığı kesin bir zorunluluk olarak gören liberal siyaset teorisine göre, devletin meşruluğu, belli bir hayat tarzını veya birtakım pozitif amaçları gerçekleştirmeye yönelmesine değil, aksine bu yönde bir tercih yapmayarak vatandaşlarını kendi seçimlerinde serbest bırakması-

<sup>7</sup>Bakır Çağlar da (1994:111-12) laikliği, demokrasinin kurucu unsurlarından biri olan farklı olma hakkının veya plüralizmin korunmasındaki katkısı nedeniyle değerli bulmaktadır.

na bağlıdır. Devletin tarafsızlığını gerektiren başlıca nedenler ahlaki çoğulculuğun saygıya değer olması, bireylere eşit saygı gereği ve "iyi" olanın ancak özgürlük ortamında bulunabileceği düşüncesidir (Erdoğan 1993: 72-75). Tarafsızlık, "birey olarak vatandaşlarının, nereden kaynaklanmış olursa olsun, inançları ve bu inançlar üzerinde inşa edilmiş olan hayat tarzları karşısında eşit mesafede duran ve aynı şekilde kayıtsız kalan devlet"ın niteliğidir (Yürüşen 1995).

Laikliğin asgari şartı olan devletin tarafsızlığı aynı zamanda özgürlükçülüğün ve vatandaşların hayat tarzı tercihlerine saygının da temelidir. Çünkü, belirttiğimiz anlamda tarafsız olmayan bir devletin vatandaşlarına eşit davranması mümkün olmadığı gibi, pozitif içerikli belli bir değerler sistemini veya dünya görüşünü resmileştirdiği ölçüde, farklı hayat tarzı tercihlerine sahip kişi ve gruplara karşı zaman zaman zor kullanması da mukadderdir. "Devletin, ister dini olsun, ister seküler kaynaklı (bir zamanların sosyalist devletlerinde olduğu gibi), belli bir iyi anlayışını vatandaşlarına empoze etmesi, hayatlarını farklı iyilere göre şekillendiren vatandaşlarının indinde, devlet bakımından açık ve tehlikeli bir meşruiyet problemi yaratabilir; nitekim yaratmıştır, yaratmaya da devam etmektedir." (Yürüşen 1995)

Ne var ki, tarafsızlık laikliğin asgari temel olmakla beraber, tek başına bu ilke siyasal toplumu bir arada tutmaya yetmez. Macedo'nun belirttiği gibi (1991:65,75), siyasal toplumda farklı inanç ve kimlik gruplarının etrafında bütünleşecekleri asgari bir kamusal normlar bütününe de ihtiyaç vardır. Kamusal ve özel alan ayrımı ve bu çerçevede özgül kimliklerin özel alanda tutulması ise bunun için yeterli değildir. Liberal bir toplumda kamusal ahlakın bütün farklı dini, felsefi ve ahlaki sorunlara kapsayıcı bir dizi cevabı vermesi elbette beklenebilir, ama bütün özel bağlanımları aşan ve farklılıklarımızı azaltabilecek ortak bir sivil bağa, bir kamusal değerler bütününe de ihtiyaç vardır.

Taylor Batıda bunun iki biçimde gerçekleştirilmeye çalışılmış olduğunu belirtmektedir. "Ortak zemin stratejisi" olarak tanımlanabilecek olan birinci yöntemde farklı inançların bir arada yaşayabilecekleri bir düzen kurmak amaçlanır. Farklı inanışların birbirine yaklaşma-

larını ve birbirlerini hoşgörmelerini sağlayan bu model vaktiyle Amerika'da uygulanmıştır. İkinci yöntemin esası ise, bağımsız bir siyasal ahlakın tanımlanması yoluyla kamu sahasını dini inançlardan tamamen arındırmaya yöneliktir. Bu görüş, " kamusal alanda bağımsız ahlak kurallarının dokunulmazlığını savunur. Özel alanda ise inanan kişi vicdanının isteklerini dinleyebilir ve dinlemelidir. (...) din sadece özel hayatta yer alacaktır". Burada amaç, devletin inançlar ve cemaatler karşısında tarafsızlığını sağlamaktır (1995:33-34). Yazar, birinci modelin, Hristiyanlıktan başka dinden toplulukların da yaşadıkları yerlerde başarılı olmayacağını ve ortak zeminin kaymaya uğrayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, "bağımsız ahlak" modeli de dini grupların çeşitliliğine cevap verememekle beraber, "bugünün çoğulcu toplumlarında paylaşılması ümit edilen tek şeyin yine de siyasal ahlak modeli" olduğunu ileri sürmektedir. Bu model insan hakları, halkın egemenliği, özgürlük ve eşitlik gibi değerleri içeren bir siyasal ahlakı öngörmektedir. "Fakat bu modelin de problemi, sadece siyasal ahlakın paylaşılmasını değil, aynı zamanda bu ahlakın dinden ayrı olarak oluşturulmasını öngöremesidir." (Taylor 1995:34-36).

## ii) Din-Devlet İlişkileri

Laikliğin bir yönü din ile devletin ilişkisinin niteliğiyle ilgilidir. Din-devlet ilişkilerinin biçimine bakarak, bir ülkede laikliğin varlığı hakkında bir sonuca varabiliriz. Laik sistemde "ne devlet dine, ne de din devlete bağlanır. Sadece din ve devlet birbirinden ayrılır ve her biri diğerine karşı muhtar (=Autonome) bir vaziyet alır(Başgil 1979: 171). Din ile devlet ilişkilerinin Batı dünyasındaki somut ifadesi kilise-devlet ilişkileri biçiminde kendini göstermektedir.

Vaktiyle Max Weber bu ilişkiyi üçlü bir tipoloji içinde açıklamaya çalışmıştı (Robertson 1987c:157): *Sezaropapizm* (Caesaropapizm), *hiyerokrali* (hierocracy) ve *teokrasi* (theocracy). Sezaropapizm dinin seküler güçlerin egemenliği altında olmasını, hiyerokrasi siyasal alanın din görevlilerince meşrulaştırıcı gözetimini ve teokrasi de siyasal otorite ile dini otoritenin kaynaşmasını (din adamı aynı zamanda hükümdardır) ifade etmektedir. Weber teokrasiyi hiyerokrasinin aşırı biçimi olarak tanımlanmıştır. Daha somut olarak ifade edersek, sezaropapizm devletin dine hakim olduğu, buna

karşılık teokrazi dinin devlete hakim olduğu modellerdir. Hiyerokrasi ise ikisinin arasındaki bir durumu anlatmaktadır; yani, din devletten ayrı olmakla beraber, yine de siyasal meşruluğun temellerinden biridir.

Robertson Weber'in tipolojisini biraz daha geliştirerek dörtlü bir tasnif önermiştir. Buna göre, teokrasi devlet ile kilisenin birliği yanında kilisenin özerkliği, hiyerokrasi kilise ile devletin ayrılığı yanında önemli ölçüde kilise özerkliği, *erastyanizm* (erastianism) ise kilise ile devletin ayrılığı yanında nispeten düşük düzeyde kilise özerkliği şeklinde tanımlanabilir (Robertson 1987c:157-58).<sup>8</sup>

Günümüz Batı ülkelerinde din-devlet ilişkilerinin durumu, Weber'in tipolojisindeki hiyerokrasinin, Robertson'unkinde ise hiyerokrasi ile erastyanizmin çeşitlemeleri olarak görülebilir.

Başka bir ifadeyle, bu ülkelerin-Meksika ve bir ölçüde Fransa istisna olmak üzere- hiç birinde laiklik devletin dine egemenliği anlamına gelmemektedir. Bu ilişkilerin biçimini belirleyen başlıca etkenlerin, siyasal toplumun tarihsel gelişimi, o ülkenin entellektüel geleneği ve toplumun dini bakımdan tekelci veya çoğulcu olması ve ayrıca devletin din karşısındaki tutumunun sempatik, antipatik veya kayıtsız olması olduğu söylenebilir. Örneğin Fransa'da, rasyonalist aydınlanmacılığın güçlü etkisi altında, dinden bağımsız bir ulusal kimlik oluşturma çabası siyasal ve kültürel alanda din-karşıtı tutumu teşvik etmiş ve katı laikçi tutum Fransız "cumhuriyetçiliği"nin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bunda, Fransa'nın dini bakımdan esas itibarıyla tekelci olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Buna benzer biçimde, Türkiye'de pozitivist modernleşme anlayışının Cumhuriyetin siyasal-toplumsal dönüşüm projesinin özünü oluşturmuş olması da din-devlet ilişkilerinin "laiklik" etiketi altında bir tür sezaropapizm biçimini almasının asıl nedeni olarak görünmektedir. Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi siyasetinin özü, Markoff ve Regan'ın işaret ettikleri gibi (1987:174), politikanın özgürleşmesinin ancak sürekli olarak dinin denetim altında bulundurulmasıyla kabil olduğu anlayışına dayanmaktadır. Ayrıca kabul edilmelidir ki, Cumhuriyet Türkiye'sinin devletin üstünlüğüne dayanan sözde "laiklik" modeli bir yönüyle de

Osmanlı İmparatorluğunun siyasal geleneğinin bir devamıdır. Bu gelenekte "din-devlet birliği" görüntüsü altında, aslında din siyasal otorite tarafından dünyevi iktidarın meşrulaştırması için bir araç olarak kullanılmıştır.

Buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri'nde laikliğin kurumsal bir gereği olarak din-devlet ayrılığı siyasette din karşıtı bir tutma yolaçmamış, aksine gerek anayasal ve yasal düzenlemeler gerekse siyasal-idari pratik açısından dine sempatik sayılabilecek bir bakış egemen olmuştur. ABD'nin Locke'cu ilkeleri esas alan kuruluş döneminden beri laiklik politikasını, dinin devlet karışısındaki özerkliği ve din özgürlüklerinin saygıya değer olduğu anlayışı şekillendirmiştir. Denebilir ki, Fransız cumhuriyetçiliğinin esası nasıl ki "dinden özgürleşme" olmuşsa, Amerikan cumhuriyetçiliğin temellerinden biri de "dinin özgürleşmesi" olmuştur.

ABD Anayasasının laiklikle ilgili olan düzenlemesi de bu eskiye uygundur. Nitekim, ilgili Ekl. madde, devletin din testisi ile ilgili yasal düzenleme yapamayacağını ve dinin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini yasaklamayacağını öngörmektedir. Bu düzenlemenin ana fikri devletin dinden korunması olmaktan çok, dinin ve dindar vatandaşların devletin keyfi tutumundan korunmasıdır. Bu düzenleme, Amerikan siyaset ve hukuk literatüründe, Anayasa'nın bu hükmüyle din ile devlet arasında aşılma bir duvar ördüğü yolundaki Federal Yüksek Mahkeme içtihadından hareketle, din-devlet ayrılığı ifadesiyle de anılmaktadır. Mamafih, Robertson'un belirttiği gibi (1987c:9), din ile devletin *ayrılması* kelimenin tam ve gerçek anlamında anlayamayız; çünkü, eğer din ile devlet-anayasal hükümlerinden farklı olarak-gerçekten ayrı olsaydı, esasen toplum hiç var olmazdı.

Amerikan Anayasasının sözkonusu maddesinde ifadesini bulan din-devlet ayrılığı çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır (Robbins

<sup>8</sup>Martin yerleşik dini inançların sayısı ve çeşitliliği bakımından toplumları şu şekilde sınıflandırmıştır: İberya Katolikliği ile birlikte çoğu Hristiyan ortodoksluğunun örneğini oluşturduğu *katı tekelci* durum:Fransa'daki gibi, bir dini inancın esas itibarıyla hakim olduğu *esnek tekelci* durum; yakınlara kadar Hollanda ve Lübnan'da farklı biçimlerde görülen *katı yarışmacı* durum; ve nihayet en iyi örneği ABD'de gözlenen ama İngiltere, Avustralya, Kanada ve Yeni Zelanda'nın da yaklaşık *esnek yarışmacı* durum. Akt. Robertson 1987c: 158

1987:70-71). *Ayrılkçı* olarak adlandırılan görüş, devletin genel bir kural olarak, dini pratikleri ne pozitif olarak desteklemesini ne de bunları kısıtlamasını ister. Bu görüşte olanlar, devletin bir dini (örneğin yerel okullara yardım yoluyla) desteklemesine kuşkuyla bakar ve dini pratiklerin devletçe düzenlenmesindeki artışa (örneğin, tanınmış kiliselere diğer inançlara göre daha fazla koruma sağlayan düzenlemeler yapılmasına) genel olarak karşı çıkarlar. *Devletçi* görüş ise devletin hem dini pratikler üzerindeki kısıtlayıcı düzenlenmesinin artmasından hem de dini daha fazla desteklemesinden yanadır. Üçüncü görüş *katı sekülerist* görüştür ve kiliselerin devlet tarafından daha düzenlenmesini onaylarken, herhangi bir dinin devlet tarafından daha fazla desteklenmesine veya devletin dini sembollere yer vermesine karşıdır. Nihayet *dine sempatik veya destekleyici* görüş sekülerist yaklaşımın tersini temsil etmektedir. Buna göre, dinin devlet tarafından daha fazla desteklenmesi gerekir, ama devletin dini aynı ölçüde düzenlemesi uygun değildir. Bu daha ziyade muhafazakarların ve dini toplumsal bütünleştiricilerden biri olarak gören bazı sosyal bilimcilerin görüşüdür. Destekleyici görüş 80'li yıllarda gittikçe güç kazanmaktaydı.<sup>9</sup>

#### 4. "Sivil Din" Olarak Laiklik: Türkiye Örneği

Özünde devletin örgütlenme tarzıyla ve hukukun meşruluk temeliyle ilgili siyasi bir ilke olan laiklik, bazan, devlet eliyle toplumun sekülerleştirilmesi politikasına dönüştürülmektedir. Bu durumda sekülerleşme programı, modernleşmiş yönetici seçkinler tarafından bir siyasal ideoloji olarak benimsenir. Bu politika, sivil toplumun devlet tarafından tanzimi-yani, toplumun tek-biçimleştirilmesi-ve bastırılması ile birlikte topluma yeni bir kültürel normlar dizisini dayatmak anlamına gelir ki, bunun özgül ve demokratik bir toplumda geçerliliği olmaz. Topluma zorla kabul ettirilmek istenen bu normlar sistemi, siyasal seçkinlerce dinin ve ona dayanan ahlak ilkelerinin doğrudan doğruya veya dolaylı olarak yasaklanmasının yarattığı boşluğu doldurması beklenen ve vatandaşları bir siyasal toplum olarak bir arada tutacak olan bir tür sivil bağ olarak düşünülmektedir. Türkiye örneğiyle ilgili olarak, Şerif Mardin bunu "*sivil din*" olarak adlandırmıştır (1986:142).

Türk "laikliği" bu uygulamanın tipik bir örneğidir. Özellikle Cumhuriyetin kuruluş döneminde laiklik, Kemalist rejimin pozitivist-aydınlanmacı toplumsal projesinin en önemli parçası olarak görülmüş ve öyle de uygulanmıştır. Seküler dünya görüşüne adeta bir misyon duygusuyla bağlanmış olan tek-parti dönemi siyasal seçkinleri, laikliği bir toplumsal uzlaşma ve barış aracı olmak yerine, topluma her türlü dini duyarlılık ve tezahürden arındırılmış bir biçim verme politikası olarak görmüşlerdir. Laiklik bir tür alternatif din gibi anlaşılıp uygulanmıştır (Türküne 1994:33). Oysa, gerçekte bunun laiklikle ilgisi yoktur. Nur Vergin "*laikçilik*"<sup>10</sup> şeklinde tanımladığı ve haklı olarak "patolojik"sıfatıyla nitelendiği bu anlayışı, "toplumu ve otoriteyi tümüyle "tanrısızlaştırmayı" gaye edinen, laiklikten sapma bir düşünce sistemi" olarak tanımlamaktadır (Vergin 1994:13). Yazar devamla, bu görüşün kaynağının, "laik toplum düzenlerinin mevcut olduğu dünyada bir sosyal barış yöntemi olan laikliği, tolerans fikri ile örtülmüş bir weltanschauung olarak toplumlara nüfuz eden laikliği, bizzatlı ulaşılması zorunlu olan bir siyasal-ideolojik hedef haline dönüştüren Fransa" olduğunu hatırlatıyor (Aynı yönde Arkoun 1995:21).

Vergin, Fransız modelini laik olarak nitelendirilmenin mümkün olmadığını şöyle açıklıyor: Bu, sadece taassubu değil, gerçekte dini hedef alan laikçi bir modeldir. Bu yüzden, Fransa "laikliğin temel çıkış noktası olan barış

<sup>9</sup>Bu model günümüz Türkiye'sine uygularsak, laiklik konusunda çeşitli grupların tutumunu şöyle tanımlayabiliriz sanıyorum: Türkiye'de genel olarak *Kemalistler ve solun* büyük bir kısmı katı sekülerist olarak nitelenebilir; bunlar devletin dine müdahalesini onaylarken dinin desteklenmesine ve siyasal alanda herhangi bir biçimde yankı bulmasına karşıdır. Buna karşılık *muhafazakarların* tutumu açıkça dine sempatik veya dinin desteklenmesinden yana olarak nitelenebilir. Bunlar devletin dini daha fazla desteklemesini isterken, onun dine müdahale etmesini arzu etmemektedirler. *İslamcılar* ayrılkçı modelden yanadırlar. *Liballerin* tavrı ise ayrılkçı görüş ile "devletçi" görüş arasında değişmektedir. Başka bir anlatımla, bazıları devletin dine ne destekleyici (mühazir) olmasını ne de onu kısıtlamasını isterken, bazıları da devletin dini desteklediği ölçüde ona müdahale edebileceğini düşünmektedirler.

<sup>10</sup>Bu ideoloji için bugün yaygın olarak "laikçilik" terimi kullanılmakla beraber, bu ideoloji veya politikanın adlandırılması ile ilgili olarak Türkçe literatürde oldukça zengin bir çeşitlilik gözlenmektedir. Bunların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: "laikizm" (Köker 1990: 115; Erdoğan 1993: 188; Erdoğan 1994:115), "otoriter laiklik"(Erdoğan 1994:115), "militan laiklik" (Abel 1990:66; Lewis 1991:398; Erdoğan 1993: 193,195), "militarize" laiklik (Erdoğan 1993:229), "Jakoben laiklik" (Mardin 1986:142,147), "laiklik taklidi" (Başgil 1979: 169).

ve toplumsal bütünleşme gayesinin tam tersine kutuplaşmacı ve çatışmacı bir ortama sahne" olmuştur. "Birleştiriciliği hedefleyen laiklik, mücadeleciliği şiar edinen laikçiliğe dönüşmek suretiyle çağdaş Fransa'da bölünmelere yol açabiliyor. Laiklik, toplumsal bölünmeye yol açması nedeniyle Kiliseleri hedef alırken, laikçilik Kiliselerin vazettiği doktrini, dini, karşısına alıyor" (Vergin 1994:13-14) Türkiye'de özellikle tek parti döneminde hakim olan anlayış da aşağı yukarı aynıdır. Nitekim, Kemalist rejimin kurucusu ve -hala devam eden vasisi- Cumhuriyet Halk Partisi'nin, yarışmacı siyasete geçilmesi kararı verildikten sonra bile, 1947 yılında gerçekleştirdiği kongrede yapılan şu "laiklik" tanımı söz konusu "laikçilik" ideolojisini gayet başarılı bir biçimde formüle etmiştir: "Laiklik yalnız din ile siyasetin arasında bir alaka kurulmaması değil, sosyal hayatın her yönü ile din arasında bir münasebet kurulmamasıdır. Binaenaleyh laiklik, sosyal hayatın her yönünü zamanın, müsbet bilimin verilerine uydurmayı tazammun eder." (Sitembölükbaşı'dan aktaran Türköne 1994:3)

Bu dönemde, bir inanç, bilgi ve eylem referansı olarak İslam sadece kamusal alandan değil, genel olarak toplumsal hayattan uzaklaştırılmaya çalışılmış, bu ise din özgürlüklerinin ve dini ilhamlı sivil oluşumların baskı altında tutulması sonucunu doğurmuştur. "1930'larda Türkiye'de laikleştirmenin baskısı cidden pek kuvvetli oldu. Her ne kadar, rejim alenen Anti-İslamik bir politikayı hiçbir zaman benimsememiş ise de, (...) Türk halkının zihninde ve kalbinde onun gücünü kırmak arzusu açıktı." (Lewis 1991: 411-12) Bu dönemde Sivil toplumun dini yönleri tamamen budanarak, tarikatlar yasaklanmış, tekke ve zaviyeler kapatılmış, dini vakıflar devletleştirilmiş ve dini duyarlılığa dayanan hiçbir yeni sivil örgütlenmeye izin verilmemiştir. Siyasette dini meşruluğun bütün izlerini silmeyi amaçlayan bu tutumun -bugün bile hala devam eden-anayasa düzeyindeki tipik yansımalarından biri, bazı yabancı gözlemcilerce dünyada istisnai bir aşırılık olarak nitelenen (Markoff and Regan 1987: 170), milletvekillerinin "laik cumhuriyet ilkelerine" bağlılık yemini etme zorunluluğudur.

Öte yandan, "Atatürk'ün laiklik hareketi, genel olarak Batıda anlaşıldığı gibi, sadece devletle dinin birbirinden ayrılmasını öngör-

mez; dini devletin kontrolü altına ve düzenleme sahası içine almasını da öngörür. (...) bir dizi dini düzenleme çerçevesinde Kemalist rejim, din üzerinde yönetsel denetimini büyük ölçüde genişletmiştir (Sayan 1994: 138-39).<sup>11</sup> Türkiye'de devletin dini alan üzerindeki bu düzenleyici rolü, bızatıhi İslamın da pozitivist ve milliyetçi bir yorumunu<sup>12</sup>, bir yandan resmi öğretim yoluyla bir yandan da resmi din kurumları aracılığıyla dayatmasını mümkün kılmıştır. Bu din politikasının başarısını güvence altına almak için de başka din yorumlarının yayılmasına izin verilmemiş, şu veya bu yolla bir ölçüde yaygınlaşma istidadı gösteren farklı yorumlar da bastırılmaya çalışılmıştır. Bütün bu etkinliklerin altında, laikliğin bir "barışçı toplumsallık" enstrümanı olarak değil de, felsefi ve etik bir sistem olarak anlaşılması yatmaktadır. Bu anlayış laikliği kendi kendisinin amacı olan bir tür yeni bir kutsallık formu, hatta bir "din" haline dönüştürmüştür. Abel'in ifadesiyle (1995:38), "bu laikçilik (...) rakıp aldığı dinin toplumsal işlevini yüklenmiş, yani ideolojik bir devlet aygıtına dönüşmüş ve kendi kafasında dini koyduğu yere kendisi oturmuştur.(...) aslında devlet hizmetinde bir tür dine dönüşmüştür."

Nilüfer Göle, Türkiye'nin "köktenci bir laikliği" gerçekleştirme çabasına girmesini, genel olarak Müslüman ülkelerdeki modernleşme, çabalarının niteliğiyle bağlantılı olarak şu şekilde değerlendirmektedir (1994:124): "Müslüman bir ülkede modernleşme, batının modernleşmesinden daha değişik bir yol izler; müslüman bir ülkedeki modernleşme kültürel yapının, yaşam biçiminin ve kimliğin "batılaşması"ni öngören bir siyasal iradenin topluma tepeden zorlanmasını içerir. Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tür bir kültürel modernleşmenin, bir uygarlaşma dönüşümü biçiminde dahi olsa, en köktenci örneği sayılabilir. Devlet mekanizmasını modernleştirmenin ve çok uluslu Osmanlı İmparatorluğunda laik cumhuriyetçi ulus-devlet düzenine geçilmesinin ötesinde reformlar, halkın yaşam biçimine,

<sup>11</sup>Robertson (1987a:7) din-devlet ilişkilerinin son yıllarda gerginleşmesinin asıl nedeninin, dini örgütlerin devlet karşısında denetim arayışından olmasından veya dindarlık-taki yaygın bir ani artıştan çok, bızatıhi devletin din üzerindeki düzenleyici denetimini genişletme teşebbüsü olduğunu ileri sürmüştür.

<sup>12</sup>Lewis (1991:408) Kemalist seçkinlerin İslama "daha modern ve daha milliyetçi bir şekil vermeğe" çalışmış olduklarına işaret etmektedir.

davranışlarına ve gündelik alışkanlıklarına nüfuz etmeye çalışmıştır." Bunun başka bir anlamı, modernleşmeyi "muassır medeniyet seviyesine ulaşma"nın bir aracı olarak gören Türk seçkinlerinin, bunu ancak toplumu yerel-İslami kültürün "boyunduruğu"ndan kurtarmak suretiyle yapabileceklerini düşünmüş olmalarıdır (Göle 1994:126).

Çok partili siyasete geçilmesinden sonra din üzerindeki baskı nispeten azalmakla beraber, devlet yine de dinin yorumuna ilişkin resmi tekelinden vazgeçmeye yanaşmamıştır. Mafih, sivil özgürlüklerin bir ölçüde kullanılabilmesi ve siyasal katılma yollarının dindarlara açılması sayesinde dindar vatandaşların çeşitli türden talepleri ve bu arada dini kaynaklı siyasal talepleri demokratik biçimler altında ifade edilebilme imkanına kavuştular. Başka bir anlatımla, din artık özel-bireysel alanda tutulabilir olmaktan çıktı ve kamusal alanda da yansımalar bulmaya başladı. Dinin bu şekilde "siyasallaşma"sı demokratik bir sis-

temde olağan karşılanması gerekirken<sup>13</sup>, vaktiyle "laikçi" politikalarını rakipsiz bir ortamda kolayca uygulayabilmiş olan bürokratik seçkinler ile onların basındaki ve siyasetteki uzantıları bunu bir tür toplumsal bozukluk, hatta "laik Cumhuriyete" bir meydan okuma olarak gördüler ve sözkonusu taleplere demokratik kanallar açan partilerin dini "istismar" ettiğine hükmettiler.<sup>14</sup> Bu otoriter ve demokrasi karşıtı laiklik anlayışı bugün hala devlet seçkinlerinin zihninde canlılığını korumaktadır. İşte Türkiye'de "demokratik" siyasetin hala devam eden ve bugünlerde daha da göze batan başlıca açmazlardan biri, bürokratik seçkinler tarafından laikliğin bir tür cebri kültür değişimi politikasının aracı olarak kullanılması isteğidir.

<sup>13</sup>İslami siyaset ve yeni sosyal grupların sisteme katılımını teşvik ettiği ölçüde, bunu, demokratik sürecin derinleşmesi ve genişlemesi olarak düşünebiliriz." (Göle 1994:130)

<sup>14</sup>Bu yaklaşımın hukuki bir formülasyonu için bkz. Tanör 1995. Bunun eleştirisi için bkz. Erdoğan 1995; Mahcupyan 1995.

## KAYNAKLAR

- Abel, Oliver (1990), "Laiklik Ne Demektir?", (Çev. Haldun Bayrı), *Defter*, n.13 (Nisan-Haziran)
- Abel, Oliver (1995), "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (İstanbul:Metis) içinde, ss. 16-26.
- Akal, C. Balı (1990), *Sivil Toplumun Tanrısı* (İstanbul: Afa).
- Arkoun, Mohammed (1995), "İslam ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik" (İstanbul:Metis), ss. 16-26
- Arslan, Ahmet (1995), *İslam, Demokrasi, Türkiye* (Ankara:LDT)
- Başgil, A. Fuad (1979), *Din ve Laiklik* (İstanbul:Yağmur, 4.b.)
- Bruce, Steve (1992), "Introduction", (ed. Steve Bruce), *Religion and Modernization* (Oxford:Clarendon Press 1992), içinde, ss. 1-7.
- Çağlar, Bakır (1994), "Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem'i", *Cogito*, n.1 (Yaz 1994),ss. 109-115.
- Eliade, Mircea (1991), *Kutsal ve Dindışı* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay) (İstanbul:Gece)
- Erdoğan, Mustafa (1985), "Laiklik, Din ve Gelenek", *Yeni Forum*, C.6, n. 145 (15 Eylül), ss. 25-26.
- Erdoğan, Mustafa (1990), "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", *Türkiye Günlüğü*, n. 13, Kış 1990, ss. 53-60
- Erdoğan, Mustafa (1993), *Liberal Toplum, Liberal Siyaset* (Ankara: Siyasal)
- Erdoğan, Mustafa (1994), "Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji", *Türkiye Günlüğü*, n. 29 (Temmuz-Ağustos), ss.113-16.
- Erdoğan, Mustafa (1995), "24. Maddenin Laiklikle İlgisi Yoktur", *Yeni Yüzyıl*,(1-2 Temmuz).
- Finke, Roger (1992), "An Unsecular America", *Religion and Modernization* içinde, ss. 145-69.
- Göle, Nilüfer (1994), "Otoriter Laiklik ve İslami Katılım", *İslam ve Demokrasi* (İstanbul:TÜSES) içinde, ss. 121-34.
- Kepel, Gilles (1992), *Tanrının İntikamı* (Çev. Selma Kırmızı) (İstanbul: İletişim)
- Lewis, Bernard (1991), *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Metin Kıratlı) (Ankara: TTK, 4.b.)
- Locke, John (1995), *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (Çev. Melih Yürüşen) (Ankara: LDT)
- Macedo, Stephen (1991), *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon)
- Mahcupyan, Etyen (1995), "Tanör Laikliği Değil, Bir Yaşam Biçimini Savunuyor", *Yeni Yüzyıl*, (5 Temmuz)
- Mardin, Şerif (1986), "Religion Politics in Modern Turkey", *Islam in the Political Process* (ed. James P. Piscatori) (New York: CUP) içinde. Bu makalenin tarafımdan yapılmış bir çevirisi, yazarın *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim 1991) adıyla Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder tarafından derlenen kitabında (ss. 114-45) yer almıştır.

- Mardin, Şerif (1992), *Bedtüz zaman Said Nursi Olayı* (Çev. Metin Çulhaoğlu) (İstanbul: İletişim)
- Mardin, Şerif (1995), "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde, ss. 8-14.
- Markoff J. and Regan D. (1987), "Religion, the State and Political Legitimacy in the World's Constitutions", *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (ed. Thomas Robbins and Roland Robertson) (New Brunswick and Oxford: Transaction Books), ss. 161-68.
- Mert, Nuray (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış* (İstanbul: Bağlam)
- Mosca, Gaetano (1968), *Styasal Doktrinler Tarihi* (Çev. S. Tiryakioğlu) (İstanbul:Varlık, 2.b.)
- Robbins, Thomas (1987), "Church-State Tension in the United States", *Church-State Relations* içinde, ss.39-51.
- Robertson, Roland (1987a), "General Considerations in the Study of Contemporary Church-State Relationships", *Church-State Relations* içinde, ss.5-11.
- Robertson, Roland (1987b), "Church-State Relations and the World System", *aynı eser*, ss. 39-51.
- Robertson, Roland (1987c), "Church-State Relations in Comparative Perspective", *aynı eser*, ss. 153-60.
- Sayarı, Sabri (1994), "İslam, Laiklik ve Demokrasi: Türkiye Örneğinde Perspektifler", *İslam ve Demokrasi* içinde, ss. 135-50.
- Tanör, Bülent (1995), "24. Madde Konusunda Açıklığa İhtiyaç Var", *Yeni Yüzyıl* (22 Haziran)
- Tanör, Bülent (1995), "Laiklik, Rejim ve 24. Madde", *Yeni Yüzyıl* (23 Haziran)
- Taylor, Charles (1995a), "Laiklik İlkesi Hristiyan Olmayan Toplumlarda Uygulanabilir mi?", *Türkiye'de Toplumsal Değişim* (der. A. Bayramoğlu) (İstanbul: Yeni Yüzyıl) içinde, ss. 33-36.
- Taylor, Charles (1995b), "Yeni Bir Laiklik Modeli", *aynı eser* içinde, ss. 37-40.
- Türköne, Mümtaz'er (1994), *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi* (Ankara: Ark)
- Vergin, Nur (1994), "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, n. 29 (Temmuz, Ağustos), ss. 5-23.
- Wallis R. and S. Bruce (1992), "Secularization: The Orthodox Model", *Religion and Modernization* içinde, ss. 8-30.
- Yürüşen, Melih (1994) *Ahlaki ve Styasal Hoşgörü* (Ankara: Siyasal)
- Yürüşen, Melih (1995), "İnanç Gerilimlerinin Pratik Çözümü: Tarafsız Devlet", *Yeni Yüzyıl*, (27 Temmuz)