

## SEKÜLERLİĞİN TARİHİ SERÜVENİ

### THE HISTORICAL JOURNEY OF SECULARISM

Mustafa ÖZDEN<sup>1</sup>

#### ÖZ

Başka bir iklimde doğup sonradan Müslümanların gündemine giren sekülerlik, laiklik ve bu iki kavramla ilgili diğer kavramların açıklığa kavuşturulabilmesi, seküler düşüncenin doğuşu, bu düşüncenin gelişmesini ve yaygınlaşmasını besleyen, dinî, siyasî, içtimai ve tarihi şartların arka planlarının iyi incelenmesi önemli olsa gerektir. Bu sebeple Batı-Hıristiyan Orta Çağ'ının toplumsal koşullarının ürettiği seküler düşüncenin, laiklik ve sekülerlik arasındaki işlevsel farkın doktriner unsurlarını bilimsel olarak tespit etmek gerektir.

Kimi aydınlarımıza göre sekülerlik, laiklikle eş anlamlı, devletle dinin uzlaşıp her birinin kendi alanlarına çekilmesi, la dinîlik, dünya ve ahiret ayrımı, din konusunda mutlak tarafsızlık olarak değerlendirilirken; kimi aydınlarımıza göre de laiklikten daha ileri düzeyde çağdaş bir yönetim biçimi, dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğüstü olayların tabii ve dünyevî olaylar gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtarılmış ve dinin bir vicdan meselesi haline gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerlik, Laiklik, Din, Birey, Reform.

#### ABSTRACT

Secularism and laicism have raised in other countries and entered the Muslims' world view later. To realize these terms it's a necessity to research the religious, social and political background which nourishes their development and distrubution. So the elements of Western Christian Mediaeval must be identified scientifically to discover the functional difference between secularism and laicism.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
[mozden@bartin.edu.tr](mailto:mozden@bartin.edu.tr)

According to many of our intellectuals secularism and laicism are synonyms. It means absolute neutrality towards religion, entirely seperated areas of religion and government. From another perspective secularism is much more contemporary than laicism for administration. It is perceived as religion is no more effective in community as a binder.

**Key words:** Secularism, Laicism, Religion, Individual, Society.

## GİRİŞ

Günümüzde sosyal ve siyasal bilimlerin en temel problemlerinden birisi de dinî birey, toplum ve siyasetle olan ilişkisidir. Türkiye’de ise bilimsel kaygılardan çok, siyasî-ideolojik kaygı ve geleneksel tutumlar nedeniyle bu konu tartışma gündemindeki ayrıcalıklı yerini hep korumuştur. Orta Çağ’dan bu yana insanlığın entelektüel ve siyasî gündeminin ana konularından birisi olarak gündemde kalan sekülerizm-laisizm, Roma-Batı-Hıristiyan Orta Çağı’nın toplumsal koşullarının ürettiği ve sonradan Müslümanların gündemine giren bir fenomendir.

İslam dünyasının genelinde olduğu gibi Türkiye’de de İslam sekülerizm, modernizm, laiklik, din-devlet-birey ilişkisi, İslam’ın çağdaş dünyadaki yeri vb. konularda yaygın bir belirsizliğin var olduğu görülmektedir. Bu belirsizliğin her konuda kendinî gösteren bir kavram ve tanım kargaşasından doğduğunu söylemek mümkündür.

Ülkemizde din-devlet ilişkisi; sekülerlik, laiklik, egemenlik, demokrasi ve benzeri konularda ileri seviyede bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Aynı kavramlarla birbirine zıt anlamlar yüklenmektedir. Yapılan tartışmalar kolaylıkla mantıksal düzlemden ideolojik ortama kaydırılmakta ve çoğu zaman tartışma yerine kavga edilmektedir. Tabiri caizse körler-sağırklar diyalogu yaşanmaktadır. Sonuçta düşünme yerine kin ve nefret üretilmektedir. Mutlu ve müreffeh bir dünyanın, sağlıklı bir toplumsal yapının inşası için harcanması gereken kolektif enerjimiz anlamsız, sonuçsuz kavgalarla tüketilmektedir.

Eğer sekülerlik ve laikliğin geçirdiği tarihsel süreç doğru bir biçimde bilinmezse kavram kargaşasının önüne geçilemez. Çünkü aynı sözcüğü kullandıkları halde ona yükledikleri anlamlar farklı olduğu için birbirlerini duymamakta ve dolayısıyla anlayamamaktadırlar.

Başka bir iklimde doğup sonradan Müslümanların gündemine giren sekülerlik-laiklikle ilgili diğer kavramlar ve terimlerin açıklığa kavuşturulabilmesi, laiklik ve sekülerlik arasındaki

işlevsel farkın anlaşılması, seküler-laik düşüncenin doğuşu, bu düşüncenin gelişmesini ve yaygınlaşmasını besleyen, dinî, siyasî, içtimai ve tarihi şartların arka planlarının iyi incelenmesi önem arz etmektedir.

Bu sebeple Batı-Hıristiyan Orta Çağ'ının toplumsal koşullarının ürettiği seküler-laik düşüncenin, sekülerlik ve laiklik arasındaki işlevsel farkın doktriner unsurlarını bilimsel olarak tespit etmek gerekir.

Bu düşünceden hareketle, sekülerlik-laiklik kavramlarının sözlük ve terim anlamları, sekülerliğin ve laikliğin tarihi serüvenleri, iki kavram arasındaki ilişki ve işlevsel farkı sırasıyla değerlendirecektir.

## 1. SECULAR (SEKÜLER) KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ

Latince saeculum kökünden gelen secular (seküler) teriminin “zaman” ve “mekân” çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. Zaman onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; ”mekân” ise, dünyada ve dünyevî oluşunu gösterir. O halde sae-culum; “bu çağ” veya “şimdiki zaman” anlamına gelir. “Bu çağ” veya “Şimdiki zaman” bu dünyadaki olaylara işaret eder; yani çağdaş vakıalar manasındadır (Cox, 1974, s. 32-33). Secular, secularization kelimeleri dünyevîcilik, dünyaya ait anlamında laikliği karşılamaktadır (İslam Ansiklopedisi, 1991, s. 7). Secular (laik), secularization (laikleşme), secularism (laikcilik) olarak Türkçe'ye tercüme edilmektedir. Laik ve laisizm kelimeleri Türkçe'de salt politik çağrışımları içermektedir. Hâlbuki sekülerizm çok daha genel kapsamlı ve de felsefi, dinî bir kavramdır. İslami gelenek içerisinde bu terimlerin tam karşılığı bulunmasa da “dünyevîleşme” terimi ona yakın bir anlam içermektedir (Attas, 1995, s. 41).

Saeculum sözcüğü, Latince “dünya” sözcüğünü çağrıştıran iki sözcükten birisidir. Diğer sözcük ise, “mundus” sözcüğüdür. Saeculum sözcüğü, Yunancadaki “aeon” sözcüğünün Latince tercümesi olup zamanla ilgili bir sözcüktür. Öte yandan mundus sözcüğü ise Yunancada kâinat veya yaratılmış düzen anlamına gelen “cosmos” sözcüğünün Latince tercümesidir ve mekânla ilgili bir kelimedir (Cox, 1974, s. 33). Dilimize, “ırk, çağ”, “dünya”, “şimdi”, “çağcıl”, “devir”, “yüzyıl”, “asrı”, “çağa uymak”, “modernleşme, çağdaşlaşma” ve “dünyevîleşme” (bkz. Altındal, 1986, s. 15; Aydın, 2001, s. 13; Berkes, 1973, s. 16–18; Dilipak, 1991, s. 29; Erdoğan, 2000, s. 280; Hocaoglu, 1995, s. 88; Kılıçbay, 1994, s. 17; Köse, 2002, s. 98–99; Mert, 1994, s. 24; Oğuz, 1996, s. 91; Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985, s. 3468) vb. anlamlarda tercüme edilen secular sözcüğü ilk defa din savaşlarından hemen

sonra kilise arazisi ve topraklarının devletleştirilmesi, karşılığında ve sivil hukukla kilise hukukunu ayırt etmek için kullanılmıştır. Reformasyon döneminde prenslerin kilise arazisine el koymaları da bu anlamda dünyevîleşme olarak sayılmaktadır. Aynı kavram Roma dinî hukukunda bu sefer nizamnamelerdeki bir mükellefin dünyasını göstermek için (Aydın, 2001, s. 13; Berger, 1993, s. 160; Köse, 2002, s. 99–100; Nagel, 1995, s. 195) yine Katolik dünyasında halk içinde herkesle birlikte yaşayan kilise hâdimleri seküler kişiler olarak tanımlanmaktadır (Başgil, 1962, s. 151). Yukarıda ifade edilen anlamlarda kullanılan seküler ve hatta onun türevi kavramlar yerine göre olumlu, yerine göre de olumsuz karmaşık çağrışımlarla oldukça yüklü, ideolojik bir kavram olarak kullanılmıştır.

Ayrıca secular kavramı hakkında şunları söylemek mümkündür. XVI. yüzyıldan sonra Rönesans, Reform, Aydınlanma, Pozitivizm veya Modernite olarak gerçekleşen süreç, Batı’da Tanrı tutulması veya Tanrının ölmesi (Heiddegger, 2001, s. 16-17), dinsizleşme (Berger, 1993, s. 160; Atay, 1995, s. 102), inancın ve dinînin zayıflaması (Aydın, 2001, s. 16; Erdoğan, 2000, s. 281; Uludağ, 1998, s. 190) bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması (Young, 1988, s. 477), dünyanın büyüünün bozulması (Berger, 1993, s. 167), ruhban sınıfı dışında dine ilişkin yorum yapma girişimi, bu dünyaya ait dünya işleriyle uğraşan, dünyevî kimse, dünyevîlik, cismanilik, uhrevî ve ruhanî olmamak (Altındal, 1986, s. 15; Bulaç, 1995, s. 115–116; Uludağ, 1998, s.190), aşkın dinî inancın elimine edilmesi (Kaplan, 2001, s. 90), üzerimizdeki kutsal kubbenin kalkması (Mert, 1994, s. 18), insanın kendisine yabancılaşması (Akdemir, 2000, s. 29, 152-156), derin sapıklık (Güler, 2002, 9-38; İbrahim, 14/3), kutsanmamış, la dinî, profan, din-dünya ayrımı, bu dünya ile barışılması, dünya-ahiret ayrımı (Hocaoğlu, 1995, s. 88-90), laiklikle eş anlamlı olarak din-devlet uzlaşması (Akdemir, 2000, s. 82; Berkes, 1973, s. 17), din konusunda mutlak tarafsızlık (Akdemir, 2000, s. 80; Altındal, 1986, s. 21, 22), paganca olan, ömür boyu olan, toplumsal ahlâk standartlarının dine ve dinlere göre değil güncel hayata göre düzenlenmesinden yana olmak, dinsel yargıları dışlamak (Webster, 1976, s. 2053) vb. anlamlarda kullanılmaktadır.

Samuel Johnson, seküler ve bu sözcükten türetilen sözcükleri şöyle tanımlamaktadır: “Sekülerlik (secularity), dünyevîleşme; dikkatleri yalnızca bu dünyaya, bu dünyadaki şeylere yoğunlaştırma sekülerleştirmek (secularize): uhrevî dinî olanı, gündelik hayattan uzaklaştırma. Sekülerleşme (secularization): Sekülerleşme eylemi, dinînin gündelik hayattaki etkisini ve yerini azaltma, sınırlama sürecidir” (Kaplan, 2001, s. 86). Bu tanımlamalar Avrupa’ya ait tanımlamalardır. Avrupa’da sekülerlik kavramı ve pratiği konusunda yekpare

bir tutum ya da pratik geçerli olmamıştır. Ortak olan ve Avrupa'ya özgü olan şey, sekülerliğin hayatın kendisini, zaman algısını; insan, tanrı ve gerçeklik kavramlarını parçalayarak tanımlamak; insanın kendi özgürlüğünün peşinde koşuştururken sonuçta Tanrı'yı yeryüzünden tahliye edip kendisini her şeyin merkezine yerleştirmek gibi bir pratiğin üretilme çabasıdır.

İnsanlık tarihi boyunca, insanoğlu hiç bu kadar yalnız ve tanrısız kalmamıştı (Kaplan, 2001, s. 86). Marksist bir düşünür olan Sontog bu durumu şeklinde tarif etmektedir: “İnsanın psikolojik olarak dayanabilmesi en zor ve en çetin cinayet, cinayetlerin en büyüğü olan tanrının öldürülmesidir” (Sontog, 1987, s. 249). Tanrının öldürülmesi, bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak insanlığın gündemine giren dünyevîleşme, terim olarak: “Yaşamın tanrı tarafından değil, belli bir çağın ruhuna uygun entegrasyonunu ifade eder” (Young, 1998, s. 447). Seküler kavramı dünyanın belirli bir zaman ya da dönemdeki veya çağdaki durumunu gösterir (Attas, 1995, s. 43). Cabirî'ye göre sekülerleşme; içinde bulunduğumuz konum, kriter olarak belirlediğimiz dünyevîleşme nüansı, kendinî çağın benliği olarak adapte eden Batı'nın şimdisi. Çünkü o, kendisine ait olan bugünü tüm insanlığın, dolayısıyla var olabilecek tüm geleceklerin referans noktası olarak görme arzusundadır (Cabirî, 2000, s. 16). Başka bir tanıma göre de sekülerleşme: “İnsanın, akli ve dili üzerinde önce dinî, sonra metafizik denetimden kurtulması” (Attas, 1995, s. 43) şeklinde ifade edilmiştir. Harvard teologlarından Cox da, sekülerlik kavramı hakkında şunları söylemektedir: “Bu dünyanın dinî veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır.” “Tarihin, mukadderattan kurtulmasıdır”; “insanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesi... İnsanın bakışlarını, aşkınlıktan (dünya ötesinden) bu dünya ve bu zamana çevirmesidir” (Cox, 1974, s. 2, 17). Yine Cox'a göre sekülerleşme; hayatın sadece siyasal ve toplumsal yanlarını değil, kaçınılmaz olarak kültürel yönünü de kapsar. Çünkü sekülerlik ona göre, “kültürel entegrasyon sembollerinin dinî olarak belirlenişinin kaybolmasıdır” (Cox, 1974, s. 20). Bu durum toplumun ve kültürün dinsel kontrol ve kapalı metafizik dünya görüşlerinin tasallutundan kurtarılacağı geri dönülmez tarihsel bir süreç, bir kurtarıcı gelişme ve tarihsel göreceliktir (Cox, 1974, s. 20).

Din sosyoloğu Berger de sekülerizmi, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı bir süreç olarak değerlendirir (Berger, 1993, s. 162-163). Sekülerizasyonla, toplum ve kültür alanlarının dinî kurum ve sembollerin

egemenliğinden çıkarıldığı süre kastedilmektedir. Modern Batı'nın tarihinde toplum veya kurumlardan bahsedildiğinde, kuşkusuz sekülerizasyon, tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin devletleştirilmesi ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi Hıristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttıkları sahalardan tahliye edilmesinde kendisini açıkça göstermektedir. Kültür ve sembollerden bahsedildiğinde ise, sekülerizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğu kastediliyordur. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi sekülerizm kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Nasıl ki toplumun ve kültürün sekülerizasyonundan bahsedilebiliyorsa, aynı şekilde bilincin sekülerizasyonundan da bahsedebilir.

Daha açık ifade etmek gerekirse bu durum, Modern Batı'nın, dinî açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan (lookupon) gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir (Berger, 1993, s. 162-163). Türk bilim adamı Armağan ise, sekülerizasyonu; “Dinî sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevî olaylarmış gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtarılması ve dinî bir vicdan meselesi haline gelmesidir” şeklinde tanımlamaktadır (Armağan, trz., s. 367-369) Yazar bu tarifi arkasından da bunun “dinî çöküşünün süreci” olduğunu açıklar. Yine başka bir araştırmacı sekülerliği (dünyevîliği) şöyle tanımlamaktadır: “Dinî, siyasetin, ekonominin, bilimin, sanatın, kültürün vs. ruhu ve şekillendiricisi olmaktan çıkarılması yani toplumsal evrenin hem ‘form’ hem de ‘içerik’ olarak dinden arındırılması demektir”. Dünyevîleşme, dinsizleşmeyi içermesine rağmen, zorunlu olarak bu anlama gelmez. Dine ‘kayıtsızlaşma’, dünyevîleşmenin anlam sahası içindedir (Güler, 2002, s. 35).

Waterhouse, sekülerizmin “ahlaki bir gayesi olan negatif bir dinî hareket” (Waterhouse, 1995, s. 347) olarak tanımlanabileceğini söylemektedir. Waterhouse, sekülerizmin temel prensibini; “Sekülerizmin temel prensibi, beşerîyetin tekâmülü için sadece maddi vasıtalar aramaktır. Ona göre, bu vasıtalar daha önemlidirler; çünkü insana daha yakındırlar ve yine ona göre bu vasıtalar, bağımsız olarak ve kendi içlerinde, arzu edilen hedefi temin etmeye yeterlidirler” şeklinde açıklamaktadır (Waterhouse, 1995, s. 348).

Sekülerleşme kavramıyla, “dinî tamamıyla devre dışı bırakan” veya en azından “dinî son derece marjinalleştiren bir dünyayı, hayatı değerlendirir hale gelmek” kastedilmektedir.

Sekülerleşme, sosyolojik veya psikolojik bir anlam içermekte ve bu kavramla kişilerin toplumsal hayatlarında veya ferdi düşünce ve duygularında dinin etkin olma özelliğini kaybetmesi ima edilmektedir (Köse, 2002, s. 13; karşı görüş için bkz. Fikne, 1992, s. 145–169; Köktaş, 1997, s. 112; Köse, 2002, s. 123–156).

Hadden ise, ilk sosyologlar tarafından ortaya atılmış şekliyle sekülerleşme, dünyevîleşme modelini şöyle özetlemektedir: “Bir zamanlar dünya düşünce uygulama ve kurumsal biçim olarak kutsal olanla doluydu. Reformasyon ve Rönesans’tan 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” (Erdoğan, 2000, s. 281).

Sekülerleşme veya dünyevîleşme kavramı öncelikle insanların inançlarına atıfta bulunur. Bir toplumun diğerinden daha seküler olduğundan söz edildiği zaman kastedilen şey, o toplumda, diğerine oranla daha az sayıda kişinin hayatının dinî inançlarından etkilendiğidir (bkz. Bruce, 1992, s. 1–7).

Bir sosyal süreç olarak sekülerleşme, geleneksel toplumdan, sanayi toplumuna geçişe paralel olarak en kaba tanımıyla dünyevî diye tanımlanabilecek modern dünya görüşünün dinsel öğretinin yerini almasıdır (Mert, 1994, s. 24). “Sekülerleşme” diye isimlendirilen şey modernleşme tecrübesiyle birlikte toplumların daha iyisini yapmak için yarışan kurumların oluşturduğu bir süreçtir (Köse, 2002, s. 116). Sosyologlar sekülerleşmeyi, bir ilerleme projesi olarak kurgulanan geleneksel toplumdan modern topluma geçişi çözümlemede kullanılan en genel kavramlardan biri olarak değerlendirir, Bu çerçevede, siyasal modernizm, siyasal erkin her türlü doğüstü ve doğuştan otorite iddialarının insan adına bir reddi ve siyaset alanının beşerî-dünyevî mutluluk arayışlarının bir arenası biçiminde yeniden inşasıdır (Erdoğan, 2000, s. 279–281; Kaplan, 2001, s. 81). Çünkü onlara göre tarih, bir sekülerleşme sürecidir (Cox, 1974, s. 109). Sekülerleşmenin tamamlayıcı kısımları ise, doğanın tilsiminin bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir (Cox, 1974, s. 21-23). Sekülerleşme, ayrıca insan bilincinin “çocukluk” döneminden “olgunluk” dönemine geçiş “evrimsel” süreci ve “toplumun her katmanından çocuksu bağımlılığın kaldırılması, insanın (yeryüzünde) kendi başına bırakılması” olarak da tanımlanır (Cox, 1974, s. 109-119).

Batılı teologlara göre dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da sekülerizasyonun, değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihteki “evrimsel” değişmeye göre mütemadiyen gözden geçirildiği sürekli ve sınırsız bir süreçtir. Ancak onlara göre sekülerizm ise, tıpkı din gibi insan için mutlak önemi haiz, tarihsel nihai amaca uygun, kapalı bir dünya görüşü ve mutlak değerler dizisidir. Bu sebeple, “sekülerizasyon” ile “sekülerizm” arasında bir ayrıma gidilmesi gerekmektedir. Sekülerizm, Batılı teologlara göre bir ideolojiye tekabül eder (Cox, 1974, s. 21). Fakat sekülerizm doğanın büyüsunü bozmasına ve siyasetin kutsallığını kaldırmasına rağmen, değerlerin kutsallaştırılmasını yok etmez. Bilakis kesin ve nihai olarak kabul edilmesini ister. Buna karşılık kendi değerler sistemini bunun yerine geçirir. Sekülerizmin aksine sekülerizasyon tüm değerleri görecelileştirerek insan ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunar. Bundan dolayı, “sekülerizm”i, sekülerizasyona karşı bir tehdit olarak sayar ve bunun çok dikkatli izlenmesi, kontrol edilmesi ve devlet ideolojisi haline getirilmesinin önüne geçilmesi ısrarla söylenir. Sekülerizasyonun, insan “evriminin” içsel gücünü, onun mayasını tanımladığı ileri sürülür. Sekülerizasyonla tarihsel ve kentsel gelişim ifade edilir (Attas, 1995, s. 46).

Bu tanımlamalardan hareketle sekülerizm şu şekilde özetlenebilir: Dünyevîleşme, sekülerleşme, beşerîleşme, çağdaşlaşma, modernleşme, profanlaşma, paganca, hoşgörü, diyalog, uzlaş, yabancılaşma, dünya ahiret ayrımı, din dünya ayrımı, tarihsel ve kentsel gelişim projesi, dinsel olan veya dinsellik atfedilen bütün değer ve ilkelerin, bireysel, toplumsal ve kurumsal yaşamın dışına itilmesi, sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul edip, aşkın olanla veya öte dünyadan ilişkiyi koparma temeline dayalı, insan merkezli düşünme ve yaşama biçimi. Semavi olanla bağların koparılma ideolojisi, insanı kendi kendine yeter kabul etme felsefesi, özel anlamda imanın ihmal edilmesi, dinî kurumlarda popülarite kaybı ve dinî kurumların toplumsal etkisini yitirmeleri, bireysel düzeyde de dinî inançların veya imanın etkisini yitirışı, kısaca dinsel olanın buharlaşması, paranteze alınması olarak değerlendirilebilir (bkz. Altındal, 1986, s. 14-25; Başgil, 1962, s. 151-177; Berger, 1993, s. 160-185; Bruce, 1992, s. 26; Bulaç, 1995, s. 37-122; Cox, 1974, s. 2; Dilipak, 1991, s. 29-39; Güler, 2002, s. 9-38; Hocoğlu, 1995, s. 177-195; Köse, 2002, s. 95-102; Uludağ, 1998, s. 87-91; Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985, s. 3468; Young, 1998, s. 477).

Şimdiye dek verilen tanımların hiçbirini efradını cami ağıyarını mani bir tanım değildir. Sık sık kullanılan seküler ve bundan türeyen kavramlar, başlangıçta çok basit anlamlar taşımıştır. Zamanla ilk anlamlarından uzaklaşarak değişik anlamlar kazanmıştır. Bu sebeple herkes



tarafından kabul edilebilecek bir tanım yapmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Sekülerlik ve bundan türeyen sözcüklerin anlamları, onu kullanan kişinin iman anlayışı, felsefî inancı ve siyasal görüşüne göre değiştiği gibi, seküler sözcüğünün kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla seküler kavramı dinamik yönü yanı sıra statik bir yöne de sahiptir: Mutlak manada din karşıtlığını ifade etmesi açısından statikken karşısında durduğu dinin farklılaşması bağlamında dinamiktir (Köse, 2002, s. 101-102).

Sekülerizasyon, modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı form ve tarzda yaygınlaşmamıştır. Farklı insan toplulukları farklı bir biçimde etkilenmiştir (Berger, 1993, s. 163). Dünyevîleşme Avrupa kıtasında da birbirinden farklı, tarz ve boyutlarda oluşmuştur. Genel olarak Rönesans (Renoissance) esas itibarıyla laikliğin, Reformasyon (Reformation) ise, sekülerliğin yolunu açmıştır (Hocaoğlu, 1995, s. 114–182) demek mümkündür. Katolizme karşı Avrupa’da güney ve kuzey olmak üzere iki tepki merkezi oluşmuştur. Güneyde Rönesans, kuzeyde ise Reformasyon oluşmuştur. Yani Katolik kültürün hâkim olduğu yerlerde dünyevîleşme laiklik tarzında, Protestan kültürün egemen olduğu German, Anglo-Sakson ülkelerde ise sekülerleşme tarzında teşekkül etmiştir. Türkiye, Güney Avrupa’nın (Fransa’nın) dünyevîleşme modeli olan laikliği benimsemiştir. Bundan sonraki kısımda, Batı Hıristiyan fenomeni olan laiklik kavramının etimolojisi irdelenecektir.

## 2. LAİKLİK VE BUNUNLA İLGİLİ KAVRAMLARIN ETİMOLOJİSİ

Laiklik kelimesi (Webster, 1976 ), hukuk dilinde ve siyasî bilimler literatüründe kendisine çok değişik ve genellikle birbirine zıt anlamlar verilen kelimelerden biridir.<sup>2</sup> Laik kelimesi

<sup>2</sup> Laik kelimesinin yabancı dillerdeki karşılıkları: Fransızların “laic” veya “laigue” şeklinde yazdıkları hem isim hem de sıfat olarak kullandıkları bu kelimenin İngilizce’deki karşılığı “lay” veya “secular” dır. İngilizce’de lay bir meslekte mütehassıs olmayan bir kimseyi göstermek için kullanılmaktadır. Almanlar da bu kelimeyi (lay) ”gayri mütehassıs” ve “acemi” manasına kullanırlar. Fransızlar ise “heyeti ruhbanıyye ye” dâhil olmayanlara tahsis etmişlerdir. Laik kelimesi Arapça’ya ise “ilmani” veya “medeni” şeklinde tercüme edilmiştir. Laik kelimesi Türkçe’ye, Ziya Gökalp tarafından “la dinî, Osmanlı sadrazamı Ahmet İzzet Paşa ise “la Rehbanî” (ruhbanla ilgisi olmayan) şeklinde tercüme etmişlerdir. Yine başka bir Osmanlı aydını Übeydullah Efendi de Laik kelimesinin yanlış kullanıldığını ve yanlış tercüme edildiğini ifade ederek “la dinî” ,”gayri dinî” gibi tabirler ki bir kısmımız bunu “dinsiz hükümet “ veya “din aleyhinde hükümet” manasına geldiğini anlıyoruz. Hâlbuki laik kelimesi Türkçemize “iş hükümeti” yahut “orta malı hükümet” yani “halk hükümeti” gibi tabirlerle tercüme edilmelidir. Fransızca’da laik olmayan hükümet için “kilise hükümeti” veya

dilimize Fransızcadan geçmişse de bu kelime Latince (laicus)'den o da Yunanca (laikos)'dan türetilmiştir ve “halktan adam” demektir. Kelimenin klasik Grek dilindeki anlamı “özerk kişi”, “belirli bir şeye bağlı olmayan”dır (Altındal, 1986, s. 25; Ana Britannica, 1994, s. 187; Macleon, s. 766; Sinanoğlu, 1954, s. 1).

Eski çağlardan bu yana din adamı olmayan ruhanî bir sıfatı ve dinsel bir işlevi bulunmayan kişi, kurum ve nesnelere, kısacası dinin dışında kalan alanı belirtmek için kullanılır (Ana Britannica, 1994, s.187). Laik kelimesinin aslı Yunanca olup “Laikus”, halka ve kamuya ait olan şey anlamındadır. Bu da “Clergy” kelimesinin, yani ruhbanlığın karşılığı olup, özel bir grup olan din adamlarını (Hıristiyanlığa göre kilise adamlarını) ifade etmektedir. O halde laik, ruhban olmayan ve kilise adamları dışındaki herkeştir. Kelimenin asıl manası budur. Sonraki dönemlerde kelimenin Fransızca kullanımında bir çeşit haddi aşma meydana gelmiştir. Din ve din adamlarına karşı düşmanlığı ifade etmek için de kullanılmaya başlanmıştır. Laiklik Fransa’da eğitimle de bir tür ilişki içine girdi. Bu etkileşimin sonucu olarak eğitimde laiklik bilimin okulda, din eğitiminin ise kilisede verilmesi olarak ele alındı (Altındal, 1986, s. 25; Bulaç, 1995, s. 116; Cabirî, 2000, s. 102). Laik sözcüğünün ilk geçtiği slogan “zorunlu, parasız, laik öğretim” ifadesidir. Başlangıçta laik sözcüğü asıl karşılığı olan “ruhban sınıfı dışındaki halk” anlamında algılanmıştır. 1789 Fransız ihtilalinden sonra Avrupa ve Dünya gündemine giren “halk egemenliği” kavramını çağrıştırarak kitlelerde olumlu bir yankı bulmuştur (Yazıcıoğlu, 1993, s. 132, 150, 193). Altındal ise, “laik” kelimesi Türkçeye “halk” olarak çevrilmişse de, gerçekte “avam” ya da “ahali” hatta “reaya” veya lalettayin kavramlarına daha yakın olduğunu ifade eder (Altındal, 1986, s. 25, Berkes, 1973, s. 16; Hocoğlu, 1995, s. 88). Başgil de, laik kelimesinin anlamı ve kullanımı hakkında şunları söylemektedir: “Layık” kelimesi ve bunun lügat manası (Laic=Laigue) Latince “laicus” aslından alınmış Fransızca bir kelimedir. Lügat manası ile ruhanî olmayan kimse, dinî olmayan şey, fikir, müessese, sistem ve prensip demektir. Katolik dünyasında insanlar ikiye ayrılırlar. Bir kısmına (clerge=klerje) denir ki, bunlar din adamlarıdır ve ruhanîler sınıfını teşkil ederler. Bu sınıf da kendi içinde tekrar reguler ve seculier diye iki zümreye

---

“papazlar hükümeti” lafızları kullanılır. “Laik hükümet” demek münhasıran “mesalih-i ibad” ile uğraşan bir “sınıfı mahsusun malı olmayıp umumun malı olan hükümettir” der (bkz. Altındal, 1986, s. 25; Ergin, 1997, s. 1668; Kardavi, 1994, s. 62; Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985, s. 2046). Bernard Lewis de “Ziya Gökalp’in aşına olmayan Fransızca “laigue” deyimini anlatmak için “dinsiz” anlamına gelebilecek “ la dinî” sözcüğünü kullanmasının bir talihsizlik olduğunu söyler” (Lewis, 1988, s. 399).

ayrılır. Birinci zümreye dâhil olan ruhanîler, hayattan uzak yaşayan ve manastırlara kapanıp ömürlerini ibadetle geçiren zahitlerdir. İkinci zümre ise, papaz, piskopos gibi halk içinde ve herkesle birlikte yaşayan kilise hâdimleri ve bir fiil dinî vazife gören ayin sahipleridir. İşte laik diye ruhanîler sınıfının bu iki zümresinden hiçbirisine mensup olmayan zahit veya papaz sıfatı olmayan Hıristiyanlar'a denir.<sup>3</sup> Kelimenin bu ilk ve asli manası genişletilerek, dinî olmayan ve ruhanî bir mahiyet taşımayan fikir, müessese, hukuk, ahlâka da laik denilmiştir. Laik hukuk ifadesinden dinî olmayan, esaslarını dinden almayan hukuk; laik devlet denilince; dinî akide ve esaslara dayanmayan devlet anlaşılmalıdır. Bu kelime, hukuk ıstılahları arasına Fransız İhtilali ile girmiştir (Akdemir, 2000, s. 84; Arslan, 1999, s. 124; Başgil, s. 1962, 151–152; Bulaç, 1995, s. 114–115; Dilipak, 1991, s. 37; Oğuz, 1996, s. 54–55; Yazıcıoğlu, 1993, s. 132, 150, 193).

Laik kavramı ile Hıristiyan toplumlarda, papaya kadar uzanan dinî bir hiyerarşi ifade eden, dinsel bir sorumluluğu ve özelliği olmayan, statükonun dışında kalan kişiler kastedilmektedir. “laos” ve “laikos” terimlerine bu genel anlamlarının dışında bazı kaynaklarda<sup>4</sup> özel anlamlar atfedilmişse de belki de eski bir geleneğe uyularak, daha sonraki asırlarda da laikos sözü dinî bir sisteme tabi bir toplumda din adamları dışında kalan kimseleri anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim Hıristiyanlığın ilk asrının sonlarından itibaren kilise adamlarına “clerici” bunun dışındaki inananlar topluluğuna da “laici” denilmiştir (Sinanoğlu, 1954, s. 2).

Kısacası laik kelimesine etimolojik açıdan bakıldığında kavramın menşesinde dinsizlik, din düşmanlığı ve din aleyhtarlığı ile ilgili hiçbir ilgi ve bağlantının mevcut olmadığı

<sup>3</sup> Hıristiyanlık din anlayışına göre eğer siz dinî, dinin yorumunu ve açıklama yetkisini kendisine hasretmiş (özelleştirmiş) bir din adamı sınıfına değil de, sıradan insan sözgelimi doktor, öğretmen, tüccar, çiftçi, işçi, mühendis gibi sıradan bir kişiyse bu tanıma göre laiksiniz. Bu bağlamda laik, dinin karşıtı olan kişi değil, dindar bir insandır, Kilise'ye gider, dua eder. O, sadece ruhban sınıfına mensup ve korunmuş değildir. Dolayısıyla “laik” kavramı içerisine, siyasî ve sosyal hiyerarşide ki yeri ne olursa olsun ruhban sınıfı olmayan bütün Hıristiyanların dâhil olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu anlam çerçevesinde her Müslüman laiktir. Çünkü İslam dininde ruhbanlık veya din adamları sınıfı yoktur.

<sup>4</sup> Homeros'un destanlarında bu kelimenin çoğu zaman seçkin komutanların karşısında yer alan mütevazı askerler topluluğunu ifade etmek üzere kullanıldığı ve Tevrat'ta Tanrı'nın hissesi sayılan Levi kabilesinin dışında kalan kimseleri anlatmak için kullanıldığı ileri sürülmektedir (bkz. Sinanoğlu, 1954, s. 1-2).

anlaşılmaktadır. Bir felsefe terimi olan<sup>5</sup> laisizmin iki anlamı vardır. Birincisi ve eski anlamı, kilise hükümetlerinde laiklere yer verme eğilimini yansıtan öğretilerdir. Diğer anlamı ise laik hareket ve cereyanlara, laik fikir akımlarına bağlılığı ve tarafsızlığı göstermesidir. Yeni çağdaş anlamında ise, devletin kurumlarının laikleştirilmesini (laicisation) savunanların öğretisi anlamını taşır.

Bu öğretinin aşırı olan bazı taraftarları, her şeyin ve tüm insanların laikleştirilmesini, dinin yaşamdan soyutlanmasını savunurlar. Görülüyor ki, laisizm ya da “laikleştirmecilik” bir öğretilerdir. Katı bir ideolojidir. Bu ise bir niteliği ve durumu anlatan laiklikten çok farklıdır. Şovenizm nasıl ulusçuluğun yozlaşmış biçimiyse, laikleştirmecilik de, laikliğin saptırılmış türüdür (Selçuk, 1998, s. 60–61). Laisizmin bir diğer tanımı da şöyledir: “Dinin toplumda, toplumsal varoluşun her alanında devlet eliyle, siyasî güç kullanımı ile etkisizleştirilerek tamamıyla a-sosyal, tamamıyla individual (bireysel) bir hale getirilmesi ise laiklikten daha fazla bir şey ifade etmektedir ki bu da laisizmdir.” Laisizm, militan ve agresif yönleri olan, ateizme<sup>6</sup> kolaylıkla kayabilen bir düşüncedir (Fıçlalı, 1999, s. 213–234; Hocoğlu, 1995, s. 122).

<sup>5</sup> Laisizm ve Laiklik kavramların, uygulamada birbirleri yerine kullanıldığı görülmektedir. Hâlbuki biz bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Laiklik daha ziyade hukukî bir kavramdır. Laisizm ise daha ziyade felsefî bir mefhumdur. Bilindiği üzere “İzm” eki ile biten sözcükler Fransızca’da bir mezhebe bir doktrine, felsefî bir ictihada bağlılığı ve taraflılığı ifade eder (bkz. Mumcu, 1994, s. 4). Aslında sorun terminoloji sorununun çok ötesindedir; Çünkü laikliğin öngördüğü çoğulculuğu içine sindiremeyen birçok düşünür, aydın, hatta siyasetçi ve yönetici, ülkede laikliğin değil de, laikciliğin egemen kılınmasını istemektedir. Bu da toplumda sık sık yaşadığımız gerilimlere neden olmaktadır (bkz. Akdemir, 2000, s. 86).

<sup>6</sup> Laisizm Katoliklik’in egemen olduğu ülkelerde, Katoliklerin baskı ve zulmüne karşı doğmuştur. 1789 Fransız ihtilalinin hemen akabinde din özgürlüğü konusunda teminat verilmesine rağmen, çok geçmeden dinî kurumlara ve din adamlarına yoğun saldırılarda bulunulduğuna tanık olunmaktadır. Bu aşağılamanın ilk uygulaması, Hıristiyanlıktan çıkarma hareketi olmuştur. Bu, doğrudan doğruya dinî, dince kutsal şeylerin tamamını hedef alan bir aşağılama, karalama kampanyası halinde sürdürüldü. Devrim döneminde Hıristiyanlık aleyhine yapılan bir gösteride “başına sivri bir taç, sırtına da uzun bir cübbe giydirilmiş, kuyruğuna çarpmıha getirilmiş İsa’yı gösteren hacla kutsal kitap ve İncil bağlanmış bir eşek geliyordu. Onların ardından, kiliselerden yağma edilmiş kutsal kâseler, vazolar okunmuş ekme kapları yüklenmiş bir sankulot (baldırı çıplak) topluluğu ve en nihayetinde “Kahrolsun asiller! Yaşasın cumhuriyet! Yaşasın giyotin!” diye bağırarak bir kalabalık ilerlemekteydi (Gaxotte, 1962, s. 220). Birçok yerde insanlar kitleler halinde dinden çıkarılırken, papazlar aşağılanıyor ve maskara ediliyordu. Dine karşı yürütülen bu psikolojik hareket işi yeni bir din inşasına kadar götürdü. Öyle ki, “vatan dinî” adı altında yeni bir din kuruldu. Bu tesis edilen yeni din için kiliseler kapatılmış, yerlerine “akıl mabed”leri açılmıştır. Hatta meşhur Notre Dame kilisesi, baş mabed haline getirilmiş, orada resmî ayinler icra olunmuştur. Devrim meclisi inşa edilen yeni dinin ilmihalini de ihmal

Vergin ise laisizmi, “Türk toplumunda yaşanan fikir ve vicdan spazmına yol açan düşünce sistemi” olarak tanımlar. Çünkü laikçilik, laiklik değildir ve gerçekte laiklik mefhumunun mantığına aykırı olan bir ‘izm’dir” (Vergin, 1994, s. 13) diye tanımlar. Laisizm, “toplumu ve otoriteyi tümüyle ‘tanrısızlaştırmayı’ gaye edinen laiklikten sapma, bir düşünce sistemidir ve adı da laikçiliktir” (Vergin, 1994, s. 13). Laisizmi tanımlayıp ve laiklikle arasındaki farkı belirttikten sonra, laiklik kavramının terim anlamı üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Bugüne kadar laikliğin ne olduğu, içeriği ve kapsamı hakkında herkesçe benimsenen ortak bir anlayışa, tanıma ulaşmak mümkün olmamıştır ve olacağı da benzememektedir. Bunun böyle olmasının nedenini Selçuk şöyle açıklamaktadır: “Laikliğin üzerine eğilen bir araştırmacı, kolay teslim olmayan, tanımı kolayca yapılamayan, çok boyutlu dinamik bir kavram karşısında bulunduğu bilmelidir. Bu kavramın durağan bir tanımı belki bir oranda yapılabilir ama yetmez bu. Gerçek, durağanlığın çok ötesindedir” (Selçuk, 1998, s. 58).

Yüzyıla yakın bir süredir uygulana gelmiş olan laiklik kavramının terim olarak tanımı üzerinde her ne kadar uzlaşma sağlanmamışsa da bugüne kadar değişik tanımları yapılmıştır. Buna göre; laiklik: “Özünde din alanı ile dünya ve kamu işler alanının birbirinden ayrılması, birbirine karışmamaları, kişilerin dinsel inanç ya da inançsızlıktan, din buyruklarını yerine getirip getirmemekten dolayı kınanmamasını, ayırım görmemesini, serbestçe ibadet edebilmesini, ibadete zorlanmamasını öngörür” (Ana Britannica, 1994, s. 187). Laiklik: “Yasama ve yargı erklerinin dinsel olan veya olduğu söylenen ilkelere göre düzenlenmediği siyasal örgütlenme biçimidir. Siyasal otoritenin emredici yaptırım gücünü dinden almaması, meşruluğunu dine dayandırmaması, devletin çeşitli dinler arasında taraf tutmaması ve ayrıcalık gözetmemesi, din işleri ile devlet işlerinin ayrı kabul edilmesidir” (Demir vd., 1993, s. 227).

---

etmemiş,15 maddelik bir ilmihal hazırlamıştır. Hazırlanan bu ilmihalin birinci maddesine göre akıl dininin tanrısı “yüce varlık” adını taşıyordu ve ölümsüzdü. İkinci ve üçüncü maddelerde yüce varlığa karşı mü’minlerin ödevleri sayılıyordu. Daha sonraki maddeler yeni dinin bayramlarını düzenliyordu. Aynı zamanda kiliseler ibadet dışı işlere de tahsis edildi. Sözelimi Paris’te bir kilisede balo düzenlendi (bkz. Aulard, 1984, s. 653–654; Gaxotte, 1962, s. 124, 131, 268–277). Devrimciler ihtilali bizzat bir din gibi düşünüyor ve onu merasimleştirerek eski mistik dinin üstüne çıkarmayı hedefliyorlardı (Mathiez, 1940, s. 194).

Laiklik, “akla ve aklın insanları birleştirici gücüne öncelik tanımak isteyen bir akımdır” (Arkoun, 1994, s. 53).

Laiklik, rasyonalizmdir (Uşçuluk-Akılcılık) (Öktem, 1994, s. 34). Laiklik, “sırf devlet hayatına ait bir hareket ve faaliyet prensibidir. Binaenaleyh ferdin hususi ve manevî hayatı ve aile içindeki vaziyeti ile tenakuza girmez ve dindarlığı asla nefyetmez. Laikliği dinsizlik sanmak, onu yanlış anlamaktır” (Başgil, 1962, s. 161-162). Laiklik, “ne münkirliktir, ne de hususiyle din düşmanlığıdır. Laiklik din ile devletin birbirinden ayrılması, dinin mana ve ruh âleminde ve ferdin hususi hayatı ile ailesi haremde, devletin de madde ve cisim âleminde ve cemiyetin umumi hayatında hükümler olmasıdır” (Başgil, 1962, s. 161-162). Laiklik, “ne sadece ibadet ve inanç özgürlüğüdür, nede sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Onun temel bir amacı daha vardır. O da ‘bireyi’ dinlerin ve ideolojilerin saldırılarından korumaktır. Laiklik, toplumsal aklın şartlanmasını önleyen bir tutum, bir ilkedir” (Akbulut, 1999, s. 266–267).

Laiklik, “bilime, özgür akla ve dolayısıyla özgür düşünceye dayanmaktadır” (Aydın, 1999, s. 146).

Laiklik, “dine karşı olmak ve ona savaş açmak anlamına gelmez, o sadece dünyevî olanın uhrevî olandan ayrılmasıdır” (Cabirî, 2000, s. 95).

Laiklik, “devletin dinî esaslar üzerine değil, demokratik, akılcı temeller üzerine kurulmasını ifade eder” (Cabirî, 2000, s. 104). Laiklik, “Özellikle Hıristiyanlığın Katolik âleminde kabul edilmiş olan şekliyle din ve devletin değil, din ve kilisenin birbirinden ayrılmasıdır. Çünkü orada kilise ruhanî bir otorite olarak dinin resmi temsilcisi durumundadır” (Kostaş, 2000, s. 223)

Laiklik, “Her türlü duygu ve düşünce özgürlüğünü güvence altına almış olması bakımından insanlığın ancak son zamanlarda ulaşmış olduğu bir yönetim biçimidir” (Akdemir, 2000, s. 36).

Laiklik bir hümanizmdir. Yani farklılıklara ve herkesin hakkına saygı gösteren ve kimseyi inançları sebebiyle dışlamayan sosyal bir felsefedir (Bakır, 1994, s. 116).

Laiklik, esas olarak, toplum ve devlet yaşamının akla ve bilime dayandırılması şeklinde tarif edilmektedir (Ashmawy, 1993, s. 19).

Laiklik, “bir devletin hukuk nizamında, sırf herhangi bir dinin emir ve icabı olmasından dolayı bir hukuk kuralının bulunmamasıdır” (Özyörük, 1992).

Laiklik, “hayatın bütün alanlarını bu arada siyaseti, hukuku, ahlakı, hatta ekonomiyi, kilisenin veya kutsal kitabın bakış, etki ve yetki alanından kurtarma çabası olarak tanımlanabilir” (Arslan, 1999, s. 127).

Laiklik, “İnsana, insan aklına beşerî ebedi tekâmülüne iman etme” (Mumcu, 1994, s. 5) diye de tanımlanmaktadır.

Laiklik, “Devlet tarafından yapılacak düzenleme ve uygulamaları dine dayandırmamaktadır” (Demir, 1999, s. 128).

Laiklik, çağdaş devletin vazgeçilmez bir niteliği; demokrasi, bilimsel düşünce, milli devlet, çağdaşlık gibi ideal değerlerin yaratıcısıdır (Yazıcıoğlu, 1993, s. 180).

Laiklik, hukuk kurallarının hiçbir dinin etkisinde kalmaksızın, aklın öncülüğünde objektif bilimsel çalışmalarla ulaşılan sonuçlara göre belirlenmesidir (Kışlalı, 1998, s. 60–72; Selçuk, 1998, s. 59–78).

Laikliği ortak bir tanımla ve egemenliğin kaynağının beşerî irade oluşundan hareketle, dinî ve dünyevî otoritelerin, birbirinden tamamen ayrılmasını; devletin ülkede bulunan maruf ve müesses dinleri tanımasını; bunlara ve mensuplarına karşı tamamen tarafsız olmasını; kamu düzenine, genel adap ve erkâna aykırı olmamak kaydıyla her dine mensup kişilerin dinlerini serbestçe öğrenmelerini, yaymalarını, ibadet ve ahkâmını yerine getirmelerini, inanış ve yaşayış biçimlerinin de hiçbir şekilde devlet işlerine, siyasete karışmamalarını ve karıştırılmamalarını; teokratik devlet eğilimlerine yer verilmemesini gerektiren bir kuraldır (Akbulut, 1999, s. 264–277; Aydın, 1999, s. 65; Başgil, 1962, s. 161; Demirci, 2000, s. 247).

Görüldüğü gibi laikliğin pek çok tanımı vardır. Laiklik kimine göre devlet işleri ile din işlerinin ayrılması, bazısında göre iktidarın gücünü tanrıdan değil halktan alması, diğer bazısına göre din özgürlüğü, kimine göre de hukukun dine değil akla ve bilime dayanması; kimisi de laikliği devletin bütün dinlere karşı tarafsız olması; dünyevî olanla ruhanî olanın birbirinden ayrılması ve siyasî otorite ile dinî otoritenin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanmaktadır (Laikliğin değişik tanımları için bkz. Akdoğan, 2000, s. 21; Demir, 1999, s. 112–119; Denk, 1999; Kardavi, 1994, s. 62; Mumcu, 1994, s. 3–9; Oğuz 1996, s. 91).

Herkes tarafından kabul görecektir rasyonel bir tanımı yapılmadan anayasa hukuk literatürümüze giren bu kavram nedeniyle ülkemizde uzun bir süre daha tartışma ve kargaşa yaşanacağına benzemektedir. Çünkü bu laiklik problemini tartışanlar, bu sorunun nerede ne zaman, niçin nasıl çıktığı gibi problemi çözümleyici sorular üzerinde durmamaktadır. Laiklik sorununun Avrupa'daki tarihsel, entelektüel, siyasal, sosyal kültürel ve toplumsal bağları ve bağlamları görmezlikten geldiği için, bu konuda yapılan tartışmalar, sorunu içinden çıkılmaz bir problem yumağına çevirmektedir. Aynı zamanda bu trajikomik tartışmalar hem sekülerliğin hem de laikliğin anlaşılması ve anlamlandırılmasını imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla ülkemizin gündemi bir takım yapay çatışmalar ve kamplaşmalarla meşgul edilmektedir. Bu çatışma, kamplaşma ve kavram kargaşasının önüne geçmek için din karşıtı, din düşmanlığı temeline oturtulan laiklik, yeniden tanımlanmaz ve laiklik tamamen nötr bir yönetim haline dönüştürülmezse, Türkiye'de bugün varlığını sürdüren ve giderek keskinleşmeye aday görünen din-devlet sorununu çözmek imkân dahilinde görünmemektedir.

### 3. LAİKLİK VE SEKÜLERLİK ARASINDAKİ İŞLEVSEL FARK

Genellikle Türkiye'de birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılan laiklik ve sekülerlik birbirinden anlam ve içerik olarak farklı kavramlardır. Laiklik, sekülerleşme veya sekülerizmden farklı olarak sosyolojik değil, yalnızca siyasal-hukuki bir ilkedir. Gerçekten laiklik bireyin, toplumun ve toplumsal bir durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin, genellikle modern ulus-devletlerin bir ilkesi veya niteliğidir. Laiklik belli bir toplumda inanç, bilgi ve davranış referansı olarak dinin yaygın olup olmasıyla ilgili değildir. Hâlbuki sekülerlik bir toplumda dinin yaygın olup olmamasıyla ve dinin referans alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Laiklik, bireyler için bir dünya görüşü veya ontolojik ve etik bir sistem özelliği taşımaz. Bu nedenle laikliğin kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirmez. Fakat sekülerlik bir dünya görüşüdür ve onun kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirir. Yani laiklik siyasal toplumsal alanı, sekülerlik ise bireysel alanı kendisine konu edinir. Sosyolojik gerçeklikte laikliğin normativitesinden bağımsızdır. Bu ilke sadece siyasal toplumun örgütlenmesine yol gösterebilir (Erdoğan, 2000, s. 292).

Seküler kavramı öncelikle insanların inançlarına, dinlerine, dinsel olanın buharlaşmasına, dinin paranteze alınmasına atıfta bulunurken, laikliğin böyle bir hedefi yoktur. Sekülerlik kendinî dinin alternatifi olarak tanımlarken, laiklik ise kendinî dinle tanımlamaz. Çünkü



laiklik devletin yönetsel niteliğini tanımlayan bir kavramdır. Hâlbuki sekülerlik ise dinî tanımlayan bir kavramdır (Berger, 1993, s. 159; Köse, 2002, s. 33; laiklik ve sekülerlik arasındaki işlevsel farklar için bk. Altındal, 1986, s. 21–27; Hoccoğlu, 1995, s. 87). Seküleristlere göre, dinle sekülerlik ters orantılıdır. Dinsel olan bir toplumda geliştikçe sekülerlik, sekülerlik geliştikçe dinsel olanın azalacağı kehanetinde bulunurlar. Sekülerlik din ve dünya ayrımını, laiklik ise dinî ve siyasî alan ayrımını ifade eder. Kısaca, sekülerizm belirli bir hayat anlayışını, laiklik ise o yaşam tarzının siyasal örgütlenme biçimini (Demir, 1999, s. 315) belirtir. Ayrıca laiklik, Rönesans hareketi sonucunda Fransa’da devrimle gerçekleşirken, sekülerlik ise reform sonucunda Anglo-Sakson ülkelerde evrimle gerçekleşmiştir.

#### 4. DÜNYEVİLEŞMENİN TARİHİ SERÜVENİ

Sekülerleşmenin, sekülerizmin oluşum ve gelişim sürecini inceleyen tarihçiler ve sosyal bilimciler dünyevîleşmenin kökenlerini birbirinden farklı zaman ve nedenlere bağlamaktadır. Her araştırmacı dünyevîleşme konusuna farklı pencerelerden bakmaktadır. Arslan; dünyevîleşmenin yeryüzünde insanla birlikte var olagelmiş bir olgu olduğunu ifade eder (Arslan, 1999, s. 3).<sup>7</sup> Altındal ise, dünyevîleşmenin (sekülerizmin) doğuşunu semavi dinler (tek tanrılı) öncesi Roma’daki çok tanrılı pagan bir toplum döneminde ortaya çıktığını söylemektedir (Altındal, 1986, s. 14).<sup>8</sup> Diğer bir araştırmacı da Hıristiyanlık’ın kendinî Grek

<sup>7</sup> Arslan’ın dünyevîleşmenin, insanın var oluşuyla birlikte var olduğunu ileri sürmesi, ilk insan olan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva’nın şeytana uymak suretiyle günah işlemelerine (veya Kabil’in kardeşini öldürmesine) bir vurgu olsa gerekir. Hz. Âdem’le eşi Hz. Havva’nın işlediği günah için; Bakara, 2/35–36; A’raf 7/19–24; Ta-ha 20/116–121. Krş. Kitabı Mukaddes, Tekvin 3,1–20. Hz. Âdem’in oğlu Kabil’in kardeşini öldürmesine, Maide, 5/27–31; ayrıca Aziz Agustine 426 yılında “De Civitate Dei-Tanrı Devleti’ne Dair” yazmış olduğu eserinde Hz. Âdem’in cennetten kovulmasından beri dünya, Tanrı devleti ve yeryüzü devleti olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tanrı devleti, Tanrı’nın inayetine mazhar olmuş, günahlardan arınmış müminlerden, buna mukabil, yeryüzü-dünya devleti ise kötüye şeytana boyun eğmiş kimselerden kurulmuş olacaktır. Aziz Agustine’in bu görüşünü benimseyen kilise, kendisini Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi ve sembolü olarak görmüş ve böylece hem dinî, hem de dünyevî erki bünyesinde barındırmıştır (Hoccoğlu, 1995, s. 40; karşı görüş için bkz. Akın, 1980, s. 47).

<sup>8</sup> Altındal, bu seküler kültür anlayışının Roma imparatorluğunda yüzyıllarca egemen olduğunu, paganların, şehir kültürü ile yetişmiş, çok tanrılı topluluklar olduğunu, özgürlükçü ve çok merkezli bir toplum düzeni oluşturabildiklerini, her topluluk, sirklerde ve arenalarda yapılan gösteriler, oyunlar ve eğlenceler ile dinsel ve siyasal görüşlerini halka sunduklarını, Hıristiyanlık’ın Roma’ya gelişi ile birlikte Roma’daki pagan düzeninin

ve Roma mirasına uyarlaması sebebiyle dünyevîleşmenin doğuşuna zemin hazırladığını belirtir (Bulaç, 1995, s. 116). Bazı araştırmacılar da dünyevîleşmeyi Batı'nın dünyaya açılımı olan Rönesans<sup>9</sup> ve Reformasyonla<sup>10</sup> başladığını, Batı'nın dış dünya ile ilgilenmesinin sonucunda, Batı modernitesi yani “Sanayi Devrimi” ve “sanayi toplumu” ile “sekülerlik ve laiklik” oluşmuştur (bkz. Erdoğan, 2000, s. 279–281; Hocaoğlu, 1995, s. 114; Köse, 2002, s. 116; Mert, 1994, s. 90) görüşünü benimserler.

Dünyevîleşme, kapitalizmin ve Protestanlık'ın bir ürünü olarak değerlendirilir (Weber ve Turner, 1991, s. 206). Ayrıca, Protestanlıkla birlikte Hıristiyanlıktaki dünya anlayışına ilişkin bakış açılarının farklılaştığı ve böylece “dünyanın büyüünün bozulduğu” iddia edilir. Çünkü Protestanlık, Hıristiyan kutsallık anlayışının üç bileşeni olan sır, mucize ve büyüden kendinî alabildiğince soyutlamaya çalışmış olmaktadır. Artık Protestan mü'min, kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettikleri bir dünyada yaşamamaktadır (Berger, 1993, s. 169; Köse, 2002, s. 100). Nietzsche, dünyevîleşmeyi Orta Çağ'da Batı'ya hâkim olan kilise ve onun inşa ettiği din ve teolojinin çökmesine, çürümesine bağlar (Heiddegger, 2001, s. 16–17). Çünkü Tanrı'nın bedenleşmiş hali olarak İsa ve İsa'nın bedenleşmiş hali olarak kilisenin doktrinleri üzerine kurulmuş olan Hıristiyanlık, bütün Orta Çağ boyunca batı toplumlarının “kutsal şemsiyesini” ve dinsel atmosferini oluşturmuştur. Bu formda oluşan Hıristiyanlık, asli günah ve teslisin çıkardığı teolojik problemlerle birlikte, kilisenin aforozu, engisizyonu, endulijansı ve giyotini, aydınlanmacı aydınların dediği gibi, “Orta Çağı karanlığa götürmüştür”. Dinsel baskı ve yıldırımların sonucunda, Batı toplumlarının 16. yüzyıldan itibaren giderek dünyevîleşmesinin sorumlularından biriside hiç şüphesiz insan merkezli din ve tanrı anlayışına sahip Hıristiyanlık ve kilisedir (Cox, 1974, s. 2). Yahudiliğin dünyevîleşmesine tepki olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, istemeyerek de olsa sekülerizmin doğmasına zemin hazırlamıştır. Avrupa'da Aydınlanma ile birlikte hakikat ve nihai doğru,

---

sarsıldığını, paganların Hıristiyanları “dinsiz” bir topluluk olarak gördüklerini ifade etmektedir. Böyle düşüncelerinin sebebi Hıristiyanların paganlardan farklı mücerret bir Tanrı inancına sahip olmalarıdır (Altındal, 1986, s.15).

<sup>9</sup> Rönesans. antikiteye dönüş, asıla, öze dönüş ve yeniden doğuştur. Bu, Hıristiyan anlayışı açısından bir itizaldir. Hıristiyanlık'tan sapmaya yönelik bir sapkınlık ve rafiziliktir. Arnold Toynbede Rönesans'ı “ölmüş bir uygarlığın ruhunun çağırılması” olarak nitelemektedir (Toynbee, 1978, s. 482; Hocaoğlu, 1995, s.102).

<sup>10</sup> Reform ıslahat, yenilenme, evrimle, Hristiyanlık'ın saf orijinine dönüşü ifade eden selefi bir harekettir (Hocaoğlu 1995, s. 95).

sadece duyumsal olandır. Beş duyunun algılanmasının ötesinde herhangi bir gerçeklik yoktur (Sorokin, 1972, s. 175–176).

Protestanlık ile sekülerleşme arasında tarihi bağların bulunduğu dair bir açıklama (ki bugün büyük çoğunluğu oluşturan bilimsel kanaat bu yöndedir) kabul edilecek olursa, derhal Protestanlık'ın dünyevîleştirici potansiyelinin yeni bir şey mi olduğu yoksa onun kökenleri ta ilk dönem Kitâb-ı Mukaddes geleneğinin bünyesinde mi bulunduğu sorusu hemen akla gelmektedir.

Gerçekten de dünyevîleşmenin kökenleri elde mevcut bulunan en erken dönem İsrail kaynaklarında aranmalıdır. Din sosyoloğu Berger'in de kanaati bu yöndedir. O da dünyevîleşmenin yani dünyanın büyüünün bozulmasının Tevrat ile başladığını iddia etmektedir. Ona göre Yahudilik bu büyü bozumu işini, Tanrı'yı aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlaki rasyonelleştirme ile başarmıştır, (Berger, 1993, s. 170-185) diyerek yukarıdaki görüşü temellendirmeye çalışır.

## SONUÇ

Yüzyıla yakın bir süredir hayatımıza girmiş ve kullanıla gelmiş olan sekülerlik ve laiklik kavramları Türkiye'de birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılmışsa da söz konusu kavramların tarihi süreçleri, oluşumları, anlam ve içerikleri farklı olmuştur. Şöyle ki, seküler kavramı öncelikle bireylerin inançlarına, dinsel alanın buharlaşmasına, din-dünya, dünya-ahiret ayırımına, dinin paranteze alınmasına atıfta bulunarak dinin alternatifi olduğu iddiasındadır. Laiklik ise devletin yönetsel niteliğini, örgütlenme biçimini yani dinsel ve siyasal alan ayırımını ifade eder. Laikliğin amacı, bireyi, siyaseti ve devleti özgürleştirmektir. Yoksa bireyleri dinsizleştirmek değildir.

Başlangıçta mütevazı bir anlama ve içeriğe sahip olan bu kavramları kullanan kişiler ve bilimlere göre çok değişik ve genellikle bir birinden farklı tanımlar yapıldığı görülmektedir.

Seküler kavramının Rönesans ve Reformla birlikte insanın Tanrı karşısında mutlak özgürlüğünü ve bağımsızlığını ön gören bir felsefi akım ve değerler dizisi, değişimi olarak terimleştiği yani bir kurtuluş ve dünyayı anlamlandırma, izah etme projesi ve ideolojisine dönüştüğü görülmektedir. Aynı şekilde laik kavramının terimsel anlamı üzerinde de bir konsensüsün olmadığı hatta din karşıtı, din düşmanlığı gibi olumsuz bir temele oturtulan

laikliğin, yeni nötr bir tanım yapılmadan, bu kavramla ilgili yapılan tartışmaları, anlaşmazlıkları çözmek de mümkün değildir.

Dolayısıyla laiklik siyasal ve toplumsal alanı; sekülerlik ise, bireysel alanı kendine konu edindiğinden bu iki kavramın eş anlamlı olarak bir birinin yerine kullanılmasının da hatalı olacağını söylemek mümkündür.

## KAYNAKLAR

- Akbulut, A.(1999). Din, laiklik ve demokrasi üçgeni, *A.Ü.İ.F. Dergisi* (Özel Sayı), 265-278.
- Akdemir, S. (2000). *Kur'an ve laiklik*. İstanbul: Form Yay.
- Akdoğan, Y. (2000). *Türkiye ve değişim, laiklik ve değişim 2000'li yıllarda Türkiye*, Ankara: Yy.
- Akın, İ. F. (1980). *Kamu hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Altındal, A. (1986). *Laiklik*. İstanbul: Süreç Yayıncılık.
- Ana Britannica. (1994). İstanbul: Ana Yay. & Encyclopaedia.
- Arkoun, M. (1994). İslami bir bakış açısı içinde pozitivizm ve gelenek, kemalizm olayı. (Çev. Emre Öktem), *Cogito*, 1, 49-64
- Armağan, M. (trz). Sekülerizm. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* içinde (s. 7, 8 ). Ankara: Rey Yay.
- Arslan, A. (1999). *İslam demokrasi ve Türkiye*. Ankara: Bigbang Yayınları.
- Ashmawy, M. S. (1993). *İslam'a karşı İslamcılık*. (Çev. Sibel Özbudun). İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Atay, H. vd., (1995). *İslam gerçeği*. Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Attas, S. N. (1995). *İslam sekülerizm ve geleceğin felsefesi*. (Çev. Mahmut Erol Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aulard, A. (1984). *Fransa inkılâbının siyasî tarihi*. (Çev. Mahmut Erol Kılıç). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aydın, M. S. (1999). *İçerik kritik bakış*. İstanbul: İyi Adam Yayınları.
- , M. S. (2001). Dünyevîleşme. *İslamiyat Dergisi*, 4/3, 13-17.
- Bakır, Ç. (1994). Türkiye'de laikliğin 'büyük problem'i laiklik ve farklı anlamları üzerine. *Cogito*, 1, 109-116.
- Başgil, A. F. (1962). *Din ve laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Berger, P. L. (1993). *Din'in sosyal gerçekliği*. (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Bruce, S. (1992). *Religion and modernisation*, Oxford: Clarendon Press
- Bulaç, A. (1995). *Modern ulus devlet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cabirî, M. A. (2000). *Felsefî mirasımız ve biz*. (Çev. Said Aykut) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- , M. A. (2001). *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanma*. (Çev. Ali İhsan Pala, M. Şirin Çıkar) Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Cox, H. (1974). *The secular city*. Londra: Penguin Books.
- Demir, F. (1999). *İslam dinî açısından din-devlet ilişkisi*. Ankara: Kürsü Yayıncılık.
- Demir, Ö. ve Acar, M. (1993). *Sosyal bilimler sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Demirci, E. Y. (2000). Demokrasi laiklik ve İslam. *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası* içinde. Ankara:

- Denk, C. (1999). *Atatürk laiklik ve cumhuriyet*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Dilipak, A. (1991). *Laisizm*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Engin, O. (1977). *Türk maarif tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası.
- Erdoğan, M. (2000). *Türkiye Cumhuriyeti 'nde demokrasi ve laikliğin serüveni*. Ankara: Yy.
- Fırlı, E. R. (1999). *İslam ve laiklik, Atatürk düşüncesinde din ve laiklik*. Ankara: Yy.
- Fikne, R. (1992). *An unsecular America, religion and modernisation*, Oxford: Clarendon.
- Gaxotte, P. (1962). *Fransız ihtilal tarihi*. (Çev. Semih Tiryakioğlu) İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Güler, İ. (2002). *Politik teoloji yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Heiddegger, M. (2001). *Nietzsche 'nin tanrı öldü sözü ve dünya resimleri çağı*. (Çev. Levent Özşar) Bursa: Asa Kitabevi Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizm 'den milli sekülerizme*, Ankara: Kent Basımevi.
- İslam Ansiklopedisi. (1994). İstanbul: Şamil Yay.
- Kaplan, Y. (2001). *Seküler aklın ötesi. İslamiyat*. 4/3, 81-102.
- Kardavi, Y. (1994). *İslam ve laiklik* (Çev. Osman Arpaçukuru) İstanbul: Denge Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1994). Laiklik ya da bu dünyayı yaşayabilmek. *Cogito (Laiklik)*. 1, 13-18.
- Kışlalı, A. T. (1998). *Laikliğin batı düşüncesindeki gelişim seyri*. Ankara: Yy.
- Kostaş, M. (2000). Cumhuriyet, demokrasi, laiklik ve İslam, *Uluslar Arası Avrupa Birliği Şurası* içinde, Ankara.
- Köktaş, M. E. (1997). *Din ve siyaset, siyasal davranış ve dindarlık*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Lewis, B. (1998). *Modern Türkiye 'nin doğuşu*. (Çev. M. Kıratlı) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Macleon, A.J. (1995). Laity, Layman. *Encyclopedia of Religion And Ethics*. Vol: VII, New York.
- Mathiez, A. (1940). *Fransız ihtilali, krallığın devrilmesi, 1787-1792*. (Çev. Şükrü Kaya) İstanbul: Kanaat kitabevi.
- Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mumcu, A. (1994). Türkiye Cumhuriyetinde laiklik prensibi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara.
- Nagel, T. (1995). Sekülerleşme nazariyesi İslam tarihine ne kadar uygulanabilir. (Çev. Ali Dere) *İslami Araştırmalar*. 195-205.
- Oğuz, B. (1996). *Tarihsel gelişimiyle dünya 'da ve Türkiye 'de laiklik*. İstanbul: Engin Yayınevi.
- Öktem, N. (1994). Dinler ve laiklik. *Cogito*. 1, 31-48.
- Özyörük, M. (1992, Şubat 1). Karar sizin. Tercüman.
- Selçuk, S. (1998). *Zorba devletten hukukun üstünlüğüne*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sinanoğlu, S. (1954). *Layık kelimesinin etymon 'u ve anlamları, laiklik I*. İstanbul: Yy.
- Sontog, S. (1987). *Against interpretation*, Londra: Andre Deutsch.
- Sorokin, P. A. (1972). *Bir bunalım çağında toplum felsefeler*. (Çev. Mete Tuncay) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Toynbee, A. (1975-78) *Tarih Bilinci*, Cilt I-II. (Çev. Murat Belge) İstanbul: Bateş Yayınları.
- Turner, B. S. (1991). *Max Weber ve İslam*. (Çev. Yasin Aktay) Ankara: Vadi Yayınları.

Uludağ, S. (1998). *İslam siyaset ilişkileri*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Vergin, N. (1994). Din ve devlet ilişkileri düşüncesinin bitmeyen senfonisi. *Türkiye günlüğü*. 29, 5-23.

Waterhouse, E. S. (1995). Secularism. *Encyclopedia of Religion and Ethic* içinde (s. 347-350 ). New York: Charles Scribners Sons.

Webster. (1976). USA:

Yazıcıoğlu, H. (1993). *Bir din politikası laiklik*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Yeni Türk Ansiklopedisi. (1995). *Sekülerlik-laiklik*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Young, W. C. (1998). Secularizm. *Borker's Dictionary of Teolgoy*. U.S.A: Baker Books