



Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, (İSMUS), V/2 (2020), s. 27-45

TARİHSEL SÜREÇ VE AKADEMİK LİTERATÜR BAĞLAMINDA LAİKLİK KAVRAMI

Mansur BAKIR*

Özet

Laiklik kavramı ve anlamı üzerine tartışmalar 19. Yüzyıldan beri devam etmektedir. Özellikle Fransız İhtilali'nin yaşanmasıyla kilise karşıtlığının yarattığı temeller üzerinde yükselen bu kavram modernleşme sürecinin başlaması ve Batılı sömürgeci güçlerin küresel etkisi ile tüm dünyayı etkilemiştir. Genel manada laikliğin Fransız ve İngiliz tipi olarak kategorize edilmesine karşın, ki bu sınıflandırma anlam yönünden problemler taşımaktaydı, mevcut çalışmalar bu ikili anlayışı reddetmekte ve laikliğin birçok türü olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmada öncelikle laiklik kavramının etimolojik kökenine ve genel anlamlarına değinilecek, ardından laikliğin tarihsel süreci ve din-devlet ilişkisine yönelik felsefi görüşler incelenecek ve nihai olarak güncel tartışmalar ışığında laiklik çeşitleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Laiklik, Din, Devlet, İktidar*

* Araş. Gör. Mansur Bakır, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarih Anabilim Dalı
ORCID Number: 0000-0001-6966-2297

THE CONCEPT OF SECULARISM IN THE CONTEXT OF HISTORICAL PROCESS AND CURRENT STUDIES

Abstract

Discussions on the concept of secularism have been going on since the 19th century. This concept, which emerged from the anti-religious opposition based on the French Revolution, affected the whole world with the beginning of the modernization process and global influence of Western colonialist powers. Although secularism is classified as French and English types, which have some problems in terms of meaning, the current studies reject this dualistic understanding and claim that there are many types of secularism. In this study, firstly, the etymological origin and basic meanings of the concept will be explained. Secondly, the historical process of secularism and philosophical views on the religion-state relationship will be examined, and finally, types of secularism will be discussed in the light of current studies.

Keywords: *Secularism, Religion, State, Power*

Giriş

Toplumsal ve siyasal ilerleme sürecinin hemen her anında din olgusu ve bunun siyasetle olan ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. Antik dönem idari sınıflarının siyasal ve hukuki meşruiyetlerini din olgusu vasıtasıyla edindikleri de bilinen bir gerçektir (Robert, 1998: 20). Nitekim dinin ifa ettiği bu vazife Avrupada yükselen Reform hareketinin ve modernleşme sürecinin sınırları aşarak ilerlemesine dek hem Batı hem de Doğu dünyası nezdinde önemi ihtiva etmeye devam etmiştir.

Din ve devlet/siyaset arasındaki ilişki, taraflar arasındaki güç dengesinin değişimi ve dönüşümüne rağmen, tarihin her safhasında karşımıza çıkmakta ve hatta günümüz dünyasının siyasal anlayışında da sıkça tartışılmaktadır. Din-devlet/siyaset üzerine yapılan çalışmaların diğer bir anahtar kavramı ise laikliktir. Fakat politik tutum ve davranışları inceleyip bunlara laik/seküler sıfatlarını atamak hem hassas hem de tartışmaya müsait bir konudur. Zira her coğrafyanın ve ülkenin kendi içerisinde farklı dengeleri bulunmakta ve küresel etkileşimle olan bağlantısı da değişmektedir. Ele alınan ülkenin ticaret yollarına olan yakınlığı, kapitalist ekonomiyle ilişkisi ve merkez veya periferi olması gibi pek çok neden kendi tarihsel sürecine yönelik incelemeleri etkilemektedir. Tüm bu ayrımlar göz önüne alındığı zaman laiklik tartışmaları 20.yy'a damga vurmanın yanı sıra günümüz siyasetinin temel konularından biri olmaya da devam etmektedir.

Güncel çalışmalarda laiklik kavramına yönelik yeni açıklamalar ve sınıflandırmaların getirildiği görülmektedir. Diğer taraftan yekpare bir anlayışın olmadığı ve politik tutum ve davranışların nitelendirilmesi maksadıyla bir nevi "laiklik skalası" yapılarak her ülkenin ve eylemin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği daha fazla dile getirilmektedir. Bu bakış açısı siyaset kurumuna yönelik ayrıntılı bir bilgi edinimi sağlamak ve politik gelişmelere yönelik kabataslak sınıflandırma yapmamak açısından önemlidir. Bu makalenin amacı laiklik/sekülerlik kavramının etimolojik kökenini açıklamak, tarihsel gelişim sürecine değinmek ve konuya ilişkin güncel çalışmaları göz önüne alarak laiklik çeşitlerini incelemektir.

Etimolojik ve Kuramsal Çerçeve

Laiklik Yunanca halk manasına gelen "laos" kelimesinden türetilmiştir ve üyeleri inançlı ya da inançsız olsun herhangi bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır (Pena-Ruiz, 2007: 21). Bu tanımlamaya paralel bir diğer açıklamaya göre ise orta çağ Katolik dünyasında ruhani kesimi tanımlamak için klerj kelimesi kullanılmakta ve bu klerj grubu da kendi içinde ikiye ayrılmaktaydı. Regulier denilen din adamı grubu daha çok inzivaya çekilmiş bireyler için kullanılırken, seculier ise halkın içinde yaşayan din adamlarını tanımlamak maksadıyla kullanılmaktaydı. Her iki grubun da haricinde kalan yani klerj olmayan halk kitlelerine ise laik denilmekteydi. Bu minvalde Latince laicus kökeninden türeyen ve Fransızca bir kavram olan laik, dini veya ruhani olmayan kişi, kurum ve şey anlamına gelmektedir. (Başgil, 1985: 151-152). Kelimenin etimolojisine yönelik her iki tanımlamaya da baktığımız zaman dini bir sıfatı olmayan, genel halka dair bir çağrışım yapıldığı görülmektedir. Bu manada laikliğin Fransızca karşılığı olan "laïcisme" kelimesi de "halksallaştırma" anlamına gelmekte; dünyevi işlerde dini olmayan kişi, kurum ve yasaların üstün olması ifadesini ihtiva etmektedir (Berkes, 2004: 18).

Yukarıda verilen kavramların İngilizce karşılıkları ise daha farklı bir temele sahiptir. Laik kelimesinin karşılığı “secular” terimiyle ifade edilmekte ve köken olarak Latince yüzyıl manasına gelen “saeculum”a dayanmaktadır. Bu bağlamda yüzyıla ait olan manasında türetilen “saecularis” kelimesi de İngilizcede “secularism” şeklinde yer almakta ve muasırlik manasının yanı sıra dünyevi olmak anlamını da içerisinde barındırmaktadır (Kılıçbay, 2007: 15). Günümüz şartlarında bir tanım yapmak gerekirse sekülerlik; teolojik, filozofik, siyasal ve hukuksal alanlarda dini olandan farklı bir gerçekliğin inşa edilmiş olması durumudur. (Casanova, 2011: 54).

Laikliğin günümüz siyasal koşulları içerisinde ihtiva ettiği anlamlara ve bu minvalde yapılan tanımlamalara ayrı ayrı bakmak faydalı olacaktır. Laiklik daha önce dini otoritelere yönetilen bir takım sivil kurumların modernleşme sürecinden veya dini dönüşümünden ziyade siyasi iktidarın ve amaçların değişimini hedefler. Hatta insanların herhangi biri dine müntesip olma olgusunun özgür bir ortamda yaşanıp yaşanmadığını tartışır (Pena-Ruiz, 2007: 38). İdealle edilmiş laiklik anlayışı ise genel manada iki ilkedен oluşur. İlk ilke bireylerin veya cemaatlerin inanç ve ibadet özgürlüğünün korunmasıdır. İkinci ilke ise devletin herhangi bir dini, mezhebi veya inanç biçimini desteklememesi, kollamamasıdır (Erdoğan, 2000: 299).

Tarihi arka planıyla bir yorum yapmak gerekirse Latin Hristiyan dünyasında bir takım mal, kurum ve yetkilerin kilisenin elinden alınarak sivil hukukun hizmetine verilmesi çıkarımı da yapılmaktadır (Taylor, 2011: 32). Burada önemli olan kavramın kökeni ve aidiyetine yönelik Katolik dünyası vurgusunun yapılmış olmasıdır. Daha güncel manada ise bir devlet ilkesi olarak laiklik veya sekülerizm; dini ve siyasi otoriteler arasında ayırım yapılmasıyla devletin tüm dinlere karşı tarafsız davranarak din ve vicdan özgürlüğünü sağlaması ve dini ayırım gözetmeksizin tüm vatandaşlarının demokratik sürece dâhil olmasını sağlaması manasına gelmektedir (Casanova, 2011: 66). Buna benzer bir diğer yorum da Ali Fuat Başgıl'den gelmiştir; ona göre laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması; dinin devlet işlerine karışmaması, herhangi bir dini veya inancı diğerleri aleyhinde desteklememesi; dinin de görece özerk bir alanda devlet müdahalesi olmaksızın ahlaki ve manevi hayatı düzenlemesi olgusudur (Başgıl, 1985: 161). Laikliği devletin din ve vicdan özgürlüğünü sağlayarak dünyevi ve ruhani otoriteler arasında ayırım yapması ve hakeza her iki gücü de bir diğerinin tasallutundan koruması olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Ancak bu uygulamayı denetleyen de laik otoriteler olması her iki olgu arasında bir eşitlik olduğunu değil; tam aksine devlet lehine bir hiyerarşik fark olduğunu da göstermektedir.

Laikliğin salt siyasi değil aynı zamanda diğer disiplinlerle bağ kurularak yorumlanması da bu terimin anlam genişliğini kavrayabilmek açısından yararlı olacaktır. Bu minvalde laikliğin felsefi, sosyolojik, siyasi ve hukuki boyutlarını ele alarak çeşitli farklı perspektiflerden yorumlar da yapılmaktadır. Felsefi manada laiklik bilgi kaynağının dini ve tanrısal olmaktan çıkıp rasyonel bir olguya dayandırılması ve problemlerin çözümü esnasında da din yerine bu rasyonel bilginin öncelikli hale gelmesi anlamına gelir (Duman, 2009: 534). Sosyolojik manada laiklik dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması birey-rasyonalite arasında bağ kurulmasıdır. Öyle ki, Fransız sosyolog Jean Baubeort diğer teorisyenlere dayandırarak laik bir toplumun varlığı için şu 3 durumun gerekli olduğunu söyler;

1. Din özgürlüğü (inanç ve ibadet için toplanma özgürlüğü olması, dini grupların kendi kendilerini yönetim hakkı; lakin kamusal güvenliğin sağlanması açısından da devletin mü-

dahale ve sınırlandırmasına da açık olmaları)

2. Yurttaşlık hakları ve yükümlülüklerinin dine bağlı olmaması

3. Devletin meşruiyetinin seküler bir kaynağa bağlı olması ve bunun da toplum tarafından tasvibi (Bauberot, 2008: 33).

Niyazi Berkes ise laik bir toplumun varlığı için şu maddeleri öne sürmektedir;

1. Yanılgısız ve kutsal bir otorite yoktur

2. Toplumsal normlar ve değerler bölüşümlü (paylaşım) ve otonomdur (özerktir)

3. Özel şahısların hareket ve karar verme hürriyeti, faydalılık kistaslarına uygun ölçülerin benimsenmesidir

4. Gelenek olgusuna karşı değişimin üstünlüğü vardır (Berkes, 1984: 26)

Siyasi manada ise laiklik siyasi otoritenin meşruiyetini ilahi değil dünyevi bir kaynaktan alması (Erdoğan, 2000: 264) ve son olarak hukuki manada laiklik devletin uyguladığı hukukun din yerine akıl ve beşeri irade kaynaklı olması manasına gelmektedir (Hafızoğulları, 2008: 836). Nitekim laikliğin en çok tartışıldığı ve öncelikli olarak dini egale etmeye çalıştığı konu da genellikle kanunlar ve yasalar olmuştur. Bu mücadele safhasından olması gerekir ki laiklik bir felsefi akımdan veya düşünce şeklinden ziyade bir hukuk yapısı olarak adlandırılmıştır (Roy, 2007: 17). Pratik bir örnek olması açısından da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarına bakmak bu manada faydalı olabilir. Laikliğin bir devlet ilkesi olarak anayasaya girmesi her ne kadar 1937 yılında gerçekleşse de öncesinde yaşanan hilafetin ilgası (1924), tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925) ve medeni kanunun kabulü (1926) gibi hukuki yenilikler laik devletin dini ve toplumu düzenlemesine dair en yakın örnekler olabilir.

Bütün bu anlamlandırmaların yanı sıra laiklik olgusu devlet-birey ilişkileri açısından da yorumlanmaktadır. Devletin nezdinde tarafsızlık ilkesi olarak laiklik, din özgürlüğü ve özel alanda dinin korunması ancak kamusal alanda devlet aygıtlarının dinden ayrışması anlamına gelir (Laborde, 2003: 163). Aslında bu yorum klasik anlamda gördüğümüz laiklik tanımlamasıyla aynıdır. Bireysel özerkliğin teşviki açısından laiklik, sadece kamusal alanda değil aynı zamanda özel yaşamında da bireyin devlet tarafından daha iyi hayat koşulları hususunda desteklenmesi -ki bu duruma dini özgürlükler de dahil- şeklinde ifade edilmiştir (Laborde, 2003: 165). Normal koşullarda devletin özel hayat hususunda nötr kalması gerektiğini söyleyen diğer görüşlerden farklı bir biçimde bu ilke din konusunda da devletin desteğinin var olduğu veya olması gerektiği hususunu dile getirmektedir. Sivil itaat olarak laiklik ise, bir topluluğa yönelik sivil sadakat olgusunu geliştiren komünal veya cemaatçi bir devlet inşası çabası olarak görülmektedir (Laborde, 2003: 170). Özellikle Türkiye ve Fransa gibi laikliğin seküler bir ulus bilinci yaratmak amacıyla kullanıldığı toplumlarda bu itaat aracını görmek çok daha kolaydır.

1846 yılında George Jacob Holyoake tarafından ortaya atılan sekülerizm terimi ise "dünyevi hayatta yaşanan tecrübelerle test edilebilen olaylara yönelik bir düşünce tarzı" olarak açıklanmaktadır (Holyoake, 1896: 60). Berkes ise bu terimin çağdaşlaşma kelimesinin karşılığı olduğunu düşünmekte ve bu manada kullanılmaktadır (Berkes, 2006: 19). Bu manada sekülerizm dünyevileşmeyi veya çağdaşlaşmayı savunan bir fikir akımıdır. Seküler düşünceye göre kamusal ilişkilerde tanrı kaynaklı normların alaşağı edilmesi ve bu boşluğu rasyonel ve dünyevi normların doldurması ve hakeza insanlar nezdinde dünyevileşme süreci gereklidir (Erdoğan, 2000: 263).

Bir yönetim ilkesi olarak baktığımız zaman; seküler devlet din konusunda tamamen tarafsız kalmayı yeğlerken laik devlet kurulu olan düzenin devamını sağlamak amacıyla dini denetlemektedir. Zira seküler devletlerde yönetimi dini temellere dayanarak yeniden inşa etme tehlikesi veya çabası bulunmamaktadır (Ateş, 1994: 29-30). Hem laikliğin hem de sekülerliğin dünyevileşme olarak tanımlandığı bir diğer çalışmada ise laiklik içerisinde doğmuş olduğu baskıcı Katolik gelenekten ötürü dine karşı sert ve müsamahasız bir dünyevilik, sekülerlik ise Anglo/Protestan temelli olmasından dolayı daha mutedil bir dünyevilik hali olarak adlandırılmıştır (Hocaoğlu, 1994: 94).

Bireysel ve toplumsal yönden bakıldığı zaman sekülerlik dinin insanların şahsi yaşamlarında arka plana atılması ve bir süre sonra son bulması manasına gelmektedir. Laiklik ise dinin aleni olarak ve resmen tanındığı bir fikirdir. Devlet tarafından tanınan din kamusal alanı düzenleme ve denetleme maksadıyla da kullanılır (Roy, 2007: 8). Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki seküler yaşam tarzında dinin nihayete erdirilmesi özel bir amaçla ve mücadeleyle gerçekleştirilmez. Bu durum hayatın olağan akışında ve kademeli olarak meydana gelir.

Ayrıca her iki "dünyevileşme" tarzının da bir şekilde ideoloji haline gelmesi durumu da mevcuttur. Bu minvalde laisizm kişiyi toplumu veya devleti her türlü dini etkiden kurtarmayı amaçlayan ve hatta işin boyutunu din düşmanlığına kadar götürebilen pozitivist bir akımdır. (Turgut, 1994: 106). Hocaoğlu'na göre ise laisizm dinin politik ve kamusal alanın devlet gücü vasıtasıyla çıkarılmasını ve tamamen bireye indirgenmesini amaçlayan militan bir düşüncedir (Hocaoğlu, 1994: 44). Laisizme göre geri kalmışlığın hem sebebi hem de sonucu olan dinden uzaklaşmak en gerekli çözüm yoludur ki bu akım da pozitizmin toplumsal hayata yansımalarıdır (Duman, 2009: 538-539). Tüm bu açıklamalara baktığımız zaman laisizm veya laikçilik dini kamusal hayattan ve hatta bazen bireylerin vicdanından dahi silmeyi amaçlayan ideolojik bir düşüncedir.

Batı'da Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü

Din-devlet ilişkileri konusu salt modernite dönemine ait bir tartışma değildir. Antik Yunan'dan Roma'ya ve hekeza Aydınlanma dönemine değin pek çok filozof ve siyaset bilimci eserlerinde bu konuya yer vermiştir. Ayrıca laikliğin Avrupalı bir entelektüel hareket olarak ortaya çıktığı görüşü de bu terimin aidiyet durumunu göz önüne almayı gerektirmektedir (Arkoun, 1995: 20). Laikliğin sınıflandırılmasına geçmeden önce ortaya çıktığı topraklarda din-devlet ilişkisinin çeşitlerini dönüşümünü ve bu ilişkiye yönelik filozof ve aydınların düşüncelerini tarihsel bir şekilde açıklamak faydalı olacaktır.

Batı'da Din-Devlet İlişkisine Göre Yönetim Biçimleri

Hristiyan inancının Roma tarafından resmi din olarak kabul edilmesi ve imparatorluğun ikiye ayrılması Batı siyasal düşüncesi açısından birer kırılma noktası olmuşlardır. Ancak genel manada Avrupa (ve kısmen Asya Minör)'da din-devlet ilişkilerini tanımlamak için Max Weber'in ortaya koyduğu 3 farklı tipoloji kullanılır. Bunlar; sezaropapizm, teokrasi ve hiyerokrasi'dir (Erdoğan, 2000: 305).

Sezaropapizm, dini iktidarın tamamen siyasi erkin kontrolünde olduğu ve bu erk tarafından biçimlendirildiği yönetim biçimidir. Bu yönetim tarzında siyasi güç kiliseye her anlamda hükmetmekte; ruhban sınıfının tayin ve maaş işlerini de kontrol altında tutmaktadır (İmga, 2010: 67). Katolik ülkelerin aksine Doğu Roma siyasetinde ortaya çıkmasından dolayı Bizansizm olarak da bilinen bu anlayışa göre, siyasi erk olan imparator meşruiyetini kiliseden değil bizzat tanrının kendisinden almakta ve Baş Rahip (Pontifex Maximus) ünvanını kullanmaktaydı. Bu sistemde patrik siyasi konularda imparatoru desteklerken siyasi erk de kiliseyi korumakta ve muhalif dini yapılanmaları ortadan kaldırmaktaydı (Bulaç, 2007: 70).

Bir diğer yönetim biçimi olan teokrazi dini iktidarın siyasi erki kontrol altına alması manasına gelmektedir. Katolik Kilisesi'nin güçlü olduğu yerlerde görülen bu modelde ruhban sınıfı tanrıdan aldıkları ilham vasıtasıyla yine tanrı adına ve onun istediği şekilde devleti yönetmektedirler (İmga, 2010: 66). Teokrasinin teorisi ise şu şekilde sistemleştirilmiştir; Ruhları yöneten kilise bedenleri yöneten siyasi erkten üstündür zira ruhun kendisi bedenden üstün konumdadır (Bulaç, 2007: 69).

Üçüncü bir yönetim biçimi olan hiyerokrasi ise siyasi erkin din görevlileri tarafından meşrulaştırılması anlamına gelmekte ancak siyasi ve dini iktidarlar kaynaşmadan birer özne olarak konumlanmaktadırlar (Erdoğan, 2000: 305). Toktamış Ateş'e göre ise hiyerokrasi rahipler yönetimi anlamına gelmektedir ve bu rahipler dini görevlerinin yanı sıra kumandan olarak kabul edilmektedir. Gücü artan bu gruba insanların ilgi göstermesi ve dâhil olma isteği sonucunda ise bir ruhban sınıfı meydana gelmiştir (Ateş, 1994: 39).

Batı Siyasal Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisinin Dönüşümü ve Laikliğin İnşası

Hristiyan dininin yayılmasını içeren yıllarda Yeni Ahit'de geçen ve Hz. İsa'ya atfedilen "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrının hakkı Tanrıya" öğretisi dönemin siyasi erkiyle ilişkileri belirleyen en mühim ilkeydi. Benzer şekilde Aziz Pavlus'un mektubunda da herkesin emri altında buldukları yönetimlere itaat etmesi gerektiği zira bu yönetimlerin Tanrı tarafından atandığı ifade edilmekte; Hristiyanlığın bir diğer mühim teorisini olan Petrus da benzer şekilde yöneticilere tanrı adına itaat etmeyi ve krala saygılı olmayı öğütlemektedir (Bayındır, 1999: 75-77).

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından feodal bir düzene geçen Avrupa'da gücü azalan siyasi erkin yerini Katolik kilisesi doldürmüş ve papalık neredeyse 14.yy'a kadar yegâne güç merkezi olarak Avrupa siyasetini etkilemiştir. Ayrıca ilk dönemlerdeki siyasi erke itaat düşüncesi de bu zaman diliminde değişime uğramış ve iki farklı iktidarın varlığı doktrini gündeme gelmiştir. Dönemin Papası olan I. Gelasius Doğu Roma İmparatoru'nun hem dünyevi hem de ruhani yetkileri kendi çatısı altında toplama iddiasına karşı bu doktrini gündeme getirmiş; böylece kilisenin özerkliğini korumaya çalışmıştır (Yalçınkaya, 2014: 226). Ancak bu iddia bir süre sonra kilisenin lehine olacak şekilde yenilenerek iki kılıç kuramı ortaya konulmuştur. Bu kurama göre tanrı Hristiyanlığı korumak için dünyevi iktidar (regnum) ve ruhani iktidar (sacredotium) adında iki farklı erk kullanmıştır. Fakat ruhani iktidar (sacredotium) dünyevi iktidardan (regnum) üstündür; zira ruhun kendisi her türlü cisimden ve maddeden üstün konumdadır (Hocaoğlu, 1994: 40).

Ayrıca kilise sadece ruhani alanı değil adalet ve hukuk gibi konuları içeren dünyevi alanı da düzenlemekle görevlidir. Bunu yaparken ruhani kılıcı kendi elinde bulundurmış dünyevi kılıcı ise kiliseye uymaları koşuluyla krallara ve prenslere vermiştir (Yalçınkaya, 2014: 249). Bu doktrine daha sonra karşı çıkanlar olsa da kilisenin sistemleştirdiği mevzu bahis hiyerarşik düzen Orta Çağ boyunca Avrupa topraklarında devam etmiştir.

Kilisenin üstünlük sistemi her ne kadar XVI. Yüzyılda sarsılsa da Toktamış Ateş ilk rahatsızlıkların XIV. Yüzyıldan itibaren başladığını söylemektedir. Zira bu yüzyılda hem papalık ekonomik olarak sıkıntıya girmiş hem de Avrupa toprakları kıtlık ve veba yüzünden kan kaybetmiştir. Ayrıca Yüzyıl Savaşları esnasında papanın açık bir şekilde Fransa'yı desteklemesi de İngiltere'de kiliseye yönelik bir hoşnutsuzluğun başlamasına sebep olmuştur (Ateş, 1994: 53). Nitekim bu yüzyıl monarkların da kiliseye karşı başkaldırdıkları bir dönem olmuş hem Fransa Kralı hem de Bavyera Kralı papalığa karşı siyasi veya askeri harekâtlar gerçekleştirmişlerdir (Ağaoğulları, 2014: 271)¹. Teorik manada muhalefete baktığımız zaman ise İngiltere'de John Wycliffe ve Bohemya'da Jan Hus reforma giden yolu açan düşünürler olarak belirtilmektedirler. Her iki isim de kendi ülkelerini önceleyerek ulusal çıkarların gözetilmesini istemiş; papanın kilisedeki tek adamlığına karşı çıkmış, kilise mallarının vergilendirilmesini savunmuş; endüljans satışlarını reddetmiş ve kiliseye verilen verginin ya kıstlanması ya da tamamen kaldırılmasını arzulamışlardır (Ağaoğulları, 2014: 286).

Rönesans ve Reform hareketlerinin başlaması ve Katolik Kilisesi'ne karşı Lutheryen ve Calvinist mezheplerinin ortaya çıkmasıyla Katolik Avrupa büyük bir siyasi ve dini karmaşanın içerisine düşmüş; özellikle Alman prenslikleri papalığa karşı bayrak açmışlardır. Nitekim bu hareketin önderi olan Luther siyasal otoriteye her durumda itaat edilmesini öğütlemiş ve yöneticilerin bu iradeyi bizzat tanrıdan aldıklarını belirtmiştir (Olgun, 2001: 20). Aslında bu açıklamanın dünyevi erkin kiliseye üstün olması hususunda daha önce bahsettiğimiz Sezaropapist yönetim biçimine yakın olduğu söylenebilir. Ulusal kilise inşasına yönelik en çarpıcı örnek ise 1534 yılında meydana gelmiş; İngiltere Kralı VIII. Henry Roma Kilisesi'nden ayrılarak İngiltere Kilisesi'ni kurmuş ve kendisini de bu kilisenin lideri ilan etmiştir.

Modern zamanın din-devlet ilişkisine yönelik teoriler ise büyük oranda Aydınlanma'dan etkilenmiştir. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma, insan yaşamında din ve hurafeler yerine bilimsel düşüncenin ve aklın geçerli olması manasına gelmektedir. Politik yönden bakacak olursak eğer burjuvanın tanrı kaynaklı yöneten-yönetilen ayırımına karşı eşitlik temeline oturttuğu laik bir düzenin mücadelesi olarak da adlandırılmaktadır (Ateş, 1994: 60). Bu düşünce şüphesiz Amerikan ve Fransız Devrimi'ne giden yolun önemli yapı taşlarından birisi olmuştur. Nitekim günümüz dünyasına şekil veren pek çok ideoloji ve düşünce yapısının da aslında birer aydınlanma ürünü oldukları; bu dönemde din temelli monarşik düzene karşı halk egemenliğine dayanan meşruti yönetimlerin Toplum Sözleşmesi adıyla temellendirildiği de belirtilmektedir (Ateş, 2014: 77).

Günümüz din-devlet ilişkilerinin pratik manada yeniden inşası Fransız Devrimi sonucunda gerçekleşmiştir. Örneğin Ferdinand Buisson'a göre laiklik fikri ilk defa 1789'da meydana

¹ Dönemin Fransa Kralı IV. (Güzel) Philip ve Bavyera Kralı Ludwig (Kutsal-Roma Germen İmparatoru IV. Ludwig) hem siyasi hem de ekonomik sorunlar sebebiyle Papayla karşı karşıya gelmekten çekinmemişlerdir. Yaşanan bu çatışmalar esnasında ise Dante, Ockhamlı William ve Padova'lı Marsilius gibi isimler siyasi iktidarları desteklemişlerdir. Daha fazla ayrıntı için bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, *Dünyevi İktidara Doğru*, içinde, Sokrates'ten Jakobenerlere Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi; İletişim Yayınları, 2014.

na gelmiştir; çünkü eski rejimde iktidar kilisenin elindeydi ve laiklik fikrinin vazgeçilmez unsuru yasa önünde eşitlik, inanç özgürlüğü, medeni hakların uygulanması ve tüm bu ilkelerin dine rağmen uygulanması devrimle birlikte yaşanmıştır (Bauberot, 2009: 10). Talal Asad'da benzer şekilde laicisme kelimesinin kökenini Fransız Devrimi'ne dayandırmış ancak bunu Jakobenlerin şiddetli din karşıtlığıyla açıklamıştır (Asad, 2007: 246).

Devrim öncesi rejimde kilise ve krallık arasında karşılıklı menfaate dayalı bir bağ bulunmaktaydı. Nitekim kilise ekilen arazilerin neredeyse %10'una sahipti; pek çok bölgede vergi toplama hakkı ruhban sınıfına verilmişti ve rahipler ancak özel mahkemelerde yargılanabiliyordu. Lakin ruhban sınıfı da kendi içerisinde elitler ve aşağı tabaka olarak ayrılmakta; kilise zenginliğinden yararlanan elit ruhbanlar soylular arasından seçilmekteydi (Sarica, 1984: 8). Bundan dolayıdır ki Fransız İhtilali sadece monark ile devrimciler arasındaki bir mücadeleyi değil aynı zamanda Kiliseyi de bertaraf eden bir vakıdır.

Devrimin başarılı olmasının ardından ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyanamesi günümüz laiklik anlayışına dair önemli maddeler içermektedir. Özellikle Madde 3'te egemenliğin özünün millet olduğu ve hiç kimsenin millettan gelmeyen otoriteyi kullanamayacağı belirtilmiştir. Bu maddeyle monarkların veya diğer yöneticilerin tanrısal kaynaklı meşruiyetlerinin egale edildiği söylenebilir. Madde 10'da ise kamu düzenine zarar vermediği sürece hiç kimse, dini nitelikli olanlar dahil, düşünceleri sebebiyle rahatsız edilmemelidir denilerek modern anlamda inanç ve ibadet özgürlüğüne atf yapılmaktadır². Devrim sonrasında uygulanan politikalara baktığımız zaman Ulusal Meclis kilisenin mallarına el koyarak satmaya başlamış ve dini buyrukları ilga etmiştir. Hakeza ruhban sınıfının devrime bağlılığını sağlamak ve kiliseyi yeniden tasarlamak için Din Adamlarının Medeni Anayasası'nı (Constitution Civile Du Clergé) ilan etmiştir (Desan, 2008: 557). Bu anayasa hem din adamlarını maaşa bağlamak suretiyle devlet memuru haline getirmiş hem de üst düzey rahiplerin atanması yetkisini Papalıktan almıştır. Nitekim Papa ile yaşanan gerginlik sonucunda Meclis rahiplerin yeni yönetime bağlılık yemini etmesini istemiş aksi takdirde istifa etmiş sayılacaklarını ilan etmiştir.

Bunun sonucunda ruhban sınıfı yemin edenler ve karşı çıkanlar şeklinde derin bir bölünme yaşamıştır (Sarica, 1984: 69-70). Terör döneminde ise tam olarak bir anti-katolik hava Paris siyasetine hâkim olmuştur. Pek çok kilise kapatılmış, kilise dışında ayin yapmak yasaklanmış hülâsa dinin kamusal hayattan silinmesi amaçlanmış fakat bu radikalliğin devrime zarar vereceği düşünülerek bir noktada durdurulmuştur (Sarica, 1984: 98). Nitekim devrim süreci ve sonrasında yaşanan bu olaylardan dolayı pek çok fikir adamı laikliğin kökeni olarak 1789 İhtilali'ni göstermektedir.

Dine yönelik baskılar Napolyon'un iktidarı ele geçirmesiyle hafiflemiş ve onun döneminde Katoliklik, Protestanlık ve diğer dinler için ibadet etme özgürlüğü yeniden sağlanmıştır. 1801 yılında papayla imzalanan konkordat neticesinde Katolikliğe bir imtiyaz verilmekle birlikte, Fransa anayasal olarak resmi bir dine sahip olmamaya devam etmiş; tüm dinler yönetimin otoritesi altına alınmış, ruhbanlar maaşa bağlanmış ve dini nikahtan önce resmi nikahın yapılması şart koşulmuştur (Hocaoğlu, 1994: 47). Üçüncü Cumhuriyet dönemine değin din-devlet ilişkileri çok fazla değişime uğramadan devam etmiş fakat bu dönemden

² İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin tafsilatlı bir yorumu için bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, Fransız Devriminde Birey-Devlet İlişkisi (1789-1794), Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 44, Sayı 3, 1989

sonra Fransa'da laikliğe yönelik pek çok reform yapılmıştır. Evlilik ve boşanma hukukları laikleştirilmiş, eğitim görevlilerinin kilise dışından alınması kararlaştırılmış ve Pazar günleri geçerli olan çalışma yasağı kaldırılmıştır. Yine bu dönemde eğitim ücretsiz ve zorunlu hale getirilmiş, din eğitimi kaldırılarak yerine ahlaklık dersleri verilmiş ve rahiplerin ders vermesi yasaklanmıştır. Dileyen öğrencilerin ise din dersi almaları için belirli tatil günleri ilan edilmiştir (Kuru, 2011: 149). 1905 yılında ilan edilen Ayrılık Yasası ise laikliğin tamamen sistemleştiği yasa olmuştur. Bu yasaya göre din ve devletin sınırları kesin olarak çizilmiş, devletin herhangi bir dine destek olmayacağı söylenerek Napolyon zamanından Katolik kilisesine verilen ayrıcalıklar kaldırılmış ve dinlerin resmi olarak tanınırlığı ilga edilmiştir. 1905 Ayrılık Yasası hem günümüz Fransa'sını hem de laikliği benimseyen diğer ülkelerin politikalarını etkilemesi açısından önemini korumaktadır. Ancak bu yasanın içerik ve isim yönünden çeliştiği, genel anlatıdaki laiklik olgusunu tam olarak içermediği yönünde iddialar da mevcuttur.³

Batılı Siyaset Düşünürlerinde Din-Devlet İlişkisi Algısı

Batı siyaset düşüncesinde din ve devlet arasındaki ilişki ideal olan yönetim tarzının belirlenmesi amacıyla her daim gündemde olmuştur. Antik Yunan filozoflarından Aydınlanma düşünürlerine değin süren tartışmaların kilit noktası ise dünyevi iktidar ile ruhani iktidarın çekişmesi; bir diğer deyişle hangi kılıcın diğeri üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğidir. Bu tartışmanın değişimi ve dönüşümü anlamak için de bazı düşünürlerin konuya yönelik çalışmalarına göz atmak hiç şüphesiz yararlı olacaktır. Platon, Yasalar adlı eserinde Kronos çağına atıfta bulunarak insan yapısının adaletsizliğe ve kötülüğe yöneliminden dolayı devlet yönetiminin tanrısal soydan gelen "daimon"lara bırakılmasını idealize ederek anlatmaktadır. Hakeza bir tanrının değil de insanın yönetimindeki devletlerin felaketlerden kaçınmasını imkânsız olarak belirtmekte ve insanların Kronos çağını kendilerine örnek alması gerektiğini ifade etmektedir (Platon, 2015: 136-137). Bunun yanı sıra Platon sınıf egemenliğine dayanarak inşa ettiği cevherler miti (myth of metals) teziyle de yönetimin tanrısallığına değinmektedir. Bu mite göre tanrı insanlara çeşitli cevherler bahşetmiş ve bu cevherler de sınıfsal karakterlerin oluşumuna etki etmiştir. Söz gelimi tanrının altın kattığı kişiler bu cevher sayesinde önderlik vasfına haiz olmuşlardır.

Gümüş cevheri yardımcılarını; tunç ve demir cevherleri ise çiftçilerin ve işçilerin bünyesinde bulunmaktadır (Platon, 2010: 111). Yasal manada bir açıklama olmasa dahi yöneticilerin tanrı tarafından bilfiil seçildiğine dair bu açıklama yöneticinin kaynağı hususuna cevap vermektedir. Toplumsal yaşam ve yönetim konusunda dine son derece önem veren Salisbury John yasanın tanrısallığı hususunda Platonla benzer düşüncelere sahiptir. Topluluğu tanrı tarafından yaratılan bir organizmaya benzeten John, tanrıya tapınan ve hizmet eden kilise üyelerini de bu organizmanın ruhu olarak görmektedir. Hatta bu kilise üyeleri tanrının birer temsilcisi ve topluluğa egemen olan sınıftır (Ağaoğulları ve Köker, 1996: 184). Ruhani iktidarın şartsız üstünlüğünü kabul eden bu düşünce tarzı kilise ve devlet arasında hiyerarşik bir iş birliğini makul görmektedir.

³ 1905 Ayrılık Yasası'nın geleneksel anlatımına bir eleştiri için bkz: Raphaél Liogier, Laïcité on the Edge in France: Between the Theory of Church-State Separation and the Praxis of State-Church Confusion, Macquarie Law Journal, Vol 9, 2009.

Aquinolu Thomas da yasanın ve yönetimin kaynağı hususunda tanrısallığa önem vermekte ve yönetici ile tanrı arasında bir bağ kurmaktadır. Tanrının tüm evreni tek başına yönetmesi üzerinden benzerlik kurarak siyasi manada tek kişilik yönetimi de en iyisi olarak görmektedir (Thomas, 2014: 2108). Ayrıca yasa çeşitleri üzerine kaleme aldığı bölümde tanrısal bir yasanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. İnsan yaşamının doğal ve sonradan yapılan yasaları aşması; insani yargılarda farklı yorumlamaların ve kararların meydana gelmesi; yasaların insanların kendi iç eylemlerine müdahale edememesi ve son olarak da insan yapımı yasaların iyi-kötü dengesini sağlayamaması nedeniyle bir tanrısal yasaya ihtiyaç olduğunu söylemektedir (Thomas, 2014: 4276). Thomas'ın dönemin koşullarına uygun şekilde dünyevi ve ruhani iktidarlar arasında ayırım yaptığı da görülmektedir. İnsanlar topluluğu olan dünyevi devlet müminler topluluğu olan kiliseden yapı, işleyiş ve yönetim olarak farklıdır ve her ikisi arasında ilişki kurmak zordur (Ağaoğulları ve Köker 1996: 210).

Ünlü orta çağ siyasi düşünürü Padovalı Marsilius ise yukarıdaki iki filozofun aksine yasama ve yönetim erklerinde dünyevi iktidarı desteklemektedir. Ona göre, Roma piskoposlarının yargı ve zorlama yetkesine sahip olma arzuları İtalyan devletlerini ve halkını çöktürmüştür. Oysaki zorlayıcı yöneticilik hakkı papazların, piskoposların veya herhangi bir ruhaninin hakkı değildir (Marsilius, 2005: 134,135). Yönetim ve yargı hakkı bakımından Romanın sivil yöneticilerinden yana taraf tutan Marsilius bu bağlamda yönetimin dünyeviliği üzerine fikir belirten en önemli düşünürlerden biri olmuştur. Öyle ki Padovalı Marsilius'un ruhani iktidar karşısında siyasetin özerkliğini ve devletçi tekçilik için gerekli koşulları sağlayarak modern devlet fikrinin şartlarını inşa ettiği de söylenmektedir (Mairet, 2013: 221).

Orta çağ siyasetinde mutlak monarşinin en büyük destekçisi olarak bilinen Machiavelli'ye göre siyasetin kaynağı yaşamın ve doğanın bizzat içerisinde yer almaktadır. Nitekim bu görüşün tanrısal kaynağı olmayan bir iktidar, yani modern anlamıyla laik bir yönetim, zihniyeti olduğu belirtilmektedir (Öztürk, 2013: 186). Herhangi bir dinin veya ahlak kuramının siyaseti belirlemesine karşı çıkan ünlü düşünür tam tersi olacak şekilde siyasetin dini düzenlemesini ve sınırlandırmasını savunmaktadır (Ağaoğulları ve Köker,2008: 176). Hakeza iktidarın kaynağı olarak da dini meşruiyet yerine bizzat muktedirin şahsını göstermektedir. Kişinin iktidara sahip olması onu meşru yapmak için yeterlidir ve tanrısal bir kaynağa da ihtiyaç yoktur (Mairet, 2013: 215-245). Fakat bu ifadeler Machiavelli'nin genel manada toplumun dini inancına önem vermediği manasına da gelmez. Nitekim eserlerine baktığımız zaman prenslerin her daim dine karşı saygılı olmalarını ve hatta bozulmalara karşı da dini korumalarını öğütlediği görülmektedir (Machiavelli, 2009: 73). Katolik Kilisesi'ne muhalefet etmekten de çekinmeyen düşünür, kilisenin İtalyan halkını dinden uzaklaştırdığını ve kendi iktidarını kaybetme korkusundan dolayı ülkenin parçalanmışlığına neden olduğunu söyler (Machiavelli, 2009: 75).

Monarşi yanlısı bir diğer düşünür olan Thomas Hobbes, din-devlet ilişkilerini yorumlarken dini asayişin sağlanması ve devlete karşı muhalefetin engellenmesi bağlamında bir araç olarak görmektedir (Hobbes, 2020: 95). Bu görüş açısını yorumladığımız zaman kendisinin Machiavelli'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Dinin geri plana atmasının yanı sıra tek yasa koyucu olarak egemen gücü görmekte ve bu iktidar sahibine hak, adalet ve ahlak gibi kavramları belirleme hakkı da tanımaktadır (Hobbes, 2020: 203). Kilisenin kendini tanrısal iktidar veya tanrı krallığı olarak adlandırmasına da karşı çıkmaktadır. Zira Hobbes için sadece tek bir iktidar vardır ve o da egemenin bizzat kendisi ve devletin şahsıdır. Kilise denen kurum devlet mefhumunun içerisinde bir parçadır ve egemen tarafından kontrol

edilir, hatta muktedir olan kişi kilisenin de lideridir (Ağaoğulları ve Köker 2004: 251). Bu iddiasını temellendirmek için de hakeza Hristiyan kaynaklarını kullanmaktan çekinmeyen ünlü filozof, havarilerin ve diğer İncil görevlilerinin birer yasa koyucu veya muktedir değil öğüt veren öğretmenler olduklarını ifade eder (Hobbes, 2020: 364). Kilisenin kendi özel alanını oluşturan Tanrı Krallığı tartışmasına da giren Hobbes, Papa'yı tanrının temsilcisi olarak görmeyi reddeder ve insanların mevcut fiili krallıklar hariç hiçbir yönetimin altında olmadığını belirtir (Hobbes, 2020: 445-447). Hobbes'un din özlü olmayan bu iktidar anlayışı, kendine herhangi bir ortak kabul etmemesi ve ahlaki ilkeleri/yasaları belirlemesi sebebiyle laik devlet yapısının hem önemli bir basamağı olmuş hem de teorik çerçevesini inşa etmiştir.

İngiliz Aydınlanma düşüncesinin önemli simalarından John Locke ise yönetici ile kilise arasında net bir ayırım yapmıştır. Yargılama yetkisine dair anlatımında hiç kimseye herhangi bir dine uymasına yönelik baskı yapılamayacağı ve zorlama yetkisi olan yargıcın bu hakkı imanın itirafı veya ibadet şeklinin uygunluğu bağlamında kullanamayacağını belirtmektedir (Locke, 1952: 3-4). Kiliseye yönelik yazılarında ise dini bir cemaatin tanrıya ibadet haricinde hiçbir meşgaleyle uğraşmaması ve dünyevi konulardan uzak durması gerektiğini ifade etmektedir. Hakeza dünyevi meselelerde ruhani gücün kullanılmasına karşı çıkar ve bu alanın tamamen hâkimin veya sivil otoritenin egemenliğinde olduğunu söyler. Otoritenin kaynağı her ne olursa olsun kilisenin yetkisi kilise sınırları dâhilinde kalmalı ve sivil alana asla müdahil olmamalıdır. Zira kilise ve devlet sınırları belirli olan farklı yapılar ve değiştirilemez (Locke, 1952: 5-7). John Locke devlet ve kilise ayırımını en net yapan, klasik manada "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" şekliyle bilinen laiklik kuramına en fazla yaklaşan düşünürlerden biridir. Locke'dan önceki düşünürlere baktığımız zaman dünyevi veya ruhani iktidarlar arasında bir seçim yapılmış ve bunun savunusu verilmiştir. Elbette Locke da dünyevi iktidarın tarafındadır ancak; dünyevi iktidar da sınırları olan ve ortak rızaya dayanan meşru bir yönetimdir (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005:212). Bu minvalde dünyevi iktidarın da ruhani alana müdahale etmesi var olan dengeyi bozmanın bir yoludur.

Toplum Sözleşmesi isimli eseriyle devlet yapısının ilkelerini belirleyen Jean Jacques Rousseau da dinin devlete bağlı olmasını aksi takdirde iç sorunların ortaya çıkacağını savunmaktadır. Zira ona göre İsa da kendi tanrısal iktidar alanını oluşturarak devleti hâkim güç olmaktan çıkarmış, din ve siyaset birlikteliğinin kopması ise iç karışıklıklara sebep olmuştur (Rousseau, 1996: 197). Rousseau için Hristiyanlık tamamen ruhsal bir dindir ve öteki dünyayla meşgul olmaktadır; mümin bir Hristiyanın yurdu da hakeza öteki dünyadır. Ancak toplumun birlik ve düzen içerisinde yaşaması için yurttaşların iyi birer Hristiyan olmaları da ayrı bir gerekliliktir (Rousseau, 1996: 202). Fakat Hristiyanlığın herhangi bir karmaşa esnasında toplumu mobilize etme yetisinden yoksun olduğunu düşünen Rousseau yurttaşlık dini diye bir kavram önermektedir. Bu din, insanların ahlaki olmasını ve yurttaşlık vazifelerini yerine getirmelerini sağlamak amacıyla devlet tarafından tanzim edilmektedir. Burada mühim olan dini ve siyasi toplulukları ortak bir potada eriterek toplumsal birliği inşa etmek ve Katolik Kilisesi'nin sebep olduğu ruhani-dünyevi iktidar ayırımını ortadan kaldırmaktır (Duman, 2009:532). Ancak bu ayırım açık ve net bir şekilde siyasi otoritenin egemenliği altında son bulacaktır.

Güncel Çalışmalar Işığında Laiklik Sınıflandırmaları

Modern manada laiklik fikri içerisinde genellikle iki farklı görüşlü barındıran bir anlayıştır. İlk görüşe göre bireyler kamusal hayata dâhil oldukları zaman homojen bir yapı oluşturmak için dini veya cemaatsel kimliklerini arka plana atmalıdır. İkinci görüş ise öznelleşme, bireyselleşme ve sekülerleşmeye önem veren; toplumsal süreçlerin evrilmesinden yana olan görüştür (Abel, 1995: 31). Bu minvalde laikliğin çeşitlendirilmesine yönelik yapılan çalışmaların kimi pratik örnekler üzerinden bu farklılıkları kategorize ederken bir diğer kısmı ise teorik çerçevede ayrıştırmaya gitmiştir. Tek bir doğru kategorizasyon olduğunu söylemek her ne kadar zor olsa da daha sistemli olanların üzerinde durmak faydalı olacaktır. Ayrıca daha önce de belirtilen laiklik ve sekülerlik terimlerinin farklı tarihsel süreçlere sahip olması sınıflandırma şekillerini etkilemektedir. Ancak din-devlet ilişkilerinin resmi manada incelenmesi açısından "laiklik" terimini kullanmak bizim için daha doğru olacaktır.

Alanın ses getiren ilk incelemesi Charles Taylor tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha teorik manada bir ayırım yapılan çalışmada bir dini ortak zemine dayalı laiklik ile dinden bağımsız bir siyasi etiğe dayalı laiklik adlı iki farklı strateji belirtilmiştir. İlk laiklik stratejisinde farklı inançlar arasında barışçıl bir birliktelik sağlamak ve ortak bir siyasi düzen inşa etmek amaçlanmaktadır. İkinci laiklik stratejisi ise dini normlardan ve öğretilerden soyutlanarak yeni bir düzen inşasını savunmakta ve bunu dile getirirken de insanın rasyonel bir varlık olması sebebiyle toplumsallaşma sürecinde edindiği öğreti ve becerileri örnek göstererek ilahi olmayan normları ön plana çıkarmaktadır (Taylor, 2019: 10). İlk stratejinin tüm farklılıkları birlikte ortak bir düzende yaşatma isteği uzlaşmacı bir laiklik fikrini içerirken, ikinci strateji tanrısal kuralları bertaraf edip daha beşeri ve dünyevi ölçüler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde baktığımız zaman ikinci stratejinin sistemi değiştirme amacı görülmektedir.

Ünlü liberal yazar Isaiah Berlin'in teorik çerçevesi üzerinde çokça durduğu pozitif ve negatif özgürlük kavramlarından etkilenen Wilfred McClay de benzer bir ayırımla pozitif ve negatif laiklik kavramlarını gündeme getirmiştir. Bu minvalde negatif laiklik; dini olsun veya olmasın farklı perspektiflere açıklık, ifade özgürlüğü ve militan laiklik de dâhil olmak üzere resmi görüşlerden bağımsızlık manasına gelmekte; pozitif laiklik ise yerleşik bir seküler ideanın etrafında nihai bir amaca ulaşmayı hedeflemektedir. Bu amaç ise kişinin kendisi haricinde diğer insanları da rahiplerin ve irrasyonel dini illüzyonlardan kurtarmaktır (McClay,2002: 63-64). Bu çeşitlendirme yöntemine baktığımız zaman negatif laiklik herhangi bir amaç gütmeksizin laikliğin tamamen birey nezdine indirgenmesi ve farklılıkların bazı ilkeler dâhilinde ortak bir potada eritilmesi manasına gelir. Pozitif laiklik ise hem bireyin kendi kendine yetmesi hem de mevcut bir seküler yapıya dâhil olarak toplumun geri kalanını da şekillendirmeyi arzulamaktadır. Zira burada laikliği mutlak doğru olarak kabullenen bir düşünce yapısı mevcuttur.

Laiklik üzerine yaptığı çalışmasında Barry Kosmin Amerikan toplumunu göz önüne alarak pratik ve sistematik bir ayırma gitmiş ve hakeza bu çalışmada ülkeler, yönetim biçimleri ve bu yönetim biçiminin işaret ettiği inançlara değinerek bir sınıflandırma yapmış; toplumsal bilinç ve uygulama bakımından yumuşak laiklik ve sert laiklik ayırımına gitmiştir. Yumuşak laiklik; siyaset, sanat, hukuk ve eğitim gibi olguların herhangi bir dini otoritenin kontrolü altında olmadığı ancak dinin de kendi yetki alanı, gelenekleri ve dinamikleri olduğunu kabullenen bir görüştür (Kosmin, 2007: 5). Amerikan toplumunun genel itibarıyla yumuşak

laikliği benimsediğini iddia eden Kosmin, vatandaşların büyük bir kısmının hükümetin, kendi dahili alanı olsa dahi, dini uygulamaları idare etmesini desteklediklerini de belirtmektedir. Örnek olarak ise ordu ve hapisane gibi kurumlarda bireylerin dini hizmetlere ulaşma olanaklarının vergilerle sağlanması ve Quakerler gibi dini grupların vicdani retçi olmasına halkın ayak dirememesini vermektedir. Bu manada bakacak olursak yumuşak laiklik, çoğulcu laik bir sistem içerisinde başkalarının inancına saygı göstermek ve hükümetin muhtemelen baskı uygulamalarına karşı dini özgürlüğün yaşanacağı özerk bir alan inşa etmektir (Kosmin, 2007: 6).

Ayrımın bir diğer ucu olan sert laiklik ise daha entelektüel ve bireysel bir düşünce tarzı olmakla birlikte irrasyonel olan dinden ve evrimsel sürecin bir sonucu olan ahlaki öğretilerden beri bir sistem var etmeyi amaçlar (Kosmin, 2007: 6-7). Bu laiklik biçimine örnek olarak Fransız İhtilali'nin Jakoben evresi ve SSCB ile diğer komünist ülkelerin uygulamaları verilmektedir. Sert laikliğe benzeyen uygulamaların hem Fransa hem de Türkiye'de devam ettiği ifade edilmekle birlikte aslında bu faaliyetlerin kamusal alanı denetleyerek toplumu homojen bir hale getirmeyi amaçladığı belirtilmektedir. ABD toplumu ise çoğulculuğu benimsemesi sebebiyle bilinçsel anlamda Fransızlara nazaran daha az laikleşmiş (sekülerleşmiş) durumdadır (Kosmin, 2007: 8-9). Bu çalışmaya baktığımız zaman özellikle somut veriler üzerinden gidilmesi ve kavramın pratiğe yansımalarından dolayı sınıflandırma yapmanın daha kolay olduğu söylenebilir.

Alfred Stepan din-devlet ilişkisinin demokrasiyle bağlantısı üzerine yaptığı bir çalışmada, din-devlet ilişkileri hususunda hem tarihsel hem de dâhili süreçlerini göz önüne alarak ayrılıkçı model, yerleşik uyum modeli ve pozitif uyum modeli olmak üzere laikliğin 3 farklı türünden bahsetmiş ve ülkeleri de buna göre sınıflandırmıştır. Ayrılıkçı model dinin ve devletin yetki alanlarının yasal olarak birbirinde ayrılması manasına gelir ve ABD ile Fransa bu modelin en çok bilinen örnekleridir. Fakat her iki ülke her ne kadar ayrılıkçı model olarak sınıflandırılrsa da siyasi ve toplumsal dönüşümleri o derece farklılık göstermektedir. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin devrim öncesi rejimin ayrılmaz bir parçası olmanın yanı sıra Üçüncü Cumhuriyet Dönemi'nde de cumhuriyetçi hareketin en büyük muhalifi olması sebebiyle, 1905 yılında yasalaştırılan laiklik "devletin dinden bağımsız olması" anlamında kullanılmaktadır (Stepan, 2011: 118). Fransa'nın tam aksine ABD Anayasası'ndaki ilk değişiklik⁴ ise "dinin federal devletten bağımsız olması" şeklinde kabul edilmiştir ki Amerikan kolonilerinde dine yönelik azımsanmayacak bir destek vardı (Stepan, 2011: 118). Ayrılıkçı model ülkesi olan Türkiye ise devletin din üzerindeki yoğun etkisi sebebiyle kendine örnek edindiği Fransa'dan dahi ayrılmaktadır.

Özellikle Diyanet vasıtasıyla camileri, din görevlilerini ve bunların açıklamalarını etkileyen Türkiye hakeza Sufi ve Alevi grupların ve diğer dini azınlıkların üzerinde de baskı kurarak/hakimiyet sağlayarak Fransa'ya nazaran daha katı bir laiklik benimsemiştir (Stepan, 2011:119-120). Diğer laiklik çeşidi olan yerleşik din modelinde tanınan resmi bir din bulunmakla birlikte bu din politikaya müdahale etme veya diğer inançlar üzerinde baskı kurma hakkına sahip değildir. Birleşik Krallık, İskandinav ülkeleri ve Finlandiya yerleşik

⁴ Alfred Stepan bu anayasal değişikliğin pek çok ABD vatandaşı tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu yasa eyaletlerin kendi yerleşik dinleri olmasına karşı gelmemekte; ancak federal kongrenin tüm eyaletleri kapsayacak şekilde resmi bir din kurmasının önüne geçmekteydi.

din modelinin en uyumlu olduğu ülkelerdir (Stepan, 2011: 121). Pozitif uyum modeli ise dini homojenliğin yüksek fakat dindarlık oranının düşük olduğu ve herhangi bir yerleşik veya resmi dinin olmadığı ülkelerde var olan bir laiklik biçimidir. Bu ülkelerde genellikle birkaç büyük dini grup bulunmakta ve devlette pozitif bir tarafsızlık ilkesini benimseyerek bu dinlere yardımcı olmakta ve alan sağlamaktadır. Almanya, Hollanda, İsviçre ve Belçika bu modelin en başarılı örnekleri olarak bilinmektedirler (Stepan, 2011: 123).

Son zamanlarda yapılan en mühim çalışmalardan biri ise şüphesiz Ahmet Kuru'ya aittir. Kuru'nun ABD, Fransa ve Türkiye örnekleri üzerinden tanımladığı laiklik pasif laiklik ve dışlayıcı laiklik olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu iki laiklik çeşidi hem sosyolojik hem de politik manada yaşanan değişim sürecinin bir sonucu olarak belli başlı toplumlar arasında kabul görmüş veya devletler nezdinde pratiğe dökülmüştür. Pasif laiklik, dinin kamusal alanda görünümüne göz yumulması ve inançların veya inançsızlıkların yaşanması hususunda daha pozitif kalınması manasına gelmektedir. Dışlayıcı laiklik ise, devletin dini kamusal alandan çıkarması ve çizdiği sınırlar içerisinde hapsedmeye çalışması anlamına gelir (Kuru, 2011: 14). Daha önce de değindiğimiz gibi aslında bu ayrım siyasi ve toplumsal değişim süreçlerine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Nitekim pasif laik olarak değerlendirilen ABD, İngiltere ve İskandinav ülkeleri hem Protestan geçmişleri hem de siyasi otorite-din ilişkilerinin farklılığı sebebiyle sert siyasi değişimler yaşamamışlardır.

Dışlayıcı laikliğin uygulamada olduğu Fransa ve Türkiye gibi ülkeler politik ortamın değişimi ve din/devlet ilişkileri sebebiyle laikliğin bu katı tutumunu benimsemişlerdir. Bu konuyla ilgili temel nokta ise bahsedilen ülkelerdeki yönetim – din ilişkisidir. Kuru'nun iddiasına göre bir önceki yönetimler (devr-i sabık, ancien régime) esnasında hâkim din ve monarşi arasında ittifak olmasından dolayı Türkiye ve Fransa'da elitler dine karşı durmaktadırlar ve dışlayıcı laiklik meydana gelmiştir. Ancak tarihsel süreç içerisinde ABD'de devri- sabık veya ancien régime diye bir olgunun olmaması ve din-devlet ikilisinin ayrılmış olması sebebiyle elitler veya toplum nezdinde dine karşı herhangi bir yargı yoktur ve bu da pasif laikliğin sebebidir (Kuru, 2011: 17). Mevzubahis ikili ayrışmanın kilit noktası olan devr-i sabık / ancien régime konusunu irdelemek her iki laiklik türünün de anlaşılması için yardımcı olacaktır.

Devr-i Sabık (Ancient Régime)

Dışlayıcı laikliğin güçlü olduğu ülkelerde devr-i sabık olgusunun varlığı tartışmanın ana eksenini oluşturur. Devri sabık; monarşi, hâkim din, her ikisi arasındaki ittifak ve bunlara karşı çıkarak başarılı olan bir cumhuriyetçi hareketin varlığı durumudur (Kuru, 2011: 28). Bu koşullara baktığımız zaman siyasi otoritenin kilise/ruhban kaynaklı iktidarı bir iş birliği şeklinde ilerlemekte böylece toplumun geri kalanın üzerinde de tahakküm kurmayı sağlamaktadır. Bu ittifaka karşı çıkan cumhuriyetçi hareket ise doğal olarak hâkim dini ortadan kaldırmayı veya zayıflatmayı amaçladığı ve bunu politik ekseninde yaptığı için laik bir niteliğe sahiptir. Din ve monarşi ittifakının var olması her zaman cumhuriyetçi bir karşı hareketin çıkacağı manasına gelmemektedir. Örneğin Anglikan Kilisesi hem devlet tarafından kurulmuş olması hem de Katolik Kilisesi'ne nazaran çok daha güçsüz olması sebebiyle, var olan monarşi-kilise iş birliği sembolik olmaktan öteye gidememiş ve bu sebeple de herhangi bir karşıt müdahaleye maruz kalmamıştır (Kuru, 2011: 29).

Pasif laikliğin hâkim olduğu ülkelere baktığımız zaman ise tam teşekküllü bir devr-i sabık görmemiz mümkün değildir. Örneğin İrlanda'da Katolik Kilisesi her daim gücünü korumuş ama monarşiyle iş birliği yapmamış tam tersi İngiliz iktidarına karşı muhalefetin simgesi haline gelmiştir. Cumhuriyetçi dönüşümün yaşandığı Almanya'da ise genel manada herhangi bir kilisenin topluma hâkim olamadığı belirtilmektedir (Kuru, 2011: 29-30). Ancak Ahmet Kuru bu tasnifin ve ayrımın geniş hatlar çizilerek oluşturulduğunu ve devlet politikalarının esnekliğinin de dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim ona göre devletlerin tamamen pasif veya dışlayıcı laikliği benimsemesi mümkün değildir; üretilen politikalar bu iki skala arasında konumlanmaktadır (Kuru, 2011: 34).

Sonuç

Tarihsel seyri göz önüne alındığı zaman laiklik tartışmalarının Batı merkezli ilerlemesi ve yine bu bölgeye ait bir kavram olarak kabul edilmesi ikili bir anlayışın varlığına neden olmuştur. Ancak din-devlet ilişkilerinin değişim ve dönüşümü salt Batı'ya ait olmamakla birlikte modernleşme hareketlerinin dünyaya yayılmasıyla pek çok farklı coğrafyada, yerel dinamikleri de göz önüne alarak ilerleme göstermiştir. Ancak laiklik sınıflandırmalarının İngiliz-Fransız veya Kıta Avrupası-Anglosakson olarak gerçekleştirilmesi mevcut siyasi yapılara yönelik genelleme bir bakış açısı yaratmanın yanı sıra, farklı skalaların ve çeşitlerin de olabilme ihtimaline karşı bir önyargı yaratmıştır.

Charles Taylor tarafından başlatılan ve tek tipçi sınıflandırmaları bertaraf eden modern laiklik fikri pek çok temel dinamiği de ele alarak bir yelpaze yaratmakta; devletleri, iktidarlara ve siyasi ideolojileri bu skalanın üstüne yerleştirerek ayrıntılı bir tasnif gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Pozitif-negatif, sert-yumuşak ve pasif-dışlayıcı gibi eşleştirmelerin kullanılması aşında modern anlayışın “Neye göre laik?”, “Nasıl laik?” ve “Ne kadar laik” sorularına vermeye çalıştığı cevapların bir özetidir. Modern laiklik fikrinin ele alınan özneyi diğer öznelerle karşılaştırması ve temel farkları-benzerlikleri üzerinden ortak bir sorgulama tekniği kullanması ham tarihi yorumlamada hem de güncel siyaseti anlamada bize son derece mühim bir fırsat vermiştir.

Kaynakça

Abel, O. Dinlerin Etiği Olarak Laiklik. Avrupa'da Etin, Din ve Laiklik. Edit: Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin. Çev: Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz. Metis Yayınları, Birinci Basım: Mart 1995. İstanbul

Ağaoğulları M.A. Köker, L. İmparatorluktan Tanrı Devletine. İmge Kitabevi. 1996

Ağaoğulları, M.A. Çulha Zabcı F. Ergün, R. Kral Devletten Ulus Devlete. İmge Kitabevi Yayınları. 2005

Ağaoğulları, M.A. Köker, L. Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı. İmge Kitabevi Yayınları. 2004

Aquinomlu Thomas. Tanrı Devletinden Seçme Parçalar. Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar. Editör: Mete Tunçay. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015. İstanbul

Arkoun, M. İslamı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek. Avrupa'da Etin, Din ve Laiklik. Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin. Çev: Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz. Metis Yayınları. Birinci Basım: Mart 1995. İstanbul

Asad, T. Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik. çev: Ferit Burak Ayder. İstanbul Metis. 2007

Ateş, T. Dünyada ve Türkiye'de Laiklik. Ümit Yayıncılık. Birinci Baskı: Mart 1994. Ankara Başgil, A.F. Din ve Laiklik. Yağmur Yayınları. 1985

Bauberot, J. Dünyada Laiklik. Çev: Ertuğrul Cenk Gürcan. Dergah Yayınları, 1. Baskı: İstanbul. 2008

Bauberot, J. Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005. Çev: Alev Er. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. Birinci Baskı: Ekim 2009. İstanbul

Berkes, N. Teokrasi ve Laiklik. Adam Yayıncılık. Birinci Basım: Mart 1984. İstanbul

Berkes, N. Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları. 2018

Bulaç, A. İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. Cogito. Sayı 1. Mayıs 2007. Yapı Kredi Yayınları

Casanova, J. The Secular, Secularizations, Secularisms. Rethinking Secularism, Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press. 2011. New York

Desan, S. The French Revolution and Religion, 1795-1815. in The Cambridge history of Christianity. Vol. 7. eds. Stewart J. Brown and Timothy Tackett. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

Duman, F. Din ve Siyaset. İçinde, Siyaset. Edit: Mümtaz'er Türköne. Opus Yayınları. 2009. İstanbul

Editör: Mehmet Ali Ağaogulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları, 2014

Erdoğan, M. Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji. Liberte Yayınları. Ankara, 2000

Hafizoğulları, Z. Atatürk ve Laiklik. AÜHFD. 2008

Hobbes, T. Leviathan. Yapı Kredi Yayınları. 2020

Hocaoğlu, D. Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik. Türkiye Günlüğü. No: 13. Sayı: 28. 1994. Ankara. s.93-112

Hocaoğlu, D. Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi. Türkiye Günlüğü. Sayı: 29.1994. Ankara. s.35-76

Holyoake, G.J. English Secularism, A Confession of Belief. Chicago: Open Court Publishing Cooperation. 1896 Internet Archive <https://archive.org/details/englishsecularis00holy>
İmga, O. Amerika'da Din ve Devlet. Ankara. Liberte Yayınları. 2010.

Kılıçbay, M. A. Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek. Cogito. Sayı 1. 2007. Yapı Kredi Yayınları

Kosmin, B. Contemporary Secularity and Secularism. In Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives. edited by Barry Kosmin and Ariela Keysar. 1-16. Hartford, Conn.: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007

Kuru, A. Pasif ve Dışlayıcı Laiklik. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2011

Laborde, C. Toleration and Laïcité: The culture of toleration in diverse societies, Reasonable tolerance. Editors: Catriona McKinnon and Dario Castiglione. Manchester University Press. 2003

Locke, J. A Letter Concerning Toleration. Great Books of the Western World. Edit: Robert Maynard Hutchins. Chicago. Encyclopaedia Britannica. 1952

Machiavelli, N. Söylevler. Çev: Alev Tolga. Say Yayınları. 2009. İstanbul

Mairet, G. Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu. Devlet Kuramı. Der: Cemal Bali Akal. Dost Kitabevi Yayınları. 2013. Ankara

Marsilius of Padua. The Defender of The Peace. Edited and Translated by Annabel Brett. Cambridge University Press. 2005

McClay, W. Two Concepts of Secularism. in Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America. edited by Hugh Heclo and Wilfred M. McClay. Baltimore. MD: The Johns Hopkins University Press. 2002

- Olgun, H. Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto. Ankara. Fecr Yayınları. 2001.
- Öztürk, A. Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 2013. Cilt 68. No:2. 2013. s. 181-204
- Pena-Ruiz, H. Laiklik Nedir? Çev: Ümran Derkunt. Gendaş A.Ş. Birinci Basım. 2007. İstanbul
- Platon. Devlet. İş Bankası Kültür Yayınları. 2011. İstanbul
- Platon. Yasalardan Seçmeler. İçinde, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar. Editör: Mete Tunçay. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015. İstanbul
- Robert, Jacques, (1998), Batı'da Din-Devlet İlişkileri Fransa Örneği, Çeviren: İzzet Er, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Rousseau, J.J. Toplum Sözleşmesi. Çev: Alpagut Erenulu. Öteki Yayınevi. 1996. Ankara
- Roy, O. Secularism Confronts Islam. Translated by George Holoch. Columbia University Press. New York. 2007
- Sarıca, M. Fransız İhtilali. Sayı: 42. Kutupyıldızı Kitaplığı. 1981
- Stepan, A. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes, Rethinking Secularism. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen. Oxford University Press. 2011. New York
- Taylor, C. Sekülerizmin Biçimleri. Çev: Emrah Günok. Cogito. Sayı: 94. 2019. Yapı Kredi Yayınları
- Taylor, C. Western Secularity. In Rethinking Secularism. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press. 2011. New York
- Turgut, M. Laiklik ve Demokrasi. Türkiye Günlüğü. 1994. sayı: 29.