

# Lâikliğin Lehindeki Argümanlar Ne Kadar Lâiktir? Seküler Paradigmanın Kurucu Unsurları Üzerine Retrospektif Bir Okuma Denemesi

Hüseyin Bal\* & Mustafa Bal\*\*

## Öz

Din ile sosyo-politik hayat arasındaki ilişkilerin mahiyeti meselesi, uzun zamandan beri önemli bir tartışma konusu olmuştur. Lâiklik, bu ilişkinin somutlaştığı modellerden biridir. Farklı varyantları olsa da lâiklik nihâf tahlilde, din ile siyasetin birbirinden ayrılmasını ifade eder. Bir sosyo-politik örgütlenme biçimi olarak laiklik lehinde yaygınlıkla kullanılan argümanlar özgürlük, adalet, barış, hoşgörü ve demokrasi gibi kavramlardan oluşmaktadır. Ancak bunların sadece lâik paradigmaya ait olmamaları bir yana, görmezden gelinemeyecek denli dinsel köken ve muhtevaya sahip olduklarına dair iddialar vardır. Bir yandan tarihsel süreklilik, diğer yandan din ile sosyal hayatın karşılıklı etkileşimleri göz önünde bulundurulduğunda, mezkûr iddiaların mesnetsiz olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, mezkûr argümanlar dizisinin özsel olarak lâik olup olmadıklarını ve sadece lâik rejimlerle mi tetabuk halinde olduklarını ilgili tartışmalar ışığında irdelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Siyaset, Lâiklik, Özgürlük, Adalet, Barış, Hoşgörü, Demokrasi.

**How Secular Are the Arguments in Favor of Secularism? A Retrospective Reading Essay on the Constitutive Elements of the Secular Paradigm**

## Abstract

The question of the nature of the relations between religion and socio-political life has long been an important topic of discussion. Although it has different variants, secularism ultimately refers to the separation of religion and politics. The arguments commonly used in favor of secularism as a form of socio-political organization consist of concepts such as freedom, justice, peace, tolerance and democracy. However, there are claims that they do not only belong to the secular paradigm, but that they have religious origins and contents that cannot be ignored. Considering the historical continuity on the one hand and the mutual interactions of religion and social life on the other, it is understood that the aforementioned claims are not groundless. This study aims to examine whether the aforementioned set of arguments is intrinsically secular and whether they are compatible only with secular regimes in the light of the relevant discussions.

**Keywords:** Religion, Politics, Secularism, Freedom, Justice, Peace, Tolerance, Democracy.

\*Doç. Dr. | KTÜ İİBF Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD  
huseyinbal@ktu.edu.tr | ORCID: 0000-0001-6946-9219

\*\*Arş. Gör. | Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
İslam Mezhepleri Tarihi ABD | mbal@gumushane.edu.tr | ORCID: 0000-0002-8093-0982  
DOI: 10.36484/liberal.1192489

*Liberal Düşünce* Dergisi, Yıl: 28, Sayı:109, Kış 2023, ss. 53-77.  
Gönderim Tarihi: 21 Ekim 2022 | Kabul Tarihi: 11 Mart 2023

## Giriş

Lâiklik, modern dünyanın şekillenmesinde çok önemli bir rol ve öneme sahip olmasına rağmen -belki de bu yüzden- bir tanım berraklığına kavuşmuş değildir. Üzerinde yürütülmekte olan hararetli tartışmalar, anlamını vuzuha kavuşturmaktan ziyade muğlaklaştırmakta ve bulanıklaştırmaktadır. Bu nedenle lâiklik, Gallie (2021)'nin "kullanıcıları tarafından, doğru kullanımları hakkında kaçınılmaz olarak namütenâhi ihtilâflar içermelerinden ötürü" *özünde tartışmalı* olarak adlandırdığı kavramların başında gelmektedir. Dolayısıyla bugün, lâikliğin tam olarak ne anlam ifade ettiğine, hangi rolleri üstlendiğine ve hangi işlevleri yerine getirdiğine dair ortak bir anlayış yoktur. Mamafih, üzerinde mutabakata varılamamış olması, söz konusu kavramın tanımının es geçilmesini iktiza etmez. Burada geleneğe bağlı kalınarak, kavramın bir tanımlaması yapılacak ve çalışma boyunca yapılması planlanan açılım ve izahât temel olarak bu tanıma dayandırılacaktır. Ancak bu tanımın da nihaî tahlilde muhtelif tanımların içinden yapılmış olan bir tercihi yansıttığı akılda tutulmalıdır.

Her ne kadar tartışmalı olsa da ilgili literatürde çok zengin, farklı, çeşitli ve velûd lâiklik tanımlarının var olduğunu belirtmek gerekir. Bu tanımlardan burada tercih edileni, lâiklik konusundaki vukûfiyeti ve yetkinliğiyle bu konunun en önemli otoritelerinden biri sayılan ünlü Fransız yazar Jean Baubérot tarafından benimsenmiş olanıdır. Baubérot (2009: 236), üçgen metaforunu kullanarak yaptığı tanımlamada, lâikliğin üç tane kenarı (kriteri) olduğunu söyler. Bunlardan *birincisi*, dinin devlet, kurumlar, ulus ve birey üzerinde vesayet sahibi olmamasıdır. Yani dinî kurumların devlet kurumlarından ayrılması ve bunun doğal-mantıksal sonucu olarak da hiçbir siyasî alanın, dinî kurumlar tarafından domine edilmemesidir. *İkincisi*, sadece sözde özgürlükle sınırlı olmayıp, toplumsal pratiklerini de içerecek şekilde din, vicdan, inanç ve inançsızlık özgürlüklerinin mevcut olmasıdır. Bu herkes için düşünce, vicdan ve din özgürlüğü demektir ve kamu düzeni ile başkalarının haklarını gözetmek kaydıyla, herkesin inançlarını değiştirme ve düşüncelerini açıklama özgürlüğünü içerir. *Üçüncüsü* ise yine toplumsal pratikte karşılık bulacak şekilde, farklı dinler, din-dışı inanışlar, dünya görüşleri ve ideolojilerin hukuk karşısında eşit olmasıdır. Bu demektir ki, devlet farklı inanç ve görüşler karşısında eşit mesafededir; bu nedenle hiç kimseye dinî ya da dinî olmayan dünya görüşü nedeniyle devlet tarafından ayrımcılık uygulanamaz; yani bu gerekçelerle herkesin eşit muameleye tabi tutulması esastır. O halde bu kriterleri göz önünde bulundurarak, şöyle bir lâiklik tanımı geliştirilebilir: *Lâiklik, dinin devlet, sivil kurumlar, ulus ve birey üzerinde vesayet sahibi olmadığı;*

*din, vicdan, inanç ve inançsızlık özgürlüklerinin gerçekten (somut ve pratik olarak) mevcut olduğu ve devletin farklı dinler, din-dışı inanışlar, dünya görüşleri ve ideolojiler karşısında eşit mesafede durduğu bir sosyo-politik örgütlenme tarzı ve din-devlet ilişkileri modelidir.*

Din-devlet ilişkileri modeli denilmişken, lâikliğin bunlardan sadece biri olduğunun belirtilmesi gerekir. Tarihte muhtelif din-devlet ilişkisi modelleri ortaya çıkmıştır ve lâiklik bunlardan sonuncusudur. İlki, Baubérot'ın yukarıda lâikliğin birinci kriteri olarak zikrettiği nokta ile ilgilidir. Yani dinin devlet üzerinde hâkimiyet tesis ettiği, birey ve toplum üzerinde vesayet sahibi olduğu ve entelektüel, bireysel, sosyal ve siyasal hayatı domine ettiği din-devlet ilişkisi modeli olarak *teokrasidir* (Din devleti). İkincisi, din ve devlet arasında hüküm sürmekte olan ilişki biçiminin, teokrasinin tam aksi olacak şekilde somutlaştığı, yani devletin dine egemen olduğu ve dinî hayatı ve kurumları düzenlediği *Sezaro-Pabtizm* veya diğer adıyla *Bizantinizmdir* (Devlet dini). Sonuncusu ise, yukarıda da belirtildiği gibi her iki iktidar alanının ayrıldığı ve sınırlarının belirlendiği *lâik* modeldir.

Ancak lâik model de tek ve biricik olmayıp, tarihsel açıdan sadece teorik enstrüman olarak değil, pratikte de en az üç farklı varyant halinde var olmuştur. Bunlardan birincisi, “siyasî yönetimin işlerini, din işlerinden kesinlikle ayırt etmeyi ve ikisi arasına âdil sınırlar koymayı her şeyin üzerinde zorunlu” gören ve bu anlamda sadece *sınırlı hükümeti* değil, aynı zamanda *sınırlı dini* de kuramlaştıran John Locke'tan mülhem *separatizm* (din-devlet ayrılığı) olup (Locke, 2017: 17), çoğunlukla Anglo-Sakson dünyanın pratiği olarak bilinir. Lâik modelin bu varyantında, din ile devletin işlevleri ve görev tanımları birbirinden ayrılmış ve her ikisinin düzenleme alanlarının sınırları kesin hatlarla çizilmiştir. İkinci varyant, “bir toplumun kurulduğu her yerde bir dini gerekli” gören ancak “daha az dogma, daha az tartışma” ve dolayısıyla “daha az felaket” için bireyin, inancını “safsatalar ve anlaşılabilir tartışmalarla doldurmadan” “merhametli bir Tanrı'ya” tapmasını salık veren Voltaire'den mülhem *antiklerikalizm* (ruhban sınıfı karşıtlığı) olup çoğunlukla Kıta Avrupası, özellikle de Fransız pratiği olarak ün salmıştır (Baubérot, 2008: 39-40). Lâik modelin bu varyantında toplumdaki hoşgörüsüzlüğün ve bundan neşet eden kaos ve karmaşanın baş sorumlusu olarak, katı ve değişmez doğmalar va'zeden Kilise ya da ruhban sınıfı kabul edilir. Dolayısıyla lâikliğin bu varyantı, ruhban sınıfına karşıtlık üzerinden tanımlanmaktadır. Üçüncü varyant, Rousseau'dan mülhem *Yurttaşlık Dini* olup, yine Fransız pratiğinde somutlaşmıştır. Rousseau'ya göre “din ona temel sağlamadıkça devlet hiçbir zaman kurulamayacaktır”, bu yüzden de “her yurttaşın ödevlerini sevmesini sağlayan bir dininin var olması” gerekir. Diğer tarihî dinlere inanmak kişinin tercihinine

kalmakla birlikte, Rousseau'nun "yurttaşlık dini" olarak tesmiye ettiği bu dine sahip olmak, her vatandaş için bir mecburiyettir. Rousseau, Yurttaşlık Dininin amentü manzumesini ise "Gelecek yaşamı, adil olanların mutluluğunu, kötülerin cezalandırılmasını, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığını önceden gören ve bunların gerçekleşmesini sağlayan kudretli, bilge, merhametli bir İlah'ın varlığı" olarak tespit eder (Baubérot, 2008: 42). Siyasal teorisyen Stepan (2012: 55-73), bu varyantlara "karşılıklı hoşgörüler" adını taşıyan bir dördüncüsünü ilave etmiştir. İleri Batı demokrasilerinin pratiğinde somutlaşan bu varyant, hem demokratik olarak seçilmiş hükümetler hem de sivil ve siyasî toplumdaki dîni kuruluşlar için karşılıklı müsamaha ve özgürlüğü ifade etmektedir. Stepan (2012: 59)'a göre "artık neredeyse hiçbir Batı Avrupa demokrasisinde kilise ve devlet arasında katı veya düşmanca bir ayırım yoktur. Çoğu, devlet müdahalesinden bağımsız olarak demokratik yöntemlerle müzakere edilmiş bir din özgürlüğüne ulaşmış ve tümü de dinî gruplara yalnızca özel olarak ibadet etme özgürlüğü değil, aynı zamanda sivil toplum ve siyasî toplum içinde gruplar düzenleme özgürlüğü tanımış durumdadır. Bu nedenle, Batı Avrupa'dan alınacak ders, kilise ve devlet arasında bir "ayrılık duvarı" ihtiyacında değil, karşılıklı hoşgörünün sürekli siyasî inşası ve yeniden inşasında yatmaktadır. Gerçekten de kilise-devlet ayrılığı kavramının Batı Avrupa demokrasisinin modern sözlüğünde ancak karşılıklı hoşgörü bağlamında bir yeri vardır". Kısacası, *Seperatizm* din ile devlet arasında sert bir ayrılığı, *Antiklerikalizm* ruhban sınıfının pasifleştirilmesini, *Yurttaşlık Dini* devletin mevcut ve faal olmasını mümkün kılacak bir inanç yapısının tüm yurttaşlar tarafından benimsenmesini, *Karşılıklı Hoşgörüler* ise dinsel ve sivil/siyasal kurumlar arasındaki karşılıklı tesamuha dayalı ilişki biçimini ifade etmektedir.

Bu varyantlardan haberdar olmak önemlidir; çünkü din-devlet ilişkilerinin özgün bir düzenleme biçimi olarak lâiklik, farklı siyasal rejimlerde farklı biçimler almış ve farklı anlamlar taşımıştır. Böyle olması da normaldir. Çünkü farklı devletlerin seküler sistemleri, elbette kendi toplumlarının entelektüel, dinî, kültürel ve siyasî yapılarına uygun bir karakter taşıyacaktır. Bu rejimler birbirlerinden ayrıştıkları ölçüde, onların lâiklik uygulamaları da farklılık gösterecektir. Ancak lâiklik uygulamasını bir din-devlet ilişkisi biçimi olarak benimsemiş ülkelerde, bunun tercih edilme nedenleri genellikle aynı, ortak ya da benzer bir argüman dizisine dayandırılmaktadır. Bu argüman manzumesi çoğunlukla özgürlük, eşitlik, barış, adalet ve demokrasi gibi modern toplumun olmazsa olmazları mesabesinde olan kurum, ilke ve değerleri içermektedir. Bunlar aynı zamanda siyasal teoride lâiklik lehindeki argümanlar olarak da bilinmektedirler. Bu çalışmada farklı bir bakış açısıyla, bu argümanların gerçekte lâik olup olmadıklarını, ya da ne derece lâik

olduklarını ortaya koymanın yanı sıra, bu değerlerin sadece seküler düşünüşe ait veya uygun değerler olup olmadıkları da tartışılacaktır.

Başlangıç varsayımı olarak şu noktanın peşinen ve önemle belirtilmesi gerekir ki, mezkûr argümanlar manzumesi, bizatihi kendilerinin pür anlamda lâik olmamaları bir yana, sadece lâik/seküler/profan düşünce yapısına ait de değildir. Dahası, özellikle semavî dinlerle aralarında hem kaynaklık hem de birliktelik anlamında sıkı bir ilişki söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, lâikliğin lehindeki argümanlar olarak sunulan bu kavramların yoruma bağlı olarak kısmen ya da tamamen ilahî- semavî dinlerden neşet ettiklerini ve bunun doğal bir sonucu olarak da semavî dinlerle tutarlı ve uyumlu bir birliktelik içinde olduklarını söylemek mümkündür.

Kısaca belirtmek gerekirse, bu çalışmanın temel problemiğini, mezkûr argümanlar dizisinin özsel (intrinsic) olarak lâik olup olmadıkları ve sadece lâik rejimlerle mi tetabuk halinde oldukları sorunu oluşturmaktadır. Bu meselenin irdelenmesi belki de sekülerist paradigmanın gölgesinin düştüğü siyaset teorisi, siyaset felsefesi ve siyasal ilahiyat literatüründe yer alan tartışmalardaki egemen varsayımları besleyen normatif söz dağarcığının temel kavramlarını yeniden inşa etme ihtiyacını ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla bu makaleyi, mezkûr kavramların lâik kimlik ve mahiyetlerini sorgulamaya açmak suretiyle, bu inşa ameliyesine giden yolun kaldırım taşlarından biri olma arzu ve teşebbüsü olarak okumak gerekir.

“Giriş” kısmını bitirmeden önce, daha çok çalışmanın metodolojisine müteallik birkaç meseleyi daha vuzuha kavuşturmak gerekmektedir. Öncelikle burada kavram kargaşasına meydan vermemek için Gözaydın (2019)’a katılarak, “lâik ve seküler” ile bunlardan türeyen lâiklik/sekülerlik, laisizm/sekülerizm kavramlarının Türkçe’de genellikle kullanıldığı gibi eşanlamlı olmadığının vurgulanması gerekmektedir. Öncelikle, Asad (2006: 11)’a bakılırsa, ‘seküler’ bir bilgi kategorisi iken, ‘sekülerizm’ bir siyasal öğretilerdir. Öte yandan Gözaydın (2019: 141)’ın da ifade ettiği gibi, lâiklik din-devlet ilişkilerini düzenleyen siyasal/hukuksal bir ilke iken, sekülerleşme modernleşmeyle paralel ilerleyen bir sosyal süreçtir. Sekülerizm ise sosyal ve/veya siyasal bir felsefe hatta ideoloji olarak kabul edilir. Burada Vergin (2000)’in ‘lâiklik’ ve ‘lâikçilik’ arasında yapmış olduğu ayrımı hatırlayarak, sekülerizmin olsa olsa ‘lâikçilik’e ya da Jakoben deneyimle bağlantılı Fransız tarzı ‘laisite’ye yakın durduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmada, Gözaydın (2019: 142)’ın da belirttiği gibi her ikisi de nihai tahlilde “devlet siyasetiyle, hukuk üretimiyle ve anayasal ilkelerle yakından ilintili” olmaları ve bu nedenle literatürde kendileriyle ilgili “tutarlı bir ayrım yapılmaması” hasebiyle, lâiklik ve sekülerizm kavramları arasında kesin sınır çizgisi çekilmemiştir.

İkinci olarak belirtmek gerekir ki, bu makalede mezkûr kavram setinin sekülerizmin meşrulaştırılmasında kullanılmakta olduğu varsayılmakta hatta veri alınmaktadır. Bunun nedeni, modern toplumda özgürlük, eşitlik, barış, hakkaniyet ve demokrasi gibi idealleri hayata geçirmek için lâikliği elzem sayan bakış açısının ve onun istinat ettiği düşünce geleneğinin hayli yaygın olmasıdır. Nitekim Copson (2019: 64)'a göre "en iyi din-devlet düzenlemesi olarak lâikliği savunmak için her seferinde bu argümanlar kullanılmıştır". Meseleyi demokrasi özelinde ele alan Stepan (2012: 58) ise bu düşünce geleneğine bağlı analistlerin "...sıklıkla kilise ve devlet ayrılığının ve lâikliğin yalnızca Batı demokrasisinin değil, aynı zamanda bizzat demokrasinin temel özellikleri olduğunu varsayarlar". Yine Kuru (2011)'nun da işaret ettiği gibi, Rawls (2017) ve Habermas (2003) gibi düşünürler kamusal söylemin seküler olması gerektiğini; çünkü dinî öğretilerin, içerdikleri dogmatik unsurlar nedeniyle demokratik sürecin gerektirdiği uzlaşmayı engelleyebileceğini ileri sürmüşlerdir. Benzer şekilde Taylor (1998; aktaran Asad, 2006: 11) da sekülerizm modelinin entelektüel açıdan cezbedici olmasının yanında, modern demokratik devletin "olmazsa olmazı" olduğunu ileri sürmüştür.

Son olarak, başlıkta da belirtildiği gibi bu çalışmanın nihayetinde bir "okuma" denemesi olduğunun hatırlarda tutulması gerekmektedir. Bu demektir ki, mevcut çalışma farklı okuma biçimlerinden sadece biridir ve bu yüzden de malzeme/veri repertuarını muayyen bir bakış açısının yönlendirdiği bir tercih ve seçme yöntemiyle oluşturmuştur. Dolayısıyla alternatif bakış açıları da mümkündür ve onlar da muhtemelen okumalarını destekleyecek veriler bulabileceklerdir.

## Lâikliğin Lehindeki Argümanlar

Bu çalışmada ilgili argümanlar dizisi içerisinde yer alan her bir kavram, yukarıda zikredilen temel problematik açısından ele alınarak irdelenecek ve söz konusu kavramların başlangıçtaki varsayıma uyumu test edilecektir. Burada lâik paradigmanın kurucu öğeleri olarak sadece özgürlük, adalet, hoşgörü, barış ve demokrasi kavramları ele alınmıştır. Hâlbuki lâikliğin lehindeki argümanlar bunlardan ibaret değildir. En az bunlar kadar önemli olan *bireycilik* ve *eşitlik* gibi başka argümanlar da vardır. Üstelik bu çalışmanın temasına uygun düşecek şekilde, mezkûr iki kavramın dinsel orijinlerine dair hayli ikna edici açıklamalar da bulunmaktadır. Mesela Louis Dumont, Avrupa'nın geleneksel bütüncül (holistic) toplumdan modern bireyci topluma geçişinde Hıristiyanlığın rolünü gözler önüne sermiştir. Ona göre, Hıristiyanlık başından beri insanı, diğer tüm ilişkilerden önce Tanrı ile içsel/derûnî ilişkisi olan, dolayısıyla

kurtuluşu kişisel aşkınlık yoluyla arayan bir birey olarak sunmaktadır. Tanrı ile olan bu ilişkide, birey olarak insanın değeri tasvip, tasdik ve takdis edilirken; dünya zorunlu olarak küçümsenmiş ya da değersizleştirilmiştir. Dahası, birey aynı zamanda bireysel ruhlara sahip olan diğer herkesle eşitlenmiştir. Böylece bireycilik ve eşitlikçilik yüceltilerek evrensel bir düzlemde takdim edilmiştir: Bireysel ruhun Tanrı ile olan evlât ilişkisinden aldığı mutlak değer, tüm insanlık tarafından (eşit bir şekilde) paylaşılmıştır (Dumont, 1992; Benoist, 2002: 13-29). Kısaca ifade etmek gerekirse, Dumont'a göre çağdaş, lâik insan ve toplumun orijini, Hıristiyanlık'ın bireyci ve eşitlikçi kanonudur. Ancak bu çalışma yukarıda sayılan beş kurucu unsurla sınırlandırılmıştır. Gerek siyaset felsefesi ve siyaset teorisi literatüründe kapsadığı devasa alan, gerekse hakkında yürütülen yoğun ve harfî tartışmalar nedeniyle, araştırmaya özgürlük kavramıyla başlamak uygun düşecektir.

### Özgürlük

Özgürlük kavramı, farklı düşünce gelenekleri ve bunlara mensup düşünürler tarafından çok farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Yine de tarihsel gelişimine bakıldığında, özgürlüğün anlamı ve tanımıyla ilgili üç ana düşünce geleneğinin var olduğu görülmektedir. Bunlar (a) “keyfi müdahaleden bağımsızlık hali” (bir şeyden özgürlük) anlamında liberal “negatif özgürlük”; (b) “öz-sahiplik ya da kişinin potansiyelini tam olarak gerçekleştirme” durumu (bir şeye özgürlük) anlamında sosyalist “pozitif özgürlük” ve (3) “tahakkümsüzlük” anlamında “cumhuriyetçi özgürlük” tür (Bal, 2014).

Lâikliği insan özgürlüğü bağlamında meşrulaştırma yaklaşımının kökeni, “insan onuru” argümanıdır. Bu argüman, önemli meseleler hakkında kişinin kendi kararlarını vermekte mümkün merteye özgür olmak isteyeceği ve insanın “her şeyin ölçüsü” olması nedeniyle, öyle de olması gerektiği varsayımından hareket eder. Nitekim özgürlüğün yukarıdaki tanımlarından her biri, insanı merkeze alan hümanist felsefe geleneğiyle güçlü bir şekilde ilişkilidir. Dolayısıyla, bu özgürlük anlayışında insan-dışı ya da insan-üstü bir takım referanslar manzumesini dışarıda bırakan net bir profan perspektif hâkimdir. İngiliz yazar ve devlet adamı Mill (2004: 81) liberal bir klâsik haline gelen Hürriyet Üstüne adlı eserinde, “İnsanın hayatını mükemmelleştirmek ve güzelleştirmek için kullandığı eserler arasında önem bakımından en önde geleninin, insanın kendisi” olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım, başta 18. Yüzyılın aydınlanmacı ve 19. Yüzyılın ideolojik bakış açısı olmak üzere, daha başka birçok düşünce ekolü ve onlara mensup düşünür tarafından da paylaşılmıştır. Ancak burada bunların tümüne değinmek hem imkânsız hem de gereksizdir. Çünkü genellikle iddia edilenin aksine, özgürlük konusunda seküler perspektiften başka bakış

açıları da vardır ve bunların başında siyasal teoloji gelmektedir. Bir başka ifadeyle, özgürlük meselesi sadece siyaset felsefesinin değil, siyasal teolojinin de merkezî tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Tahmin edilebileceği gibi, bu kavramın dinî-manevî- ahlâkî içerikten yalıtılarak yapılan tarif, tasvir ve izah girişimleri, siyasal teoloji çevrelerinde yeterli görülmemekte, tabiri caiz ise “tek boyutlu” olmakla eleştirilmektedir. Meselâ bu eleştirilerden biri, Papa John Paul’e aittir. Papa, 1979 yılında Philadelphia’da geniş bir dinleyici topluluğuna hitap ettiği konuşmasında konuyla ilgili olarak şöyle demiştir:

Özgürlük, İsa tarafından dile getirilen ve onun kilisesi tarafından önerilen hakikatle ilişkisi kurulmadan asla anlaşılamayacağı gibi, ahlâkî anarşinin nedeni olarak da görülemez (Birch, 1993: 166).

Politik teolojinin seküler özgürlük yaklaşımlarını olumsuzlaması her ne kadar özgürlüğün yukarıda ele alınan üç düşünce geleneğinin tümü için geçerli olsa da, ilgili literatürdeki ağırlığından mıdır nedir, eleştiri okları bunlardan özellikle ve ağırlıkla liberal geleneğin negatif özgürlük anlayışına yöneltilmiştir. Birch (1993: 166)’in de belirttiği gibi, siyasal ilâhiyatın özgürlük anlayışındaki temel düşünce, gerçek özgürlüğün, bireyin tercih ettiği herhangi şeyi değil, ahlâken doğru olan şeyi yapma özgürlüğü olduğudur. Bu düşünce Roma Katolik Kilisesi’nin kadîm bir akidesi olup, başka bazı Hıristiyan kiliselerinin ve İslâm Dini’nin birçok mezhebinin ilâhiyatçıları tarafından da paylaşılmaktadır. Politik teolojide özgürlük bir inanç meselesidir; dolayısıyla sanki rasyonel veya pragmatik argümanlara dayanıyormuş gibi tartışılabilecek bir düşünce değildir. İnananlar kabul edebilir, inanmayanlar da reddedebilirler. Ama gerçek iman sahipleri, sosyal çevreden yalıtılmış (atomize) bireye dokunmama (müdahalesizlik) esası üzerine kurulu olan negatif özgürlük anlayışını, yanlış ve yanıltıcı olduğu gerekçesiyle sadece dinen değil, mantıken de reddetmelidirler.

Dolayısıyla lâikliğin meşrulaştırılmasında kullanılan bireysel özgürlük argümanını sadece seküler/ hümanist gerekçelerle savunmak eksik olması bir yana ayrıca sakattır da. Çünkü insanın değeri, onuru ve erdemi sadece lâik/ seküler/profan kafa yapısı için değil, ayrıca dinler için de merkezî öneme sahiptir. Semavî dinlerden özellikle Hristiyanlıkta ve İslamiyet’te bunun örneklerine bolca rastlamak mümkündür. Musevîlikte ise insanın özgür olduğuna ilişkin sözlü bir ifade yer almasa da bunu yorum yoluyla anlamak zor değildir. Bir kere Musevîlikte tartışmalı konularda son sözü söyleme yetkisine sahip bir kurum yoktur. Bu durum, bir yorum çeşitliliğine ve zenginliğine izin vermektedir. Ayrıca Musevîlik dini için insan onuru merkezî bir önem taşır. O kadar ki, 1948 tarihli Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi’nin



fikir babalarından biri olan Cassin (2011)'e bakılırsa, insan hakları ve onuru temasının kaynağı, Musevîlikte en temel kanun mecmuası olan On Emir'dir.

Aynı durum üstelik de daha vazih ve vurgulu bir şekilde Hıristiyanlık için de geçerlidir. O derece ki, Hıristiyanlığın bazı yorumlarına göre özgürlükten kaynaklanmayan, onunla özdeşleşmeyen ya da onunla bağdaşmayan inanç dinen makbul değildir. Mesela Baptist Helwys, 1612'de kadın ve erkek herkesin 'insanî yasalara' uydukları sürece, kralın dine ya da Tanrı'ya mahsus konularda yasa koyamayacağını ileri sürmüş ve şöyle devam etmiştir:

Kral bizden daha fazlasını isteyemez; Çünkü Tanrı'ya göre insanın dini, Tanrı ile kendisi arasındadır. (Tanrıya) hesabı Kral değil, kişinin kendisi verecek. Dolayısıyla Kral, Tanrı ile insan arasında hüküm veremez (Copson, 2019: 77).

Keza Baptist İnanç ve Mesaj, 2000 baskısının XVII. Maddesinde, benzer şekilde İncil'den birkaç ayete atıfta bulunarak, bu inancı şöyle formüle etmiştir:

Tanrı tek başına vicdanın Rabbidir ve onu (vicdanı), (kendi) sözüne aykırı ya da ilgisiz olan beşeri öğretilerden ve emirlerden ayrı tutmuştur. Kilise ve devlet ayrı olmalıdır. Manevî amaçlarının peşinde olan her kilisenin korunması ve tam anlamıyla özgürlüğünün sağlanması devletin borcudur. Bu özgürlüğü sağlarken, hiçbir dinî grup veya mezhep, devlet tarafından diğerlerinden daha fazla tercih edilmemelidir. Mesih'in tür dinî görüşüne ceza verme ve herhangi bir inanç biçimini desteklemek için vergi uygulama hakkı yoktur. Özgür bir devlette özgür bir kilise, Hıristiyan idealidir ve bu, tüm insanlar için Tanrı'ya özgür ve engelsiz erişim hakkını ve din alanında sivil gücün müdahalesi olmaksızın fikir oluşturma ve yayma hakkını ima eder (Copson, 2019: 66).

Öte yandan İslâm dini de bir yandan insanı yaratılanların en şerefli (eş-ref-i mahlûkat) olarak tanımlarken, bununla tutarlı ve uyumlu bir tavırla, onun özgürlüğünü güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet'te de insan özgürlüğü kavramı çok geniş ve tartışmalı bir konudur. Her iki dinin ilâhiyatçıları bu konuyu ilginç ve zengin argümanlarla derinliğine ve vukufiyetle ele almış ve tartışmışlardır. Bu mesele Hıristiyan âleminde başta Augustinus ve Thomas Aquinas olmak üzere belli başlı teologlar tarafından irdelenirken, İslâm dünyasında ağırlıkla irade kavramı (irade-i külliye ve irade-i cüz'iyeye) temelinde Kaderiye ve Mu'tezile gibi bazı düşünce ekolleri tarafından ele alınmıştır. Hem devasa bir literatür oluşturacak şekilde geniş olması hem de bu çalışmanın direkt konusunu oluşturmaması nedeniyle, burada bu meselenin detayına girilmeyecektir. Bunun yerine, İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den konu ile ilgili birkaç ayet örnek kabilinden dikkatlere sunulacaktır.<sup>1</sup> (Bu arada diğer semavî dinlerde olduğu gibi, İslam'ın aslî kaynaklarında da yorumla bağlı olarak

1 Burada yer alan ayetlerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aşağıda verilen linkteki Kur'an-ı Kerim Tefsiri esas alınmıştır: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>, Erişim tarihi: 05.04.2022.

irade özgürlüğünün aksine teolojik, sosyolojik hatta tarihsel determinizmi ima eden mebzul miktarda verinin mevcut olduğunu da belirtmek gerekir.)

Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde, insanın -eşref-i mahlûkat tanımıyla tutarlı bir şekilde- irade (isteme ve yapma) gücüyle teşhiz edildiği vurgulanmaktadır. Bu hem birey için hem de bireylerin oluşturduğu toplumlar için geçerlidir. Birey için olana örnek olarak şu ayetler gösterilebilir: "Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız" (Kur'an-ı Kerim, İsra/13). "Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin yeter" (Kur'an-ı Kerim, İsra/14). Burada insanın hem kendi potansiyelini geliştirebilmesi anlamında yetkin, hem kendi kararlarını alabilme ve uygulayabilmesi anlamında ergin hem de bunlardan doğan mesuliyeti üstlenebilmesi anlamında sorumlu bir fail telakki edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca burada enteresan bir şekilde "insanın kendisini yargılamasından" bahsedilmektedir ki, isteyenler bunu geniş bir yorumla, "insanın en iyi yargıcının yine kendisi olduğunu" va'zeden liberalizmin birey ve özgürlük anlayışı üzerinden de okuyabilirler. Keza Kehf Suresi'nde de "Ve de ki: gerçek Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..." (Kur'an-ı Kerim, Kehf/29) demek suretiyle, bireyin imanda olduğu kadar inkârda da özgür bırakıldığı belirtilmektedir. Yine Bakara Suresi'nde "Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir" (Kur'an-ı Kerim, Bakara/256) ve Yunus Suresi'nde "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın" (Kur'an-ı Kerim, Yunus/99) denilmek suretiyle bu özgürlükçü tutum tahkim ve tasrih edilmiştir. Diğer taraftan birey için söz konusu olan bu özgürlükçü tavır, toplum için de geçerlidir. Mesela şu ayette yer alan "...Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez..." (Kur'an-ı Kerim, Ra'd/11) şeklindeki ifadeyle, toplumsal değişimin insan fillerine sıkı sıkıya bağlılığı vurgulanmaktadır. Hatta bunun "bireysel ve toplumsal değişimin evrensel yasası" olduğunu ileri süren yazarlar bile vardır (Said, 1986). Dikkatli bir bakış, özgürlüğü inancın "olmazsa olmaz" sayan Baptizm ile İslâmiyet'in bakış açısı arasındaki benzerliği fark edecektir.

Öte taraftan sadece semavî dinler değil, Uzakdoğu din ve felsefeleri de özgürlük meselesini önemsemektedirler. Mesela Gandhi, bireysel bir mesele olarak dinin Hindu perspektifinden yola çıkarak, şunları söylemiştir: "Dinim üzerine yemin ederim. Onun için ölürüm de. Ama bu benim kişisel meseledir... Devlet dünyevî refahınıza, sağlığınıza, iletişiminize, dış ilişkilerinize,

para biriminize vb. bakar; fakat sizin dininize veya benim dinime bakmaz. Din, herkesin kişisel meselesidir” (Copson, 2019: 72).

Görüldüğü gibi, lâikliğin meşrulaştırılmasında argüman olarak kullanılan “özgürlük”, kavram olarak insanın üstünlük ve onuruyla ilişkilendirilmesi anlamında sakramental bir öze sahiptir. (Bilindiği ve kabul edilebileceği gibi, kutsiyet ifade eden bir kavram ya da şeyin saf veya sırf lâik olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir iddia, meseleye bilimsel tarafsızlığın değil, lâik paradigmanın hatta “ideolojinin” zaviyesinden bakıldığını ima eder.) Dolayısıyla bu kavram, özsel olarak dinî bir anlama, çağrışıma hatta kökene sahiptir. Diğer taraftan, özgürlük sadece seküler fikriyata ait ve münhasır bir kavram olmayıp, yukarıda da ortaya konulduğu gibi, tüm semavî dinler tarafından benimsenen, sahiplenilen ve bağlı kalınan bir değerdir. Bu değer genellikle başka bir önemli değer olan adalet ile tahkim edilir.

### Adalet/Hakkaniyet

Adalet, lâikliğin meşrulaştırılmasında kullanılan bir diğer argümandır. Tıpkı özgürlükte olduğu gibi, adalet kavramında da farklı düşünce gelenekleri ve onların kendilerine özgü adalet anlayışları vardır. Klasik gelenek açısından adalet herkesi toplumsal hiyerarşideki yer, pozisyon ve mevkiine göre doğru bir şekilde konumlandırmaktır (Johnston, 2011: 81-85). Modern adalet anlayışında iki düşünce geleneği dikkat çekmektedir. Bunlar; (1) dünya görüşünün merkezine bireyi yerleştirmesinden ötürü “bireyci liberal gelenek” ve (2) insanın özgürlük, refah, gelişim ve mutluluğun ancak toplumsallıkla mümkün olabileceğini savunmasından ötürü “kolektivist sosyalist gelenek”tir. Bu adalet anlayışlarından liberal olanı “adil ödül” üzerinde dururken, sosyalist olanı “fırsat eşitliği”ne vurgu yapmaktadır.

Lâiklik lehine ileri sürülen birçok argüman, onun alternatiflerden daha adil ve hakkâniyetli olduğu iddiasına dayandırılmaktadır. Copson (2019: 67) ’ın da belirttiği gibi, bu argüman, bir toplumdaki her bireyin dinî veya felsefî kanaatlerine bakılmaksızın eşit muamele görmesi ve onlardan dolayı dezavantajlı veya ayrıcalıklı hale getirilmemesi gerektiği fikrinden hareket etmektedir. Üniversite eğitimini Budistlerle sınırlayan bir ülkede Müslümanın, istihdam haklarını Müslümanlarla kısıtlayan bir ülkede gayrimüslimin veya siyasî görevi ateistlerle sınırlayan bir ülkede dindarın haksız muameleye maruz kaldığı aşikârdır.

Tam da bu noktada yukarıdaki iki düşünce geleneğinin karışımı niteliğinde bir teori öneren John Rawls, burada ayrıca zikredilmeyi hak etmektedir. Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde adîl bir toplumun tesisi için yeni kurulacak

toplumun ön görüşmelerinde herkesin bir “cehalet örtüsü”nün arkasında olmasını salık vermektedir. Bu cehalet, hiç kimsenin, kurulması planlanan müstakbel toplumdaki durumunu bilmemesidir: yeni toplumda herkes ne, nasıl, nerede ve kim olacağı konusunda tam bir cehalet içindedir. “Cehalet örtüsü” perspektifi bu çalışma açısından çok önemlidir. Çünkü hiç kimse kurulmak istenen yeni adil toplumdaki konumunu –inançlı mı, inançsız mı ya da hangi inançta olacağını- bilmediği için hakkaniyetli ilkeler belirlemeyi seçecektir.

Rawls’un “cehalet örtüsü” metaforundan hareketle yaptığı önerinin hakkaniyet olarak lâikliğe katkı sunduğunda şüphe yoktur. Ancak buradaki tartışma konusu açısından asıl önemli olan nokta, “hakkaniyet” olarak adaletin sadece seküler fikriyata mahsus olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, dinlerin adalet ya da hakkaniyet gibi bir prensip, yöntem, tercih ya da gündemlerinin olup olmadığıdır. Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki, yukarıda da değinildiği gibi, bir kere adalet kelimesinin kökeni İbrani kutsal metinleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Kelimenin dinsel kökene sahip olduğunu iddia etmeye imkân verebilecek bir durumdur bu. Diğer taraftan, içeriğe bakıldığında da dinlerin adalet fikriyle çok yakından ilgili oldukları görülmektedir.

Bu beklenen bir şeydir çünkü dinlerin düzenleme alanı, öte dünyadan ibaret değildir; onlar bu dünyayı da düzenleme iddiasındadırlar. Hatta onların birer “iyi insan ve iyi toplum projeleri” oldukları düşünüldüğünde, öncelikli düzenleme alanlarının öte dünyadan (ahiret) ziyade bu dünya olduğu kolayca anlaşılabilir. Kaldı ki, Abdurrahman (2021: 644), din ile dünya ya da dinsel alan ile siyasal alan arasında kesin bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını çünkü bu ikisi arasında bir “tekabülü tedahül” (mütekabiliyet ve geçişkenlik) ilişkisi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bunları birlikte düşünmek ve ele almak gerekmektedir. Adalet de her iki âlemde insanı mutlu etmeye yönelik bir düzenleme aracı olduğuna göre, dinler açısından önem arz etmesi normaldir. Bu meyanda gerek Musevîlik, gerek Hıristiyanlık gerekse İslâmiyet’in kutsal metinlerinde adaletle verilen önemin yüzlerce örneği gözler önüne serilebilir. (Mesela adalet kelimesinin kökü olan “adl” sözcüğü, Kur’an-ı Kerim’de sinonim ve antonimleriyle birlikte üç yüzden fazla kez zikredilmektedir.) Bu İlâhi dinlerin her üçünde de Tanrı adil sıfatına sahiptir. Hatta İslâmiyette, “el-Adl” Allah’ın 99 isminden biridir. Örnekler çoktur ancak buradaki asıl tartışma konusu, mezkûr dinlerde adaletin hakkaniyet ya da tarafsızlık olarak bir karşılığının olup olmadığıdır.

Musevîlik dininin kutsal kitabı olan Tevrat’ta şöyle bir ayet vardır: “Hükümde haksızlık etmeyeceksin; yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın ve komşuna adaletle hükmedeceksin...” (Tevrat, Levililer

19/15-18). Ayrıca Musevîlikte adalet, yargıçlar başta olmak üzere, hem bireylerin hem de toplumun, her daim sahip olması ve koruması gereken bir değer, Musevîlerin yeryüzünü miras alabilmelerinin bir şartı ve tüm değerlerin üstünde kabul edilmesi gereken bir erdem olarak ifade edilmektedir (Kızılabdullah, 2018). Hıristiyanlık'ta adalet iyilik, merhamet, sevmek, saymak, genel kurallara uymak ve yönetime itaat etmek (Ergin, 2018) gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram ve değerler herkes için aynı şeyi ifade etmektedir. Buradan Hıristiyanlıkta hakkaniyet anlamını tedai ettiren bir adalet anlayışının var olduğu sonucu çıkarılabilir. Bundan başka Hz. İsa'ya atfedilen "Sezar'ın şeylerini Sezar'a, Tanrı'nın şeylerini Tanrı'ya verin"(Matta 22/21) sözünde de bir hakkın sahibine tevdi edilmesi hususunda hakkaniyetli bir tutum gözetildiğini fark etmek önemlidir. İslâm'da ise adaletin hakkaniyeti de içeren çok sayıda anlamı/kullanımı vardır. Mesela Kur'an-ı Kerim ve Hadislerdeki kullanımı açısından, adalet genellikle "düzen", "denge", "denklik", "eşitlik", "gerçeğe uygun hükmetme", "doğru yolu izleme", "takva", "dürüstlük", "tarafsızlık" gibi anlamlara gelmektedir (Çağrı, 2022a). Yukarıda da ifade edildiği gibi, adalet konusu İslâm kutsal metinlerinde çokça yer almaktadır. Bunların tümüne burada yer vermenin imkânı yoktur. Ama buradaki tartışma konusu açısından şu Kur'an ayeti önemlidir: "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvaya daha uygundur..." (Kur'an-ı Kerim, Maide/8). Bu ayet buradaki tartışma konusu açısından çok önemlidir. Çünkü burada adalet sadece genel olarak değil, özel psikolojik veya sosyo-politik durumun aleyhte tezahür edebileceği durumlarda (herhangi bir topluluğa duyulan kin) bile ayırım gözetilmeksizin riayet edilmesi gereken bir değer olarak sunulmaktadır.

Bu alt başlıkta lâiklik prensibinin adalete/hakkaniyete uygunluğu gerekçesiyle meşrulaştırılması tartışmaya açıldı. Bu çerçevede, kavramın tarihsel tecrübe ve uygulama yönünden dinî bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Seküler muhayyilenin adil bir sosyal siyasal örgütlenmenin tesisinde dinsel/kutsal öğretilerden değil de lâik sosyal sözleşme teorilerinden hareket ettiği iddiasında olduğu malumdur. Gelenekselinden modernine, yukarıda zikredilen tüm düşünce ekollerinin, lâikliği hakkaniyet/adalet temelinde meşrulaştırmalarının hareket noktası da zaten bu teorilerdir. Sosyal sözleşme teorilerinin bir kurgu ürünü (fiktif) oldukları bilinmektedir. Yani ortada imzaları atılmış, mührü basılmış somut bir sözleşme söz konusu değildir; sadece teorisyenler onu öyle tasavvur ve tahayyül etmişlerdir. Birisi kurguyu biraz daha ileriye taşıyarak, onun da bezm-i elest<sup>2</sup> sözleşmesinin bir uyarlaması

2 Bezmi-i Elest, müminlerin Allah'ın Hz. Adem'den, onun oğullarından ve çeşitli Peygamberlerin ümmetlerinden Hak yoldan sapmayacakları konusunda söz aldığına inandıkları ahittir.

olduğunu yani sözleşme teorisinin de dinsel bir ilhâm kaynağının olduğunu gayet tabii ileri sürebilir. Nitekim ünlü Fas'lı filozof Taha Abdurrahman, asıl sözleşmenin Allah ile insan arasında yapılan sözleşme olduğunu, üstelik de bu "İlâhî sözleşme" (emanet) paradigmasına dayalı varoluşun kurgusal değil hakîkî olduğunu ileri sürmektedir.<sup>3</sup> Mevzu bahis olan şey basittir: İnsanın Allah'la yaptığı hakîkî sözleşme, insanın insanla yaptığı farz edilen hayâlî sözleşmeye dönüştürülmüştür; tıpkı dinsel-geleneksel muhayyiledeki "Tanrı önünde eşitlik" prensibinin, modern hukuk sistemlerinde "yasa önünde eşitlik" ilkesine dönüştürülmesinde olduğu gibi. Sonuç olarak, lâikliğe meşruiyet temeli sağlayan argümanlardan biri olan adalet/hakkaniyetin hem kavram hem teori temel hem de muhteva olarak dinsel/kutsal bir mahiyete sahip olduğu ortadadır. Aynı şeyin bir diğer argüman olan barış ve hoşgörü meselesinde de geçerli olduğu söylenebilir.

### Barış ve Hoşgörü

Barış ve hoşgörü, lâiklik lehine sunulan belki de en güçlü argüman çiftini oluşturmaktadır. Dünya tarihi ve özellikle de Avrupa tarihi, dinden kaynaklanan sonu gelmez savaşlarla ve onların neden olduğu yığınla yıkım, ölüm ve mağduriyetle doludur. Bunlardan sadece biri olan ve 30.000 civarında Huguenot'un katledilmesiyle sonuçlanan 1572 tarihli Aziz Bartalmay Yortusu Katliamı düşünüldüğünde, din kaynaklı ihtilaf ve çatışmaların boyutları hakkında bir fikir edinilebilir. Çağdaş dünyada da din kaynaklı ihtilafın kesafeti herkesin malumudur. Lâik model, bu çatışmaların ortaya çıkma nedenlerini ortadan kaldıran pratik bir yöntem ve formülasyon olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla, tarihin Avrupa'da din-devlet ve din-din gerilimlerinin ve bunların yekdiğerini hizaya sokma ve yasaklama girişimlerinin nasıl çatışmaya, savaşa ve trajedilere yol açtığına tanık olduğundan bahisle, lâiklik din veya inançla irtibatlı potansiyel bir çatışma toplumunu düzenlemenin en iyi yolu olarak tasvir ve takdim edilmekte, böylece politik retorik daha pragmatik bir zemine çekilmektedir. Günümüzde kimlik ve inanç farklılıklarının kolaylıkla çatışmaya dönüşebilmesi ve hoşgürsüz ve baskıcı bir dinin iktidarda olduğu bir siyasî düzenin, çatışmaları şiddetlendirme ihtimalinin güçlü olması, bu argümanı daha da tahkim etmektedir.

Modern dönemde barış ve hoşgörü, özellikle liberalizm ile birlikte anılır. Çünkü Heywood (2011: 182)'un da belirttiği gibi, liberaller bu kavramı

3 Eserin çevirmeni olan Soner Gündüzöz'ün de belirttiği gibi "Abdurrahman burada, farklı paradigmaları ve çeşitli ilmî disiplinleri birbirine bağlaması hem de insanın ontolojik kimliğini, bu dünyanın sınırlarını aşacak şekilde fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde ele alması bakımından bütüncül ve holistik bir *ilahî sözleşme* ve *emanet* paradigması geliştirmektedir" (Abdurrahman, 2021: 23).

genellikle özgürlüğün teminatı ve müreffeh bir toplum inşa etmenin uygun bir aracı olarak görürler. Liberal teorisyenlerden John Locke, lâiklik lehine bir argüman olmak üzere, dini devletin, devleti de dinin baskısından azade kılmak gerektiğini salık vermiştir. Ona göre devletin “insan ruhunu ıslah etmek” gibi bir misyonu yoktur; dolayısıyla manevî alana müdahale etmeye yetkili değildir. Ayrıca hoşgörü sadece devletin değil, “hakikî kilisenin de başlıca karakteristik niteliğidir” (Locke, 2017: 14). Nitekim Locke (2017: 21) “İsa’nın Kilisesinin başkalarına zulmedip, ateş ve kılıç ile onlara kendi inancını ve doktrinini benimsemeye zorlaması gerektiğini, Yeni Ahit’in hiçbir kitabında hâlâ bulamadığını” belirtmiştir.

Locke’dan yapılan alıntı vesilesiyle, hoşgörünün din ile bağlantısı meselesine gelmiş bulunuyoruz. Batuhan’ın da belirttiği gibi “Tolerans kavramı, hem doktrinel hem siyasî-hukukî anlamıyla bütün dinler ve cemaatler arası ilişkilere konu olmakla birlikte, daha ziyade evrensellik ve hakikat iddiasına sahip tek tanrılı dinî gelenekler, bilhassa dogma ve kurtuluş merkezli Katolik Hıristiyanlık ile bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Eski Yunan ve Roma’nın eklektik ve çok tanrılı ulus dinleriyle ahlâkî-pratik vurguya sahip mistik Uzakdoğu dinlerinin ise öz itibarıyla diğer inançlara karşı daha açık olduğunu söylemek mümkündür” (Batuhan, 1959; aktaran Gürkan, 2022). Semavi dinlere bakıldığında, “bir nevi millî tanrı inancına dayanan eski İsrâil dininde kutsal topraklar dışında yaşayan diğer milletlerin kendi çok tanrılı inançlarını devam ettirmeleri normal kabul edilmekle birlikte, Ken’ân iline yerleştikten sonra İsrâiloğulları arasında putperestliğe ve farklı dinî uygulamalara müsamaha gösterilmediği” görülmektedir (Gürkan, 2022). Üstelik aynı tutumun Ortaçağ Musevî öğretisinde daha belirgin olduğu ve Musevî âlimlerinin, putperestlerden daha tehlikeli kabul ettikleri heretiklerle dinî-dünyevî her türlü temasın kesilmesini ve hatta öldürülmelerini emrettikleri görülmektedir (Gürkan, 2022). Demek ki, semavi dinlerden biri olan Musevîlikte hoşgörü var olmakla birlikte evrensel değil, kısmi/partiküler bir pozisyonadadır ve sadece Musevîlerin kendileri açısından bir anlam ifade etmektedir.

Hıristiyanlık ve İslâmiyetin hoşgörü konusundaki tutumlarını anlamak için hoşgörünün dayandığı ahlâkî temellere bakmak gerekir. Literatürde hoşgörünün iki dayanağı olduğundan bahsedilir. Doktrinel hoşgörü, değer çoğulculuğunu, pratik hoşgörü ise buna uygun tutumu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, gerçeğin tekliği ilkesiyle çelişmesi ve dinî izâfiliğe kapı aralaması sebebiyle her iki din tarafından tasvip görmezken, farklı dine mensup fertlerin inançlarını yanlış da olsa belli sınırlar içinde yaşamalarına izin veren ikincisi en azından teoride kabul görmüştür. Nitekim Ortaçağ Kilise kanonu uygulamasında dinî tolerans, kilisenin huzurunun bozulmaması veya benzer bir

menfaat gözetilmek suretiyle belli kötülüklerle mücadele etmek yerine onlara karşı sabretmeyi, diğer bir ifadeyle iki kötülükten ehven olanı tercih etmeyi ifade etmektedir (Gürkan, 2022). İslâmiyet'te ise hoşgörünün pratik düzeyde kabul edilmesinin ötesinde, iki terim arasında semantik bir bütünlük olduğu da görülmektedir. Çünkü İslâm kelimesinin kökeni olan "silm", barış ve esenlik anlamlarına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "safh" kelimesinin "kötülük edenin kötülüğünü görmezlikten gelme" şeklindeki anlamı yanında "baskı ve zor kullanmama" mânasına da geldiği ve aftan daha ileri bir davranışı ifade ettiği belirtilmiştir. Buna göre safh kelimesinin muhtevası günümüzde tesamuh/müsamahaya yüklenen anlamla örtüşmektedir (Çağrı, 2022b).

Görüldüğü gibi, hoşgörü geleneği Batı dışı kültür ve coğrafyalarda da vardır hatta bazı durumlarda bu gelenek, Batıdakinden daha yaygınlıkla uygulama alanı bulmuştur. Ancak lâikliğe temel oluşturacak şekilde bugünkü anlamıyla kurumsallaşması, Batı'ya özgü bir dizi tarihsel gelişmeyle bağlantılıdır. Bu, burada girilemeyecek denli uzun bir konudur. Ancak köşe taşı niteliğindeki birkaç önemli gelişmeden bahsedilebilir. Mesela din kaynaklı ihtilâf ve savaşlar, 1555 Augsburg Barışı ve 1648 Vestfalya Antlaşmaları ile "kimin toprağı, onun dini" (ejus regio, cujus religio) ilkesiyle kısmen çözüme kavuşturulmuştur. Keza 1598 Nantes Fermanı'nın getirdiği özgün çözümle (Fermanla Fransa'da büyük çoğunluğa sahip olan Katoliklik devlet dinî statüsünü elde etmekle birlikte, diğer kiliselere de meşruiyet tanınmış ve bunlara bazı güvenceler sağlanmıştır) de lâik hoşgörünün yolu açılmıştır. Çünkü Nantes Fermanı kilise hoşgörüsü ile sivil hoşgörü (lâik hoşgörü) arasında ayırım yapmaktaydı. Kilise hoşgörüsü sayesinde din okullarının çoğulluğu tanınırken, sivil hoşgörü sayesinde ayrılıklara müsamaha gösterilmekteydi (Labrousse, 2003). Bundan sonrası tabir caiz ise çorap söküşü gibi gelmiş ve hoşgörü, barışla birlikte lâikliğin lehindeki en önemli argümanlardan biri olacak şekilde bugünlere gelinmiştir. Bu uzun tarihsel güzergâhta hoşgörü bazen barışın önünde, bazen paralelinde bazen de yedeğinde ama her zaman onunla birlikte sürecin içinde yer almıştır.

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılabilceği gibi, tıpkı barış gibi hoşgörü de sadece lâik, seküler, profan zihniyete ait bir kavram değildir ve bir lâiklik argümanı olarak kutsanmasını intaç eden bugünkü anlam ve yapısına, Avrupa'daki birtakım tarihsel gelişmelere ilaveten, Hıristiyanlığın dinsel/teolojik ve örgütsel yapısı içerisinde hüküm süren bir dizi ihtilâf ve tartışmalar sonucunda kavuşmuştur. Dolayısıyla, barış ile birlikte, lâikliğı meşrulaştırmak için kullanılan argümantasyon manzumesinin bir ayağını oluşturan bu kavramların aslında çok da "lâik" olmadığı ortadadır.



Kaldı ki, hoşgörü ve barışın ancak lâik bir toplumda ve lâiklik sayesinde var ve işler olabilecekleri de şüphelidir. Avrupa ve ABD tarihinde sağlanan toplumsal barış, iddia edildiği gibi lâiklik sayesinde mi yoksa Asad (2006: 17)'in söylediği gibi "şiddetin din savaşlarından ulus ve sömürge savaşlarına kaydırılması sayesinde mi mümkün olduğu hususu en azından tartışmalıdır. Ayrıca Gunn (2016: 12)'a göre lâiklik uygulamasının iki prototipini sunan Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'da "din özgürlüğü" (ABD) ve "laisite" (Fransa) doktrinleri eşitlik, tarafsızlık ve hoşgörü ile ilgili anayasal normlarla örtüşecek şekilde târif edilmiş olmalarına rağmen, bunlar uygulandıkları ülkelerin vatandaşlarını birleştiren ana prensipler olmaktan ziyade, pratikte kurucu efsane işlevi görmüşlerdir. Söz konusu doktrinlerin tarihî arka plânları sorgulandığında, her ikisinin de çatışma, hoşgürsüzlük ve şiddet dönemlerinde ortaya çıktıkları görülecektir. Bunun da ötesinde, din ve devletle ilgili mevcut tartışmalar açısından, her iki doktrine de ihtilâfları çözmeleri beklentisiyle müracaat edildiğinde; söz konusu bu iki doktrin, inançları sebebiyle vatandaşları bölücü ve yaygın tercihlerin dışında kalan inançları tahkir edici tarzlarda uygulanmaya devam etmektedir. Bu sebeple, laisite ve din özgürlüğü doktrinleri sâdece efsanelerde tasavvur edilebilecek tarzda idealize edilmekle kalmayıp, aynı zamanda özü itibariyle ortaya çıktıkları çatışmacı tarihsel zemine uygun olarak, ihtilaf ve polemik yaratıcı yöntemler muvacehesinde kullanılmaktadırlar. Ancak yine de aralarında neden-sonuç ilişkisi olan hoşgörü ve barışın, özgürlük ve adalet gibi diğer elemanlarla birlikte, lâikliğin olumlanmasında önemli birer argüman olarak hayli işlevsel olduklarını kabul etmek gerekir. Bunlar hep birlikte lâikliğin lehindeki argümantasyon tandemini oluşturmaktadırlar. Bu tandem sonuncu ve belki de en önemli elemanı demokrasidir.

### Demokrasi

Churchill'in ifadesiyle "diğer siyasal rejimler hariç tutulduğunda, insanoğlunun bulabildiği en kötü rejim" olan demokrasi, günümüzde en çok rağbet gören ve en popüler olan siyasal rejimdir. Nitekim son dönemlerde kendisine yöneltilen eleştiriler hâriç tutulursa, demokratik siyasal rejim, modern zamanlarda popüleritesinin ve mazhariyetinin zirvesini deruhte etmektedir. Bundan dolayı olsa gerek, demokrasinin temel karakteristikleri ve alâmet-i farikalarıyla çok da ilgisi olmayan birçok rejimin, kendisini bir şekilde demokratik olarak lanse etme gayreti içerisinde olduğu gözlenmektedir. Günümüzde demokrasi haklılık, meşruluk, saygınlık ve bilumum iyi vasıflarla özdeşleştirilmekte ve demokrat biri bu vasıfları taşıyan kişi olarak yüceltilmektedir. Buna karşılık demokratik olmayan rejimler de bilumum kötü vasıflarla özdeşleştirilmekte ve anti-demokrat olduğunu söylemeye cesaret eden

birine neredeyse tüm insanlığın suç ve günâhlarını üstlenmek zorunda olan habis bir mahlûk muamelesi reva görülmektedir.

Yunanca ‘demos’ (halk) ve ‘cracy’ (erk, iktidar) kelimelerinden türemiş olan demokrasi, kısaca halkın iktidarı demektir. Günümüzde demokrasinin birçok türü ve modeli, her modelin de alt varyantları vardır (Held, 2006). Burada bunlara girilmeyecektir. Ancak çalışmanın konusuyla ilgili olan ayrıma değinmek zorunluluğu vardır. Bu, “süreç odaklı demokrasi” ile “kalite odaklı demokrasi” ayrımıdır.

Süreç odaklı ya da diğer adıyla prosedürel demokrasi, ağırlıklı siyasal iktidarın belirlenme yöntemi ile ilgilenirken, kalite odaklı demokrasi hasseten iktidarın kullanılma şekliyle alakalıdır. Süreç odaklı demokraside kimlerin siyasal karar oluşturma sürecine katılabileceği, katılımcıların oylarının değerinin neye göre belirleneceği, siyasal karar almak için kaç oyun gerektiği gibi sorular belirleyicidir. Teoride süreç odaklı demokrasi bu sorulara cevap, “evrensel oy” ilkesi gereği toplumun tüm yetişkin üyelerinin karar alma sürecine katılabilmesini; “siyasal eşitlik” ilkesi gereği herkesin oyunun eşit değerinde sayılmasını; nihayet “çoğunluğun yönetimi” ilkesi gereği olarak da kararların oylamaya katılanların çoğunluğuyla (%50→+1) alınmasını şart koşar. Öte yandan kalite odaklı demokrasi ise hükûmetin siyasa oluştururken nelere dikkat etmesi gerektiği temel sorusundan hareket eder ve bunu sorumluluk ve hesap verebilirlik gibi kavramlarla ilişkilendirerek, demokratik bir yönetimde, hükûmet politikalarına bazı ilkelerin egemen olmasını şart koşar. Bunlar genellikle İnsan Hakları Beyannamesi’nde ve demokratik anayasalarda sayılan ilkelerdir ve yüce bir varlık olan insanın, değeriyle mütenasip bir rejimde yaşamasını amaçlarlar. Bundan da anlaşılabilirliği gibi, kalite odaklı demokrasi anlayışına göre, demokratik bir yönetimin tâbi olması gereken ilkeler, azınlıkların tercih, talep ve çıkarlarını da içerecek şekilde, birtakım sivil hak ve özgürlükleri kapsamaktadır.

Demokrasi ile ilgili olarak yapılan süreç odaklı ile kalite odaklı demokrasi ayrımı, bu makalenin konusu açısından önemlidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, demokrasi sadece yöneticilerin belirlenme yöntemi ile sınırlı bir siyasal rejim değildir. Ayrıca yönetimin bazı prensiplere bağlı olarak icra edilmesini de gerektirir. Demokrasi sadece iktidarın ya da siyasal görevlerin belirlenme yönteminden ibaret bir siyasal rejim olsaydı, Adolf Hitler’in Nâzi iktidarı da demokratik meşruiyete sahip olacaktı. Ama bunu hiç kimse ileri süremiyor. Çünkü değildir. Olması için, kalite odaklı demokrasinin şartları konusunda duyarlı olması icap ederdi. Bu ayrımın çalışmanın konusu açısından arz ettiği önem tam da burada ortaya çıkmaktadır. Burada demokrasinin lâikliğin lehinde argüman

olarak kullanımı tartışılıyor. Bu, süreç odaklı demokrasi yaklaşımı açısından doğru olabilir. Çünkü burada siyasal iktidar, dinsel/ilâhî bir atama ile değil, bireysel iradelerin belirleyici olduğu (ki bu da tartışmalıdır) seçimler sonucunda oluşmaktadır. Ancak kaliteyi merkeze alan demokrasi anlayışında bu yeterli değildir. Çünkü demokratik yönetimde aslî unsur iktidarın belirlendiği yöntem ya da mekanizma değil, insandır. Dolayısıyla, insanı mutlu etmek için onun tercih, arzu ve beklentilerine duyarlı politikaların oluşturulması gerekir. Çok rastlanan bir durum olmasa da, en azından teorik olarak, bazı toplumlarda, toplumu oluşturan tüm üyeler, aynı inancı paylaşabilirler. Mesela 17. yüzyılda Avrupa'dan Amerika'nın kuzey sahillerine göç eden yerleşimcilerin oluşturdukları koloniler böyleydi. Bu toplulukların, inançlarıyla uyumlu bir sosyo-politik örgütlenme tarzı arzu edecekleri ve bunun lâik bir yapı olmayacağı ortadadır. Nitekim Copson (2019: 72)'ın da belirttiği gibi, teoride toplumun her üyesi aynı inançlara sahipse, lâik değil, tam tersine lâik olmayan bir devlet âdil, barışçıl ve demokratik olabilir. Demek ki, demokrasinin kaliteyi merkeze alan versiyonu en az iki nedenden (yüce bir varlık olarak insan fikrinden hareket etmesinden ve en azından bazı durumlarda yorumla değil, direkt olarak teokrasiyi va'zetmesinden) ötürü pür anlamda lâik bir argüman sayılamaz.

Kaldı ki, demokrasi sadece lâikliğe özgü bir yönetim biçimi de değildir. Hıristiyanlığın (zayıf olduğu ilk dönemlerinde), Roma yönetiminin şerrinden korunmak için de olsa "Tanrının hakkı Tanrıya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" şeklinde formüle ettiği lâik bir hipotezden hareket ettiği bilinmektedir. Daha sonra her ne kadar Katoliklik bu hipotezi "iktidar Tanrıdan gelir" (omnis potestas a deo) şeklindeki teokratik bir teze dönüştürmüş ise de, ileride çağdaş demokrasinin en önemli kurumlarından biri haline gelecek olan "siyasal temsil" fikri, Katolik Kilise içinde gelişme imkânı bulmuştur (Moller, 2019; Bal ve Bal, 2022). Müteakiben Martin Luther, John Calvin gibi Protestan teolog ve siyasî düşünürler, insanın günahkâr doğasından hareket ederek kilise ve devlet yönetiminde, liberal demokrasiyi tedarik edecek şekilde, sınırlı iktidarı tavsiye etmişlerdir (tüm iktidarı günahkâr bir kişiye veya gruba teslim etmek sakıncalıdır). Keza Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın önde gelen kurucuları da günahkâr insanların elindeki siyasî gücün toplumsal baskıya yol açmasını önlemek için geliştirdikleri "Hakkın rızası halkın rızasından geçer" formülasyonu, demokratik çoğulluğu va'zeden bu Hıristiyan görüşüne bağlı kalmışlardır.

Öte yandan İslâmiyet'in de şûra, meşveret, müsavat gibi prensip ve kurumlarla, demokrasi lehinde yorumlanabilecek bir yönetim anlayışına sahip olduğu ileri sürülmektedir. Bunun bazı hadislerde net bir şekilde ortaya konulduğuna dair görüşler vardır. Mesela "ümmetim dalâlet üzere ittifak etmez; o halde ihtilâf çıktığı zaman, sizlere 'sevâd-ı azâm'a riayet etmenizi

tavsiye ederim” şeklinde bir Hadis-i Şeriften söz edilmektedir (Okur, 2009). Burada, dinsel ve toplumsal meselelerle ilgili olarak ihtilaf çıkması halinde, tartışmacı taraflardan çoğunluğun temayülüne ittiba ve itibar edilmesi salık verilmektedir. Bunun demokratik çoğulculuk fikri ile tetabuk halinde olduğu aşikârdır. Keza bu hadisteki “sevad-ı azam” (büyük karartı: çoğunluk) ibaresinin çağdaş demokratik sistemlerde “en çok oyu alan siyasi parti” şeklinde yorumlanmaya müsait olduğunun da belirtilmesi gerekir. En azından bu metaforun, “genel eğilimi” temsil eden sembolik bir ifade olduğu ve her hal-ü kârda çoğunluğun tercih ve temayüllerinin önemini/değerini vurguladığı ortadadır. Öte yandan, İneyet (1988: 238)’in de belirttiği gibi “eğer demokrasiyle, diktatörlüğün zıddı bir yönetim sistemi kastedilmekteyse, İslâm demokrasiyle uyusmaktadır. Zira İslâm’da bir kişi ya da bir grup insanın keyfi ve indi yönetimine yer yoktur”. Bu anlamda, İslâm’ın emredici norm sisteminin, iktidarın sınırlandırılmasını sağlayacak şekilde, Peygamber dâhil herkes için bağlayıcı olması ve bu anlamda ille de bir “cracy” ile nitelendirilmesi gerekiyorsa, bunun “nomocracy” (nomokrasi: ilkelerin yönetimi) olması gerektiğini söyleyen düşünürlerin<sup>4</sup> var olduğunu hatırlamak önemlidir.

Buraya kadar anlatılanlardan, demokrasinin sırf ve saf lâik bir yönetim biçimi olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim burada yer verilen semavi dinlerden hem Hıristiyanlıkta hem de İslâmiyet’te yoruma göre alanı genişletmeye ya da daraltmaya müsait demokratik bir umdenin var olduğu görülmektedir. Demokrasinin yöntemden ziyade insanı merkeze alan kalite odaklı versiyonu kriter alındığında, bu durumun çok daha belirgin olduğu ortadadır. Ayrıca kriter de insan olmalıdır çünkü bütün dünya görüşlerinin, dinlerin ve ideolojilerin iddiası, yüce bir varlık olan insanı en iyi kendilerinin mutlu edebilecekleridir.

Öte yandan, siyasi rejimleri lâiklik bağlamında değerlendirirken, lâiklik ile teokrasiyi, seküler olan ile kutsal olanı mutlaka karşı kutuplarda konumlandırarak bir açılım yapma girişimi çok isabetli sonuçlara götürmeyebilir. Aksine, Asad (2006: 20)’ın da işaret ettiği gibi, bu ikisi arasında kesin bir ayırım yapmak, her ikisini de fakirleştirme sonucunu doğurabilir. Bu ayırmacı (seperatist) tutum, Aydınlanma ideolojisine özgü “Tanrı’dan uzaklaşıldığı ve O’ndan özgürleşildiği kadar/takdirde/sürece/oranda insan” tanımlamasının mantıksal sonucudur ve hiç kimsenin bu tanıma bağlı kalma zorunluluğu yoktur; olmamalıdır da. Tanrı’nın kudreti ile insanın güç/iktidarını yarıştıranın ancak Batı’nın hayat, insan, medeniyet ve kâinat anlayışına münhasır

4 Cemil Meriç (2005: 173)’in buradaki ifadeleri çok çarpıcıdır: “Evet, İslamiyet bir kanun ve nizam hâkimiyeti (nomokrasi)dir. Batı’nın gerçekleştirmeye çalıştığı eşitliği çoktan fethetmiştir. Fikir hürriyetini, insanı insana saldıran bir tecavüz silahı olarak değil, bir ikaz, bir irşat vasıtası olarak kabul etmiştir. Demokrasinin ta kendisidir İslamiyet. Ama Batı’nınkinden çok başka bir ruh ikliminde gelişen, çok başka umdelere dayanan bir demokrasi”.

“güç kültü” bağlamında bir karşılığı olabilir. Kaldı ki, Batı’da da insanı Yaratıcısı ile yarıştırmayıp, onun her anlam ve alandaki güç ve kabiliyetlerinin Yaratıcısından kaynaklandığını kabul eden bir düşünce geleneği vardır. Üstelik de bu gelenek öyle silik ve sönük değil, Sokrates – Platon – Aristoteles çizgisinin, farklı yorumlar aracılığıyla Augustinus’tan geçerek, Thomas Aquinas’ta zirve yaptığı hayli güçlü bir gelenektir. Bague (2007)’ın da belirttiği gibi, Aquinas’ın sözünü ettiği dört yasanın (Ebedi Yasa, İlahi Yasa, Doğa Yasası, İnsan Yasası) tümünde Tanrı belirleyicidir. Ona göre zaten insan oluşun en önemli unsurları olan “vicdan” ve “bilinç” ilahi bir öze sahiptirler hatta “Tanrı’nın insandaki izi” (Bague, 2007) mesabesinde dirler. Buradan, insanın güç/iktidarını Tanrı’nın kudretine karşı değil, onun içinde görmek gerektiği sonucu çıkar. Bu anlamda demokrasiyi de teokrasiye karşıtlık bağlamında pür anlamda lâik olarak değerlendirmek, sadece teolojik açıdan değil, mantıken de çok doğru olmayabilir. Sonuçta, insan aklının Tanrı’nın iradesine karşı konumlandırılması, insanlık tarihinin iki yüzyıl gibi (ki bu da ihtilafsız değildir), istisna sayılabilecek çok küçük bir dönemini kapsamaktadır. Ana yönelim, insanın -akıl dâhil olmak üzere- tüm kapasitesinin İlahi iradenin karşısında değil, içinde konumlandırılması şeklindedir. Bu anlamda demokrasi de teokrasiye karşı değil, onun içindedir. Bague (2007) belki de bu yüzden Teokrasi dışında bir rejimi mümkün görmemektedir.

## Sonuç

Lâiklik, dinin devlet, sivil kurumlar, ulus ve birey üzerinde vesayet sahibi olmadığı; din, vicdan, inanç ve inançsızlık özgürlüklerinin gerçekten (somut ve pratik olarak) mevcut olduğu ve devletin farklı dinler, din-dışı inanışlar, dünya görüşleri ve ideolojiler karşısında eşit mesafede durduğu bir sosyo-politik örgütlenme tarzı ve din-devlet ilişkisi modeli olarak tanımlanabilir. Bu model, bütün diğer aydınlanma ideolojileri gibi kendisini dine karşıt (zıt, opposite) bir pozisyonda konumlandırmakta ve beşeri tekemmülü, dinden özgürleşme oranında ve sayesinde mümkün görmektedir. Ancak söylemine egemen olan bu yaldızlı retorikten sıyrılıp biraz yakından bakıldığında, kendisini meşrulaştırma adına lehine kullanılan argümantasyon manzume ve malzemesinin çok da lâik olmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın temel problemi de budur zaten: lâikliğin mühellili ve meşrulaştırıcısı işlevi atfedilen argümantasyon seti ne derece lâiktir?

Meseleye bu sorunsal temelinde bakıldığında, bu çalışmada “lâikliğin lehindeki argümanlar” olarak ele alınan tüm ilke ve değerlerin, söylenenin aksine, bir şekilde din ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Bunlardan meselâ

özgürlük argümanı, insanın “üstün ve yüce” bir varlık olmasından ötürü özgür olmasını savunurken, en başta hiç de lâik olmayan (yüce, kutsal, üstün), aksine sakramental öze sahip bir insan tasavvurundan yola çıkmaktadır. Ayrıca, her ne kadar lâiklik özgürlüğü kendisini olumlayan bir argüman olarak kendine mal etse de, gerçek hayli farklı gözükmektedir. Çünkü lâik olmayan başka düşünce ve inanç yapıları da özgürlüğü önemli bir değer olarak benimsemektedirler. Bu çalışmada yer verilen her üç semavî dinde özgürlüğün ne denli değerli ve önemli olduğu, ilgili bölümde ortaya konmuştu. Bu durum lâikliğin meşrulaştırılmasında kullanılan bir diğer argüman olan adalet/hakâniyet konusunda çok daha sarîh ve vâzıhtır. Adalet kelimesinin etimolojik kökeninin bile dinden mülhem olması bir yana, kavramın tarihsel tecrübe ve uygulama yönünden de dinî bir muhtevaya sahip olduğu ve özellikle semavî dinler açısından büyük önem arz ettiği söylenebilir. Hele hele İslâm’da Allah’ın isimlerinden birinin “el-Adl” olduğu göz önünde bulundurulduğunda, adaletin lâikliğe özgü olmayıp, bir din olan İslâm için de ne denli önemli ve kıymetli bir değer olduğu anlaşılır. Kaldı ki, işin hak/ hakaniyet kısmı ile ilgili olarak da Allah’ın adlarından birinin el-Hakk (bâkî ve hakîki olan ve ahirette hakkı batıldan ayırarak, onu sahibine tevdi eden) olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Öte taraftan barış ve hoşgörü de sadece lâik fikriyata münhasır değerler değildir. Dolayısıyla lâikliğin onaylanmasında işlevsel olabilirler ama bu lâik bir kimlik ya da mahiyetle mümkün olamaz. Çünkü bunlardan mesela barış, ilgili bölümde de belirtildiği gibi, ağırlıkla içsel/deruni anlamda doğu inanç ve felsefelerinin tümünde ve hem içsel/bireysel hem de toplumsal anlamda semavi dinlerin tamamında bir enstrüman olmaktan öte bir amaç olarak başta ediliyor. Aynı şekilde, hoşgörü de barışı sağlamanın en önemli araçlarından biri olmasından ötürü, bu sayılanların tümünde yüceltilen bir değer mesabesinde. Kaldı ki, lâikliğin barış ve hoşgörüyü tesis edebilme kabiliyet ve kapasitesinin mutlak olmadığı, iki dünya savaşı vesilesiyle tecrübe edilmiştir. Nitekim son iki yüzyıl içinde cereyan eden savaşların kahır ekseriyetinin baş faileri lâik ülkelerdir. Buna bugün her iki tarafı lâikliğiyle hatta geçmişteki lâikçiliğiyle<sup>5</sup> maruf iki ülke (Rusya ve Ukrayna) arasındaki savaş da dâhildir. Nihayet, lâikliğin lehindeki argüman manzumesinin sonuncusu olan demokrasi de mesnet ittihaz edilen kritere göre kendisine atfedilen bu rolde

5 Nur Vergin (2000), ‘lâiklik’ ile ‘lâikçilik’ kavramları arasında ayrım gözetmekte ve birincinin hukuki ve siyasî bir yöntem iken ikincinin bir ideoloji olduğunu söylemektedir. Bazı yazarlar, lâikliğin karaladığı, şâibeli hale getirdiği ve ona zarar verdiği gerekçesiyle, bu ayrıma, özellikle de ‘lâikçilik’ sözcüğüne şiddetle karşı çıkmaktadırlar (İlıcak, 2008; Aşut, 2017). Mamafih durum sanki bunun tam tersini göstermektedir. Bilindiği gibi, son zamanlarda lâikliğe ve lâikleşmeye yöneltilen esaslı itirazlarda, bunların artık geçerliliği olan teoriler değil, birer doktrin, ideoloji veya en iyi ihtimalle marjinal bir tez mesabesinde olabilecekleri iddia edilmektedir (Köse, 2002). Bu durumda Nur Vergin’in lâikçilik kavramının lâikliğin karalama yerine, tam aksine, ona yöneltilen eleştiriler oklarını bir paratoner gibi üzerine çekmek suretiyle, onu kurtarma işlevi gördüğü söylenebilir.

operatif ve/veya aparatif olabilir ya da olmayabilir. Süreç odaklı demokrasi kriterinden hareket edildiğinde, demokrasinin lâik olduğu söylenebilir ama kalite odaklı demokrasi anlayışına itibar edildiğinde -ki asıl demokratik olan budur; çünkü kaliteli bir demokraside mesela inancı gereği başörtüsü takan bir öğrenci öğrenim hakkından mahrum bırakılmayacağı gibi, onu derslerine kabul eden öğretim üyeleri de yasal kovuşturma ve soruşturmaya maruz bırakılamazlar-, demokrasi aslında sadece lâik bir yönetimi değil, ayrıca “yaratılanların en şerefli” olan insanı ve onu yarattıkları içinde en şerefli kılanı memnun ve razı edecek bir yönetimi de ima eder.

İnsanı en çok mutlu ve mutmain etmeye muktedir siyasal rejimin hangisi olduğu konusu tartışmalıdır. Ama insanın Yaratıcısını memnun ve razı etmesi beklenebilecek yönetim anlayış ve pratiğinin ona kendisinin tavsiye ettiklerinin muhassalası olduğunu anlamak zor değildir. Bilindiği gibi, bu tavsiyelerden çıkan ilkeler manzumesi, semavi dinlerin kutsal metinlerinde formüle edilmiştir. Bu anlamda dinlerin dünyevi bir yönetim perspektifi sundukları aşikârdır ki bu da normaldir çünkü dinlerin düzenleme alanı, öte dünyadan ibaret değildir. “İnsanın her iki cihanda saadetini” amaçlayan dinlerin, bu dünyayı da düzenleme talep ve iddiasında olmaları anlaşılabilir bir şeydir. Hatta onların birer “iyi insan ve iyi toplum projeleri” oldukları göz önüne alındığında, öncelikli düzenleme alanlarının öte dünyadan ziyade bu dünya olduğu da düşünülebilir.

Kaldı ki, sadece bu dünyayı düzenleme talep ve iddiasında olan öğreti, ideoloji ve yönetim biçimlerinin -kiminde daha seyrek kiminde daha yoğun olmak üzere- tümü, dinlerden derin izler taşırlar. Bu yüzden olsa gerek, Remi Brague teokrasi dışında bir siyasal rejimi pek mümkün görmemektedir. Keza Gray (2013: 6) de son yüzyılların Aydınlanma ideolojilerinin dinlerden mülhem olduğunu ve bu anlamda “modern siyasetin din tarihinden bir kesit” ten ibaret olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde Schmitt (2005: 46) “devletin modern teorisinin bütün verimli kavramlarının, sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar” olduğunu belirtirken, Roy (2006: 58) da “Batı’nın siyaset alanın, Hıristiyan dininin döl yatağından doğduğunu” ifade etmiştir. Lâik paradigmanın kurucu unsurlarını oluşturan özgürlük, adalet, barış, hoşgörü ve demokrasi gibi kavramlara biraz da bu gözle bakılması gerekir. Kim bilir, belki böylece lâikliğe ve modernizme mal edilen bu kavramların -her ne kadar bağlamlarından koparılmaya girişimlerine maruz kalmış olsalar da- aslında ilahi/kutsal/dinsel/manevi/sakramental bir öze sahip oldukları fark edilebilecektir.

## Kaynakça

- Abdurrahman, T. (2021). *Dinin Ruhü*. (çev. Soner Gündüzöz). İstanbul: Pinar Yayınları.
- Asad, T. (2006). *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. (çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Aşut, A. (2017, 23 Ocak). "Liberallerin Laiklerle Derdi Ne?", *Birgün Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.birgun.net/haber/liberallerin-laiklerle-derdi-ne-144139>. Erişim tarihi: 05.04.2022.
- Bal, H. (2014). Siyaset Felsefesinde Ele Alınış Biçimiyle Özgürlük Meselesi (Üç Farklı Özgürlük Anlayışı). *Electronic Turkish Studies*, 9(2), 291-304.
- Bal, H. ve Bal, M. (2022). Klâsik Çağın İcadından Modern Dönemin Keşfine: Siyasal Temsilin Dinsel Öyküsü. *Karadeniz Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 181-202.
- Batuhan, H. (1959). *Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi I*. İstanbul: Anıl Yayınevi.
- Baubérot, J. (2008). *Dünyada Laiklik*. (çev. Ertuğrul C. Gürcan). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Baubérot, J. (2009). *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında*. (çev. Alev Er). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Benoist, A. de. (2002). *Critiques Théoriques*. Lausanne: Suisse: L'Age d'Homme.
- Birch, A. H. (1993). *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. New York: Routledge.
- Brague, R. (2007). Un Régime Autre Que la Théocratie Est-il Possible?. *Revue D'éthique et de Théologie Morale*. (1), 103-123.
- Çağrı, M. (2022a). Adalet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak>. Erişim tarihi: 04.04.2022.
- Çağrı, M. (2022b). Müsamaha. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musamaha>. Erişim tarihi: 23.03.2022.
- Cassin, R. S. (2011). From the Ten Commandments to the Rights of Man. Erişim adresi: <http://renecassin.over-blog.com/article-from-the-ten-commandments-to-the-right-sof-man-72080499.html>. Erişim tarihi: 20.07.2015.
- Copson, A. (2019). *Secularism: A Very Short Intraduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ergin, B. (2018). Adalet Kavramı. Erişim adresi: <https://berinergin.com/adalet-kavrami/>. Erişim tarihi: 10.03.2022.
- Gallie, W. B. (2021). Özünde Tartışmalı Kavramlar. (çev. Hüseyin Bal). *Liberal Düşünce Dergisi*. 26(104), 187-209.
- Gözyayın, İ. (2019). 2+2=4? Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm ve Laiklik. *Cogito*, (94), 140-150.
- Gray, J. (2013). *Kara Ayın Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*. (çev. Bahar Tırnakçı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gunn, T. J. (2016). *Din Özgürlüğü ve Laisite ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*. (çev. Hüseyin Bal ve Ömer Faruk Altındaş). Ankara: Liberte Yayınları.
- Gürkan, S. L. (2022). Diğer Dinlerde (Müsamaha). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musamaha>. Erişim tarihi: 23.03.2022.
- Habermas, J. (2003). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora). İstanbul: İletişim Yayınevi.



- Held, D. (2006). *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Heywood, A. (2011). *Siyasetin Temel Kavramları*. (çev. Hayrettin Özler). Ankara: Adres Yayınları.
- Ilıcak, N. (2008). Laiklik ve Laikçilik, *Sabah Gazetesi*, Erişim adresi: [https://www.sabah.com.tr/yazarlar/ilicak/2008/06/14/laiklik\\_ve\\_laikcilik](https://www.sabah.com.tr/yazarlar/ilicak/2008/06/14/laiklik_ve_laikcilik). Erişim tarihi: 10.04.2022.
- İnayet, H. (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. (çev. Yusuf Ziya). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Johnston, D. C. (2011). Justice and Injustice. George Thomas Kurian (Ed.). *The Encyclopedia of Political Science* içinde (s.81-85). New York: Sage Publications.
- Kızılabdullah, Ş. (2018). Dinlerde Barışın Teolojik Temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(53), 169-186.
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorgulanıyor*. Ali Köse (ed.). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. (2022). *Diyanet İşleri Başkanlığı*. Erişim adresi: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir>. Erişim tarihi: 05.04.2022.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Lâiklik ABD, Fransa ve Türkiye*. (çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Labrousse, E. (2003). Hoşgörü. Philippe Raynaud ve Stephane Rials (Ed.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde (s. 379-383). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Locke, J. (2017). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. (çev. Melih Yürüşen). Ankara: Liberte Yayınları.
- Meriç, C. (2005). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mill, J. S. (2004). *Hürriyet Üstüne*. (çev., M. Osman Dostel). Ankara: Liberte Yayınları.
- Moller, J. (2019). The Catholic Invention of Representative Government, *The American Interest* içinde. Erişim adresi: <https://www.the-american-interest.com/2019/01/24/the-catholic-invention-of-representative-government>. Erişim tarihi: 26.03.2022.
- Okur, M. (2009). Sevâd-ı Âzâm Üzerine. Erişim adresi: <https://www.fikih.info/sevadi-azam-uzerine/>. Erişim tarihi: 26.03.2022.
- Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi*. (çev. Vedat Ahsen Coşar). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Roy, O. (2006). İslama Karşı Laiklik. (çev. Ender Bedisel). İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.
- Said, C. (1986). *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. (çev. İlhan Kutluer). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasal İlahiyat*. (çev. Emre Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Stepan, A. (2012). Religion, Democracy, and The "Twin Tolerations". Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft (ed.). *Rethinking Religion and World Affairs* içinde (s. 55-73). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1998). Modes of Secularism. Rajev Bhargava (ed.). *Secularism and Its Critics* içinde (s. 31-53). Delhi: Oxford University Press.
- Tevrat. (2022). *Kutsal Kitap*. Erişim adresi: <https://www.kutsalkitap.org>. Erişim tarihi: 10.04.2022.
- Vergin, N. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları.