

DİNİ ARGÜMANLARIN KAMUSAL POLİTİK TARTIŞMADAKİ YERİ: LAİK NEDEN ÜZERİNE BİR ANALİZ

THE PLACE OF RELIGIOUS ARGUMENTS IN PUBLIC POLITICAL DEBATE: AN ANALYSIS OF SECULAR REASON

Yavuz Selim ALKAN¹

Received: 12.02.2016, Accepted: 29.04.2016, Published: 30.06.2016

ÖZ

Bu çalışma,² laiklik anlayış ve türlerinden biri olan *katı ayrışma ve tarafsızlık* olarak *laikliğin*, dinî argümanların kamusal politik tartışmadaki yerini belirlerken başvurduğu sınırlama doktrini üzerine kısa bir analiz sunmaya çalışmaktadır. *Laik neden* olarak tanımlanan bu doktrin, demokrasinin *eşit katılım* ve *devlet tarafsızlığı* ideallerinin en iyi şekilde gerçekleştirilmesinin, ancak dinî argümanların *a priori* olarak kamusal politik tartışmadan dışlandığında sağlanabileceği varsayımı üzerine kuruludur. Başka bir deyişle bu anlayış, sadece laik neden'e dayanan argümanların, veya, ya laik neden ile desteklenebilecek ya da ona dönüştürülebilecek dinî argümanların kamusal politik tartışmaya kabul edilebileceği görüşünü savunur. Çalışmada, laik nedenin, yukarıdaki iddianın aksine, bizzat kendisinin kısıtlayıcı niteliklere ve dinî argümanlar üzerinde dışlayıcı etkilere sahip olduğu ve bu nedenle de demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı idealleriyle çeliştiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler. *Katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik, laik neden, dinî argüman, demokrasi, eşit katılım, devlet tarafsızlığı.*

ABSTRACT

This study aims to provide a brief analysis of a doctrine of restraint invoked by one of the understandings and types of secularism, viz. *secularism as strict separation/ neutrality*, with the aim of determining the place of religious arguments in public political debate. This doctrine, which is termed as *secular reason*, is based on the assumption that the democratic ideals of *equal participation* and *state neutrality* are best demonstrated only when religious arguments are excluded *a priori* from public political debate. In other words, this approach supports the view that arguments, which are based on secular reasons or religious arguments which can be either supported by or translated into secular arguments, can only be accepted to public political debate. In this study, it is aimed to indicate that secular reason, contrary to the aforementioned claim, has restrictive features and exclusionary impacts on religious arguments and thus is itself inconsistent with the democratic ideals of equal participation and state neutrality.

¹ Akdeniz Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Dr.

² Bu çalışma, yazarın İngiltere'de Leicester Üniversitesi'nde yazdığı doktora tezinden, özellikle tezin dördüncü bölümü temel alınarak türetilmiştir. Bk. Alkan, 2015: 109-163.

Keywords: *Secularism as strict separation/neutrality, secular reason, religious argument, democracy, equal participation, state neutrality.*

GİRİŞ

Liberal teorinin ana ideallerinden biri olan laiklik, en bilinen ve tipik ifadesiyle, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerekliliğini ifade eder. Bu gereklilik, bir ön kabulden öte, aslında liberalizmin teorik ve normatif temellerinin mantıksal bir doğal sonucudur. Başka bir ifadeyle, daha sonra çok farklı yorumlamalarla yeniden şekillenen farklı *liberalizmler* doğursa da, liberalizmin betimleyici unsurları olan bireycilik, sınırlı devlet, özel-kamusal alan ayrımı ve negatif özgürlükler; (i) bireyin kendi seçtiği yaşam tarzı ve mutluluk arayışının kaynaklarından biri olan dinî inanışlarına dair her türlü hak ve özgürlüklerinin korunması amacıyla, devletin müdahalesinden muaf bir özel alanın varlığını ve (ii) sırf bunu garanti edebilmek nedeniyle bile her türlü dinî görüşe karşı tarafsız ve yansız bir devlet anlayışını gerekli görür. Bu durum da laiklik fikrinin idealize edilmesini gerektirir.

Liberalizm ve laiklik arasındaki bu ilişki, hem teorik boyutta hem de pratikte (din ve devlet ilişkilerini yöneten modeller ve tipler anlamında) birbirinden oldukça farklı laiklik tip ve anlayışlarının doğmasına yol açmıştır (bk. Bader, 2003; Modood ve Kastoryano, 2006). Liberalizmin bahsedilen ideallerinin gerçekleştirilmesi için ne tür bir din ve devlet ayrımı yapılması gerektiği noktasında düğümlenen tartışmada öne çıkan özel laiklik yorumlamalarından biri, din ve devlet arasında katı bir ayrışma varsayımına dayanır ve bu ayrışma liberal demokrasinin ve devlet tarafsızlığının ön koşulu olarak sunulur.³ *Katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik* şeklinde

³ Bu açıklama da gösteriyor ki, din ve devlet arasındaki katı bir ayrışma ve tarafsızlık anlayışı temelinde şekillenen bir laiklik anlayışı, liberalizmin tanımlayıcı unsuru olan ve tek idealize edilmiş laiklik anlayışı değildir. Bu anlayış, liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği yönündeki yorumlardan ancak birisi olabilir. Kısacası bu çalışmada incelenen teorik varsayımlar, liberalizmin değil liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin özel bir yorumu olan katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışının varsayımlarıdır. Bu nedenle, bahsedilen özel laiklik anlayışının kısıtlayıcı ve dışlayıcı özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışıp daha demokratik, kapsayıcı ve farklılıklara saygılı bir laiklik anlayışı geliştirmeye çalışmak, ne liberalizmin temel teorik ve normatif varsayımlarını toptan reddetmeyi ne de laikliğin barışı, bir arada yaşamayı, uzlaşmayı, çoğulculuğu, düşünce, din ve vicdan özgürlüğünü vb. garanti eden nitelikteki ‘değerini’ göz ardı etmeyi zorunlu kılar. Bu çalışmanın son kısmında da belirtildiği gibi, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laikliğin kısıtlayıcı özelliklerini ortaya koymak, laiklik idealini terk etmek için değil, onun daha demokratik ve kapsayıcı bir liberal yeniden okumasını sunmak için önemli bir araç olabilir. Bu nedenle bu çalışma — çalışmanın kapsamı göz önünde tutulduğunda detaya girmeden — liberalizmin temel teorik ve normatif varsayımlarının bir arada yaşama ve herhangi bir özel dünya görüşünün tüm bireylere devletçe dayatılmamasını garanti etmedeki rolünü yadsımadan ve laikliğin ‘değerli’ olduğu iddiasını terk etmeden, daha kapsayıcı ve farklılıklara saygılı bir demokratik kamusal politik tartışma için alternatif çerçeveler sunmanın ilk aşamasına odaklanır. Bu aşama da, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

adlandırılabilir bu anlayış (Alkan, 2015: 77-108; bk. Bader, 2003; Bhargava, 2011; Modood & Kastoryano, 2006), iki temel düşünce üzerinde şekillenir. Bunlardan ilki, devletin dinden tümüyle ve katı bir şekilde ayrılması görüşüdür. İkincisi ise devletin dinî argümanlara ve kamusal alanda ifade edilebilme taleplerine karşı bütünüyle tarafsız kalması gerektiğidir. Bu açıdan bakıldığında, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışının laikliğin politik anlamını, laikleştirme paradigmasının filozofik ve sosyolojik varsayımlarının kısıtlayıcı ve dışlayıcı yorumlarıyla sıkı bir şekilde bağladığı söylenebilir. Başka bir deyişle, bu anlayış, modernleşme ile birlikte, içinde yaşadığımız dünyayı artık dine ve dinî doktrin ve inançlara referansla değil, bilim, akıl, pozitif düşünce vb. ışığında yaşayıp yorumlayacağımızı, dinin modernleşme ile birlikte özel alana hapsedileceği, hiçbir kamusal görünürlüğüne izin verilmeyeceği, subjektifleşeceği ve dinin kamusal ve toplumsal rolünün giderek azalacağını varsayar (bk. Bader, 2007; Berger, 2011; Bruce, 2013; Casanova, 1994; Mouzelis, 2012; Norris, & Inglehart, 2004). Bu nedenle de, modernleşme ile birlikte, din ve devlet arasındaki politik boyuttaki ayrışmanın, vazgeçilmez olarak dinin kamusal (hatta belki de özel) alandaki görünürlüğünün azalması ile paralel gitmesi gerektiği varsayımına dayanır. Bu anlayış, dini özel alana iter ve oradan öteye geçmesine izin vermez, kamusal alanı otomatik olarak laik olarak betimler, laik olmayı tarafsız olmakla eşitler ve bu nedenle de dinî argümanları peşinen kamusal politik tartışmadan dışlar. Şunu bilhassa belirtmek gerekir ki, dine sadece özel alanda yer görmek ile liberalizmin dinî özgürlükleri devlet müdahalesine karşı korumaya alma, inanç ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alma ve dinî farklılıkları koruma ve destekleme amacıyla başvurduğu özel-kamusal alan ayrımı teorik temelde birbirinden farklıdır. Katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik, yukarıda da belirtildiği gibi, dine özel alan dışında bir yer görmez ve onun kamusal görünürlüğünü sınırlar.

Bu varsayımların asıl teorik ve normatif arka planında ise demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerinin ancak din ve devlet arasında katı bir ayrışma ile gerçekleştirilebileceği iddiası vardır (Alkan, 2015: 110-115). Bu düşünceye göre, kamusal alanın kendisinin, yasaların ve politik etik değerlerin (ki bu ikisi demokratik bir karar alma süreci ve uzlaşma neticesinde, toplumda birbirinden farklı dünya görüşleri ve 'iyi' anlayışlarına sahip birey ve gruplar arasında, bir arada yaşamının asgari koşullarını oluşturur), belirli bir dine referansla tanımlanması, eşitlik ve tarafsızlık idealleriyle çelişir. Dindar devlet, azınlıktaki dinî grupların veya dinî olmayan, laik dünya görüşlerine göre hayatlarını devam ettiren bireylerin demokratik karar alma sürecinden dışlanmasına yol açarak demokrasinin eşit katılım idealiyle, belli bir dünya görüşünü benimseyerek veya bu görüşü toplumdaki diğer bireyler üzerine dayatarak da demokrasinin devlet

laiklik anlayışının *laik neden* formülasyonunun olası kısıtlayıcı ve dışlayıcı özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktır (daha detaylı bilgi için bk. Alkan, 2014; Alkan, 2015).

tarafsızlığı ilkesiyle çelişir. Bu nedenle katı ayrışmacı anlayış, kamusal alanın bilimsellik ve nesnellik temelinde tanımlanması ve ‘evrensel’ ve ‘rasyonel’ kuralların hâkim olduğu bir alan olması gerektiğini savunur (bk. Mouffe, 2000) ve bu nedenle de dinî argümanları da *taraflı, kişiye özgü, irrasyonel, ayrıştırıcı, erişilemez* vb. niteleyerek kamusal politik tartışmadan dışlar.⁴ Bunu da kamusal politik tartışmaya hangi (dinî) argümanların kabul edilebilirliğini ölçmek için formüle ettiği bir sınırlama doktrini aracılığıyla yapar. Bu sınırlama doktrinin adı da *laik neden*⁵’dir. Başka bir deyişle, dindar vatandaşlar⁵ kamusal politik tartışmaya ancak laik nedenler sunarak veya kendi dinî argümanlarını laik nedenlere dönüştürerek girebilirler.

Bu çalışmada, liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin özel bir yorumu olan ve katı ayrışma ve tarafsızlık olarak sunulan laiklik anlayışının laik neden formülasyonunun temel özellikleri ve varsayımları incelenmeye çalışılacaktır. Bu yolla da, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laikliğin, demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerinin ancak dinî argümanların kamusal alandan dışlanması yoluyla gerçekleştirilebileceği yönündeki tezi test edilecektir. Bu amaçla çalışma, iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde laikliğin, demokrasinin bahsedilen iki idealiyle arasındaki teorik bağ incelenecektir. İkinci bölüm ise laik neden’in temel teorik ve normatif

⁴ ‘Dinî argümanların kamusal politik tartışmadaki yeri’ ibaresi pek çoklarında, demokratik karar alma süreçleri ve müzakere neticesinde şekillenecek kanunların dilinin ve ortak yaşamın temel politik değer ve ilkelerinin, çoğunluk despotizmi riski de göz önüne alarak, herhangi bir dine referansla tanımlamayla sonuçlanabileceği gibi bir algı yaratabilir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, çalışmanın son kısmında da bahsedileceği gibi, dinî argümanlara kamusal politik tartışmada yer vermek, nihai kanun ve yasama dilinin veya politik değerlerin dine referansla tanımlanacağı sonucunu doğurmaz. Bahsedilen riski önlemenin en temel yolu, kamusal politik tartışmaya katılımın ve nihai kanun dilinin minimal anlamda laik olması kriterinin varlığıdır. Özel ve kamusal alan ayrımı, kamusal politik tartışmanın nerede başlayıp nerede biteceği veya demokratik karar alma sürecinin nasıl olacağı (temsili demokrasi, müzakereci demokrasi veya direkt demokrasi yoluyla vb.) sorularına verilecek cevaplar bu çalışmanın kapsamını aşan nitelikte olsa da, kısaca denebilir ki bu çalışmada, Jürgen Habermas’a referansla açıklarsak, kamusal politik tartışma hem ‘demokratik irade oluşumunun’ yer aldığı ‘resmi kamusal alanı’ (parlamentolar, mahkemeler vb.) hem de ‘demokratik fikir oluşumunun’ gerçekleştiği ‘resmi olmayan kamusal alanı’ (sivil toplum vb.) kapsar. Varsayılan demokratik karar alma süreci ise doğrudan demokrasi temelli müzakereci demokrasinin pratikleridir. Ancak Habermas’tan farklı olarak, çalışmanın son bölümünde tasvir edilen, kamusal politik tartışmada dinî argümanların ‘kurumsal dönüşüm şartı’ benzeri bir filtre ile sınırlandırılacakları nihai sınır, Habermas’inkinden çok daha yukarıdadır.

⁵ Bu çalışmadaki laik ve dindar vatandaş ibareleri, birey laik olabilir mi veya dindar bir vatandaş laik bir sistemi savunabilir mi gibi tartışmaların ötesinde, tamamen betimleme amacıyla kullanılan teknik ibarelerdir. Avrupa ve Kuzey Amerika’daki akademik yazında oldukça yaygın olarak kullanılan bu iki ibareden laik vatandaş ile kastedilen şey, kamusal politik tartışmada politik argümanlarını laik nedenlere dayandıran herkestir. Dindar vatandaş ile kastedilen ise kamusal politik tartışmada politik argümanlarını dinî nedenlere dayandıran herkestir. Her iki birey de, ister katı bir din düşmanı ister katı bir köktendinci olsun, kamusal politik tartışmaya girebilmek için, çalışmanın son kısmında bahsedilen, minimal farklılaşma olarak laiklik ve müzakerecinin medeni erdemlerine uyma koşullarını kabul etmeleri gerekir.

varsayımlarının incelenmesine ve bu varsayımların demokrasinin iki temel idealiyle çelişen kısıtlayıcı ve dışlayıcı nitelikler gösterip göstermediğini saptama çabasına ayrılmıştır. Çalışmanın sonuç kısmında ise, çok kısaca, bu çalışmadaki tespitlerin daha kapsayıcı, farklılıklara saygılı ve demokratik bir kamusal politik tartışma alanı yaratma ve dolayısıyla da demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini daha iyi gerçekleştirebilmek için nasıl bir fırsat sunabileceği üzerine bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1. LAİKLİĞİN, DEMOKRASİNİN EŞİT KATILIM VE DEVLET TARAFSIZLIĞI İDEALLERİYLE İLİŞKİSİ

Liberal teoride kabul edilen en temel varsayımlardan biri liberal demokrasinin ancak laik rejimlerde var olup gelişebileceği ve ‘modern demokrasilerin de mutlaka laik olmaları gerektiğidir’ (Taylor, 2010: 23. bk Audi, 1989: 262-284; Huntington: 2011:70; Taylor, 1998:31-53; Bahlul, 2004: 101-102; Sajó, 2008:627-628; Minkenberg, 2012: 193). Hatta laiklik idealinin karşısında duran ve laikliğin ‘demokrasiye öncelik’ (Bader, 1999:612-613; Bader, 2012: 21) veya ‘kız hoşgörüsü’ (Stepan, 2000; Stepan, 2012) kavramlarıyla devşirilmesini savunan Veit Bader ve Alfred Stepan gibi eleştirel düşünürler ve zayıf veya çoğul resmi kilise rejimlerinin demokrasi ve dinî özgürlüklerle uyumlu olduğunu savunan liberal yaklaşımlar (Murray, 1965: 96; Ahdar ve Leigh, 2004: 635; Lægaard, 2013) bile liberal demokrasilerin varlığının ana koşullarından biri olarak, devlet ve din arasında minimal anlamda bile olsa bir rol, işlevsel, örgüsel ve kurumsal farklılaşmanın gerekliliğini savunurlar. Laiklik; kamusal birlik ve toplumsal istikrarı, uzlaşmayı, dinî eşitliği ve özgürlüğü ve farklı dünya görüşlerinin ve dinî inanışların bir arada barış içinde var olmasını sağlaması gibi işlevleri nedeniyle normatif açıdan ‘değerli’ olarak kabul edilir. (Alkan, 2015: 43-49; Bhargava, 1994; Bhargava, 2007: 52; Bhargava, 2011: 92). Kurumsal açıdan bakıldığında da, her ne kadar zayıf ve çoğul resmi kilise rejimlerinin dinî özgürlükler ve demokrasi idealleriyle zorunlu olarak zıt düştüğü savunulmasa da (bk. Ahdar ve Leigh, 2004), bu rejimlerin yukarıda bahsedilen değer ve amaçlara ulaşmada laik rejimlere göre görece daha yetersiz kaldığı savunulur. Çünkü bu rejimlerin, toplumda çoğunlukta bulunan dinî inanışlara sahip bireylere imtiyaz tanıma, dinî inanış bakımından azınlıkta kalan bireylere dışlayıcı ve dezavantajlı uygulama ve etkiler yaratma riski olduğu ve dinî eşitlik, özgürlük ve farklılıklara saygı noktasında dışlayıcı sonuçlar yaratma ihtimali olduğu savunulmaktadır (Alkan, 2015: 49-54). Bu açıdan, laik rejimler halen, bireysel veya grup temelli, tüm vatandaşlara maksimum özgürlük tanıma açısından daha iyi bir alternatif olarak görülmektedir (Bhargava 2007: 31).

Bu normatif ve kurumsal nedenlerin varlığı göz önüne alındığında, liberal laiklik anlayışının demokrasi ve laiklik arasındaki ilişkide vurgu yaptığı en temel hususun demokrasinin iki temel idealinin teşvikinin, geliştirilmesinin, korunmasının ve garanti edilmesinin ancak laik bir rejimin

varlığı ile sağlanabileceği sonucuna varılabilir. Bu iki temel ideal eşit katılım ve devlet tarafsızlığıdır. Bu noktada, demokrasinin bu iki idealinden çok kısaca bahsetmekte yarar görüyoruz.

Eşit katılım, demokrasinin en temel ideallerinden biridir. Demokrasi özünde vatandaşların gerçekleştirmek ve geliştirmek istedikleri değer ve hedefler üzerinde açık bir rekabete imkan veren, çatışmayı yönetme sistemi olarak görülür (Stepan, 2000: 137). Demokratik bir sistemde, doğrudan veya dolaylı bir yolla, laik veya dinî dünya görüşlerine ve 'iyi' anlayışlarına sahip olan her vatandaşın, demokratik karar alma sürecine eşit katılım hakkı ve tâbi olacakları hukuk kurallarının bizzat yazarı olma hakları vardır (Habermas, 1995: 130). Vatandaşlar, aynı zamanda, şiddete başvurmadıkları, başkalarının haklarını çiğnemedikleri veya demokratik oyunun kurallarına riayet ettikleri sürece devlet kurumlarıyla ilişki kurma, kendi değerleri ışığında yaşama ve çıkarlarını zorla dışlamaya maruz kalmadan gerçekleştirebilme haklarına da sahiptirler (Stepan, 2000: 39; Bhargava, 2007: 31). Bu bağlamda bakıldığında, 'devletin dinî nedenler temelinde hareket etmesi ve dinî amaçları zorla dayatması' (Ekins, 2005: 82) azınlıkta kalan dinî inanışa sahip bireylerin veya hiçbir dinî görüşe göre hayatını devam ettirip, yaşam amaç ve değerlerini hiçbir dinî inanış temelinde şekillendirmeyen birey ve grupların dışlanması ve hatta zulüm görmeleri riskini doğurur. Bu nedenle, yalnızca laik bir devlet, herkese — bireylere veya gruplara — eşit katılım hakkı ve maksimum özgürlük ve eşitlik verebileceği bir demokratik sistemin varlığını garanti edebilir (Bhargava, 2007: 31). Daha da önemlisi, dinî özgürlükler de ancak devlet vatandaşlarına ideal yasa yapma sürecine aktif katılım hakkı sağlarsa mantıklı bir seçenek olarak ortaya çıkar (Thaler, 2009: 10).

Demokrasinin ikinci esas ideali ise devlet tarafsızlığıdır. Devlet tarafsızlığı ve yukarıda bahsedilen eşit katılım ideali birbiriyle oldukça yakın ilişkilidir. Eşit katılım hakkı temelde devletin tek bir özel dinî/dinî olmayan neden veya dünya görüşünü seçip ayırmasını ve geliştirip toplumdaki tüm bireyler üzerine dayatmasını önleyici bir niteliğe sahiptir. Bu sayede tüm vatandaşların devlet ile eşit şekilde ilişki kurma ihtimali yaratılmış olur (Taylor, 2010: 23). Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, devlet tarafsızlığı, eşit katılımın garantisidir. Devletin karar ve uygulamalarından etkilenen tüm taraflara demokratik karar alma sürecinde etkin katılım hakkı vererek devlet, sadece politik meşruiyetini tesis ve temin etmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda farklı dinî inanışlara sahip bireyler ve dinî görüşe sahip olmadan hayatını şekillendiren bireyler arasında sosyal istikrar ve kamusal birliği sağlamış olur. Kısacası devlet, tarafsızlığı garanti etmeye çalışarak, birlikte yaşama ve politik çıkmazları çözüme ulaştırmada uzlaşmaya ulaşmak için gerekli olan 'en düşük ortak paydayı' (Asad, 2003: 2) yaratmış olur.

Başka bir açıdan özetlemek gerekirse, demokrasinin devlet tarafsızlığı ideali, 'meşru devlet gücünün yetkisinin kullanılmasının' ancak

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

'laik temelde gerçekleşebileceği' (Ferrera, 2009: 78) görüşünü yansıtır. Bunun en temel nedeni de devletin her türlü 'kapsayıcı iyi' (Rawls, 1996) anlayışına karşı tarafsız olması gerektiği görüşüdür. Devlet, dini olsun olmasın, hiçbir 'iyi' anlayışını veya 'değerli' bir yaşamın nasıl sürdürülmesi gerektiği temeline dayalı bir anlayış dayatamaz ve hiçbir dinin inanç ve pratiklerini tek gerçek ve doğru olarak kabul edip kanunlara konu edemez (bk. Cohen-Almagor, 1994; Dimock, 2000; Gaus, 2012; Kymlicka, 1989; Neal, 1987; Raz, 1986). 'Eğer kanunlar vatandaşların ve devlet görevlilerinin kendi dinî inanışlarına göre uyarlanırsa' (Greenawalt, 2008: 476) bu durum devletin demokratik ve tarafsız niteliğine zarar verir. Kamusal ve politik alanı, dine değil devlet tarafsızlığına referansla tanımlayarak, laik demokratik rejimler aynı zamanda düşünce ve ifade özgürlüğünü ve de inanç-ibadet özgürlüğünü garanti etmiş olurlar.

Bu açılardan bakıldığında din ve devlet arasındaki ayrımın demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirmedeki *değeri* genel kabul görmüş olsa da, asıl tartışma bu ayrımın *nasil* yapılması gerektiği noktasında başlamaktadır. Tartışma özünde demokrasinin bu iki idealinin, dinî argümanların demokratik karar alma mekanizmasının temelini teşkil eden kamusal politik tartışmadan tamamen dışlanmasını gerektirip gerektirmediği sorusu etrafında dönmektedir. Bu soruya verilen en yaygın cevaplardan biri, demokrasinin bu iki idealinin gerçekleştirilebilmesinin ancak din ve devlet arasında katı bir ayrımla (Sajó, 2008: 612; Sajó, 2009: 2401) ve demokratik karar alma süreçlerinde dinî argümanlar üzerine sıkı kısıtlayıcı engeller koyma yoluyla mümkün olabileceğidir. Yukarıda sayılan nedenler dışında, bu gerekliliğinin en önemli sebebi 'akıl temelli bir yönetim biçimini, dinî doktrin ve teessürlerin zorla kabul ettirilmeye çalışılan emirlerine karşı korumak' (Sajó, 2008: 624; Sajó, 2009: 2401) olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, bu çalışmanın önceki kısımlarında belirtilen ve katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik şeklinde tanımlanabilecek laiklik anlayışının temelini oluşturur ve demokrasinin bahsedilen iki idealinin gerçekleşmesi için 'tercih edilen veya tek erdemli meşru kurumsal çözüm' olarak sunulmaktadır (Bader, 1999: 620).

Bu yaklaşım ilk olarak demokrasinin kutsal olandan değil halktan türemiş bir egemenlik anlayışını gerektirdiğini savunur. Başka bir deyişle, 'birey üzerindeki kolektif kontrolün — ki bu sıklıkla dinî otonomi içerisinde saklıdır — halk egemenliğine potansiyel olarak tehlikeli olduğu' savunulur (Sajó, 2008: 628). İkinci olarak da, politik aktivitenin hayat bulduğu kamusal alanın, tüm vatandaşlara açık olması ve bu alanın dinî inanışlara referansla tanımlanmaması demokrasinin gerekliliklerinden biri olarak sunulur (Bahlul, 2004: 101). Dinî argümanlara kamusal alanda izin vermek, demokrasinin koşullarıyla çelişir, çünkü dinî motivasyonlu bireyler ve gruplar, alternatif dinî görüşleri 'yanlış, yanlış yola sapmış, veya eksik' olarak niteleyerek 'mutlak doğru iddiasında bulunan' dinî görüşlere dayanarak argümanlar

oluştururlar (Ekins, 2005: 83). Bu nedenle dinî argümanlar ‘ayrıştırıcılar’ (Perry, 1996: 1429; Dorfman, 2008: 291) ve bir toplumdaki dinî ve dinî olmayan dünya görüşlerine sahip bireyler arasında uzlaşmayı, barışçıl bir arada yaşamayı ve istikrarı tesis etmek ve korumak noktasında tehlike arz ederler. Son olarak, katı ayrışmacı laiklik anlayışı, dinî nedenlerin ve buna dayanan argümanların ‘irrasyonel’, ‘erişilemez’, ‘kişiye özgü’, (Perry, 1996: 1429), başka bir deyişle, ‘açıklanamaz temellere ve bütün vatandaşların eleştirel düşüncesine karşılıklı olmayan bir tavrın temellerine dayandığını’ (Dorfman, 2008: 291) iddia ederler. Bu anlayışa göre ‘liberal olarak temellendirilmiş bir politik iktidarın’ (Dorfman, 2008: 291) ‘akılcı’ politik argümanlar arasındaki demokratik bir süreç vasıtasıyla ulaşılan bir uzlaşmaya dayanması gerektiğinden, dinî argümanların bahsedilen bu özellikleri onları kamusal politik tartışmaya kabul edilemez hale getirir.

Özetle, bu özel laiklik yaklaşımı, demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerinin ancak din ve devletin katı bir şekilde ayrılması, dinden tamamen bağımsız bir laik kamusal alan yaratılması ve dinin özel alana itilmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğini savunur (Minkenberg, 2012: 3; bk. Elsthain, 2009: 8-10; Bader, 1999: 598). Özeldede ise, dinî nedenlerin hiçbir yasal veya politik düzenlemeyi temellendirmek veya desteklemek amacıyla kamusal politik tartışmada kullanılamayacağı ve bu alandan dışlanması gerektiği görüşündedir. Başka bir deyişle, demokrasinin bahsedilen iki idealini gerçekleştirmek ve birbiri ile rekabet içindeki, çatışan farklı dünya görüşleri ve iyi yaşam anlayışlarına sahip bireyler arasında uzlaşma sağlama ve bir arada yaşamayı garanti etmek için önerilen mâkul yol şudur: bireyler kamusal tartışmaya, kendi erişilemez veya kamusal olmayan, *özel* ahlaki, etnik, cinsiyetle alakalı veya dinsel düşünce ve nedenlerini arkalarında, kendi özel alanlarında bırakarak girmelidirler.

Bu yaklaşım, bir tür kısıtlama prensibi veya doktrini formüle etmeyi gerektirir. Bireylerin kamusal politik tartışmaya girerken hangi neden ve argümanları kullanabileceklerini tayin eden bu prensip de *laik neden* olarak tanımlanmaktadır.⁶

2. SINIRLAMA DOKTRİNİ: LAİK NEDEN

⁶ Bu çalışmada, Avrupa ve Kuzey Amerika literatüründe ‘secular reason’ olarak kullanılan kavram, sözlük anlamına uygun olacak şekilde, Türkçe’ye ‘laik neden’ olarak çevrilmiştir. Bu durum, laik ve seküler kavramları arasındaki etimolojik ve ideolojik temelli anlam oluşumları farklılıklarını göz ardı etmek anlamına gelmez. Bu ayrımlar ve doğrudukları sonuçlar önemli olsa da, çalışmanın metodolojik içeriği gereği ve de katı ayrışma ve tarafsızlık şeklinde yorumlanan din ve devlet ayrımı anlayışına daha uygun düşer nitelikte olması nedeniyle, laik neden ibaresi kullanılmıştır.

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

Sınırlama doktrini, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laikliği savunanlar tarafından demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirmek ve kamusal politik tartışma alanlarındaki demokratik karar alma sürecini düzenlemek amacıyla başvurduğu en önemli araçlardan birisidir. Sınırlama doktrini, ‘vatandaşların ve kanun yapıcıların tamamen dinî temeller üzerinde politik kararlar vermekten kendilerini alıkoymaları gerektiği’ iddiası üzerine kuruludur (Eberle, 2006: 203). Sınırlama doktrinine, argümanların kamusal politik tartışmaya uygunluğu saptanırken, hangi argümanların başkalarının erişilebilir veya yasal ya da politik bir düzenlemeyi temellendirmeye hâiz derecede akılcı ve mâkul olup olmadığına karar vermek amacıyla başvurulur. Başka bir deyişle, sınırlama doktrini, bireyler arasındaki müzakerelerde hangi nedenlerin kabul edilebilir nitelikte olduğunu saptamak için bir kriter geliştirebilme çabasının ifadesidir (Thaler, 2009: 5).

Bahsedilen sınırlama doktrini katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışını benimseyenlerce laik neden (bk. Ackerman, 1980; Sullivan, 1992; Sullivan, 1994; Foley, 1993; Rorty, 1994) veya kamusal neden (Larmore, 1987; Larmore, 1990; Rawls, 1996) kavramına referansla tanımlanır. Genel olarak akademik literatürde bu iki neden birbiriyle aynı ve birbirlerinin yerine geçebilir nitelikte görülmekte ve kullanılmaktadır. Ancak bu iki kavram arasında oldukça temel bir fark göze çarpar. Laik neden, dinî argümanların kısıtlayıcı veya zorlayıcı yasaları temellendirmek veya desteklemek amacıyla kullanılamayacağı varsayımına dayanır (Sweetman, 2004: 163). Laik bir neden, ‘normatif gücü açıkça tanrının varlığına veya teolojik düşüncelere veya bir kişi veya kurumun dinî otorite olma sıfatıyla sarf ettiği beyanlara dayanmayan’ bir nedeni betimler (Audi, 1993: 692). Bu açıdan bakıldığında şöyle bir usavuruş ortaya konabilir: Kamusal alan laik olması gerektiğine göre, kamusal nedenler de doğası gereği laik nedenlerdir (Audi, 1989: 259). Diğer taraftan, kamusal neden ise ‘vatandaşların, bir politik husustaki kendi politik gerekçelerini bir başkasına sunarken başvurdukları nedenleri’ (Rawls, 1997: 795; bk. Samar, 1995: 637) ve politik bir tartışmada kendi argümanlarını ‘başkalarının da mâkul bir şekilde (...) kabul edilebilecek değerlere’ dayandırmasını ifade eder (Rawls, 1996: 226; Rawls, 2005: 214; bk. Greenawalt, 2007: 79). Bu bakımdan, belirli bir kapsayıcı doktrinden türeyen özel bir neden üzerinde uzlaşma sağlanması mümkün olamayacağına göre, kamusal neden, vatandaşların başkalarıyla uzlaşmaya varabilmek amacıyla, kendi kapsayıcı doktrinlerine (kamusal olmayan nedenlere) dayanan nedenlerini kamusal tartışmaya sunmamalarını gerektirir. Özetle, politik liberaller tarafından savunulan ortak düşünce şudur: ‘Politik argümanlar sadece ve sadece kamusal nedenlere dayanmalıdır’ (Dorfman, 2008: 289).

Yukarıdaki kısa açıklamadan da anlaşılacağı gibi aslında laik ve kamusal neden birbirlerinden oldukça farklı amaçlara hizmet etmektedir. İlki kamusal politik tartışmadaki yerleri belirlenirken laik argümanlara dinî

argümanlar karşısında açık bir öncelik ve imtiyaz tanırken, ikincisi her iki argümanın kamusal tartışmadaki yerini, onların kapsayıcı bir doktrinden türeyip türemediklerine bakarak, başka bir deyişle her iki argümana da eşit bir mesafede durarak saptama eğilimindedir (Bilgin, 2006: 2; Shiffrin, 2006: 5). İki neden arasındaki temel teorik ve normatif ayırım ve de hangisinin daha kapsayıcı, demokratik ve farklılıklara saygılı bir kamusal politik tartışma yaratma potansiyeline sahip olduğu başka bir çalışmanın konusunu oluşturacak şekilde derindir. Bu çalışmada özel ilgi sadece laik nedene verildiğinden, laik nedenin temel belirleyici özellikleri daha detaylı incelenecektir.

Yukarıda da kısaca açıklanan demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirmeyi garanti etmesini sağlamak amacı dışında, dinî nedenler üzerine laik nedenler sunmayı empoze etmenin asıl nedenleri dinî inanç, görüş, neden ve argümanların (i) ‘politik tartışmaya sunulabilecek derecede rasyonel olmayan’ (Sweetman, 2004: 168; bk. Sweetman, 2006: 122), (ii) ‘ayrıştırıcı’ ve ‘aşırıcılık ve hoşgörüsüzlüğe meyilli’ (Fish, 1996: 18-21; McConnell, 2007: 160), ve (iii) ‘aksi ispatlanabilir olmayan inançlara dayanan’ ve ‘herkesçe geçerli kanıtlara dayanan akılcı değerlendirmeye uygun olmayan’, ‘kişiyeye özgü’ ve ‘erişilemez’ olduğu yönündeki, katı ayrışmacı laiklik anlayışını benimseyenlerin varsayımlardır (McConnell, 2007: 168). Katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışının öne sürdüğü önemli bir başka sav ise özellikle yukarıda sayılan son nedenin, bir dine mensup kişilerin kendi dinî inanışlarına eleştirel yaklaşabilmelerini önlediği (Perry, 1996: 1429) ve dinî argümanları kamusal politik tartışma için elverişsiz kıldığıdır.

Bu özelliklerinden dolayı laik neden savunucuları, dinî nedenlerin kamusal politik tartışmaya kabul edilmesinin, ‘inanç sahiplerine imtiyaz vereceğini’ ve bu nedenle de ‘temel liberal prensipler olan eleştirel sorgulama, dinî ve ideolojik çoğulculuk, ve laik akıl’a açık bir tehdidin oluşacağını iddia ederler (Sajó, 2008: 625). Aynı zamanda, politik alanda dinî argümanlara yer vermenin ‘duygusal politika’ ve ‘keyfi bir sistem’ yaratabileceğine, hukuku ‘duygusal etkilere’ maruz bırakabileceğine ve dinî inanışlara toplumdaki diğer inanışlar arasında ‘doğal bir avantaj’ verilebileceğine inanırlar (Sajó, 2008: 626). Bu nedenle de din, kamusal siyasetin demokratik karar alma platformlarında tartışılması noktasında bir ‘iletişim tıkacıdır’ ve kamusal alanın ‘dışında tutularak’, ‘özel alana itilmelidir’ (Rorty, 1994: 2; Marshall, 1993: 863).

Bu temel çerçeve içinden bakılarak laik nedenin nasıl formüle edildiğine ve dinî argümanların kamusal politik tartışmadaki yerinin nasıl tayin edildiğine değinebiliriz. Laik nedeni formüle eden ve bu alanda en bilindik, en sık referans verilen isimlerden biri olan Robert Audi, *dindarların* kamusal tartışmaya kendi argümanlarını sunarken şu iki prensibe uymaları

gerektiğini ifade eder: 'laik mantıksal temel' ve 'laik motivasyon' (Audi, 2000: 86). Laik mantıksal neden şunu gerektirir: 'bir kişi, savunması veya desteği için yeterli laik nedeni sunmadıkça veya sunmaya istekli olmadıkça, insan davranışını kısıtlayan hiçbir kanun veya kamusal politikayı savunmamalı veya desteklememelidir' (Audi, 1989: 279; Audi, 2000: 86). Audi'nin tamamlayıcı ikinci prensibi olan 'laik motivasyon' ise çok daha talepkâr ve kısıtlayıcı görünen bir nitelik arz eder. Laik motivasyon kavramı şu gerekliliği ortaya koyar: bir kişi sadece laik nedeni sunmalı veya sunmaya istekli olmamalıdır, aynı zamanda yeterli laik neden tarafından motive olmalıdır' (Audi, 1989: 284). Bu iki prensip aynı zamanda Audi'nin dindarlardan benimsemesini beklediği bir diğer ideali olan 'teo-etik denge' ile de yakından ilişkilidir. Teo-etik denge, dindar bir kişinin, 'dinî hükümler ve anlayışlar ile laik düşünce ve tartışmalardan türeyen düşünceler arasında rasyonel bir bütünleşme' kurmaları gerektiği varsayımına dayanır (Audi, 1993: 699).

Özetle, sınırlama doktrini ve laik neden üzerine yukarıda yaptığımız kısa inceleme gösteriyor ki, dinî argümanlara kamusal ve politik alanda ancak laik nedenlere 'dönüştürüldüklerinde' veya 'en azından dönüştürülebilir' olduklarında izin verilebilir (Sajó, 2008: 607). Bir başka göze çarpan husus ise laik nedenin kamusal neden ile özdeş olarak görülmesidir. Bir başka deyişle, 'kamusal nedenler açıkça ve doğası gereği laik' (Bader, 1999: 610) olarak görülür. Bu görüşe göre, 'tarafsız' demek 'laik' demektir' (Bader, 1999: 174; Monsma ve Soper, 1997). Bu eğilim aynı zamanda 'laik, nesnel akıl yürütmeyi' 'tarafsız başlangıç noktası' olarak görür ve böylece dinî akıl yürütmeyi veya nedenleri 'ihtilafı, öznel ve uygunsuz' olarak niteleyerek kamusal politik tartışmadan tamamen dışlar (Bader, 1999; bk. Sherry, 1996: 477; Cooke, 2007: 231).

Peki bu dışlayıcı ve kısıtlayıcı tutum, gerçekte ne kadar demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ilkelerini gerçekleştirme amacıyla örtüşür? Dinî argümanlar ne ölçüde, iddia edildiği gibi, ayrıştırıcı, kişiye özgü veya eleştiriye kapalıdır? Ya da dinî argümanlara atfedilen bu özelliklere, laik argümanların niteliklerini incelediğimizde de rastlayabilir miyiz? Daha da önemlisi demokrasinin bahsedilen iki idealini gerçekleştirmek için daha kapsayıcı, farklılıklara saygılı ve demokratik bir kamusal politik tartışma platformuna ve elverişlilik kriterlerini geliştirirken hem laik hem dinî nedenlere daha eşit mesafede duran bir sınırlama doktrinine mi ihtiyaç vardır? Çalışmanın kalan kısmında, bu çalışmanın kapsamı da göz önünde tutularak, bu soruların belirli kısımlarına laik nedenin ne tür kısıtlayıcı ve dışlayıcı özellikleri olduğu tartışılarak cevap vermeye çalışılacak.

3. LAİK NEDEN'İN KISITLAYICI VE DIŞLAYICI ÖZELLİKLERİ

Çalışmanın son kısmında, niçin laik nedenin katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışını savunanlarca formüle edilen halinin demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirmek için iyi bir alternatif olamayacağı yönünde kısa bir değerlendirme sunulmaya çalışılacak. Bunun öncesinde, ve laik nedenin kısıtlayıcı özelliklerini sunmadan da evvel, özetle şu söylenebilir ki, laik nedeni kısıtlayıcı ve dışlayıcı hale getiren en önemli etken şudur: laik neden, argüman ve nedenlerin kamusal politik tartışmadaki yerleri belirlenirken, laik ve dinî nedene eşit mesafede durmaz, her iki nedeni de aynı derecede incelemeye ve değerlendirmeye tâbi tutmaz ve her iki tarafa da eşit epistemik, bilişsel veya ‘müzakerenin yurttaşlık erdemleri’ (Alkan, 2015: 151-158) temelinde tanımlanan daha yansız yeterlilik kriterleri sunmaz. Laik olmayı tarafsız olmakla eş gören bir yaklaşımın ürünü olan bu doktrin, laik nedene dinî neden karşısında imtiyaz tanıırken, bu yolla da dinî argümanları *a priori* olarak kamusal politik tartışmadan dışlar. Sırf bu nedenle bile de farklılıklara saygı ve çoğulculuk pahasına toplumda uzlaşa, sosyal istikrar ve kamusal birlik yaratmayı tek bir yaklaşımın basit formülasyonlarına indirgeyerek, demokrasinin hem eşit katılım hem de devlet tarafsızlığı idealleriyle uyumsuz hale gelir.

Bu bağlamda, laik nedenin kısıtlayıcı özellikleri, dinî nedenlerin neden epistemik olarak laik nedenlerden daha değersiz veya ayrımcı bir nitelik göstermek zorunda olmadıkları, ve aynı şekilde, neden *epistemik statüsünün* veya ayrımcılığa eğilimin bir dinî/dinî olmayan argümanın kamusal politik tartışmaya girebilme yeterliliğini ölçmede tek geçerli kriter olmaması gerektiği gösterilerek ortaya çıkarılabilir. Bu noktadan hareketle, laik nedenin dışlayıcı özellikleri şu beş maddede özetlenebilir: laik neden yaklaşımı (i) çok belirgin bir akıl yürütme/akılcılık/neden sunma anlayışını benimseyen ve ona imtiyaz veren aşırı pozitivist bir laikleştirme paradigmasının ideolojik varsayımlarını benimser (filozofik laikleştirme, bk. Alkan, 2015: 81-82; Berger, 2011: 108); (ii) dinî argümanları kamusal politik tartışmadan kaçınılmaz olarak peşinen dışlar; (iii) demokratik karar alma ve toplumsal uzlaşma yoluyla saptanacak ortak değer ve politik etiği belirleme süreçlerinden dinî argümanları eleyerek ve açık veya örtülü bir şekilde laik olanı tarafsız olanla eş kılarak devlet tarafsızlığı idealiyle çelişir; (iv) toplumdaki dindar bireylerin eşit katılım yoluyla müzakerede görüş bildirme haklarını bir nevi ellerinden alır, onların bu yolla marjinalleşmesine ve radikalleşmesine katkıda bulunur ve bu nedenle de farklılıklara kayıtsız, kutuplaşmış bir toplum oluşumunu tetikler; ve (v) ‘müzakerenin dönüştürücü gücünü’ (Cooke, 2007) ve ‘yurttaşlık müzakerelerinin istikrar sağlayıcı etkilerini’ (Thaler, 2009: 8) görmezden gelir veya bunların avantajlarının ele alınmasını önler. Birbirleriyle oldukça ilişkili ve iç içe olan laik nedenin tüm bu dışlayıcı ve kısıtlayıcı unsurlarını sırasıyla şu iki başlık altında ele alabiliriz.

3.1. Laik Neden ve Filozofik Laikleştirme

Laik neden savunucuları, dinî nedeni tamamen değersizleştiren, filozofik laikleştirme paradigmasının temel pozitivist epistemik varsayımlarını (Aydınlanma felsefesinin kısıtlayıcı din fenomeni konfigrasyonunu) benimser ve bunlara diğer her türlü görüş ve yaklaşıma karşı öncelik tanırırlar. Başka bir deyişle, pozitivist temelde tanımlanmış bilime, bilimsel metoda, bilimsel neden ve rasyonaliteye metafizik düşünceler, dinî inanışlar, vahiy ve ilham veya sezgi karşısında koşulsuz bir imtiyaz tanıma eğilimindedirler. Kamusal alan ise, ancak bilimsel olanla açıklanabilecek argümanların, politik kararların ve yasaların ve de toplum ve devletçe benimsenmiş ortak akılcı değerlerin yer aldığı alan olarak betimlenir ve dolayısıyla da nesnel, tarafsız ve evrensel nitelikte görülür (bk. Alkan, 2015: 81; Fox, 2006: 539; Hashemi, 2010: 130).

Bu görüşün doğal sonucu olarak da laik neden savunucuları, laik olanı nesnel olanla eşitleyerek dine öznel, taraflı ve özel nitelikler taşıması gerekçesiyle kamusal alanda bir yer görmez. Aydınlanma felsefesi temelli bu çok özel versiyonlu bir neden ve akıl anlayışına verilen koşulsuz imtiyaz, aynı zamanda ‘deneyim, duygu, arzu, erdem ve pratik bilginin faziletlerini’ en baştan peşinen değersizleştirir (Bader, 2007: 69). Bu da son tahlilde her türlü dinî nedenin peşinen rasyonel olmayan, dogmatik ve erişilemez bir nitelikle sınıflandırılması ve her türlü dinî neden ve argümanı bağımsızlık ve gericilikle eş değer görme sonucunu doğurur.

Ancak bu yaklaşım iki hususun göz ardı edilmesine neden olur. Birincisi, çok kısaca belirtmek gerekirse, artık sadece nesnellik ve tarafsızlığın laik olmakla eşdeğer olduğu görüşü eleştirilmekle kalmamış (McConnell, 2007; Bader, 2007) aynı zamanda nesnellik ve tarafsızlığın kuramsal olarak mümkün olmadığı görüşü bile akademik literatürde sıklıkla tartışılmaya başlanmıştır. Örneğin, Joseph Raz (1986), devlet tarafsızlığının kuramsal olarak da pratikte de mümkün olamayacağından, ‘yani devletin her türlü karar ve uygulamasının hem dayandıkları gerekçeler hem de bireyler üzerinde yaratacağı etki ve sonuçlar bakımından eşit ve tarafsız olamayacağını savunur’ (Alkan, 2014: 17-18, bk. Neal, 1985; Mason, 1990). Benzer şekilde, postmodernizm akımının Aydınlanma Felsefesi’nin pozitivist yaklaşımına yönelik ortaya koyduğu ve temelde pozitivist bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinin ve tarafsız, nesnel bilgi üretme iddiasını sorgulayan analizler; dinin aslında bilim ve rasyonalite ile zorunlu olarak uyumsuz olmadığını göstermeye yönelik çabaları üzerine şekillenen değerlendirmeler, laik neden savunucularının temel varsayımlarını derinden sarsan nitelikler taşır (bk. Alkan, 2014: 17-18 ref. Bronner, 2004; Horheimer, & Adorno, 1972; Lyotard, 1997; An-na’im, 2000; Reilly, 2011; Scott, 2007). Bu tartışmalar ve temellendirmeler ışığında nesnellüğün laik olma haliyle eş görülmesi ve laik nedenin dinî neden karşısındaki sorgulanmayan imtiyazlı konumu tartışmaya

açılmıştır (bk. Alkan, 2014:18 ref. Cooke, 2007; Habermas, 2006; Lafont, 2007; Perry, 1993).

İkinci olarak göz ardı edilen husus da, dinî argümanların zorunlu olarak akılcı olmayan, dogmatik ve erişilemez bir nitelik göstermek zorunda olmadığı veya laik argümanların da otomatik olarak rasyonel, eleştiriye açık ve erişilebilir olmadıklarıdır. Kısaca açmak gerekirse, dinî argümanlar peşinen irrasyonel veya ikna edici değil şeklinde nitelendirilemezler (bk. Sweetman, 2006: 98-104), bu yüzden de dinî inançların rasyonelliği üzerine bir argüman yetersiz ve tamamlanmamıştır. Örneğin, ‘akıl (neden), temel bir dinî inancın mantıklılığını tesis etmek için kullanılabilir’ (Sweetman, 2004: 168)’ ve dindar bir kişi kendi argümanını laik argüman kadar mâkul bulursa, onun neden laik nedenlerin daha ‘iyi’ ve ‘tercih edilir’ oldukları konusunda ikna edilmesi gerekir. Bu da dinî inancın rasyonalitesi üzerine bir analiz ve tartışmayı gerekli kılar (Sweetman, 2004: 165-166). Yani, dinî argümanların laik argümanlardan daha rasyonel olmadığına kanıtlanması gerekir ki işte tam bu durum da zaten dinî argümanların kamusal politik tartışmaya alınmasını ve canlı ve devamlı bir kamusal tartışma ve müzakereyi gerekli kılar (Sweetman, 2004: 168).

Dinî argümanların dogmatik olduğu ve dindarların kendi inançlarına karşı eleştirel bir tutum takınamayacaklarına dair olan varsayım ele alındığında da laik neden savunucularına karşı şöyle bir karşı görüş öne sürülebilir. ‘Nihai Doğru/Gerçek’e olan sadakat veya bir dinî sistemin belirgin doktrinlerine bağlı kalmak, ‘eleştiriden veya şüpheden bağımsız olmak anlamına gelmez’ (Perry, 1996: 1431 ref. Tracy, 1987: 112). Bu tabii ki belli dindarların kendi dinî inanışlarına karşı eleştirel bir tutum takınamayacakları gerçeğini göz ardı etmez (örn. radikaller veya köktendinciler). Ancak şu da unutulmamalıdır ki, ‘dar-görüşlülük’ veya ‘fanatik tarafgirlik/kararlılık’ sadece dindar bir insanın sahip olabileceği potansiyel özellikler olarak görülmemelidir (Perry, 1996: 1431). Laik bir birey de gayet ‘dogmatik, hoşgörüsüz ve uzlaşmaz düzeyde inatçı’ olabilir (McConnell, 2007: 167). Dinî söylem ‘kararlı laik söylemden zorunlu olarak daha problemlî – yani daha monolojik – değildir’ (Perry, 1996: 1431) veya laik argüman veya söylem de gayet ‘ayrıştırıcı’, ‘hizipçi’ (Perry, 1996: 1434, 1436) veya politik tartışmaya bazen dogmatik olarak getirilen düzeyde ‘köktenci’ (Perry, 1996: 1438) olabilir.

Laik argümanların dinî argümanlara atfedilen özelliklerden muaf olmadıklarını öne sürmedeki en önemli neden, dinin de tıpkı laik düşünceler/teoriler/ideolojiler gibi ‘karmakarışık’ (Walzer, 1999: 620) olduğudur. Başka bir deyişle, tüm dinî gruplar gerici, köktenci veya radikal olarak görülüp etiketlenemez. Demokrasinin temel prensiplerini benimseyen ve potansiyel olarak meşru ve demokratik olan pek çok dinî argümanı ortaya koyan ve bunları kamusal politik tartışmaya taşımayı amaç edinen dinî birey

ve gruplar mevcuttur. Bu anlamda, ılımlı ve aşırı dindar birey ve gruplar ve onların argümanları ve nedenleri arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın tüm dinî temelli argümanları kamusal politik tartışmadan peşinen dışlamak oldukça problemlidir. Bu tarz bir tutum kaçınılmaz olarak bu kişi ve grupların kendi dinî inançlarının liberal demokrasi ile uyumlu olduğunu gösterme çabalarını sekteye uğratar ve de onları kendi dinî toplulukları içindeki baskın çoğunluktaki, belki de görece daha muhafazakâr, gruplar karşısında çok daha savunmasız halde bırakır (Casanova, 1994: 4; bk. Wright, 1992). Bu durum aynı zamanda, doğal olarak, potansiyel olarak dinî argümanlardan daha ayrıştırmacı ve mutlakiyetçi olan laik argümanların otomatik olarak kamusal politik tartışmada yer almasını sağlarken, potansiyel olarak daha meşru ve demokratik dinî temelli argümanların peşinen dışlanması sonucunu doğurur (McConnell, 2007: 167).

Bu durum gösteriyor ki, yukarıda bahsedilen ılımlı grupların dinî temelli argümanlarına kamusal politik tartışmada yer vermek, geleneksel köktenci ve paternalist dinî inanışlara karşı demokrasi ve insan hakları temelinde meydan okunmasına ve onların yeniden yorumla açılmasına fırsat verecek bir tür toplumsal/dinî gruplar içi özeleştiril durumun tetiklenmesine vesile olabilir. Bu tür bir fırsat, köktendinci ve radikallerin saklı kalan güçlü motivasyonlarını kamusal eleştiriye açabilir ve onları kamusal alanda duyulan o dinle ilgili tek meşru gibi gösterilen ses olmaktan çıkarabilir (Langerak, 2007: 134; bk. Perry, 1996: 1434; Bonotti, 2011: 117). Madalyonun diğer yüzünden bakarak ifade etmek gerekirse, ‘vatandaşların kamusal müzakereye taşımak istedikleri nedenlerini önlemek makul olmayan görüşleri hak ettikleri eleştiriden uzaklaştırabilir’ (Bonotti, 2011: 117).

3.2. Laik Neden ve Müzakerenin Dönüştürücü Gücünün Göz Ardı Edilmesi

Dinî argümanlara yukarıda bahsedilen türde tanınacak bir fırsat aynı zamanda hem dindar hem laik bireylere kamusal bir tartışma platformu vasıtasıyla ‘kendilerinininkinden farklı perspektifleri göz önüne alma, ve gerekiyorsa, kendi kişisel görüşlerini yeniden gözden geçirme’ fırsatı verebilir (Bonotti, 2011: 117). Örneğin, Michael Perry’nin de belirttiği gibi, homoseksüel cinsel ilişkiye karşı duran bir dinî temelli argüman, ki bu laik bir argümanca da desteklenebilir — örneğin ‘alkolizm gibi homoseksüellik de patolojiktir ve geleneksel aile yapısına zarar verir’, gibi — kamusal politik tartışma vasıtasıyla, bu görüşe karşı potansiyel dinî argümanlarca test edilebilir (Perry, 1996: 428). Jeremy Waldron’un da belirttiği gibi, bir kişinin, başka kişilerin görüş, fikir ve inançlarının farkında olması ve onlara aşına olması oldukça önemlidir. Bir kişi kendi düşüncesini değiştirmekte ısrarcı olsa bile, ‘başta reddetme eğiliminde olduğu bir dinî görüşe veya metafizik yaklaşıma maruz kalması’ o kişinin kendi düşüncesini farklı bir yönden geliştirmesini sağlayabilir. İşte bu nedenle de dinî veya başka moral

argümanları ‘adil olma ve akılcılık adına’ peşinen kamusal tartışmadan dışlamak kamusal müzakereyi, tüm taraflarca hiçbir sorgulamaya tâbi tutmadan kabul edilen zararsız, her derde deva nitelikte görünen fikirlerin olduğu yavan bir biçime dönüştürür (Waldron, 1993: 841-842). Bu da doğal olarak müzakere ve tartışmayı farklı görüşlerin yer aldığı, birbirlerinden beslendiği bir nitelikten ve asıl amaçları olan farklılıkları tanıma yoluyla bir uzlaşmaya varma amacından uzaklaştırır.

Yukarıda yapılan kısa açıklamalar gösteriyor ki, tartışma ve müzakerenin hem dindar hem laik vatandaşlar üzerinde ‘dönüştürücü bir gücü’ (Cooke, 2007: 228) veya etkisi vardır. Dinî argümanlara kamusal politik tartışmada yer vermek, dindarlara kendilerini, hayata bakışlarını, kapalı ve güçlü görüşlerini değiştirebilmeleri ve hatta yeni perspektifler üretmeleri için bir fırsat verebilir (Cooke, 2007: 228). Başka bir deyişle, müzakereye girebilme fırsatının varlığı dinî grupların kendi geleneksel dar görüşlerini yeniden gözden geçirme ve demokratik müzakereye katılmanın değer ve avantajlarını göz önüne almak için bir motivasyon sebebi olabilir (bk. Eisenach, 2000).

‘Farklı, beklenmedik ve aşına olunmayan argümanlara’ (Cooke, 2007: 230) maruz kalmak ve onlara aşına olmak aynı zamanda dinî argümanları peşinen kamusal tartışmadan dışlamak için sunulan nedenlerden birine daha meydan okumak için bir fırsat sunabilir. Bu neden, dinî argümanların erişilemez olduğudur. Dinî neden erişilemez olarak görülür çünkü onun ‘herkesçe geçerli olarak kabul edilen bir kanıtı dayanan bir akılcı değerlendirmeye müsait olmadığı’ ve ‘aksi ispatlanabilir inançlara dayanmadığı’ öne sürülür (McConnell, 2007: 168). Ancak, pozitivist çerçeveden bakıldığında bazı dinî kabullerin kanıtlanabilirliğinin zorluğu ortada olsa da, Michael McConnell’in de belirttiği gibi, ‘dinî inançlar da diğer başka inançlar gibi aynı tür deneyimlere dayanır ve onlar gibi kanıt kriterlerine göre değerlendirilebilir’ (McConnell, 2007: 168- 169). Bu görüş, inanç ve akıl tamamıyla birbirlerinin taban tabana zıttı olarak görmez (McConnell, 2007: 169).

McConnell’in inanç ve akıl üzerine bu kışkırtıcı görüşünün değerlendirilmesi epistemik perspektiften detaylı bir analizi gerektirse de, bu çalışmanın kapsamı dikkate alınarak denebilir ki, din ve devletin nasıl ayrışacağı ve dinî argümanların kamusal müzakereadaki yeri ne olmalı gibi oldukça tartışmalı bir husus üzerine laik neden gibi dışlayıcı bir prensip oluşturmak ve Audi’nin bahsettiği ‘laik mantıksal temel’de gibi öncel epistemik filtreleme sistemleri yaratmak, demokratik müzakere kavramının var oluş sebebini, yani farklılıkların bir arada yer alması ve iletişime geçmesi amacını, ortadan kaldırır. ‘Kusurlu basmakalıp yargılar ve sorgulamaya açık epistemik varsayımlar üzerine kurulan’ bir sınırlama doktrini ‘dindar kişileri

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

karar alma mekanizmasından dışlamak' (McConnell, 2007: 174) dışında bir işe yaramaz.

Bu bağlamda, McConnell laik nedenin ortaya koyduğu erişilebilirlik argümanını 'az kapsayıcı ve çok kapsayıcı' (McConnell, 2007: 169) olarak bulur. O'na göre 'o denli çok laik argüman vardır ki açıkça erişilemezlerdir': örneğin, sadece o kişiye mevcut bulunan bir kanıtla dayandırılacak bir kişisel deneyime dayanan argümanlar; sadece belli gruplarca erişilebilecek bir bilgi, örneğin cinsel taciz (erkeklerce asla algılanamayacak olan); ırkçılık (ancak ırkçılık kurbanları onun tam niteliğini kavrayabilir); kimlik politikası ve daha birçoğu (McConnell, 2007: 169). Ayrıca, genel kabul görmüş moral argümanların pek çoğu da ampirik ve bilimsel doğrulamaya açık değildir. Bu argümanlar basitçe sadece 'dünyayı topyekûn algılayışımızı daha tutarlı yaptıkları veya apaçık aşikâr oldukları' için benimsenirler. Yani McConnell aslında laik argümanların, usavurum söz konusu olduğunda hiç de akla dayanmadıklarını, başka bir deyişle, ister istemez ideolojik görüşlere ve bakış açılarına dayandığını göstermeyi amaçlar (McConnell, 2007: 170). McConnell'a göre, sadece dinî argümanlar değil laik argümanlar da çok farklı dünya görüşlerini yansıtır ve bu yüzden de çoğulcu bir toplumda demokratik müzakereler sonucu yazılan kanunların tamamen ortak şekilde paylaşılan ve tüm halkın müştereken kabul ettiği görüş/değerlermiş gibi sunulan öncüllere dayanamayacağını savunur (McConnell, 2007: 170).

Benzer şekilde, Matteo Bonotti de dinî argümanların dinî olmayanlara göre daha kişiye özgü ve erişilemez olduğu düşüncesini eleştirir. Bonotti'ye göre politik tartışmada öne sürülen pek çok argüman aslında salt olarak bilimsel veya ampirik temellere dayanmaz. Aksine, çoğu liberaller, komünistler, toplulukçular, muhafazakârlar vb. tarafından ileri sürülen 'ampirik olarak test edilebilir olamayan' argümanlardır. Örneğin libertaryan bir düşünce olan 'herkesin mal ve hizmetleri özgürce kullanma hakkı vardır (...)' veya toplulukçu bir düşünce olan 'bireyler kendi topluluklarında yerleşik her türlü kültürel yapının üstündedir', bu türden argümanlardır (Bonotti, 2011: 117, 119). Bonotti'nin bu görüşü sunmadaki amacı aslında 'eğer her zaman ampirik olarak test edilip yanlışlanabilir temeller üzerine politik kararlar alabilseydik, zaten politikaya ihtiyacımız kalmayacağını' göstermektir (Bonotti, 2011: 117, 119). Siyasetin gerçekten de birbiriyle uzlaşmaz görünen ve rekabet halindeki değer ve görüşler arasında olası bir uzlaşmaya ulaşma sanatı olduğu varsayılırsa, Bonotti'nin ne denli haklı bir saptama yaptığı anlaşılacaktır.

Bu noktada McConnell'a referansla şu söylenebilir. Eğer illa erişilebilirlik argümanını bir filtreleme mekanizması aracı olarak kullanmak istiyorsak, bu kriter direkt olarak sadece gelenekleri 'muamma ve gizli hikmet'e dayanan ve o dine mensuplar dışında başka kimsece anlayamayacak ve erişilemeyecek olduğunun iddia edildiği 'gizemli dinler'e

uygulanabilir. Ancak, dinsel geleneklerin çoğu bu grup dinler arasında yer almaz. McConnell'in ilginç ve yerinde saptaması bu durumu oldukça güzel özetler: 'herkes İncil'le aynı görüşte değildir, tıpkı herkesin Keynezyen ekonomiyle aynı fikirde olamayacağı gibi' (McConnell, 2007: 170).

Bu açıdan bakıldığında, erişilebilirlik argümanına bu denli vurgu yapmanın ve politik argümanlar üzerinde önemli bir filtreleme mekanizması olarak görmenin müzakerenin dönüştürücü etkisini görmezden gelmeye ve de 'demokratik sürecin çatışmaları barışçıl yollarla çözüme kapasitesini' (McConnell, 2007: 167) hafife almaya yol açacağı savunulabilir. Her ne kadar katı ayrışma taraftarları ve laik neden savunucuları dinî argümanların ayrıştırıcı, hoşgörüsüz ve aşırıcılığa meyilli ve politik istikrara bir tehdit niteliğinde olduğunu savunsalar da, bu fikir 16 ve 17. Yüzyıl Avrupa'sındaki din ve mezhep çatışmalarının izlerini taşıyan, Bader'in deyişiyle, 'miyopik ve modası geçmiş' (Bader, 1999: 602) bir görüştür. Ancak, Bader'in ifadesinin, Batı toplumlarında Hristiyanlık mezhepleri arasında yüzyıllar süren uzlaşma siyaseti ve demokrasi anlayışı neticesinde günümüzdeki görece barış ve istikrar ortamı dikkate alındığında kabul edilebilir olsa da, kuşku yok ki benzer durum dünyanın başka noktalarında, örneğin Ortadoğu'da pek de geçerliliği olan bir ifade değilmiş gibi görülebilir. Ancak burada ifade edilmek istenen, bu tür bir riskin her zaman olduğudur ancak reel politikteki durumların, ideal ve normatif olanın varsayımı üzerinde zorunlu bir kısıtlamaya gidemeyeceğidir. Çünkü yukarıdaki türde bir yaklaşım, belli bir laiklik anlayışını savunmak için moral olmaktan çok pragmatik bir örneğe sığınmak anlamına gelir. Ayrıca tarihin bir döneminde ortaya çıkmış bir gerçeğin veya çok farklı politik, sosyal, ekonomik vb. etkileşimler sonucu ortaya çıkmış bir reel politik durumun, dinî argümanların kamusal tartışmada kullanılmasının kaçınılmaz olarak politik ve sosyal çatışmaya yol açacağı sonucuna ulaşmak için başvurulmuş bir normatif argüman olarak kullanılması her açıdan tutarsızdır. Şiddet unsurlu nihayete ulaşmayacak bir nitelik arz eden çatışma riski şüphesiz ki her zaman vardır, ancak bu riski ortadan kaldırmaya çalışmanın tek meşru çözümü dinî argümanları peşinen kamusal politik tartışmadan elemek olarak görülmemelidir. Paul Weithman ve Christopher Eberle'nin de belirttikleri gibi, dinî inanç sahiplerine kendi kimliklerinin en temel unsurlarından biri olan dinî inançlarını kamusal alana girerken terk etmelerini söylemek, ve bunu laik nedenler üzerine hiçbir filtreleme kriteri getirmeden yapmak, bizzat kendi başına bir 'yabancılaştırma, gücendirme ve ayrımcılık yapma' halidir (Langerak, 2007: 132). Başka bir deyişle, uzlaşma ve istikrar adına, farklı ve kendine özgü görüşleri otomatik olarak ve peşinen gayrı meşru ilan etmek (Langerak, 2007: 134) dinî grupların marjinalleşmesi ve radikalleşmesini doğurur. Laik neden bu yolla, demokratik katılım ve müzakerenin karşılıklı tartışma sonucu gerçek bir tavize dayalı uzlaşma ihtimali teşvikini yok eder (McConnell, 2007: 167). Dinî argümanları kamusal politik tartışmadan dışlamak, beklenenin aksine 'ayrışmayı azaltıp

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

hoşgörüyü teşvik etmez', tam tersi 'vatandaşların hegemonik ve dışlayıcı laik iktidara karşı duyduğu kızgınlık ve düşmanlık duygularını körükler' (McConnell, 2007: 167). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, dışlanan dinî gruplar 'yabancılaşır ve radikalleşir' ve bu nedenle de siyasete 'sistemin dışından' müdahil olmaya çalışırlar (McConnell, 2007: 167).

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki ırkçılık ve savaş gibi bazı ihtilafli hususlar üzerine yapılan pek çok dinî tartışma, laik olanlarından daha az ayrıştırıcı değildir. Hatta bazı hususlar doğası gereği ihtilafidir ve bu nedenle de bu bazı hususlar tartışmanın kısmen dinî veya laik olup olmadığına bakılmaksızın ayrıştırıcıdırlar (Perry, 1996: 1437). Michael McConnell'in de haklı olarak belirttiği gibi, 'hiçbir gerçek ampirik husus yoktur ki dinî olarak motive olmuş politik aktivizm, laik aktivizmden daha rahatsız edici ve daha ayrıştırıcı olsun' (McConnell, 2007: 167). Unutulmamalıdır ki bir dinî argüman, tıpkı laik bir argüman gibi, 'nahış' ve 'uzlaşmaz' olduğu kadar aynı zamanda 'cömert, iyi niyetli ve alçak gönüllü' de olabilir (McConnell, 2007: 167).

Özetle denebilir ki, bir sınırlama doktrini olarak laik neden, dinî grupları politik ve sosyal yaşamın sınırlarına iter ve aynı zamanda müzakere sürecinin dinî olsun olmasın her türlü argüman üzerindeki ılımlaştırıcı ve dönüştürücü etkisini görmezden gelir. Bu da dışlama ve farklılıkları hiçe sayma (ya da özel alana itme) yoluyla sağlanmaya çalışılan katı bir istikrar, uzlaşma ve birlik sağlama ideallerine sıkı sıkıya bağlı kalma ve bu ideallere çoğulculuğa saygı yoluyla ulaşma ihtimallerini ya da aynı ideallerin farklı formülasyonlarını görmezden gelme ile sonuçlanır. Bu nedenle de laik neden 'asıl problemi gözden geçirir' (Zucca, 2009: 509) ve 'oyunun yalnızca laik taraf tarafından kazanılması' arzusunu yansıtır (Zucca, 2009: 509). Bu noktada laik neden savunucularının 'laik neden sunma olmazsa (...) imtiyazlı bilgi hâkim olur' (Sajó, 2009: 2401) görüşüne karşı şu karşı argüman ileri sürülebilir: Kamusal politik tartışmadaki yerleri belirlenirken dinî argümanları peşinen dışlayarak laik nedeni gerek epistemik gerek diğer her türlü koşuldan muaf tutmak, laik nedeni dinî neden karşısında imtiyazlı hale getirmeyi mi ve bu nedenle de daha az eşit katılımcı, daha az tarafsız ve doğal olarak da daha az demokratik bir karar alma mekanizması oluşturmaz mı?

Bu kısa çalışmanın yukarıda sunduğu nedenler ışığında bu soruya cevabı evettir. Liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin çok özel bir yorumundan ibaret olan bir laiklik anlayışının ortaya koyduğu laik neden doktrininin kısıtlayıcı ve dışlayıcı özellikleri, laik nedenin bir kısıtlama doktrini olarak sunulmasının asıl sebebi olan, demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirme amacıyla çelişen potansiyel sorunlara yol açabilir. Laik neden bu ideallerden eşit tarafsızlık idealini, dindar vatandaşlar üzerine, laik vatandaşlara sunmadığı ilave 'bilişsel ve epistemik sınırlamalar' (Habermas, 2006:11) getirip onları peşinen kamusal

politik tartışmadan eleyerek ihlal eder. Laik vatandaşlardan farklı olarak dindar vatandaşlardan, kamusal alana girerken dinî görüşlerini terk etmeleri veya dönüştürmeleri istenir. Bu da, Melissa Yates'in de belirttiği gibi, bu vatandaşları kamusal ve kamusal olmayan şekilde farklı kimlikler saptamaya, bunları birbirinden ayırmaya zorlamakla ve doğal olarak da toplumun önemli bir kesiminin kamusal politik tartışmadan dışlanmasıyla sonuçlanır (Yates: 2007:883). Aynı zamanda bu durum, yukarıda da bahsedildiği gibi, dindar ve laik vatandaşlar arasındaki, müzakerenin dönüştürücü, uzlaştırıcı ve ılımlaştırıcı etkilerinin peşinen göz ardı edilmesi sonucunu doğurur.

Laik neden aynı zamanda demokrasinin devlet tarafsızlığı idealiyle de çelişen bir nitelik gösterir. Bir devletin salt olarak tarafsız kalıp kalamayacağı veya kalması gerekip gerekmediği yönündeki tartışmalar bir kenara, laik neden ışığında şekillenmiş bir kamusal politik tartışma yoluyla üzerinde uzlaşmaya varılan politik etik değerler veya kararlar, açık veya örtülü bir şekilde, tek bir dünya görüşüne meyilli bir nitelik arz eder ve başka dünya görüşlerinin karar alma sürecindeki temsiliyeti pahasına vücut bulmuşlardır. Tarafsızlığın, laik olma haliyle eş değer görülmesinin sonucu olan bu durum, devletin bu aşırı pozitivist laik dünya görüşünü, birbiriyle çatışan farklı kapsayıcı doktrin ve iyi anlayışları arasındaki değer ve moral çoğulculuğu idealine zıt düşecek şekilde, toplumda yaşayan tüm bireyler üzerine dayatması şeklindeki çok daha kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir devlet ideolojisi haline de evrilebilir.

SONUÇ

Bu kısa çalışmada, liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin özel yorumlamalarından sadece biri olan katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik anlayışının, dinî argümanların kamusal politik tartışmadaki yerini saptarken başvurduğu bir sınırlama doktrini olan laik nedenin özelliklerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Laik nedenin, demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerinin gerçekleştirilmesi için din ve devlet arasında katı bir ayrışma olması ve dinî argümanların kamusal politik tartışmadan *a priori* olarak dışlanması gerektiği yönündeki tezi irdelenmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım, dinî argümanları irrasyonel, dogmatik, erişilemez ve ayrıştırıcı olarak niteleyerek demokrasinin dindar vatandaşların uyması gereken bir sınırlama doktrini gerektirdiğini savunur. Başka bir deyişle, toplumsal istikrar, kamusal birlik ve uzlaşma ideallerinin gerçekleştirebilmesi ve korunması için dinî argümanların ya kamusal tartışmadan tamamen dışlanması ya da ancak laik nedene dönüştürülebilene kamusal politik tartışmada yer verilmesi gerektiği öne sürülür.

Çalışmada din ve devlet arasında katı bir ayrışmanın ve dinî argümanların peşinen kamusal politik tartışmadan elenmesinin bizzat

Dinî Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: Lâik Neden Üzerine Bir Analiz

kendisinin demokrasinin yukarıda bahsedilen iki temel ideali ile çeliştiği gösterilmeye çalışmıştır. Laik nedenin, Aydınlanma felsefesi temelli, pozitivist belirli bir neden anlayışını benimsediği, bu ‘nedene’ dinî neden karşısında imtiyaz tanıdığı ve laik olmayı tarafsız olmayla eşitlediği öne sürülmüştür. Bu sebeple, laik neden tezi, dinî argümanlar üzerine laik nedenlere sunulmayan ilave epistemik ve bilişsel sorumluluklar yükler ve bu yolla da toplumsal uzlaşma yoluyla ulaşılabilecek politik etik değerlerin belirlenmesinde veya kanun yapma sürecinde belirgin bir dünya görüşüne ve iyi anlayışına diğerlerinin kamusal alanda ifade edilmesi pahasına öncelik verir. Bu durum, hem eşit katılım hem de devlet tarafsızlığı idealleriyle çelişir; kendi argümanları ve kararları için dinî neden sunmak isteyen veya dönüştürülebilir kamusal dinî olmayan nedenler bulamayan vatandaşların dışlanmasına yol açar; kamusal müzakerede dindar vatandaşların seslerinin duyulmasına ve dindar ve diğer dünya görüşlerine sahip insanlar arasında müzakere yoluyla oluşturulabilecek potansiyel bir uzlaşma için ihtimal ve yer bırakmaz; ve bu nedenlerle de daha kutuplu bir toplum ve farklılıklara kayıtsız bir devlet yaratır.

Bu açılardan bakıldığında, laik nedenin kısıtlayıcı ve dışlayıcı özelliklerini saptamak ve bunlar üzerine akademik bir tartışma açmak, liberalizm ve laiklik arasındaki ilişkinin daha kapsayıcı bir yorumunu yapma ve demokrasinin eşit katılım ve devlet tarafsızlığı ideallerini ‘daha iyi’ gerçekleştirebilmek için bir fırsat verir ve bu tür bir çabanın da ilk adımını oluşturur. Bunun ne şekilde gerçekleştirilebileceği teorik, normatif veya kurumsal nitelik taşıyabilecek pek çok farklı çalışmanın konusu olabilir ve bu tür bir analiz bu kısa çalışmanın sınırlarını aşacak derecede geniştir. Ancak kısaca şöyle bir alternatif teorik ve normatif öneride bulunulabilir (bk. Alkan, 2015).

Demokrasinin bu iki idealini gerçekleştirebilmek için (i) din ve devlet arasında katı bir ayrışma yerine daha minimal, hem devletin hem de dinin kendi otonom alanlarına saygılı bir ayrışmanın yapılması ve (ii) daha kapsayıcı, farklılıklara saygılı ve demokratik bir kamusal politik tartışma alanı yaratmak, katı ayrışma ve tarafsızlık olarak laiklik ve laik neden anlayışına alternatif bir çözüm olarak sunulabilir. Burada bilhassa minimal farklılaşma ile kastedilen, politik laikleştirme sürecinin, zorunlu olarak filozofik ve sosyolojik laikleştirmenin kısıtlayıcı ve dışlayıcı yorumlarındaki dünya tasavvurunu yaratmak zorunda olmadığıdır. Başka bir deyişle, laikleştirme paradigmasının politik, filozofik ve sosyal boyuttaki belli başlı varsayımlarının tümüyle yersiz olduğu savunulmasa da (Alkan, 2015: 77-106), politik boyuttaki farklılaşmanın zorunlu olarak din ve devlet arasında katı bir ayrışmayı, dinin tümüyle özel alana itilmesini (ve modernleşme ile bu alandan da belki zamanla yok olmasını) ve dinî argümanların kamusal politik tartışmadan peşinen dışlanmasını gerektirmediği ve bu durumun da çağdaş toplumlarda tek teorik, normatif ve kurumsal çözüm gibi sunulamayacağıdır.

Yukarıda ikinci maddede bahsedilen türden kapsayıcı bir tartışma platformu ise tüm vatandaşlara kamusal politik tartışmaya eşit katılım hakkı verilmesini ve bu vatandaşların moral, filozofik veya dinî görüşlerine dayanan argümanlarının, laik neden gibi kısıtlayıcı bir sınırlama doktrinine göre değil de daha kapsayıcı bir filtrelemeden geçerek kabul edilmesini gerektirir. Bu da ancak uzlaşa ve buna bağlı olan toplumsal istikrar ve kamusal birlik ideallerinin ve sınırlama doktrininin yeniden ele alınması ile mümkün olabilir.

Başka bir deyişle, katı ayrışmacı görüşün aksine daha esnek ve zayıf bir uzlaşa – dolayısıyla istikrar ve birlik – kavramı üzerine düşünülebilir. Devlet tarafından benimsenecek toplumsal politik etik değerler daha kapsayıcı bir kamusal politik tartışma yoluyla erişilebilecek bir uzlaşa yoluyla saptanmalıdır. Bu uzlaşının koşulları ise, istikrar ve birlik ideallerinin, farklılıkların kamusal alanda ve politik tartışmada dışlanması yoluyla değil aksine ifade edilmesine izin verilmesi yoluyla gerçekleşebileceğinin; çeşitlilik, farklılık ve çoğulculuğun ve daha da önemlisi çatışma ve ihtilafın demokrasinin vazgeçilmez unsurları olduğunun; onların hem dinî hem laik argümanlar üzerinde müzakerenin ılımlaştırıcı ve dönüştürücü etkisinin olduğunun kabul edilmesidir. Dahası, yukarıda bahsedilen hususlar üzerindeki uzlaşının her zaman toplumdaki güç yapıları ve mücadelelerini yansıtabileceği veya onların ürünü olabileceği unutulmamalı ve bu nedenle de uzlaşa, sabit değil aksine çatışmalı, koşullu (olasılıklı) ve farklı ve yeniden yorumlamalara, gözden geçirmelere her zaman açık olmalıdır.

Bu tür agnostik bir yaklaşım, dinî olsun olmasın tüm argümanların hiçbir sınırlama doktrinine tabii olmadan kamusal politik tartışmada yer alabilecekleri sonucunu doğurmaz. En çatışmalı ve sabit olmayan uzlaşa bile, argümanlar üzerine sunulacak bir sınırlama doktrini gerektirir. Ancak bu tür bir sınırlama, laik neden gibi tek taraflı ve dışlayıcı bir doktrin üzerinden değil, dinî olsun olmasın tüm argümanlara eşit sorumluluklar yükleyen, müzakerenin tüm taraflarının birbirlerinin argümanlarını dinleme, anlamaya çalışma, kendi argümanlarına da eleştirel yaklaşabilme gibi sorumlulukları eşit olarak paylaştığı (Habermas, 2006) bir sınırlama doktrini olarak yeniden formüle edilebilir. Başka bir deyişle, sınırlama doktrini, akılcılık, rasyonellik veya laik neden gibi kavramlar üzerinden değil, örneğin, minimal anlamda din ve devlet arasındaki ayrışma ve hem dinin hem de devletin otonom alanları olması gerektiği fikrini savunma; otoriter bir perspektif benimsememe; veya kendi argümanlarına ve tutumuna karşı özeleştiri yapabilme gibi ‘müzakerenin yurttaşlık erdemlerine’ referansla tanımlanabilir. Hangi argümanların kamusal politik tartışmaya elverişli olduğunu saptarken, ‘neden’in sınırlarını yurttaşlığın erdemlerinden ayırmak, müzakere sürecinin kapsayıcılığını genişletir ve demokratik karar alma sürecinde farklılıklara saygı duyma ihtimalini artırır. Bu aynı zamanda, müzakerenin hem dindar hem laik vatandaşlar üzerindeki potansiyel dönüştürücü ve uzlaştırıcı etkilerinin artması ihtimalini de güçlendirir. Bu yolla da demokrasinin eşit katılım ve

devlet tarafsızlığı ideallerini gerçekleştirmeye daha çok yaklaşma ihtimali açısından fırsatlar doğurabilir.

KAYNAKLAR

- ACKERMAN, B. (1980) *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven ve Londra.
- AHDAR, R. ve LEIGH, I. (2004) Is establishment consistent with religious freedom?, *McGill Law Journal*, 49, 635-681.
- ALKAN, Y.S. (2015) Facilitative Secularism: The Place of Religious Arguments in Public Political Debate, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Leicester, Leicester, İngiltere.
- ALKAN, Y. S. (2014) Türkiye'nin Laiklik Deneyimini Tanımlamak: "Kontrol-Temelli mi Manipülatif mi?", III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III, İLEM, İstanbul, 13-32.
- AN-NA'İM, A. A. (2000) Islam and human rights: beyond the universality debate, *American Society of International Law Proceedings*, 94, 95-103.
- ASAD, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford California.
- AUDI, R. (1989) The separation of church and state and the obligations of citizenship, *Philosophy and Public Affairs*, 18(3), 259-296.
- AUDI, R. (1993) The place of religious argument in a free and democratic society, *San Diego Law Review*, 30, 677-702.
- AUDI, R. (2000) *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, New York ve Cambridge.
- BADER, V. (1999) Religious pluralism: secularism or priority for democracy, *Political Theory*, 27(5), 597-633.
- BADER, V. (2003) Religion and states: a new typology and plea for non-constitutional pluralism, *Ethical Theory and Moral Practice*, 6(1), 55-91.
- BADER, V. (2007) *Secularism Or Democracy: Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BADER, V. (2012) Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism, *Erasmus Law Review*, 5(1),5-26.
- BAHLUL, R. (2004) Democracy without secularism? reflections on the idea of islamic democracy BUNZL, J. (der.) *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East* içinde, University Press of Florida, Florida, 99-117.
- BERGER, P. L. (2011) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Open Road Integrated Media, New York.
- BHARGAVA, R. (1994) Giving secularism its due, *Economic and Political Weekly*, 29(28), 1784-1791.
- BHARGAVA, R. (2007) The distinctiveness of indian secularism Srinivasan,

- T. N. (der.) *The Future of Secularism* içinde, Oxford University Press, New York, 20-53.
- BHARGAVA, R. (2011) Rehabilitating secularism Calhoun, C., Juergensmeyer, M. ve Van Antwerpen, J. (der.) *Rethinking secularism* içinde, Oxford University Press, New York, 92-113.
- BİLGİN, M. F. (2006) Political liberalism and inclusion of religion, *Rutgers Journal of Law and Religion*, 7(2), 1-30.
- BONOTTI, M. (2011) Religious political parties and the limits of political liberalism, *Res Publica*, 17(2), 107-123.
- BRONNER, S. (2004) *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*, Columbia University Press, New York.
- BRUCE, S. (2013) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, New York.
- CASANOVA, J. (1994) *Public Religions in The Modern World*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.
- COHEN-ALMAGOR, R. (1994) Between neutrality and perfectionism, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 7(2), 217-236.
- COOKE, C. (2007) A secular state for a postsecular society? postmetaphysical political theory and the place of religion, *Constellations*, 14(2), 224-238.
- DIMOCK, S. (2000) Liberal neutrality, *The Journal of Value Inquiry*, 34(2), 189-206.
- DORFMAN, A. (2008) Freedom of religion, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 21(2), 279-319.
- EBERLE, C. J. (2006) Religion, pacifism, and the doctrine of restraint, *Journal of Religious Ethics*, 34(2), 203-224.
- EISENACH, E. (2000) *The Next Religious Establishment: National Identity and Political Theology in Post-Protestant America*, Rowman&Littlefield, Maryland ve Oxford.
- EKINS, R. (2005) Secular fundamentalism and democracy, *Journal of Markets and Morality*, 8(1), 81-93.
- ELSTHAIN J. B. (2009) Religion and democracy, *Journal of Democracy*, 20(2), 5-17.
- FERRARA, A. (2009) The separation of religion and politics in a post-secular society, *Philosophy and Social Criticism*, 35(1-2), 77-91.
- FISH, S. (1996) Why we can't all just get along, *First Things* 60 (Şubat), 18-26.
- FOLEY, E. B. (1993) Political liberalism and establishment clause jurisprudence, *Case Western Reserve Law Review*, 43, 963-981.
- FOX, J. (2006) World separation of religion and state into the 21st century, *Comparative Political Studies*, 39(5), 537-569.
- GAUS, G. F. (2012) Liberal neutrality: a compelling and radical principle Wall, S. ve Klosko, G. (der.) *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory* içinde, Rowman & Littlefield, Maryland, 137-166.

- GREENAWALT, K. (2007) What are public reasons, *Journal of Law, Philosophy and Culture*, 1, 79-106.
- GREENAWALT, K. (2008), Religiously based judgements and discourse in political life, *St. John's Journal of Legal Commentary*, 22(2), 445-491.
- HABERMAS, J. (1995) Reconciliation through the public use of reason: remarks on john rawls' political liberalism, *Journal of Philosophy*, 92(3), 109-131.
- HABERMAS, J. (2006) Religion in the public sphere, *Philosophy and Social Criticism*, 33(7), 1-25.
- HASHEMI, N. (2010) The multiple histories of secularism muslim societies in comparison, *Philosophy Social Criticism*, 36(3-4), 325-338.
- HORKHEIMER, M. ve ADORNO, T. W. (1972) *Dialectic of Enlightenment*, (çev. John Cumming), Herder and Herder, Londra ve New York.
- HUNTINGTON, S. P. (2011) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- KYMLICKA, W. (1989) Liberal individualism and liberal neutrality, *Ethics*, (99)4,883-905.
- LAFONT, C. (2007) Religion in the public sphere: remarks on habermas's conception of public deliberation in postsecular societies, *Constellations*, 14(2), 239-259.
- LANGERAK, E. (2007) Religion in the public square, *Philosophy Compass*, 2(1), 129-140.
- LARMORE, C. E. (1987) *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, Victoria ve New York.
- LARMORE, C. E. (1990) Political liberalism, *Political Theory*, 18(3), 339-360.
- LÆGAARD, S. (2013) Secular religious establishment, PSAI Annual Conference, Cardiff, Mart 2013.
- LYOTARD, J. F. (1997) *The Postmodern Condition: A Report On Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MASON, A. D. (1990) Autonomy, liberalism and state neutrality, *The Philosophical Quarterly*, 40(160), 433-452.
- MARSHALL, W. P. (1993) The other side of religion, *Hastings Law Journal*, 44(Nisan), 843-863.
- McCONNELL, M.W. (2007) Secular reason and the misguided attempt to exclude religious argument from democratic deliberation, *Philosophy and Culture*, 1(1), 159-174.
- MINKENBERG, M. (2012) Church-state regimes and democracy in the west: convergence vs. divergence, *Geopolitics, History & International Relations*, 4(1), 76-106.
- MODOOD, T. ve KASTORYANO, T. (2006) Secularism and the accommodation of Muslims in Europe Modood T., Triandafyllidou, A. ve Zapata-barrero, Z. (der.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* içinde, Routledge, Oxon ve New York, 162-178.

- MONSMA S. V. ve SOPER C. (1997) *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Rowman & Littlefield, Plymouth.
- MOUFFE, C. (2000) Deliberative democracy or agonistic pluralism, *Political Science Series*, 72, http://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf, erişim tarihi 28 Ocak 2016.
- MURRAY, J. C. (1965) *The Problem of Religious Freedom*, Geoffrey Chapman, Londra.
- NEAL, P. (1985) Liberalism & neutrality, *Polity*, 17(4), 664-684.
- NEAL, P. (1987) A liberal theory of the good?, *Canadian Journal of Philosophy*, 17(3), 567-582.
- PERRY, M. J. (1993) Religious morality and political choice: further thoughts-and second thoughts-on love and power, *San Diego Law Review*, 30(Kasım), 703-727.
- PERRY, M. J. (1996) Religious arguments in the public political debate, *Loyola of Los Angeles Law Review*, 29(4), 1421-1458.
- RAWLS, J. (1996) *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- RAWLS, J. (1997) The idea of public reason revisited, *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 765-807.
- RAWLS, J. (2005) *Political Liberalism* (genişletilmiş baskı), Columbia University Press, New York.
- RAZ, J. (1986) *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- REILLY, N. (2011) Rethinking interplay of feminism and secularism in a neo-secular age, *Feminist Review*, (97)1, 5-31.
- RORTY, R. (1994) Religion as a conversation stoper, *Common Knowledge*, 3(1), 1-6.
- SAJÓ, A. (2008) Preliminaries to a concept of constitutional secularism, *International Journal of Constitutional Law*, (6)3, 605-629.
- SAJÓ, A. (2009) Constitutionalism and secularism: the need for public reason, *Cardozo Law Review*, 30(6), 2401-2429.
- SAMAR, V. J. (1995) Just society: review of john rawls, political liberalism (Columbia University Press 1993), *Business Ethics Quarterly*, 5(3), 629-645.
- SCOTT, J. W. (2010). *The Politics Of The Veil*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford.
- SHERRY, S. (1996) Enlightening the religion clauses, *Journal of Contemporary Legal Issues*, 7(1), 473-496.
- SHIFFRIN, S. H. (2006) Liberalism and religion, Bepress Legal Series Working Paper, 1601, 1-35.
- STEPAN, A. C. (2000) Religion, democracy, and the “twin tolerations”, *Journal of Democracy*, 11(4), 37-57.
- STEPAN, A. (2012) Religion, democracy, and the “twin tolerations” Shah T. S., Stepan, A. ve Toft M. D. (der.) *Rethinking Religion and World Affairs* içinde, Oxford University Press, New York, 55-72.

- SULLIVAN, K. M. (1992) Religion and liberal democracy, *University of Chicago Law Review*, 59(1), 195-223.
- SULLIVAN, K. M. (1994) God as a lobby, *University of Chicago Law Review*, 61(4), 1655-1669.
- SWEETMAN, B. (2004) Review of robert audi, religious commitment and secular reason (Cambridge University Press, 2000), *Philosophia Christi*, 6(1), 163-169.
- SWEETMAN, B. (2006) *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*, InterVarsity Press, Illionis.
- TAYLOR, C. (1998) Modes of secularism Bhargava, R. (der.), *Secularism and its Critics* içinde, Oxford University Press, New York.
- TAYLOR, C. (2010) The meaning of secularism, *The Hedgehog Review*, 12(3), 23-34.
- THALER, M. (2009) From public reason to reasonable accommodation: negotiating the place of religion in the public sphere, *Diacritica* 23(2), 1-22.
- WALDRON, J. (1993) Religious contributions in public deliberation, *San Diego Law Review*, 30(4), 817-848.
- WALZER, M. (1999) Drawing the line: religion and politics, *Utah Law Review*, 3, 619-638.
- WRIGHT, R (1992) Islam, democracy and the west, *Foreign Affairs*, 71(3), 131-145.
- YATES, M. (2007) Rawls and habermas on religion in the public sphere, *Philosophy Social Criticism*, 33(7) 880-891.
- ZUCCA, L. (2009) The crisis of the secular state — a reply to professor sajó, *International Journal of Constitutional Law*, 7(3), 494-514.