

Sekularizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak

Doç. Dr. Bünyamin Bezci

Sakarya Üniversitesi

Siyasal Bilgiler Fakültesi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

bbezci@sakarya.edu.tr

Özet

Sekülerizm ve laikliği demokrasi bağlamında tartışmak için öncelikle kavramlarının tarihsel gelişimi açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Çalışmada sekülerizm kavramından başlayan tarihsel anlamın laikliğe nasıl evrildiği tartışılmaktadır. Bugün sekülerizmi daha ziyade toplumsal, laikliği de siyasal anlamda kavramaktayız. Birbirlerini zorunlu olarak gerektirmeyen iki kavram arasında demokrasiyi tartışmak kamusal alan-özel alan ve kimlik tartışması yapmak demektir. Zira dinin devlet karşısında hangi alanda yer alacağı konusu demokrasiyle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca din bir kimlik olarak hak iddiasına sahip olduğunda devletlerin alacağı konum da devletin demokratikliği açısından önemlidir. Makale bu tür soruların izlerini Batı düşünce tarihinde ve Cumhuriyetin politik kültüründe sürmeye çalışmaktadır. Çalışma sonuç olarak laikliğin Cumhuriyetçi, liberal ve anayasal yorumlarının farklılığını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, Laiklik, Demokrasi, Devlet, Modernizm.

Abstract

It is necessary to evaluate historical developments of secularism and laicism in order to discuss these two concepts in terms of democracy. In this work, it is analyzed that how the concept of secularism evolved to laicism. Nowadays, secularism is widely understood as a concept related to society whereas the laicism is seen as a concept belongs to politics. Since the subject of opposing positions of religion and state is directly connected to democracy, arguing democracy in the light of these two concepts may include public sphere-private sphere debate. State actions against identity claims of religion is also very important in the sense of democratic character of state. This article tries to explore these topics with regard to history of Western ideas and political culture of the republic. To conclude, it emphasizes the differences between republican, liberal, and constitutional interpretations of laicism.

Key Words: Secularism, laicism, democracy, the State, modernism.

GİRİŞ

Sosyal bilim metodolojisi açısından laiklik kavramını üç farklı şekilde tartışabiliriz. Sosyal bilimlerde genellikle yapıldığı gibi kavramın tarihsel anlamları arasından bir güzergâh oluşturarak bu gün kavramdan ne anlaşılması gerektiğini açıklamaya ya da anlamaya çalışırız. İkinci yolumuz ise kavramın anlamının değişimleriyle uğraşmaya gerek duymadan bu gün kavramdan anlaşılana göreli ve nominalist bir bağlamda ele alabiliriz. Postmodernizm büyük anlatıları ele almaktan vazgeçtiğinden beri kavramların parçalı dünyasında kaybolmaktayız. Son olarak kavramı günümüzde anlaşılana anlamıyla bir içerik analize tabi tutar ve anlamdırırız. Böylece kavramın gereksiz tarihsel yükünden ve postmodernizmin anlam kaybından kurtuluruz. Pozitivist olduğu açık olan üçüncü yol aynı zamanda pragmatisttir, zira günümüzdeki somut sorunlara somut yanıtlar aramaktadır.

Laiklik hakkında bir tartışma metni ise her üç bağlama da atıf yapmak zorundadır. Laiklik kavramını tartışmak, kavramın tarihsel yükünü atarak da çok mümkün değildir. Zira kavramlarla irtibatımız sorunlu olmaya başladığında düşünce tarihine dönmekten başka çaremiz kalmaz. Ama düşünce tarihinin tozlu rafları da aynı zamanda düşüncenin kendisini boğabilir. Tarih ile bugün arasındaki bağlantıyı birini diğerine kurban etmeden kurmak gerekmektedir. Sosyal bilimleri postmodernizm hayaletinden koruyacak metodoloji bu bağlantıyı sağlam kurmaktan geçmektedir.

Kavramın tarihsel anlam oluşumunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Ayrıca laiklik kavramı için bu daha da gereklidir, zira kavram Müslümanların kavram dünyası dışından gelmektedir. Bu nedenle laiklik konusunda bizi iki farklı sorun beklemektedir; ilki kavramın tarihsel seyrini tartışmak, ikincisi ise kavramın Müslümanların düşünce dünyasındaki karşılığını tartışmaktır. Özellikle de Türk düşünce dünyasında laiklik kavramının devletin dinsel alanı politik alanın dışına çıkarılması olarak anlaşılması kavramın anlaşılmasında karmaşa oluşturmaktadır. Türkiye'nin kurucu iradesi bir taraftan dinsel alanı politik olandan arındırmaya çalışırken diğer taraftan da dini modernleşme projesinin önündeki en önemli engel gördüğünden dinselliğin kamusal görünümünü kısıtlamaya çalışmıştır. Biraz daha derin bakıldığında modernleşme projesi ile din hurafenin ve eski olanın yok edilmesinde işbirliği içinde olmuştur. Modernleşme projesinin eski olana düşmanlığı ile sahih dinin hurafeye olan düşmanlığı aynı modern dilde buluşabilmektedir. Karşımızda gerçekten çok katmanlı bir sorun yumağı olarak duran laiklik tartışması vardır. Bu nedenle konunun katmanları dikkatlice açılmalı ve yerli yerinde tartışılmalıdır.

Batı düşünce dünyasında laiklik, dinin politik birliği sağlama gücünü yitirmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Ortaçağda Kilise karşısında politik birliğin ve pazarın hamisi olarak Krallar güçlenmiştir. Roma sonrasında Kilisenin Avrupa halklarını gevşek ve feodal bağlarla da olsa topladığı kutsal birlik, politik olarak güçlenen Kralların sundukları politik ve ekonomik birlik karşısında erimiştir. Modern devletler dünyasında Kilisenin kendi içinde parçalanışı sonrasında Kral ve devlet biraz daha güçlenmiştir. Toplumsal parçalanışın sorumlusu olarak görülen din ve Kilise ise gerilemiştir. Adeta Adem'in günahı ile doğduğuna inanılan insanın karşısında Kilise toplumsal parçalanmanın günahını yüklenmek zorunda kalmıştır. Günahı Kiliseye yükleyen insan, kendi haklarını akla dayalı doğal hukukla gerekçelendirmiş ve günahlarından arınmıştır. Fransız Devrimi ile Avrupa siyasal düşüncesine yerleşen insan hakları evrensel bildirgesi toplumun politik birliğinin artık Kilise tarafından sağlanamayacağını tescil etmiştir. Türk siyasal düşüncesinde ise din politik birliğin parçalanışının değil, geri kalmışlığın simgesi olmuştur. Bu nedenle Türk siyasal düşüncesinde laiklik ilerencilik olarak anlaşılmış ve kalkınmanın anahtarı olarak görülmüştür. İslamcı düşüncenin sahiplendiği kalkınmacı ideoloji sonrasında laiklikle ilerencilik arasındaki bağ zayıflamıştır. Burada asıl sorulması gereken modern soru ise; İslam, politik birliği düşmanı mıdır?

Laiklik konusunun yerli yerince tartışılması demek, şarkiyatçılığın ve garbiyatçılığın tuzaklarına düşmeden tartışmak demektir. Bu tartışmanın sonu aslında ortaçağ İslam'ında yer alan din-siyaset ayrımlarını referans alarak laikliğin Müslümanın yitik malı olduğu klişesine mahkûm edilmemelidir. Ya da laiklik ancak Batıda kazandığı anlamla sınırlı tutularak Türkiye için bir laiklik ölçütü oluşturulmaya çalışılmamalıdır. Burada yapılacak olan öncelikle laikliğin Batıda ve dahi farklı Batılarda nasıl ortaya çıktığını tartışmaktır. Günümüzde ise laikliği tartışmak politik dilin yeni kavramları ve kuramları üzerinden olmak zorundadır.

Laiklik, modernleşme ve sekülerleşme arasında kurulan bağıntılı dilin çökmesinden sonra Batı literatüründe de yeniden tartışmaya açılmıştır. Batıdaki tartışmanın fitilini toplumun sekülerleşirken dindarlığın kamusal taleplerini artırması ateşlemektedir. Türkiye'de ise tartışmanın kaynağında ilk olarak Cumhuriyetin kurucu iradesinin laiklik konseptinin toplum tarafından kabullenilmemesi yatmaktadır. İkinci olarak da toplumsal anlamda sekülerleşen dindarların laiklik konusundaki kavramsal berraklık talepleri laikliği yeniden tartışmayı gerekli kılmaktadır. Homojenite algıları parçalanmış dindarlar artık sadece Müslümanların yaşadığı bir toplumsallıkta yaşamadıklarını fark etmişlerdir. Bir taraftan Cumhuriyetin kurucu iradesinin dini özel alana ve vicdanlara hapsedici sınırlamalarıyla baş etmeye çalışan dindarlar, diğer taraftan yeni toplumsal ve seküler eğilimler karşısında söz söylemek istemektedir.

Laiklik tartışmalarının günümüze yansıyan taraflarının modernleşme süreci içinde oluştuğunu ve yeni kavramsal klasörlerle donanmak dışında farklıklar arzetmediği söylenebilir. Ancak ana tartışma aksları benzer olsa da iki yüzyıllık süreçte tartışmanın içeriği değişmiştir. Laiklik tartışmaları tarihsel olarak üç saça ayağına oturmaktadır; ilki laikliği devlet-din ayrımı üzerinden okumaya dayalıdır ve bu okuma biçiminin Türkiye'deki yansıması ise Cumhuriyeti kuranların laiklik anlayışıdır. İkincisi laikliğin dinlere özgürlük alanı yaratmak için var olan bir ilke olarak kavranılmasıdır. Ortaçağda Katolikler ile Protestanlar arasındaki savaflara ve katliamlara atf yapan bu anlamdaki laiklik, farklı dinsel inançların nasıl bir arada yaşayacağını sorgulamaktadır. Üçüncü bağlamdaki laiklik ise din ve inanç

özgürlüğü olarak anlaşılmaktadır. Burada sözkonusu olan devletin dini olanı ve toplumun inancını besleyen damarları açık tutmasıdır. Zira devletler kendilerini var kılan toplumsal destekleri yok etmek yerine beslemeyi tercih eder. Kendini dinin hükümlerinden soyutlayan laik devlet, dinin toplumsal desteğine mazhar olabilmek için kendisini olumlayan dinsel inançları koruyup geliştirdiğinde aslında kendini güçlendirmektedir. Hatta bu anlamda devletler kendini olumlamayan anarşizm gibi ideolojileri bir inanç sistemi olarak desteklemeyi de gerekli görmemiştir.

Günümüzdeki laiklik tartışmaları da yukarıda belirtilen ana akıslardan çıkmış değildir. Cumhuriyeti kuranların yeni nesilleri eski laiklik anlayışının dar kamusal sınırlarını kabul etmemektedir. Burada asıl olan kamusalın yeni ve genişletilmiş ilkeleriyle laikliği yeniden yorumlamaktır. Bu nedenle yeni Cumhuriyetçi eğilim, aydınlanmacı akıldan vazgeçmeden kamusal sınırları tartışmaktadır. İkinci yoldan gidenler devletin pasif kaldığı bir dinsel çeşitliliği savunmaktadır. Anglo-sakson liberalizmin negatif özgürlük anlayışından beslenen ve neoliberalizmin sivil toplumculuğuyla harmanlanan yeni kavramsal karışım, dinsel iddiasının kamu düzenini bozmayan her türüne özgürlük alanları yaratmaya çalışmaktadır. Özellikle Avrupa muhafazakârların tercih ettiği üçüncü yoldan yürüyenler ise, devlet-toplum ilişkisinin meşruiyeti üzerinden düşünmektedir. Aydınlanmacı aklın toplumsal gelenekleri ve inançları yok eden evrensel yasalarına karşı meşruiyeti öne çıkaran muhafazakârlar, laikliği devleti güçlendiren inanç sistemlerini korumak olarak görmektedir. Laik devletin kendini güçlü kılmak için tercih ettiği bu yol, varolma kaygısını devletli ve medeni olmaya bağlayan dinleri de öne çıkarmaktadır. Burada asıl olan ‘biz’ düşüncesini oluşturan inanç sisteminin özgürlük alanının genişletilmesidir. Bizi oluşturan ise ne otoriter bir iktidar ne de dayatmacı yasalardır. “Biz” her daim orada varolan içine doğduğumuz medeniyettir, gelenektir ve politik birliğimizdir. Laikliği mutlak anlamda din-devlet ayırımına ya da dini çeşitliliğe dayandıranlar açısından devletin meşruiyetini gerekçelendirmek tamamen dindışı olmalıdır, devletin kendisi zaten sekülerdir. Şu halde laik devlet, ancak toplumun bir ikincil türevi olarak örgütlenmiş toplumdur. Din ve inanç özgürlüğü açısından baktığımızda ise devletin varlığı özgürlükten önce güven üzerine oturmaktadır. Özgürlük, ancak güven varolduğunda gelir. Devlete güven ise devletin kendi yurttaşlarının inançlarını yaşamasını mümkün kılması ile sağlanır. Bu anlamda laiklik, devleti inançların yaşaması için sorumlu kılmaktadır. Yani devlet din karşısında tarafsız kalmamakta ve kendini güçlendiren inançları korumaktadır. Altı çizilmesi gereken burada da devletin dinden farklı bir entite olmasıdır.

Laiklik tartışmasını yapabilmek için kavramın tarihsel anlam dönüşümünü hatırlamak gerekmektedir. Bu konudaki ilk zorluk, sekülerizm ve laiklik arasında varolduğu söylenen anlamsal farklılıklardan kaynaklanmaktadır. En geniş anlamıyla sekülerizm toplumsal dünyevileşmeye denk düşerken, laiklik ise devletle ilgili bir ilke olarak görülmektedir. Toplumsal süreç olarak sekülerleşme, siyasi bir ilke olarak laikliği önceler. Hatta devletin dini kaldığı yerlerde bile sekülerleşme, toplumsalın içinde ladini yeni yollar yaratabilir. Tersine de geçerlidir; yani laik bir devlette dindarlık rahatça yaşanabilir. Bu nedenle sekülerlik ve laiklikten bahsetmek aynı kavrama tekabül etmez. Fakat seküler bir toplumsallık, laik bir devlet fikrinin öncülüdür. Laik devletler seküler toplumsal havzalarda yetişir. Laik bir devlette dindar kalabilirsiniz ama herkesin dinle yoğrulduğu bir toplumda laiklikten zaten bahsetmeyiz. Bu nedenle laiklik açısından ortaçağ İslam’ında çeşitli örnekler bulmakta zorlanmayız. Fakat İslam toplumu sekülerliliği tanımadığından laikmiş gibi görünen uygulamalar anakronik değerlendirmeye tabi olabilir. Yani seküler olmayan bir toplumda laik devletten bahsedemeyiz. Önce toplumun kendisini kutsalın dışında görmesi gerekmektedir. Kutsalın dışına taşan tahayyül dünyasının tarihi ise oldukça uzundur. Bu nedenle öncelikle Batı siyaset düşüncesinde kutsalın dışının nasıl tahayyül edilmeye başlandığını açıklamak gerekmektedir.

Kutsalın Dışının Tahayyülü Olarak Sekülerizm

Antik Roma’da kullanılan haliyle *saeculum* kutsal olanın dışını yani dünyevi olanı, dini olmayanı anlatan bir kavramdır. Kavramın aslında literatürde sık kullanılan anlamı “yüzyıl” “asır” dır. Birazda kavramın “çağ” kavramı ile yakınlığı nedeniyle Niyazi Berkes’in “*The Development of Secularism in Turkey*” adlı kitabı “Türkiye’de Çağdaşlaşma” olarak çevrilebilmiştir.

Saeculum kavramının dünyevileşme anlamındaki izleri hemen belirginleşmiş değildir. Ortaçağ Katolik kavrayışı ancak papazlar arasında bir ayırmadan bahsederken *saecularisatio* kavramını kullanmaktadır. Yani Manastırda kalan papazlar için *regularis* kavramı kullanılırken Manastırı terk ederek halkın

arasında papazlık yapanlar için *saecularis* ifadesi kullanılmaktadır. Bugün kullandığımız anlama yakın kullanımına ilk kez “Otuz yıl Savaşları” sonrasında uzlaşılın Westfalya Antlaşmasında rastlamaktayız. Anlaşma uyarınca (1646) Protestan Prenslerin kendi topraklarındaki Katolik Manastırların haklarını ortadan kaldırmasını Fransız temsilcisi Henry D’Orleans *seculariser* kavramı ile kayıt altına almıştır. Burada kastedilen Kardinallerin egemenlik haklarının dünyevi Protestan Prenslere devridir. (Schröder, 2003:22-23) Protestan teolojisi bu durumu bir dindışılık yani profanlık olarak değil, Katoliklik tarafından yanlış kurgulanmış bir Manastır yaşayışı olarak görmektedir. Bu nedenle dünyevileşme Hristiyan inancının temelini yerleştirilmiş ve Tanrı ile dünyanın ayrılması kutsal ile dindışının ayrılması olarak görülmemiştir.

17. yüzyıl sonrasında *seculariser* kavramı giderek devlet ve kilise hukukunun ayrımı anlamında kullanılmaya başlamıştır. 11. ve 12. Yüzyıllardaki Kral ve Papa arasında başlayan *investitur* yani öncelik tartışmaları 16. Yüzyıl sonrası modern devletlerin ortaya çıkışı ile farklı bir mecraya savrulmuştur. Modern devletlerde artık egemenlik tartışmasız olarak Krala aittir. Devlet ile kilise arasındaki ayrımın hukuksal anlamda zirvesini Fransız Devrimi sonrası Fransız Devleti oluştururken politik anlamda zirvesini ise Hegelyen Prusya Devleti oluşturmaktadır (Frick/Oberprantacher, 2008:4-5) Yani Fransız devlet anlayışı sekülerizmi devlet ile kilisenin ayrılması ve devletin hukukunun dini olandan beri kılınması olarak kavramlaştırmaktadır. Oysa Hegelyen devlet anlayışı devleti tarihsel bir varoluş çizgisi ile açıklayarak dünyevileştirmektedir. Bu anlamda Prusya Devleti tarihin gelişmiş bir biçimi ve sonucudur. Tam da tarihin bir ürünü olarak da aslında dünyevidir. Dikkat edilirse Alman devlet anlayışının kilit noktasındaki Hegelyen kavrayışın Protestanların devleti mutlak anlamda dinsizlik dünyasında görmemesi gibi anladığı ortaya çıkar. Almanlar için devlet Tanrı olmamaklığıyla dünyevidir, dinsizliğiyle değil.

Sekülerizmin dünyeviliği bakış açılarına göre değişen anlamlar kazanmıştır. Avrupa politik teolojisinde dünyevilik anlamı yerleşmiştir ama dünyevilikten ne anlaşılması konusunda bir konsensüs sağlanmış değildir. Öncelikle dikey (vertikal) bakış açısıyla bakıldığında dünyeviliğin Tanrısal olan ile dünyevi olan arasındaki ayrıma tekabül ettiğini düşünebiliriz. Bu anlamda Tanrı’nın yerine bir dünyevi Tanrı konmaz. Sekülerizm Max Weber’in çok bilinen formülünde olduğu gibi “dünyanın büyüden arındırılması”dır. Yani Tanrı dünya işlerinden çekilmiş ve yerine de yeni Tanrı konulmuş değildir. Tanrısal ve dünyevi işler ayrılmıştır. Eğer Hristiyan inancının Tanrısı altı günde dünyayı yaratıp yedinci gün dinlenmiş olmasaydı dünya ile Tanrıyı ayırmak bu kadar kolay olmayacaktı. Bir anlamda Hristiyanın Tanrısı dünyada yerini Doğaya bırakmıştır. Doğa işleyen düzenliliği ile Tanrının yerini tutmaktadır. İşleyen bir doğal düzende ise büyüye ve Tanrıya yer yoktur. Bacon’ın meşhur formülüyle söylediği gibi “doğanın bilgisi güçtür”. Doğaya hâkim olan dünyaya hâkim olur.

İslam teolojisine en yakın sekülerlik formülü yukarıda ele alınan dikey bakış açısından neşet etmektedir. Zira Müslümanlar için de yaratan ile onun mahlûku dünya arasında böylesi bir ayrım vardır ve bu yaratıcının yokluğunun değil, bizatihi varlığının kanıtıdır. Fakat Müslümanlar doğanın kendine özgü düzenliliğini büyülerden sıyrılmaya olarak görmez. Yaratanın yaratıcı sıfatı duran ve dinlenen bir şey değildir. Bu nedenle özellikle Protestan teolojisinde daha öne çıkan bu tür sekülerlik anlayışı Müslüman inancına yakın gibi dursa da doğanın taşıdığı anlam bakımından İslam teolojisinden oldukça uzaklaşmaktadır. Zira Allah yeryüzünün işlerini her daim mümkün kılar. Yani yaratıcılık vasfı hiçbir zaman doğanın düzenliliğine terk edilmez.

Dünyeviliği yatay (horizontal) anlamda da kavrayabiliriz. Bu bağlamda toplumsal sekülerizmden bahsetmek gerekecektir. Yani dindar olanlarla seküler olanlar arasındaki toplumsal farklılıklar üzerine düşünmemiz gerekecektir. Yatay anlamda kavranılan sekülerizm, dinsizlik değildir. Temel olarak anlatılmak istenen “Tanrı üzerine” kurulan dindar hayatla, “Tanrıya doğru” kurulan seküler hayat arasındaki ayrımdır. Özel olarak Protestan inancı Katoliklerde olduğu gibi sadece manastır ahalesinin yaşadığı Tanrıya adanmış hayatı değil, sıradan insanların öteki dünyada karşılıklarını görmek üzere kurdukları Tanrıya doğru hayatı da ki bu hayat aslında sekülerdir, dindarlık katagorisine sığdırmıştır. Kutsal dışındaki hayat, insanların mesleklerini icra ettikleri, iyi bir yurttaş oldukları ve dünyada yaptıklarıyla Tanrının inayetine mazhar olmayı bekledikleri profan bir hayattır. Bu bağlamdaki sekülerlik anlayışının kurumsal yansıması ise Kiliseye dair olanla politik olan arasındaki ayrımına yol açmaktadır. Bakış yine yataydır. Kilise Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak dünyevidir, ama kutsaldır. Politik olan halkın dünyevi işleriyle ilgilidir, ama o da son kertede kutsaldır.

Sekülerizmin devlete dair anlamlarından kopması ve toplumsal alanı anlatan bir kavrama dönüşmesi ise bir 20. Yüzyıl anlamlandırmasıdır. Kilise ve Devlet arasındaki hukuki ilişkiye atıf yapan kavram olarak sekülerizm, 20. Yüzyılda siyaset ile din arasındaki farklılaşmaya atıf yapan toplumsal bir kavrama dönüşmüştür. Tabii bu arada bireyin kendi kendisini her türlü aşkınlıktan beri kılarak gerekçelendirdiği hümanist kavrayışı da unutmamak gerekmektedir. “Hümanist sekülerizm” olarak anlaşılan kurumsallık dışı kavramlaştırma bireyin kendisinin meşruiyetini dine ve kutsal olana atıf yapmadan kurmasıdır. Günümüzde özellikle liberal sekülerlerin yolu mutlaka hümanist sekülerizmden geçmektedir. Kendi kendine hâkim olmak anlamındaki Spinoza’nın sekularizmi, Kant’ta kendini bağlayan her türlü dolayımşallıklardan (din, toplum, tarih, duygu, töre) aşkınlıktan birey anlamında sekülerizme evrilmiştir. Bu nedenle sekülerizm sadece devlet ve toplum gibi büyük kavramlarla değil, birey gibi küçük kavramlarla da bir arada durmaktadır. Bu bireysel bağıntılar özgürlük/demokrasi ve sekülerizm arasında daha liberal yollar inşa etmektedir.

Liberal Protestanlar, teolojinin insanı değil, Tanrıyı sorguladığını söylerken hümanist sekülerizme alan açmaktadır. Rudolf Bultmann, dini kavramların tarihsel bir duruma işaret etmediğini varoluşumuzu tahayyül etmememize yaradığını iddia etmektedir. Ona göre Hz. İsa’nın ölüyü diriltmesinin tarihsel bir karşılığı yoktur. Burada diriltme, ölümün tam ortasındaki yaşamı bir mucize olarak sunmaktadır, bir istisna olarak yaşamdan bahsedilmemektedir (Achenbach, 2013). İstisna onu yaratana kutsarken, yaşamın kutsanması insanın varoluşunu öncelemektedir. Protestanlarla Katolikler arasındaki farklılık da buradan doğmaktadır. Yani Katolikler Tanrı ile ilişkiyi dikey olarak yorumlamakta ve dirilişi istisna olarak görmektedir. Protestanlar ise Tanrı ile insan ilişkisinden ziyade Hz. İsa ile insan ilişkisini yatay olarak yorumlamakta ve soyut Tanrıyı değil, somut İsa’yı rehber edinmektedir. Bu nedenle yaşayan Tanrıyı öne çıkaran Protestanlar, insanın bu dünyadaki yaşamını da bir nimet olarak görmektedir, bir külfet olarak değil. Bu nedenle seküler hümanizm Katolik dünyada değil, Protestan dünyada karşılığını bulmuştur. Protestanlıkla ahiret, ölüm ve Tanrıya karşı dünya, yaşam, İsa kazanmıştır ve kutsalın dışı kurumsallaşmıştır.

Cumhuriyetin Dünya Görüşünde Dinin Yerini Sorgulamak

Dünyevileşme Protestanların Katoliklerden kopması ile başladı. Fakat bu kopuş Katolik dünyada daha radikal sorgulamaları tetikledi. Protestanlar gibi yumuşak toplumsal geçişleri beceremeyen Katolik dünya dinle ilişkisini Tanrıyı sorgulama ve reddetme üzerine oturtmuştur. Bu nedenle Fransız laikliği bir dünya dini yaratmayı hedeflemişti. Dinin dünyevi kurumsallığının gücü Katolik dünyada din ile dünya arasındaki savaşı acımasız ve uzun kılmıştır. Fransız devrimini milat kabul etsek bile savaş ancak yüzyıl sonra 1905’de Kilise ile Devletin anlaşmasıyla yumuşamıştır.

Katolik dünyanın liberal politik değerlerle uzlaşması ise 1962-1965 yılları arasında Vatikan’da gerçekleşen Konsiller sonrasında somutlaşmıştır. 1864’de kabul edilen liberal ve özgürlükçü akıl ile Papa’nın yanılmazlığının kökten zıtlığı 1965’de yerini modern dünyevi değerlerle uzlaşılara bırakmıştır. İnsanın maddi ve manevi hakları ile çoğulcu bir toplumda yaşama hakkından bahseden ve aklı ile seçim yapan insanın vicdan özgürlüğünün temeli olduğu düşüncesi Katoliklerin kendilerinden olmayan bir topluma eklemelerini mümkün kılmıştır. Bir nevi Katolisizm devlet üzerinde hak iddia etmekten tamamen vazgeçmiş ve çoğulcu toplumun gereklerine ayak uydurmuştur.

Önemli bir bakış açısı değişimi barındıran bu gelişme gereğince Katolikler, devletle ilişkisini Tanrı Krallığının geçici olarak katlandığı bir külfet değil, kendilerine çoğulcu toplumda alan açan bir nimet olarak değerlendirmeye başlamışlardır. Bir nevi Protestanlaşma yaşanmış ve 1995’de Kiliselerin birleşme arzusunda somutlaşan bir liberalleşmeyle Katolikliğin modern dünya ile barışma eğilimi güçlenmiştir. Bu eğilim halen aynı trendle devam etmektedir ve Katolisizm liberal dünyanın kabullendiği özgürlükçü değerleri benimsemeye zorlanmaktadır. Katolisizmin geçtiği tarihsel süreç modern olanla dinin karşılaştığında yaşanacaklara iyi örnek oluşturmaktadır. Modern Türkiye de aynı aşamaları hızlandırılmış bir tarihsel süreçte yaşamaktadır.

Modern Türkiye’nin kurulma aşamasındaki Tanzimat dönemi zihinsel dönüşümüyle birlikte başlayan kavga ise din-bilim kavgası üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Osmanlı Batı karşısındaki geriliğini uzun süre “kanun-u kadime dönmele” aşacağını düşünmüştü. “Nizam-ı cedit”den bahsetmeye başladığında Batı’daki toplumsal hayat da incelenmeye başlanmıştır. Batı “adab-ı

muşereti” laik yaşam tarzını da içermektedir. Yani bilimsel olana uygun bir toplumsal yaşam olarak laiklik, adı konulmasa da zihinsel düzlemi işgal etti. Eğitim alanındaki reformlar, Osmanlı entelektüel hayatını domine eden sosyal Darwincilik ve “düzen içinde ilerleme” düşüncesi zaten laik dünyanın değerlerinin içselleştiğini göstermekteydi.

Cumhuriyeti kuranların çok azı Fransızvari bir laiklik anlayışını benimsemişti. Yani Tanrı ile insan arası bir kavga olarak laikliği anlamaktan ziyade laikliği insanlar arası bir ilişki biçimi olarak anlamışlardı. Bu nedenle Cumhuriyetin din adamları da Tanrı ile kavgalı olmayan bu tür laikliği hurafe düşmanlığı gibi görmüşler ve Protestanvari bir tavırla benimsemişlerdir. Fransız laikliğinden ilham alarak Protestan sekülerizmine sürüklenen Cumhuriyetin dinle kurduğu ilişkiyi kısaca ele almakta yarar vardır.

Batı dışı toplumlarda laikliğin tarihi aslında batılılaşma tarihidir. Batılılaşmanın modernleşme olarak kök bir yapısı olmasına rağmen Türk modernleşmesindeki halleri her zaman bu köklerle bağlantılı değildir. Kök modernleşmeden kastımız rönesans, hümanizm, reformasyon, kartezyen düşünce, aydınlanma ve pozitivizm bütünleşmesinden oluşan modernleşme biçimidir. Türk modernleşmesi ise avangard, kitsch ve postmodern nitelikler taşımaktadır. Türk modernleşmesi avangarttır zira elitist ve tepeden inmecidir. Elitlerin kitleleri peşinden sürüklemek istediği bir modernleşmedir. Avangartlar modernliği bir yaşam biçimi olarak anlamış ve kılık-kıyafet üzerinden modernliklerini göstermeye çalışmışlardır. Onlar için adab-ı muşeret açısından bile geri kalmış bir toplumun Batılılaşmaktan başka seçeneği yoktur. Daha sonra popülist bağlamda yaygınlaşan kitsch modernizm ise batılılaşmayı fastfood zincirlerinde, NBA maçlarında ve Hollywood filmlerinde aramaktadır. Türk modernleşmesinin muhafazakârları için ise bir geç modernite olarak parçalı postmodernizm meşruiyet imkânları yaratmıştır. Zira Mehmet Akif’te bile karşılığını bulan “batının tekniğini alalım ama kültüründen uzak duralım” anlayışı ancak kök modernizm parçalandığında meşruiyet kazanmıştır. Bugün muhafazakârların parçalı modernizmi mümkün görülmektedir.

Laikliği bir düşünce biçimi olarak kavrayanlar kök modernist paradigma açısından düşünmektedir. Yani laiklik hümanizmden, aydınlanmadan ve pozitivizmden ayrı düşünülebilir bir olgu değildir. Hatta öyle ki, Cumhuriyetin bütün devrimleri ancak laiklik olduğunda anlam kazanmaktadır, laiklik olmadığında devrimlerden bahsetmenin de anlamı yoktur. Laikliği bir yaşam biçimi olarak kavrayanlar için ise, dinin bütün kamusal görünüşleri katlanılmaz olgulardır. Avangart modernistler Fatih Çarşamba’da yaşayanların Harbiye/Nişantaşı’nda görülmesinden özellikle rahatsızdır. Modernleşme olgusunu doğal olarak kabullenilmesi gereken bir evrensel değer olarak gören Avangartlar, eğitim sürecinin bile istenen modernleşmeyi sağlayamadığını görünce paniklemişlerdir. 28 Şubat sürecinde bu paniğin önemli bir katkısı olmuştur.

Laikliği popülist ve kitsch alışkanlıklarıyla tanımlayanlar için sorun büyük değildir. Zira bu tür alışkanlıklardan dindarlar da beri kalamamış ve zamanla dindarlar da modernizmin bu türüne ayak uydurmuşlardır. Sıradan toplumsalılıklarda kişinin dindar olduğun ya da olmadığına bir ayrımı ortadan kalkmıştır. Klasik dindarlar tarafından saç tıraşı, küpeleri ve kılık kıyafetinden dolayı hor görülen biriyle Camide aynı safta namaz kılınabilir. Hatta dindar zannedilen başörtülü kadınlar hiç namaz kılmıyor olabilir. Miting alanlarında bir araya gelmelerini yadsımadığımız açık ya da başörtülü kadınları, küpeli ya da küpesiz erkekleri buluşturan sosyal olgu modernleşmenin kitsch yüzüdür. Bu anlamda futbol seyircisi olmak, Starbucks’da kahve içmek, AVM sinemalarını doldurmak ya da bilgisayar oyunlarını oynamak ve dahası çocukları bale kursuna göndermek açısından toplumun dindarları ile laikleri arasında belirgin farklar kalmamıştır.

Modernleşmeyi teknoloji ve kültür arasında parçalayarak içselleştiren muhafazakârlar ise, laikliği bir nesnel konum alış yani tarafsız olabilme yeteneği olarak görmektedir. Liberalizm nasıl düşünceler arasında nötr kalabilme hasleti ise, laiklik de bu anlamıyla dinsel inançlar arasında tarafsız ve pasif kalabilme yeteneğidir. Bu anlamıyla laiklik, sadece bir tavır alış biçimidir. Hatta kendi inancımızı içinde koruyacağımız bir yönetsel teknolojidir. Bu tür bir yansızlığı bize vazeden de liberal düşüncenin kendisidir. Böylesi bir laiklik anlayışı aslında değer yüklü bir kavram değil, aksine bütün değerleri koruyan bir kabuk kavramdır. Bir nevi laiklik, dinsel inançlar üstünde koruyucu bir hale gibidir.

Cumhuriyet laikliği temel ilkesi kabul ettiğinde Osmanlı modernleşmesi içinde bilinç kazanmış Batılılaşmacı aydınların rüyalarını gerçekleştirmişti. Laiklik Osmanlının batılı aydınların isteklerinin dışında bir şey değildi (Mert, 1994;60-61). Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet, Mehmet Emin, Celal Nuri ve Yunus Nadi gibi Osmanlı aydınları Cumhuriyetten zaten başka bir şey bekliyor değildi. Cumhuriyetin yönetimi otoriterleştikçe laiklik, yönetilen toplumsallıktan yani sıradan halktan yöneten elite dâhil olmanın bir barajı haline gelmiştir. Cumhuriyet, 1930’lu yılların başına kadar toplumun geneline karışmamış, ama yönetenlere dâhil olabilmenin en önemli şartını laik bir yaşam biçiminde görmüştür. Dindarlığı vicdan meselesi olarak özel alana itmeye çalışan Cumhuriyet, dindarlığın kamusal görünümünü yok etmeye çalışmıştır.

Dindarlığın yok edilmesi mümkün olmayan Kur’an ve Hadis gibi cüzlerini ise yeni yorumlarını bizzat finanse ederek rasyonalize etmeye uğraşmıştır. Elmalı tefsiri ya da sahih hadis tercüme ve kırk hadis telifleri Cumhuriyetin dinin kaynaklarını rasyonalize etme çabasının bir parçası olarak düşünülmüştür. Diyanet uleması ise bu tür rasyonalizasyon çabalarını dinin hiçbir hükmünün akla aykırı olmadığı inancı ile desteklemiştir, ama hangi akıl diye sormamıştır. Diğer taraftan Ulema Cumhuriyetin rasyonalizasyon çabalarını halk İslam’ının hurafelerini yok etmek için araçsallaştırmıştır. İslam’ın şeriatına karşı büyü ve coşkuyu öne çıkaran veli kültü aslında Ulemanın da kabullendiği bir olgu değildi. Dönemin uleması Cumhuriyetin laiklik anlayışını kabullenirse de onunla da doğrudan savaşmamış daha ziyade laiklikten korunmaya çalışmıştır.

Cumhuriyetin 1930’lardan sonra totaliterleşmesi dindarların özel alanlarında da yaşam imkânlarını zorlaştırmıştır. Zira totalitarizm, sadece siyasal alanı değil, sosyal alanı da biçimlendirmeye çalışır. Kur’an öğretiminin bile takibe uğradığı bu dönemsellikte dindarlığın bütün imkânları ve yolları tıkanmaya çalışılmıştır. Menemen olayı ile başlayan bu süreç Demokrat Parti döneminde ezanın tekrar Arapça okunmasıyla sona ermiştir.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dini Ziya Gökalp gibi ulusal birliğin bir cüzü olarak görenler dinin işlevine vurgu yapmaktadır. Durkheim’in işlevselci sosyoloji anlayışından etkilenen Ziya Gökalp, dini milli kimliğin bir parçası olarak görmektedir. Şemsettin Günaltay gibi bir İslamcı ve ulema dinin vazettikleri ile bilimin iddiaları arasında bağlar kurmaya çalışmaktadır. Ona göre İslam düşüncesinde doğanın düzenliliklerini kavramaya çalışmaktan ziyade tabi olma eğilimi Cebriyyenin bir suçuydu. Aslında evrenin insanların kavrayabileceği belli bir düzeni olduğunu ne İslam ne de bilimsel düşünce reddetmektedir. Bu nedenle laiklik ile İslam arasında bir zıtlıktan da bahsetmek gereksizdir. Bugün bu çizginin “sivil din” anlayışında karşılık bulduğunu söyleyebiliriz.

Sivil dinin bir yorumu, Rousseau’nun genel irade kavramından etkilenen liberal bireycilik karşıtı bir kavrayıştır. Diğer yorumunu ise dini toplumsal birliğin bir unsuru olarak gören Hobbesçu anlayış oluşturmaktadır. Bu anlayışı sosyolojik dile çeviren Durkheim olmuş ve o dili Türk düşünce dünyasına kazandıran ise Gökalp olmuştu. İslamcı Günaltay’ın düşünce çizgisi ise bireysel çıkardan ziyade genel iradeyi önemsemesiyle Rousseau’ya yakındır. Rousseau da ne dinin ortaçağ Hristiyanlığı gibi siyasal irade karşıtı olmasını ne de dünyaya sırtını dönmelerini istemektedir (Orhan, 2013;31). Bir nevi Cebriyyenin ataletine kendini bırakmayan ama devletle de boğuşmayan bir din Günaltay’ın hayaliydi. Bu haliyle “sivil din” kavramı “milliyetçi-mukaddesatçı” bir siyasal-dinsel tutumun destekçisi olarak görülebilir. Dini ritüellerin politik toplumsallığı güçlendirici etkisini gerektiğinde “kutlu doğum haftası” gibi yeni ritüellere eklenerek gözlemleyebiliriz.

Cumhuriyet öncesinde ahlak ile tekniğin ayrı olacağından bahseden Celal Nuri gibi aydınlar ise, ancak Cumhuriyetle birlikte aslında Batı uygarlığının ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğini anladıklarını ifade eder. Bu bağlamda din ancak bireysel vicdan meselesi olmalıdır ve toplumda kurumsallaşmamalıdır. Ahmet Ağaoğlu ise, Ziya Gökalp’in işlevsel din anlayışına da karşı çıkarken dinin ulusun bir parçası olmadığını zira ulusların tarihsel olarak dinlerini değiştirebildiğini söyler. Ona göre ulus ancak orada var olduğu için yani ırki anlamda varlığından dolayı ortaya çıkar, dini ve kültürel birlikten dolayı değil. Bu nedenle din konusu toplumsal değil, bireysel bir meseledir. Mehmet Emin’de artık bu bireysel mesele sadece psikolojik meditasyona indirgenmiştir. Cumhuriyet batı uygarlığının ayrım kabul edilmeksizin benimsenmesini ve dinin de bireysel işlevsel alana hapsedilmesini arzu etmiştir. (Mert, 1994; 68-80)

Dinin modernizm önündeki büyük yenilgisi 1933 Üniversite reformu ile kesinleşmiştir. Darülfünun kurulduğundan beri eğitim meselesinde tartışılan konular iki bağlama oturmaktaydı. Birinci bağlam Emrullah Efendi'nin "tuba ağacı" metaforuyla açıkladığı bize özgü bir eğitim felsefesi arayışıdır. Yani kökleri üniversite olan bir eğitim felsefesi oluşturulmalı ve ortaöğretim buradan beslenmeliydi. Bize özgülük iddiasını besleyen teknoloji-kültür ayrımı idi. Emrullah Efendi Avrupa'da da öncelikle yükseköğrenimin kurulduğunu orta öğretimin ise yukarıdan aşağı geliştiğini söylemekteydi. Oysa Satı Bey, asıl meselenin ağacı dosdoğru dikmek ve yetiştirmek olduğunu iddia etmekteydi. İnsan da orta öğretim sağlam olduğunda yetişen bir ağaç gibiydi. Bu tartışmaya son veren Cumhuriyetçilerin 1933 üniversite reformu oldu. Almanya'dan kaçan Yahudiliğinden ziyade pozitivistlikleriyle ön plana çıkan öğretim üyeleri üzerinden laik bir eğitim sistemi inşa edilmiştir. Zira pozitivism, modernleşmenin diğer bütün halkalarını içeren son halkasıydı. Bundan sonra Türk eğitim sistemi bize dair olanı sorgulamaktan vazgeçti ve batıda olanı olduğu haliyle topluma benimsetmeye çalıştı. Bize özgücülüğün orta öğretimde yeniden ortaya çıkması için İmam-Hatip Liselerini beklemek gerekecektir.

1920'lerden sonra sayıları 479'u bulan tüm medreselerin kapatılması, Arapça ezanın yasaklanması, din derslerinin eğitim müfredatından çıkarılması, Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması, Latin alfabesine geçiş ve sonunda laikliğin anayasal bir kural haline gelişi Cumhuriyetin ilk dönemlerinde devletin din ile ilişkisinin içeriğini oluşturmaktadır. (Kuru/Stepan, 2013;106) Din karşısında tarafsız olması beklenen laik devletin aksine Türkiye'de devlet, varoluşunu dini hak ve özgürlükleri kamusal alanda kısıtlamakta bulmuştur. Türkiye'de anlaşılan laiklik ilkesi gereğince devlete dini hak ve özgürlükleri kısıtlama yetkisi verilmesi doğal karşılanmaktadır (Nalbant, 2011;72).

Fakat genel olarak İslam ülkelerinde ve özelde Türkiye'de ideolojik laikleştirme politikaları toplumsal tepkilerin güçlenmesine ve siyasallaşmasına neden olmuştur. Fransa'da devrim sonrası toplumsal bir talep olarak görülen ideolojik laiklik, Türkiye'de elitist bir proje olarak şekillenmiştir. Cumhuriyetçilerin dini kamusal hayattan uzaklaştırmaları siyasal meşruiyetlerini de sorgulanır kılmıştır. Zira Şerif Mardin de Cumhuriyetin laikçi ideolojisinin bir dünya görüşü olarak İslam'ın kamusal alandan dışlanmasının boşluğunu dolduramadığını ifade etmektedir (Mardin, 1995;11). Laiklik, dolduramadığı bu boşluk için alternatif din olma iddiasını da uzun süre korumuştur. Genelde "laikçilik" olarak adlandırılan bu patolojik hal yakın tarihlere kadar egemen laiklik anlayışını belirlemiştir.

İkinci dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin demokratik ve liberal devletler safında yer alması laiklik uygulamalarında da yumuşamaları beraberinde getirmiştir. Savaş sırasında ortaya çıkan yeni taşra zenginleri, Batıda eğitim görmüş entelektüeller ve dini yaşam tarzına uygulanan devlet baskısından bıkan köylülerin oluşturduğu politik koalisyon laiklik uygulamalarının değişmesini mümkün ve zorunlu kılmıştır. 1949'da yaklaşan demokratik seçimler öncesinde toplum karşısında panikleyen tek parti iktidarı önce İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesini tekrar açmış sonrasında da türbeler ziyarete açılmıştır. Böylece dindar toplumun elitleri de sıradan halkı da tatmin edilmeye çalışmıştır. 1950 seçimi sonrasında en dikkat çeken husus ezanın tekrar Arapça okunmasının önünün açılmasıdır. Fakat bundan daha önemli olan 1949 seçmeli ve çekinerek konulan din dersleri 1950 sonrasında müfredata dâhil edilmiştir. Din derslerini almak istemeyen öğrencilerin sayısı yüzde biri aşmamıştır. Hatta taşrada okullaşma oranının artmasında din derslerinin müfredata konması önemli etken olarak görülmüştür. (Hal, 2005;157)

Ayrıca İmam-Hatip okullarının bir kurs olmaktan ziyade okullaşması, radyolarda Kur'an okunması ve hacca gidecek olanlara döviz tahsis edilmesi gibi pratik dini hayatı kolaylaştıran unsurlar Demokrat Parti'nin din politikasının sıcak yüzünü oluşturmaktadır. Bütün bu dini hayattaki yumuşamalara rağmen Demokrat Parti için de din ibadet ve kültürel hayatla sınırlı kalmalıydı. Siyasal hayatta dinin rolü olmamalıydı. Dönemin İslamcılarının da dini konuları polemler üzerinden tartıştığı ve dini sorunların derinlemesine incelenmediği ortadadır (Sitembölükbaşı, 1995;185-186). Bu dönemde özellikle Nurculuk, Süleymancılık ve Ticanilik gibi nevezuhur tarikatlar türemiş ve halk İslam'ını yönlendirmiştir. Din toplumsal hayatta meşruiyet kazanmış ama devletin din işlerinde daha aktif olduğu bir resmi din anlayışı oluşturulmuştur.

1947'deki CHP Kurultayı ile başlayan dini konularda liberalleşme eğilimi Demokrat Parti döneminde de rayından çok çıkmış sayılmaz. Nihayetinde her iki politik hareket de “taassub” ile “dini hayat” arasında mesafe oluşturmaya çalışır. Dini düşman olmaktan çıkararak politik kontrol altına almak ve hurafelerden ve taassubdan uzak bir kültürel yaşam tarzı olarak dini dizayn etmek önem kazanmıştır. 1960 darbesi sonrasında Türk sağının genel çizgisi de dini taassubu tabulaştırmaktadır. Ali Fuat Başgil, dini taassubu mabedin devletten dini desteklemesi için zor kullanmasını istemek, siyasi taassubu da siyasetçinin kendisini mabede alkışlatmak istemesi olarak tanımlamakta ve her iki taassubu da özgürlüğün düşmanı olarak görmektedir (Başgil, 1998;171). 1960 darbesinin önemli sebeplerinden biri DP'nin din politikaları olmasına rağmen sonrasında kurulan demokratik toplumsallık dini hayatı politikanın bir unsuru haline getirmekten çekinmemiştir.

1960 darbesi sonrasında Cumhuriyetin temel ilkelerinden biri olarak 1937'de 1924 Anayasasına iliştirilen laiklik ilkesi 1961 anayasasının ikinci maddesinin odağını oluşturmaktadır. 1961 metni şöyledir; “Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, layik ve sosyal bir hukuk devletidir.” Cumhuriyeti yeniden dizayn eden 1961 anayasası 1924 anayasasına aykırı olarak parlamentoyu sınırlandıran Anayasa Mahkemesi ya da HSYK benzeri kurumsal yapılar oluşturarak laikliğin anlamının yargısal içtihatlarla genişlemesine zemin hazırlamıştır. AYM laikliği bir hukuki kavramdan ziyade yaşam biçimi olarak meşrulaştırmış ve tartışılmasını dahi tabulaştırmıştır. Politik partilerin laikliği benimsemeleri daima sorgulanmış ve zaman zaman laiklik karşıtlığından dolayı politik partiler kapatılmıştır.

Cumhuriyetin yenilen zihni hukukun meşruiyetini toplumsal değerlere değil de modernitenin akli ve bilimine dayandığında, Anayasa Mahkemesi (AYM) için laikliği toplumsal değerlere rağmen tanımlamak zor olmamıştır. AYM'nin hukuk yoluyla toplumu biçimlendirme çabalarına karşın demokratik toplumsallık din ile ilişkisini çizilen dar sınırlarla bağlı kabullenmemiştir. Gerek milletin kültürü ile bütünleşen milliyetçi çizgi, gerekse İslam'ın ümmetinin davasını koruyan İslamcı çizgi laikliği AYM'nin çizdiği hukuksal çizgilerle anlamamıştır. Aralarındaki en önemli fark milliyetçilerin İslam davasını siyasi değil, toplumsal bir dava olarak görmeleri buna karşın İslamcıların toplumsal ile siyasal arasında ayrımı kabul etmemeleridir. Dini Durkheimci çizgiye uygun bir şekilde toplumsal hayatın harçlarından biri kabul eden milliyetçi ve muhafazakâr düşünce için tabu olan, dinin ideolojikleşmesi olmuştur. Bu nedenle dinin “istismarına” karşı oldukları argümantasyonu yaygınlaştırmıştır. DP'nin resmi din kavrayışına karşı Ali Fuat Başgil gibi muhafazakârlarda ya da Erol Güngör (Sarıkoyuncu/Yaşar, 2014;259) gibi milliyetçilerde ortak olarak dinin politikacılar tarafından istismar edilmemesi gerektiği düşüncesi yerleşmiştir. İslam dini mükemmeldir ama toplumsal ve kültürel bir öğe olarak kirletilmeden korunmalıdır. Bir nevi dinin fanus altına alınması ve müzeleşmesi söz konusudur.

AYM kararlarında “zorlama” kavramından bahsettiğinde dinin mahalle baskısından bahsetmektedir. Dini özgürlüklerin baskı altına alınmasından değil. Farklı dini anlayışlara dayanan hukukların birlik oluşturamayacağını ve bu yüzden ancak ulusun yaptığı yasaların politik birliğin kurucu unsuru olacağı düşünülmektedir. Bir taraftan çoğulculuğu sınırlayan baskıcı niteliği, diğer taraftan ulusun bütününe kapsama özelliğinin olmaması nedeniyle dine dayalı bir hukuk sistemi laikliğin olduğu kadar demokrasinin de düşmanı sayılmıştır. Dini hukuk ve dünyevi hukuk arasında sıkışan bu tür normatif bakış toplumsal farklılıkları homojenleştirmeye çalıştığına farkına varamamaktadır. Farkına vardığında ise homojenleşmenin ileri bir insanlık seviyesine tekabül etmesinden dolayı bir özgürleşme biçimi olduğunu düşünmektedir. Dinin zorlamasına karşı çıkan Cumhuriyet, vatandaşlarını “özgürlüğe” zorlama hakkını kendinde bulmaktadır. Özgürlük ve demokrasinin yolu da laiklikten geçmektedir. Dini hakların uygulanması bireylerin negatif haklarını kısıtlamaktaysa sınırlandırılabilir. Örneğin bu anlayış çerçevesinde başörtülü bir öğretmen dindar olmayan öğrencilerin dini sembollerden uzak durma özgürlüğünü zedelemekte ve onların üzerinde dine dair baskı oluşturmaktadır.

Artık dinin toplumu ve siyasal olanı belirlemesi gerektiğinden daha az bahsediyoruz. Dinin modernleşme sürecinde tekrar anlam kazanmasının birkaç önemli sebebi vardır. İlki küreselleşme ile toplumsal göçlerin artması ve dinsel olarak farklılaşan diasporaların oluşmasına dayanmaktadır. Diasporada din, azınlıkta kalanların tutunacağı en güçlü daldır. Sılaya ilk gittiklerinde çok da dindar

olmayan Türklerin zamanla dindarlaşması ve ikinci ve sonraki nesillerin kimliklerini İslam üzerinden kurmaları bu eğilimin en iyi örneğini oluşturmaktadır. Diğer taraftan dinin özel hayatlardan bile sökülüp atıldığı din karşıtı reel sosyalizmin sona ermesi Polonya, Rusya ve Sırbistan gibi ülkelerde dinin kimliğin en önemli bileşeni haline gelmesini sağlamıştır. Rusya'da ya da Sırbistan'da Ortadoks olmak Rus ya da Sırp olmakla eşdeğer hale gelmiştir. Üçüncü önemli gelişme ise üçüncü dünyadaki seküler yönetimlerin toplumsal olandan kopuşlarıdır. Gerek Latin Amerika'da gerekse Ortadoğu'da kendi toplumlarından uzak, Batılı sekülerizme yakın yönetimlere son verilmiştir. İran İslam devrimi ile başlayan süreç bazen sert bazen yumuşak olarak halen sürmektedir. Batılı seküler yöneticilerin alternatifleri her yerde varoluşlarını din üzerinden meşrulaştırmaktadır. Bu durum Latin Amerika'da, Filipinler'de, Endonezya'da, Hindistan'da, Türkiye'de ve Pakistan'da inançlar değişse de farklılık göstermemektedir. (Turner, 2012;208-209)

SONUÇ

Post-seküler bir toplumda din, bir taraftan bütün dünya toplumlarında daha önemli hale gelirken ve politik toplumsallığın temelini oluştururken diğer taraftan da devlet/siyaset tarafından kontrol altında tutulmaya devam etmektedir. Toplumsal anlamda bakıldığında ise kendini dinle tanımlayanların artmasına rağmen iman ve inanmışlık bakımından endişeler de artmaktadır. Zira din kültürelleşmekte ve geleneksel bir değere dönüşmektedir. Devletler açısından yönetilebilir din, imani niteliğini koruyan din değildir. Halkın yaşadığı biçimiyle din yönlendirilmeye daha müsaittir. Demokrasi halkın yönetimi ise, demokratik din de halkın dinidir. Halkın inançlarını hurafe sayarak aşağılamak da demokrasinin gereklerine uymamaktadır. O zaman demokrasiler nasıl elitist teorilerle popülist teoriler arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktaysa din de bu orta yol arayışından bağımsız değildir. Bir anlamda modern toplumda dini tartışmak aynı zamanda demokrasiyi tartışmaktır.

Modern toplumlarda demokrasiyi tartışanlar öncelikle iktidar sahibi olan halkın kim olduğunu tartışmışlardır. Halk, vatandaşlar mıdır, millete dâhil olanlar mıdır, vergi verenler midir, politik coğrafyadaki herkes midir? Bu tartışma aslında mümin kimdir, tartışması ile benzer nitelikler taşımaktadır. Kendine Müslüman diyen herkes öyle midir, örneğin Alevilerin her fraksiyonu Müslüman mıdır? Dini sadece kültürel anlamda sahiplenen deistler Müslüman mıdır? Fakat bu tartışmanın demokrasi açısından da din açısından da bir faydası olmayacaktır. Zira burada demokrasi ya da dini toplumsal olarak görenlerle ideal olarak görenler arasındaki açık kapanmayacaktır. Demokrasinin selefleri bugün yaşanan politik düzeni demokrasi olarak görmezken, dinin selefleri kendilerinden olmayan herkesi "kâfir" ilan edecektir. Bu anlamda demokrasi de din de liberal özgürlük alanı ile buluşmadan modern toplumlara bir şey söylemeyecektir. Dinin liberalizmle buluştuğu yer ise laiklik anlayışı çerçevesindedir.

Demokrasi liberalizmle buluştuğunda ağırlık noktasına bağlı olarak hak düzeninin kurulma biçimiyle karşılaşmaktadır. Yani liberalizm aslında demokratik eşitlik karşısında haklarının korunaklı alanlarını yaratmaktadır. Bir anlamda özgürlük öncelikli bir kavram olarak liberalizm, demokrasinin popülist eşitlik taleplerine karşı sahip olanların sahip olduklarını korumasına yardım etmektedir. Neye sahipsek liberalizm onu korur; vücut bütünlüğü, fikir, mülkiyet ve dahi din. İşte tam bu nokta liberalizm ile dinin buluştuğu laiklik noktasıdır. Liberalizm nasıl içeriğini sorgulamadan bizim olanları koruyorsa ve burada tam bir tarafsızlıkla hareket ettiğini iddia ediyorsa, liberal demokrasiyle örtüşen laiklik anlayışı da bize dair inançları koruma iddiasındadır.

Fakat gerek Cumhuriyetin kurucu iradesinin kurguladığı haliyle dini kamusal alandan dışlayan laiklik anlayışı, gerekse yeni Cumhuriyetçilerin dini olanı akıl süzgecinden geçirerek kamusal alana dâhil etmesi, dini ve inançları kendilerine özgü bütünselliğiyle kabullenmemektedir. Liberal laiklik anlayışı açısından ise din ve inançlardan herhangi biri diğerine göre bir üstünlük taşımamaktadır. Bu nedenle hâkim dini toplumsallığın yaşandığı politik düzenlerde çoğunluğun dini haklarını görelileştirmektedir. Dinin yeniden politik anlam kazandığı günümüzde artan oranda din ve inançların anayasal ayrıcalıklar kazandığı gözlemlenebilir. Devletler kendi politik birliklerini destekleyen dinleri ve inançları anayasal ve yasal çerçevede gözeterek toplumsal meşruiyetlerini artırmaya çalışmaktadır. Dinler ise kendi bütünselliklerini koruma endişesini taşımaktadır. Devlet ile din ilişkisi artık karşılıklı dayatmalarla değil, mesafenin korunmasıyla yeniden inşa edilmektedir. Mesafenin hadlerinin belirlenmesi ise bazen anayasalarda yer almakta bazen de anayasal uzlaşma metinlerinde karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Achenbach, Rüdiger, “Das Religionsverständnis von Rudolf Bultmann”,
http://www.deutschlandfunk.de/das-religionsverstaendnis-von-rudolf-bultmann.886.de.html?dram:article_id=239309, 01.02.2015.
- Başgil, Ali Fuat (1998), *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Frick, Marie-Luisa / Oberprantacher Andreas (2008), “Widerkehr des Verdrangten? Die Krise der Sakularisierungsthese im Spiegel gegenwertiger Debatten über das Phänomen, Religion in Europa”, *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*, Nummer 24.
- Hal, Sebahattin (2005), “Demokrat Parti’nin 1950-1954 Dönemi Din Siyaseti” *Ankara Üni. SBF Dergisi*, sayı 60-3.
- Kuru, Ahmet T. / Stepan Alfred (2013), *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, Bilgi Üni. Yay., İstanbul.
- Mardin, Şerif (1995), “Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması”, *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*, O. Abel/M. Arkoun/Ş. Mardin, Metis Yay., İstanbul.
- Mert, Nuray (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul.
- Nabant, Atilla (2011), “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”, *Tartışılan Laiklik/ Fransa ve Türkiye’de İlkeler Ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, Bilgi Üni. Yay., İstanbul.
- Orhan, Özgüç (2013), “Jean Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı”, *A.Ü.S.B.F. Dergisi*, cilt 68, No 3.
- Sarıkoçuncu, Ali / Yaşar Öznur (2014), “Erol Güngör Örneğinde 1960-1980 Arası Türk Aydınını ve Din”, *Dumlupınar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:39.
- Schröder, Richard (2003), “Der Protestantismus vor der Herausforderung des Sekularen”, Hans-Martin Barth (Ed.), *Der Protestantismus vor der herausforderungen des Sekularen*, LIT Verlag, Münster.
- Sitembölükbaşı, Şaban (1995), *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, İSAM Yay., İstanbul.
- Turner, Bryan S. (2012), “Post-seküler Toplumda Din”, (çev. Özcan Güngör), *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt 12, sayı 3.