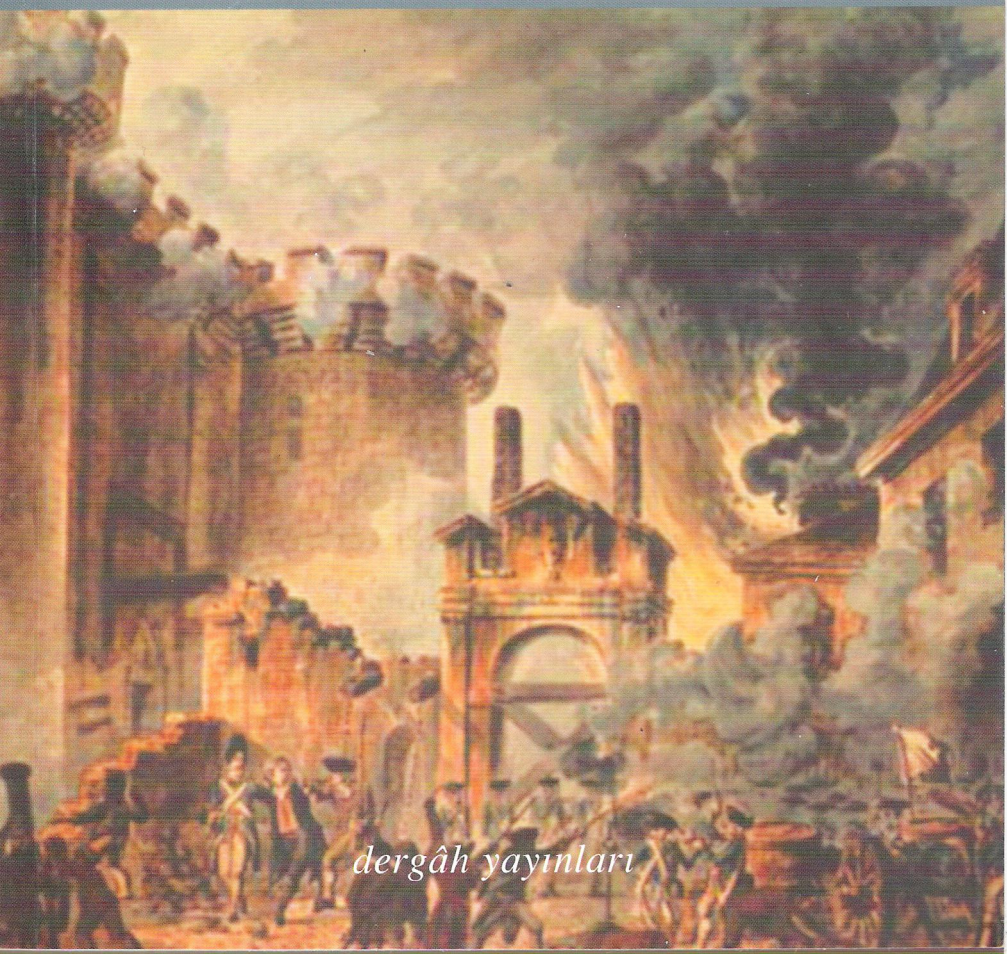
DÜNYADA LAİKLİK

Jean Baubérot



dergâh yayınları

Jean Baubérot

DÜNYADA LAİKLİK

Türkçesi
Ertuğrul Cenk Gürcan

DERGÂH YAYINLARI
Klodfarer Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20 34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 78 (3 hat) Faks: [212] 518 95 81
www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

Dünyada Laiklik'in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 401
Batı Düşüncesi: 23
ISBN: 978-975-995-148-1
1. Baskı: Ekim 2008

Eserin Fransızca ismi: *Les Laïcités Dans Le Monde*
© Presses Universitaires de France, 2007

Dizi Editörü: Asım Onur Erverdi
Kitap Editörü: Işıl Erverdi
Kapak Tasarımı: Sermin Yavuz Sahife Düzeni: Ayten Balaç

Basım Yeri: A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit ve Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ana Basın Yayın
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

İçindekiler

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ/ 7
GİRİŞ: ULUSLARARASI GERÇEKLİK OLARAK LAİKLİK/ 17
I. BÖLÜM: LAİKLİĞİN TARİH ÖNCESİ/ 21
I. Antiklerikal Mücadeleler/ 22
II. Sünnilikte Ayrımlar/ 23
III. Hıristiyan Âlemi/ 25
IV. XVI. yüzyıldaki Kopuşlar/ 27
V. Birinci Küreselleşme
VI. Laikten Laikliğe
II. BÖLÜM: LAİKLİĞİN FELSEFÎ TEMELLERİ/ 34
I. Locke'un Separatist Düşüncesi/ 35
II. Voltaire'in Antiklerikalizmi/ 37
III. Rousseacu Yurttaşlık Dini/ 40
IV. Farmasonluğun Doğuşu/ 43
V. İlerleme Umudu/ 45
III. BÖLÜM: AYDINLANMIŞ DESPOTİZM, DEVRİMLER, LAİKLİK/ 48
I. Despotizm... Aydınlanmış/ 48
II. İngiliz Devriminden.../51
III. Amerikan Devrimi'ne/ 53
IV. Fransız Devrimi/ 56
V. Laikleşmenin Birinci Eşiği/ 58
IV. BÖLÜM: LAİKLİK VE GALİP GELEN MODERNİTE/ 61
I. Latin Amerika/ 62
II. Sekülerleşme ve Laikleşme ile Meydan Okumaları/ 65

III. Kiliseler ile Okulun Ayrılması/ 69
IV. Sömürgecilik ve Laik Modernite/ 71
V. Laikleşmenin İkinci Eşiği/ 73
V. BÖLÜM: SEKÜLERLEŞMİŞ TOPLUMLAR VE LAİKLİK/ 77
I. Batının Hâkimiyetine Karşı Direnişler
II. Siyasî Dinler/ 80
III. Laikliğin Zikzakları/ 83
IV. Gelenek-Göreneğin Laikleşmesi/ 89
VI. BÖLÜM: LAİKLİĞİN JEOPOLİTİĞİ/ 93
I. Laikliğin Jeopolitik Dönüşümleri/ 94
II. Kuzey Amerika/ 96
III. Güney Amerika/ 99
IV. Sahra Altı Afrika/101
V. Kuzey Afrika ve Yakın Doğu/ 104
VI. Asya/ 106
VII. Avrupa/ 109
VII. BÖLÜM: LAOS, LAİKLİK VE XXI. YÜZYILIN MEYDAN OKUMALARI/ 117
I. Üçüncü Bir Eşik/ 118
II. Günümüzde Sekülerleşme ve Laikleşme/ 121
III. Yurttaşlıktan Cumhuriyetçiliğe/ 123
IV. Çoğulculuktan Çokkültürlülüğe/ 125
KAYNAKÇA/ 129

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişi, önümüzdeki yıllarda laiklik konusunda anahtar bir test olacak; laiklik, kimliksel geri çekilmelerle karşılaşacaktır. Avrupa Birliği uzun süredir devam eden bir sürece sırtını döner ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üye olma talebini karşılamazsa bu tür bir geri çekilme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bazı siyasî liderler Türkiye karşısındaki retçi tutumlarını coğrafî bir gerekçeye dayandırmaktadırlar. Bu, gerçek bir nedenden çok bir bahane olarak görülebilir. Türkiye, Avrupa Ekonomik İşbirliği Teşkilatı ile Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı gibi çeşitli Avrupa kurumlarının kurucu üyesi olduğu gibi 1949'dan beri de Avrupa Konseyi'nin üyesidir. Dahası, 1963-1964'te, Avrupa Birliği'nin atası olan Avrupa Ekonomik Topluluğu'yla (AET), katılım perspektifini de içeren bir ortaklık anlaşması imzalamıştır. Avrupa, tarihi dolayımıyla ve coğrafî olarak kurulan bir varlıktır. Bununla birlikte, coğrafî-tarihsel bir perspektif içerisinden bakıldığında, Avrupa'ya yabancı bir Türkiye tezi savunulabilir değildir.

Gerçekte, uzun bir süre boyunca, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı aslında özel bir zorluğa yol açmamış; diğer ülkelerden de, özellikle insan hakları ve azınlıklara saygı gösterilmesi gibi konularda, bazı siyasî ve ekonomik şartları yerine getirmeleri istenmişti. Bu, genel kurallarla ilgiliydi. Son zamanlarda, coğrafî argü-

manın (ki Kıbrıs'a karşı kullanılmamıştır) başka bir şeyi sakladığını düşünüyorum: Avrupa'nın "temel itibariyle Hıristiyan" olarak düşünülen "kökler"e kapanmasını.

Bu geri çekiliş iki sorun doğurmaktadır. İlk başta, "kökler"in öne sürülmesi siyasi alanda yeni bir referanstır. Bir tarihçi olarak, herhangi bir topluluğun tarihi boyutunun önemini en aza indirmekten kaçınacağım. Ancak tarih, kökler içerse de, yenilikler ve kopuşlar da içerir. Örneğin, reformun ve daha sonra da aydınlanmanın kopuşları Avrupa'nın önemli anlarını oluşturmaktadır. Ve mesele sadece bu da değildir. "Kökler"i ayrıcalıklı bir hale getirmek, onları "değerli kılmak" gerektiğini belirtmek, kesinlikle ikna edici olmayan, ideolojik bir seçenektir.

Avrupa'nın kuruluşunun ilk zamanlarında, Avrupa'yı oluşturanlar "kökler"den fazla bahsetmiyor ve geleceğin biçimlendirilmesine önem veriyorlardı. Böylece, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin yazılması sırasında (1950), yani güçlü Hıristiyan demokrat partilerin çeşitli Avrupa ülkelerinde iktidarda olduğu bir dönemde bile, hiç kimse dinî bir mirastan bahsetmeyi önermemişti. Bundan 50 yıl sonra, bir Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı'nın kabul edilmesi sırasında, bu tür bir formül etrafında ateşli bir mücadele yaşanmıştır.

Dahası, tarihçi bakış açısıyla, Avrupa'nın "kökleri", "mirası", çoğul gerçeklikler sergiler. Hıristiyanlık burada önemli bir rol oynamakla, medeniyetin ve çatışmaların kaynağı olmakla birlikte İslamiyet, Yahudilik, felsefe... de onların bir parçasıdır. Hıristiyan kökleri ayrıcalıklı bir hale getirmek, onları "değerli kılma" yükümlülüğünü ilan etmek, Avrupa'ya dinî bir kimlik kazandırmayı istemektir. Bununla birlikte, Avrupa'daki devletler ile din arasındaki farklı ilişki biçimlerine saygı gösteren Avrupa kurumları, bu halleriyle, hiçbir dini referans içermezler; bunlar bütünüyle laik kurumlardır. Ancak birkaç yıldan beri, Avrupalı kurumsal laikliği görelileştirmeyi amaçlayan eğilimlerle karşılaşılmaktadır. Bazı kişiler müstakbel

bir anayasada Tanrı'ya referans yapılmasını isterken, diğerleri Hıristiyan bir mirastan söz edilmesini istemektedirler. Bu girişimler, çoğunluğun Müslüman olduğu ve laik bir Türkiye'ye karşı olumsuz bir şekilde ortaya çıkma eğilimindedirler. İşte bu nedenledir ki, Türkiye'ye karşı sergilenen tutum Avrupa'da laikliğin durumuna ilişkin bir çözümleyici öge olabilecektir.

"Laik Özgürlükler"in [libertés laïques] Gelişimi

Bu çözümleyiciyi güncellemek, onu işler hale getirmek, aynı zamanda "laiklik" kavramını aydınlatmak ve analiz etmek anlamına da gelir. Çoğu kez, laiklikten, sanki bu terim açıkmış gibi, tanımlanmaya ihtiyaç duymuyormuş gibi bahsederiz. Dolayısıyla laikliğin çoğu kez özcü ve niceliksel bir yorumunu tartışmasız kılmak isteriz. Bu nedenle, eleştirel bakışın, bu tür bir laiklik kavrayışını benimsememek – ki sadece dolaylı bir şekilde olabilir – ya da laiklik kavramıyla onun baskın sosyal kullanımını birbirine karıştırmamak için gerekli olduğu ortaya çıkar.

On yıl, hatta yirmi yıldan beri, laikliğe ilişkin uluslararası akademik incelemenin arttığı gözlenmektedir; bu durum, farklı analizlere yol açtığı gibi, laikliğe ilişkin bir uluslararası bildirgenin hazırlanmasına da yol açmıştır (2005). Elinizdeki yapıt, bu incelemelerinin yanı sıra yazarın kişisel araştırmalarını da geniş bir şekilde ortaya koymaktadır. Aslında laiklik, Fransızlara özgü bir istisna olmadığı gibi Türklere özgü bir istisna da değildir. Farklı laiklik modelleri vardır; bu modeller, uluslararası Bildirge'nin de gösterdiği gibi ve gittikçe daha fazla, demokratik karakterleriyle değerlendirilmektedirler.

Burada, laikliğin sadece siyasetin din karşısında özerkleşmesi sürecinin sonucu olmakla kalmadığı bir perspektif içerisinde yer almaktayız; bu durum, tarihi olarak ve çoğu kez, dini otoritelerin devlet aygıtlarına, az ya da çok devletleştirilmiş bir dine tabi olmaları-

nı içermiştir. Laiklik, aynı zamanda, dinin de devlet karşısında giderek daha fazla özerk bir hale gelmesi ve eksiksiz bir hukuki formalizasyona sahip olmasa da dinin devletten ayrılmasıdır.

Dolayısıyla bazı kişiler karşılıklı bağımsızlıktan söz etmektedirler. Bu tespit, bu durumun benzer iki varlıkla ilgili olmadığının belirtilmesi şartıyla, yanlış değildir. Siyasal iktidar "iktidar"ı gerçekten kullanır; ki bu, zorunlu olduğunda, bastırıcı önlemler yoluyla kamu düzenini ve yasalara uyulmasını sağlama hak ve yükümlülüğünü içerir. Ancak iktidar, gücü meşru bir şekilde kullanabilirse de, demokraside bunu bütün yurttaşların haklarını ve kamu özgürlüklerini güvence altına almak amacıyla yapmalıdır. Yurttaşlar, dini ya da etnik aidiyetleri ne olursa olsun, aynı haklara sahiptirler; aynı özgürlüklerden yararlanırlar. Vicdan özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü de bu özgürlükler arasında yer alır. Dinin bir iktidar merkezi oluşturmamasının nedeni de budur; din, bu özgürlüğü ihlal etmeden gücü kullanamaz. Din, inananın gönüllü katılımını gerektiren bir "otorite" alanıdır. Zorlayıcı bir inanç, gerçek bir inanç olamaz.

Dolayısıyla, laik bir ülkenin siyasal iktidarı bir hakem gibi davranmalıdır. Oyunun açık ve yasal bir nitelik taşıyan kurallarına, kendisi de dahil olmak üzere, herkes tarafından uyulmasını gözetmelidir. Uzun bir süre boyunca devletin kendisi bu kuralların tek yargıcı idi. Artık bu söz konusu değildir. Din ve vicdan özgürlüğü bakımından laikliğin kuralları uluslararası metinlerle belirlenmiştir. Böylece *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin (1948) 18. maddesi şöyle der: "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir".

Bundan iki yıl sonra, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* 9. maddesinde bu metni kelimesi kelimesine tekrarlar ve buna ikinci bir paragraf ekler: "Din veya inancını açıklama özgürlüğü ancak kamu

güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir".

Burada "sınırlamalar" öngörülmüştür, zira sözleşme, "âkit taraflar"ın "yükümlülüklerine bağlı kalınmasını sağlamak amacıyla" bir Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kurmuştur; herkes, sözleşmeye taraf olan ülkelerin "iç hukuk yollarını tükettikten sonra" bu organa başvurabilir. Dolayısıyla, Sözleşme, farklı temel haklar arasında bir çatışmanın var olabileceği durumları öngörmeye çalışır. Bununla birlikte, bu hakları, "dinini veya inancını açıklama özgürlüğü"nü sınırlamak ve gerçekte az çok aldatıcı nedenleri maskelemek için bahane olarak kullanmaktan mümkün olduğu ölçüde kaçınmayı gözetir.

Evrensel Beyanname'nin 18. maddesi birçok şekilde yorumlanabilir. En temel olanını ele almaya çalışalım. İlk başta, "düşünce özgürlüğü" ve "vicdan özgürlüğü"nün, "din özgürlüğü"nden önce belirtildiği not edilmelidir. Daha sonra, bu özgürlüğün somutlaştırılmasında "din veya inanç"tan bahsedildiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla, din özgürlüğünün, inanç özgürlüğünün bir parçası olduğu ve inanma ya da inanmama hakkını içerdiği açıktır.

Sosyolojik bakış açısından, dinler, insanların kökenlerine ve geleceklerine, yaşamaları gerektiği biçime... ilişkin temel sorulara ve Immanuel Kant'ın "ne umabilirim?" sorusuna yanıtlar veren sembolik sistemler oluştururlar. Ancak, birbirinden farklı dinler her zaman var olmuştur. Hıristiyan Batı, toprakları üzerinde bir dinin tekelini dayatmayı istemiştir. Daha uzlaşmacı Osmanlı İmparatorluğu ise, İslamiyet'in çeşitli dinlerin bir arada yaşamasını önlemediği, millet sistemi olarak bilinen sistemi uygulamıştır. Bu dinlere belli bir özgürlük verilmiştir; ancak dinî cemaatler, kendi aralarında eşit olsalar da [hukukî ve siyasî sınırları açısından büyük ölçüde] hâkim dine tâbi olmuşlardır.

Günümüzde, farklı dinler için bir eşit özgürlük ideali, bu ideali

az çok somutlaştıran demokratik toplumları hâlâ heyecanlandırmaktadır. Diğer yandan, sembolik alanla meşgul olan tek şey dinler de değildir. Örgütlenen, anlam önerileri getiren, hatta ayinler öneren ve dini bir nitelik taşımayan, felsefi inançlar da vardır. Evrensel Beyanname'nin din ile inancı ilişkilendirmesinin nedeni budur. Örneğin Belçika'da hastanelerde ve cezaevlerinde farklı dinlerin görevlilerinin (diğer ülkelerde olduğu gibi) yanında "insanî danışmanlar" da bulunmaktadır; bunlar, hayatın anlamını dinî geleneklerin dışında düşünmek isteyenlerin karşılığını oluşturmaktadırlar. Avrupa Birliği dinlerle diyaloğa girdiği gibi inanç organizasyonlarıyla da diyaloğa girmektedir.

Din değiştirme özgürlüğü 18. maddede açıkça dile getirilmiştir. Dolayısıyla devlet, bu özgürlüğü her yurttaş bakımından ve muhtemelen bunu kendi hukuklarında tanımayacak dinler karşısında da güvence altına almak zorundadır. Dinini ve inancını açıkça veya özel bir tarzda açıklama da devletin güvence altına alması gereken temel bir hak oluşturmaktadır. Dinî azınlıkların hürriyetlerinin devletin yükümlülüklerinin bir parçasını oluşturmasının nedeni budur. Diğer kamu hürriyetlerinden daha fazla olmamak üzere, dinini ya da inancını açıklama hürriyeti de mutlak olamaz: çeşitli özgürlükleri düzenleyen yasalara aykırı hareket etme hakkını vermediği gibi, genel sağlığı, ahlâkı ya da demokratik kamu düzenini tehlikeye atma hakkını da vermez (Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin belirttiği gibi). Ancak hürriyet kural, sınırlamalar ise istisna olmalıdır. Ve demokratik tartışmanın en önemli yönlerinden biri, buna dayanarak bazı sınırlamaları meşru olarak koyabileceğimiz 'adil' sınırları aramaktan ibaret olmalıdır; ve mümkün olduğu ölçüde, bu sınırlamalar neredeyse bir konsensüse dayanmalıdır.

Fransız Laikliği Örneği

Dolayısıyla, laik bir devlet insan haklarına saygı gösterilen böy-

le bir çerçeve içerisinde hareket edebilir. Bir din bu hakları tehdit ederse devletin bu hakları koruması gerekir. Ancak "tehdit altındaki laiklik" teması, din ve inanç özgürlüğünü haksız bir şekilde sınırlandırmak için bir bahane haline de gelmemelidir. Daima tehdit altında olduğunu düşünen bir rejim, gerçekte kendisinden ve herkesin hak ve özgürlüklerini savunduğuna ikna etme kapasitesinden şüphe duymaktadır. Demokratik laiklik bir arada yaşamaya ilişkin bir kuraldır; bu kuralın felsefî temelleri özellikle John Locke tarafından atılmıştır ve elinizdeki yapıtın "laikliğin felsefî temelleri"ne ilişkin bölümünde buna değinilecektir.

Zaman zaman, tarihsel olarak, özellikle Fransa'da ve Türkiye'de, laiklik az çok Jean-Jacques Rousseau bir yurttaşlık dinine bürünmüş, kendine özgü "dogma"larını dayatmaya çalışmıştır. Özellikle, devletin yeni bir ulusal kimlik oluşturmak ve bu kimliği bazı dini geleneklere gebe sosyal ağırlıktan kurtarmak istediği modernleşme dönemlerinde buna ihtiyaç duyulmuştur. Bu konjonktürde, sonuçlar demokrasi bakımından çoğu kez birbiriyle çelişkili bir şekilde ortaya çıkar. Tam da bu nedenledir ki laiklik, bu hızlandırılmış sosyal dönüşüm anlarını çok uzun bir dönem boyunca sürdürmemeli ve mümkün olan en kısa sürede yurttaşlık diniyle arasına bir mesafe koymalıdır. John Lockeçu bir ayrılıkçı [dinle devletin ayrılması] laiklik, Rousseaucu bir yurttaşlık dini laikliğinden ya da Voltaireci bir antiklerikal laiklikten daha demokratik bir nitelik taşır.

Bu tür ilkelerin aydınlatılması, uygulama için yeterli olacak bir reçete vermez. Laik ve demokratik ilkelerin daha iyi nasıl somutlaştırılacağına ilişkin tartışmanın vazgeçilmez olmasının nedeni budur. Çalışmalarımda, özellikle çeşitli dönemlerde bu tür bir tartışmanın gerçekleştiğini ortaya koyduğum Fransa'yı ele almıştım.* Fransa'da XX. yüzyılın başlangıcında Katolik dini kongregasyonlar güçlüy-

* Bunları *Histoire de la laïcité en France* [Fransa'da Laikliğin Tarihi], PUF, 2000 (4. Baskı, 2007) başlıklı çalışmamda sentezledim.

düler; bazıları "Dreyfus davası" sırasında cumhuriyet karşıtı kampanyalara katkıda bulundular (bir subay olan Dreyfus, Yahudi olduğu için ajanlık suçlamasıyla haksız yere mahkûm edilmişti ve suçsuzluğu tedricen kabul edilmişti). Cumhuriyeti istikrarsızlaştırmak isteyen gruplara hâkim olmak için kati birçok önlemin alınması mantıklıydı. Ancak, izleyen zaman diliminde bile, mekanik bir şekilde ve pratikte bütün kongregasyonlar hedeflenmiştir.

Mücadele edilen şey, bazılarının yasa dışı faaliyetlerinin ötesinde, yoksulluk, iffet ve boyun eğme yeminlerini içeren (sosyal terfinin, ailenin, özgür ve sorumlu bireyin karşısında yer alan) münzevî bir dinî yaşamın kendisiydi. Dolayısıyla "tam laiklik"ten bahsedilmekteydi ve buna bazı demokratik özgürlüklerin kırpılmasıyla ulaşılmaktaydı. İktidardaki cumhuriyetçi çoğunluğun liderlerinden biri olmakla birlikte bu siyasete karşı çıkan Georges Clemenceau, "kongregasyona karşı savaşmak için Fransa'yı devasa bir kongregasyona dönüştürmek gerektiğini" belirtecektir.

Kiliselerle devletin ayrılmasını öngören Fransız yasası 1905'te söz konusu krizi biraz yaşamakla birlikte, hiçbir şekilde bu "tam laiklik" mantığı içerisinde kalmamıştır. Bütün resmi dinleri kaldırarak (2. madde), siyasal iktidarla din arasındaki göbek bağını kesmiştir. Bunu tamamlayıcı olarak, söz konusu iktidara vicdan özgürlüğünü koruma ve dinin özgürce yaşanmasını güvence altına alma yükümlülüğünü getirmiştir (1. madde). Ayrılma perspektifi, titiz kontrol (Napolyon) ya da mücadele (önceki yılların devlet antiklerikalizmi) perspektifine galip gelmiştir.

XX. yüzyılın başlangıcında Fransa tarafından dinî kongregasyonlara karşı alınan önlemler, sayısal olarak çoğunluğun kabul ettiği bir dine aidiyetin, din özgürlüğüne gerçekten saygı gösterildiğine şahit olmayı bütünüyle garanti altına almadığını ortaya koyar. Çoğunluğun kabul ettiği bir din bile, zaman zaman, yönetici sınıf tarafından şüpheli görülebilir ve siyasi ya da hukuki olarak azınlık

durumuna düşebilir. Bu şüphenin, tarihi ya da güncel nedenleri olabilir; ancak bu şüphe her zaman haklı bir şüphe değildir. Burada da, demokratik tartışmanın gerekli olduğu ortaya çıkmakta; "laiklik" ile "özgürlüğü" olabildiği ölçüde uzlaştırma zorunluluğuyla karşılaşılmaktadır.

Dolayısıyla, laikliğin tanımı siyasî ve sosyal bir meseledir; hem çoğunluğun hem de azınlığın dinlerine uygulanır. Bu tanım koşullara göre değişebilir. Fransa'da, 15 yıl boyunca (1989-2004), devlet okullarında başörtüsünün (ve dini bir aidiyeti açığa vuran diğer sembollerin) takılması "laiklikle bağdaşmaz" görülmemiştir. İlgili öğrencinin, eğitim programlarını ve disiplin kurallarını ihlâl etmemesi ve okul binaları içerisinde başkalarına kendi dinini benimsetmeye çalışmaması şartıyla buna izin vardı. 2004'te çıkarılan bir yasayla, devlet okullarında başörtüsü takılması yasaklandı; ancak özel okullarda ve üniversitede serbestlik devam etti. 11 Eylül'den ve 1990'lı yıllardaki Cezayir iç savaşından kısa bir süre sonraki siyasi konjonktür, bu tür bir önlemi kısmen açıklayabilir. Dolayısıyla, daha yatışmacı bir nitelik taşıyan başka bir siyasal konjonktür bu kararı yumuşatabilecektir. Laiklik donmuş bir gerçeklik değildir ve laikliğin tarihi ile laikliğin mevcut gerçekliği bunu göstermektedir. Elinizdeki yapıtın bir amacı da, laikliğin oluşumunun yanı sıra laikliğin çeşitli siyasi, kültürel ve sosyal gerçekliklerle bağlantılı olarak büründüğü farklı biçimleri değerlendirmektir.

*

Laiklik, ampirik olarak, sosyal aktörlerin onunla ne yaptığıdır. Dolayısıyla laiklik, otoriter ya da liberal, çatışmacı ya da çoğulculuk ve uzlaşma unsuru olarak belirebilir. Demokratik yükümlülük laikliğin ikinci türünü ayrıcalıklı kılar. Fransa'da tarihsel olarak, laiklik iki kutup arasında salınmaktadır: Önceden dile getirilen "tam laiklik" modeli ile başka bir model, yani laik sözleşme modeli arasında. Dinle devletin ayrılmasına ilişkin (Fransız) yasalar(ın)dan iti-

baren (1905-1908), bu laik sözleşmenin üç karakteristik özelliğini ortaya koymak mümkündür. Bu, hiçbir şekilde, Katolik kilisesiyle bir sözleşme yapılmasıyla ilgili değildir; "iki Fransa'nın çatışması" olarak adlandırdığımız ulus-içi bir mücadelenin artık ulus devletin laikliği üzerinden gerçekleşmemesiyle ilgilidir. Ulus devletin laikliği, bundan böyle bütün Fransızların bir arada yaşamalarının ortak bir kuralı haline gelmiştir.

Fransız laik sözleşmesinin karakteristik özellikleri şunlardı: her şeyden önce, bu sözleşmenin yazarı ve garantörü olan laik cumhuriyetin, dinlerde, bu dinlerin bileşenini oluşturan "tartışılmaz"ın meşru bir şekilde var olduğunu kabul etmesi. İkincisi, sözleşmenin yapılması sırasında açık bir çatışma durumu söz konusu olsa da, mevcut çatışmacı ufuktan farklı bir geleceği tasarlama, dinle devlet arasında muhtemel bir uzlaşma hayal etme kapasitesi. Nihayet, hem mevcut çatışmaya hem de bu ütopik geleceğe göre hareket etmeye dönük olduğu kadar, (göreli ama gerçek) bir uzlaşmaya varmanın siyasî ve hukukî araçlarını sağlamaya da dönük siyasî olanak ve irade.**

Her ülke kendine özgü tarihsel süreçleri ve yine kendine özgü yolları izler. Ancak demokrasinin gereklilikleri hepsi için genel itibariyle aynıdır. Türkiye, evrenselcilik ile kendine özgü özellikler arasında, yine kendine göre, bir Türk laik sözleşmesi oluşturabilir ve böylece XXI. yüzyılın modern Avrupası'nın inşasına kendi taşını koyabilir. Dostlarının umduğu şey de budur.

** Bkz. J. Baubérot, a.g.e., 85-86.

GİRİŞ

ULUSLARARASI GERÇEKLİK OLARAK LAİKLİK

2005 yılında, 30 ülkeden 250 entelektüel tarafından imzalanan laiklikle ilgili uluslararası bir bildirgede şöyle deniyordu: "Devlet, bir din ya da belli bir düşünce türü üzerinden meşrulaştırılamadığı zaman ve yurttaşların tamamı siyasal iktidar üzerinde eşit hak ve yetkilerle donatılmış olarak egemenliklerini kullanmak için barışçıl bir şekilde müzakere edebildiklerinde bir laikleşme süreci ortaya çıkar. (...) Dolayısıyla, çoğul ahlâkî ya da dinî değerlerin ve çıkarların damgasını taşıyan toplumsal ilişkileri uyumlulaştırmak isteyen her toplumda laiklik unsurları zorunlu olarak belirir". Bildirge, "laikliğin herhangi bir kültüre, ulusa, kıtaya özgü olmadığını; terimin, geleneksel olarak kullanılmayan yerlerde de var olabileceğini" ekliyordu.*

Laikliğe ilişkin bu yaklaşım, laikliğin sadece belli ülkelerde var olduğu, hatta bir "Fransız istisnası" oluşturduğu şeklindeki genel görüşten ayrılmaktadır. Ancak bu yaklaşım, kurucu atalarının laiklik kavrayışından uzak değildir. Böylece, Fransa'da kiliseler ile devletin ayrılmasını düzenleyen yasanın (1905) raportörü olan Aristide Briand, Fransa'nın o zamanki durumunu "tanı-

* Bkz. *Le Monde*, 10 Aralık 2005. Bu Bildirge, özellikle J. Baubérot, 2006, s. 247-265'te ortaya konulmuştur.

nan dinler"iyle birlikte bir "yarı-laiklik" olarak görüyordu. Kilise ile devletin ayrılmasını gerçekleştiren devletlerin daha laik olduğunu düşünüyor ve özellikle Brezilya, Kanada, ABD ve Meksika'yı bu konuda model aldığını belirtiyordu.

Jules Ferry'nin yardımcısı ve laikliğin ilk teorisyeni olan Ferdinand Buisson, Fransa'nın "Avrupa'nın en laik" ülkesi olduğunu düşünüyordu (1883). Bu, diğer Avrupa ülkelerinin daha az ölçüde de olsa laik olduğunu ve başka kıtalardaki ülkelerin ise belki de daha fazla laik olduğunu kabul etmek demekti. Buisson'a göre, laiklik "kamu hayatının farklı işlevleri"nin "kilisenin sıkı vesayeti"nden ayrıldığı ve özgürleştiği bir tarihsel süreç içerisinde filizlenir. Buradan, en sonunda "bütün dinler karşısında tarafsız, bütün din adamlarından bağımsız, bütün teolojik kavrayışlardan muaf laik devlete" ulaşırız. Bu, "artık her tür dinî inancın dışında kalarak güvence altına alınan medeni hakların kullanılması" ve "bütün dinlerin özgür olması" yoluyla "herkesin yasa önünde eşitliğine" izin verir.

Kanadalı sosyolog Micheline Milot, devletin tarafsızlığının, siyasetin ve kamu kuruluşlarının din kuralları karşısında bağımsızlığının, din özgürlüğünün, farklı inançlara sahip bireylerin eşitliğinin "laikliğin kurucu unsurları" olduğunu belirtmektir.* Yukarıda değinilen bildirge, laikliği üç ilke üzerinden tanımlar: "vicdan özgürlüğüne ve bunun bireysel ve toplu olarak kullanılmasına saygı; siyasetin ve sivil toplumun belirli dinî ve felsefi kurallar karşısında bağımsızlığı; bireylere karşı doğrudan ya da dolaylı ayrımcılığın bulunmaması". Amerikan, Hindistan... üniversitelerindeki akademisyenlerin *Secular State*'i [seküler devlet] benzer bir şekilde düşündüğünü izleyen sayfalarda göreceğiz. Böylece, söz dağarcığı değişmiştir; ama problematik, kuru-

* M. Milot, 2002, s. 24.

cu ataların problematiğine yakın bir haldedir. Her bakış açısı mutlaklaştırılmış bir laikliğe değil, laiklikle az ya da çok ilişkilendirilme derecesine karşılık gelen değişkenlere gönderme yapar. Değerlendirme farklılaşabilir:

Briand ayrılma kriterine mantıksal olarak özel bir önem veriyordu, geleneklere ya da bir okula bağlı kalsaydı sınıflandırması farklı olabilirdi.

Dolayısıyla, gezegenimizde var olan farklı laiklikler üzerinde, bunları oluşturan laikleşmeye ilişkin tarihsel süreçleri, bunları meşrulaştıran felsefi temelleri ve bunların günümüzdeki sosyal gerçekliklerini göz önünde bulundurarak çalışmak mümkündür. Bu, söz konusu laikliklerin aynı olduklarını göstermez; aksine, bunları değişkenlere göre incelemenin mümkün olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, asgari bir laiklik eşiğinin aşıldığını da ifade eder.

Meksikalı sosyolog Roberto Blancarte bu asgari eşiğin "siyasî kurumlarının aslen dinsel unsurlarla değil halkın egemenliğiyle meşrulaştırıldığı, bir arada var olmaya ilişkin toplumsal bir rejim" olarak tanımlanmasını önerir.* Bu tanımın önemi üç unsura dayanır. Öncelikle, "laiklik"in etimolojisinin Yunanca *laos*, yani 'din adamlarından bağımsız' halk, kelimesinden kaynaklandığını anımsatır. İkincisi, bu öneri konuyla ilgili iki merkezi fikirle, sözleşme kuramı tarafından ortaya konulan iki merkezi düşünceyle ilişkilidir: Hukuk içerisinde ve hukuk yoluyla egemenlik ilkesi, haklara sahip birey düşüncesi. Nihayet, bu öneri Belçikalı filozof Thomas Bern'in analiziyle kesişir: Laiklik, *laos* sadece dinle değil ama aynı zamanda devletle de bir gerilim ilişkisi içerisinde var olur. Blancarte'ın kendisi "sadece dinî bir şema altında olmasa da iktidarın kutsallaştırılması biçimlerinin var olduğunu" vurgula-

* R. Blancarte, 2000, s. 117 vd.

mıştır ki bu durum "laikliğin laikleşmesi" mücadelelerine yol açabilir. Berns'e göre, laikliğin bileşenleri olan sapma ilişkileri, "hiçbir zaman kesin olarak ele geçirilemezler"; "kendilerine karşı dönebilirler" ve "beslenmeli, tazelenmelidirler".*

Maddi bir kavrayış olmaktan uzak, soyut bir şekilde, var olacak şey üzerinden somutlaştırılmış, "franco-fransız" bir laikliğin milliyetçi ideasından uzak, idealar dünyasında yer alan saf platonik bir kavram olarak "laiklik"te; rasyonel bir yaklaşımla, sosyal bilimlerin ve felsefenin onun bilgisinin mahiyeti için mücadele ettiği laikliğin dinamiğiyle karşılaşıyoruz. Bu yaklaşımın uluslararası bir niteliğe sahip olması, bu bilginin farklı ülkelerdeki disiplinler ve araştırmacılar arasındaki dolaşımı bu sonucu değiştirmemektedir.

* Th. Berns, A. Dierkens et J-Ph. Schreiber içinde, 2006, s.49.

I. BÖLÜM

LAİKLİĞİN TARİH ÖNCESİ

Buisson laikliği tanımlamak için kalkış noktası farklı iktidar ve nüfuzların "birleştirilmesi" ve bunların dine "boyun eğdirilmesi" olan bir süreç tasvir eder. Gerçekte, bu teokratik durumu sadece ilkel toplumlar yaşamıştır. Genel olarak, sıkı bir ilişki içerisinde oldukları zamanda bile siyasal iktidar ve dinî iktidar az ya da çok birbirlerinden ayrılır ve din adamları doğrudan yönetmezler. Bununla birlikte, din adamları siyasal iktidarı etkileyen bir güce sahiptirler; zira siyasal iktidar kendisini dinî bir temelle meşrulaştırır.

Dolayısıyla laiklik, "dünyevi iktidar" ile "ruhani iktidar" arasındaki ayrımdan daha fazla bir şeydir; Batı modernitesinin hâkim bir rol oynadığı tarihsel bir sürecin sonucudur. Bununla birlikte, çeşitli ayrım biçimlerinin varlığı, laik olmayan toplumların günümüz laikliklerivle mutlak bir farklılık sergilememelerine yol açar. Üstelik bu laiklikler geçmiş dönemlerin izlerini korumaktadırlar.* Dolayısıyla, günümüz dünyasındaki farklı geleneklerin laikliği kendi kültürlerine uyarlamaları, laikliğin müjdecisi

* Bu, elbette, diğer laiklikler gibi Fransız laikliği bakımından da kesinlikle böyledir. Fransız laikliği monoteist gelenek, daha özel olarak da Katolik gelenek tarafından damgalanmıştır.

olarak görülebilecek unsurları *a posteriori* olarak geçmişlerinde bulmaları mümkündür. Bu nedenle, antiklerikalizm [kilisenin ya da daha genel itibariyle din adamlarının siyasete müdahale etmesine karşı çıkan düşünce– Ç.N.] biçimleri, sekülerleştirici bakış açıları ve çoğulcu sistemler Batı modernitesinin öncesinde de sonrasında da varolmuştur. Konuyla ilgili birkaç örnek vereceğiz.

I. Antiklerikal Mücadeleler

"Din" kavramı Avrupa kökenlidir; ancak geniş anlamda, kutsalla ilişkinin bir inançlar ve ibadetler bütünü aracılığıyla yönetilmesi olarak tanımlanabilir. Bu yönetme işi uzmanlara bırakıldığında, bunlar "eleştirilere maruz kalırlar". Polemikler – her defasında – farklı tarihî ve toplumsal bağlamlarda gerçekleşse de, "din adamlarının yolsuzluğu, riyakârlığı, bayağılığı, sefahati gibi temalar neredeyse dünyanın her yerinde (mevcuttur)".* Örneğin "Ortaçağ" Çini'nde perhiz yemininin eleştirisi "Konfüçyüsçü yapının temel direği olan aileye hürmet adına" gerçekleştirilir.** Dini eleştirmek dinin kendisi adına yapılabileceği gibi diğer düşünce biçimlerine atıfla da yapılabilir. Çin'de, Japonya'da, Vietnam'da Konfüçyüsçü kurallar dinlerin meşruluk alanlarını sınırlama eğilimi taşıyan bir üst-ahlâk oluşturmuştur. Belirtilen örneklerde, Budizm söz konusudur. Ancak orijinal Budizmin kendisi *proto-seküler*, hatta Eski Hindistan'ın Brahmanik sistemini sorgulayan antiklerikal bir öğreti olarak düşünülebilir.

Antiklerikalizmin evrenselliği, kutsal/dünyevi ilişkilerinin yönetimine dair dinsel hükümlerin her zaman tartışmaya açık ol-

* V. Goosaert, V. Zuber, *Extrême Orient – Extrême Occident* [Aşırı Doğu – Aşırı Batı], 24, 2002, s. 6.

** S. Hureau, *ibid*, s. 19.

ması olgusundan kaynaklanır. En başta, bu kutsal/dünyevi ayrımının insanlar arasındaki bir farklılaşmayı (din adamları ve laikler) barındırması olgusunda katlanılamaz bir veçhe bulunur Daha sonra, kutsalla ilişkiyi yönetmeyi üstlenme ve bu kutsalı dünyevi biçimin bağrında temsil etme savında bulunan din adamlarına özgü yaşam biçimi sorunu vardır. Din adamları, insanlık dışı olmanın (örneğin perhiz yemininin "doğal olmayan" yönü) yanı sıra fazlasıyla insan olmakla da (şişman ve şehvet düşkünü din adamları) suçlanırlar.

Antiklerikalizm siyaset ve din arasındaki ayrıma yöneldiğinde laikleştirici hale gelir. Bazı suçlamalar dinin devleti etkileme ya da devletin denetiminden kaçma, hatta yabancı bir devletin hizmetine girme eğiliminc ilişkindir; diğerleri ise aksine dinin devlet karşısındaki konformistliğini hedef alır. Antiklerikalizm ile laikleşme arasındaki bağ, bazen gerilimli olan iki farklı sonuca yol açabilir. İlk olarak, dine bir eski tarih tanığı olmaktan başka bir rol biçilmediği toplum projeleri yoluyla dini ortadan kaldırma isteğine neden olabilir: Devlet komünizmi bunu simgelemiştir, ancak bugünün Çini'nde Mao Zedong'un anıtsallaştırılması ve depolitizasyonu, dini o kadar kolay bir şekilde ortadan kaldıramayacağımızı gösterir. İkincisi, dinin kişisel tercihlerle ilişkili bir müşterek toplumsal fenomen olarak sunumudur. Bu son bakış açısı laikliğin bakış açısıdır ve böyle bir bakış açısına sahip olmak hiçbir zaman kolay değildir.

II. Sünnilikte Ayrımlar

Sünni İslâm'da (IX.-XIX. yüzyıllar) din ve siyaset arasında üç tür ilişki biçimiyle karşılaşırız. Birincisi, bunları aynı kişide birleştirme eğilimindedir: halifenin iktidarı doğrudan dinî bir kaynak içerir; Halife peygamberin halefidir ve otantik dini koru-

mak ve dünyevi meseleleri yönetmek zorundadır. Ancak, Osmanlı geleneğinde, iktidarın dinî kaynağının görelileştiği ırsi monarşi, yani sultan, halifenin yerini almıştır. Sultanlar, Batılı tehlikeler karşısında XVIII. yüzyıla kadar halife unvanını kullanmayacaklardır. Bu, bağların olmadığı anlamına gelmez: Egemenin ülkenin birliğini sürdürme ve mümkünse kamu yararını artırma kapasitesi ona dinî bir meşruluk verir ki bu meşruluğun güvencesi ulemadır (dinde âlim kişiler).

Osmanlılar *millet* (dinî topluluk) sistemine dayanan ve eşitlikçi olmayan bir dinî çoğulculuk ortaya koyarlar. İslâmiyet imparatorluğun resmî dinidir ve diğer topluluklar – Ortodoks Yunan, Ermeni, Yahudi, ayrıca Katolik, Protestan... – mahkemeleriyle, eğitim sistemleriyle... özerk topluluklar oluştururlar. Bu topluluklar kendi aralarında eşittirler ve Müslümanlar karşısında aynı sınırlamalara tabi olurlar (özellikle vergi, dönmelik, kıyafet ve topluluklar arası evlenme meselelerinde). Bu sistemde, din ve etnik kimlik karışma eğilimindedir; sisteme, ait olunan topluluğa aykırı düşecek bir biçimde katılmak, bazı haller dışında*, mümkün değildir. Öte yandan, bu örgütlenme gayrımüslimleri iktidar alanından dışlamaz ve bunlardan bazıları imparatorlukta yüksek mevkilere gelirler.

Üçüncü ilişki biçimi dolaylı olarak kalır ancak zımni bir şekilde tartışmalı hale gelebilir. Bu ilişki biçimi, dinin akıl aracılığıyla yorumlanması anlamına gelen ve *şeriat*ın bağlama oturtulmasını ve güncellenmesini sağlayan *içtihat* pratiğinden kaynaklanır. Hiçbir zaman resmî olarak ortadan kaldırılmayan bu pratik, rasyonel bir konformizmle giderek daha fazla sınırlı kalmıştır; günümüzde Avrupalı bir İslâm bağlamında kendisine tekrar başvurulmaktadır. Filozof figürü aklın kullanımını cisimleştirmiştir.

* Böylece bir Yahudi cemaati olan Karaitler, millet statüsüne sahip olmadan da belli bir özerklikten yararlanıyorlardı.

Alain de Libera'nın çalışmaları, ilim adamı ve dinî yargıç (*kadı*) İbn-i Rüşd'ün ya da Averroès'in (1126-1198) düşüncesinin evrensel önemini ortaya koyar.* İbn-i Rüşd, *Discours décisif*'te [Faslül-Makal ve'l Keşf an Menahic-ül-Edille], uzlaşma sağlanmasının hiçbir zaman mümkün olmaması nedeniyle, entelektüel girişimlerin dinî bir ortodoksiye dayanarak sınırlanamayacağını göstermiştir. Aristo'nun yapıtına ilişkin *Grands Commentaires*'in [Külliyat] yazarı olarak, Aristo'nun yapıtını platonik bilgeliğin ön hazırlığından başka bir şey olarak görmeyen ve nihayetinde onu teolojinin hizmetine sokan bir gelenekle bağlarını koparmıştır. İbn-i Rüşd, "saf" ilmi över: Aklın ve ampirizmin müttefiki "tabii" felsefe. Hıristiyan Batı düşünürleri, özellikle Aquinolu Thomas, felsefe yapmayı onun sayesinde öğrenmiştir.

III. Hıristiyan Âlemi

Teslis prensibine dayanan Hıristiyanlığın Roma imparatorları tarafından IV. yüzyılda benimsenmesi (*Édit de Thessalonique* [Hıristiyanlığı Roma'nın resmî dini haline getiren ferman – Ç.N.] 380) bu dini hâkim kılmış ve karmaşık ilişkilerden oluşan bir Hıristiyan imparatorluğun kurulmasına yol açmıştır:

İmparator "günahkâr" biri olarak "kilisenin oğlu"dur; ancak görevi "kilisenin birliğinin koruyucusu ve çoğu kez de asıl mimarı" olmaktır.** İmparatorluğun çöküşü, devletin tabii hukukunun doğaüstü adalet ve kilise hukuku tarafından kuşatıldığını iddia eden bir "siyasal Augustinizme"*** yol açmıştır.

* Diğerlerinin yanı sıra, *La Philosophie médiévale* [Ortaçağ Felsefesi], PUF, 1993.

** G. Dagron, *L'empereur et le prêtre* [İmparator ve Rahip], Gallimard, 1996, s. 303, 307.

***D'Augustin, *La Cité de Dieu*'nün [Tanrı Devleti] yazarı.

M. S. 496 dolaylarında vaftiz edilen Clovis, Roma kilisesinin inançlarını benimseyen ilk "barbar" kral olur. Daha sonra, Charlemagne Hıristiyan imparator olmak ister ve ruhban sınıfını devlet işleriyle ilişkilendirir. Papanın kendisi dünyevi bir otorite haline gelmiştir (754); "kilisenin devletleri" 1870'teki İtalyan Birliği'ne kadar devam edecektir. Ülke esasına göre bölünmeler Fransa Krallığı'nın (Hugues Capet'nin 987'de taç giymesi) ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun ortaya çıkmasına yol açar; Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu, Latin Hıristiyan kültürünün insanlarını yeniden bir araya getirme iddiasında olmakla birlikte kendisini Germeno-İtalyan bir bütünle sınırlayan ve seçime tabi imparatorluk iktidarının zayıf olduğu bir imparatorluktur. Papa VII. Grégoire, imparatoru Canossa'da küçük düşmeye zorlayarak (1077) prenslere karşı (feodal sisteme yerleştirilmiş) piskoposlar üzerinde üstünlük kurmak ister. Bu tartışma, piskoposluk bölgesindeki ruhani otorite ile monarka bağlılık yemini gerektiren dünyevi otoriteyi ayıran bir uzlaşmayla sonlanır. Bununla birlikte, papa aforoz etmenin yanı sıra kralları azletme yetkisinin de var olduğunu iddia eder.* Doğu Hıristiyanlığı ile Batı Hıristiyanlığı arasındaki kopukluk (1054) ve haçlı seferleri (1095-1272) Hıristiyanlık kavramına bölgesel bir anlam verir. Bu durum düşmanlar üreterek pekişir: Ortadoğu'daki, Afrika'daki ya da İspanya'daki Müslümanlar ve Müslüman Türkler dış düşmanlardır; Yahudiler ve "heterodokslar" ise iç düşmanlardır. Ortak inanç bir ideolojik-siyasal birlik faktörü haline gelir ve engizisyon, sapkınları sekülarizmin kollarına atar. Öte yandan, aynı dönemde İslâm kimlik olarak daha fazla belirginleşir ve irtidat (müslümanlıktan dönme) suçlamaları baş gösterir.

Gedikler ortaya çıkmaya başlar. En önemlisi, buna ilişkin bir yaptırım çerçevesi çizilerek, kilisenin yetkili olduğu ruhani

* Böylece, 1570'te İngiltere Kraliçesi Élisabeth'in "azledildiği"nin ilan edilmesi, İngiliz Katoliklerine karşı siyasal sadakatsizlik suçlamalarına yol açmıştır.

düzeyde gerçekleşir. Hukukun yeniden keşfedilmesiyle birlikte rakip bir sistem ortaya çıkar. Kilise hukukunun icadı hukuki düzenlemelerin özerkliğini sınırlasa da "hukuki düzenlemenin başlatılması ve pratikte gerçekleştirilmesi kilise hukukunun etkisinden büyük ölçüde kaçmıştır".* Avrupa'nın en güçlü egemeni haline gelen Fransa Kralı Güzel Philippe ve hukukçuları ile Papa VIII. Boniface arasındaki mücadele 1303'te zirveye çıkar. Philippe, gallikanizmi yani siyaset tarafından yönetilen yarı ulusal Katolikliği destekler. Vatikan'ın piskoposların atanmasına, kilise gelirlerine ve yargıya ilişkin hakları en aza indirilir (*Pragmatique Sanction de Bourges*, 1438; 1516'da papayla imzalanan sözleşmeyle onaylanmıştır).

IV. XVI. yüzyıldaki Kopuşlar

Rönesans, konumuz açısından teslimiyete ve içe kapanma istidatlarına önem veren Hıristiyanlık karşısında antik değeri ve Roma dinini rehabilite eden Machiavelli'nin eseriyle sembolize edilebilir. Romalılar, halkı "medeni toplumun en gerekli ve en emin dayanağı" olan din sayesinde kanunlara boyun eğmeye alıştırmışlardı. Vatanseverlik ve ayrıca toplumsal yaşam için gerekli olan taahhüde saygı, dinî doğasından "korkmayı" varsayar. Böylece, Machiavelli Rousseau'nun "yurttaşlık dini" olarak adlandıracağı anlama ulaşır. Öte yandan, Erasmus ve diğer hümanistlerin hoşgörüyü yücelttiklerini biliyoruz.

Matbaa "heterodoksinin" başarısını destekler ve Batı Hıristiyanlığı, Roma Katolikliği karşısında kiliselerin ortadan kaldırılamaz çoğulculuğunu doğuran Protestan reformla birlikte yerin-

* A. Boureau, *La Religion de l'état (1250-1350)* [Devletin Dini], Les Belles Lettres, 2006, s. 207.

den oynar. Siyasetin dinle ilişkisi böylece dönüşüme uğrar. Luther ruhani otoritenin üstünlüğü fikrini reddeder: Tanrı tarafından korumak ve ıslah etmek amacıyla kurulmuş "dünyevi otorite", faaliyetini, "papa, rahipler ve piskoposlar da dahil olmak üzere hiç kimseyi dikkate almadan yürütmelidir". Ona göre, "iki krallık" vardır: Dünyanın korunması amacıyla "kılıcın krallığı" ve Hıristiyan hürriyetini (içsel) doğuran "İncil'in krallığı". Luther, Hıristiyanlığın diliyle düşündüğü için muhafazakâr olmakla birlikte, ruhban karşısında siyasetin yararına olacak şekilde laikleştiricidir. Calvin (ve onun yardımcısı Bèze) dünyaya ilişkin hiyerarşik bakış açısının belli ölçüde sorgulanmasına katkı yapar. Calvin, teolojik öğretileri siyasî iktidar aracılığıyla dayatırken adli mahkemelerin "laik yargıçlarını" değerli hale getirir ki bu, "laik" teriminin Fransa'daki ilk müspet kullanımıdır.* "Sekülerleşmeler" gerçekleşir; bu kelime o zaman için kilisenin bir mülkünün sivil bir malike aktarılması anlamına gelir.

XVI. yüzyıl, din savaşlarının yanı sıra Nantes Fermanı'nın (1598) temsil ettiği "din barışı"yla da kayda geçer: "Hem mutlak hem de keyfi olarak düşünülen, tarafların ve tekil hususların üzerindeki birleştirici, hizipler ve farklı fikirler karşısında ortak çıkarın tek güvencesi durumundaki devlet otoritesini" teyit eder.** Bu, siyasal tarafların ve özellikle Jean Bodin'in düşünceleri aracılığıyla hazırlanmıştır. Bodin, kralın bütün uyrukların haklarının ve Tanrı'nın adaletine uygun bir çerçevede hürriyetlerinin yanı sıra devletin temel yasaları ile antlaşmaların da koruyucusu olduğu, tek ve bölünmez bir egemenlik öğretisi ortaya koyar. Ancak Ferman "tek inanç, tek yasa, tek kral" ilkesi uyarınca 1685'te kaldırılacaktır.

* Bkz. P. Fiala, *Mots* [Kelimeler], 27, Haziran 1991, s. 47.

** Bkz. V. Zuber, (ed.) *Michel Servet. Hérésie et pluralisme (XVIe-XXIe Siècle)* [Heterodoksi ve Çoğulculuk (XVI.-XXI. yy)], Champion, 2007.

Cizvit [antiklerikalizmin ateşli savunucuları olacaklardır] ortaya çıkmasıyla ve Otuzlar Konsulü'yle (1545-1563) birlikte bir Katolik reformu gerçekleşir. Bu reform, teolojik açıdan aydınlatma çabasının yanı sıra kendisini küresel toplumdan daha fazla ayıran ulus üstü bir kurum olarak Katolik kilisesinin merkeziyetçiliğinin güçlendirilmesi çabasıdır; genel itibariyle, bir "hizipleşme" süreci ortaya çıkarır: Bir bölgeye bir din karşılık gelir (*cujus ejio, ejus religio)*. XVII. yüzyıl'da durum değişir: Westphalia Antlaşmaları'ndan (1648) sonra Almanya'da ve Hollanda'da çoğulculuğun kabulüyle sınırlı formlar ortaya çıkar. Bu ülkeler zulme uğramış Yahudi ve Protestan azınlığı kabul ederler ve Katolikleri hoş görürler. Bu, dinler arasında eşitlik anlamına gelmez ve reforma uğramış Protestanlık XVIII. yüzyıl'ın sonlarına kadar ayrıcalıklarını koruyacaktır.

Modern devlet, ilahî gücün kendisine verdiği ruhani ve dünyevi yetki aracılığıyla kralın egemenliğini öngören mutlakiyetle birlikte teolojik-politik bir şekle bürünür. Papalık bu kavrayışı kabul edemez; ancak bu yaklaşım XVII. yüzyıl'da Büyük Britanya'da, I. Jacques zamanında kabul görür. I. Jacques'ın halefi I. Charles'ın Katolikleştirici eğilimi ve onun parlamento ile mücadelesi Cromwell'le birlikte I. İngiliz devrimine yol açar ki bu devrim kralın yargılanmasına ve idamına, dinî ve siyasî kırılmaya neden olur (1649). Kültürel bir değişim ortaya çıkar: O zamana kadar, kıyamette "İsa'nın geri dönüşü"ne ilişkin beklenti, çürüyen bir tarih içerisinde bir kopuş olarak algılanmıştır. Püritenlere göre "gerçek kilise" yavaş yavaş galip gelecek ve bu geri dönüşü hazırlayacaktır; ilerleme fikri ortaya çıkar ve bu ilerleme, içinde bulunduğumuz andaki eyleme bağlıdır: "İsa'nın geri dönüşü"nü hızlandırabiliriz; bu devrim boyunca çekilen nutukların asıl anlamı budur. Öte yandan bu devrim, feodal bağların koparılması talebini içeren gönüllü katılım yoluyla, birleşmeli bir

şekilde örgütlenen birden fazla Protestan kilisesinin ortaya çıkışına izin verir. Bu geçici deneyim (krallık 1660'ta yeniden ilan edilir) Locke tarafından teorileştirilecektir.

V. Birinci Küreselleşme

XVI. yüzyıl'dan itibaren Avrupa dünyanın fethedilmesine koyulur ve giderek her toplum kendisini ona göre ayarlamak zorunda kalır. Hıristiyanlık ihraç edilir; ancak birçok şekilde Batı yayılması laikleşme sürecini teşvik edecektir. Böylece, Cizvitler Çin uygarlığı tarafından büyülenir ve ölüler için gerçekleştirilen adağın "pagan" ("Çin ritüelleri" diye adlandırılır) bir anlamı olmadığını belirterek Katolikliğin orada asimile olmasına meyledeler. Bu eğilim, papa tarafından yasaklanacaktır (1715-1742). Aynı eğilim, Hıristiyan olmayan büyük bir medeniyetin Avrupa'da tanınmasına katkı yapar ve aydınlanmacılar Hıristiyanlığın evrenselci iddiaları karşısında sekülerleştirici bir şekilde yorumladıkları Konfüçyus'a gönderme yapacaklardır.

Deneyimin toprakları haline gelen yer gerçekte Amerika'dır ve Briand'ın 1905'te Amerikalı ülkeleri laikliğin örneği olarak nitelemesi tesadüf değildir. Laikleşmenin yolları orada dolambaçlı olmuştur. XVII. yüzyıl'da Paraguay'da Cizvitler Guarani yerlilerini köle mangalarından korumak için bir tür Hıristiyan cumhuriyet kurarlar. Mal ortaklığı kurulur ve idam cezası kaldırılır. Ancak Portekiz ve İspanya ataları kovar ve Roma'ya tarikatın ortadan kaldırılmasını kabul ettirir ki söz konusu tarikat 1814'e kadar yeniden kurulamayacaktır. Latin Amerika'da kurulan sistem, Katolik kilisesinin devlete entegre edildiği *Patronato Real*'dir (monarşik patronaj). Roma, orada yaşayanların "Hıristiyanlaştırılması"na devletin dahil olması karşılığında sömürge topraklarındaki kilisenin yönetimini hükümdarlığa iade eder. Bu regalizm XIX.

yüzyıl'daki Latin Amerikalı yeni devletler tarafından benimsenecektir ve papanın çekinceleri, liberal siyasal liderleri *Patronato*'nun çıkmaz sokak olduğunu düşünmeye ve ayrılmacı [kilise ile devletin ayrılması–Ç.N.] bir bakış açısını, otoriteryanizmden muaf olmayan bir laikliği benimsemeye götürecektir.

Kuzey Amerika'da, dinsel hoşgörüsüzlük yüzünden göç etmiş Protestan Püritenler daha hoşgörülü değillerdir (Salem Cadıları'nın yargılanması, 1692). Bununla birlikte, bir kuveykır [bir Hıristiyan mezhebi– Ç.N.] olan William Pen, anayasası din özgürlüğünü güvence altına alan Pennsylvania'yı kurar ve çeşitli muhaliflerin buraya göç etmesini teşvik eder. Hepsinden önemlisi, Baptist rahip Roger Williams*, kilise ile devletin ayrılmasını ilk kez kalıcı bir şekilde gerçekleştiren Rhode Island'ı kurar. *La doctrine sanguinaire de la persécution pour cause de conscience* [İnançtan Kaynaklanan Zulmün Kana Susamış Öğretisi] (1644) başlıklı eseri devletin "tanımı gereği sivil" olduğunu ve kilisenin "inananların birliği olduğunu; doktorlar topluluğu ya da bir lonca ile aynı niteliği taşıdığını" dile getirir. İşte bu noktada, laikliğin tarih öncesinden laikliğin tarihine geçiş yaparız.

VI. Laikten Laikliğe

Franco-fransız bir bakış açısına sahip olanlar, "laïcité" [laiklik] kelimesinin bile günümüzde uluslararası bir dil olan İngilizce başta gelmek üzere belli dillere tercüme edilemez olduğunu iddia ederler. Önceden belirtmiştik; bu terim Yunanca (*laos*) kelimesinden ve kilise Latincesinden gelir, *laïcus* (kilisenin buyruklarını almamış olan). İngilizce *layman* [ruhban sınıfından olmayan kim-

* Bkz. E. Gaustad, *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, [Vicdan Özgürlüğü: Amerika'da Roger Williams] Eerdmans, Grand Rapids, 1991.

se– Ç.N.] kelimesi bu son tanıma karşılık gelir ve 1842'de Fransız Akademisi "laisizm"i "laiklere kiliseyi yönetme hakkı tanıyan" bir öğreti olarak tanımlar.* Burada özellikle İngiltere dikkate alınmıştır. XX. yüzyılda İngiliz tarihçiler yerleşik kilisenin yönetiminde "laiklerin" (kral, siyasi danışmanları, vs.) gücünün artışını anlatmak için *laïcisation* [laikleşme]'den bahsederler.

O andan itibaren anlambilimsel problemi daha iyi anlarız: Fransızcada laiklik kelimesi, giderek Katolikliğin ultramontanizmin [papalığın mutlak iktidarını savunma– Ç.N.] etkisi altında olduğu bir bağlamda "bütün dini inançlar, dini nitelikli bütün ilkelerden bağımsızlık" (Larousse, 1888) anlamında kullanılmıştır. Bu bağımsızlığı sağlamak için antiklerikal bir zaman gerekli olur. Büyük Britanya'da, kısık sesli bir antiklerikalizm, "laisizm"in (Akademinin tanımına göre) korunmasını ya da güçlendirilmesini, dolayısıyla devlet ile ulusal kilise arasında sıkı bir ilişkinin var olmasını talep etmiştir.** Bu, hiç kimsenin ayrılmayı [din ve devletin ayrılması] talep etmediği anlamına gelmez. Aksine, bunun Protestan, agnostik ve ateist taraftarları olmuştur. Ateistler *National Secular Society*'i [Ulusal Seküler Topluluk] kurmuşlardır ki onlara verilen *secularists* [sekülerler] adı buradan gelir.

Günümüzdeki uluslararası belgeler "laïcité"yi *secularism* [sekülerizm], "secularism"i de *laïcité* olarak tercüme etmektedir. Gerçekte, *Secular State*'in [Seküler Devlet] teorisyenleri bunu tanımlamak için üç gösterge ortaya koyar.*** En başta, din öz-

* Bkz. P. Fiala, belirtilen makale, s. 48. Dikkat çekici bir şekilde, "laïc/laïque" kelimelerinin doğru yazılışları değişkenlik göstermiştir; "günümüzde 'laïc' kelimesi bir dinin ruhban sınıfından olmayan takipçisi için kullanılırken 'laïque' kelimesi laikliğin aktif bir destekleyicisi için kullanılmaktadır" (s. 45).

** XIX. yy.'da İskandinav ülkelerinde de aynı şekilde olmuştur (bkz. J. Baubérot, *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze* [On İkiler Avrupası'nda Dinler ve Laiklik], Syros, 1994, s. 43 ve devamı (Danimarka için).

*** Bkz. D. E. Smith ve M. Galander (Bhargava, 1998).

gürlüğü (inanç özgürlüğü, dini amaçlar için bir araya gelme özgürlüğü, dinlerin kendi işlerini kendilerinin yürütmesi özgürlüğü, devletin kamu sağlığını, genel ahlâkî ya da kamu düzenini korumak amacıyla sınırlı müdahalesi); ikincisi, yurttaşlık (haklar ve ödevlerin dini inançlara ya da aidiyetlere bağlı olmaması); nihayet, ayrılma (devletin meşruluğu bir seküler kaynaktan gelir: Yönetilenlerin onayı; devlet bir dini teşvik etmez ya da maddi olarak desteklemez). Söylediklerine göre bir devlet az ya da çok *seküler* olabilir.

Talal Asad gibi yazarlar bu *secularism* (öğreti, siyasal mantık) ile "modern dünyada belli davranış biçimleri, anlayış ve duyarlılıklar içeren" *the secular*'ı [seküler olan] ayırırlar.* İşte bu, sosyokültürel anlamda sekülerleşmeyle ilgilidir. Bu durumda, kelimelerin farklı dil kökenlerine sahip olduğu bir dünyada, laikleşme (orijinal olarak Fransızca anlamıyla) ve bunun sonucu olan...*the laicity*, yani laiklik ile bu sekülerleşme arasındaki fark daha açık değil midir?

* T. Asad, 2003, s. 25.

II. BÖLÜM

LAİKLİĞİN FELSEFÎ TEMELLERİ

Laik toplumların kuruluşu, inançların çoğulculuğu bağlamında dinden özerkleşen siyasal eyleme bağlıdır. Refleksivite; filozofların (İbn-i Rüşd...), siyasal düşünürlerin (Machiavelli, Bodin...) ve teologların (R. Williams...) katkılarıyla bu yapıya sağlamlık kazandırır.

XVII. yüzyılda pre-laik düşünceler çoğalır. Teolog ve hukukçu, Hollandalı Protestan hümanist Grotius, insanların tabii yaşam halinden bu sözleşme aracılığıyla vazgeçtikleri bir ilk sözleşme varsayar. Ona göre, tabii hukuk her şeyden önce insanın toplumsallaşabilirliğinden kaynaklanır ve bireyler ile devletlerin davranışlarını düzenlemelidir. Bu hukuk *etsi Deus non daretur* (Tanrı olmasaydı bile) "doğru akıl yürütmeye göre" geçerli olacaktır. Hobbes'a göre, insanlar savaş durumundan ve karşılıklı korkudan kurtulmak için Hükümdara yapay ama sınırlı bir iktidar verirler. Hıristiyanlığın bölünmesi ve bundan kaynaklanan fikir farklılıkları, dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki ayrıma son verir, *Léviathan* artık tek egemendir. Yahudi topluluğundan kovulan Spinoza, "düşünce özgürlüğü"nü över; İncil'i eleştirel bir şekilde incelemeye koyulur; ve "ibadetlerin ve dindarca davranışların dışsal biçimlerinin barışa ve devletin yararına göre dü-

zenlenmesi gerektiğini" belirtir ki bu, medenî ve ilahî hukukun kaynağıdır (*Traité théologico-politique* [Teoloji-politik İnceleme], 1670). Fransız Protestan Pierre Bayle, Nantes Fermanı'nın kaldırılmasıyla ortaya çıkan kovuşturmalar karşısında, dindeki bütün sınırlamaları reddeder ve çok yenilikçi bir şekilde, ateizmin toplumsal bağı koparmadığını savlar. Bayle'in düşüncesi bir değişime işaret eder: "Avrupalı inancın krizi"yle birlikte (P. Hazard), XVII. yüzyıldan itibaren, laik düşüncenin felsefi temellerinin sistematik bir şekilde oluştuğu ve bu temellerin siyaset ile din ilişkisinde bir dönüşüme yol açtığı yeni bir aşama ortaya çıkar.*

I. Locke'un Separatist Düşüncesi

Locke'un eserleri, düşünceye Kant'a kadar hüküm sürecek yeni bir yön verilmesini önerir. Bütünüyle İngiliz deneyimi ve Hollanda iklimiyle yoğrulmuş *Lettre sur la tolérance* [Hoşgörü Üzerine Mektup] (1686-1869) başlıklı eseri, ani ve kalıcı bir başarı elde eder.** Locke, Kitabı Mukaddes'teki argümanları ve siyaset felsefesi düşüncesini dile getirerek "hükümete ilişkin olan ile dine ait olanın ayrılması ve birinin haklarını diğerlerininkilerden ayıran adil sınırın belirlenmesi" "mutlak zorunluluğu"nu ortaya koyar.

"Sınırlı hükümet" kavramının teorisyeni olan Locke, devletin "insanlar tarafından, yalnızca medeni çıkarlarının kurulması, korunması ve geliştirilmesi amacıyla kurulmuş bir topluluk" olduğunu iddia eder. Söz konusu insanların temsilcileri bunun sağlanması için sınırlı bir "dışsal zora" sahiptir: "Kanunlar uyrukla-

* Konuya ilişkin daha kapsamlı değerlendirme bu kitabın boyunu aşmaktadır; dolayısıyla, kendimizi önemli birkaç örnekle sınırlamayı seçtik.

** Mektubun içeriğinin gösterdiği gibi, "hoşgörü" kavramının o zamanki anlamı ona bugün verme eğiliminde olduğumuz anlamdan daha geniştir.

rın sağlığını ve mülklerini korumaya çalışır ise de (...) hiçbir uyruğun sağlığını koruma ve mülk edinme iradesine karşı gelinemez". Dolayısıyla, "içsel ikna" tarafından düzenlenen dinin dünyası, kanunların yetkisinde hatta alanında değildir.

Kiliseye gelince, "Tanrı'ya kamuya açık olarak hizmet etmek, Tanrı'nın hoşuna gideceğini düşündükleri ve kurtuluşlarını sağlayacak ibadeti yapmak için gönüllü olarak bir araya gelen insanların topluluğudur"; Locke kiliseyi üyesi doğduğumuz bir kurum olarak değil, hür irademizle katıldığımız ve ayrıldığımız bir birlik olarak düşünür. Tanrı'nın hoşuna gidecek ibadeti yapmak ve kurtuluşu elde etmek için en uygun araçların ne olduğuna herkesin kendisi karar verir. Dolayısıyla, burada artık organik bir Hıristiyan topluluğu fikrinin yanı sıra Fransız aydınlanmacılarında baskın olan "dinin sosyal yararı" bakış açısı da söz konusu değildir. Locke halihazırda dinin "bireysel mesele" olarak görüldüğü bir bakış açısına sahiptir. Kiliselerin çoğulluğunu varsayan bu kavrayış, kiliseyi bireylerin basitçe yan yana dizilişi olarak değil, kendine özgü bir varlığı olacak şekilde düşünür: Kilise, bağrında oluşturduğu yasaları inkâr eden kişiyi, bu kişinin "toplumsal yaşama ilişkin herhangi bir hatasının aforoza konu edilmemesi" ve "insan ve yurttaş olarak bütün haklarını" koruması şartıyla, aforoz etme yetkisine sahiptir.

Dolayısıyla Locke dinî aidiyetin medeni aidiyet ve yurttaşlık aidiyetinden ayrılması zorunluluğu üzerinde çok kesin bir şekilde ısrar eder: "Pagan, Müslüman ya da Yahudi, dini nedeniyle devletten dışlanmamalıdır". Katolikler, ekmeğin "kudas ayininde İsa'nın bedeninden geldiğine" (=transsubstantiation) inanma ya da "Tanrı'ya Roma tarzında ibadet etme" ve ayinin Latince yapılması gibi "yanlış ya da saçma" düşüncelere sahip olma hakkına sahiptirler. Kural, dini izin verilenler kadar izin verilmeyenler bakımından da genel hukuka dahil etmekten ibarettir: Bir

çocuğu kurban etmek toplumsal yaşamda yasaklanmıştır ve öyleyse dinî bir birlikte de kabul edilmeyecektir. Ayrıca, bir dinin Roma Katolikliğinde olduğu gibi, özellikle siyasî iktidar üzerindeki siyasî tahakkümü de hoş görülemez. Aynı şekilde, İngiliz kraliyetini aforoz eden ve azleden ve "sapkınların sözünü dinlememeyi" telkin eden (ki sözleşmeleri imkânsız kılar), ruhi ve dünyevi otorite olarak papanın "müstakil yargı yetkisine" boyun eğme durumunu da hoş göremeyiz.*

Bununla birlikte, Locke Bayle'ın aksine** ateizmi kabul etmez: "Bir ateistin sözü, sözleşmesi, yemini değişmez ve kutsal olan herhangi bir şey oluşturamaz", oysa bu "bütün insan topluluklarının bağları" için gereklidir. Buraya kadar Bayle ile uyum içerisinde olan Locke'un akıl yürütmesi atlama yapar: Toplumsal bağ dinî bir kurum tarafından da güvence altına alınamaz; ancak, farklı kiliselerin öğretilerinden ve ritüellerinden koparılmış bir şekilde Tanrı'ya inanmaya bağlı kalır.

II. Voltaire'in Antiklerikalizmi

İngiltere'nin hürriyet atmosferindeki düşünürler, yüceltilmiş bir din olarak Hıristiyanlığın esasını hür biçimde değerlendirirler. Konuyla ilgili sorgulayıcı birçok değerlendirme gözden kaçar; ki bunların belki de en önemlisi Tyndall'ın dikkat çekici uzunlukta bir başlığa sahip olan incelemesidir: *Le christianisme est aussi ancien que la création, l'Évangile n'est qu'une nouvelle publication de la Loi de la Nature* [Hıristiyanlık yaradılış kadar

* Kabul gören bir görüşün aksine, Locke din olarak Katolikliğe hoşgörüyle bakar ancak Roma Katolik siyasal sisteminin bir ülkenin medeni ve siyasî yaşamına müdahale etmesini kabul etmez.

** Bkz. H. Bost, *Pierre Bayle*, Fayard, 2006.

eskidir, İncil tabiatın yasasının yeni bir baskısından başka bir şey değildir] (1730). Dolayısıyla, İngiltere'deki kiliseye, onun hiyerarşisine ve menfaatlerine, bütün kiliselere karşı tabii dine dönmek gerekir. Doğal olarak, bu tür öneriler öfkeli tepkilere yol açar ve İngiliz toplumunda çok canlı tartışmalar yaşanır.

Bu tartışma dinî yenilenmelere (metodizm gibi) tanıklık ettiğimiz XVIII. yüzyılın ikinci yarısında zayıflamakla birlikte Almanya ve Fransa'ya sıçrar. Voltaire, İngiltere'deki üç yıllık sürgününden sonra, *Lettres philosophiques* [Felsefe Mektupları] (1734) adlı eserinde iki ülkeyi karşılaştırır: Fransa'da Katolik birlik şiddetli bir şekilde kendini dayatır; İngiltere'de farklı "hizipler" barış içinde yaşarlar ve deistlere karışmazlar. Fransa krallık despotizmine boyun eğer; İngiltere'de ise parlamento egemendir. Fransa spiritualizme ve Descartes'ın hayali fiziğine yuvarlanır; İngiltere'de ise Voltaire'in Locke'un yanına Bacon'ı ve deneysel metodunu, Newton'u ve dünyanın "gerçek" sistemini koyduğu "salim felsefe"nin ilerlemesine tanıklık ederiz.

Otuz yıl sonra, Voltaire Fransız Protestanların maruz kaldığı zulümle daha somut olarak ilgilenir ve dinî gerekçelere dayanılarak işkenceyle idam edilme cezasına çarptırılan Jean Calas'nın affedilmesini sağlamaya çalışır. *Traité sur la tolérance* [Hoşgörü Üzerine İnceleme] (1762) başlıklı eseri onun ateistlere Locke gibi karşı olduğunu gösterir: "Dinsiz yaşamaktansa" kana susamış olmadıkları sürece "muhtemel bütün hurafelere teslim [olmak]" daha iyidir. Zira "bir toplumun kurulduğu her yerde bir din gereklidir; kanun, açığa çıkan suçları cezalandırır ve din de gizli kalanları". Bu argüman Bonaparte'ın danışmanı Portalis tarafından da kullanılacak ve XIX. yüzyıl boyunca ikna edici gözükecektir.

Locke'un aksine, Voltaire hoşgörüsüz fermanların "eskiden belki gerekli" ama "artık öyle olmadığı"nı, zira "aklın yönetiminin (...) insanları yavaş yavaş ama yanılmadan aydınlattığı"nı

iddia edilen bir tarih felsefesine dayanır. Ağırbaşlı ve insani olan bu akıl "düşmanlığı yatıştırır, erdemi sağlamlaştırır, yasalara boyun eğmeyi çekici hale getirir". Ve Voltaire İngiliz Katoliklerine karşı gösterilen hoşgörüden esinlenerek Fransız Protestanlara karşı sınırlı bir hoşgörüyü överek şöyle der: "Her zaman kralın iyiliğini, kralın görevlilerinin bilgeliklerini ve her yerde ışığını yaymaya başlayan aklın ruhunu umalım".

Bununla birlikte, *İnceleme*'de ayrıca doğrusal bir ilerlemenin değil de bir tür Batılı tarihî istisnanın söz konusu olduğu bir tarih vizyonuyla karşılaşırız. Gerçekten Yunanlılar, Romalılar, Yahudiler (eserinin başka yerlerinde bulunan antisemitik ifadelerin aksine), Çinliler ve Japonlar gerekli olduğu her durumda hoşgörülü gözükürler. Hoşgörüsüzlük Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle Katoliklik hedeflenir: "Avam"ın, "papanın mutlak otoritesini savunan manastır hurafeleri"nin ve "Cizvitler'in Katolikliği. Bu sonunculara karşı Voltaire, "hoşgörüsüzlük mantıklı gözükür" der; çünkü "hoşgörüyü hak etmek için insanın hayata doğuştan fanatik olarak başlamaması gerekir". Dolayısıyla "onlardan yurttaş yapmak için Cizvitleri ortadan kaldırmak gerekir" ancak burada (öyle söylemek gerekirse) "yanlış bir hayal" ve "gerçek bir iyilik" söz konusudur; zira "bir cüppe yerine kısa bir elbise giymekte, köle olmak yerine özgür olmak'ta bir kötülük var mıdır?"

Locke sınırsız bir hoşgörüyü kabul etmese de, bireyleri kendilerine rağmen özgürleştirmenin mümkün olmadığı Locke'un siyaset felsefesinde "mantıklı bir hoşgörüsüzlük" yoluyla özgür kılmak düşünülemez. Burada özgürlüğün yapısal açıdan iki farklı kavranışı söz konusudur; bunlar daha sonra, sosyal kavrayışları tekrar tekrar etkilemeye devam edeceklerdir.

Voltaire'e göre siyaset, ister kabul edilsin isterse de mahkûm edilsin, hoşgörüsüzlüğün sorumlusu değildir (Örneğin Constan-

tin, aydınlanmış bir insan olarak gözükür) ve hoşgörüsüzlüğün nedeni din ile devlet arasındaki ilişkiler de değildir. Hoşgörüsüzlüğün nedeni "dogmalar" ve bunların doğurduğu dinî çekişmelerdir; Voltaire dinin siyasetten araçsallaştırılmasıyla bir ilişki de kurmaz: "Daha az dogma, daha az tartışma" ve dolayısıyla "daha az felaket". Bireyin, inancını "safsatalar ve anlaşılamaz tartışmalarla" "doldurmadan" "merhametli bir Tanrı'ya" tapması gerekir. Locke ve Voltaire iki farklı noktada bulunur: Din ve devletin ayrılmasının teorileştirilmesi bir yanda, bir antiklerikalizm manifestosu öte yanda.

III. Rousseacu Yurttaşlık Dini

Voltaire'e göre "akıl yasalara boyun eğmeyi çekici hale getirir". Mandeville'e göreyse kişisel kusurlar doğal olarak kamusal erdemlere götürecektir. Bu bakış açısı herkes tarafından benimsenmez; aksine, birçok farklılık söz konusudur. Bazı aydınlanmacı düşünürler şu soruyu sorar: Tarihe etki eden bir Tanrı yok ise her şey serbest hale gelmez, toplumsal düzen tehlikeye atılmış olmaz mı ? Artık gökyüzünde mükâfat yok ise kim kahraman olacaktır? Bir tek Diderot, ölümsüzlük kaygısının bu riskleri almak için gerekli olduğunu belirtir. Bu, bir kişinin somut yaşamından, yani görünenden öte bir dünya bulma gerekliliğini ortaya koyar.

Hobbes ile Locke'u, toplumsal düzen ile hürriyetin uzlaştırmak isteyen Rousseau, toplumsal bağın kurucusu olan sosyal sözleşmeyi sadece sözleşmeci tarafların karşılıklı kabulleri üzerine değil, ama aynı zamanda bir "yurttaşlık dini" üzerine de kurar; ki söz konusu "yurttaşlık dini"ne ilişkin değerlendirmesini *Du Contrat social* [Toplum Sözleşmesi] (1762) adlı eserinin son kısmında ortaya koyar. Rousseau bu kavramın tanımını 1756'dan (*Let-*

tre à Voltaire [Voltaire'e Mektup]) itibaren şöyle yapar: "Her devlette, bir ahlâk yasası ya da bir medeni inanç açıklaması" bulunmak zorundadır; "ki bu inanç alanı, herkesin kabul etmesi gereken toplumsal kuralların yanı sıra, kâfirlik olarak değil ama fitnelik olarak değerlendirilerek reddedilmesi gereken fanatik ilkeleri de içerir. Böylece, bu ahlâkî yasayla uyumlu olabilecek her din kabul edilecek; bu yasaya ters düşebilecek din ise yasaklanacaktır ve herkes bu yasanın kendisinden başkasına sahip olmamakta hür olacaktır".

İşte burada, açıkça dinî olan bir kilise aşkınlığının, dolaylı olarak dinsel ve açıkça da toplumsal olan bir devlet aşkınlığına aktarımı söz konusu olur: sahip olunan "inanç", "medeni" hale gelir. "Toplumsal kurallar" açısından sapkın gözükür isek "fanatik" ve "fitneci" olarak reddediliriz. Dolayısıyla "yurttaşlık inancına sahip olmak" zorunludur; tarihî dinler ise seçimliktir. Locke'tan farklı olarak, bu dinler bir ayrılma perspektifiyle ihtiyari olmazlar; aksine, devlete değin ve medeni nitelikli yeni bir dine entegre olma perspektifiyle ihtiyari olurlar. Bir yanda sınırlı hükümet, öte yanda inançlara riyaset etme yetkisiyle donatılmış iktidar.

Locke'ta devletin, adına yasaklama yetkisine sahip olduğu bir kamu düzeninin bulunduğu doğrudur. Ancak devlet iktidarı sınırlıdır; burada devletçe sınırlanan şey ise bir dinin kendisi değil, dinî olsun ya da olmasın kamu düzenine aykırı belli faaliyetlerdir. Diğerlerini ise hiç kimse, ne olursa olsun "kabul etmek zorunda" değildir. Locke sadece sınırları tanımlar. Rousseau'nun bakış açısı ise çok daha bütünseldir ve toplumsal inançlara müspet bir bağlılığı zorunlu kılar. Öte yandan, ateiste ilişkin olarak büyük bir ikircikliklik söz konusudur: Rousseau Locke'tan daha liberaldir, zira tarihî dinler karşısında "herkes özgür olabilecektir". Dolayısıyla ateist olmak mümkün gözükür; gerçekte, Locke'ta ateizmin sınırına kadar gidecek olan çok geniş bir çoğulculuğun

var olduğu kabul edilecek iken Rousseau'da yasanın dinine zorunlu bir şekilde tabi olmak gerekir.*

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin sonuna, ilk olarak "din ona temel sağlamadıkça devlet hiçbir zaman kurulamaz" diyerek ilkeden ayrılan bir "tarihsel gelişme" ekler. Dolayısıyla egemenlik laikleştirilmemiştir; dahası devlet için "her yurttaşın ödevlerini sevmesini sağlayan bir dininin olması" gerekir. Rousseau daha sonra yurttaşlık dininin "dogmalarını"** sayar: "Gelecek yaşamı, adil olanların mutluluğunu, kötülerin cezalandırılmasını, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığını önceden gören ve bunların gerçekleşmesini sağlayan, kudretli, bilge, merhametli bir İlah'ın varlığı" ki bu siyasete ilişkin belli bir sekülerleşmeye götürür. Buna bir "menfi dogma" eklenir: "Hoşgörüsüzlük"; ve Rousseau *Encyclopédie*'nin [Ansiklopedi] aksine, teolojik hoşgörüsüzlük ("kilisenin dışında, kurtuluşun dışında") ile medeni hoşgörüsüzlüğü ayırmayı reddeder: "Lanetlendiklerine inandığımız insanlarla barış içinde yaşamak imkânsızdır", der; hoşgörüsüz olan kişi "[dolayısıyla] devletten kovulmalıdır".

Locke'un separatist bakış açısı, birbirlerinden ayrılmış iki bütünün üyesi olmak için bir fikir jimnastiği içerir: Tek, zorunlu ve etkileri bakımından sınırlı bir kamu düzeni; çoğulcu, gönüllü ve sınırsız (günlük yaşamı bile düzenleyebilir) bir dinî düzen. Devlet-kiliseler ilişkisi gerilim içindedir ve her birey bu gerilimi aşmak zorundadır. Rousseau'da ise siyasî düzeninin sert çekirdeği etrafında bir anlaşma gereklidir ki buna, açıkça dinî olan ve si-

* *Du Contrat Social* [Toplum Sözleşmesi] "o [egemen], hiç kimseyi onlara [yurttaşlık dininin dogmalarına] inanmaya zorlayamamakla birlikte, bunlara inanmayan herhangi bir devleti bertaraf edebilir" der ve ekler: "birisi, söz konusu dogmaları kamuya açık bir şekilde kabul ettikten sonra bunlara inanmıyormuş gibi davranırsa ölüm cezasıyla cezalandırılır".

** Kurallar "dogmalar" haline gelmişlerdir ve Fransız aydınlanmacıların dogmalara ilişkin eleştirisi düşünüldüğünde, bu terim sert bir terimdir.

yasî düzen "inancıyla" uyumlu olması gereken başka bir bütün ekleriz ya da eklemeyiz. İngilizce ifadeye göre "non-conformisme" [konformist olmama tutumu] (hem dinî hem de siyasi anlamda) çok zor bir şekilde kabul edilir.

Farklı laiklikler, çeşitli derecelerde, Lockeçu ayrılıkçı mantığı, Voltaireci antiklerikalizmi, Rousseaucu yurttaşlık dini anlayışını benimseyeceklerdir. Fransa'da, laiklik çoğu kez Voltaireci ve Rousseaucudur; ancak 1905 ayrılığı Locke'tan esinlenir. Montesquieu gibi diğer filozoflar da özellikle Amerikan anayasası, yani laik nitelikli ilk anayasa üzerinde aynı şekilde önemli bir etkiye sahip olacaklardır.

IV. Farmasonluğun Doğuşu

Aydınlanmacıların tartışmalarının, düşüncelerinin ve sorgulamalarının yayılması çeşitli şekillerde olmuştur. XVIII. yüzyılda çok sayıda ahlâkî, hayırsever, eğitici..."topluluk" ortaya çıkar. Bu devrin önemli mayalarından biri, katedral ve şato mimarlarının "operatif" [amelî] denen masonluğundan [yapı işleri] gelen modern veya "spekülatif", farmasonluğun ortaya çıkışıdır. XVI. yüzyılda bu teşekküller kıtaya yayılır ve İngiltere'deki *free-masons* [farmasonlar] localarının yapı işiyle bir ilişkisi olmayan kişileri üyeliğe kabul etmeleriyle dönüşüme uğrar.

1717'de Londra'daki dört loca masonluğun tamamını birleştirmeyi umarak "Büyük Loca"yı oluşturur. 1723'te, Büyük Loca rahip Anderson tarafından yazılmış bir Anayasa yapar. Bu anayasa, "bütün insanların üzerinde anlaşacağı bu dinin" (tabii din) temellerinden yola çıkan dinî bir çoğulculuk iradesi ortaya koyar: Bir mason "hiçbir zaman aptal bir ateist ya da dinsiz bir hovarda" olamaz; ancak "iyi ve sadık, şerefli ve dürüst insanlar

olmaları şartıyla" hiç kimsenin "kişisel inançlarına" karışılmamalıdır. Bu bazılarınca yetersiz görülür ve 1738'de evrenin yaratıcısı ve bütün insanların babası olan bir Tanrı'nın varlığına iman etme, talep edilen inancın asgarisi haline gelir. Ancak masonların ketum karakterleri ve gizlilik yükümlülüğü, aynı yıl farmasonlar topluluğuna katılan Katolikler hakkında papanın aforoz kararına yol açar. 1751'de, Papa XIV. Benoît bu mahkûmiyeti tekrarlar. Bu, masonluğun Katolik ülkelerde yayılmasını önlemez; Fransa'da localar büyür ve 1773'te geleceğin Orléans Dükünün himayesinde Grand Orient de France [Fransa Büyük Doğusu: Fransa'nın en büyük ve Avrupa Kıtasının en eski mason locası] kurulur. Masonluk Latin Amerika'da da büyük bir etkiye sahip olacaktır. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda Katolikler teşekküle giderek daha az girmeye başlarken "Voltaireci" burjuvalar buraya akın edeceklerdir. Voltaire'in kendisi bile 1778 gibi geç bir tarihte teşekkülün üyesi olacaktır.

Farmasonluk tüccarlar, serbest meslek sahipleri, işadamları, dükkan sahipleri ve zanaatkârlar gibi küçük ve orta burjuvaziden gelen üyelerinin aydınlanmacı kültüre erişimlerini teşvik etmiştir. Ama aynı zamanda, Marie-Thérèse'le evlenecek olan François de Lorraine ile Berlin'de büyük bir locanın başkanlığını yapan II. Frédéric gibi soyluları ve prensleri de cezbetmiştir.

Birçok iç çekişme ve bölünme yaşayan farmasonluk, XVIII. yüzyıla özgü bilgi arayışında bir araç olarak ortaya çıkmıştı. Çıkış noktası İngiliz mason Chambers'ın *Cyclopaedia*'sının uyarlanması olan *Encyclopédie*'nin öncüsü ve yöneticisi, bir mason locasının başkanı Lebreton'du. Ancak bazıları evreni deneysel bilim yoluyla anlamalarına izin verecek yasaları bulmayı isterlerken, diğerleri ise kendisi de çoğul olan bir gizemciliğin çeşitli esoterik spekülasyonlarına meylederler. Kendi tarzında Farmasonluk XVIII. yüzyılın deneyimlerine ve ütopyalarına tanıklık

eder. Kardeşlik rüyası: Localar çoğu zaman "Gerçek Biraderler" ya da "Mükemmel Biraderlik" olarak adlandırılır. Ferry, bir yüzyıl sonra, "Clémente Amitié"ye [Merhametli Biraderler] katılacaktır. Bir locanın belirttiği gibi, eşitlik ve özgürlük rüyası: "Anarşi olmadan eşit ve izin almadan özgür, yasalarımıza uymak bağımsızlığımızı oluşturur".

V. İlerleme Umudu

İlerleme umudu dinî formlarla birliktelik kurabilir. Büyük Britanya'da, birinci devrimin başarısızlığı, "dünyevi" olan içerisindeki bir kutsallaştırma doğrultusunda, ilerleme kavrayışının bireyselleşmesine yol açar; ki bu bireyselleşmiş ilerleme kavrayışı, John Bunyan'ın bütün Protestan dünyasında önemli başarı elde eden züht kitabı *The Pilgrim's Progress* (*Le voyage du pèlerin* [Hacının Yolculuğu] olarak tercüme edilmiştir) başlıklı kitabının yanı sıra metodist yeniden dirilişte de bulunur. Bu kavrayış, belli ölçüde insanın mükemmelleşebilirliğine dair inancın Hıristiyan bir versiyonuna ilişkindir ve birçok filozofta daha seküler tonlara bürünür. Bu ilerleme toplumsal olanı da hedefler ve XVIII. yüzyılın sonundan itibaren, XVII. yüzyılın hareketlerinden gelen konformizm karşıtlarını, metodistleri ve İngiliz zahitleri gayriresmî olarak birleştiren *evangelical movement* [Evanjelik hareket], toplumu "ıslah etmeyi", köle ticaretini kaldırmayı ister. Evanjelizm belli bir feminen ilerlemeyi teşvik edecektir ve Amerika Birleşik Devletleri'nde 1830 dolaylarında Protestan bir feminizm ortaya çıkar. Bir "dinsel sekülerleşme" modelinin taşıyıcılarını işte bu hareket içerisinde buluruz.

İlerlemeyi kabul eden bir diğer inanç biçimi, dine yakınlık ve uzaklık diyalektiği yoluyla ortaya çıkar ki bu, insana ilişkin çok büyük bir eğitim süreci olarak algılanır. Bir rahibin oğlu

olan* Alman filozof Lessing'e göre, İncil'in gönderilmesinin insanlığa kattığı şey eğitimin nimetleriyle daha ileriye gider. Böylece, *L'Éducation du genre humain* [İnsan Türünün Eğitimi] başlıklı kitabında insanın "iyiyi belli bazı mükâfatlar için değil de iyi olduğu için yapacağı mükemmellik çağının" geleceğini yazar. Bu, "Nouvelle Alliance'ın [Yeni Ahit] kitaplarında insanlara söz verilen Nouvel Évangile'in [Yeni İncil] çağı" olacaktır. Bu ilerleme kasidesi, XIX. yüzyılda, din ve modernite arasındaki çatışmayı sınırlayarak Alman ve Anglosakson liberal Protestanlığını da etkileyecektir. Kant (laik Fransız filozof-pedagogları etkileyecektir) ve Hegel gibi önemli filozoflar, bu sekülerleşmeye doğrudan karşı çıkmayarak, söz konusu sekülerleşmeye katkı yapacaklardır.

Fransa'da ilerleme fikrine inananların en simgesel temsilcisi, kurbanı olmadan önce Fransız Devrimi'nde yer alan tek aydınlanmacı filozof olan Condorcet'dir. Condorcet din ile ahlâkı ayırmak ve ikincisini, yani ahlâkı "sadece aklın ilkeleri" üzerinde kurmak ister (*Mémoire sur l'éducation* [Eğitim Üzerine Tez], 1792). Bu bakış açısı içerisinde şöyle yazar: "İnsan hakları bildirgesi hiçbir insana inanması ve tapması gereken gökten indirilmiş tabletler olarak sunulmamalıdır"; böylece Condorcet, gelmek üzere olan devrimci bir dinîlikten uzak durur.

Bununla birlikte Condorcet, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [İnsan Ruhunun İlerlemelerinin Tarihî Bir Tablosunun Taslağı] (1793) başlıklı eserinde, onun için koyduğumuz sınırları durmaksızın aşan böyle bir ufka, bir "umuda" (bir ana motif olarak tekrar tekrar karşımıza çıkar) sahip olmak ister. Halihazırda gerçekleştirilmiş ilerlemeler, gele-

* Belli ülkelerde sekülerleşmenin laikleşme üzerindeki hâkimiyetinin açıklanmasında, rahiplerin oğullarının (daha sonra kızlarının) aracılık rolü önem taşır.

cekteki ilerlemelerin, insan türünün "tiranlardan ve rahiplerden" azade "sınırsız mükemmelleşebilirliğinin" güvenceleri olarak gözükür: "Güneşin, akıllarından başka efendi tanımayan hür insanlardan daha fazla aydınlatmadığı; tiranların ya da kölelerin, rahiplerin ya da rahiplerin saçma ve hilekâr araçlarının tarihten ve tiyatrolardan başka bir yerde var olmayacağı an gelecektir".

İlerleme umudu dinî, siyasî ve kolektif bir özgürleşme iradesine yol açacaktır. Aynı hareket içerisinde, "ıslah edilmiş insana" ulaşmak için "tiranlar"dan ve "rahip"lerden kopuş da gerçekleşir. XIX. yüzyılda Fransa'da Fransız Devrimi'nin hatırası bu arzuyu sınırsız bir şekilde mükemmelleşebilir insan varlığına yükleyecektir: Bu yeni toplum mükemmel ve kalıcı olmasa bile, yeni zamanlar zaten ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, "Büyük Devrim"in ideallerinin tamamlanması için çalışmak gerekir.

III. BÖLÜM

AYDINLANMIŞ DESPOTİZM, DEVRİMLER, LAİKLİK

Aydınlanmacıların çeşitli şekillerde ortaya çıkan coşkusu, dinsel ortodoksinin sorgulanmasıyla ve bir refah özlemiyle ilişkilidir. Bu, farklı siyasal projelerle uyum gösterebilir. Felsefe ve iktidarın buluşması, reformların Hükümdar tarafından yukarıdan yönetilen faaliyetlerle halka yayılmasını, yani "aydınlanmış despotizm"i doğurur. Ancak aydınlanmacıların ortaya çıkışı İngiliz "Şanlı Devrim"i ile aynı zamanda gerçekleşmiştir ve aydınlanmanın yayılışı egemenliğin temsilinde derin dönüşümleri içeren devrimlerle de damgalanır. Bu farklı yollar, Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın çeşitli ülkelerinde laikleşmenin birinci eşiğine götürür.

I. "Despotizm... Aydınlanmış"

1765'te Rusya İmparatoriçesi ve Voltaire ile Montesquieu'nun okuyucusu II. Catherine uyrukları için bir yasa yapmak ister. Der ki bunun tamamlanmasından sonra, dünya üzerinde "daha adil ve sonuç olarak daha mutlu" bir millet olmayacaktır; zira mil-

let Hükümdar için değil "Hükümdar millet için" tesis edilmiştir. Bu öneri, iktidarını sadece ilahî hukuka değil ama aynı zamanda yöneticilerle yönetilenler arasındaki faydalı bir hizmet alışverişine dayandıran hükümdarların "aydınlanmış despotizm"ini tanımlar. İlerlemenin savunucuları, devleti akla uygun kılmaya çalışırlar. Bu, aydınlanmacı filozoflar ile mutlakiyetçi hükümdarlar arasındaki, *a priori* olarak anlaşılmaz ittifakı açıklar. Çoğu kez naif bir ittifak: "Hükümdar, kendi keyfi uyarınca filozof mantosunu çıkarır ve kılıç kuşanır", der Paul Hazard ve ekler: "Kusur ortadadır: felsefe kralların kendisine hizmet ettiğine inanır; ancak felsefeden yararlanan aslında krallardır".*

Aydınlanmış despotizm laikleşmenin otoriter bir yolunu temsil eder: Bunu benimseyen hükümdarlar dinin bağımsız bir güç değil, kendilerinin düzenlediği bir organizma olmasını isterler; dinî çoğulculuk karşısında hoşgörülü gözükürler. II. Catherine, batıya doğru genişledikten ve çok dinli bir nüfusun mirasçısı olduktan sonra, 1773'te dikkat çekici bir başlık taşıyan "bütün dinlerin hoşgörüsü ve [Ortodoks] piskoposlara Ortodoks olmayanların din işlerine karışmalarının yasaklanması hakkında" fermanını ilan eder. Ancak bu fermanı kendisi için hiçbir zaman uygulamaz ve imparatorluğundaki Katolik din adamlarının ve *uniat*'ların [kendi ayin biçimlerini ve dinlerini korumakla birlikte papanın otoritesini kabul eden Ortodoks ve Doğu Ortodoks kiliselerine tabi olanlar–Ç.N.] Roma'yla ilişki kurmalarını yasaklar. Tersine, II. Frederik gibi teşekkülleri papa tarafından kaldırılmasına rağmen, Polonya'da kullanışlı olan Cizvitleri kabul eder. Yahudilerin medeni alanda diğerleriyle eşitliğini tanır (1786) ve imparatorluktaki Müslümanlar bakımından yetkili olan bir "Ruhani İslâm Konseyi" kurar (1788).

* P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siecle* [XVIII. yy.'da Avrupa Düşüncesi] Hachette, 2006 (tekrar basım), s. 238 vd.

Prusya'nın "filozof kralı" II. Frederik, Silezya (1745) ile Polonya'nın (1772) bir kısmını birleştirince Katoliklerin din hürriyetini ve medeni haklarının tamamını güvence altına alır. Daha önce de zulme uğrayan Kalvinistlerin sığınma yeri olan Prusya, çok dinli bir devlet haline gelir. Kral bütün tarafların üyelerini, "aynı devletin bütün yurttaşlarını" birleştirmek ister. Hoşgörüsü bulaşıcı bir hale gelir ve 1777'de Palatinat Protestanları Katolik Bavyera'da toplantı halindeyken, Münih dinî hakların kullanımını güvence altına alır. 1788'de II. Frederik-Guillaume, "Hıristiyan dininin üç temel inancını" korumayı vaat ettiği bir ferman yayınlar: "Her birey kendi kurtuluşuyla kendisi ilgilenmelidir" ve "atamalarda din farkı hiçbir şekilde dikkate alınmayacaktır".

Fransız filozoflardan esinlenen fikirlerle yetiştirilmiş "Kutsal Roma Germen İmparatoru" II. Joseph, "felsefeyi imparatorluğumun yasa koyucusu yaptım" der. Din politikası, yani "Joséphisme", bir devlet antiklerikalizminin ilk modern tezahürüdür. Bu, Katolik kilisesinin devlete boyun eğmesi şeklinde ortaya çıkar (papanın gönderdiği bildiri ve tebliğlerin hükümdarın izni olmadan alınmasının yasaklanması, piskoposların papadan kaynaklanan af yetkilerinin kaldırılması, miras yoluyla kazanılmış topraklardaki mistik din teşekküllerinin kaldırılması [sadece, öğretim, sosyal yardım ya da vaizlik faaliyeti olanlara dokunulmaz], manastır gelirlerine el konularak bunların özellikle okul ve hayır kurumlarının oluşturulması için kullanılması).

II. Joseph aynı zamanda "hurafelere" karşı da mücadele eder ve Katolik kilisesini yeniden düzenler: Yeni piskoposluklar oluşturur, ruhban sınıfına modern bir formasyon kazandırmak amacıyla piskoposluklardaki ruhban okullarını üniversitenin kontrolü altındaki "genel ruhban okullarıyla" değiştirir...

Hepsinden önemlisi, II. Joseph topraklarında Katoliklik ilke-

sine son verir ve 1781'deki hoşgörü fermanıyla çoğulculuğu kurar. Bu çoğulculuk, Protestanları ve Ortodoksları kapsayan, onlara okul açma yetkisi veren ve bütün mesleklere girme bakımından onları Katoliklere eşit kılan bir dinler sistemi oluşturur.* Yahudilerin durumu geliştirilir: Özellikle üniversiteye gitmelerine ve hekimlik yapmalarına izin verilir. Nihayet, 1783'te medeni nikah ve boşanmanın tesis edilmesi yoluyla evlilik laikleştirilir.

Ya Fransa? Mutlakiyetçilik orada fazla "aydınlanmış" bir hale gelmez. Protestanların kovuşturulması XVIII. yüzyılın üçte ikisinde devam eder ve jansenistler rahatsız edilir. 1787'de XVI. Louis tarafından "Katolik olmayanlar" (=Protestanlar) için bir hoşgörü fermanı ilan edilir; hiçbir din hürriyeti getirmeyen bu ferman "Katolik olmayanlara" bir medeni nikah olanağı vererek evlilik sorununu çözmek için hazırlanmıştır; ki bu, çoğulculuğa direnen bir laikliğin embriyonudur.

II. İngiliz Devriminden...

"Aydınlanmış despotizm"e methiye düzen filozoflar, öte yandan da 1689 Şanlı Devrimi'nden kaynaklanan İngiliz sistemine saygı duyuyorlardı. İki önemli metin ilan edilir. *Bill Of Rights* [Haklar Bildirgesi] (modern anlamda bir haklar bildirgesi değildir) 1215 Büyük Sözleşmesi [Magna Carta] geleneğine dayanır. Yeniliği, kralın iktidarının merkezini Parlamento'ya yerleştiren anayasal bir monarşi kurmasından ibarettir. *Tolerance Act* [Hoşgörü Yasası], "Majesteleri'nin İngiltere kilisesinden farklı inançlara sahip olan Protestan uyruklarını yasaca öngörülmüş cezalardan" muaf kılarak konformist olmayan kiliselerin

* Bu hükümler 1815 yılında Germen Konfederasyonu'nun tamamı bakımından kamu hukukunun ilkesi haline gelecektir.

varlığını kabul eder. Ancak bu uyruklar kamu hizmetine atanabilmek için yılda bir kez bu kilisedeki komünyona katılmak zorunda kalacaklardır ("conformité occasionnelle" [ilgili yasanın bu düzenleme için öngördüğü nitelendirme-]). Ve Test Yemini [Katolikleri Protestanlardan farklı kılan temel hükümlerin kabul edilmediğine ilişkin yemin– Ç.N.] bu görevlere gelebilmek için sadece papaya bağlılığın reddedilmesini değil, ama aynı zamanda transsubstantiation'un [ekmeğin ve şarabın İsa'nın bedeninden ve kanından geldiği inancının– Ç.N.] reddedildiğinin ilan edilmesini de gerektirir.

Bill of Rights krala Protestanlığa bağlı kalmayı dayatır: "Deneyim, papacı bir hükümdar tarafından yönetilmenin bu Potestan krallığın güvenlik ve esenliğine ters düştüğünü göstermiştir" ki bu ifade Roma Katolikliğinin siyasal boyutuna gönderme yapar. "Papacılık" "keyfi iktidar"la ilişkilendirilir ve "din", "hak" ve "özgürlük" terimleri birleştirilir: "Paradoksal bir şekilde [aydınlanmacıların bakış açısından], insan özerkliğinin belli bir onaylanışının karşımıza çıktığı yer, din ve siyasetin sıkıca bağlanmış gözüktüğü tam da bu noktadır"*. Buradaki mantık, kendi dinini dayatanın kral değil Parlamento tarafından temsil edilen ulus olmasıdır; ki söz konusu ulus, herkese karşı gerçekleştirdiği bu dayatmayı ulusal kimliği oluşturan dini benimseme iddiasıyla gerçekleştirir. Dolayısıyla egemenlik, burada (diğer paradoks!) kralın bir dinî inancı benimsemekle yükümlü kılınması yoluyla kısmen laikleştirilmiş bir haldedir. Bu, 1701'de teyit edildikten sonra 1714'te Stuartlar'ın (Katolik İrlanda'da ve oradan gelmiş oldukları Presbiteryen İskoçya'da taraftarlarını koruyacaklardır) yerine Hanovrelar'ın başa geçmesiyle bir hanedan değişikliğine yol açacaktır.

* F. Champion, 2006, s. 56.

III. ...Amerikan Devrimi'ne

Genel çıkarı temsil ettiği varsayılan İngiliz Parlamentosu, Amerikan sömürgelerinden temsilciler içermemekle birlikte onlar için yeni vergiler koyabiliyordu. Amerikalılar, egemenliğin laik bir kavrayışı içerisinde temsilcileri temsil edilenlere daha sıkı bir şekilde bağlayan yeni bir temsil teorisine karşı çıkacaklardır.

Bağımsızlık Bildirgesi'nden kısa bir süre önce, Virginia Eyaleti'nin Haklar Bildirgesi ilan edilir (12 Haziran 1776). Modern anlamda ilk haklar bildirgesi niteliği taşıyan bu bildirgeyi diğer eyaletlerin bildirgeleri izler. Virginia Bildirgesi şöyle der: "Herkes tabii ve eşit bir biçimde özgür ve bağımsız olarak doğar ve toplumsal yaşama girdiğinde, gelecek kuşakları bunlardan yoksun kılamayacağı belli haklara sahiptir" (1. madde); "Bütün iktidar halka aittir ve dolayısıyla ondan kaynaklanır. Yöneticiler halkın güvenceleri ve hizmetkârlarıdırlar; her zaman ona karşı sorumludurlar" (2. madde); "Herkes, inancının kendisine buyurduğu şekilde dinini özgürce yaşama hakkına sahiptir" (16. madde).

4 Temmuz'da, Locke'un "sınırlı hükümet" teorisinden esinlenmiş olan Bağımsızlık Bildirgesi başlangıç kısmında insanların "Yaratıcı tarafından devredilemez haklarla donatıldığını" belirtir. Tanrı, insanın haklarının yazarı olarak düşünülür; insan haklarının "devredilemezlik", "kutsallık" özelliği buradan kaynaklanır. İlkelere ilişkin bu bildirge tam bir uygulamayı belirtmez: Metinde önceden yer alan ve köle ticaretinin acımasızca cezalandırılmasını öngören hüküm, Güney Carolina ve Georgia yurttaşlarını ikna etmek için metinden çıkarılır.

Rhode Island ve Vermont'ta kiliseler ile devlet her zaman ayrı olmuştur. 1776'da Pennsylvania, Delaware ve New Jersey'de de bu gerçekleşir. Kuzey Carolina ve Georgia izleyen yılda bunu kabul eder. Virginia 1779'da Anglikan kilisesini dağıtır ve 1786'da

tam bir din özgürlüğünü ilan eder: "Hiç kimse, bir dine katılmaya ya da bir dini maddi olarak desteklemeye zorlanamaz (...). Herkes, kendi inançlarına sahip olma ve bunu açığa vurma hakkına sahiptir" ki bu, "medeni hakları kullanmayı hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz ya da etkilemez".

Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı fikrinden esinlenen 1787 tarihli Federal Anayasa bu örneği şöyle diyerek takip eder: "Birleşik Devletler'in hiçbir kamu görevine ya da hizmetine atanmada bir din şartı hiçbir şekilde aranmaz". Dolayısıyla, dinî aidiyetler ile yurttaşlık aidiyetleri birbirinden ayrılmış olur. Tanrı'ya ya da dine, imalı veya dolaylı da olsa hiçbir gönderme yapılmaz. Vicdani retçiler (Kuveykırlar...) için yeni devlete bağlılık yemini yerine basit bir kabul beyanı öngörülür. Aydınlanmacılara göre akla dayanan bir siyasi sistemde dinsel bir niteliğe sahip olan yeminin yeri yoktur. Amerikalılar ise yemini (dolayısıyla siyasi bağın belli bir dinî boyutunu) koruyarak, din hürriyetine saygı yoluyla bir istisna (laikleştirici niteliğe sahip bir istisna) ortaya koyarlar. Bu anayasa, değişikliklerle tamamlanacaktır. Bu değişikliklerden ilki, Kongre'den "bir dini kabul eden" (desteklememe, resmileştirmeme hükmü) ya da "herhangi bir dini yasaklayan" (özgürce uygulama hükmü) bir yasa çıkarılmasını engeller. Bunu basın özgürlüğü, toplanma ve dilekçe hakkı izler (1791). Bu hüküm federal devlete uygulanır; dolayısıyla, süreç işlemeye devam edecek ve devletin bir dini kabul etmesini yasaklayan düzenlemeyi benimseyen en son eyalet Massachusetts olacaktır (1833). 1868'de, 14. değişiklik, federe devletlerde din ve devletin ayrı olmasını anayasal bir zorunluluk haline getirir.

Din ve devlet arasına çekilen "ayrılık duvarı" (Jefferson) deist elitler ile congrégationalist [her Protestan topluluğun özerkliğine dayanan sistemi savunan– Ç.N.] Protestanların (Baptistler...) ittifakının sonucudur. Bu, kabul gören bir düşüncenin ak-

sine kiliseleri devlete karşı savunmak için getirilmemiştir ve yerleşik kiliseler (kuzeyde Presbiteryen, güneyde Anglikan) dinin resmî olarak desteklenmemesi sürecini bir mülksüzleşme şeklinde yaşamıştır. Ancak, mevsimsiz bir şekilde ve açık bir mücadele olmadan gelen bu ayrılık, Rousseau'nunkinden açıkça daha az sert olan bir yurttaşlık diniyle birlikte var olur. Bu yurttaşlık dini, özellikle Washington tarafından getirilmiş olan ve Amerika'nın mitik temelini göçmen-ataların *Mayflower*'ı [Mayıs Çiçeği, 1620'de İngiltere'den Amerika'ya bir göçmen kafilesini götüren geminin adı– Ç.N.] yoluyla kutlayan *Thanksgiving' day* (şükran günü) aracılığıyla kendisini ortaya koyar. Bu yurttaşlık dini, özellikle, gönüllü teşekküllerin oluşturulmasında dinin rol oynaması ve Amerikan kültürünün aşılanması yoluyla ortaya çıkar.*

İngiliz Amerikası'nın 13 sömürgesinin kuzeyinde, Britanyalılar Katolikliğin baskın olduğu bölgeleri ele geçirmişlerdir. Bir dinin desteklenmesi konusunda sessiz kalan Québec Yasası (1774), Katoliklerin din özgürlüğünü tanır ve kamu hizmetine atanmalarına izin vermek amacıyla Test Yeminini kaldırır (gelecekteki ABD'den önce). Britanya yasaları kraliyet toprakları üzerindeki bütün Katolik hiyerarşisini yasaklar ise de, eski piskoposluk Katolik kilisesinin "yöneticisi" olarak tanınır; bu, onun birçok işlevlerini yerine getirmesini mümkün kılar. Diğer dinî gruplar, bu topraklardaki varlıkları boyunca din hürriyetlerinin tanınmasına şahit olurlar. Québec'i Protestan ve Anglofonların [İngilizce konuşanlar] bölgesi Yukarı Kanada ile Katolik ve Frankofonların [Fransızca konuşanlar] bölgesi Aşağı Kanada olmak üzere iki bölgeye ayıran 1791 tarihli anayasa, din hürriyetlerini korur. "Devlet dini ya da din ve devletin ayrılması yoktur" ama "tarafsızlık tercihi" vardır.**

* R. S. Warner, 1992.

** M. Milot, 2002, s. 51.

IV. Fransız Devrimi

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (Ağustos 1789) birçok yönüyle Amerikan bildirgelerinden etkilenir. Ancak Tanrı, hakların yazarı olarak düşünülmez: Ulusal Meclis bu hakları "(...) En Yüce Varlığın mevcudiyeti ve gözetimiyle" tanır ki bu, Tanrı'nın bu hakların kabul edildiği oturumun bir tür başkanı gibi düşünüldüğü anlamına gelir. Birden çok dinin varlığı Amerika'da hiçbir kilisenin hakların meşru yorumcusu olma iddiasında bulunamamasına yol açar. O zamanki Fransa'da ise Katoliklik dinî meşruiyet tekelini elinde bulundurmaktadır ve Katoliklik, bu haklar dinilikten kaynaklanırlarsa, onların yorumlanması tekeline de sahip olabilecektir. Bu farklılık, her iki ülkeye özgü yurttaşlık dininin biçimi üzerinde farklı sonuçlara yol açacaktır.*

1789 Bildirgesi'nin birçok maddesi laikleştirici ilkeler içerir. Böylece, "insanlar haklar yönünden özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar (1. madde); dolayısıyla "bütün yurttaşlar" yasa önünde eşittirler ve "bütün kamu görevlerine, rütbelerine ve mevkilerine, yeteneklerine göre kabul edilirler" (6. madde). Bu hüküm 1789'un sonunda Protestanlar'a uygulanmıştır ve Yahudilerin bundan yararlanması için 1791'i beklemek gerekecektir. Üçüncü madde, özü "aslen ulusta yatan" egemenliği laikleştirmektedir. Onuncu madde şöyle der: "Hiç kimse, açığa vurulmasının yasayla kurulan kamu düzenini bozmaması şartıyla, dinî nitelikte olsa ile inançları nedeniyle kovuşturulamaz". Bugün inanç hürriyetinin anayasal temeli olan bu hüküm, o zaman için savunucularına bir yenilgi olarak gözükmüştür: "Kamu düzeni"nden bahseden tek örnekti ve yasa, 1789'da Katolik mezhepten başkasını tanımıyordu. Bu-

* Bir yanda dinî inançlardan koparılmış bir Tanrı'ya referans, öte yanda "Cumhuriyet'in değerlerinin" seküler dini.

nunla birlikte, 1791'de, anayasa "herkesin bağlı olduğu dinin öngördüğü ibadeti yapma (...) hürriyetini" ilan eder.

Bu hürriyet mantığı, siyasi iktidarın aydınlanmış despotların tarzını kullanarak dini modernleştirmek istediği bir diğer hürriyet mantığı tarafından sınırlanır. İlk olarak, kilisenin gelirleri, dinin giderlerini kilise adına karşılamakla yetkili olan "ulusun kullanımına" verilir: Katolik kilisesi, iktidarının yanı sıra bağımsızlığının da temellerinden koparılır. Daha sonra, bu kilisenin organizasyonu Ruhban Sınıfının Medeni Anayasası (1790) tarafından yeniden düzenlenir. Bu yeniden düzenlemenin gerekçesi şu şekilde dile getirilir: "Uygarlaşmış ulusların yeniden kurulmasından sorumlu kılınmış kişiler arasında, bu ulusun kurumlarını dinin kutsal temelleri üzerine kurmamış hiç kimse yoktur". Yurtseverlik yeminleri çoğalır; ve ruhban sınıfından olan kişilerin yemin etme zorunluluğu, Katoliklik ile Fransız Devrimi arasındaki kopuşun nedeni olan inatçı bir Katolik kilisesinin doğumuna yol açacaktır. Yahudilere gelince, birey olarak "özgürleştirilmiş" olsalar da toplu halde yemin etme yükümlülüğü altına gireceklerdir.* Devrimin radikalleşmesi, daha sonra yerleşik dinlerin kaldırılması ve bu dinlerin devrimci dinlerle yer değiştirmesi yönünde bir eğilim doğurur: birbirinin yerine konulabilir feminen [Fransızca'da ilgili kelimelerin dişi kelime olmasına gönderme yapılıyor– Ç.N.] tanrısallıklar: Akıl, Özgürlük, Vatan yani cumhuriyetçi şehitlerin kültleri; en yüce varlığın Robespierreci kültü.

Aynı şekilde, nüfus cüzdanı, medeni nikâh ve boşanmanın tesisi (1792) gibi laikleştirici araçlar gündeme gelir ve kilise ile devletin ayrılığı 1795'te ilan edilir. Üçüncü yılın anayasası (liberal) şöyle der: "Hiç kimse, seçtiği dinin öngördüğü ibadeti yap-

* Fransa'nın, bugün kolayca "communautarisme" [toplulukçuluk] ile suçlanan azınlıklar karşısında sıklıkla takındığı karakteristik ikili oynama tutumu; ki bu azınlıklara ilişkin bakış büyük ölçüde "communautariste" [toplulukçu]'dir.

maktan yoksun bırakılamaz. Hiç kimse, bir dine maddi olarak destek vermeye zorlanamaz. Cumhuriyet, hiçbirisine maddi katkı sağlamaz". Ancak, 1797'den itibaren Direktuvar [anayasaya göre yürütme yetkisine sahip olan ve beş üyeden oluşan Konsey– Ç.N.] baskıcı bir siyaseti tekrar uygulamaya başlayacak ve cumhuriyetçi "on yıl dini" [Hıristiyan gelenekte yer alan kutlamaların devrimci kutlamalarla yer değiştirdiği cumhuriyetçi takvimde yer alan din– Ç.N.] tanzim edilecektir. Napoléon Bonaparte iktidara geldiğinde durum içinden çıkılmaz bir halde gözükür. Bonaparte Roma ile bir sözleşme imzalar ve bu sözleşme kilise-devlet ayrılığına son verir. Papa ruhban sınıfının gelirlerinin devredilmesini kabul ederken ruhban sınıfına devlet tarafından yeniden maaş bağlanır (1801-1802). Organik yasalarla korunmakla birlikte gözetim altında da tutulan Katoliklik, tekrar devletin dini haline getirilmez ama "Fransızların büyük çoğunluğunun dini" olarak nitelendirilir. Aksine, reformdan geçmiş Lutherci Protestanlık ve daha sonra da Yahudilik, "tanınan dinler" haline gelir; bu dinlerin görevlilerine aynı şekilde maaş ödenecektir. 1804'te Medeni Kanun –Napolyon savaşları bu kanunu Avrupa'ya büyük ölçüde yayacaktır– din konusunda sessiz kalır ve devletin temeli itibariyle laik olduğunu belirtir.

V. Laikleşmenin Birinci Eşiği

Fransa'da laikliğin dönüşümünü açıklamak amacıyla ilk başta laikliğin eşikleri kavramını kurguladık. Tarihçiler, bu kavramı diğer ülkelerle karşılaştırma yaparak kullanmışlardır.* Durum değerlendirmesi yapmak ve farklılıkları keşfetmek için bir ölçme aracı olması nedeniyle, kavram üzerinde yeniden çalış-

* Diğerleri arasında, Latin Amerika ve Latin Avrupa için bkz. J. P. Bastian, 2001.

mak ve kavramı uluslararası bir bağlamda kullanışlı kılmak gerçekten de mümkündür. Weberci "saf tip" metodunu kullanarak burada önereceğimiz şey tam da budur; farklılaştırmaya ve karşılaştırmaya izin veren ampirik gerçeklik unsurlarını içeren bu "saf tip", bir çeşit robot resimdir. Birisi sizi tanımak zorunda ise iki ayağınız olduğunu söylemezsiniz; size özgü özelliklerden bahsedersiniz. Saf tip için de bu böyledir: Ayırt edici özellikler bir robot resim çizmeye izin verir; bu robot resim, daha sonra farklı dosyaların saf tipe yakınlığı ya da uzaklığı hakkında değerlendirme yapılmasını sağlayan bir araçtır.

Laikleşmenin birinci eşiği*, ilk olarak artık yurttaşlarının "kurtuluşu"nu sağlayan değil, esasen onların dünyevi çıkarlarıyla ilgilenen, kendisini dinî öğretileri dayatmakla yetkili görmeyen bir devlet çerçevesiyle tanımlanır. Egemenliğin en azından kısmi bir laikleşmesinin yanı sıra dinî aidiyet ile yurttaşlık arasında az ya da çok tamamlanmış bir ayrılık da gerçekleştirilir. Bu çerçeve, dünyadaki diğer süreçlerde de karşımıza çıkan çerçevedir; hareket halinde bir mantık ortaya çıkarır. Bu mantığın, vurguları yere ve zamana göre değişkenlik gösteren kendine özgü üç özelliği bulunur.**

Bunlardan ilki, kurumsal parçalanmadır: Din, hayatın bütün yönlerini ilgilendiren bir anlamın toplumsal bir şekilde taşıyıcısı olmaktan çıkar.*** Din bir toplumsal faaliyet, toplumsal alanı değişkenlik gösterebilen bir kurum tarafından yönetilen belli bir toplumsal temsil haline gelir. Toplumsal alanın bütünü ile dine

* Bkz. V. Baubérot, 2007, s. 25 vd. Eşik kavramı, esnek kalması gereken bir dönemlemeye izin verir: Ülkeler ve alanlar bakımından, bir eşiğin kendine özgü her bir özelliği aynı anda ortaya çıkmaz.

** Böylece, Fransız vakasına özgü kimi özellikler, bütüne zarar vermeden ortadan kaldırılabilir.

***"Toplumsal bir şekilde" terimiyle verilen anlamın netliği önemlidir: Kurtuluş, bireyin merkezi kaygısı olarak kalmaya devam edebilmekle birlikte artık devletin işi değildir.

ait kurumsal alan arasındaki bu farklılaşma, okul gibi diğer toplumsallaşma kurumlarının yapılanmasını ve özerkliğini mümkün kılar. Farklı koşullarda gelişen bu kurumların dinle ilişkileri çeşitlilik gösterebilir. Ancak her yerde, bu kurumlar halkı organize etme ve toplumsal gidişata anlam verme istidatına sahip dindışı uzmanlar ortaya çıkarır (öğretmenler, doktorlar, vs.).

İkinci özellik, dinin toplumsal bir meşruluğu korumasıdır: Din, bir toplumsallaşma kurumu olmayı sürdürür; toplumsal bağlamda amaç olarak düşünülen "dinî ihtiyaçlara" karşılık verir ve her zaman kamu ahlâkının temel kaynağı olmaya devam eder. Üçüncü ve son özellik, dinî bir çoğulculuğun (çoğu kez sınırlı bir çoğulculuğun) siyaset tarafından kabul edilmesidir. Bu çoğulculuk, dinî örgütlenmelerin çoğulculuğunun yanı sıra bir dine bağlılık derecesine ilişkin bir çoğulculuğa da karşılık gelir. Dindışı olana karşı hoşgörü ise uç bir durum olarak kalır; çünkü din, bu mantıkta ahlâkın kaynağıdır.

IV. BÖLÜM

LAİKLİK VE GALİP GELEN MODERNİTE

1794'te Saint-Just'e göre, "mutluluk Avrupa'da yeni bir fikirdir". Gerçekte, önceden de mutluluk kaygısı taşıyorduk; ancak en başta gelen amaç sonsuz huzurdu. Püritenlik çalışmaya bağlı dünyevi başarıyı mutlulukla ilişkilendirerek bir aşama oluşturdu. Aydınlanmacılar tabiatı ayrıcalıklı kılmak için tanrısallıkla uyumu paranteze alarak kavramı sekülerleştirmeyi tamamladılar. Doğanın tanrısı tarihe müdahale etmez; mutluluk, mutluluğa ulaşmak için kendi kendilerine dayanmaları gereken insanların ellerindedir.

Bu, epistemolojik bir kopuşu gerektirir: Ortaya çıkan bilimsel ilerlemeleri o zaman itibariyle içeren felsefe, mutluluğun yolunu göstermek için teolojinin yerini alır. Mutluluk ve modernite, kendinden geçirici bir fikir olan tabiatın yasalarının ve insanların "tabii haklarının" bilinmesinin mutlu olmaya izin vereceği düşüncesiyle ilişkili gözükür. 1789 Bildirgesi'ne göre "toplumların uğradıkları felaketlerin tek nedeni insan haklarının bilinmemesi, unutulmuş olması ya da hor görülmesi"dir ve hakların talep edilmesi "herkesin mutluluğuna" yönelmelidir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi "yaşama, hürriyet ve mutluluğun aranması" "devredilemez hakları"nı ilan eder. Daha radikal bir biçimde, 1793 Fransız

Anayasası şöyle der: "Toplumun amacı ortak mutluluktur –hükümet, insanın tabii haklarını kullanmasını güvence altına almak için kurulmuştur". Bir yanda bireysel arayış; diğer yanda devletin işi.

Ulusal inşalar, sekülerleşme ve laikleşme, seküler kurumlar tarafından kuşatılma ve sömürgeci fetihler, seküler mutluluk amacından itibaren anlam kazanır; bu amacın mutluluğun ele geçirilmesi ya da ithal edilmesiyle ilgili olması sonucu değiştirmez. Elbette, meselenin diğer yönleri (tahakküm ilişkileri, hükmetme...) böylece gizlenmiş olur. Buna rağmen, modern olma yükümlülüğü gönüllü olarak ya da zorla kendisini bütün dünyaya dayatır.

I. Latin Amerika

Latin Amerika'daki bir devrim çoğu kez bilinmez; bu, Haiti Devrimi'dir (1791-1804). Bununla birlikte bu devrim, dünya şeker endüstrisinin dörtte üçünü içeren ve şeker ihracatının toplam değerinin ABD'nin şeker ihracatından fazla olduğu bir bölgede gerçekleşir. Fransız Devrimi'nin başlangıcında, köle olmayanlar arasında başlayan huzursuzlukları kölelerin büyük bir başkaldırısı izler ve bu başkaldırı köleliğin anavatan tarafından geçici olarak kaldırılmasını tetikler. Bonaparte'ın yeniden fethetme çabası sonuçsuz kalır. Haiti Devrimi, insan haklarının kabulünün sınırlarını ve Batı modernitesinin yerleşmekte olan çelişkilerini ortaya koyar. 1804'te dünyadaki "ilk siyah cumhuriyet"in anayasası olan Haiti Anayasası dinden bahsetmez ve din ile devlet arasında fiilî bir ayrılık kurar. Bununla birlikte, 1863'te Roma'yla bir sözleşme imzalanır.

Aydınlanmacıların etkisi ve örnek devrimler günümüz tarih yazıcılığı bunu görelileştirse de, Latin Amerika'nın bağımsızlığı için bir savaş nedeni olur: Başkaldırılar ilk başta yerli kitlelerin sömürgeci beyazlara karşı tepkilerinden kaynaklanır; bununla birlikte, aydınlanmacılar ve devrimler nedeniyle ulusal bir hürriyet

mücadelesi biçimine bürünür. Böylece, Güney Amerika'daki hareketin ilk lideri olan Franscisco Miranda 1793'te Valmy'de başkanlığını kutlar.

Bağımsızlık savaşları Katolik kilisesini zayıflatır: Maddi zararlar, bazı ruhban okullarının kapatılması, din adamlarının bir kısmının İspanya'ya dönmesi... Bununla birlikte, bir melezleşme süreciyle ortaya çıkan barok bir Katoliklik, kültürel bir kalıp ve temel bir simge olarak kalmaya devam eder ve rahipler, İspanyollara karşı mücadelede yönlendirici bir rol oynarlar. Onlardan birçoğu yeni cumhuriyetlerde halkın temsilcileri haline gelirler. Böylece, Büyük Kolombiya'da meclisin üçte birini oluşturacaklardır. Bu, aydınlanmacıların fikirlerinin etkisini ortadan kaldırmaz: Böylece Cundinamarca Anayasası (1811) halkın "tabiatın, aklın ve dinin ona verdiği" hakları kullanması gerektiğini belirtir.

Laikleşme süreci ülkelere göre az ya da çok tamamlanmış olan çeşitli aşamalardan oluşur. Başlangıçta, bağımsızlıkçı liderler rahipleri atama yetkilerini kendi çıkarları için kullanmak isterler. Yeni cumhuriyetlerde ve Brezilya İmparatorluğu'nda Katoliklik en başta ulusal din ilan edilir ve çekinceleri olan papalıkla ilişkiler kurmak amacıyla papalığa diplomatik misyonlar gönderilir. Liberal elitlerin iktidara gelmesi, Katolik kilisesinin siyasi ve ekonomik iktidarını sağlayan kurumların ortadan kaldırılması girişimlerini doğurur. Devlet, çoğu kez Napolyon'un Medeni Kanununu taklit eden yasaların yapılması ve hayatın temel olaylarının medeni anlamda düzenlenmesi (nüfus cüzdanının tesis edilmesi, mezarlıkların az ya da çok laikleştirilmesi, okullar, sağlık kuruluşları...) yoluyla kilisenin yerini alır: "Laik bir düzenin kurulmasının tarihi, inkılapçı kuruluşların eşlik ettiği yeni kurumların ortaya çıkarılmasının da tarihidir".* Bu laik düzen, ulusal inşanın kendisiyle de ilişkilidir; bu, Avrupa'da da böyle olacaktır.

* E. Càrdenas Ayala, J. Baubérot ve M. Wieviorka içinde, 2005, s. 30.

Yöneticiler arasında farklılıklar bulunur. Büyük Kolombiya'da, Santander temel eğitimde Katolikliğin etkisini sınırlar, papalığın yasakladığı kitapların yayımlanmasına izin verir, kilise vergilerini kaldırır, manastırları kapatır. Bolivar bu düzenlemelerin büyük bölümünü kaldırır. Genel olarak, Katoliklik ulusun birliğini temsil etmek, toplumsal, ekonomik ve siyasal rolünü korumak ve aynı zamanda daha çok bağımsızlık elde etmek ister.

Evrim, ülkelere göre farklı bir şekilde gerçekleşir. Bazı ülkelerde (Bolivya, Nikaragua, Paraguay, Peru, Venezuela...) rahipleri atama yetkisi papanın çekincelerine rağmen kullanılır. Yüzyılın ikinci yarısında papayla sözleşmeler imzalanır. 1863 tarihinde Ekvador ile papalık arasında imzalanan sözleşme, Katolik kilisesinin öşür vergisini toplayabileceğini belirtir, ilköğretimde Katolik kilisesinin tekel sahibi olmasını sağlar ve bütün diğer dinleri yasaklar. Bununla birlikte, Protestanlık biçimleri XIX. yüzyılın ortasında şehirli elitler arasında yayılmaya başlar ve Arjantin ile Şili'de din hürriyeti kabul edilir. Katolik olmayan topluluklar (Protestanlar, Spiritistler, Teozoflar) ve çeşitli Milenyumcular farklı ülkelerde liberal siyasal hareketlere katılırlar.

Kolombiya'da, 1853'ten 1863'e kadar, antiklerikal bir ayrılık [din ve devletin ayrı olması hali– Ç.N.] kilisenin gelirlerini sekülerleştirir, kilisenin emlak sahibi olmasını yasaklar, din adamlarının bağlılık yemini etmelerini zorunlu kılar. Medeni nikâh ve boşanma tesis edilir. Ancak, bir iç savaştan sonra ve 1886'dan itibaren bir devlet klerikalizmi yerleşmeye başlar: Katoliklik tekrar "ulusun dini" haline gelirken "Hıristiyan ahlâkına aykırı olmayan bütün dinler" serbest kalmayı sürdürür. Meksika'da, aksine, anayasanın Katolikliği "Meksika ulusunun dini" olarak ilan eden ve diğer dinleri yasaklayan hükmü 1857'de kaldırılır ve "reform yasaları" din ve devlet ayrılığını kurar (1861). Katolik kilisesi, gönüllü bir özel hukuk topluluğu haline gelir.

ABD modeli liberalleri etkiler; ve liberallerin 1862-1867'deki Fransız askerî müdahalesine karşı kazandıkları zafer, reform yasalarını anayasaya dahil etmelerine izin verir.

Aynı dönemde, liberaller Orta Amerika'da, Venzuela'da ve Peru'da iktidara gelir; bu durum laikleştirici reformların gerçekleştirilmesini ve papayla yapılan bazı sözleşmelerin (Honduras, Nikaragua, San Salvador, Venezuela...) feshedilmesini sağlar. Arjantin, Şili, Kosta Rika ve diğer ülkeler, antiklerikal baskılara şahit olur. Paraguay'da bir piskopos öldürülür. Ancak yüzyılın sonu antiklerikalizmin yatışmasına ve çeşitli uzlaşmalara tanıklık eder. Buna rağmen, Briand'a göre, 1905 yılında Latin Amerika en laik kıta durumundadır.

Brezilya'da Katolik kilisesi ulusal din olarak kabul ediliyordu; ancak 1824 Anayasası din hürriyetini tanıyordu. İmparatorluğun sonunda, Brezilya Danıştayı'nın iki piskoposun kendi inançlarına tabi olanlara farmasonluktan ayrılma yükümlülüğü getiren kararını iptal etmesiyle birlikte bir çatışma patlak verir. Cumhuriyetin ilanı Katolik kilisesinin devletten ayrılması sonucunu doğurur (1891). Anayasa, Auguste Comte'un pozitivizminden ilham alır ve "düzen ve ilerleme" düsturunu benimser.

II. Sekülerleşme ve Laikleşme ile Meydan Okumaları

Laikliğin incelenmesi iki kavramın birbirinden ayırt edilmesine götürür: Sekülerleşme ve laikleşme. Basit bir şekilde, laiklik dinler dünyasının sosyal uygunluğunun ortak kültür karşısında bir kayba uğramasını içerir. Laikleşme toplumsal bir kurum olarak dinin rolüyle ve yeriyle ilgilidir ve dinin ulus devletle ilişkilerini teşhir eder. Dolayısıyla, laiklik siyasal eylemle daha doğrudan ilişkilidir. Galip gelen modernite ikili bir sekülerleşme ve la-

ikleşme sürecine yol açar. Birleşik Krallık'ta ve Fransa'da, diğer modern toplumlarda olduğu gibi, ikisi de kullanılmakla birlikte birincisi Birleşik Krallık'ta, ikincisi ise Fransa'da ağır basar.

Birleşik Krallık o zamanlar dünyanın en güçlü ülkesidir. Siyaset ve dinin ilişkili olduğu gerilimler, cepheden bir çatışmaya yol açmadan var olurlar; zira bu gerilimler siyasal olan ile dinsel olanı boydan boya keserler. Toplumsal değişimler çoğu kez dinî bir kültür içerisinde filizlenir. Rahibin oğlu olan ve ağrısız doğumu bulan hekim, Tekvin 3/16'yı ("ağrı içerisinde evlat doğuracaksın" şeklinde değil de) "gayretle doğuracaksın" şeklinde çevirerek Kitabı Mukaddes'teki yaradılış hikâyesini yeniden yorumlar ve kraliçe Victoria'yı (İngiltere kilisesinin dünyevi yöneticisi) bu yöntemi kullanmaya ikna eder. Kuruluşunda rahiplerin esaslı bir rol oynadığı modern sporun ortaya çıkışı, giderek seküler hale gelen bir modernitenin dinî olarak keşfinin tipik bir örneğini oluşturur.* Darwin'in buluşları bir şoka yol açar; ancak bazı teologlar, evrimin insanı daha üst bir insanlığa doğru götürdüğünü belirterek evrimi Hıristiyanlaştırırlar. Dinin bazı unsurlarının sekülerleşmeden etkilendiği ya da sekülerleşmeye uyum sağladığı bu konjonktürde, İngiltere kilisesi yerleşik bir kilise olarak kalmakla birlikte ayrıcalıklarının önemli bir kısmını yitirir ve çoğulculuk yayılır. Laikleşme araçları fazlasıyla tedricidir. Böylece, konformist olmayan Protestanlar 1828'de, Katolikler 1829'da, Yahudiler 1858'de ve ateistler 1886'da eşit siyasî haklara kavuşurlar. İrlanda'da Katolik bir çoğunluğun ve siyasal gerilimlerin varlığı, 1859'da İrlanda kilisesinin dağıtılması yoluyla din ve devlet ayrılığını dayatır ve laikleştirici bir araç olan boşanma, Fransa'dan önce Birleşik Krallık'ta tesis edilir.**

* Bkz. J. Baubérot, S. Mathieu, 2002, s. 116 vd.

** 1860'lı yılların sonlarında yasa boşanma davalarını kilise mahkemelerinden alıp adli yargıya verir. Fransa'da 1792'de tesis edilen fakat 1816'da yasaklanan boşanma, 1884'te yeniden tesis edilir.

Fransa'da yurttaşlık ile dinî aidiyetin ayrılması Fransız Devrimi'nin bir kazanımıdır; dinî bir çoğulculuğun siyasî itici gücü, Katolik bir Fransa ile devrimden kaynaklanan değerlerin taşıyıcısı bir Fransa'yı karşı karşıya getiren ikili bir mücadelenin sürmesini engellemez. Bu konjonktürde, felsefe önem kazanır; III. Cumhuriyet'te spiritüalizm, yeni Kantçılık ve pozitivizm, Protestan liberalizmle birlikte laikleştirilmiş devlet okullarında öğretilen "laik bir ahlâk"ın temelini oluşturur (1882). Dolayısıyla cumhuriyetçi devlet, toplumsal dinamik aracılığıyla elde edilen bir sekülerleşmeye galip gelen bir antiklerikal siyaseti zorunlu kılarak laikleştirici bir kopuşun taşıyıcısı olur. Yüzyılın sonunda Dreyfus olayı çatışmayı alevlendirir ve bazı laikler "sınırsız bir laiklik" talep ederler. Dinsel kongregasyonlara karşı önlemler alınır (1901-1904) ve 30.000 kongreganist sınır dışı edilir. Buna rağmen, kilise ile devletin ayrılmasına ilişkin yasa ikircikli bir hal alır: Bir yanda, papa ile yapılan sözleşmeyi fesheder ve "tanınan dinlerin" rejimiyle bağını koparır; diğer yanda, "din hürriyetini sağlar", "hür biçimde ibadet edilmesini güvence altına alır" (1. madde) ve "monarşik" olarak nitelendirilmekle birlikte Katolik kilisesinin kendi örgütlenmesine saygı gösterir (4. madde).*

Bir yüzyıl önce, Fransa'da (1806) ve özellikle Prusya'da (1810) üniversitenin dinden özerk bir yapı olarak kurulması, 1850'ye kadar İngiltere kilisesine bağlı kalan İngiliz yüksek okullarının (Oxford ve Cambridge) karşısına çıkmıştı. XIX. yüzyıl felsefi eleştiri ile teolojik eleştirinin el ele gittiği Alman üniversitelerinin etkisiyle damgalanır. Siyasetin koruması altındaki teolojik formasyon, Lutherci sıkı ortodoksiden Hegelci teologların ultraeleştirel yaklaşımlarına kadar uzanır; ki söz konusu teologlar, David Strauss gibi, İsa'yı bir mit olarak düşünürler (1835). Bu

* Laik ahlâk ve din ile devletin ayrılmasına ilişkin yasa hakkındaki tartışmalar için bkz. J. Baubérot, 2007, s. 41-88.

ikisi arasında, tarihsel-eleştirel okul Kitabı Mukaddes'teki metinlere yaklaşımda dünyevi tarihin yöntemlerine başvurur. Renan'ın *Vie de Jésus* [İsa'nın Yaşamı] başlıklı kitabı (1892) bu "Alman bilimini" Katoliklikten çıkma pahasına popülerleştirmek ister.

Daha sonra, "gerçekten, Katolik ultramontanizmin (ya da uzlaşmazcılık) yükselişi, iç gerilimin kaynağı olan Protestan çoğulculuğun karşısına çıkar. 1832'de, Papa XVI. Grégoire'ın *Mirari Vos* başlıklı mesajı, modern özgürlüklere dayanan bir devletin kurulması için Belçika'da Katoliklerle liberallerin ittifakına izin veren (1831) dinî liberalizmi mahkûm eder. Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) başlıklı kitabının tercümesi, ilim adamlarının pozisyonunu radikalleştiren yorumlar eşliğinde (Fransa'da, Clémence Royer'nin önsözüyle), karışıklığı yayar. Bu durum, Papa IX. Pie'nin *Syllabus*'u (1864) ile ağırlaşır; ki *Syllabus*'ta zamanın 80 yanılgısı sayılarak devletin dinî tarafsızlığı (laikleşme sürecinin sonucudur) ve devletin Katolik kilisesinin hürriyetini tehdit eden mutlak iktidarı suçlanır.

İtalya 1866'dan 1873'e kadar laikleştirici düzenlemeler yapar. Böylece, çok sayıda dinî bayram artık devlet tarafından resmi tatil sayılmaz, dinî evlilik bütün hukuksal değerini yitirir, ruhban sınıfından olanların askerlikten muaf tutulmaları kaldırılır, çeşitli yasalar dinî toplulukların tüzel kişiliklerine son verir ve onların mallarının önemli bir kısmını kamunun mülkiyetine geçirir. İtalyan laikleşmesi bütünüyle tarafsız değildir. Devlet, Katoliklerin karşı çıkışından korunmak için, ruhban sınıfının bazı faaliyetlerini kontrol etmesine izin veren yasal araçlarla donatılır.* Güvenceler Yasası (1871) bir ayrılık [din ve devletin ayrılması] ilkesine yol açar. Ancak, "bu laiklik her zaman sınırsız değildi. (...) Boşanma tesis edilmemişti ve kilise teşkilatları, ko-

* Bkz. G. Spadolini, *L'Opposizionne cattolica*, Le Monnier, Florence, 1972.

münler ya da eyaletlerle aynı şekilde, 'kamu kuruluşları' olarak görülmeye devam edilecekti".*

Papa Vatikan'ın hükümdarı olması için yapılan öneriyi reddeder ve orada esir olduğunu ilan eder. Bir Konsil (I. Vatikan) papanın yanılmazlığını ilan eder (Temmuz 1870) ki bu, o zaman için âlimlerin meşruiyetini bir şekilde sarsmak anlamına gelir. Papanın halefi olan ve daha saldırgan bir tutum takınan XIII. Léon, Fransız Katoliklerinden Cumhuriyet'i kazanmalarını (1892), ancak bunu yaparken laik yasaları kabul de etmemelerini ister. Papa, *Rerum Novarum* (1891) başlığını taşıyan, işçilerin durumuna ve sosyal problemlere dikkat çekmenin Katolik antiliberalizmine eşlik ettiği mesajında yeni bir uzlaşmazcılığı över. Entelektüel düzeyde ise Aquinoslu Thomas'ın teolojisinin yeniden keşfini resmileştirir.

III. Kiliseler ile Okulun Ayrılması**

Eğitim uzun zamandan beri dinî faaliyetin içerisinde yer almıştır; ancak birinci eşiğin ortaya çıkması devletin müdahalesinin başlangıcını simgeler. Bir milli eğitim bakanlığının oluşturulması (Prusya'da XIX. yüzyılın başında, İspanya'da 1900 yılında) ve devletin idare ettiği ya da yönetimini yerel bir idareye devrettiği bir devlet okulunun kurulması, dinî teşkilatlarda bir çatışma veya uzlaşmaya göre az ya da çok kuvvetlendirilmiş bir laikleşmeyi simgeler. XIX. yüzyılda Batılı ülkelerin tamamında ve sömürgeleştirme ile misyonerlik faaliyetleri aracılığıyla diğer kıtaların çeşitli yerlerinde ilkokul ağları kurulur. Okul, profesyonel bir topluluktan, normlardan ve hukuken düzenlenmiş kurallardan oluşan

* F. Margiotta Broglio, J. Baubérot (editör) içinde, 2004, 79.

** Bu başlığı B. Mély, 2004'e borçluyum.

gerçek bir özerk kurum haline gelir. İkinci eşik, gerçekleştiği yerlerde, eğitimin devlet tarafından zorunlu kılınmasıyla ve devlet okullarındaki müfredatın din tarafından kontrol edilmesinin sona ermesiyle el ele gidecektir: Okulların teftişinde kamu görevlileri kilise görevlilerinin yerini alırken, kiliseler az ya da çok önemli bir eğitim ağını koruyabilirler. Devlet okullarında dinin öğretilmesi ise önemli bir problem olarak kalır.

1870-1880 yıllarında ortaya çıkan dönemeçte, eğitimin üç tür laikleşmesi Batıda hâkim hale gelir.* Birincisinde, devlet otoritesinin kontrolü var olmakla birlikte dinin öğretimi dinî kurumların ya da birden çok dinin kurumlarının üstünde kalır. Bu, İskandinav ülkelerinde, Avusturya'da, bir uzlaşmayla sonuçlanan *Kulturkampf*'ın [Roma Katolik kilisesi ile Bismarck'ın liderliğindeki Alman hükümetinin mücadelesi-Ç.N.] "çok denetimli laikleşmesi"yle (B. Mély) Almanya'da karşımıza çıkan durumdur. İkinci tür, okulu dinî inançlardan bağımsız kılarken yaygın bir dini, yurttaşlık dininin unsuru olan *common christianity*'i [müşterek Hıristiyanlık] korur. Bu, seçmeli bir din öğretiminin ek olarak ders saatleri dışında alınabileceği Hollanda'da karşımıza çıkan durumdur. ABD'de zorunlu hiçbir din öğretimi yapılamaz; ancak yorumsuz ve eklemesiz bir şekilde Kitabı Mukaddes'ten parçalar okunması, öğretmen tarafından genellikle yapılan bir şeydir. İngilterc'de Foster Yasası (1870) devletin finanse ettiği *ikili bir sistem* kurar: Dinî *voluntaries schools*'lar (% 50'si devlet tarafından finanse edilir) ve müşterek bir Hıristiyan ahlâkının öğretilebileceği devlet *board schools*'ları. Üçüncü tür ise, hiçbir din öğretim biçiminin artık söz konusu olmadığı tam bir laiklik kurar: İsviçre'nin bazı kantonlarında, Amerika'nın bazı

* Paragraf J.-P. Martin'den esinlenmiştir; A. Dirkens içinde, *L'intelligentsia européenne en mutation* [Dönüşüm İçerisindeki Avrupa Entelijansiyası], Éd. de l'Université de Bruxelles, 1998, s. 125-129.

şehir ve bölgelerinde karşımıza çıkan şey budur; Avustralya bunu 1872'den itibaren gerçekleştirir. İtalya'da 1877 tarihli Coppino Yasası ilkokulların zorunlu müfredatında dinden bahsetmez. Bologna gibi bazı İtalyan belediyeleri din öğretimini uygulamada kaldırır. Çoğu kez, örneğin Genoa'da veliler din öğretimini talep ederler ve din öğretimi yeniden tesis edilir.* Belçika ise, ilkokuldaki dinî tarafsızlığı Fransa'dan (1882) önce gerçekleştirir (1879). Ancak Belçika'da Katolik partinin iktidarı tekrar ele geçirmesi (1884) bu laikleşmeyi kısa ömürlü kılar.

IV. Sömürgecilik ve Laik Modernite

XIX. yüzyıl, özellikle İngiliz ve Fransız sömürge imparatorluklarının kurulmasıyla birlikte, sömürgeci genişlemenin (ikinci küreselleşme) büyük yüzyılıdır. Müslüman dünyanın asıl sömürgeleştirilmesi bu dönemde gerçekleşir. Ulaşması zor olan topraklar dışında, Atlantik'ten Pasifik Okyanusu'nun takımadalarına kadar bu dünya bütünüyle Avrupa'nın hâkimiyetine geçer. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun üst üste yaşadığı yenilgiler Osmanlı'yı krize iter ve *Tanzimat* (reformlar) gerçekleştirilir. 1856'dan itibaren, Osmanlı yurttaşlarının tamamen eşit kılınmalarına ilişkin bir süreç işlemeye başlar. Bir Müslümana karşı Müslüman olmayan birinin şahitliği kabul edilir; okullar ve modern akademiler, dinî okulların sistemiyle dinî olmayan bir temel üzerinden rekabet etmeye başlar ve sekülerleşmiş elitler oluşturur; dinî mahkemeler yetkilerinin bir kısmını kaybeder. 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan uyarlanmış yeni bir Ceza Kanunu yürürlüğe girer. Abdulaziz'in hükümdarlığı zamanında (1861-1876) devlet aygıtı modernleştirilir; bir Danıştay kurulur; parlamenter sistem ve bir ana-

* Yasa, "ruhani müdürlük" kurumunu kaldırarak ortaöğretimin belli bir laikleşmesini de öngörür.

yasa (Belçika, Fransız ve Prusya anayasalarından esinlenmiştir) yürürlüğe girer. Öte yandan, Tunus Beyi 1857'de, din ayrımı olmaksızın hakların eşitliğini, din hürriyetini, dinî açıdan ayırt edici kıyafet giyilmesi şartının ve özel vergilerin kaldırıldığını ilan eder ve 1861'de bir anayasayı yürürlüğe koyar.

Bu reformlar, Batının hâkimiyetini engellemek için Batıya benzeme amacını taşır. Söz konusu reformlar Osmanlı'nın Müslüman uyruklarını halife-sultanlarına bağlayan dinî bağı koparır; öte yandan Avrupalı güçler tarafından desteklenen ulusal talepleri alevlendirir. Bu reformlar, Tunus üzerinde bir Fransız himayesinin kurulmasını da önleyemez. "Her iki örnekte, reformlar o zamanın en modern güçleri tarafından kullanılır ve egemenliğin kaybına yol açan bir mantığın araçları haline gelir". Sömürgeleştirilen ülke bir ikileme hapsolmuş gözükmüştür: "Sömürgeleştirilenin emekleyen modernitesi ile sömürgeci gücün galip gelen modernitesi" arasındaki açıklık nedeniyle, "modernleşmeyi reddetmek yok olmaya mahkûm olmaktı; modernleşmeyi benimsemek ise içsel bir modernleşme sürecinin idaresine ilişkin bütün özerk kapasiteyi ve egemenliği hızla kaybetmek demekti". Bu nedenle, dinî kimlik özerkliğini ilan etmenin bir aracı haline gelir. İslâm ile aydınlanmacılardan kaynaklanan ideallerin karşılaşması, XIX. yüzyılın sonundan itibaren kendisini hızla dayatacak olan İslâmî bir modernleşmeye, reformist İslâm'a yol açar. "Müslümanlar, bir yandan devletin kalbine Tanrı'yı koyduklarını ilan ederlerken, öte yandan Avrupalı siyasal sistemlerin esasını ve modern siyasal kategorileri kabul ederek, artan bir şekilde kendi hesaplarına "uygarlık"* olarak sundukları bir evrenselcilik kaidesinin üzerinde konumlanmak isterler. Hindistan'da, Hindu reformizmi benzer özellikler sergiler.

* P.-J. Luizard, *Le Choc colonial et l'islam* [Sömürgeci Darbe ve İslâm], La Découverte, 2006, s. 14 vd.

Sömürgecilik, laiklik adına değil, "uygarlığa" ilişkin sekülerleştirici bir söylem adına gerçekleştirilir. Katolik ve Protestan misyonerler çoğu kez sömürgeleştiricilere önderlik ederler ve kendi idarelerinde özerk ve yeni Hıristiyan âlemleri inşa etmenin hayalini kurarlar. İslâm topraklarında etkililikleri zayıftır ve "kişisel durumları" baskın çıkar. Doğu Afrika'da sömürgeciliğin yardımcıları Müslümanlardır. Kamu gücünün İslâmî kurumlara büyük ölçüde devredildiği Kuzey Nijerya'da, İngilizler, direnişi kırdıktan sonra bir "sömürgeci halife" ile işbirliği yaparlar. Fransız sömürgeciliği, bir gerilim döneminden sonra topluluklarında düzeni sağlamaktan sorumlu murabıtları [dervişleri] imtiyazlı ortak haline getirirler. İslâmiyet siyah Afrika'da kentleşme, demiryollarının ve ticaretin gelişmesi sayesinde yayılır; ancak okullaşma ve hastane yapımı bakımından Hıristiyan misyonerliklerle yarışamaz ve Hıristiyanlık büyür. Misyonerliğin canlılığı, Hıristiyanlığın Batıdaki toplumsal etkisinin zayıflamasını telafi etmeye çalışır. Giderek misyonerlik ve sömürgecilik arasındaki bağlantı sıkı bir hale gelir; bu özellikle mason localarını doğursa da "(devlet) antiklerikalizmin(in) ihraç edilemez bir mal" olduğu Fransa'da (Katolik misyonerlerin yarısı bu nedenle Fransa'dan çıkar) karşılaşılan durumdur. İktidarın kutsaldan ayrılamaz olduğu toplumlarda idare, bilinçsiz bir şekilde iktidarın bürokratikleştirilmesi ve geleneksel otoritenin doğal özelliklerinden sıyrılması süreciyle laikleşir.

V. Laikleşmenin İkinci Eşiği

Laikleşmeyi değerlendirmeyi sağlayan ölçme aracı olan eşik kavramına geri dönelim. Bazı ülkelerdeki başat mantığı ifade eden ikinci eşiği, bu mantığın birinci eşikteki mantıktan daha az hegemonik, daha az yaygın olduğunu biliyorken nasıl tanım-

lamalı? Bu birinci eşiğin üç karakteristik özelliğini tekrar ele almak; modernitenin kurulduğu, laikleşmenin ağırlık kazandığı ülkelerde gerçekleşen değişiklikleri incelemek ve farklı durumları karşılaştırmayı sağlayacak yeni bir robot resim çizmek gerekir.

Hâlâ kurumsal bir parçalanma içerisinde miyiz? Zorunlu eğitimin getirilmesi, okul kurumunun özerkliğiyle el ele gitmiştir; bu, dinsel aidiyetin seçimlik niteliğini arttırır. Kamu hizmetlerinin dinin dışında örgütlendiği durumda da bu böyle olur. Çeşitli dinî organizasyonlar arasında tercih yapabilmek, böylece toplumsal ceza olmaksızın din karşısında kayıtsız kalmayı tercih edebilmeye doğru genişleme eğilimi gösterir. Din, toplumsal olarak seçimlik bir kurum haline gelir ki bu durum sosyolojik bir paradokstur; zira kurumsal bir toplumsallaşma zorunlu olmaya meylederken asosyatif toplumculuk gönüllülüğe ve hürriyete dayanır. Dolayısıyla, ülkelere göre az ya da çok telaffuz edilmekle birlikte, dinin kurumsal olarak belli bir geri çekilişi söz konusu olur. Yürüttüğümüz mantığın en uç noktasında, din çağrışımsal bir şekilde toplumsal olarak işlemeye devam edebilir. Bununla birlikte, böyle bir şeyin gerçekleşmesi için, laikleşmenin dinin toplumsal geçerliğini giderek ortadan kaldıran bir sekülerleşme süreciyle el ele gitmesi gerekir.*

Bu kurumsal ayrılma, dinin devletten ayrıldığı ve din kurumunun özelleştirildiği ülkelerde açıkça ortaya çıkar.** Peki, İngiltere ya da İskoçya gibi, devletle güçlü bağlarını koruyan yerleşik bir dinin var olmaya devam ettiği uluslar için ne demeli? Dinin ortak kültürünü gevşeten sekülerleşmenin ilerleyişiyle,

* Sekülerleşme doğrudan siyasete bağlı olmamakla birlikte sanayileşme, kentleşme, araçsal aklın toplumsal gelişmesi gibi olgularla (mekanik olmayan bir şekilde) ilişkilidir.

** Böylece, Fransa'da 1905 tarihli yasa din kurumunu laikleştirir ve dine kamusal alanda çağrışımsal bir rol verir. Katoliklik kilise içerisinde kurumsal bir şekilde (kilise hukuku) işlemeye devam edebilir.

din giderek daha fazla bireysel tercihe bırakılmakla birlikte bundan daha fazla bir gerileme de yaşamaz. Gerçekte din ikiye bölünür: Bir yanda yurttaşlık dininin önemli bir unsurunu, ulusun sembolik birliğinin bir parçasını oluşturur ve muhafaza edilen bu yapı bir ayrılma rejimine götüren laikleşme sürecini önler; diğer yandan dinî inanç itibariyle ona isteyerek tabi olanlardan başka hiç kimseyi bir araya getirmez.* İngiliz kilisesinin "İngilizlerin gitmemeyi daha çok sevdiği" kilise olduğunu söyleten şey işte bu paradokstur.

Buna rağmen, din ve devletin "katı" olarak adlandırılan ayrılığı bile dinin bütün kurumsal yönlerinin sona ermesine zorunlu olarak yol açmaz. Katolik kiliselerinin kamu mülkleri olarak kalmaya devam ettiği ve saygılı bir şekilde dinî faaliyetlere tahsis edildiği Fransa'daki ayrılık [din ve devletin ayrı olması hali] biçiminin karmaşıklığı, bu yapıların yerel hatta ulusal ölçekte kimlik belirleyici olarak belli bir rol oynamaya *de facto* olarak devam ettiğini göstermektedir. ABD, kiliselerin en açık bir şekilde asosyatif olarak işlediği ülkedir; bu, dinsellikten soyulmuş ve siyasetle ilişkili bir yurttaşlık dininin toplumsal varlığını önlemez. Bu din, kendisini özellikle kriz dönemlerinde (XIX. yüzyıldaki iç savaşta Lincoln** örneğinde olduğu gibi) ortaya koyar. Kurumsal ayrılık [din ve devletin ayrı olması hali] hiçbir zaman mutlak değildir; ki bu, ayrılığın gerçekte var olmadığı anlamına gelmez.

Diğer iki karakteristik özellik birincisiyle ilişkilidir. Dinî ihtiyaçlar artık toplumsal olarak hedef değildirler (eğitim ya da

* Bu tür bir bölünme, özel bir sorunla karşılaşılmadan, Anglikan kilisesinin İngiltere'de yerleşmesine ve İskoçya'da ayrılmasına yol açarken, Presbiteryen kilisesinin tersi bir durumla karşılaşmasına neden olmuştur.

** Bkz. Lincoln'ün ünlü söylevi (1863'te Gettysburg savaş alanında) : "Bu ulusu, Tanrı'nın şahitliğinde (*under God*) özgürlük içerisinde yeniden doğurmaya kararlıyız". Amerikan yurttaşlık dini, XIX. yüzyılda art arda gelen kuvvetli göç dalgalarının doğurduğu ortamda bir toplumsal çimento olarak da gelişir.

sağlık ihtiyaçları gibi); giderek "özel mesele", yani kişisel seçimler haline gelirler. Öyle ise, din ile ahlâk arasındaki bağ üzerine ne söylenebilir? Okulun laikleşmesi, kiliseler tarafından gerçekleştirilen ahlâkî toplumsallaşmayı ihtiyarî bir hale getirir; bu toplumsallaşma sadece dinî tarafsızlığa yol açsa bile sonuç değişmez. Katolik ülkelerde, boşanmanın tesis edilmesi yasallığın artık dinî ahlâkla zorunlu bir şekilde uyumlu olmayacağı anlamına gelir. Bu, gelenek ve göreneklere ilişkin bir laikleşme sürecinin başlangıcıdır.

Üçüncü karakteristik özellik, din hürriyetinin bireysel ve toplu halde kullanımıyla ilgilidir. Bazı ülkelerde XVIII. yy.'ın sonunda, diğerlerinde ise daha yavaş bir şekilde gerçekleştirilen yurttaşlık aidiyeti ile dinî aidiyet arasındaki ayrılık, bunun temel bir koşuludur. Burada da, din ve devlet ayrılığını gerçekleştirmiş ülkeler, dinlerin belli bir resmî niteliği koruduğu yerlere göre daha tam bir görünüm sergiler. Ancak bir yandan, resmiyet işaretleri imtiyazlar içerebildiği gibi çoğul uygulamaları ve uygulamada olmayanları neredeyse eşit bir özgürlük içinde düzenleyebilir; diğer yandan, yasal ayrımcılıkların yokluğu her zaman için ateist olma ya da şu veya bu dine (özellikle göçmenlerin dinine* ya da yeni dinlere) bağlanma olgusunun *de facto* olarak, toplumsal engel hatta siyasi kuşku nedeni oluşturmadığı anlamına gelmez.

* Bu noktada, XIX. yüzyılın Amerikası'nda Katoliklere karşı geliştirilen argümanlarla XX. yüzyıl ve XXI. yüzyıl başlangıcındaki Avrupa'da İslâm'a karşı geliştirilen argümanların aynı olduğunu görüyoruz.

V. BÖLÜM

SEKÜLERLEŞMİŞ TOPLUMLAR VE LAİKLİK

XIX. yüzyıl ateizmin felsefi temellerinin kurulduğu yüzyıldır: Feuerbach, Comte, Marx, Engels, Nietzsche ama aynı zamanda Haeckel ve ırkçı "sosyal Darwinism". Din hürriyetinin bundan sonra herkes bakımından gerçekten tam ve eşit olması için ateistleri de kapsamasının gerekmesi bir tesadüf değildir. Ateizm, modern toplumlarda kültürel açıdan meşru hale gelir.

XIX. yüzyılda bilim gelişir. İnsan topluluklarının evrimin bütününü açıklama kapasitesine sahip olacak bir bilim doğurma çabası, çok farklı yönelimlere yol açar. Comte'un pozitivizmi onun havarilerinin tamamı tarafından paylaşılmaktan uzak bir insanlık dinine açılır; Marx'ın materyalizmi, Weitling'in dinî sosyalizmine karşı çıkarak sosyo-ekonomik temellerden yol çıkan bir tarih görüşü ile tarihi değiştirmek için bir praksis önerir. Pasteur gibi bazıları, bilime olan inançları ile "dinî hisleri"ni uzlaştırmaya çalışırlar. Bununla birlikte din, çoğu kez bilim ve tekniğin gelişmesinin yol açtığı ilerleme karşısında silinmesi gereken geleneklerle ilişkili gözükür. Modern toplumlar sekürleşmiştir; ancak bu, bütünüyle laik oldukları anlamına gelmez.

I. Batının Hâkimiyetine Karşı Direnişler

Osmanlı İmparatorluğu modern Batının üstünlüğünün yol açtığı ikilemi çözememiştir. Japonya, Batılı güçlerle "eşit olmayan sözleşmeler"i imzalamasına yol açan yükümlülükten sonra "beyaz tehlike"den korkmuştur (1858). Meiji Restorasyonu (1868) iktidarı tekrar imparatora verir; Batının hâkimiyeti altına girmekten kaçınmak için Batıdan alınan (Iwakura delegasyonu, oralardan "en iyisini" almak için ABD'yi ve Avrupa'yı arşınlar) bir modernleşmeye girişir. Fransa'nın 1871'deki yenilgisi Fransız modelinin yerini Alman modelinin almasına yol açarken, Japonya bir parlamentosu ve anayasası bulunan ilk Asya ülkesi olur (1889). Söz konusu anayasanın 3. maddesi şöyle der: "İmparator kutsal ve dokunulmazdır"; bu, Alman anayasasının bir tercümesidir. Din özgürlüğü kabul edilir (28. madde). Bununla birlikte, bir çeşit imparator kültü oluşturulur (*Rescrit* impérial sur l'Éducation [Eğitim Hakkında İmparatorluk *Fermanı*], 1890) ve Budizm ile Şintoizmin ayrılması, bütün dinî faaliyetlere nazaran resmî olarak ayrıcalıklı kılınan bir devlet Şintoizmine yol açar. İmparator, 1920'li yılların liberal deneyimini bastıran ve şiddetlenmiş bir milliyetçiliği besleyen "ulusal bir etiğin" merkezi haline gelecektir.

Önceden, Japonya belli bir Batılılaşmanın Batıya direnmeye izin vereceğini göstererek Rusya'yı mağlup etmişti (1905). Fransız modelinden (1905'teki din ve devlet ayrılığı modeli değil, Türk ulusunun ve laikliğinin teorisyeni Ziya Gökalp tarafından benimsenen Durkheim sosyolojisi ile devlet antiklerikalizmi modelinden) esinlenmek isteyen Kemal Atatürk de bu dersi vermişti. Osmanlı toplumunun dinî temeli, özellikle İslâmiyet, imparatorluğun zayıflamasının nedeni olarak algılanır. 1921'de, halk egemenliğine dayanan bir anayasa yürürlüğe girer. Laiklik (1937'de anayasal ilke haline geldi), "cumhuriyetin özü, Türkle-

ri 'çağdaş uygarlığın' ayrılmaz bir parçası (haline getiren) tek aracı ve temeli"* olarak düşünülür. 1923-1924'te cumhuriyet ilan edilir, halifelik kaldırılır, dinî mahkemeler ilga edilir ve laik bir eğitim getirilir. 1925'te fesin yerine "uygarlaşmış insanların" giydiği şapka getirilir. Çokeşli evlilik yasaklanır ve resmî nikâh zorunlu hale getirilir. Daha sonra, tekke ve zaviyeler kapatılır; bir medeni kanun yapılır, Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi getirilir, soyadları artık İslâmî göndermeler yapan sıfatlar içeremez, kadınlara oy hakkı verilir (1930-1934) ve pazar günü tatil ilan edilir. Bu otoriter laikleşme, ordu ve tek partinin koruması altında gerçekleşir. Türk devleti Atatürk'ün altı okuyla tanımlanır: "Cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik, inkılapçı".

İngilizler tarafından sömürgeleştirilen Hindistan'da, önce özerklik daha sonra da bağımsızlık için mücadele eden Kongre Partisi, İslâmiyet'in var olduğu ve Hindu dinine inananların çoğunluğu oluşturduğu dinî çeşitlilikle (kurumsal bir anlamda değil de bireyin yaşamını biçimlendirme anlamında) başa çıkmak zorunda kalır. 1907'de *sekülerizm* taraftarları Hindu bir Hindistan'ı savunanlar karşısında galip gelirler ve birlik ile çeşitlilik diyalektiğini böylece uzlaştırmak isterler. Özgür düşünceli, teozof, sömürgecilik karşıtı bir İngiliz olan Anni Besant, 1917'de devlet başkanı olur. Bununla birlikte, Müslümanların kuşku duymalarına yol açan Hindu bir siyasal hareket var olmaya devam edecektir.

Mahatma Gandhi sömürgecilik karşıtı mücadeleye Hindu geleneklerin Avrupalı toplumsal mücadelelerin bazı görünümlerinin (boykot) ve Tolstoy'un Hıristiyan ruhaniliğinin kesişmesinden kaynaklanan barışçıl bir boyut verir.** Bu tutum Hinduizmle (parya statüsünde olma gibi) ve ayrıca Batı uygarlığına ait değerlerle (makinizm, sosyoprofesyonel organizasyon, şiddetin

* Z. Citak-Aytürk, Baubérot-Wieviorka içinde, 2005, 214.

** P. Van der Ver (*Imperial Encounter. Religion and Modernity in India and Britain* [Em-

kullanılması) ilişkili unsurları sorgular. Ancak, Hindistan bağımsızlığa ulaşırken (1947) Müslüman bir devletin yani Pakistan'ın ayrılmasını önleyemez. Din özgürlüğü, bir dini kolektif bir şekilde yaşama hakkı, bütün kilise vergileri ile devlet okullarında dinî eğitimin yasaklanması bu *seküler cumhuriyet*in karakteristik özellikleridir (1976 Anayasası).

Vietnam'da, 1945 Bağımsızlık Bildirgesi Amerikan Bildirgesi'nden alıntı yapar: "Bütün insanlar özgür doğar (...). Yaratıcı (*Tao hoà*) bize dokunulmaz haklar bahşetmiştir". Bununla birlikte, otuz yıl süren sömürgecilik karşıtı ve daha sonra da anti-emperyalist savaşlar, özellikle Batının çıkarlarına hizmet etmekle suçlanan Katolikliğe karşı fazla hoşgörülü olmayan bir komünizme yol açar.

II. Siyasî Dinler

Laikleşme "dünyevi iktidar" ile "ruhani iktidar" arasındaki ayrımı ortadan kaldırır: Laikleşmeyle birlikte, din iktidar söylemine artık dahil olmama eğilimi taşır ve kendisine bağlı olanlar tarafından özgürce kabul edilen bir otorite kullanır. Ancak siyasal iktidar bütün dinî boyutlardan aynı şekilde sıyrılmış mıdır? Kantorowicz'e göre*, kralın iki bedenine ilişkin ortaçağ görüşü (İsa'nın iki bedeniyle benzerlik) – tabii ve ölümlü, ruhani ve ölümsüz – devletin modern temsillerinin sembolik temellerinde var olmayı sürdürür. Dinî kolektif bedene ilişkin hukuksal fikir, "vatan için ölme" zorunluluğunun dayatılması mistik bir teolojiden kopma-

peryal Çarpışma. Hindistan ve Britanya'da Din ve Modernite], Princeton University Press, 2001) Gandhi'nin ve daha genel itibariyle de Hindistan *sekülerizmi* sürecinin bu niteliğine vurgu yapar.

* E. Kantorowicz, *Le deux corps du roi* [Kralın İki Bedeni], Gallimard, 1989 (Fransızca baskısı).

mıştır. Hatta Carl Schmitt "devletin modern teorisinin bütün verimli kavramları, sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" der*; söz konusu kavramlarda kötünün bir antropolojisiyle, kurtarıcı bir iktidar kavramıyla ve bölünmez, ölümsüz, mutlak bir güç olarak egemenliğin temsiliyle tekrar karşılaşılır.

Blumenberg'e göre**, bu "özcü" tarih felsefesi tarihî yenilikleri şeylerin köpükleri olarak görme eğilimindedir. Modernite tarafından hedeflenen rasyonel özerklik, her şeyden önce meşrulaştırma süreçlerinin krizine yol açan bir projedir. Dahası, diğer filozoflara göre teoloji ve siyaset hiçbir zaman bütünüyle bir arada var olmazlar ve bu "mesafe dinamik olanın, laik olanın ve dinî olanın üreticisidir".***

Bu değerlendirmelerden yola çıkarak, devletin laiklik karşısında ortaya koyduğu ikircikli tutumu gözler önüne serebiliriz. Laikleştirici düzenlemeleri yapan, laikliği teşvik eden, dinî aidiyet ile yurttaşlığı ayıran devlettir. Bununla birlikte, devlet dini kontrol altına almaya çalışabilir, kendisini meşrulaştıran dinî formları ayrıcalıklı kılabilir ve rasyonel ve sınırlı bağlılık biçimleriyle yetinmeyerek bir inanma biçimini hayata geçirmeye çalışır (devlet demokratik olsa bile sonuç değişmez).

Yurttaşlık dinlerinde halihazırda mevcut olan bu yön, totaliter devletlerde hâkimiyet kurar; XX. yüzyılın komünist, faşist ve Nazi totaliterizmleri "seküler din" (Aron, Monnerot) ya da "siyasî din" (Polanyi, Voegelin, Gentile) olarak nitelendirilir. Hannah Arendt bu terimleri çarpıcı bir metaforla reddeder: "Çekiç"i vaftiz etmem, der esas olarak; çünkü duvara çivi çakmak için ayak-

* C. Schmitt, *Théologie politique* [Siyasal Teoloji], I, Gallimard, 1988 (Fransızca baskısı), s. 46.

** H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes* [Modern Zamanların Meşruluğu], Gallimard, 1988 (Fransızca baskısı).

***Th Berns, belirtilen makale, s. 49.

kabımın topuğunu da kullanabilirim. Bu savunma mantıklıdır ancak metafor bumerang gibidir: Yürümeye fazla hizmet etmeyen ve çivi çakmak için kullanılan bir ayakkabı çekicin yerine geçmeyecek midir? Gentile siyasal dini böylece tanımlar: "Siyasî din, iktidarın geri alınamaz tekeline, ideolojik tekçiliğe, bireyin topluluğa ve topluluk yasalarına koşulsuz ve zorunlu olarak boyun eğişine dayanan bir siyasî sistemi kutsallaştırır (...) ve bireysel ve toplu yaşamın en ufak yönünü istila etmeye çalışır".* Artık, en azından onu tanımladığımız anlam bakımından laik bir figürle karşı karşıya değilizdir.

Bu ideolojik tekçilikte, devlet ve parti (ve onun doktrini) arasındaki sıkı bir ittifakla, hatta birincisinin ikincisi tarafından araçsallaştırılmasıyla karşılaşırız. Eski SSCB'nin anayasası "yurttaşların din özgürlüğünü güvence altına alma", "kiliseyi devletten ve okulu kiliseden ayırma" (124. madde) iddiasında olabilir; ancak bazı dinî unsurları, özellikle ritüelleri içeren Marksist devlet ateizmi getirir. Stalinist temizliklerin ritüeli bunun güzel bir örneğini oluşturur. Dinî siyaset, baskıcı dönemlerde ve diğer zamanlarda (özellikle savaş sırasında) rotasyona girerek ve dini ulusal birlik siyaseti için araçsallaştırarak değişken bir nitelik taşıyacaktır.

Faşizm ve Nazizm papalıkla antlaşmalar imzalar. Latran Antlaşması (1929) Papaya Vatikan'ın egemenliğini verir ve kaybedilen papalık devletleri için bir tazmin öngörür. Katolik kilisesi devlet kilisesi haline gelir. Katolikliğin öğretilmesi, ki "devlet eğitiminin temeli ve taçlandırılmasıdır", Antik Roma'yı kutsayan ve "liktor [Roma'da yargıçların gücünü temsil eden kişi– Ç.N.] kültü" ile damgalanan Mussolini propagandasının temel unsurunu oluşturan bir eğitimle bütünleştirilir.** Bununla birlikte, "devletin

* E. Gentile, *Les religions de la politique* [Siyasetin Dinleri], Le Seuil, 2005, s. 16.

** E. Gentile, *Il Culto del Littorio, la sacralizzazione delle politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari, 1993.

kabul ettiği dinler"e ilişkin yasa diğer dinlerin varlığını tanır. Rejimi eleştiren Katolik gençlik hareketleri dağıtılır ve papa *Non abbiano bisogno* başlıklı mesajında (1931) bu durumu protesto eder.

1914-1918 savaşlarından sonra Weimar Anayasası (1919) kamusal hizmetlerin (devlet okullarında din eğitimi, kilise vergileri, vaizlik...) varlığını kabul ederek kiliseler ile devletin ayrılmasını öngörür. Hitler'in iktidara gelmesiyle birlikte Vatikan'la bir sözleşme imzalanır. Vatikan'a göre bu sözleşme Katolikliği korumak içindir. Hitler'e göre ise nasyonal sosyalizmin Hıristiyanlığa yaklaşımı, Hıristiyanlığın paganizme yaklaşımıyla aynı olmalıdır: "Koruyabileceğimizi korumalı ve gerisini değiştirmeliyiz. (...) eski kurtarıcılarının [İsa'nın] kanını kutsamak yerine kendi milletimizin saf kanını kutsayacaklardır". Papa XI. Pie *Mit brennender Sorge* (1937) başlıklı mesajında III. Reich'ın siyasetinin Hıristiyanlık karşıtı yönlerini mahkûm eder; Protestanlar "Alman Hıristiyanlar" ile *Barmen Bildirgesi*'ni (1934) yazan "Église confessante" [Nazi Almanyası'nda Nazilere karşı olan ve Reich'ta bir Protestan kilisesi oluşturmayı amaçlayan Protestan hareketi–Ç.N.] arasında bölünürler.

III. Laikliğin Zikzakları

Evrimci bir bakış açısı, modernite "ilerledikçe" dinin toplumsal rolünün ve siyasî etkisinin "gerileyeceğini" düşünür. XIX. yüzyıldaki Kolombiya örneği, laikleşmenin kendisinin de "ilerleyebileceğini" ve "gerileyebileceğini" göstermiştir. Bir diğer örnek, Hıristiyanların Araplar'a galip gelmesinden ve Katolik karşı-reformundan beri dinin ulusal kimliği tanımladığı İspanya'da karşımıza çıkar: Katoliklik "İspanyol ulusunun tek dinidir" ve eğitim onun öğretisine "uygun" olmalıdır (Papalıkla yapılan 1851 tarihli sözleşme). Bununla birlikte, 1869'da bir devrimden sonra

din özgürlüğü ilan edilir ve laikleşme önlemleri alınır. Bourbonlar'ın geri gelişi (1875) papalıkla yapılan sözleşmenin yeniden yürürlüğe girmesiyle sonuçlanır. Kilisenin iktidar sahipleriyle ilişkili olması, II. Cumhuriyet'in doğuşuyla birlikte (1931) hızlı ve kapsayıcı bir laikleşmeyi tetikler: Din ve devletin ayrılması, laik okul, boşanmanın tesis edilmesi...ve iç savaş sırasında rahiplerin katledilmesi ile kiliselerin yakılması. Frankoculuğun iktidara gelmesi (1939) Katolikliğe tekrar "gerçek din" statüsü kazandırır. Eğitim Katolik ahlâkını ve dogmalarını izlemelidir; devletin siyasî ve idari kurumlarında piskoposlar yer alır, diğer dinlerin sergilenmesine izin verilmez. II. Vatikan Konsili'nden itibaren kilisenin kendisinin bile mesafeli duracağı bu antilaikleşme ortamı, Franco'nun ölümüne kadar (1975) sürecektir.

Hollanda çok farklı bir tarihe sahiptir. 1848 Anayasası devletin "tanınan dinler"den ayrılması çerçevesinde inançların hukukî eşitliğini kabul eder. Okul, 1806'dan itibaren din karşısında tarafsızdır. Ancak Protestan ve Katolik liberaller arasındaki ittifak ultramontanizmin yükselişi karşısında varlığını sürdüremez. Katolikler ve Ortodoks Kalvinistler, 1917'de devlet okulları ile dinî okullara eşit muamelede bulunulmasını sağlayan bir "Hıristiyan koalisyon"da birleşirler. Belçika'da da benzer bir evrim gerçekleşir: 1879'da, devlet okullarının bütünüyle laikleşmesi başarısız olur ve 1884'ten 1914'e kadar iktidarda kalan Katolik parti, muafiyet olanağıyla birlikte tekrar bir din dersi getirir. "Özgür araştırmaya" dayanan Université libre de Bruxelles [Brüksel Özgür Üniversitesi– Ç.N.] (ULB), XIX. yüzyıldan beri dinamik bir laik kültür geliştirir. 1958'de, üç büyük parti (Hıristiyan sosyal, sosyalist, liberal) tarafından imzalanan eğitime ilişkin sözleşme, devlet ve özel (müfredat zorunluluklarıyla birlikte) olmak üzere iki ağın devlet tarafından tanınmasını ve desteklenmesini öngörür. Devlet okullarında, seçmeli bir şekilde "dinî olmayan ahlâk" eğitimi alma olanağı getirilir (1959).

Bu iki ülkede, demokratikleşme ve kolektif özgürlüklerin kazanılması toplumsal yaşamın "pilarizasyonu"na [Hollanda ve Belçika'da bir siyasî ve toplumsal örgütlenme biçimi– Ç.N.] yol açar; yani bireylerin ideolojik ya da dinî yönelimlere sahip okulların, hastanelerin, sendikaların, siyasî partilerin, spor kulüplerinin ve gazetelerin farklı etkinlikleri içerisinde kadrolaşmalarına yol açar. Bireylerin içlerinde yer aldıkları bu sütunlar az ya da çok kapsayıcı, geçirgen olmayan, homojen bir nitelik taşıyabilirler. Bu sütunlar, dinlerin geleneksel toplumdaki cemaatçi yaşam biçimlerini modernite içerisinde kısmen korumaları için bir araç oluştururlar. Fransa'da da laik okul ile Katolik okul, laik hayır kurumları ve gençlik hareketleri ile dinî nitelikli hayır kurumları ve gençlik hareketleri, sol'un sendikası CGT [Confédération Général du Travail– Ç.N.] ile Hıristiyan CFTC [Confédération Française des Travailleurs– Ç.N.], siyasî ya da dinî yönelimlere sahip basın kuruluşlarının varlığıyla, gayriresmi bir şekilde az buçuk benzer bir sistemle karşılaşılır; dolayısıyla, Katolik, laik, komünist yarı-sütunlar bulunur. Bu açık ya da dolaylı pilarizasyon, sekülerleşmenin güçlenmesi ve toplumun tektipleşmesiyle birlikte 1960'tan itibaren bozulur.

Laikleşmeye ilişkin düzenlemelerin (eğitim, medeni nikâh, boşanma, resmi belgelerde dinî referansların kaldırılması...) kilise ile devletin ayrılmasına yol açtığı (1917) Uruguay gibi diğer ülkeler de bu mantığa göre evrim geçirmişlerdir. Böylece Katolik hayır kurumları sağlık, eğitim, sosyal yardım, gençlerin mesleki eğitimi alanlarında faaliyet gösterirler. Aynı zamanda, farklı Latin Amerika ülkelerinde, demokratik olmayan oligarşik liberalizm, yurtseverliğe ilişkin bir semboller ve ayinler bütünüyle devleti kutsallaştırmaya çalışır. Böylece Meksika'da azizler, bağımsızlıkçı kahramanlarla; dinî sunaklar, vatanın sunaklarıyla yer değiştirirler. 1917 tarihli devrimci anayasa antiklerikalizm tarafından istila edilir: Kiliselere hukukî statü tanınmaması ve

kiliselerin mal sahibi olmalarının yasaklanması, kiliseler dışında ibadet edilmesinin sınırlanması, din adamlarının siyasî faaliyette bulunmalarının yasaklanması... Bu durum, köylü Katolik karşıdevrimci 1926-1929 Guerra Cristera'yı ("Hıristiyan Savaşları") tetikler. Savaşın sonlandırılması – kilise hiyerarşisinin göreli desteğiyle gerçekleştirilmiştir –, 1930'lu yıllardan itibaren bir *modus vivendi* [bir arada yaşamaya dair uzlaşma– Ç.N.] ile sonuçlanır: Katolik kilisesi, Meksika devletinin işçi ve köylü kitlesi üzerindeki kontrolünü kabul eder ve belli bir hareket serbestisi kazanır. Meksika, 1940 dolaylarında kıtanın güneyinde yer alan birkaç şehir dışında Latin Amerika'da daha önce görülmemiş ölçüde laik bir okullaşma siyaseti güder.

İkinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı şok, değerleri uluslararası düzeyde tanımlama zorunluluğunu kavratır. 1948'de, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi şöyle der: "Herkes, düşünce, din ve vicdan hürriyetine sahiptir; bu hak, din ya da inanç değiştirme hürriyetinin yanı sıra dinini veya inancını tek başına veya topluca, açık olarak veya özel bir şekilde öğretme, uygulama, ibadet ve ayinlerle izhar etme hürriyetini içerir".

Mağlup devletlerde, en dikkate değer değişiklik, imparatorun sahip olduğu bütün kutsal nitelikten arındığı ve 1946 Anayasası'nın "laiklik ilkesinin sıkı bir kabulünü" içerdiği* Japonya'da gerçekleşir: İnanma ve inanmama hürriyeti, devlet okullarında din eğitiminin yapılmaması ve devletin dinler karşısında tarafsızlığı (20. madde); devletin dinlere hiçbir maddi destek sağlamaması (89. madde).

Almanya ve İtalya'da, aksine dinden çok doktriner bir devletten uzak durulur; ki din, nihayetinde totalitarizme karşı başlangıçta bir direnç unsuru oluşturabilecekti. Alman Temel Yasası şöyle

* Y. Koizumi, Laïcité et liberté reliqieuse au Japon [Japonya'da Laiklik ve Din Hürriyeti], *Konan. Journal of Social Sciences*, c. 7, 2000, s. 18.

der: "Dinî ve felsefi inançlara sahip olma hürriyeti dokunulmaz niteliktedir. İbadet özgürlüğü güvence altındadır". Weimar Anayasası'nın din ve devlet ayrılığını öngören maddeleri yeniden getirilmekle birlikte, Papalıkla yapılan 1933 sözleşmesi korunur (Anayasa Mahkemesi'nin kararı, 1957). İtalya'da, Latran Antlaşmaları da [İtalya ile papalık arasında imzalanan ve Vatikan'ın bugünkü statüsünü belirleyen sözleşmeler–Ç.N.] aynı şekilde korunur; cumhuriyetçi anayasa, Katolik kilisesi karşısında "kamu yönetiminin tarafsızlığını ve kamu yönetiminin Katolik kilisesiyle özdeşleşmemesini" güvence altına alan "mutlak bir ayrılığı" kabul eder*; "devlet ve Katolik kilisesinin bağımsız ve müstakil" olduklarını ilan eder. Hıristiyan demokrasi 30 yıl boyunca hegemonik bir rol oynayacaktır. Din hürriyetini tanıyan II. Vatikan Konsili (1962-1965) verileri değiştirir. 1972 ve 1978'de, boşanma hakkı ve kürtaj olanağı referandumla kabul edilir. 1984'te papalıkla yeni bir sözleşme imzalanır: Katolik kilisesi, "bu kilisenin ilkeleri İtalyan halkının tarihî mirası"nın parçasını oluştursa da artık devletin kilisesi değildir. Ve 1989'da İtalyan Anayasa Mahkemesi laiklik ilkesinin üstünlüğünü ilan eder.

Fransa'da MRP, yani işgale direnme hareketinden kaynaklanan Hıristiyan Demokrat Parti, laiklik anayasaya girdiğinde (1946) iktidarı sol'la paylaşır. Cumhuriyet, 1958 Anayasası'nda laik olarak nitelendirilmeye devam eder. Bununla birlikte, tekrar Fransa toprağı olan Alsace-Moselle bir tanınan dinler sistemini ve okulda din eğitimi verilmesini muhafaza eder ve Debré Yasası (1959) devletle bir sözleşme imzalayan özel okullar için çok büyük bir finansman öngörür. Bu okullar kendilerine özgü nitelikleri (çoğu kez dinî) korumakla birlikte laik devlet okullarıyla aynı müfredatı uygulamalıdırlar. Birleşik Krallık'ta evrim daha çok aksi yöne gider: Galler'de din ve devletin ayrılığı gerçekleştirilir

* A. Ferrari, J.-P. Willaime – S. Mathieu (ed.) içinde, 2005, 48.

(1920). 1944'te İngiltere kilisesi okullarının birçoğunu devletin idaresine bırakır; devlet de bunun karşılığında, dinî olmamakla birlikte dine ilişkin olan zorunlu bir ders koyar. Aynı şekilde, ulusal dinin siyasetin ve kültürün o zamana kadar aynı ritimle "yürüdüğü"* İskandinav ülkeleri, zaten sekülerleşmiş toplulukların dinî bakımdan çoğullaşmalarını sağlayan bir süreç yaşar.

"Soğuk savaş" önemli bir rol oynamakta gecikmez. 1912'de ilan edilen cumhuriyetin popüler dine karşı mücadelesine sahne olan Çin'de, 1949'da kurulan komünist rejim, parti üyelerine bir din sahibi olmayı yasaklar; ibadethaneler ortadan kaldırılır ya da devletleştirilir, din sıkı bir şekilde kontrol altına alınır ya da dine karşı mücadele edilir, din görevlileri maaşa bağlanırlar ya da sürgün edilirler. Kültür devrimi sırasında (1966-1976) bütün dinî faaliyetler yasaklanır, ancak burada komünizmin "dinî boyutu", "Mao'nun kültü etrafında kurulan mesihe dair ve demonolojik (sınıf savaşları, açıkça, bir şeytan çıkarma ayini olarak resmedilir) olan güçlü imalarla benzersiz" bir düzeye çıkar.**

Amerikan yurttaşlık dini, sembolik rolüne ve birçok göçmenin entegrasyonuna ilişkin toplumsal işlevine ek olarak, komünizmle mücadele çerçevesinde tekrar canlandırılır. Eisenhower, resmî Marksist ateizm karşısında Birleşik Devletler siyasetinin, "hangisi olduğu fazla önem taşımaksızın bir dinî inanca dayandırılması" gerektiğini belirtir. Lincoln'un *under God* (Tanrı'nın şahitliğinde) ifadesi, başkanlık yemininin metnine dahil edilir (1954) ve kâğıt paraların üzerine, bunu bir küfür olarak algılayan Hıristiyanların itirazına yol açan *in God we trust* (Tanrı'ya inanıyoruz) deyişi yazılır. Ancak yurttaşlık dini ile normal din arasındaki ilişkiler ikirciklidir: Eisenhower başkan olduğunda vaftiz

* Böylece, İsveç'te Uppsala'nın Lutherci başpiskoposu N. Soderblöm Sosyalist Parti ile çok iyi ilişkiler kurmuştur.

** V. Goossaert, J. Baubérot ve M. Wieviorka içinde, 2005, s. 54.

edilmemiştir ve onun büyük atalarından biri olan Lincoln ise kuşkusuz hiçbir zaman vaftiz edilmemiştir. İçeriği bakımından Hıristiyanlıktan kaynaklanan bu sekülerleştirilmiş dinsellik, *stricto sensu* bir şekilde siyasî bir dinle ilgili olmasa da, Antik Roma'daki dinin modern karşılığı olarak düşünülmüştür.* Bu dinsellik, antikomünist vurgusuna rağmen ilerlemeci özellikler taşıyabilir ve Martin Luther King Afro-Amerikanların medenî hakları için yürüttüğü mücadelede bu mantığı benimseyecektir.

Kanada'da, laikleşme "sessizdir" ve üç karakteristik özellik taşır. İlk olarak, tarafsızlık ve işbirliğine ilişkin ikili bir ilke: Anayasa hiçbir kiliseyi resmileştirmez ve devlet onlara hiçbir maddi destek sağlamaz. Çeşitli toplumsal alanlarda işbirliği vardır (vaftiz töreni sırasında nüfus kaydının yapılması, dinî nikâh ve cenaze törenleri, eğitim, hastane ve hayır kuruluşlarında yetki devri). Boşanma 1865'ten beri var olsa da medeni nikâh 1969'a kadar tesis edilmez ve okulların laikleşmesi, etnik kimlik, dil ve dinin çakışmaları nedeniyle ancak 2000'de hayata geçirilecektir. İkinci olarak, din ve vicdan hürriyeti tam olarak güvence altına alınmıştır. Nihayet, hukuk ve hukukun uygulanışı, bireylerin korunduğu ve bazı siyasî kararlardan kaynaklanan hürriyet sınırlamaları ile kiliselerin uygulayabileceği baskılara karşı koyan bir hukukî düzenlemenin varlığına imkân tanır.**

IV. Gelenek-Göreneğin Laikleşmesi

Laikleşme, temel alınan ölçütlere göre farklı şekilde değerlendirilebilir. Böylece, İrlanda XIX. yüzyıldan beri bir ayrılma

* Bkz. D. J. Boorstin, *The Genius of American Politics* [Amerikan Siyasetinin Dehası], Chicago-London, 1953.

** Bkz. M. Milot, 2002, s. 110.

[din ve devletin ayrılması] rejimi altında yaşar; bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte anayasasını "sacro-sainte Trinité" [kutsal ve aziz teslis] (1937) nişanı altına yerleştirir* ve devletin kiliselere maddi destek sağlaması ya da kiliselerle herhangi bir sözleşme imzalaması söz konusu değilse de, Katoliklik eğitim sisteminde baskın bir rol oynar ve gelenekler göreneği idare eder. Bu son husus bakımından, diğer ülkelerde olduğu gibi İrlanda'da da laikleşme uzun bir süre zayıf kalır.

Boşanmanın tesis edilmesinin özellikle Katolik ülkelerde** bir çatışma nedeni olduğunu önceden belirtmiştik. Boşanma, bazı ülkelerde (İspanya, İtalya...) II. Vatikan'dan sonra tesis edilecektir. XX. yüzyılın ikinci yarısında buna doğum kontrolü ve kürtaj sorunu da eklenir. Bu, Britanya tacının egemen olduğu ülkeler ile İskandinav ülkelerinde daha az çatışmalı bir evrimle gerçekleşmiştir (yine bu ülkelerde); zira çoğunluğun tabi olduğu kiliseler doğum kontrolünü kabul etmişlerdir (Anglikan kilisesi için 1930).*** Aynı şekilde, Birleşik Krallık'ta 1967 yılında kürtajın yasallaştırılması, Canterbury Anglikan başpiskoposunun onayıyla gerçekleştirilir; başpiskoposa göre bu durum "daha az kötü"nün kabul edilmesidir. Böylece başpiskopos, Hıristiyanlığın yasaların üstünde yer alan bir ahlâkî ideal getirdiği düşüncesini terk eder.

Fransa, din ve devletin ayrılmasına rağmen, bu durumu geriden takip eder ve 1960'lı yılların başlarında doğum kontrol araçlarını kullanan Fransızlar bunları İngiltere'den temin etmek

* 1922'ye nazaran, P. Brennan'ın (*La sécularisation de l'Irlande* [İrlanda'nın Sekülerleşmesi], Presses Universitaires de Caen, 1998, s. 107) "délaïcisation" [delaikleşme, laikleşmenin tersine çevrilmesi–Ç.N.] olarak adlandırdığı bir durum gerçekleşmiştir.

** Boşanma ve genel itibariyle gelenek ve görenekler bakımından, ayrımlar ülkenin hâkim bölgesine göre yapılmalıdır; zira ahlâkî değerler bölgelere göre farklılık gösterebilir.

*** Doğum kontrolü propagandası yapmakla suçlanan A. Bessant 1878'den itibaren beraat eder.

zorundadırlar. Dinî gerekçelere, II. Dünya Savaşı'nın "kan dökücülüğünden" sonra kuvvetli bir hale gelen doğum oranının artırılmasına ilişkin gerekçeler de eklenir. Ancak, XIX. yüzyıldan itibaren "tabii" ("kayıp tohumlu sevişme") ve sanatsal doğum kontrol yöntemleri kullanılır ve bu yöntemler dinî soğumanın nedenlerinden birini oluşturur. Lucien Neuwirth "Katolik kilisesi tarafından konulan kuralların 'kaldırılmasını' " önerir ve papanın buna ilişkin yasağı yineleyen *Humanae Vitae* (1968) mesajından kısa bir süre önce doğum kontrolüne izin veren bir yasanın kabul edilmesini sağlar. 1975'te, ateşli tartışmalardan sonra, bunu bir "cinayet" olarak nitelendiren doktorlar için vicdani ret öngören bir hükümle birlikte, kürtaja izin verilir.

Bu tür yasalar, her yerde yalnızca dinî bir hükmün yasa düzeyinde artık hâkim olamayacağı anlamına gelmez; ama aynı zamanda, devletin gelenek göreneğe ilişkin belli tutumların kamu otoritesiyle değil de bireyin vicdanıyla ilgili olduğunu kabul ettiği anlamına da gelir: Dolayısıyla bu durum özerkliğe, özgürlüğe ve *laos*'un (özellikle kadınların*) (göreli) eşitliğine ilişkin bir galibiyetle ve din ile devlet karşısında kazanılan bir zaferle ilgilidir.** Ahlâkın laikleşmesi dinin laikleşmesiyle benzerlikler taşır: Yükümlülüğün kurumsal bağının yerini, bireyselleşmiş özneler arasındaki birleşmeli ve gönüllü bir bağın alması. Ancak,

* Laikleşme, çoğu kez "klerikal boyun eğme" ile suçlanan kadınlara karşı fazla olumlu yaklaşmamış; rollerin yeniden paylaştırılmasına yol açmıştır (aileler, din karşısında bir yakınlık ve uzaklık ilişkisi içerisinde bulunmaktan faydalanırlar; zira din adamlarının fazla etkisi altına girmeden dini törenlere katılabilirler). Uruguay'da boşanmanın sadece kadınların talebiyle tesis edilmesi gibi istisnalar görülmüştür (1913). Fransa ise, aksine feminen "boyun eğme" inancı nedeniyle "genel" olarak adlandırılan oy hakkını bir yüzyıl boyunca (1848'den 1944'e kadar) kadınlara tanımamıştır.

** Diğer yandan, liberal ayrılık [din ve devletin ayrılığı] sırasında da aynı şey gerçekleşir (Fransa'da 1905 ayrılığı gibi): Kiliseler bütün resmî niteliklerini kaybederler ve devlet *a priori* gözetim önlemlerinden vazgeçer: Din "özel mesele", kişisel seçim haline gelir ki bu durum bireyin hürriyetinin genişletilmesidir.

yurttaşlık dini meselesinde yakıcı bir şekilde ortaya çıktığı gibi bir kamu ahlâkı meydana getirme sorunu daha karmaşık bir hale gelir: "Boğucu" kesinlik ile "çözücü" anomi arasında toplumu nasıl oluşturmalıdır?

VI. BÖLÜM

LAİKLİĞİN JEOPOLİTİĞİ

Laikliğin jeopolitiği, "her bir toplumun kültürel yaşamını düzenleyen" ve inançlarda, ayinlerde, dinî olanın "özel işleyişi"nde ve bunun siyasetle ilişkisinde yer alan "ideolojik yapılar"la ilgilidir. Bu toplumsal alan, "kurallarını her yerde dayatmaya çalışan bir dünya kavrayışının hegemonyasına" boyun eğer. Böylece laikleşme, toplumların dinî hegemonyaya tabi olmak yerine, yasa önünde eşitliğe ve hürriyetlere saygı gösteren bir "hukuk devleti"nin kurulması yoluyla "çeşitliliğe" izin veren laik siyasal ve kültürel "yeni hegemonya"ya tabi olduğu bir süreci ifade eder.*

Ancak, "dinin geri dönüşü"nün ya da "faşizm, komünizm"in gösterdiği gibi "rota tersine dönebilir" ya da sapabilir (kıtaların sapması anlamında). Laikliğin "akıntılarının ve ters akıntılarının" incelenmesi kaçınılmaz bir şekilde jeopolitiği ortaya çıkarır; zira kültüre hâkim olan düzen, devletin örgütlenmesine ve devletler arasındaki ilişkilerin evrimine" ya da devlet ile yurttaşlar arasındaki ilişkilere yabancı değildir.

* Bkz. R. Fossaert, *Hérodote*, 56, Ocak-Mart 1990, s. 8-13.

I. Laikliğin Jeopolitik Dönüşümleri

Laikliğin günümüzdeki jeopolitik dönüşümleri –görünürdeki ters akıntısı– laikleşmenin tarihsel sürecinin zayıflıklarında yatar. Laiklik için ödenen bedeller bir bumeranga dönüşür. Gerçekten, günümüz itibariyle üç unsur belirleyicidir.

İlk olarak "dekolonileştirme" ve daha genel olarak artık ikinci sınıf statüsünde yer almak istemeyen ülkelerin Batının hâkimiyetinden çıkmaları. Sömürgeleştirici ülkeler –laik ya da sekülerleşmiş– uzun bir süredir "uygarlığın ihsanlarını" sunmaya ilişkin dinî misyonları bırakmışlar ya da kayırmacılaşmaya dair emperyal bir siyaset gütmüşlerdir. Fransa bunun bir örneğini oluşturur: Afrika'nın ekvator dolaylarında yer alan ve Fransız hâkimiyetinde bulunan bölgesinde XX. yüzyılın başlarında 2 devlet okulu ve 33 Katolik okulu bulunur. Öte yandan, Lübnanvari hizipçilik kayırmacılığın sonucudur. Nihayet, 1905 tarihli ayrılık [din ve devlet işlerinin ayrı olma hali– Ç.N.] yasası Cezayir'de (en azından İslâm'a) ve sömürgelerin birçoğunda uygulanmamıştır. Bir diğer örnek, Şahın yönetimi altında otoriter nitelikli laikleştirici reformların, Amerika'nın Musaddık reformlarını başarısızlığa uğratan hâkimiyetiyle el ele gittiği İran'dır. Bu durum, "siyasî yapıların halkın siyasî meselelere katılımını dışlayarak büyük ölçüde hiyerarşik ve premodern bir niteliğe sahip olmaya devam ettiği bir ortamda Batı tarafından asimile edilme" olarak algılanmış*; 1978'deki İslâmî devrim tarafından reddedilmiştir.

Daha sonra, demokratik bir laikliğe izin vermeyen otoriter ve totaliter nitelikli laikleşmenin bir diğer biçimi, devlet komünizmi tarafından ortaya konmuştur. Dinlere şüpheyle yaklaşan Marksist rejimler, dini sıkı bir şekilde kontrol altında tutarak siyasî olarak

* A. K. Thiebaut, V. Zuber ve F. Randaxhe içinde, 2003, s. 85.

araçsallaştırmaya çalışmış, dini baskı altında tutmuş ve "tanrısızları" oluşturmak, bir "devlet ateizmi" kurmak istemiştir. Laiklik bu resmi ateizmle karıştırılmıştır ve güçlü bir komünist partinin var olduğu demokratik ülkelerde, militan laikler din özgürlüğünü reddetmenin antilaik olduğunu düşünmeden çoğu kez "klerikal saldırıları" suçlamışlardır. Totaliter komünizme karşı direnme ise, aksine, çeşitli yerlerde dinî bir renge bürünmüştür: Mao'nun "dharmayı ortadan kaldırdığını" düşünen Dalay Lama'nın siyasete ilişkin Budist okuması, Polonya'da bağımsız bir sendikacılığın ortaya çıkmasında Katolikliğin rolü (Solidarnosc, 1980). Berlin duvarının yıkılması (1989), laik militanlara göre, laikleşmenin gerilemesine yol açar. Sosyologlara göre ise duvarın yıkılması siyasî bir klerikalizmin ortadan kaybolmasını simgeler; dinî fenomenlere tekrar uzlaşmacı ya da mücadeleci bir siyasî önem kazanma olanağı sağlar; ama aynı zamanda, belki de (belli bir süre) sonra demokratik bir laikliğin ortaya çıkmasına neden olur.

Nihayet, laiklik ulus devletin gelişmesiyle ve bütün dinî himayelerden serbestleşmesiyle ilişkilidir. Ancak ulus devlet, onu temsil etme iddiasında olsa bile *laos* değildir ve laiklik, düşüncelerin ve bakış açılarının karşı karşıya gelebileceği hür bir alana ihtiyaç duyar. Böylece laiklik, siyasal demokrasiyle, çeşitli teşekküllerin, şirketlerin, medyanın, partilerin, sendikaların ama aynı zamanda dinî gruplaşmaların hukuk devletine saygı çerçevesinde özgürce geliştikleri bir sivil toplumun gelişmesiyle serpilir. Böylece dinler, geçmiş bir dönemde "sivil toplum"un karşısına "dinî toplum"u koyma eğiliminde olmamıza rağmen, söz konusu sivil toplumun alıcısı haline gelirler. Bir mutlak'ın aracısı olmak isteyen dinler, sivil toplumun üstünde konumlanmaktan vazgeçebilirler mi? Laiklik din hürriyetini güvence altına almaya ilişkin zorlu görevi yerine getirir ve bir dinin ideolojik üstünlük kurmasına engel olur. Her zaman sınır aşırı bir nitelik taşımış olan dinler, medya ve internetin dünyanın tamamı boyunca anında yayın

yaptığı bir zamanda bu özgürlüğü geliştirebilirken, ulusal çerçevelere bağımlı kalan laiklik bu rolü oynayabilir mi ?

Bu yeni konjonktürde, tüketici olmadan laikliğe ilişkin meydan okumaların söz konusu olduğu yerleri saptamaya çalışalım.

II. Kuzey Amerika

Devletin din karşısındaki tarafsızlığının aynı cinsiyetten olan insanların evliliklerinin kabul edilmesine yol açtığı Kanada'da, çok kültürlülük 1970'ten itibaren bir devlet politikası haline gelir.* Bu politikanın uygulanması, "bazı kişilerin, toplulukların ya da çıkar gruplarının tekelleşme riskini" ortadan kaldırmadan, "göreli olarak uyumlu" bir etnik, kültürel, dinî çeşitliliği teşvik etmiştir.** Hukuktaki *accommodement raisonnable* (AR) [makul uyumlulaştırma: Kanada'da farklı etnik gruplar arasında ayrımcılığın önlenmesi ve eşitliğin sağlanması için içtihat yoluyla üretilmiş bir kavram– Ç.N.] uygulaması, kamusal alanın kültürel açıdan bakıldığında hiçbir zaman tarafsız olmadığı saptamasından kaynaklanır. Bazı durumlarda devlet, kamu kuruluşları ya da şirketler, azınlıklara mensup kişilerin eşitsizliklerini dikkate almak için genel kuralları değiştirmeli ya da uyumlulaştırmalıdırlar.*** Bu yöndeki talepler makul olmalı kamu düzenini

* Çok kültürlülüğe ilişkin tartışmalar için bkz. R. Gwyn, *Nationalism without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian* [Duvarlar Olmadan Milliyetçilik: Kanadalı Olmanın Dayanılmaz Hafifliği], Toronto, McClelland & Stewart, 1995 (karşı görüş) ve *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme* [Kanada Yolu. Çok Kültürlülüğü Yeniden Düşünmek], Montréal, Boréal, 2003 (savunan görüş).

** Bkz. Ch. Poirier, B. Jouve ve A.-G. Gagnon içinde, *Les métropoles au défi de la diversité culturelle* [Kültürel Çeşitlilik Meydan Okuması Karşısında Metropoller], Grenoble, PUG, 2006. s. 263-280.

*** AR, daha az açık bir şekilde, ABD'de de bulunur. Bir karşılaştırma için bkz. M. Milot, J. Baubérot içinde, 2004, s. 109-123.

bozmamalı, başkalarının, Haklar ve Özgürlükler Şartı (anayasal) tarafından güvence altına alınan haklarına zarar vermemeli ve aşırı maliyetli olmamalıdır.* Bu, zaman zaman özellikle Québec'te alevlenen tartışmaları ortadan kaldırmaz. Uyumlulaştırılması gereken kimdir? Makul olan ile makul olanın sınırı nasıl tanımlanır? Bu sorulara, makul uyumlulaştırmanın her zaman bireye tabi olduğu; ancak *laos*'un bir üyesinin talebinin ardından kendisini bir grubun temsilcisi olarak görenlerin klerikal talebinin gelebileceği gerçeği eklenir. Bununla birlikte, AR güçlendirilmiş bir çoğulculuk bağlamında ya hep ya hiç mantığından kurtulmaya olanak tanır.

Amerikan laikliği, "Élisabeth Zoller'e göre**, devlete bir dine ya da bütün dinlere yardım etmeyi yasaklaması ölçüsünce çok daha talepkâr" olarak düşünülür; zira "Amerika'da devlet, atanmış ya da tanınmış din görevlilerini siyasal ve toplumsal diyaloğun imtiyazlı aracıları yapamaz, ibadetlerini gerçekleştirmeleri için onlara bina tahsis edemez ya da dinî okulları maddi açıdan destekleyemezken, bütün bunlar Fransız kamu otoritelerinin yaptığı şeylerdir". Çocuklarını bir özel okula yazdırmak isteyen veliler bir "okul çeki" alsalar da, teşhis genel itibariyle doğrudur.*** Devlet okullarında bütün ibadet biçimleri yasaktır, dini bayramlar devlet okullarında kutlanamaz; öğretmenin dinî açıdan tarafsızlığı onun ifade özgürlüğünden önce gelir, okulda din normatif bir eğitimin değil, bir incelemenin konusudur. Montgomery (Ala-

* Ontario'nun "İslâmî mahkemeler"i olarak adlandırılan mesele (2004-2006) AR'den değil; bu federe devletteki aile hukukunun özel hukuk niteliğinden kaynaklanır. Bununla birlikte, söz konusu mesele laiklik ve çok kültürlülüğün eklemlenmesine ilişkin sorunları gündeme getirmiştir (bkz. S. Charles, *Le Débat*, 142, Kasım-Aralık 2006, s. 32-43).

** É. Zoller, 2005, s. 7.

*** Fransa'yla karşılaştırmaya devam edersek, kamu fonlarının okullara değil de bireylere tahsis edilmesi olgusu, 1959 tarihli Debré Yasası'ndan çok önce, 1951 tarihli Baranger Yasası'ndaki düzenlemeyle benzeşmektedir.

bama) Adalet Sarayı'nın önünde bulunan ve Kitabı Mukaddes'teki On Emir'i temsil eden bir heykel Yüce Mahkeme'nin kararıyla kaldırılmıştır. Mahkeme, bir eyalet yasasının ayrılık [din ve devletin ayrı olması hali– Ç.N.] ilkesine bağlı kalması için gerekli olan üç kümülatif kriter ortaya koymuştur: Sadece *seküler* bir amaç taşımalı; dini desteklememeli ya da engellememeli, devleti din içerisine yedirmemeli (*entanglement*). Bu son noktanın yorumu toplumsal bir tartışmanın konusudur ve bu tartışma son yıllarda hafiflemiştir.

Fakat Amerikan laikliği, bağlılık yemininde bulunan *under God* ifadesinin kaldırılmasının reddedilmesiyle kendisini ortaya koyan yurttaşlık dini bağlantıları nedeniyle, "değişken" (Rovet), "filo-klerikal" (Lacorne), "açık" (Randaxhe) olarak da nitelendirilir*: California Mahkemesi'nin bu ifadeyi anayasaya aykırı ilan eden bir kararına Senato ve Temsilciler Meclisinin yanı sıra Yüce Mahkeme tarafından da karşı çıkılmış; Yüce Mahkeme konunun esasına girmemek için bir bahane bulmuştur. Yurttaşlık dinini meşrulaştırmak ve güçlendirmek için kullanılan komünizmin yerini İslâmî terörizm alır. Bush Junior'un yurttaşlık diniyle ilişkisi tartışmalara konu olur: Bazılarına göre, köktenci Evanjeliklerle olan ittifakıyla dinî bir bağnazlığa yönelir (bkz. saldırgan yaradılışçılık); Sébastien Faith'e göre (2004) aksine, yeni muhafazakârlarla birlikte "Amerika'nın kendisinin Mesih'le özdeşleşme eğilimi gösterdiği" bir siyasî din haline gelen yurttaşlık dininin sekülerleşmesi söz konusu olur.**

* J. Rovet, *Philosphie politique* [Siyaset Felsefesi], 7, 1995, s. 43-62; D. Lacorne, *Le Débat*, 127, Kasım-Aralık 2003, s. 63-79; F. Randaxhe, J. Baubérot ve M. Wieviorka içinde, 2005. s. 39-48.

** Aynı zamanda, bu köktenci Protestanların medyadaki görünürlüğü tartışmaların konusu olur: Amerikan toplumunun üzerine giydirilen ağır cüppe mi ya da özellikle gelenek görenek düzeyinde sekülerleşmeye devam eden bir toplum karşısında agresif ama savunmacı bir tutum mu?

Tocqueville'den beri bildiğimiz gibi, Amerika'daki demokrasi kiliselerin canlılığıyla iyi geçinir. 1972'de Protestan misyonerlerin üçte ikisi Amerikan'dır. Bu oran günümüzde % 45'tir. Bu misyonerlerin özellikle Latin Amerika yerlilerine karşı gerçekleştirdikleri faaliyetlerinin sonuçları ateşli bir tartışmaya yol açmıştır. Etnologlar, misyonerliği Amerikan siyasetinin etkisini yaymanın aracısı ve söz konusu halkların insani ve ekonomik sömürüsünün mazereti olmakla suçlamışlardır. Bu misyonerleri savunanlar ise yerlilerin küresel bir siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşama entegrasyonlarının kaçınılmaz olduğunu ve misyonerlerin genel itibariyle bunun daha az yıkıcı ve daha faydalı bir şekilde gerçekleşmesini sağladığını iddia etmişlerdir.*

III. Güney Amerika

Güney Amerika'daki demokrasi uzun bir süre boyunca çok eksik kalmıştır ve soğuk savaş bu demokrasinin hayata geçirilmesini zorlaştırmıştır. Oligarşik liberal modelin ve devlet anti klerikalizminin başarısızlığı, bazı rejimleri korporatist ya da popülist bir renge bürünen Katolik bir milliyetçilik geliştirerek ulusal kimliği tekrar inşa etmeye yöneltmiştir. Böylece Katolik kilisesi, kitleleri harekete geçirme kapasitesiyle (Hıristiyan demokrat partiler, sendikalar, diğer siyasal örgütler), siyasî bir ağırlığı korumuş ya da yeniden kazanmıştır. Bu etki tek yönlü olmamıştır: 1960'tan itibaren, "özgürleşme teolojisi", Hıristiyan inancını yanına çekmek ister ve otoriter rejimler ile çokuluslu kapitalist şirketlere karşı mücadele eder. Kolombiyalı bir rahip olan Ca-

* Bkz. J. D. Webster, T. N. Headland, Conflicts between missionaries and anthropologists [Misyonerler ve Antropologlar Arasındaki Tartışmalar], *Missiology*, 24 Nisan 1996, s. 271-280.

millo Torres, gerillanın yanında savaşırken ölür. 1970'li yıllardan itibaren Katolik kilisesi diktatöryel rejimlerle aktif olarak işbirliği yapar (Arjantin, Uruguay) ve bu tür rejimlerin bazılarına karşı (Brezilya, Şili*) muhalefet eder. Katolik kilisesi her yerde güçlenmiş gözükür. Meksika'da bile, 1917 Anayasası'nın antiklerikal maddeleri 1992'de kaldırılır ve 10 yıl sonra başkan Fox göreve geldiğinde ülkenin hamisi olan Guadalupe'taki Meryem tasvirinin önünde eğilecektir.

Bununla birlikte, XX. yüzyılın ortasında Latin Amerika'daki nüfusun % 1'inden azı Protestan iken, Pentekotizmin gelişmesiyle birlikte durum hızlı bir şekilde değişir. Bu dinsel çoğullaşma, "şehirlere doğru gerçekleşen büyük göç hareketleri ile kimliksel yeniden yapılanma süreçlerini tetikleyen yaygın bir anomi" tarafından desteklenir. Toplumun fazlasıyla eşitsizlikçi niteliği "alt toplumsal katmanların siyasete bağımsız bir şekilde ulaşmalarını" önler ve onları kendine özgü örgütlenme ve dinî ifade biçimleri aramaya iter.** Çok elitist bir yaklaşım olması, Marksizmin çöküşü ve Vatikan'ın yeniden güçlenmesi nedeniyle özgürleşme teolojisi başarısız olur ve söz konusu başarısızlık bu dönüşüme katkı yapar.

Dinî çoğullaşma, devletin dinlerden bağımsız olması düşüncesini ve din hürriyetine ilişkin liberal yasaların yapılmasını teşvik eder (Şili, Kolombiya, Peru, Venezuela...). Ancak bu, o zaman için siyasî olan ile dinî olan arasında daha büyük bir ayrılmaya yol açmaz. Evanjelik inancı benimseyen partilerin kurulmasına tanık oluruz ve dinî bir kayırmacılık sayesinde bazı

* Bununla birlikte, 1974'te General Pinochet'nin iktidara gelmesi sırasında Santiago katedralinde, diğer yerlerdeki başlıca Pentekotist kiliselerde [XX. yüzyılın başında ABD'de ortaya çıkan Protestan hareketi–Ç.N.] olduğu gibi, *Te Deum* [Latince bir şarkı– Ç.N.] söylenir.

** J.-P. Bastian, 2001, s. 154 vd.

Evanjelikler önemli makamlara seçilirler (1991'de Guatemala'da Jorge Serrano Elias, 1990'da Peru'da Carlos Garcia Garcia). Brezilya artık dünyada en çok Evanjeliğin bulunduğu ülkedir (Evanjeliklerin sayısı ABD'de 75 milyon iken Brezilya'da 80 milyondur*) ve bu durum Lula'nın iki kez başkan seçilmesini kolaylaştırmıştır (2002 ve 2006).

Öte yandan, gelenek göreneğin laikleşmesi, engellenmediğinde, çok yavaş bir şekilde gerçekleşir. Böylece, 2006'da, tecavüz, kadının ölme riski ve fetusun sakatlığı durumunda kürtaj yaptırabilme Kolombiya'da yasallaşır.

Blancarte'a göre**, laik devlet Latin Amerika'da üç tehlikeyle karşılaşır: "Meşruluğa sahip olmayan siyasal iktidara meşruluk kazandırma arayışı, meşruluğa sahip olmayan dinî bir talebin meşruluk arayışında yardıma çağrılması, sivil toplumun, halkın temsilcileri karşısında gerekli uyanıklığa sahip olmak yerine, kiliselere ve dinî gruplara karşı yürüttüğü çabaları yoğunlaştırması".

IV. Sahra Altı Afrika***

Sömürgecilik sonrası Afrika devletlerinin neredeyse tamamı resmî düzeyde, belli bir laikliği benimser. Anglofon devletlerin anayasaları dinî olan ile siyasî olanın ayrılmasını, devletin *seküler* görünümünü resmileştirmiştir. Bu, devletin dinî faaliyetlerin ve işlerin dışında yer aldığının anayasada hükme bağlandığı Tanzanya gibi Doğu ve Güney Afrika ülkelerinde, Kenya'da, Namibya'da,

* M. A. Noll, S. Fath içinde, *Le protestantisme évangélique* [Evanjelik Protestanlık], Brepols, 2004, s. 68.

** A.g.e, s. 255.

*** Bu bölüm özellikle D. Bournaud'nun PUR tarafından yayınlanacak kolektif bir yapıtta yer alan *La laïcité en Afrique* [Afrika'da Laiklik] başlıklı çalışmasından esinlenmiştir.

Zambiya'da, Zimbabve'de... karşılaşılan durumdur. Apartheid'in dinî bir meşruluk kazanmış olduğu ve Anglikan piskopos Desmond Tutu gibi ruhban sınıfı içerisinde yer alan kişilerin apartheid'e karşı mücadele ettiği Güney Afrika'da devlet, dinleri iktidara eşit bir mesafeye koyar ve bütünüyle hür bir dinî yaşamı güvence altına alır. Resmî olarak *seküler* olan Nijerya'da *şeriat*'ın 1999'da kuzeydeki 12 eyalette yasaklanması, çatışmalara ve kadınlara karşı şiddet eylemlerine yol açmıştır.

Sudan'da İslâmiyet, devlet dini haline gelmeden, resmî ayrıcalıklara sahiptir: Mali mükellefiyetler (*zekât*) ile hayır işlerine ilişkin düzenlemelerin (*vakıf*) meşruluğu ve anayasadaki genel ekonomik anlayış, Kur'an'dan esinlenir. Ülkenin güneyinde, iktidara karşı çıkan Animistlere ve Hıristiyanlara karşı bu iktidar tarafından acımasız bir savaş yürütülür.

Frankofon Afrika'da, İslâmiyet'in devlet dini olduğu Moritanya dışında bütün ülkeler "demokratik, sosyal ve laik cumhuriyet" formülünün sıklıkla alıntılandığı Fransız anayasasından esinlenerek laikliği resmileştirmişlerdir. Dolayısıyla bu, İslâmiyet'in hâkim olduğu ve Sahra Çölü'nün güneyinde yer alan devletler için geçerlidir (Mali, Nijer, Senegal, Burkina). Kongo anayasası (Brazzaville) şöyle der: "Devletin laik niteliği hiçbir değişikliğin konusu olamaz". Bazı devletler (Burkina, Mali, Senegal) dine dayalı ayrımcılıkları açıkça yasaklar. Zaman zaman, dinî nitelikli partiler, hatta antilaik nitelik taşıyan bütün propagandalar yasaklanır (Benin, Çad). Eğitim özgürlüğü her yerde kabul edilir. Hukukî durum, Angola, Mozambik, Etiyopya...gibi diğer ülkelerde de benzer bir nitelik taşır.

Bu ilkeler, Afrikalı toplumların bazen anayasalarda da yer alan bir dinsellikle yıkanmasını önlemez: "Tanrı halkımızı korusun" (Güney Afrika); "Tanrı'nın, ataların ruhlarının, ulusun ve Benin halkının önünde" (Benin). Öte yandan, Gabon'da Omar

Bongo ve Kongo'da Denis Sassou Nguesso gibi bazı devlet başkanları masonik bir cemiyetten gelseler de, birçok siyasî elitin Hıristiyan misyonerler tarafından oluşturulduğuna dikkat çekmek gerekir. Afrikalı "hoşgörü" kavramı ve yaygın dinsellik, dinî aidiyetlerin kamusal alanda özgürce ifade edilmesine değer verir. Bu durum, "gökkuşağı" uluslarında (Maurice, Güney Afrika) ve Kamerun gibi dinî ve etnik dengenin karmaşık olduğu ülkelerde özellikle hissedilmektedir.

Afrikalı toplumlarda dinlerin kamusal önemini açıklayan bir diğer nokta, devletlerin sağlık ve eğitim alanlarında yetersiz kalmaları, devletlerin kolektif bir his doğurma kapasitelerinin zayıflığı, kayırmacılığın ve siyasal otoriteryanizmin gelişmiş olmasıdır. Sömürgecilik döneminde zaten çok sayıda olan (Kongo'da Kimbanguizm, Fildişi Sahilleri'nde Harrizm...) Afrikalı bağımsız kiliseler (büyük Hıristiyan inançlar) katlanarak çoğalmışlardır. XIX. yüzyılın misyonerleri gibi, kurumsal krizi (mevcut durumda tıbbın kurumsal krizini) çağrışımsal bir canlılıkla telafi eden "French Doctors [Fransız doktorlar]" gibi dinî olmayan STK'ların yanı sıra, dinden esinlenen STK'lar da fazlasıyla mevcuttur. Demokratik "geçiş" çabaları sırasında, sivil toplumu dikkat çekici bir şekilde temsil edenler çoğu kez Hıristiyan otoriteler olmuştur. Senegal'de, Maraboutique topluluklar sömürgecilik döneminden beri güçlüdürler. Bununla birlikte, bu durum başkan Senghor'un onların talebine uymayan bir aile hukukunu yürürlüğe koymasını engellememiştir. Sonuç itibariyle, bazı Latin Amerika uluslarında olduğundan daha fazla, hukukî olarak laik ama toplumları itibariyle dinî devletlerden bahsedebiliriz.

V. Kuzey Afrika ve Yakın Doğu

XX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, bu bölgenin liderliği için iki ideoloji çekişir: Nasır'in sosyalizmle birleştirerek gerçekleştirmeye çalıştığı büyük Arap ulusu projesi ile bütün Müslümanların birliğini isteyen Suudi Arabistan kralının projesi. O dönemde, laikliğe gönderme yapan üç siyasal güç bulunur: İlk olarak, çeşitli ülkelerde güçlü olan komünist partiler (özellikle Irak'ta ve Sudan'da), daha sonra, Suriye'de ve Irak'ta iktidarda olan Baas Partisi, nihayet, Tunus'ta Bourguiba'nın Yeni Anayasa (ND) adlı partisi. Arap milliyetçiliğinin uğradığı hayal kırıklıkları, Filistin sorununun çözümsüzlüğü, Doğu Kudüs'ün kalıcı olarak işgal edilmesi ve İran Devrimi verileri değiştirir. Bununla birlikte, Saddam Hüseyin milliyetçi meşaleyi tekrar yakar ve Saddam'ın "laik"* diktatörlüğü Ayetullahlar'ın İranı'yla çarpışır (1980-1988). Saddam galip gelemez; ancak Kuveyt'i işgal etme yetkisini kendisinde görür (1990) ve bu işgal Kuveyt Savaşı'na yol açar (1991). Bu durum, bazı Müslümanlar tarafından İslâm'a karşı bir saldırı olarak değerlendirilirken ABD ve Batı bu ilhaktan kaygı duyan Arap petromonarşilerine yardımcı olur.

Bu durum, İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin (FIS) Cezayir seçimlerinin ilk turunda zafer kazanmasına katkı yapar. Seçim sürecinin ordu tarafından kesilmesi**, 10 yıldan uzun sürecek bir iç savaşa yol açarken İsrail Başbakanı Isaac Rabin radikal bir Yahudi tarafından öldürülür ve Oslo barış süreci başarısız olur. Amerikan iş dünyasında büyük kazançlar elde etmiş olan Usame Bin Ladin saldırılar düzenler; zira Bin Ladin'e göre Körfez'in

* Irak nüfusunun Şii çoğunluğunun din hürriyetinin açıkça tanınmamasına rağmen, en azından birçok Batılı yorumcu tarafından bu şekilde nitelendirilir.

** Bazı demokratlar tarafından desteklenmiştir.

kıyısında konuşlanan Amerikan hava üsleri, Suudi Arabistan'ın devasa bir cami olarak görüldüğü bir kavrayışta*, kutsal bir bölgeye el koymak anlamına gelmektedir. Bu milyarder, Marksizmin bir karşı koyma nedeni olma imkânının bulunmadığı bir zamanda, "Amerikan emperyalizmini" suçlar. Taliban Afganistanı'na sığınan Bin Ladin ve El Kaide, 11 Eylül 2001'de İslâmî "kamikazeler" tarafından eşzamanlı olarak gerçekleştirilen saldırıları düzenler: "Aynı zamanda hem teknik hem de mistik bir niteliğe sahip olan" saldırıyı.**

Bu saldırı, Afganistan'a müdahale edilmesine yol açar. Öte yandan, İkinci Körfez Savaşı ve Bağdat'ın Amerikalılar tarafından işgal edilmesi, Sünniler ile Irak'ta hâkim duruma gelen Şiiler arasında dinî olmayan motifler de taşıyan bir iç savaşa neden olur. Bu durum, İran'ın gücünün dikkat çekici ölçüde artması ve Lübnan'da Hizbullah'ın başarılı olması, değişiklikleri muhtemel kılar. Böylece, Sünni çoğunluğa sahip Arap hükümetlerinin büyük bir kısmı ve Müslüman Kardeşler gibi bu hükümetlerin karşısında yer alan İslâmî muhalefet, Şii toplulukların siyasal ve toplumsal saldırısından kaygılanırlar.

Her hâlükârda, İran "İslâm Cumhuriyeti"nin evrimi önemli bir faktör olacaktır. Bu ülkede, Suriye'de ya da Mısır'da ve *a fortiori* olarak, dinî ve kültürel açıdan büyük önem taşıyan Suudi Arabistan'da olduğundan daha zengin bir kamusal alan zaten bulunmaktadır. Günümüz İranı'nda dinî yükümlülüklerin dayatılması (başörtüsü...) ikili bir muhalefetle karşılaşmaktadır. İslâm'ın feminist bir okumasını yapan ve yetkililerin *şeriat*'a dayandırdığı kararları kamusal olarak tartışmaya açmak isteyen kadınların muhalefeti; di-

* Vehhabi İslâm tarafından paylaşılan ve bu ülkede dinsel özgürlüğün bulunmamasına yol açan bir kavrayış.

** Y. Lacoste, Géopolitique des religions [Dinlerin Jeopolitiği], *Héredote*, 106, Temmuz-Eylül 2002, s. 6.

nin siyasî ve maddi amaçlar için araçsallaştırılmasını eleştiren ve din ile siyasetin ayrılmasını isteyen modernist din adamlarının ve entelektüellerin muhalefeti. Bir diğer evrim faktörü, İslâm'a verdikleri ayrıcalıklı yere rağmen, çok dinli (Mısır), hatta az veya çok laik (Suriye, Tunus) olmak isteyen rejimlerin demokratikleşme kapasitesi olacaktır. Şu an için ürkek demokratik açılımlar her yerde İslâmî güçlere yaramıştır (Mısır, Cezayir, Ürdün, Fas, Kuveyt, Filistin...). Bu rüzgârdan gelen hareketleri demokratik ve laikleştirici bir sürece entegre etmek, şu anki konjonktürde zor gözükse de (terörist hareketler, Filistin'in işgali, Amerika'nın önemli varlığı) olanaksız da değildir (günümüz Türkiyesi bunu gösterir). Çoğulculuk başka yerlerde yayılırken, özellikle Hıristiyan azınlıklara mensup kişilerin göçü nedeniyle bu bölgede zayıflar.

VI. Asya

Orta Asya'da, Türkçe konuşan topluluklar SSCB'nin bir parçasıydı ve toprakların devletleştirilmesi kıtlıklara yol açmıştı (Kazakistan). Yeni cumhuriyetlerin doğuşu, Müslüman mirasa yeniden sahip çıkılmasına yol açar: Komünist Parti'nin devlet başkanı haline gelen eski sekreterleri Kur'an üzerine yemin ederler; camiler ve Kur'an'ın öğretildiği okullar açılır; Suudi Arabistan'dan ya da İran'dan gelen vaizler belli bir başarı elde ederler. Komünist alışkanlıklar ve Kemalist Türkiye'nin belli ölçüde taklit edilmesi anayasalarda laik bir referansa yol açar (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan) – çoğu kez tek parti, ordunun iktidarı ve İslâmcılığa karşı çıkan devletleştirilmiş bir dinle birlikte var olan otoriter bir laiklik. Bu durum, hayat şartlarının bozulmasıyla ve gençlerin işsizliğiyle desteklenir; özellikle, bir diktatörün yönetimindeki Özbekistan ile Tacikistan'da etkili olur.

Mesele hafif bir mesele değildir; o kadar ki, buraya fazla uzak olmayan bir noktada, Pakistan dağları terörist ağlara ev sahipliği yapıyor gözükmektedir. Bu ülke, "hukuku esas itibariyle (...) Hint-Britanik hukuku olarak kalmak"la birlikte buna "zina, hırsızlık, vs. için İslâmî cezalar"ın eklendiği İslâmî bir cumhuriyettir.* Bangladeş, Pakistan'la ayrılırken bir *secularity* [seküler-lik– Ç.N.] ideali ilan ettikten sonra (1971), İslâmiyet'i "devletin dini" haline getirmiştir (1988). Sri Lanka'da ise aksine, "devletin yükümlülüğü Budizmi korumak ve desteklemektir".

Hindistan'da, *seküler* devlet siyasî olan ile dinî olanın ayrılmasını dayatmıştır. Bu, özellikle dokunulmazlığın yasaklanmasına yol açmakla birlikte bu yasaklama kast sisteminden kaynaklanan derin eşitsizliği *ipso facto* ortadan kaldırmaz. Devlet makamlarının % 25'i kast dışından gelenlere, yani dokunulmazlara ayrılmıştı ki bu, onların durumlarını fazlasıyla geliştirmekle birlikte, siyasî bir kayırmacılık da doğurmuştur. Öte yandan, Pakistan'la ayrılma sırasında tansiyonu yükseltmeme kaygısı, kişisel bazı ayrıcalıkların sürdürülmesine yol açmıştır (resmiyette geçici bir şekilde) ve dinî nedenlerle ayrımcılık yapmama kuralına azınlıklar bakımından bir dizi istisna getirilmiştir. Bütün bunlar *hindi, hindu, hindustan* düsturuna (yaklaşık olarak: tek dil, tek din, tek devlet) sahip olan ama aynı zamanda ortak bir medeni hukuk da talep eden Hindu milliyetçi hareketi *hindutva*'ya katkı yapmıştır. Böylece Hindistan-Pakistan husumetine, 1990'lı yıllardan itibaren, zaman zaman şiddetli olabilen iç çatışmalar da eklenir.

Asya'nın yeni komünist ülkeleri tam bir dönüşüm geçirir. Resmî olarak din ve devletin ayrılığını öngören bir rejime sahip olan Vietnam'da, sömürgecilik karşıtı savaşlar göreli bir dinî boyuttan bağışık olmamıştır: Direnme sırasında öne çıkan köyler,

* M. Gaboriau, *Un autre islam* [Başka Bir İslâm], Albin Michel, 2007, s. 268.

koruyucu azizlerinin komünist iktidar tarafından yüceltilmesine tanık olur. Günümüzde, ataların kültünün gelişmesiyle ve askeri kadrolarda ruhanî pratiklerle, yani artık değer verilmeyen bir ateizm ile organize dinlerin ortasında yer alan bir durumla karşılaşırız. Bu organize dinler uzun bir süre baskı altına alınmışlardır; bu konuda ilerlemeler görülse de dinler, kabul edilebilmeleri için "ulusal buyruklara karşı olmayan dinî uygulama yönelimine" sahip olmalıdırlar. Hô Chi Minh bir koruyucu aziz, hatta bir Buda haline gelir.

Devletin dinleri ortadan kaldırma projesinden vazgeçtiği Çin'de, yaşamındaki yüce yerlere gerçekleştirilen hac ziyaretleriyle birlikte bir Mao kültü ortaya çıkar. Bu kült, tanıdığı ve ulusal (yerel şubelerle birlikte) teşekküller çerçevesinde örgütlediği dinlere göreli bir özgürlük verir. Bu teşekküller resmî siyaseti uygular: Dini savunmak, ancak "hurafelere" (tanımı değişir) karşı savaşmak ve yabancı karşısında (özellikle Vatikan'la olmak üzere sorunlara yol açar) mutlak bir bağımsızlığı gözetmek; ki bu gözetim, yabancılardan (Suudi Arabistan, Tayvan...) para almaya engel olmaz.* Çin'in popüler dini, azizlere tapınma içeren yerel topluluklarıyla birlikte, bazen yasaklanır, bazen de hoş görülür ve yeni dinlerin (Falun Gong) yanı sıra bazı Hıristiyan kiliseleri de takibata uğrar.

Endonezya, altı resmi dinle birlikte, *pancasila* ("teist") bir devlet olmak ister: İslâmiyet (180 milyon taraftarıyla açık ara çoğunluğu oluşturur), Katoliklik, Protestanlık, Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm; Endonezya, uzun bir süre boyunca bir hoşgörü örneği olarak görülmüştür. Bununla birlikte, General Suharto'nun otoriter iktidarının ekonomik bir çöküşle bağlantılı

* P. B. Potter, n. Overmyer içinde, *Religion in China today* [Günümüz Çini'nde Din], 2003, s. 317-337. Tanınan beş din Taoculuk, Budizm, İslâmiyet, Katoliklik ve Protestanlık'tır.

bir şekilde aniden sona ermesi (1998), sukunetin korunduğu Java'nın dışarısında dinler arası çatışmaların katlanmasına yol açmıştır. Adalardan oluşan geniş bir ülkede devletin zayıflaması, etnik ve dinî aidiyetleri güçlendirmiştir; demokratikleşme ve ademi merkeziyetçilik kayırmacılığı artırmıştır.

Japonya, Şintoizmin Yasukini ibadethanesine yapılan resmî ziyaretlerin medyada öne çıkarılmasına ve imparatorun sembolik rolüne rağmen, az çok sıkı olarak nitelendirilebilecek laik bir ülke olmaya devam eder ve Yüce Mahkeme bu ibadethane için öngörülen ve kamu fonlarından karşılanan para yardımını anayasaya aykırı bulur (1997). Devletin dinî faaliyetleri, dini okulların maddi olarak desteklenmesi ve devlet okullarında bütün din dersleri yasaklanır (Anayasa, 20. madde). Din ve vicdan hürriyeti güvence altına alınır. Böylece Yüce Mahkeme, öğrencilere pasifist dinî inançları nedeniyle savaş sanatları derslerine girmeyi reddetme hakkını tanır (1996).

VII. Avrupa

Avrupa Konseyi sayesinde göreli bir devlet-üstü "hukukî laikliğin" bulunduğu Avrupa, fazlasıyla sekülerleşmiş bir kıtadır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, 1948 Bildirgesi'nin vicdan hürriyeti ile "din" ya da "kanaat" "değiştirme" ve bunları "açığa vurma" hürriyetine ilişkin olan 18. maddesini tekrarlar. Ayrıca, bu özgürlüklerin kamusal olarak açığa vurulmalarına ilişkin nihai "sınırlamaları" da belirtir (iki unsur: "yasayla öngörülme"; "demokratik bir toplumda kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın, genel ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli önlemler" niteliğinde olma). Bu durumun güvencesi, Sözleşme'nin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde devletlere karşı dava açılabilmesine olanak tanımasından

kaynaklanır. Mahkeme'nin içtihadı, bir çeşit "sonuçların laikliği"ne yol açar: Tanınan dinlerin varlığını engellemeden, bu dinlerin "bir arada yaşama dayanan çoğulculuk"a; inananlar, "ateistler [ve] agnostikler" için "çok değerli" olan "demokratik bir toplum"a, karşı gelmelerini yasaklar (1993, Kokkinakis vs. Yunanistan). Aynı şekilde, "hiç kimse bir dinin üyesi olmaya zorlanamaz" ve de "bir dinden çıkmak isteyenlerin bu istekleri engellenemez" (1989, Darby vs. İsveç). Böylece, devletlere belli bir dinî tarafsızlık dayatılır, ki bu durum bazen bir evrime yol açar; böylece İsveç'le ilgili karar, 2000 yılında Lutherci ulusal kilise ile devletin göreli bir ayrılığına yol açmıştır. Mahkeme ayrıca, bir öğretmene uygulanan başörtüsü yasağı (2001, Dahlab vs. İsviçre) ile Türkiye'de İslâmî bir partinin kapatılmasını (2003, Refah) ve üniversitede başörtüsünün yasaklanmasını kabul etmiştir (2005, Leyla Şahin). Dine dokunan ifade özgürlüğüne gelince, bunu "dinî bir tapınma nesnesine karşı yapılan hakaretamiz saldırıya" kadar genişletmemekle birlikte (I. A. vs Türkiye), Fransa'yı "kamusal tartışmanın" konusu olan yazılı polemikleri cezalandırması nedeniyle iki kez mahkûm etmiştir (2005, Paturel; 2006, Giniewski).*

Din ve devletin günümüzdeki ilişkileri, tarihten gelen üç örnek yoluyla kavramsallaştırılabilir. Birinci örnek, devletin başka bir ulus ya da başka bir dinden kaynaklanan bir güç olduğu zamanda dinin ulusu temsil ettiği örnektir. Bu durum İrlanda'da, Polonya'da, Bulgaristan'da, Yunanistan'da ve Romanya'da karşımıza çıkan durumdur. Burada ayrılık [din ve devletin ayrı olması hali] olarak adlandırılan sistemler var olsa da dinin belli bir siyasal gücüne hâlâ tanıklık ederiz. Vicdan hürriyeti, dinlerin ve kanaatlerin eşitliği, din ve devletin ayrılması Avrupa sayesinde hu-

* Danimarka'da İslâm peygamberine karşı çizilen karikatürlerin kamuoyunu dinî meselelerde ifade özgürlüğünün lehine harekete geçirdiği bir zamanda gelen bu mahkûmiyetlerin, büyük ölçüde gözden kaçtığı not edilmelidir.

kukî düzeyde iyi bir şekilde güvence altına alınmışsa da bunların pratik olarak gerçekleştirilmelerinde zorluk çekilir.

İkinci örnek, ulusun tanımlanmasında dinin önemli bir rol oynadığı ve bir devletin üretilmesi için bir ulusun varlığının gerektiği Almanya ve İtalya gibi ülkelerde karşımıza çıkan durumdur. Bu durum, "ayrılık-işbirliği" şeklinde ortaya çıkar. Guy Haarscher'e göre*, devlet "toplumun bir kısmının görüşlerini halkın geri kalanına zorla dayatmayı artık amaçlamama" anlamında laiktir; devlet, "doğru yaşama ilişkin bir kavrayış"ın yanında yer almaksızın bir hakem rolü oynar. "Ayrılık"la anlatılmak istenen şey işte budur. "İşbirliği" ise, bir "tanınan dinler" sistemi yoluyla kendisini ortaya koyar. Böylece İtalya, devletle Katolik kilisesi arasındaki bir sözleşme ile İtalyan devleti ve azınlık dinleri arasındaki bir dizi "antlaşma"ya sahiptir. Frankoculuğun sona ermesinin hızlı bir laikleşme sürecine yol açtığı İspanya'da da benzer bir sistemle karşılaşırız. Anayasa devletin dinselliğini reddetmekle birlikte "kamu otoritelerinin Katolik kilisesiyle ve diğer inançlarla ayrıcalıklı ilişkileri sürdüreceğini" ekler.

Sorunlar devam eder. İlk olarak ve genel itibariyle çoğunluğun dini, önemli bir siyasî ve toplumsal ağırlığı muhafaza eder. İtalya'da ve İspanya'da Katolik kilisesi "kamusal ahlâkın efendisi olma" rolünü korumak ister ve sol iktidarda olduğunda bioetik ile gelenek ve göreneklere ilişkin meselelerde devlete muhalefet eder; önemli bir "sosyal hizmet sağlayıcısı" olarak kalır.** Daha sonra, "antlaşma" yapan azınlık dinleri ile diğerleri arasında eşitsizlikler var olur. Nihayet, dinî olmayan felsefî inançlara bağlı olanlar da, –Belçika'da olduğu gibi– cezaevlerinde ya da hastanelerde görev yapan "hümanist danışmanlara" sahip olmak dışında, eşit muamele görmezler. Eski Doğu Avrupa'da yer alan devletler-

* 2004, s. 4.

** E. Pace, J.-P. Willaime – S. Mathieu (ed.), s. 63.

den bazıları bu sistemin çeşitli türlerini benimsemişlerdir; komünist dönemden kalan belli bir mirasın varlığını sürdürüp sürdürmemesine ya da aksine bu mirasın dinlere yönelmeyi sağlayan bir tepki doğurup doğurmamasına göre farklılık gösterirler. Böylece, örneğin Çek Cumhuriyeti'nde antiklerikal bir gelenekle karşılaşırken Slovakya'nın Katoliklik tarafından kuşatılmasına tanıklık ederiz. Bu ülkelerde, komünizmin kurulması sırasında el konulan ve dinlerin bunların tazminini talep ettikleri mal varlıkları sorunuyla karşılaşılır. Dinî hürriyetine ilişkin sorunlar devam etmekle birlikte anayasasına göre laik bir devlet olan Rusya'da, "geleneksel topluluk" kavramı dinlerin hukukunun temelini oluşturur.

Daha az laik bir tür, Birleşik Krallık ile İskandinav ülkeleri tarafından oluşturulur. Burada da, geniş bir din ve inanç özgürlüğüyle birlikte yerleşik (İngiltere, İskoçya) ya da ulusal (Danimarka) dinler bulunur. Hâkim din, bir yandan ulusal kimliği simgeleyen ve siyasal bağların yanı sıra ayrıcalıklardan yararlanan (böylece, Anglikan piskoposlar Lordlar Kamarası'nın üyesidirler) ve bir "kamu hizmeti"* işlevini görmesi gereken bir "yurttaşlık dini" ile, diğer yandan, normlarının ve pratiklerinin sadece ona hürce ve gönüllü olarak bağlananlar için geçerli olduğu "inananların dini" arasında ikiye bölünür.

Son örnek, devletin yeni bir ulusal kimlik oluşturduğu, dinin etkisinden "hür kılmak" istediği modern bir ulus doğurduğu yerlerde karşımıza çıkar: Türkiye ve Fransa. Türk laikliği devleti dinden ayırmıştır ve devletin dinini ortadan kaldırmadan devleti özerk kılmıştır: Başbakana bağlı bir Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulmuştur. Türkiye'de "laiklik", tek parti sistemi içerisinde

* Böylece, her İngiliz yurttaşı yerleşik kilise içerisinde vaftiz, evlilik, cenaze töreni hakkına sahiptir ki, bu durum ibadet etmeyen birçok kişiyi memnun eder. Dinlere maddi destek bakımından Birleşik Krallık'ın Fransa'dan daha "laik" olduğuna dikkat çekilmelidir: Doğrudan destekleme yoktur ve dolaylı destek ise çok daha azdır.

laikleşmiş yurttaşlar oluşturan bir kültürün laikleşmesi projesini ifade etmiştir. 1945'ten ve çokpartili yaşama geçilmesinden sonra, otoriter dönemler ve daha liberal dönemler rotasyona uğramıştır. Dinî azınlıkların durumu tatmin edici gözükmez. Müslüman-demokrat parti Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'nin iktidara gelmesiyle birlikte, Avrupa Birliği'ne katılma projesiyle uyumlu olarak reformlar gerçekleştirilir. Kemalist muhalefet (Cumhuriyet Halk Partisi) laikliğin yavaş yavaş ortadan kaldırıldığını iddia eder; ancak "özgürlük karşıtı yasaların" kaldırılmasına muhalefet eder.*

2007'nin ilkbaharında, İstanbul, Ankara ve İzmir'de "laikliğin savunulması" amacıyla büyük gösteriler düzenlenmiştir. Daha sonra, üniversitede başörtüsü takılmasını serbest bırakan yasa ateşli bir şekilde tartışılır. Laiklik tehlikeye mi girmiştir ? Böyle olduğunu düşünenler, AKP tarafından yönetilen belediyelerde alkolün yasaklanması ve bazı kamusal alanlarda kadın-erkek ayrımının yapılması çabalarının bulunduğunu iddia ederler. Buna rağmen, temel itibariyle "AKP şimdiye kadar demokratikleşmeye ve Avrupa'ya doğru pratik olarak hatasız bir yol katetmiştir. AKP, 'laik' seleflerinin hiç yapmadığı kadar, iktidarın askersizleştirilmesi, açık pazar ekonomisi, yeni taşra elitlerinin tanınması ve insan hakları için çalışmıştır" diye yazar, Pierre Jean Luizard.** Ancak AKP "çeşitli eğilimlerin kesişme noktasında yer alır; ki bu eğilimlerden bazıları, AKP'nin şu anki yöneticilerinin ortaya koyduğu liberal görüşlere bütünüyle katılmazlar".*** Türk laikliğinin temellerinden vazgeçmeden demokratikleşebilme konusundaki başarısı ya da başarısızlığı, Müslüman dünyanın tamamı üzerinde çok önemli bir etkiye sahip olacaktır.

* S. Shibab, *Le Monde*, 23.9.2006.

** P.-J. Luizard, 2008, 262.

*** Ibid., 267.

Fransa'da teorik olarak, dinlerin ve inançların tam bir eşitliği söz konusudur. Pratikte ise Fransız laikliği üç sistemi birleştirir: Devlet dini (Guyana'da Katoliklik, Mayotte'ta İslâmiyet), Alsace Moselle'de tanınan dinler (papalıkla yapılan sözleşmeyle birlikte) ve büyük ölçüde hâkim olan sistem, yani 'katı' olarak adlandırılan, ancak tanınan dinler sisteminin bazı unsurlarını almakla birlikte (Danièle Hervieu-Leger) herhangi bir dine resmi bir nitelik de vermeyen ayrılık sistemi. Öte yandan, bu laikliğe "cumhuriyetçi" sıfatını eklesek de söz konusu laiklik seküler "cumhuriyetçi yurttaşlık dini"nin niteliklerini taşıma eğilimi gösterir.* Devlet okullarında "öğrencilerin dinî bir aidiyeti açıkça ortaya koymalarını" sağlayan "simgeler"in taşınmasını yasaklayan Mart 2004 tarihli yasa bazılarına göre laikliğin gerekli bir teyidi iken diğerlerine göre, İslâm karşısında öteki dinler ya da Alsace Moselle karşısında olduğundan daha sert olan, değişken nitelikli bir laikliğin göstergesidir. Ancak, Avrupa sekülerleşmesinin ateşinin düştüğü bir zamanda İslâm'ın varlığının dönüşümünün her yerde gerilimlere, ayrımcılıklara ve kamu politikalarında deneme yanılmalara yol açtığını eklemek gerekir (Hollanda, Birleşik Krallık,...).**

2007'de cumhurbaşkanı seçilen Nicolas Sarkozy, Fransa'nın "Hıristiyan köklerine" "değer kazandıracak olan" ve aynı zamanda bütün dinleri kucaklayıcı bir tavra sahip olan "pozitif bir laikliği" savunur. Bu tavır, Fransız laikliğini cumhuriyetçi yurttaşlık dinine ilişkin niteliklerinden uzaklaştırmakla birlikte onu Amerikan tarzı bir yurttaşlık dinine yaklaştırabilir (Sarkozy, "her insanın kalbinde yer alan aşkın bir Tanrı"dan bahseder); ki böyle bir durum Fransa'daki laikliğin tarihi göz önünde bulundurulduğunda çatışmacı olma riski taşır.*** Mart 2008'de yapılan

* Bkz. 7. bölüm.

** G. Jonker – V. Amiraux, 2006.

***Bkz. J. Baubérot, 2008.

bir araştırmaya göre* Fransızların % 79'u "laikliğin, bütün dinlere saygı ile dinleri toplum için bir tehlike değil de bir değer olarak görmekten ibaret olması gerektiğini" düşünmekle birlikte % 87'si "dinlerin toplum içerisinde gerilimlere yol açabileceğini" düşünmektedir. Aynı şekilde, Fransızların % 79'u "dinlerin; toplumsal referansların ya da pozitif değerlerin, yani diğerlerine saygı duymanın, hoşgörünün, cömertliğin gençlere aktarılmasına katkı yapabileceğini" düşünmekle birlikte % 77'si "dinin özel alanda kalması gerektiğini ve önemli toplumsal meseleler söz konusu olduğunda dini otoritelerin kamusal olarak taraf tutmaması gerektiğini" düşünmektedir. Burada, Fransız laikliğinin içinde yaşadığı sembolik alanı görüyoruz.

Fransız laikliği (Alsace-Moselle dışında) okulda din dersi içermemeye ilişkin kendine özgü niteliğini korur. Sadece Çek Cumhuriyeti ve Macaristan bu duruma yaklaşır. Başka yerlerde eğitim ya genel itibariyle bir muafiyet olanağıyla birlikte dinseldir (Almanya, Avusturya, Yunanistan, İrlanda, İtalya, Slovakya, Portekiz...) ya felsefi bir seçenek içerir (Belçika, Rusya...) ya da dindışıdır (Danimarka, Hollanda, Birleşik Krallık, Slovenya, İsveç...).** Ancak Fransa özel okullara büyük ölçüde maddi destek verir ki örneğin İtalya'da böyle bir şey söz konusu değildir.

Avrupa Anayasası'nın başlangıç kısmına ilişkin bir tartışma yaşanır. Burada Avrupa'nın "Hıristiyan mirası"na gönderme yapılmalı mıdır? Belçika ve Fransa gibi ülkelerin itirazı "kültürel, dinî ve insani mirasların" dile getirilmesine yol açmıştır. Ancak, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesine karşı itirazların artışının gösterdiği gibi, "Hıristiyan kökler" üzerinde kimliksel bir geri çekilme de yok değildir.

* IFOP/*La Croix*, *La Croix* içinde, 24 Mart 2008.

** Bkz. J.-P. Willaime, S. Mathieu, 2006; R. Jackson *ve diğerleri*, 2007 ve Fransa için M. Estivalèzes, *Les religions dans l'enseignement laïque* [Laik Eğitimde Dinler], PUF, 2005.

*

Olabildiğince hızlı bir şekilde ortaya konulan bu panorama, laikliğin derecesi ülkelere ve bölgesel birimlere göre önemli ölçüde değişebilse de, laikliğin kurucu unsurlarının hiçbir yerde bütünüyle gerçekleştirilmediğini gösterir. Dahası, evrim alanlara göre farklılaşabilir (devlet-din ilişkileri, sivil toplum, eğitim, gelenek ve görenekler...). Nihayet, İslâm peygamberinin karikatürleri meselesinin yanı sıra Papa XVI. Benoît'nın gelenek ve görenekler hakkındaki hukukî düzenlemelere ilişkin bazı yaklaşımlarının gösterdiği gibi, küreselleşme, laikliğin sorunlarına küresel bir genişlik verebilir.

VII. BÖLÜM

LAOS, LAİKLİK VE XXI. YÜZYILIN MEYDAN OKUMALARI

1960'lı yılların sonunda Amerikalı bir kanserolog (Potter) "bioetik" terimini geliştirir. Ona göre bu terim, bioteknolojik ilerlemeye dayanarak daha iyi bir gelecek kurmaya izin verecek yeni bir ahlâkla ilgilidir. Söz konusu terim, gelecekte daha büyük bir iyi'ye ulaşmak için bazı zararların meydana getirilebileceği "*the courage to fail*" (hata yapma cesareti) perspektifi içerisinde yer alır. Bununla birlikte bu "bioetik" hızlıca terimi anlam değiştirir; "biokratlar"ın denetlenmesi talebini içerir; "mediko-merkezcilikten kopar". "Bu etik, sadece doktorları ilgilendiren bir şey olmaktan çıkar ve farklı disiplinlerde çalışan insanlar tarafından kullanılır. Bunun ötesinde, herkes tarafından, herkesin meselesiymiş gibi talep edilir. (...) Bu artık 'bir vicdan [doktorun vicdanı] ile bir güven [hastanın güveni]' arasındaki ilişkiyle ilgili değildir (...) söz konusu taraflarca kabul edilebilir kararlara ulaşmayı amaçlayan bir kompozisyonla ilgilidir". "Aydınlatılmış rıza" burada bir köşe taşı işlevi görür.*

* F.-A. Isambert, *De la religion à l'éthique* [Dinden Etiğe], Le Cerf, 1992, s. 328.

Bu bakış açısı değişikliği, doktoru *laos* karşısında bir din adamı, laikleşmenin birinci ve ikinci eşiği arasındaki gibi bir din adamı olarak algılamaya yol açar. Ama aynı zamanda ikinci eşiğin mantığını (diğer "mediko-merkezci" mantıkların yanı sıra) terk ettiğimizi gösterir. Bununla birlikte, Fransa Cumhurbaşkanı Mitterrand bunu sezmiştir ve ilk (Bio)etik Ulusal Danışma Konseyi'ni oluştururken (1983) bu Konsey'in üyelerini "dinî ve felsefî duyarlılıkları" temsil eden kişiler arasından seçmiştir. Bu yeni mantıkta, dinler ve inançlar sivil topluma hâkim olmamalı iseler de nelerin tercih edileceğinin açık olmadığı bir durumda tartışmalara katılabilirler.

I. Üçüncü Bir Eşik

Birinci eşik, ilerlemelerin birliğine olan güvenin makul olduğu tarihsel bir zamana karşılık gelir: Refah artmaktadır. Aydınlanmacıların, tabiata egemen olunması ve toplumsal meselelerin "şu anki yaşama" yoğunlaştırılması sayesinde mutluluğun yakalanmasını öngören programı (romantizm daha etkili kılar), çelişkiler (özellikle söz konusu programın evrenselci yönü ile kadının, sömürgeleştirilenin...kendilerine özgü nitelikleri ve tabiat nedeniyle beyaz adamın zıddı olarak düşünüldüğü sosyal Darwinciliği arasında çelişkiler) doğursa da, yadsınamaz sonuçlara sahiptir. Modernite yükseliştedir. İkinci eşik sırasında, bu modernite yerleşir ve bu modernitenin çelişkileri görünür hale gelir. İki dünya savaşı, yaşamın yaratıcısı "iyi" bir ilerleme ile Auschwitz ve Hiroşima'nın bunun korkunç bir örneğini oluşturduğu, ölümün taşıyıcısı olan "kötü" bir ilerleme arasındaki ikiye bölünme gibi yeni temsillere yol açar. Refah alanında, liberal versiyon ile sosyalist versiyon büyük politik-ideolojik anlatılarıyla karşı karşıya gelirler. Sömürgelikten kurtulma, kurumlara karşı gerçekleştirilen öğ-

renci ayaklanması (1968) ve Berlin duvarının yıkılması (1989) yeni sorgulamaların arttığı bir sırada gerçekleşir.

Bilim kendi teknik uygulamalarını sorgular (bilimin teknik kazanımlara yol açmaya başladığı aydınlanma dönemine göre tersine dönme): Nükleer enerji, küresel ısınma, bioçeşitliliğin ortadan kaldırılması, nosokomiyal [hastanelerde kapılan] hastalıklar... bunlara ilişkin sorgulamalar bilimsel bilginin bağrında yürütülen tartışmalardan kaynaklanır (doğal olarak, ideolojik araçsallaştırmalarla birlikte). Böylece, bilginin ilerlemesi ile tekniğin ilerlemesi arasında bir kopuş ortaya çıkar; tekniğin ilerlemesi, bilginin ilerlemesi tarafından sorgulanabilir hale gelir. "Gerçeğin", dinî gerçeğin (özellikle gerçeğin "gösterildiği" dinlerin gerçeklerinin) bilimsel gerçekte, bugünün gerçeğinin yarının hatası olduğu bir zamanda tartışmalı hale gelen gerçek bağlamında yaşadığı toplumsal dönüşüm, bir belirsizliğe yol açmıştır ve seküler kurumlar ile burada çalışan uzmanlar bir ilerleme-mutluluk arayışında *laos*'u normatif olarak daha az kuşatabilirler. İkinci eşik sırasındaki dinî kurumlara nispeten benzer bir şekilde, istikrarsız bir hale gelirler. Ve modern toplumlarda dinle ilişkinin bireyselleşmesinin* ortaya çıkmasıyla aynı şekilde, yine geç modernite** konjonktüründe, seküler kurumlar karşısında bir bireyselleşme süreci ortaya çıkar. Yadsınamaz başarılar elde eden bu seküler kurumlar, artık refleksiviteyle ilişkili sorgulamaların artmasıyla saldırılara uğrar. Belirsizliği azaltmak için yeni stratejiler hayata geçirilir; hâkim stratejiler kitle iletişimi ve yeni medyatik uzmanlarla ilişkilendirilir, diğer stratejiler ise dine yeni biçimlerle gönderme yapabilir. Laikleşmenin üçüncü eşiği şunlarla tanımlanır:

* Avrupa İslâmı bağlamında da bireyselleşme söz konusu olur; bkz. O. Roy, 2005.

** Diğerleri (Rorty gibi) "postmodernite" ya da (William) "ultramodernite"den bahsederler.

Dinî kurumunu istikrarsızlaştıran ve seküler simgesel umutların taşıyıcısı olan kurumlara saldıran bir kurumsuzlaşma süreci. Bu kurumlara ve bu kurumlardaki uzmanlara duyulan saygının yerini hakların talep edildiği daha korumacı ilişkiler alır ("hasta hakları", "öğrenci hakları"). Bu bağlamda, "dinî" talepler seküler kurumların içinde bile açığa çıkar;

Ahlâkî sosyalleşmenin krizi. Demokratik bir toplumun seküler kurumları, bireyi toplumsallaştırmaya ve onu daha özerk hale getirmeye elverişli olduğu düşünülen normları telkin ediyordu. "Başkalarına karşı" ve "topluma karşı" "yükümlülükler"in dayatılması kuvvetli bir geçerliliğe sahipti. Günümüzde ise toplumsal ideal, "kendi'nin gerçekleştirilmesi"ni, başkası'yla bir iğfal ve rekabet ilişkisi içerisinde, ahlâkî bir yükümlülük olarak sunar. Standartlaştırılmış ve parçalanmış bir kitle tüketiminin yol açtığı taklitçilik, tepki ve takipçilik yoluyla, "farklı"nın çekiciliğini doğurur; ki bu çekicilik bir grup kimliğinin (dinî, kültürel, yaşa, cinsel yönelime ilişkin... kimliğin) öne sürülmesi biçimine bürünebilir;

Yeni bir çoğulcu veri. Sembolik olanla ilgili şey, küreselleşmeyle birlikte yerelliğini kaybeder; modernitenin "dinî olan" ile "dinî olmayan"ı ayıran sınırları çizme biçimi yapıbozuma uğrar. "Aidiyet olmaksızın inanma"*, çeşitli sembolik içerikleri karıştırır. Bu parçalanmış çoğulculuk, bireyselleşme ve tektipleştirme şeklindeki ikili bir hareketle uyumlu bir ilişki içerisindedir. Söz konusu çoğulculuk, tepki yoluyla "dinî olan"ın yeni bir biçimde toplumsal dayanak olarak öne sürülebileceği kimliksel yeniden oluşumdan da kaynaklanabilir.

G. Davie, 2002.

II. Günümüzde Sekülerleşme ve Laikleşme

Dinin bireyselleşmesi laikleşme sürecinin bir sonucudur; açıkça, dini bireysel bir tercih haline getirmeyi amaçlar. Bu, az ya da çok laikleşmiş toplumlarda, dinin bir normlar sistemi olmaktan çok bir dayanaklar sistemi olmaya meylettiği anlamına gelir.* Ancak tarihçilere göre, dinin "laïque" ("laïc" anlamda**) kutbu zaten bu bakış açısı içerisinde yer alır. "Dini bir virtüöz" olmayan (M. Weber) sıradan bir insan din'i bir kaynak ya da "destek" olarak kullanmak temayülündeyken aynı zamanda dinî "kendine göreliği"ni de korur. Din adamları içinse aksine, din kuşatıcı bir dünya kavrayışı, hayatın kurallarını ve anlamını birleştiren sistemdir. Antiklerikalizm, laik (kelimenin birinci anlamıyla) bir kavrayışın lehine olacak şekilde dinin bu klerikal kavranışına karşı çıkma anlamında, laiklikten daha eskidir ve farklı uygarlıklarda karşımıza çıkmaktadır.***

Laikleşme süreci, klerikal kutbun siyasî ve toplumsal hâkimiyetinden laik kutbun hâkimiyetine geçişten ibarettir (ve burada "laïc/laïque" teriminin iki anlamını birleştirebiliriz). Laikleşme "dünyevi iktidar" ile "ruhani iktidar" arasında ortaçağda gündeme gelen ayrımı ortadan kaldırır; zira laikleşmeyle birlikte, din siyasî ve toplumsal iktidara artık dahil olmamaya ve sadece ona gönderme yapanlar tarafından kabul edilen ve onların istediği ölçüde bir otoriteye sahip olmaya meyleder (böylece bir Katolik, düzenli olarak ayine katılabilirken, yine aynı düzenlilik içerisinde doğum kontrol yöntemlerini de kullanabilir).

* J. Beckford, 2003.

** Bkz. Bölüm 1'de yer alan, "laïc" (ruhban sınıfından olmayan) teriminin "laïque" (laiklikle ilişkili) terimine evrilmesi hakkındaki alt bölüm.

***Bkz. Bölüm 1, birinci alt bölüm.

"Sekülerleşme" terimi, başlangıçta, kilise varlığının seküler kurumlara aktarılmasını ifade eder. İlk etapta, modern toplumlarda sosyal açıdan zorunlu (aşı zorunluluğu, bazı sağlık muayenelerinden geçme zorunluluğu, zorunlu eğitim) hale gelen tıp ve okul gibi seküler kurumlar, ruhani olmasa da en azından sembolik ya da toplumsallaştırıcı bir iktidarla donatılmış görünürler. Meşrulaştırılmaları, hedeflenen şeyin kutsallaştırılmasından ("ortalama yaşam süresi" ve bilim, kurtuluş idealinin yerini almaya yönelir), bu hedefe ulaşabilmede kurumların tekel sahibi olduğuna ilişkin inançtan (kilisenin dışında kurtuluşun olmaması gibi, tıbbın dışında sağlık yoktur; okulun dışında eğitim yoktur) ve kurumsal uzmanların evrensel olduğuna ilişkin inançtan (Haftalık *Elle* dergisi, rahipler gibi "jinekologlar da cinsiyetsizdir" der, 18 Aralık 2006) kaynaklanır. Ancak Blumenberg isansiyalizmi reddetmekte haklıdır; bu aktarmada bir dönüşüm, bir kutsallık kaybı yaşanır: Kutsallık, topluma dışsal bir yerden geldiğini artık iddia edemez; böylece daha işlevsel, daha kırılgan bir hale gelir. Bilim artık toplumsal ilerlemenin temel kaynağı olarak görülmediğinde yaşamın uzatılması daha az arzu edilir hale gelir ("onurlu ölme hakkı")...ve okul ile tıp böylece daha az ideal kurumlar olur ve *laos*'un az ya da çok keyfine göre kullanmak istediği destek kurumları haline gelir (örneğin, normal tedavi ile alternatif tıp arasında; özel okul ile devlet okulu arasında seçim yapılabilir). Dinî olanın büyüsünü bozan ve onu deklerikalize eden [din adamlarından sıyıran] kurumların kendisi de benzer bir süreç tarafından saldırıya uğrar; ki bu süreçte sekülerleşmenin kendisinin de büyüsü bozulur ve sekülerleştirilir.*

Bu, doğrudan laikleşmeye ve siyasete dokunur; zira, Talal Asad'ın (2003, s. 23) altını çizdiği gibi, modernite iki farklı mit

* Bu anlamda bu süreç her şeyden önce sekülerleştiricidir; ancak yeni laikleşme stratejileri de gerektirir.

üzerine kurulmuştur: Siyasetin kamusal aklın ifadesi olduğu aydınlanmacı mit, yani elitlerin insanları yönetme kapasitesiyle ilişkili mit (aydınlanmış despotizm) ile siyasetin *laos*'un iradesinin ifadesi olduğu ve bu ifadenin farklı yurttaş ve seçmen bireylerin görüşlerinin (rasyonel olmak zorunda değildir) ölçülmesi yoluyla elde edildiği genel oy'un devrimci miti. Bu potansiyel çatışmayı çözmeye izin vermiş olan şey sekülerleşmiş kurumlardır; zira elitler *laos*'u onlar sayesinde eğitmişlerdir (ancak hangi gerekçeyle: Rasyonel gerekçeyle mi yoksa "en güçlünün gücüne dayandırılan gerekçeyle" mi? İkisinin bir karışımı, hiç kuşkusuz). Bu kurumların temsil etmiş oldukları önemli meseleler de buradan kaynaklanır ("laiklik" teriminin kendisi bile başlangıçta okulla ilişkiliydi). Dolayısıyla, toplumların giderek daha çokkültürlü hale geldiği bir küreselleşme sürecinin egemen olmasıyla birlikte, laiklik içerisinde kaçınılmaz bir şekilde yeni bir dönüşüm geçekleşir. Bu yeni görünüm durumu karmaşıklaştırır ve aynı zamanda yeni bir meydan okuma oluşturur. Gerçekten, Batılılaşmış halklar ile Blancarte'ın Latin Amerika bakımından dile getirdiği gibi*, "dinî olanın dünyası ile siyasî olanın dünyasını; kamusal olan ile özel olanı ayırmama eğiliminin var olduğu" diğer halklar arasında doğrudan bir temas yaşanır.

III. Yurttaşlıktan Cumhuriyetçiliğe

Bu ikili meydan okumaya, ideal-tipik bir biçimde iki yanıt verilir. Birinci yanıt, toplumsal organizmanın birliğine, biçimsel eşitliğine ve bütün dinî aidiyetlerden sıyrılmış herkesin yurttaşlığına vurgu yapar. Böylece, bu yanıt laikliğin cumhuriyetçi (*res publica* anlamında) kutbunu öne sürecektir. Bu strateji, "cumhuriyet" teri-

* R. Blancarte, J. Baubérot ve M. Wiewiorka içinde, 2005, s. 255.

minin iki anlamını (*res publica* ve Fransa Cumhuriyeti) karıştırma olasılığının kullanışlı gözüktüğü Fransa'da özellikle etkilidir*. "Cumhuriyetin değerleri"ne (demokrasiye değil) gönderme yapılır, laikliğe "cumhuriyetçi" sıfatı iliştirilir; oysa 1960-1970'li yıllarda Cumhuriyet kolaylıkla "kapitalist" ya da "burjuva"... olarak nitelendirilmiştir. Böyle yaparak, seküler kurumların kuşanmış oldukları ("okul bir mabettir") ve artık gerçekte işlev görmeyen sembolik aktarımları kurmak ya da korumak için laikliğe başvuruyoruz. Böylece, özellikle İslâmiyet karşısında, seküler kurumlar tekrar etkili kılınmaya çalışılır. Yurttaşlık dininin zamanında laiklik tarafından kuşanılan bu yönü, ya inkârın konusu olur ya da bu eğilimin organik aydınları tarafından açıkça benimsenir.**

Doğal olarak, Fransa bu kutbu ayrıcalıklı kılan tek ülke değildir: Hollanda, göçmenleri pilarizasyon sistemine entegre etmeyi istedikten sonra ve hatta kurumların istikrarsızlaşmasının bu sistemi yapıbozuma uğratacağı bir anda, bunu günümüz itibariyle büyük ölçüde benimsemiştir. Başka yerde, bazı sesler onu över. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kendisi bile yakın tarihli kararlarında, laikliğin bu yönünü ayrıcalıklı kılmış gözükür. Bununla birlikte, zorluklar var olmaya devam eder. En başta ayrımcılıkla mücadele, bunu dile getirmeden, diğer kutba yaklaşmayı az ya da çok zorunlu kılar. Böylece, Fransa'da çıkarılan eşitlik yasası (Haziran 2000) soyut evrenselciliğe sırtını döner. İkincisi, benimsenen bakış açıları Batılı ülkelerin Batılılaşmamış halklarını problemlerin sorumlusu kılar; ki söz konusu halklar, bu sorunları büyük gösteren bir aynadan başka bir şey değildirler: Gördüğümüz gibi, sekülerleşmenin büyüsünün bozulması,

* Aynı şekilde, "homme kelimesinin iki anlamı (insan olmak ve erkek olmak) arasındaki karışıklık uzun bir süre boyunca laik ahlâktaki kadın-erkek eşitsizliğinin gizlenmesine izin vermiştir.

** C. Kintzler, 2007, s. 38vd (birinci durum için); R. Debray (dinî olmayan bir kutsallık için), Coll. içinde, 2006 (ikincisi için).

çokkültürlü karışma buna katkı yapsa bile, bu karışmadan kaynaklanmaz. Öte yandan, "yurttaşlık, teorik olarak somut bağlılıkların aşılmasına ilişkin bir ilke olsa da, yurttaşlığın bütünüyle gerçekleştirilmesi, klasik cumhuriyetçilik çerçevesi içerisinde kamusal alanın güçlü bir kültürel homojenleşmesini gerektirir".* Bununla birlikte, söz konusu homojenleşme (cumhuriyetçiliğin olmazsa olmazı) büyüsü bozulmuş sekülerleşmenin geçmişte olduğundan daha az sağlayabildiği bir çekicilik varsayar. Nihayet küreselleşme, aynı zamanda sekülerleşmenin gezegenin tamamına yayılmasıdır; ve sekülerleşmeye ilişkin olarak da ister istemez belli ölçüde (mübadelenin rasyonelleşmesi ve bürokratikleşmesi) bir kabul söz konusu olmakla birlikte, doğrudan bireyin kimliğiyle ilgili gözüken durumlarda böyle bir sekülerleşme çoğu kez gerçekleşmez. Böylece cumhuriyetçilik, "laikliğin yeni haçlıların silahı olduğu"nun iddia edilebilmesi için kendi zıddını kendi varlığıyla değerli kılan şey olmaya hizmet eder.

IV. Çoğulculuktan Çokkültürlülüğe

Laiklik, yurttaşlık ile dinî aidiyet arasındaki bir ayrılma olsa da, bir özgürlük ve eşitlik ideali içerisinde çoğulculuğun güvencesidir de. Fransa'da bazı felsefeciler (Renaut...) ve sosyologlar (Khosrokhavar, Touraine, Wieviorka...) dışında bir "cumhuriyetçilik" siyasal ve kültürel olarak hâkim durumdadır; Anglosakson ülkelerde ise cumhuriyetçiler, liberaller ve komüniteryenler arasında çok sayıda entelektüel tartışma yaşanmıştır.

Machiavelli'in ve Rousseau'nun soyundan gelen ("onları hür olmaya zorlayacağız") "cumhuriyetçiler" (Skinner, Sunste-

* A. Dieckhoff, *La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement* [Her Devlette Ortaya Çıktığı Şekliyle Ulus. Hareket Halindeki Ulusal Kimlikler], Flammarion, 2002, s. 163.

in...), Fransız cumhuriyetçiliğinin*, en azından dolaylı bir referansını oluşturur: Anomik "bireylerin toplumu"nda gerçek bir "yurttaşların topluluğu" var olmaya devam etmeli; yasa yoluyla, bu yurttaşların devlet merkezine eşit uzaklığa yerleştirildiği bir siyasal eşitlik kurulmalı; okula değer kazandırılmalıdır. Klasik olarak, liberal okul iktidarın her zaman "iktidarı durdurması" gerektiği fikrine (yargının önemi) karşı çıkarken, aynı şekilde, ortak medeni kimliğin aidiyetler ne olursa olsun farklılaşmamış yegâne yurttaşlığı ifade ettiğini düşünmüştür: Yasa önünde eşitliğe saygı gösterilmesine ve hiç kimsenin kendisini dışlanmış hissetmemesine sadece bireyselcilik olanak tanır. Ancak bağlamın değişmesi, liberalleri hakların liberal toplumdaki yerini sorgulamaya iter. Rawls çoğulcu toplumlarda adaletin ilkelerini tanımlamaya çalışır: Bu ilkeler, adil olan ile iyi olanın ayrılmasını içerir: Adil olan üzerine bir konsensüse ulaşmak için birbirimizi tanımıyormuşuz, iyi yaşama ilişkin kavrayışımızı bilmiyormuşuz gibi davranmamız gerekir. Kymlicka, daha ileriye giderek, "azınlıkların haklarının liberal bir teorisini" oluşturmak ister; grupların talepleri bakımından, grubun üyeleri üzerindeki "içsel zorlamalar" anlamına gelebilecek talepler (Kymlicka bunları yasallaştırmayı reddeder) ile global toplumun ayrıştırıcı kuralları-na karşı grup için "dışsal bir koruma" oluşturan talepleri (Kymclicka bunu kabul edebilir) ayırmayı önerir. Böylece, evrenselci yaklaşım çoğulculukla uyumlu hale gelir. "Komüniteryenler" (Mac Intyre, Sandel, Taylor...) aydınlanmacıların sözleri ile gerçekleştirdikleri arasındaki zıtlığa vurgu yaparlar: Açılma ve özgürleşme geleneklerden kopuştan doğmalıydı; yadsınamaz

* Bunun savunucuları (É. Badinter, R. Debray, C. Kintzler, J.-C. Millner, H. Pena-Ruiz...), liselerde felsefe eğitiminden sorumlu kişi olan J. Muglioni'nin öğrencileridir (bkz. armağan kitap, *Les préaux de la République* [Cumhuriyetin Avluları], Minerve, 1991).

başarılara rağmen ortaya çıkan şey daha çok, umutsuzluk, "boşluk" olur. "Tam hürriyet, hiçbir şeyin yapılmaya değer olmadığı bir boşluktur" ve bundan kaynaklanan "kendi" kavramı "nitelikten yoksundu ve bu nedenle tanımlanmış bir projeye sahip değildi".* Bu durumda "dış kaynakların" sonu gelmez bir tüketiminden başka bir şey kalmaz. Şeylere ilişkin bu bakış açısı, özgürlüğü aidiyetlerden bağımsız olarak düşünmeye, "kültürlerin yeniden tanınması"na ilişkin bir idealin aranmasına götürür. Çokkültürlülüğün çeşitli versiyonları, komüniteryen teorilerin yanı sıra liberal düşüncenin geri gelişinden de etkilenir. Bununla birlikte, komüniteryen teoriler Fransa'da "communautarisme" olarak adlandırdığımız şeyle – bireyin topluluk tarafından kuşatılması, hatta boğulmasıyla karıştırılmamalıdır.

Ne cumhuriyetçilik ne de çok kültürlülük, günümüzdeki meydan okumalar için tam bir çözüm olarak gözükebilmektedir. Ancak kuşkusuz yurttaşlık ilkesi ile çoğulculuk ilkesi arasındaki gerilim, laikliğin kalıcı ve kurucu bir gerilimini ortaya çıkarır; ve artık bir Batılılaşma olmayan üçüncü bir küreselleşme bağlamında yeni uygulama alanları bulmak zorundadır.

* C. Taylor, *Hegel and Modern Society* [Hegel ve Modern Toplum], Cambridge University Press, 1979, s. 47.

KAYNAKÇA

Amiraux V., Jonker G. (eds), *Politics of Visibility. Muslims in European Public Spaces,* Bielefeld Verlag, 2006.

Asad T., *Formation of the Secular,* Stanford University Press, 2003.

Bastian J.-P. (éd.), *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine - Amérique latine,* Karthala, 2001.

Baubérot J., *Histoire de la laïcité en France,* PUF, "Que sais-je ?", 2007.

Baubérot J. (éd.), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde,* Universalis, 2004.

Baubérot J., *La laïcité expliquée à M. Sarkozy,* Paris, Albin Michel, 2008.

Baubérot J., *L'intégrisme républicain contre la laïcité.* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2006.

Baubérot J., Mathieu S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France,* Le Seuil, 2002.

Baubérot J., Wieviorka M. (éd.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité,* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2005.

Bhargava R. (ed.), *Secularism and its Critics,* Oxford University Press, 1998.

Beckford J., *Social Theory and Religion,* Cambridge University Press, 2003.

Berger P. L. (ed.), *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics,* Washington DC, Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berges N., *The development of Secularism in Turkey,* New-York, Routledge, 1997.

Birnbaum J., Viguier F. (éd.), *La laïcité, une question au présent,* Nantes, éd. Cécile Defaut, 2006.

Blancarte R., *Laicidad y valores en un Estado democrático,* Mexico, El Colegio de Mexico, 2000.

Bruce S. (ed.), *Religion and Modernization, Sociologists and Historians. Debate the Secularization Thesis,* Oxford, Clarendon Press, 1992.

Cabanel P., *Les mots de la laïcité,* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004.

Casanova J., *Public Religions in a Modern World,* University of Chicago Press, 1994.

Catroga F., *Entre Deuses e Césares. Secularizaçào, laicidade e religiào civil,* Cimbra, Almedina, 2006.

Cavana P., *Interpretazioni della laicità,* Roma, Ed. AVE, 1998.

Chadwick O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century,* Cambridge University Press, 1975.

Champion F., *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique,* Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Chélini-Pont B., Gunn J., *Dieu en France et aux États-Unis. Quand les mythes font la loi,* Berg International, 2005.

Collectif, *Religion et politique,* Nantes, Éd. Pleins Feux, 2006.

Collectif, "Est-il permis de critiquer l'islam ?", dossier, *Revue internationale et stratégique, n°* 65, printemps 2007.

Corn G., *La question religieuse au XXIe siècle,* La Découverte, 2006.

Côte P., Gunn J. (éd.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État ?,* Bruxelles, Peter Lang, 2006.

Dartevelle (éd.), *Blasphème et liberté,* Éd. du Cerf, 2003.

Delisle Ph. (éd.), *Les relations Églises-État en situation post-coloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie,* Karthala, 2003.

Dides C., *Diátogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva : los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú,* Santiago, Universidad Academia, 2004.

Dierkens A., Schreiber J.-Ph., *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne.* Éd. de l'Université de Bruxelles, 2006.

Diez de Velasco F. (éd.), *Miedo y religion,* Madrid, Éd. de Orto, 2000.

Duram W. C., Lindholm T. (eds), *Faciliting Freedom of Religion or Belief,* Leiden, Martinus Nijhoff, 2004.

Durand D. (éd.), *Quelle laïcité en Europe ?,* Lyon, IHC, 2003.

Eslin J.-Cl., *Dieu et le pouvoir, Théologie et politique en Occident,* Le Seuil, 1999.

Ferrari A., "Laïcità e retigione civile: qualche osservazioone su un "matrimonio dispari", Quaderni di dritto e politica.

Ferrari A, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e Francia,* Torino, Giappichelli, 2002.

Ferrari S., "The European Pattern of Church and State Religion", *Comparative Law;* 20, 2003, 1-24.

S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique, la religion de la Maison-Blanche,* Le Seuil, 2004.

Garber M. (ed.), *One Nation under God ? Religion and American Culture,* New York, Routledge, 1999.

Gonzalez G. (éd.), *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme,* Bruxelles, Bruylant, 2006.

Haarscher G., *La laïcité,* PUF, 3e éd., 2004.

Hamburger Ph., *Separation of Church and State,* Harvard University Press, 2002.

Hasquin H. (éd.), *Histoire de la laïcité en Belgique,* Bruxelles, Espaces de liberté, 1994.

Jackson R., Miedema S., Willaime J.-P. (eds), *Religion and Education in Europe,* Münster, Waxmann, 2007.

Kaboglu I. O., *Laiklik ve Demokrasi,* Ankara, İmge Dağıtım, 2001.

Kintzler C., *Qu'est-ce que la laïcité ?,* Vrin, 2007.

Kurtz L. R., *Gods in the Global Village,* Thousand Oaks, Pine Forges Press, 1995.

Lorcerie Fr., *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe,* L'Harmattan, 2005.

Luizard P.-J., *Laïcités autoritaires en terres d'islam,* Paris, 2008.

Madam T. N., *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India,* Oxford University Press, 2005.

Madam T. N., *Essays on Religion, Secularism and Culture,* Oxford University Press, 2006.

Mély B., *De la séparation des Églises et de l'école. Mise en perspective historique Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914,* Lausanne, Page deux, 2004.

Michel P. (éd.), *Religions et démocratie,* Albin Michel, 1997.

Milot M., *La laïcité,* Montréal, Novalis, 2008.

Milot M., *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec,* Turnhout, Brepols, 2002.

Monod J.-Cl., *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg,* Vrin, 2002.

Norris P., Inglehart R., *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide,* Cambridge University Press, 2004.

Pace E., *L'islam in Europa, modele di integrazione,* Caroli, 2004.

Poulat É., *Liberté-laïcité,* Le Cerf-Cujas, 1987.

Proeschel Cl., *L'idée de laïcité. Une comparaison franco-espagnole,* L'Harmattan, 2005.

Reyes R. (éd.), *Secularizacion y Estados laicos,* Madrid, Ministerio de Justicia, 2006.

Roy O., *L'islam mondialisé,* Le Seuil, 2002.

Roy O., *La laïcité face à l'islam.* Stock, 2005.

Srinivasan T. N. (éd.), *The Future of Secularism,* Oxford University Press, 2007.

Ventura M., *La laicità dell'Unione Europea. Dirriti, Mercado, Religione,* Turin, Giappichielli, 2001.

Warner R. S., Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States, *American Journal of Sociology,* 98 (5), 1044-1093.

Westerlund D., *Questioning the Secular State,* London, Hurst & Co., 1996.

Willaime J.-P., *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle,* Fayard, 2004.

Willaime J.-P., Mathieu S. (éd), *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe,* Belin, 2005.

Zoller É. (éd.), *La conception américaine de la laïcité,* Dalloz, 2005.

Zuber V., Randaxhe F. (éd.), *Laïcité-démocraties, des relations ambiguës,* Turnhout, Brepols, 2003.

İnsanlık tarihinin en mühim ve bir o kadar da travmatik hadiselerinden biri laiklik sürecidir. İktidarın gökten yere inişi, gücün tanrıdan insana intikali, aklın ve bireyin keşfi gibi sembolik ve güçlü ifadelerle dile getirilen bu süreç aynı zamanda her mânasıyla bir düşüşün, bir gerileyişin ve daralmanın da tarihine işaret eder. Dinin, metafiziğin, manevi olanın, insanın iç dünyasının daralması...

Laikliğin kaynak itibariyle tamamen Hıristiyanlıkla ilgili olması onun nerede ise bütün din havzaları ve toplumlar için son asırların en etkili ve belirleyici vâkıası olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Türkiye de Osmanlı son döneminden başlamak üzere İslâm dünyasında bu süreci travmatik denebilecek bir tarzda yaşayan ve o gün bugün kendine yakışır çözümler üretemeyen ülkelerden biridir.

Elinizdeki kitap bugünün tartışmalarını da hesaba katarak laiklik meselesini çok yönlü olarak ele alıyor, Türkiye'de olup bitenlere de ışık salıyor.

ISBN 978-975-995-148-1
9 789759 951481

KİTAP 2007 SKB 0172639 VAV

Kapak resmi: *La Prise de la Bastille 1789*, Jean-Pierre Houël