

# Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik

**Durmuş Hocaoğlu**

*Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28., Mayıs-Haziran 1994., Ankara., s.93-112 (20 sayfa)

Durmuş Hocaoğlu, *Türkiye Günlüğü* Makale Sıra No: 13

Bibliyografya Künyesi:

- Hocaoğlu, Durmuş., “Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28., Mayıs-Haziran 1994., Ankara., s.93-112 (20 sayfa)., *Türkiye Günlüğü* Dosya Başlığı: “Kemalizm ve Mustafa Kemal: Çanlar Hangisi İçin Çalıyor?”

İstatistikî Bilgiler (Dipnotlar dâhil):

Sayfa: 20; Kelime: 11.539; Krk.: Boşluksuz: 79.155; Boşluklu: 91.000

**türkiye günlüğü**

Matbû metni tarayarak dönüştüren ve düzenleyen: Şener Açıl

Redaksiyon: Durmuş Hocaoğlu

## Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik

### Takdim

Bu makale "*dünyevîleşme*" konusuna yönelik bir çalışmanın küçük bir kesitidir. Söz konusu çalışma, özellikle İslâm Dünyası ve özel olarak da Türkiye ve Türk Dünyası için, en temelli ve köklü problem alanlarından birisi ve hattâ birçok bakımdan birincisi olan "*dünyevîleşme problemi*"ne aittir. Elbette ki böylesi bir projenin değil tam olarak tahlili ve halli, hattâ vaz' edilmesi bile tek-tek kişileri aşacak niteliktedir; müellifin bu mudiliğin şuurunda olduğu bilinmelidir. İmdi bu makale, bir önçalışma olarak, "*Laiklik, Sekülerlik, Batı, İslâm ve Türkiye*" konularına hasredilmiş olup iki kısım halinde tertiplenmesi düşünülmüştür. Birinci kısımda "*Laklik/Sekülerlik*", yani "*Batı tarzı dünyevîleşme*" ele alınmıştır. İkinci kısımda, yani bundan sonra neşrine çalışılacak olan makalede de "*İslâm ve dünyevîleşme*" ve "*Türkiye'de Laiklik anlayışları*" konularına temas edilecektir. Birinci bölümde varılan sonuçlara ilişkin bir özet, hemen makalenin girişinde verilmiştir. Okuyucu burada özellikle, konunun felsefî arka-planının deşifre edilmesine yönelik ve onun da hassaten ontolojik analizlere dayalı olduğunu farkedecektir. Bu arada belirtilmesi gereken iki hususu vurgulamakta fayda görmekteyim: birincisi, *bilimde asla kesin doğru olmayacağı* ilkesine daima sadık kalmış olduğu ve ikincisi de günlük polemiklerden itina ile uzak durulmaya çalışıldığıdır. Dikkat çekecek olan bir husus da şudur: "Laiklik" konusunun ele alındığı bir makalede, Renaissance için hayli uzunca bir pasaj ayrılmıştır. Bu, yadırganabilir. Ancak, yazarın kanaatına göre laiklik probleminin en önemli anahtarlarından birisi bu dönemde gömülüdür. Bu arada, bizim laiklik anlayışımızın modelini oluşturması bakımından, Fransız Laizminin detayı ikinci bölüme tahsis edilmiştir.

Bu çalışma sonucunda varılmış bulunan neticeleri, nihâî ve kesin olmamak kaydıyla, şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Laiklik, bizde esas olarak Fransız, kültüründen intikal etmiş olan Latin/Katolik kökenli, militan ve sert şekliyle bilinir.

- Laiklik/Sekülerlik, Batı toplumunda uzun bir tarihsel süreçte, yavaş-yavaş olgunlaşarak ortaya çıkmış olan, derin tarihî ve kültürel köklere sahip bir olgudur.

- Bizim sadece "Laiklik" adı ile tanıdığımız kavram, Batı'da iki ayrı isim altında tanınmaktadır: Katolik kültürünün hâkim olduğu Latin kö-

**Durmuş Hocaoğlu\***

\* Dr. Hocaoğlu, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisidir.

kenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri; İtalya, Fransa...) "*Laiklik*" ismi ile; Protestan kültürün hâkim olduğu Germen ve Anglo-Sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, A.B.D...) "*Sekülerlik*" ismi ile tanınır.

• Laiklik, bir anlamda, Latin/Katolik tarzı bir dünyevîliktir ve Laisizm, kendisine karşı rüşünü ispat etmek için çok didiştiği Katoliklik gibi sert ve az-müşamahalı ya da müşamahasıdır.

• Sekülerlik ise, esas hüviyet olarak bir Anglo-Sakson-German/Protestan dünyevîliğidir ve Sekülerizm de Laisizm'e nazaran daha mütedildir. Ancak, bu iki terimin zaman-zaman birbirinin yerine kullanıldığına dikkat etmek gerekir.

• Sekülerlik'e nazaran daha sert bir akstülamel olması dolayısıyla Katolik dünyevîleşmesi demek olan Laisizm, din'e karşı daha sert tavır almış, terimsel anlamda ateizm'den ayrı olmasına rağmen ateizm'e meyilli bir "gayri dinîlik" içinde olmuştur. Buna karşılık, Protestan dünyevîleşmesi demek olan Sekülerizm, "gayri dinîlik"den ziyade "lâ-dinîlik"e daha yakındır.

• Gerek Laiklik'de ve gerekse de Sekülerlik'de "din" denen sosyal vakıa reddedilmemiş, yani din tam karşıya alınarak ateizm'e gidilmiştir. Fakat, her ikisinin de içerisinde ateist ve anti-ateistler bulunmaktadır. Her ikisinde de din ile hayat arasındaki bağlar asgarîye indirilmeye çalışılmıştır. Önemli ölçüde dünyevîleşmesi sağlanmış olan bir Hristiyanlık mezhebi olan Protestanlık'da bu bağ, daha canlı ve aktif hale getirilmiş olduğu için dinin, dünyevîleşmiş Protestan dünyasındaki rolü de nisbeten daha canlı ve faal olmuştur. Max Weber'in, "Kapitalizm" ile "Protestan Ahlâkı" arasında kurmuş olduğu bağ da bu temele dayanmaktadır.

• Laiklik/Sekülerlik, Hristiyan Batı'da ortaya çıkmıştır ve çıkmış olduğu ortamın kültürel ve siyasî tarihi ve Kilise-Devlet ilişkileri ile yakından ilgilidir.

• Laikleşme/Sekülerleşme hareketinde esas motor görevini üstlenen, Katolik ve Protestan Kiliselerin egemenlik alanlarındaki ülkeler olmuş, Ortodoks ülkeler daha ziyade, takip edici ve kopyacı olmuşlardır.

• Laiklik/Sekülerlik, özet olarak ifade edildikte, "*dünyevîleşme*" dir. Burada "*dünyevîleşme*" ibaresi ile kastedilen şey, "*bu-dünya ile barışılması*" demektir.

• Fakat bu ise herşeyden önce, çok ciddi ve temelli bir ontoloji ve aksiyoloji probleminin halledilmesini gerekli kılmaktadır: bu-dünya ile barışılması, ancak onun aksiyolojik ve ontolojik olarak meşrûiyet kazanması ile kabil olabilecektir.

• Ancak Batı aydını tarafından görülmüştür ki, Klasik Hristiyan Batı kültürü çerçevesinde "bu dünya" ve "uhra" kâmil ve hâlis anlamıyla, aynı anda, birlikte, meşrû olarak sahip olunabilecek varlık alanları değillerdir. Bunun sonucunda da, en yakın ve canlı örnek olarak antik Batı kültürüne yönelmiş, model oradan alınmıştır. İşte "*Renaissance*" budur. Bunu takip eden ve tamamlayan ikinci bir hareket de "*Reformasyon*" olmuştur. Bu sebeptendir ki Batı'da Laiklik/Sekülerlik'in temelleri esas olarak, öncelikle *Renaissance* ve sonra da *Reformasyon* ile atılmıştır.

• Gerek laisizm ve gerekse de sekülerizm şeklinde olsun, dünyevîleşme açısından bir başka dikkat çekici husus, bu hareketin modern bilimler, sanayi ve teknoloji ile çok yakın ve karşılıklı münasebetidir. Ancak, bu makalede, bu konulara girilmekten kaçınılmıştır.

• Laisizm tipi dünyevîleşme özellikle Fransız İhtilâli ile aktüel bir şekilde dünyanın gündemine girmiştir. Sert ve müşamahasız bir hareket olarak gelişen ve hali hazırda da bu kimliğini koruduğu söylenebilecek olan Fransız Laisizmi, herşeyi İhtilâl ile birlikte ve bir seferde halledebilmiş değildir, bunun için uzun zamanların geçmesi ve ciddi mücadelelerin verilmesi gerekmiştir. Fransız tipi laiklik, yani "*Laisizm*", bizim açımızdan da ayrı bir önem taşımaktadır. Zira, Türk Laikleşmesi, hemen birçok unsurunu oradan almıştır.

\* \* \*

"*Laiklik*" konusu, bizim aydınlarımızın bir çocuk tekerlemesini andırır tarzda dillerine pelesenk ettikleri "*din ve devlet ayrımı*" yahut da "*din ve devlet işlerinin ayrımı*" basitliği ile ifade edilemeyecek kadar derinlikli bir konudur. Bu derinliğin göstergelerinden birisi de, bu kavramın tarihin belirli bir döneminde, birden-bire, apansız ortaya çıkmış, boşlukta vücut bulmuş, toplumdan tecrid olmuş bazı entellektüellerin sırf bir zihin egzersizi olsun diye ürettikleri soyut bir kavram olmayıp, tarihin derinliklerinden ve birçok unsurla karmaşık bağlantılar kurarak, gelişerek günümüze ulaşan, nesnel bir içeriği olan bir kavram oluşudur. Bunun içindir ki, laiklik kavra-

mının içinde doğup gelişmiş olduğu toplum olan Batı toplumunun bu bağlam çerçevesinde, önyargısız ve kompleksiz olarak tarihsel ve kültürel arka-planının irdelenmesi ve keza, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik noktai nazarlardan felsefi bir tahlili faydalı ve hattâ elzem olacaktır. Bu çapta bir çalışma, bir dergi makalesini aşacağı için, şimdilik buna teşebbüs etmekten imtina etmek durumundayız. Bu çalışmada sözü edilen bu tahlillere özet olarak girişilecektir. Laiklik'in kavramsal bazda analizine girişebilmek için, öncelikle, özet olarak dahi olsa, *ontolojik bir etüd* ile başlaması gerektiği kanaatında olduğumu belirtmekte fayda görmekteyim. Zira, ileride de daha belirgin olarak görülebileceği gibi, hemen bütün felsefi kavramlar gibi laiklik kavramı da ancak bir "*varlık*" perspektifi altında sıhhatli bir şekilde tetkik edilme imkânına kavuşabilecektir. Yine ileride tekrar ele alınarak hulasaten gösterilmeye çalışılacaktır ki Batı'nın kültür arka planındaki *ontolojik ve kozmolojik kategorizasyon/hiyerarşi ile sosyolojik kategorizasyon/hiyerarşi* arasında ilgi çekici analogiler ve paralellikler vardır. Bu sebeple, aslında çok daha geriler sarkılarak ele alınması mümkün iken mekândan tasarruf maksadına mâruf olarak, esas itibariyle Hristiyan ontolojisine temas edilecek ve kadim ontolojilere de ancak yeri geldikçe atıflarda bulunulacaktır.

## I. Hristiyanlık

### \* Numenal Hristiyanlık, Fenomenal Hristiyanlık

Burada teferruatına girmeden kısaca şuna değinmek istemekteyim: "*Hristiyanlığın numenasi*", yani en ilk, orijinal, sâf, kendi gerçekliği bugün meçhuldür. o, yeni ve radikal bir din olarak ortaya çıkmıştı. Fakat bizzat içinde doğduğu toplum -Yahudi toplumu- tarafından şiddetli bir mühalefetle karşılaşmıştı. Grçi bunda şaşılacak bir şey olmasa gerektir; her radikal yeni, sarsıcıdır; onun için de eski tarafından bir hamlede alınmaz. Ancak, bununla beraber ve bunun yanında, karşısına, pagan bir dine bağlı olan Roma gibi güçlü bir siyasî otorite çıkmış ve ezici demir yumruğunu indirmiştir. Bunun sonucunda uzun zaman illegal bir örgüt gibi çalışmak, katakompolar ve ona mümasil ortamlarda faaliyet göstermek durumunda kalmaktan dolayı bu din, bulunduğu ülkelerin güçlü kültürel alt-yapılarından da tesirler almış ve bir anlamda antik kültürlere yenik düşmüş, orijinalitesini muhafaza edememiş-

tir. Böylece ortaya, bir "*Hristiyanlık fenomenasi*" çıkmıştır ki bu din, yani fenomenal olarak varolan Hristiyanlık, artık bizzat peygamberinin kurmuş olduğu dinin bire-bir aynısı olmamıştır.

### \* Hristiyanî Ontoloji (Hristiyanlık'da "Varlık")

Hristiyan Ontolojisi'nin üniform ve izotrop bir ontoloji olduğu elbette ileri sürülemez. Ancak biz bu çalışmada bu konuya özet olarak, ana hatlarıyla temas etmekle yetinmek durumundayız.

Hristiyanlığın varlık anlayışını kısaca, şu şekilde şematize edebiliriz:

#### Varlık Küresi

İlâhî Varlık	Gayri İlâhî Varlık
[Triplisite; teslis (trinite)]	↓
	1. Uhra: Ulvi Varlık (Çoğul ve ya tekil)
	2. Dünya: Süfli Varlık (Çoğul)

İlâhî Varlık, üç ayrı unsurun bir terkididir. "Teslis" olarak anılan bu doktrin, "*birin üçlüğü, için birliği*" ilkesine dayanır; bu "üç" unsurun herbiri "uknum" (hypostase, substance) olarak anılır. Burada detayına girmemiz gerekmeyen bu inanış, Hristiyan akaidinin en zayıf noktasını ["*Achilleus Topuğu*"] oluşturur ki bu da onun, hâlis anlamıyla bir "*vahdaniyet*" olmasını önleyen bir numaralı faktördür.

İlâhî Varlık ile Gayri İlâhî Varlık birlikteliği bir "*dikotomi*" teşkil eder. Bu, bir "*dikotomi*"dir; çünkü, birbirlerinden mahiyet itibariyle farklı olan iki ayrı varlık olmalarına karşılık, ikisi, bir tek varlık küresini, "*genel varlık küresi*"ni teşkil etmektedirler. Şu halde, genel olarak Hristiyanlıkta bir "*evrensel dikotomi*" bulunduğunu söyleyebiliriz. Beri yandan Dünya ile Uhra ise bir yanıyla bir "*dikotomi*" ve bir yanıyla da ve esas olarak bir "*düalite*" teşkil etmektedir. Her iki farklı varlık alanının birlikte "Gayri İlâhî Varlık"ı teşkil etmeleri dolayısıyla bu ikilik bir dikotomi olmaktadır; fakat, bu iki varlığın radikal olarak farklı öz ve mahiyette olmaları ve bir arada bulunamamaları bakımından aralarında bir uyumsuzluk (meczedilemezlik, te'lif edilemezlik) söz konusudur ki bu da bu ikiliğin bir düalite olması demek olmaktadır. Bu ikiliğin esas olarak dikotomik olmaktan ziyade düalistik karakter taşımasının temel sebebi şudur: *Hristiyanlık, dünyanın, physis'i, uhra'nın yanında ikinci sınıf bir*

varlık alanı olarak nitelendirmektedir. Yani, bir anlamda, bu iki âlem adetâ birbirinin düşmanı gibidir; bu sebeple de dini bütün bir Hristiyan için dünya, talip olunacak bir yer olmaktan çıkmaktadır. Nitekim, insan, cennet'ten arza "kovulmuş"tur; arz, yani fizik-dünya, insan için bir sürgün yeridir. Bu itikadda, kadîm din ve felsefelerin derin izlerini bulmak mümkündür<sup>2</sup>.

Her iki dünya [birisi "fizik-dünya", ya da kısaca "dünya", diğeri de "meta-fizik dünya", kısaca "uhra", ya da "diğer dünya"] aynı türdendir; birisi, "süflî âlem"dir; madde'nin dünyasıdır; diğeri de "ulvî âlem"dir, rûh'un dünyasıdır. Mahiyetleri ve özleri farklıdır, ama aynı kaynaktan gelmektedirler; her ikisi de "mahlûk"tur. Yani, her ikisi de birer objektif realite sahibi, "kendinde varlık" olmalarına mukabil, "kendinden varlık" değillerdir. Dolayısıyla da bu düâlîte, Zerdüşte'yi ya da Manici anlamdaki bir düâlîteden uzaklaşmaktadır<sup>3</sup>.

Her iki dünyanın, bütün aykırılıklarına karşılık, aynı kaynaktan gelmeleri, yani son analiz safhasında Allah'ın eseri olmaları, her ikisi için bazı ortak paydaların, hiç olmazsa bir adet ortak paydanın mevcut olması demektir. Bu ise, hiç kuşkusuz, her ikisinin de Allah'ın eseri olmak itibarıyla *ontolojik olarak ortak bir köken sahibi olmak*'tur. Şu halde Hristiyanî Ontoloji'de dünya, Allah'ın iradesi dışında olan bir varlık alanı değildir. O, her ne kadar ikinci türden, aşağı bir kategoriden varlık ise de yine de, yaratanın eseridir. Uhra'nın ve Dünya'nın bu özelliği de, dikotomi'yi kuşatan bir *monizm* oluşturmaktadır.

### \* Hristiyanî aksiyoloji

Bu noktadan itibaren, ontoloji'den aksiyoloji'ye geçebiliriz. Ontolojik olarak, iradesiz varlık alanında "*olması gereken*" ile "*olmakta olan*"ın aynıyeti, yani monizmi söz konusudur: Dünya, irade sahibi insan dışında katıksız olarak ilâhî iradeye boyun eğer. Fakat "insan" ile birlikte, "olması gereken" ile "olmakta olan"ın aynıyeti bozulmaktadır. İnsan, iradesi ile, ilâhî iradeye itaat ya da isyan eder. Şu halde insan, iradî yan ile bu monizm'e aykırı davranabilmektedir. Burada *ahlâk*, devreye girer: ahlâk, insan'ın, varlık sisteminin özüne uygun davranması, yani "*yapılması gerekeni yapması*" demektir. Ancak, bu noktada Hristiyan doktrininin bir başka Achilleus Topuğu ile karşılaşmaktayız: "**İlk Günah**" (Kadîm Günah, Orijinal Günah, Péché Originel,

Original Sin)<sup>4</sup>. İlk insan olan Âdem ve eşi Havva, Şeytan'a uymak sûretiyle bir günah işlemişlerdir; daha doğrusu, "ilk günah"ı işlemişlerdir. Bu "ilk günah", sadece onları cennetten tard etmekle yetinmemiş, onların bütün ahfadına da aynen sirayet etmiştir, ya da ettirilmiştir. İlk Günah idesi, birçok bakımdan çok ilgi çekicidir. Bir ke-re, bu günah, orijin itibarıyla meta-fizik dünya'ya ait bir varlık olan insan'ı fizik dünya'ya indirmiştir. Bu, bir "iniş"tir; ulvî bir varlık alanından süflî, adî, bayağı bir varlık alanına "sürtülme", değer olarak bir 'irtifa kaybetme' söz konusudur. İkincisi, eğer bu ilk günah olmasaydı, insan bu fizik dünya'yı hiç tanımayacaktı; şu halde işbu "physis", insan için önceden var-kılmıymış değildir. İnsan, tesadüfen işlenen bir suç, bir talihsizlik sonucu, cezalandırılmak üzere, dünya'ya, arz'a, kısaca söylendikte "bu-dünya"ya lânetlenerek fırlatılmıştır. Bu da, bu fizik dünya'nın Allah tarafından niçin yaratılmış olduğu sorusunu, yani fiziksel varlık alanının var-kılınma gerekçesini cevapsız bırakmakta, yahut da, bu-dünyanın "mükemmel" olmayan, ya da "iyi" olmayan bir varlık alanı olduğunu düşündürmektedir. Bunun yanında üçüncü ve en çarpıcı sonuç da şudur: iki kişinin işlemiş olduğu suç, onların bütün nesillerine, yani istisnasız bir şekilde hem toplum olarak bütün insanlığa ve hem de ferd olarak her insan'a aynıyla yansıtılmaktadır. Bu da göstermektedir ki, Hristiyan ahlâkı, "*mütessesil sorumluluk*" idesini temel bir ilke olarak kabul etmektedir. Zira netice itibarıyla, Âdem ile Havva'nın işlemiş olduğu suç, onların ahfadına, yani "insan" a fatura edilmiştir. Bu, Hristiyanlık doktrininin insan'ı ulvî bir âlem'den süflî bir âlem'e indirmek sûretiyle sadec ontolojik olarak alçaltmakla yetinmemesi ve fakat onu, alında kendi iradesi dışında, hiç tanımadığı cedleri tarafından, bilinmeyecek kadar eski zamanlarda işlenmiş yüz kızartıcı bir suçun lekesi ile bu "alçak âlem"e getirmekle ikinci bir defa daha alçaltması demektir. Şöyle de diyebiliriz: hem topyekûn insanlık ve hem de ferd olarak insan, Hristiyanlık tarafından, alçak bir dünyaya alçaltılmış olarak gönderilmekle "alçakların alçağı" [efsel-i sâfilîn] derecesine indirilmektedir. Hristiyanlık akaidine göre insanlar hayata sıfırdan başlamazlar. Onların hayat defterleri ilk açılışlarında ter-temiz değildir, lekeli. Zira, İlk Günah, her insan'ın alında kara bir lekedir; insan, doğuştan kirlidir, lânetlenmiştir.

Ancak, bu lekeden, bu günahdan kurtulmak

türkiye günlüğü 28 / Mayıs - Haziran 1994

imkansızda değildir. Bu da, Hristiyan doktrinine "inayet" (gracia)<sup>5</sup> kavramını getirmiştir. İnayet, dünyaya geldiği anda eline lekeli bir hayat defteri tutuşturulan insan'ın bu lekesini silmek için ona uzatılan bir leke ilacı, ya da, esfel-i sâfilin'e indirilen insan'ı bu çukurdan çıkarmak, kurtarmak, yükseltmek ve yüceltmek için uzatılan bir merdivendir. Üç uknum'un ikincisi, Tanrı'nın ölümsüz, ebedî oğlu olan "Oğul İsa"<sup>6</sup> bu ilacı önce bütün insanlığa serpmiş, ya da bu imdat merdivenini genel olarak bütün insanlığa uzatmış, "Göklerdeki Baba"nın indinde müminlerini kurtarmak için kendi vücudunu feda etmiştir. İşbu Aslı Günah'dan kurtuluşun sembolü, bu sebeple, "Haç"tır. Ancak bu, genel ve sembolik bir temizlemedir. Halbuki tek-tek her insan "özel"dir ve her insanın temizlenmesi, "somut" ve "özel" bir ameliyeye ihtiyaç hasıl ettirmektedir. İşte, bu noktada, bu ameliyeyi ifa etmek üzere, bir müslümanın mentalitesiyle asla uyuşmayacak olan bir kurum ortaya çıkmaktadır: **Kilise**. Annemarie Schimmel "...haç, Âdem'in işlediği ve bütün insanlara sirayet eden günahıan kurtuluştur" dedikten sonra, şunu eklemektedir: "Böyle bir kurtuluşu gören insan. Mesîh İsa ile birleştirilir ki bu telakki, sonra kilisede peyda olan mistikliğinin bir kökidür."<sup>7</sup>

### Kilise ve Klerikalizm

Kilise, Hristiyan, âleminde din'in "dünyevî bir kurum" olarak organize olmasıdır. *Clericalism* (Ruhbanlık) bir nevi "yanılmaz lider" idesini kalkış noktası seçmektedir. Bu idenin tarihî ve kültürel arka-planında, antik kültürlerde örneğine sıkça rastlanan "Tanrı-kral" anlayışının görülmesi mümkündür. Kilise organizasyonu ve ruhbanlık idesi, antik kozmoloji ve Platon, Aristoteles ve Plotinus'un varlık düzenini kategorize etmeleriyle yakın bir analogi içerisinde görünmektedir. Meselâ, bir bakıma, Platon'un Timaios diyalogunda ifade edilen, "İlksiz Tanrı'nın yaratıp, kesret dünyasını yaratmaya ve idareye memur kıldığı", "yaratılmış tanrılar" fikrine benzediği söylenebilir. Platon bununla, sâf bir vahdet alanı olan ve onun "ilkiz tanrı" olarak andığı "Tanrı" ile diğer varlıklar arsına, bir ara-sınıf olarak işbu ilksiz tanrı tarafından halk kılınan "yaratılmış, mutavassıt tanrılar" fikrini koymuş, bu sûretle "tekillik" (vahdet)'ten "çoğulluk" (kesret)'e geçmiştir. Buna göre, Tanrı ile genel halde, bilimum var-olanlar ve özel halde de insanlar arasında işbu mutavassıt tanrılar girmektedir.

"Tanrı'nın kendisi" ile "diğerleri" arasında birtakım mutavassıtlar konması ile, birbakıma, süper-natürel'den natürel'e çok keskin ve anî iniş; tersine düşünülüğünde de natürel'den süper-natürel'e anî ve keskin yükseliş yumuşatılmaya çalışılmıştır. Varlıkların hiyerarşik dizilişi, "inişçiklik yumuşatılması", Aristo felsefesinde, kozmolojisinde ve fiziğinde de son derece hassas bir şekilde işlenmiş, Aristo kozmolojisi Ptolemaios (Batlamyus) tarafından bir miktar tadil edilerek daha ileri bir düzeye götürülmüş; aynı varlık kategorizasyonu daha sonraları Platinus'un "Sudûr" anlayışında bir başka şekilde geliştirilmiş ve bu maksatla (Akıllar Teorisi) ihdas edilmiştir<sup>8</sup>.

Bilahere Hristiyan akaidinde de Tanrı ile varlıklar arasındaki bu "urûc (yükselme) ve nuzûl (iniş) yumuşatılması" keyfiyeti, ilâhî varlık katmanında, bizzat vahdet alanı'nın parçalanmasında, onun teslis'e irca edilmesinde açıkça gözlemlenebilmektedir. Bunun yanında, aynı keyfiyetin dünyaya yansımaları ise Kilise ile açığa çıkmaktadır. Kilise'nin kurulması ile, Tanrı ile varlıklar arasındaki "aracılık", dünyevî bir kurum olması hasebiyle, Kilise eliyle dünyevîleştirilmiş, somutlaştırılmış olmaktadır. Şu halde Kilise, yüklenmiş olduğu aracılık rolü ile uhra ve dünya'nın birleşme (ittisal) noktasında durmaktadır. Bu bakımdan Kilise, Tanrı tarafından Oğul İsa'ya verilmiş olan ve fakat O'nun göklere urûc etmesinden sonra yeryüzünde İsa'nın yerine vekâlet eden cismânî, somut, cisimleşmiş, kurumlaşmış "dünyevî İsa", yani, "yaşayan İsa" konumuna sahip olmuş demektir. Yani, Kilise, "üç umdeli" Tanrı inancındaki ikinci uknum olan İsa'nın yeryüzündeki fiilî sembolü, temsilcisi ve hattâ bir anlamda kendisi olarak algılanmaktadır. İsa, Hristiyan inancında, "teslis" doktrini mücibince ulûhiyet sahibi, tanrısalıktan pay almış bir tanrısal varlık, bir anlamda "yaratılmış tanrı" olduğu için Kilise de, bir anlamda, Tanrı'nın cisimleşmiş ve dünyevîleşmiş (antropo-morf ve sosyo-morf) hali olmaktadır.

Bu sebeplere binaen Kilise, insan için, hem dünyadaki ve hem de âhiretteki hayatı bakımından en önemli kurum olmaktadır. O insan ki daha doğarken günahkârdır; kurtuluş'a (necât'a, inâyet'e) ermesi için Oğul İsa'ya ve dolayısıyla da Tanrı'ya vekâlet "inâyet" etme yetkisiyle mücehhez olan Kilise'ye muhtaçtır.

Kilise bir kurum'dur; hakikî değil hükmî bir kişiliği vardır. Her kurum'da olduğu gibi onu so-

mut olarak temsil edenler, profesyonel mensuplarıdır. İşte bu mensuplar "ruhban" (clerical; clergy man) ve bunların teşkil etmiş olduğu sosyal tabaka ise "ruhbanlık" (clergy) olarak anılır<sup>9</sup>. Buradaki "ruhban" ve "ruhbanlık", İslâmî literatürde karşılığı bulunmayan kavramlar olduğundan bizler tarafından anlaşılması hayli zordur. Zira, her ne kadar zâhirî olarak, Hristiyan kültüründeki "papaz" (İng:priest), kişi olarak İslâm kültüründeki "hoca", veya "imam" muadili olarak gözükmekte ise de, hakikatte, aralarında, bir buzdağının altındaki görünmeyen kısım gibi muazzam bir bâtûnî fark vardır. Papaz (priest), bir ruhban'dır; ruhban ise, din'in temsilcisi olmaktan da öte, din'in, hattâ bir bakıma Oğul İsa'nın ve dolayısıyla da Baba Allah'ın vekili ve biryerde de bizzat kendisidir<sup>10</sup>. Bundan önce, Hristiyanlık'ta iki adet *Achilleus Topuğu* bulunduğunu söylemiştik. Bunların birincisi ontolojiktir: *Teslis (Trinity)*. İkincisi aksiyolojiktir: *İlk Günah (Original Sin)*. İmdi, sıra üçüncü *Achilleus Topuğu*'ndadır: bu, sosyolojiktir: *Ruhbanlık (Clergy)*. Ruhbanlık, esas olarak sosyolojik olan, ancak, aksiyolojik ve ontolojik kökleri de bulunan bir *Achilleus Topuğu*'dur. Zira mesele dikkatle ta'mik edilecek olursa görülecektir ki, bu üçünün arasında içten bir bağlantı vardır. Daha önce de temas edildiği üzere, *Teslis* ile, sâf vahdet alanı olan ulûhiyet üç parçaya ayrılmak sûretiyle parçalanmış ve fakat bir yandan ise, Hristiyanlık numenasının tesiriyle, insiyakî olarak, onun sâf İsevî Mesaj'daki vahdanî özü de korunmaya çalışılmış, bu sebeple de aşikâr kesrete mukabil "*üçün birliği, birin üçlüğü*" gibi irrasyonel, para-lojik apolojilere müracaat edilmiştir. Bu sûretle, "*Mutlak Bir*" kategorik parçalara taksim edilmiş, Tanrı'ya giden yola iki adet "*ara basamak*" konmuştur. *Hristiyanî Ontoloji'de bu sebeple, birden, tek bir kademedede Tanrı'ya ulaşulamamaktadır: bizzat Tanrı, ancak işbu diğer iki uknum ile birlikte kavranabilmektedir.* İkinci *Achilleus Topuğu* ile bu defa "insan" ile "sâflık" arasına Âdem ile Havva'nın işlemediği "*İlk Günah*" yerleştirilmiş olmaktadır; bu da, insan'a, daha henüz yolun başında iken kendi iradesi dışında, başkaları tarafından irtikâp edilmiş olan bir cürümün faturasının dayatılmasının yanında, şu anlamı da taşıması demektir: *İnsan, Tanrı'nın istenmeyen çocuğudur; zira, Tanrı'sı ile onun arasında, kapatılması gereken eski bir hesap vardır!* Ancak bu eski hesabın ödenmesi de yine "kul" ile "Tanrı'sı" arasında vuku bulamaz; kul, bir takım "*dinî bürokratik kademeler*"den geçmek zorundadır. Tanrı, tebaasından

her isteyenini istediği anda huzuruna çıkıp derdini dökebileceği, yerlere kapanıp ağlayarak nedâmet bildireceği, af ve mağfiret dileyebileceği, pişmanlıklarını arz edebileceği, aracısız, doğrudan doğruya, 'mahremce' görüşebileceği uluvvücenâb bir hükümdar değildir; O, Âdem ve karısına olan kızgınlığını devam ettirmekte olan sert bir derebeyidir; göklerdeki tahtına çekilmiştir, "onların" çocuklarının alınma kara bir leke çalarak, ellerine ilk ebeveynlerinin kadim suçlarının faturasını tutuşturarak dünyaya getirmektedir ve bu da yetmezmiş gibi o zavallı kullarına kapılarını kapatmıştır. O kapılardan, bir takım basamaklardan ve bazı kimselerin elinden tutularak geçilebilmektedir. Bu basamağın en sonunda, zirvede *Tanrı*, arada da en başında en kıdemsizi olmak üzere *ruhbanlar* vardır. Aşağıda tekrar kısaca temas edileceği üzere, Aristoteles kozmolojisi ile kıyaslandığında, ruhban, Ay-Feleği'ne, Plotinus sisteminde de Faal Akıl'a tekbül etmektedir; o, aşağıdan yukarıya çıkışta ulûhiyetin başlangıç sınırı, nâsûtî (süfî; ednâ) âlemin (kevn ve fesâd âlemi'nin) bitip lâhûtî (ulvî; âlâ) âlemin (ebediyet âlemi'nin) başladığı; veya, yukarıdan aşağıya inişte de lâhûtî âlemin bitip nâsûtî âlemin başladığı eşiktir. Ruhban'dan aşağıda, ulûhiyetten napsiz insanlar, yani "*halk*", nam-ı değer "*laos*", başka deyişle "*sıradan dünyalı*", namı diğer "*seküler*" vardır.

### Laiklik ve Sekülerlik

Bu hiyerarşinin en alt basamağını teşkil eden *ruhbanlar*, bu sebeple, dünya ve uhranın birleşme noktasında durmaktadır ve bu da ruhbanlığın, yanılmaz bir önderlik fonksiyonuna sahip oluşunun meta-fizik temelini teşkil etmektedir.

"*Din adanlığı*" profesyonel bir statü olunca, bu statüye sahip olmayanlara da bir isim gerekeceği tabîdir. Bu isimlendirme, Batı kültürünün iki kaynağı olan Grek ve Roma kültüründen devşirilmiş olan "*laik*" ve "*seküler*" kelimeleri ile yapılmıştır.

"*Seküler*" kelimesi<sup>1</sup> Latince'dir ve "ırk, çağ, dünya" anlamına gelen "saeculum"dan gelmekte olup buradan "saeculum'a ait olan" anlamına gelen "saecularis" kelimesi türemiş ve bu kelime Eski Fransızca'ya "seculer" ve oradan İngilizce'ye "secular" şeklinde intikal etmiştir. Modern Fransızca'da "seculaire"dir. Kelime'nin muhtelif anlamlarından birisi de "dünya" köküne bağlı olarak, "dünya'ya ait" "dinî olan'ın dışında", "kut-

sanmamış", "profan" şeklinde açıklanabilecek olan "dünyevî", "lâ-dinî" anlamıdır. Roma kültüründe dinî hayatın dışında kalan bir çok şey bu kelime ifade edilmekte idi: seküler müzik, seküler edebiyat... ilh gibi. Hristiyanlıkla birlikte seküler kelimesi, ideolojik ve doktriner bir içerik taşıyan bir kavram olmaktan ziyade, gündelik hayata ait, lâ-dinî hayat unsurlarını ifade eden bir "modus vivendi" (hayat tarzı) anlamında kullanılmıştır.

"Laik" kelimesi<sup>12</sup>, Grekçe'dir ve "Laos" kökünden türetilmiştir. "Laos", "halk" anlamındadır; ondan "laikos" türemiştir ki "halktan adam" demektir. Kelimenin Klasik Grekçe'deki anlamı "ferdî kişi", belirli bir şeye bağlı olmayan'dır<sup>13</sup>. Bu kelime Geç Latince'de "laicus", Eski Fransızca'da "lai" ve İngilizce'de ise "lay" şeklini almıştır. Terim olarak anlamı, genel olarak: "belirli bir meslek grubuna dahil olmayan kişi" olup, özel anlamları "rahipler sınıfının dışında olan kişi" ve/veya, "bu sınıfa dahil olup da hizmet ve el işleriyle meşgul olan kişi" demektir. Birinci ve en genel anlamı, belirli bir sınıfa dahil olmayan kişi olmaktadır. Diğer anlamlarının ilki, ruhban (clerical)'ın zıddı ve ikincisi de "koro mensubu" anlamındaki choir'in zıddıdır. ["Choir" kelimesi de Latince chorus'dan gelmekte olup, bizzatî ruhban olmayan kilise korosu mensubu demektir.] Şu halde "laik" kelimesi, köken olarak "dinin karşıtı olan kişi" değil, bir müessese olan "kilise mensuplarının dışındaki kişi", "avam" anlamındadır. Ruhbanlar "havass"dir, laiklik ise "avam".

Eski Ahit'te mevcut olmayan kelimenin, daha milâdî ilk asırda Roma'lı Clement tarafından, laiklerle ruhbanların münasebetlerinden bahseden bir pasajında kullanıldığı görülmektedir<sup>14</sup>. İkinci asrın sonunda İskenderiye'li Clement bu kelimeyi kilise mensuplarının dışındaki kişileri ifade etmek üzere kullanmıştır. Kelime, zamanla muhtelif terimsel anlamlar taşımış, zaman-zaman olumsuz anlamlar da yüklenmiş fakat bu anlam omurgasını muhafaza etmiştir: *Non-klerikal (ruhban olmayan) insan*. Burada şu önemli hususa dikkat edilmesi gerekmektedir. "Ruhban olmak", "Kilise-dışı olmak" demek değildir. Klasik Hristiyanlık'ta, yani Ortodoks ve Katolik mezheplerinde, Kilise haricine din taşınmaz; Kilise-dışı olan, din-dışı olmuş olur. Bu sebeple, "ruhban olmamak" terimi "Kilise kurumu mensubu olmamak" anlamındadır ve bu sebeple de laik, ruhban (yani: Kilise kurumu mensubu) olmayan ama Hristiyan olan sıradan insan demektir. Bu

sebeple de "laik" kavramı içerisine, siyasî ve sosyal hiyerarşideki yeri ne olursa olsun ruhban olmayan bütün Hristiyanların dahil olduğuna dikkat etmek gerekir. Yani, toplumun bu şekilde sınıflandırılmasında Kral dahi laikler sınıfına dahil olmak durumunda olacaktır.

Gerek "laik" ve gerekse de "seküler" kelimesi ifade edilen şey, birbirine çok yakın anlamlar taşımakta olup bu da "dünyevîlik" olarak ifade edilebilir. Burada dikkat edilecek olan husus şudur: Batı kültüründe "din" ile "dünya" arasında öylesi bir farklılaşma vardır ki her ikisine birden aynı anda ve birlikte talip ve sahip olunamamaktadır.

Bir kurum olarak ayrı bir teşkilatlanma ve sınıflaşma yapısı dolayısıyla Kilise, toplumun din noktai nazarından "Kilise kurumu-içi" ve "Kilise kurumu-dışı" şeklinde iki ayrı varlık alanına bölünmesine yol açmış ve onun "monist" yapıya sahip olmasına mani olmuştur; bunun içindir ki Hristiyan cemiyet, "ikil" bir cemiyettir. Ancak bu iki ayrı sosyal varlık alanı birbirinin düşmanı değil, birbirinin mütemmimidir, bu açıdan Hristiyan toplumu "dikotomik" bir toplum olarak görülebilir; fakat beri yandan bu iki toplum tabakası arasında, tanrısallık alanına yakınlık itibarıyla öylesine bir kalitatif vardır ki bu fark dolayısıyla da bu ikilik bir "düalite" olarak nitelendirilebilir.

Buradaki ikilik, bütün kadim toplumalarda görülen ve en yetkin şekline *Aristo-Batlamyus Kozmolojisi*'nde ulaşan, bütün Eski ve Orta Çağlar'da hem İslâm-Şark'da ve hem de Hristiyan-Garp'da hâkimiyetini koruyan (hattâ bu hâkimiyeti Yeni-Çağ'da da bir müddet devam eden) kozmoloji anlayışı ile şaşırtıcı bir analogi göstermektedir. Bu kozmoloji<sup>15</sup>, bütün kozmik varlığı, yani "kozmos"u, "Ay-Altı" ve "Ay-Üstü" olmak üzere taksim etmiş olduğu iki ayrı türden varlık alanının müşterek vücut verdikleri bir tek varlık alanı olarak telakki etmektedir. Kozmos, bu iki ayrı türden varlık alanının söz konusu bu bünyesel radikal farklılığı sebebiyle "düalist"; ancak bunların birbiriyle imtizac içinde olmaları dolayısıyla "dikotomik" olarak kabul edilebilir. Bu sisteme göre, evren, iç-içe geçmiş soğan zarları gibi eş-merkezli kürelerden oluşmuş olan bir küreler kombinasyonudur. Bu konstrüksiyonda, evren "tanrısallık" derecelerine göre kategorize edilmiştir. Merkezde bulunan arz, "kevn ve fesâd dünyasıdır"; ulûhiyetten en az nasibdâr olan varlık alanıdır. Arz'dan yukarılara doğru çıkıldıkça "tabaka-tabaka" tanrısallığa yükselinilir, tersine,



yukarılardan aşağıya, Arz'a doğru inildikçe de derece-derece tanrısallıktan uzaklaşılır, "lâhûtî âlem"den "nâsûtî âlem"e doğru inilir. Ay'ı taşıyan ilk küre (felek) en az tanrısallık olan, en son (ya da yukarıdan aşağıya iniş sırasına göre en ilk) felek, Tanrı'ya en yakın olan tabakadır. Tanrı'nın bu âlem ile ilgilenmeye tenezzül etmeyip araya mutavassıtlar koyması, Tanrı'ya birden ve bir tek seferde ulaşılmaması, insanların daha doğarken "aşağı bir varlık âlemi"nde dünyaya gelmesi gibi benzerlikler yanında, kozmos'un "ilâhî" ve "lâ-ilâhî" (gayri ilâhî değil) diye iki ayrı fakat birbirleriyle âhenktar kısma taksim edilmiş olması, Hristiyan cemiyetin "ilâhî" (clerical) ve "lâ-ilâhî" (laik) şeklindeki klasifikasyonu ile benzeşmektedir; öyle ki Hristiyan cemiyet, adetâ, zamanla Hristiyanlaştırılan Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin sosyal bir modeli gibidir. Ruhbanlığın en üstünde bulunan Oğul İsa, bu kozmolojideki en son felek, feleklerin feleğine tekabül etmektedir. Tabaka-tabaka tanrısallıktan pay almış olan ruhbanlar yani klerikaller, feleklerin; bu payı en alt düzeyde almış olan ruhbanlık dışındaki insanlar, yani laikler de arz'ın mukabilidir. Şu halde, şunu söyleyebiliriz: Hristiyanlık-öncesi dönemde mevcut kavramlar olmalarına mukabil, *sekülerlik* ve *laiklik*, Batı toplumlarında bizzat Hristiyanlığın ontolojisi, kozmolojisi ve Kilise tarzı dinî teşkilatlanmasına uygun düşmüş ve zamanla onun bir ifadesi haline almıştır. En azından, kabul etmek gerek ki, *toplumsal tabakalaşma* ile *kozmozik tabakalaşma* arasında bazı köklü alâkalar kurulabilir. Bu alâkaların, esas olarak o toplumun kültürel arka-planı ile yakın bir bağlantısı olması gerektiği düşünülebilir. Zira Batı toplumunun hem kozmos'u ve hem de toplum'u bir takım kategoriler içerisinde kabul etmesi, son derece dikkat çekici görünmektedir. Yine ilginçtir ki, İslâm düşünce tarihinde de kozmos'un tabakalar halinde telakki edildiği vaki olmasına rağmen İslâm ülkelerinde toplumda "ilâhî insanlar" (ruhbanlar) ve "lâ-ilâhî insanlar" (laikler) tarzında bir ayrım teşekkül etmemiştir.

Ancak, sekülerlik ve laiklik kavramları zamanla bu anlam omurgasını muhafaza ederek daha derinlikli ve köklü bir başka muhteva daha kazanmaya başlamıştır: *Dünyevîleşme ve Hür Düşünce*.

"Laiklik" ve "Sekülerlik", aralarında teferruata inhisar eden farklılıklar olmasına rağmen, her ikisi de ana hatlarıyla aynı kavramsal içeriği taşımaktadırlar: "Dünyevîlik". Bunların birer "-izm"

haline gelmeleri ise birer ideolojik kimlik kazanmaları demektir: "Laisizm" ve "Sükularizm", yani "Dünyevîcilik". Beri yandan "Laisizasyon" ve "Sekularizasyon" ise, bu fikirlerin eylem halini ifade eder: "Laikleşme" ve "Sekülerleşme", yani "Dünyevîleşme".

Burada "*dünyevîleşme*" ibaresi ile kastedilen anlam ise, "*bu-dünya ile barışılması*"dır. Biraz daha açılacak olursa, *dünyevîleşme*, içinde yaşanan "bu-dünya"nın meşrû bir biçimde sevilmesi, kendisine dört elle sarılınması gerek bir varlık alanı olduğu, yani bu-dünya'nın sevgisinin meşrûlaştırılması gerektiği fikridir. Şu halde, felsefi bakımdan, Laiklik/Sekülerlik'in bir "*Eudimonomizm*" (*Mutçuluk*) olduğunu düşünebiliriz: bu-dünya'da elde edilmesine çalışılan, ama aynı zamanda meşrûiyet çerçevesinde olması istenen "*dünyevî bir mutçuluk*".

Fakat bunun için de ontolojik ve aksiyolojik temel bir problemin halledilmesi gerekmektedir: bu-dünya ile barışılması, bu-dünya'nın sevgisinin meşrûiyet kazanması, ancak bu-dünya'nın aksiyolojik ve ontolojik olarak meşrûiyet kazanması-başka türlü ifade edildiğinde: ibra edilmesi-ile kabil olabilecektir.

Şöyle ki: ya tek bir adet varlık alanı olarak bu fiziksel varlık alanı, "fizik-dünya", yani kısaca ifade edildikte "*bu-dünya*" vardır, ya da bu-dünya'nın dışında bir de "*meta-fizik dünya*" vardır. Birinci şık, "*fizikalizm*", yani "*tek-dünyacılık*"tır ki bu da iki şığa ayrılır: ya bu-dünya ile özdeşleşmiş immanent (içkin, mündemiç) bir Tanrı vardır ya da yoktur. Birincisi *fizikalist panteizm*'dir, ikincisi de *materyalizm*. İkinci şık, yani bir meta-fizik dünya'nın varlığının kabul edilmesi halinde transandant bir Tanrı (ya da tanrılar) olmalıdır. Eğer bu Tanrı gayri şahsî (impersonel) ise onun bu-dünya ile bağlantısı olmayacaktır ki bu da *deizm*'dir, değilse *teizm*'dir. İmdi, materyalist bir felsefe için dünyevîlik, *tek-dünyevîlik*'tir, *sadece-dünyevîlik*'tir; bir materyalist tek-dünyevî'dir, sadece ve yalnız dünyevî'dir, onun başka tercih hakkı yoktur ve olamaz. Konu, hattâ, deizm açısından bile değil teizm açısından bir problem teşkil etmektedir. Zira deizm, transandant (aşkın, müteal) ve süper-natürel bir Tanrı idesini kabul etmekle beraber insanlar için ölümden sonraki hayat demek olan "uhra"yı reddeder: herşey, bu dünya'da olur ve biter. Halbuki teizm, ferdler için ikinci ve şahsî bakımdan çok daha önemli bir hayat öngörmektedir: bu-

dünya'da yapılan herşeyin hesabının sorulacağı ve bu-dünya'daki kısacık ömre mukabil -ya ızdırap ya da mutluluk ile meşbû- bitimsiz bir hayatın söz konusu olduğu bir öte-dünya! İşte problem budur: hem bu-dünya'nın ve hem de öte-dünya'nın aynı anda ve aynı derecede legalize edilmesi. Bu sûretle aynı zamanda *ontoloji*'den *aksiyoloji*'ye, daha doğrusu, problemin ontolojik vechesinden aksiyolojik vechesine geçmiş olmaktadır. İmdi, bu da iki mümkün hali öngörmektedir: bu dünya'nın legalizasyonu, meşrûlaştırılması ya "din ile beraber" gerçekleştirilir ya da "din'e rağmen". Bunların ikisi iki ekstrem sınırdır ve ileride gösterilmeye çalışılacaktır ki "*din ile beraber dünyevileşme*"nin kâmil (exact) anlamda tahakkuku İslâm için mümkün, Hristiyanlık için değildir; buna karşılık "*din'e rağmen dünyevileşme*" ise, diğer ekstrem sınırdır ve kâmil anlamıyla anlaşıldığında "din'e rağmen" ibaresi "din-karşıtı" olacağından bu, materyalist-ateist bir dünyevileşmeye tekabül edecektir. İşte bu noktada, ateizm'e meyletmeyecek, teizm'i asgarî düzeyde de olsa koruyacak, yani din ile bağlantısını temelli koparıp atmayacak olan Batı kültürünün, bünyesinden kaynaklanan zatî bir handicap kendisini göstermektedir: Hristiyanlık kültüründe "bu-dünya", bir yandan ontolojik olarak -dikotomik özellikler de taşımakta olmasına rağmen- birbirine karşı konuşlandırılmış olan ve bunun için de düalist olarak nitelendirilmesi daha muvafık olacak olan ontik bir sistem içinde yer alan ikinci dereceden bir varlık alanıdır ve diğer yandan da -bununla bağlantılı olarak- hem ontolojik ve hem de aksiyolojik noktai nazarlardan alçaltılmış, tel'in edilmiş olan bir varlık alanıdır.

Şu halde, Batı aydını tarafından görülmüştür ki, geleneksel Hristiyanî Batı kültürü çerçevesinde "bu-dünya" ve "uhra" kâmil ve hâlis anlamıyla, aynı anda, birlikte, meşrû olarak sahip olunabilecek varlık alanları değildir. Zira, her ikisinin arasında bir bakıma antagonistik olduğu söylenebilecek bir zıtlık, bir-arada sahip olunamaz bir düalite mevcuttur: *ya biri, ya da öteki*. Bunun sonucu olarak da, "*dünyevilik*" ve "*dinîlik*" birlikte yaşanamaz şeyler olmaktadır: çünkü, *bu-dünya ile barışan, öte dünya ile arası açılmaktadır*.

Bu durum muvacehesinde, yani, bu-dünya ile barışılmasının örneğinin klasik Hristiyan kültüründe mevcut olmaması gerçeği karşısında en yakın ve canlı örnek antik Batı kültürüne yönelmiş, model oradan alınmıştır. İşte "*Renaissance*"

budur. Bunu takip eden ve tamamlayan ikinci bir hareket de "*Reformasyon*" olmuştur. Bu sebeptendir ki Batı'da Laiklik/Sekülerlik'in temelleri esas olarak, öncelikle Renaissance ve sonra da Reformasyon ile atılmıştır. Reformasyon ile birlikte, bizzat Hristiyanlık dinindeki sertlik çözülmeye çalışılmış, bunda da önemli bir başarı kazanılmıştır. Esasen, Kilise'nin katılığına karşı "*protest*" bir hareket olan Reformasyon da bu dünyevileşme hareketinin bir parçası olarak kabul edilebilir. Reformasyon hareketi, Batı kültürü çerçevesinde, din'in tam anlamıyla olmasa dahi önemli bir ölçekte dünya le barıştırılması sûretiyle dünyevileşme projesine karşı olan keskinliklerinin izalesini sağlamıştır. Protestan dünyevileşmesi olan Sekülerizm de bunun sonucu olarak, daha dindar, daha ılımlı bir dünyevileşme olmuştur.

İmdi Hristiyanlık, toplumu tepeden aşağıya doğru derecelenen bir sosyal hiyerarşiye göre organize etmekle, aynı zamanda ona bir disiplin de getirmiştir. Bu, bizzat "hakikat problemi" ile ilgili bir disiplindir. Hakikat, Kutsal Kitap'da bildirilmiştir. Yani hakikat, "verilen" bir şeydir; insan aklının yapacağı şey, bu hakikatın tasdikinden gayrısı olamaz. İşte bu noktada, laikler ile ruhbanlar arasındaki sosyal farklılaşmanın entellektüel izdüşümü, Kilise doktrini ile hür insan tefekkürü arasındaki farklılaşmaya irca olmaya başlamıştır ki bu da, "*verilen hakikat*" ile "*kazanılan hakikat*" arasındaki farklılaşma şeklinde somutlaşmıştır. Yani laik ve ruhban tefekkürleri arasında bir "açı" zuhur etmiştir. Bu açı zamanla büyümüş, kapatılamayacak bir hal almış, aralarındaki rekabet önce sinsi ve zimmî (latent), sonra da somut ve alenî bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu mücadelenin su yüzüne çıktığı en önemli dönem, *Renaissance* olmuştur.

Renaissance'ın dünyevileşme problemi açısından önemi, onun, bu problemin çözüldüğü değil, su yüzüne çıktığı ve fikrî alt-yapısının oluşmaya başladığı dönem olmasından ileri gelmektedir. Esasen biraz ileride nisbeten daha genişçe anlatılmaya çalışılacaktır ki Renaissance, problemler çözen bir çağ olarak kabul edilemez; onun şöhreti, ortaya problem koymaktan ileri gelir ki esas mesele de budur. O bakımdan biz bu makalede, "Batı-Tarzı Dünyevileşme"nin temelli bir problem alanı olarak keşfedilmesi ve çözümün ipuçlarını vermesindeki tartışılmaz önemi açısından, özellikle Renaissance üzerinde durmayı tercih ettik. Bu, bizim için de, üzerinde durulması

ve ibret alınması gereken bir konu olmaktadır.

## II. Renaissance ve Dünyevileşme

Kesin bir tarih konulamamakla beraber, kronojik olarak, İstanbul'un Türkler tarafından fetih yılı olan 1453 ilâ Reformation hareketinin başlangıç yılı olan 1517 arasına tarihlenmekte olan Renaissance<sup>16</sup>, birçok bakımdan hem özel çerçevede Batı'nın ve hem de genel ve kuşatıcı çerçevede bütün insanlığın hayatında önemli bir dönüm noktası, bir kilometre taşı mesabesinde. Bu hareket önceleri İtalya'da başlamış ve oradan zamanla diğer Avrupa memleketlerine de sirayet etmiştir.

Renaissance'ın ilk önce İtalya'da başlamış olması dikkat çekici bir hâdisedir. Bu olguyu açıklamak için kurulan teorilerin en ziyade bilinen ve makul görüleni, İtalya ülkesinin klasik Avrupa medeniyetinin en son ve en kuvvetli hâtırası olan Roma'ya coğrafya, tarih, dil ve kültür itibarıyla diğer bilimlerin Avrupa ülkelerinin hepsinden daha ziyade yakın oluşudur<sup>17</sup>. Ancak bunda, ayrıca, Kilise tahakkümünün bu ülkedeki yoğunluğunun da ajite edici bir faktör olduğunu düşünebiliriz.

Laiklik olgusunun ilk defa ve en kuvvetli bir tarzda ortaya çıkmış olduğu bir dönem olarak Renaissance dönemi kabul edilebilir. Ondan sonraki bütün oluşumlar, Renaissance-sonrası, 1540-1650 arasındaki "İsimsiz dönem"<sup>18</sup> ve müteakip birçok çığır, Sistematik Felsefe ve Modern Bilimlerin kuruluşu, Aydınlanma, Fransız İhtilâli... ilh. hepsi Renaissance'ın ilerletilmesi olarak kabul edilebilir. O sebeple biz burada, konunun felsefi açıdan ettüğünde, en ziyade Renaissance üzerinde durmak istiyoruz.

"Renaissance'ın karakteristik vasıfları" olarak bilhassa şu ikisi çok dikkat çekicidir: "antikiteye dönüş" ve "bir geçiş dönemi olmak".

Renaissance, antikite'nin, yani kadim Yunan ve Roma'nın üstünü kaplayan kalın toz tabakasının kaldırılmasıdır. Avrupa adetâ bir "kültürel arkeolojik kazı" yapmış ve toz-toprağın altında yatmakta olan antikite'yi yeniden gün ışığına çıkarmıştır. Ancak, bunları söylerken önemli iki hususun belirtilmeden geçilmemesine dikkat etmek gerekmektedir: Bir defa, Avrupa'nın Orta Çağ'da antikite ile tam ve radikal bir kopukluk içinde olduğu sınımlanmalıdır. Böyle bir düşünce "hatalı" bile değil temelli "yanlış" olacaktır. Denebilir ki, Batı, antikiteyi hiçbir zaman unutmuş

değildir. İkincisine gelince: "antikiteye dönüş" ile kastedilen şey, "antikitenin tekrarı" demek değildir. Esasen bu, istense dahi gerçekleştirilmeyecek olan bir ütopya olurdu. Zira, Herakleitos'tan beri bilmekteyiz ki "bir nehirden iki defa yıkanılmaz!". Batı, antikite'yi aynen diriltmiş ya da tarihi aynen ihya etmiş değildir; antikite'yi aşarak antikite'ye avdet etmiştir. Bu suretle diyebiliriz ki Batı, "Modernite"yi, kendi geleneklerini yeniden keşfederek inşa etmiştir. Bu da şunu göstermektedir: modernite, Batı'nın kendi tarihsel dinamiklerinin gelişmesinin tabii bir ürünü olarak zuhur etmiştir. Fernand Grenard Renaissance'ın bu özelliğini "Rönesans, Avrupanın derin sevki tabiiilerinin kudretli bir infilâkı olarak meydana geldi. Kendine has karakterleri, iki asır içinde Asya ile olan muvazaneyi tersine çevirecek bir enerji ile görünür"<sup>19</sup> şeklinde ifade etmektedir ki kanatımca, son derece doğru bir tesbittir.

Bu itibarla Batı modernliğinin, "kökü mazide olan âfât olmak" cehdi olduğunu da söyleyebiliriz.

Renaissance, Batı dünyası için gerçekten de, lûgat mânâsında olduğu gibi bir "yeniden doğuş"tur; dikkat edilecek olursa bu bir "doğuş" (naissance) değil de "yeniden doğuş" (renaissance) olarak adlandırılmıştır. Buradaki "re-" ön-takısı bir "ilk hale avdet" anlamını ihsas ettirmektedir. Buna bir tür "ba'su ba'de'l-mevî" de diyebiliriz. Şu hale göre, denebilir ki, Batı tarihinde kadim çağlarda yaşanmış bir "hayat" ve bilâhare bu hayatı sona erdiren bir "ölüm" vardır. Nitekim Arnold Toynbee de Renaissance'ı "ölmüş bir uygarlığın ruhunun çağrılması" olarak nitelendirmekte ve çağrılan 'ruh'un da "Halen kültürünün gölgesi" olduğunu söylemektedir<sup>20</sup>. Şimdi Batı, bu 'ölüm' halinden sıyrılmakta ve tekrar 'hayat'a kavuşmaktadır; bu, yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, daha önceden de varolan, yaşanmış olan antik hayatın, bire-bir özdeşi olan yeni bir hayat değil ve fakat onun modelinin ihyasıdır.

Burada "yeniden doğmakta olan'ın ne olduğu" sorulacak olursa, bunun "klasik antik kültür" olduğunun söylenecektir. Bu hususu Renaissance uzmanı Jacob Burckhardt şu şekilde ifade etmektedir:

"İtalyan kültür tarihini incelerken öyle bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki burada klâsik ilkçağ kültürü'nü hatırlamamız gerekmektedir. Bunun yeniden doğuşu, tek

yanlı kalmakta beraber, bütün çağın adı olarak yerleşen terim (Renaissance) olmuştur".<sup>21</sup>

Giovanni Scognamillo ise bu hususu teyiden, bu hareketin, Batı'nın Hristiyan-öncesi dönemine döniş olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup>

Renaissance'ın ikinci bir önemli özelliği de, onun durmuş-oturmuş, düzenli, müstakarr bir çağ olmayışıdır. O, her şeyden önce ve behemehal "bir halden bir başka hale geçme" süreci, bir "tahavvül", bir "tebeddül" ve hele en mühimmi, bir "takallüb" süreci olarak anlaşılmalıdır; fakat, kendi-kendisinden radikal bir kopukluk anlamına gelebilecek bir "tağayyür" olarak ise asla anlaşılmalıdır.

Bir kere daha vurgulamakta yarar görmekteyim. "Batı Tecrübesi" bize açık-seçik olarak, birbirini tamamlayan, birbirine bağlı olan şu iki evrensel ilkeyi bilfiil kanıtlamıştır: 1: *Geleneği olmayanın geleceği olmaz*, 2: *Klasığı olmayanın modernini olmaz*.

İmdi, Renaissance'dan önceki Orta-Çağ bir istikrar dönemidir: her şeyin usul ve esaslarının tesbit edildiği, muayyen kaidelerle zaptu rapt altına alınmış olan stabil bir denge dönemi. "Yeni-den Doğuş", işte öncelikle bu dengenin sarsılmasıdır. Fakat Renaissance, dengelerini sarstığı, rezervlerini yerinden oynattığı bu sağlam binanın yerine aynı dengellik, istikrar ve sağlamakta yeni bir yapı da oluşturamamıştır; bu zorlu iş, kendisinden sonra yapılacaktır. Onun yaptığı, bu yolu açmaktır ve önemi de buradadır.

Renaissance'ın bu özelliğinin en sağlıklı kanıtlarından birisi, bilim ve felsefe alanındaki durumudur. Gerçekten de bu dönemin bu iki alanda, daha sonrakilerle kıyaslandığında, pek eşi bulunmaz başarıları bulunduğu söylenemez. Rabelais, Montaigne, Erasmus, Machiavelli ... ilh. sistematik anlamda "filozof" değildirler; onların aslında bir tür "halk filozofu", "eleştirmen", "vaz" ve bir nevi "öncü" olarak kabul edilmeleri, daha münasip ve muvafık olur. Sistematik felsefe daha hayli bir uzunca müddet sonra, Descartes'larla birlikte başlayacaktır. Bilimdeki durum da bundan farklı değildir: ne tabiat bilimlerinde, ne matematikte, ne de sosyal bilimlerde radikal ve sistematik bir gelişme, büyük keşifler söz konusudur. Ancak bütün bunların hepsinin nüvesi oluşmaktadır. Renaissance, bir "uyanış" çağıdır. Onun asıl değeri bizzat ürettiklerinde değil, kendisinden sonra gelen ve dünyayı değiştirecek

olan büyük çığırlara yol açmasında, onlara öncülük etmesinde, aktüel (bil-fül) bir realite olarak yaşanacak olan büyük devrim çağlarını potansiyel (bil-kuvve) bir rüşeym olarak rahminde oluşturmasında aranmalıdır. Şöyle de diyebiliriz Renaissance, Batı'da kantitatif değişim'in hızlandığı bir "ara faz" bir "geçiş dönemi" kimliğindedir. Bu kantitatif değişim, Renaissance'ın hitama ermesiyle bir kalitatif değişim'e dönüşebilme trendine girmiş olacaktır. Zira, kalitatif (kemmî, niceliksel) değişimin kantitatif (keyfî, niteliksel) bir değişime inkilab etmesi için aşılması icapeden "eşik değer" Renaissance'da değil daha sonraki devirlerde aşılacaktır.

Şimdi konumuz açısından önemli olan bir hususa, "renaissance'ın somut tezahürleri"ne gelebiliriz:

### 1\*: Zihniyet Değişmesi

Zihniyetde meydana gelen 'değişme'yi üç ana bölüme taksim edebiliriz:

**a: Düşüncenin "yapısının" değişmesi:** Düşünce'de vuku bulan "yapısal" değişim, "inanılan akıl" yerine "anlayan akıl"ın ön plana çıkmaya başlamasıdır. Antikite'de esas itibariyle "emreden", Ortaçağ'da ise "sormadan inanılan" bir karakter ile tebarüz eden akıl artık bu ikisini de aşmaya ve/veya dışlamaya başlamıştır; o, dogmalardan müstakilen düşünmeye, imâl-i fikr etmeye çalışan, araştıran, ancak bunun yanında kendisini "her şey" mesabesine de koymayan, eleştiren bir akıl olabilmeye cehd etmektedir. Bu ise, bir "epistemolojik problem"ın gündeme getirilmesi demektir: "hakikat problemi". Dikkatlerden kaçmayacak olan taraf şudur: "Hakikat" anlayışında bir değişim süreci yaşanmaktadır; "hakikat" artık, "verilen" (hasbî) değil "kazanılan" (kesbî) bir şey olarak ele alınmaya başlanmaktadır. Batı Orta-Çağı'ndaki genel kabullere göre, hakikat, "kazanılan" (kesbî) değil "verilmiş olan" (hasbî), değişmez, ezeli-ebedî doğrulardır; bu doğrular skola'larda otorite'lerin kitaplarından ta'lim ile öğrenilir. O sebeple, bu anlayışa "Skolastisizm" denir. Şu halde Skolastik bilgi, bilim ve eğitim anlayışı, "otoriteryen", "kitabî" ve "ta'limî" bir anlayıştır. İşte Renaissance'ın, Orta-Çağ Batısı'nın sağlam kulelerinden ilk sarstığı, bu anlayış olmuştur: bilgi, skolalarda, otoritelerin kitaplarından talim ile öğrenilen, ezeli-ebedî "verilmiş" doğrular mıdır, yoksa bizzat bilgi objesi'ne müracaat edilmekle, "kazanılan"

doğrular mıdır? Bu tartışma, Orta-Çağ zihniyetinin sonunu getirmiştir. Zira, "hakikat" anlayışındaki bu değişime trendi yavaş-yavaş *skolastik*, *otoriteryen*, *kitabî*, *ta'limci* bilim ve eğitim anlayışlarının da terk edilmesini intac edecektir.

**b: Düşüncenin "metodunun" değişmesi:** *Hakikat*'ın "verilen" değil de "kazanılan" bir bilgi nesnesi olmasını kabul etmek, onu elde etmek konusunda uygulanmakta olan metod'un da değişmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu husus, yani metod meselesi gerek Batı Orta-Çağını bitiren Renaissance'ı hazırlayan ve daha sonra da Garb'ın yükselişini temin eden ve gerekse de, Şark'ın da izmihlâlini hazırlayan en önemli âmillerden olmuştur. Düşünce'nin metodu üzerindeki tartışmalar Renaissance döneminde Rasyonalizm ve Empirizm'in yavaş-yavaş filizlenmesine ve Renaissance'dan sonra da boy atmasına yol açacaktır.

**c: Düşüncenin "objesinin" değişmesi:** Renaissance'ın, bilhassa konumuz açısından en önemli yanlarından birisi, hattâ en önemlisi budur: Batı insanının zihnini çevirdiği alan değişmektedir. düşünce objesi "meta-fiziksel" olmaktan uzaklaşmakta ve "fiziksel"-leşmektedir. Gözlenen odur ki, Batı insanı, gözlerini "dünya"ya daha temelli bir şekilde çevirmektedir. Bunu, *Fideizm'den Natüralizm'e*, *Teo-Santrizm'den Homo-Santrizm'e*, *Skolastisizm'den Rasyonalizm ve Empirizm'e*, *Siyasi Otoriteryanizm'den Demokrasi'ye* ve *Klerikalizm'dn Laisizm'e* doğru bir yönelme olarak telakki etmek de mümkündür. Filhakika, dikkatli bir nazarla bakıldığında, Batı'nın gelişim sürecinde bütün bunların arasındaki yakın ve içten bağlantı, korelasyon gözden kaçamaz. Daha sonraları iyice kristalize olacak olan laiklik/sekülerlik'in temelleri, sağlam bir şekilde örülmektedir.

**2\*: Somut İnsan'ın ve değerlerinin ortaya çıkmaya başlaması: Hümanizm, İndividüalizm ve Liberalizm**

Avrupa Orta-Çağı, "insan"ı, dinî/içtimâî normların, belirli bir takım içtimâî tabakalaşmaların dışında ele almaya pek yanaşmamaktadır. Yani, *insan* denen yaratık ancak bir "sosyal birim eleman" olarak bir değer taşımakta, zâtî itibariyle 'ferdiyet'i ön plana çıkmayan "somut insan" olarak kalmaktadır. Michelet, Avrupa'da XII. ve XV. yüzyıllar arasında tam mütehakkim ve müs-

tebit bir hal alan Kilise hükümrânlığının "*ferdi kuvvetten düşürdüğü*" kanatındadır<sup>23</sup>. Renaissance ise, insan'ı bir sosyal tabaka (cemaat, cemiyet vs.) elemanı, bu tabakayı teşkil eden bir unsur olmanın yanında aynı zamanda, bağımsız bir kişiliği olan bir "*kişi*" bir "*ferd*" olarak da ele almaktadır. Hatta, çok kere insan'ın bu hassası daha ziyade ön plana çıkarılmakta, "ferd", kendisinin bir parçası olduğu "toplum"un önüne geçmektedir<sup>24</sup>; bir anlamda yeni bir dengesizlik hasıl olmakta, bir ifrattan bir tefrite sapılmakta ve ferd, topluma tercih edilmektedir. Ancak bu, o güne kadar yerleşmiş, oturmuş olan kaidelerin ve ahlâk anlayışlarının muhalifi olmakla, bu normlarla şiddetli bir hesaplaşma ve kavgayı da zorunlu kılmaktadır. Bunun içindir ki Renaissance, Orta-Çağ'ın yerleşmiş toplumsal yapısını temellerinden sarsmaya başlamıştır: Orta-Çağ, kanunları, kuralları, ahlâklarıyla topyekûn bir sarsıntıya uğramış ve neticede bu ağır depresyon onu yıkmıştır.

İşte, Renaissance'ın öncelikle ele aldığı problem alanlarından birisi bizatihî *insan (humanus)* olmakla, buradan *insancılık (hümanizm)* çıkışı için müsait bir ortam zuhur etmiş oldu; hattâ, hümanizm renaissance'ın bir bakıma lâzım-ı gayri müfariki ya da zarurî ve kaçınılmaz sonucu olarak da mütalea edilebilir<sup>25</sup>. Ancak, insan'ın donuk ve durağan sosyal yapılaşma içerisinde sahip bulunduğu donuk, durağan ve gelişmeye kapalı, katı bir tarzda belirlenmiş yerini sarsan tarihî gelişme sadec bunun ürünü olarak vuku bulamazdı. *Ferd (individuum)* olarak, yani "somut" bir şekilde ortaya çıkan "insan" yine kaçınılmaz bir surette, bizzarûre, *ferdiyetçilik (individualizm)*'i de ortaya çıkartmış oldu. Jacob Burckhardt, Renaissance ile birlikte vücut bulan herşey gibi ferdiyetçiliğin de ilk defa İtalya topraklarında boy atmaya başladığı kanaatindedir.<sup>26</sup>

Bütün bunlar ise ancak, *hür (liber)* olmakla elde edilebilirdi ki bu da esas meyvesini çok daha sonraları verecek olan *hürriyetçilik (lebaralizm)*'in nüvesinin oluşmasını sağlamıştır. Ne var ki Renaissance denen olguyu sırf ve sâfi bir platonik "hürriyetçilik", "hür düşüncecilik" akımı olarak tasavvur etme çok sâfiyâne bir davranış olur. Zira netice itibariyle bu hareketin öncüleri de o kültürün yetiştirmiş olduğu insanlardı ve o yüzdendir ki kendilerini yetiştiren kültürü tümüyle reddetmeleri söz konusu olamazdı. Ashında Batılı entellektüel, kendi boğazını sıkı eli gevşetmenin mücadelesini vermekte idi; ne var ki bu iş zamanla, ister-istemez bir "hürriyetçilik"

cereyanı haline inkilab edecekti ki bu da "**Demokrasi**" ile sonuçlanacak olan uzun ve yorucu bir mücadeleler zincirinin oluşması demektir. Meselenin alt-yapısında yatan şeyin platonik bir hürriyetçilik olmadığı bilhassa, Renaissance'ı hazırlayan âmillerin en önemlilerinden olan **Reformasyon Hareketi** göz önüne alındığında daha da belirginleşmektedir.<sup>27</sup>

### 3\*: Akıl'ın meşruiyetinin tanınması: Rasyonalizm

Renaissance, Batı'da akıl'ın meşruiyetinin tanınması hususunda bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Kuşkusuz burada kastedildiği anlamıyla "akıl", felsefî anlam ve içerikteki "akılcılık"ın işaretçisidir. Yani kendisini dinî naslarla sınırlı kabul etmeyen, dinî doğruları tasdik etmekle mükellef addetmeyen bir akıl, kısaca söylenmekte "**hür akıl**"! Ancak, ne var ki, felsefenin dışında olanların ekserisince düşülen bir hataya düşüp de bu "**hürriyet**"in, "**başı-boşluk**", "**anarşizm**" olduğu sanılmamalıdır. "**Başı-boş akıl**" veya "**anarşist akıl**" ibaresi ile kastettiğim şey, "**hiçbir nass'a dayanmadığı, hiçbir dogmanın bulunmadığı**" iddia edilen akıl'dır. "Akıl" ve "nass" (dogma) ilişkileri konusuna satıhtan bakmakla yetinen bir kişi, akıl'ın dinî naslarla karşısında kendisini bağımsız kılmasından genel bir hüküm çıkararak, akıl'ın bizatihî nass kavramı ile uyumsuz olduğunu ve binaenaleyh "hür akıl"ın hiçbir nass'ı kabul etmeyeceğini düşünebilir. Fakat bu, dehşetli bir vehimdir. Zira, *akıl, nass'sız olamaz; nass, akıl'ın tabiatında mevcuttur*. Nass (lar), akıl'ın düzenini sağlayan temel doğrular, temel kabuller, postulalar (veya: aksiyomlar)'dan gelir. O sebeple akıl'ın üzerine temellendirilmiş olduğu bu temel doğrular, çıkış noktaları, zâti olarak aklî (rasyonel) değil, hadsî (intüitif)'dirler [ancak, gayri aklî (irrasyonel=akıl'a muhalif) de değildir]. İmdi, "hür akıl"ın "*bütünü naslardan âzâde olan bir akıl*" olarak tavsifî, onun düzenini temin edecek olan temel çıkış noktalarının yıkılması demek olacağı için "anarşist akıl" olarak nitelendirilmeye müstahak olmaktadır. Anarşist akıl, kendisinden doğru-düzyün, iler-tutar birşeyler sâdir olması muhâl olan ve bu haliyle istilâh mânâsındaki "akıl" kavramı çerçevesine dahil edilmemesi icap eden "psikişik bir hal", belki de "psikiyatirik bir vak'a", genel olarak ele alındıkta, "rûhun hallerinden birisi" olarak nitelendirilebilir. Böyle bir akıl'ın âkıbeti, "Nihilizm", "Gorgias Septisizmi" ya da bir akıl hastahanesinde psiki-

yatrik tedavidir.

İmdi, Renaissance ile birlikte Batı'da hür akıl denen vakıa, esas itibariyle, şu hassası ile tebarüz etmektedir: *Kilise nasları karşısında serbest kalmak*. Yani, aslında hiçbir nass kabul etmemek değil; geleneksel "Kilise Nasları"nı reddetmek. Hür akıl Kilise naslarını reddederken kendi nassını vaz' etmektedir: "*akıl'ın doğru'yu bulma kabiliyeti vardı!*".

Kilise dogmatizmine karşı hür akıl'ın bağımsızlık ilan etmesi, yani "*akıl çağı*"nın açılması, yukarıda saydığımız hususların kuvveden fiile çıkması için hem zarurî ve hem de mecburî olmuştur. Bu suretle insan, hakikat araştırmasında kendi dizlerinin üstünde durabilme mekanizmasını harekete geçirmiş olmaktadır. Ancak, şimdi şunu sorabiliriz: "*hakikat araştırması*" ibaresinde sözü geçen "*hakikat*", neyin hakikatıdır?

İşbu "*hakikat*", öz itibariyle, "*meta-fizik hakikat*" değil, "*fizik hakikat*"tır. Yani, Renaissance'ın gündeme getirmeye başladığı, Skolastisizmin ve Kilise Düşüncesi'nin sonunu hazırlayan şey, bir problem alanı olarak "*fiziksel varlık alanı*", yani "*bu-dünya*" ile ilgili hakikat tartışmalarıdır. Bu bize, Renaissance aydınlanmasında Kilise naslarının niçin terk edilmekte olduğunu da anahtarını verebilecektir. Şimdi buna bir nebze eğilelim.

### 4\*: "Dış-Dünya" ve Eşyanın Hakikati'nin eşyadan sorgulanması: Natüralizm ve Ampirizm

Renaissance, düşünce dünyasına çok büyük bir problem getirmiştir; hattâ, Renaissance'ın çıkış sebebinin dahi temelde, büyük ölçüde, buna bağlayabiliriz: **dış-dünya**. Bu hususu şöyle de belirtmek mümkündür: Renaissance'ı hazırlayan en büyük âmillerden birisi ve hattâ birincisi, Batı'da "dış-dünya" probleminin artık üstü örtülemez bir şekilde su üstüne çıkmasıdır. Renaissance-ötesi Batı'nın hemen de en temelli sıkıntısı *algısal gerçeklik* ile *kilise akaidi* arasındaki uyumsuzluktu. Kuşkusuz bu uyumsuzluk hemen ilk kaba nazarda göze çarpacak türden eğil; zira beşeriyetin "algılanan dünya" ile olan münasebetlerinin kalitatif ve kantitatif seviyesi bu 'conflict'i henüz bariz bir surette göstermeye yeterli değildi. Kilise akidelerinin bu kevn ü fesâd dünyası hakkındaki önermeleri yaşanmakta olan hayat ve gözlemlenen fenomenal realite ile şöyle ya da böyle telif edilebiliyordu. Ancak, vakti ki "görülenler" ile "inanılanlar" arasında tenakuzlar açık-seçik

bir hal almaya başladı, işte o zaman bu kurulu düzenin de temellerine su kaçmış oldu. Görülenler ile inanılanlar arasındaki açının açılmaya başlamasında en büyük etkenlerin başında ise "görülenler dünyası"na, yani fiziksel-dünya'ya ilişkin bilimlerdeki gelişmeler gelmektedir.

"Dış-dünya" problemi'nin konumuz açısından iki önemi vardır:

**a: Bu-dünya, İnsanlığın Ölümsüzlüğü ve Ampirik Realizm:** Renaissance döneminde, "bu-dünya", artık, sevilmesi, tad alınması gereken bir real varlık alanı olarak görülmeye başlanmıştır. Renaissance düşünürleri, var-olduğu sadece Kutsal Kitap'da ileri sürülen, ancak öldükten sonra ulaşılabileceği bildirilen ve bu sebeple de denemesi, test edilmesi mümkün olmayan, "müstakbel realite" yerine, ellerinin altında, avuçlarının arasında duran, "şimdi ve burada olan"ın realitesini, "hâl-i hazır realite"yi, yani "ampirik realite"yi ön-plana aldılar. Şüphesiz ki onların kâffesinin müstakbel realite'yi, yani uhra'yı temelli red ve inkâr eden inançsız insanlar olduğunu söylemek imkânsızdır; ancak, ileri sürdükleri, özetle ve meâlen, şudur: *madem ki bu-dünya'da varız, el'ân yaşamaktayız, o halde onu sahiden "yaşamalıyız"*. Onların esas keşfettikleri -İslâm dünyasının ise önceleri bilip sonraları unuttuğu ve hâla hatırlayamadığı- şey şu idi: tek-tek insanlar, yani ferdler ölümlüdür, ama toplu haldeki insanlar, yani toplum ölümsüzdür. Bunu şöyle de özetleyebiliriz: **insanlar ölümlüdür, insanlık ölümsüzdür**. Bu düşünce, "bu-dünya" için çalışmayı sıradan bir enâniyet meselesi olmaktan çıkarmakta, ona derin bir anlam kazandırmaktadır; gözü kapalı bir softanın asla kavrayamayacağı derin bir anlam. Zira bu, Kilise için kabul edilemezdir. İşte, "dünyevîleşme" konusundaki en önemli ayrılık, kanatımca buradan kaynaklanmaktadır.

Kilise doktrini bu-dünya'yı "sadece âhireti kazanmak" amacıyla yaşanması gereken bir varlık alanı, kalıcı olmayan, istikrarsız, geçici, fânî bir durak olarak telakki etmekteydi. Çünkü daha önce de "İlk Günah" doktrinine ve Hristiyan Ontolojisi'ne temas ederken söz etmiş olduğumuz üzere "bu-dünya", bizatihî adı, alçak bir yerdir. Bir kere burası, ontolojik olarak "alçak"tır; varlıklar hiyerarşisinde dünya "en alta"dır. Ayrıca bu-dünya aksiyolojik olarak alçaktır: ona ilişkin her şeyde bir mülevveslik, günaha bulanmışlık vardır ve oraya her gelen insan bir menfaya, bir sürgün-

ne gönderilmiş bir günahkârdır. Bu hale göre bu-dünya hayatı, değersizleşmektedir ve ondan gerçekten kâm almaya çalışmak müminin âhireti unutmamasını intac ettireceğinden, makbul olarak addedilemez. Bu-dünya'nın tad ve nimetleri, ancak kifayet miktarınca alınabilir. Bununla elbette Hristiyanların tamamının dünyadan el-etek çekmiş târik-i dünya kişiler olduğunu söylemek istiyor değilim. İnsanların ekseriyeti gibi onlar da bu-dünya'yı sevmekte ve hattâ ona çok kereler ihtiras ile bağlanmakta idiler (söz gelimi bu doktrin zirvedeki temsilcisi olan papaların ekserinin ne kadar dünya meftûnu olduğu gizli-saklı bir sır değildir). Ancak, şuna dikkat edilmelidir: *bu, Hristiyanlık teolojisi açısından meşrulaştırılmış değildir*. Bu hususta Bayet'in şu tesbitleri ilgi çekicidir<sup>28</sup>:

*"Hristiyan için hayatın bir amacı ve anlamı vardır: bu da mümin kişiye ahretini kazanmayı sağlar. Yeryüzünde mutluluğu aramak çulğunluk olur, çünkü dinine bağlı kul İsa gibi acı çekmelidir..."*

*"İdeal olarak, kendinden iyice emin olan kimse hayatla boy ölçüşebilmelidir...../..... hayat 'acı bir şölen' gibi kalmalı, insan ten zevklerini, zenginliği, şan şöhreti aşayarak, acıdan ve kederden zevk almaz; alçakgönüllüğe, iffete, yoksulluğa, boyun eğişi adanmalıdır kendini."*

İşte esas mesele budur: işbu "bu-dünya sevgisi", akaid noktai nazarından meşrû değildir; onlar bu-dünya'yı severken aslında yapmamaları gereken bir şeyi yapmaktadırlar. Şöyle de diyebiliriz: "bu-dünya"dan kâm almayı, tad almayı meşrûyet dışında istemek, bu-dünya ile nikâhsız yaşamaktır; meşrûyet dahilinde istemek ise bu-dünya ile nikâh akdetmek demektir. İşte, Renaissance ile birlikte, Batı düşüncesinde vuku bulan değişim tam bu noktada bir devrim niteliği kazanmaktadır: *"bu-dünya'nın sevgisi", gizli-gizli yapılması gereken, kaçmak ve gayri meşrû değil, meşrû bir aşktır; ondan utanılması değil gurur duyulması gerekir*. Yani artık Batı, bu-dünya ile nikâh akdetmek gerektiğini anlamaktadır.

İmdi, bu hususta Renaissance entellektüellerinin niçin antikite'ye yöneldikleri artık kendiliğinden anlaşılabilir bir husus olmaktadır. Zira, bu-dünya'ya meşrû bir aşk ile bağlı olmanın Batı'daki en mükemmel örneği Hristiyanlık tarihinde değil, eski Yunan ve Roma tarihinde vardır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Batı, bu dö-

nemde kendi dışındaki kültürlere karşı kapalıdır; onları hem yeterince tanımamakta ve hem de zihniyet dünyası bir taassup ve peşin-hüküm perdesi ile kapalı durumdadır<sup>29</sup>. Bunun bir sonucu olarak da Batı aydını, ihtiyaç duyduğu şeyi en yakın kaynaktan gidermek gibi entelektüel bir ekonomizm zarûretine binaen kendi kaynaklarına eğilmek durumunda kalmıştır. Bunun yanında şu hususun da belirtilmesi icap etmektedir: antik Grek ve Roma kültürü, "dünyevîlik" konusunda, tarihte yaşanmış en iyi örneklerden birisi ve belki de birincisidir. *Antikite, dünya hayatı'nın, yani dünyevîlik'in, ana eksen olduğu bir kültür medeniyetidir.* Bu husus, Yunan-Roma kültür ve medeniyetinin hemen bütün alanlarında gözlemlenebilir. Söz gelimi, Yunan ve Roma mimarisi, zahiri (exoteric) bir nitelik taşır: binalar "dış-dünya"ya, "tabiat"a açılmak istercesine bol pencerelerle ışıklandırılmış, sütunlar ve galeriler ile, kendi içine hapsolmaktan kurtarılmaya çalışılmış, dışarıya, tabiatın bağrına yöneltilmiştir. San'at da keza, tabiat'a, tabîlik'e yönelmiştir; meselâ heykeller ve resimlerde temsil edilen insan bedenleri çok definitif bir realizm ile ve handiye çırılçıplak teşhir edilir. Yunan-Roma kültüründe din dahi bir anlamda dünyevîleştirilmiştir: Yunan ve Roma tanrıları "insan-gibi", "insanımsı" (antropomorfi) varlıklardır, hattâ çoğunluğu Yunanlılar/Romalılar ile "vatandaş"tır: arz üzerinde ikame ederler. Yunan ilâhlarının mekâmı olan Olimpos dağı Atina'ya yakındır; Atinalılar, ilâhlarıyla aynı toprağı, aynı havayı, aynı suyu paylaşırlar. Bu itibarla Yunan-Roma kültüründeki dünyevîlik'in aşırı, bir anlamda da "dünya-perestlik" olduğu ileri sürülebilecektir. İşte, Batı'nın bu kültürel alt-yapısında Renaissance aydınlarını cezbeden taraf, kısaca söylendikte, "*meşrûlaştırılmış dünya sevgisi*" olmuştur. Ne var ki şu hususu bir kere daha tekrar etmek gerekir: bu '*antikiteye dönüş*', esas itibarıyla, bir '*model aramak*' olarak anlaşılmalıdır; '*antikitenin tekrarı*' olarak değil.

**b: Natüralizm ve bilimsel gelişmeler:** Özellikle 16ncı asırda belirgin hale gelen bilimsel gelişmeler, Kilise akaidinin dış-dünya hakkındaki önermeleri ile açıkça tezdadlar teşkil etmeye başlamıştır. Gerçi daha önce de temas edildiği gibi Renaissance'da henüz çığır açıcı önemde bilimsel atılımlar yapılmış değildir; ancak, bunun alt-yapısı oluşturulmakta ve yavaş-yavaş ilk meyveleri devşirilmeye başlanmaktadır. Renaissance san'atçılarının resim, heykel gibi plastik san'atlarda tabiatı yönelmesi, tabiatın daha dik-

katli bir şekilde gözlemlenmesi gereğini ortaya çıkardı. Renaissance san'atçısı, bir san'at objesi olarak tabiatı tasvir edebilmek maksadıyla, onun canlı ve cansız unsurlarını dikkatle gözlemlmek lüzumunu hissetti: kuşları, çiçekleri, dağları, insan vücudunu iyi resmedebilmek, aslına sadık resim ve heykeller yapabilmek, asıllarının doğrudüğüün tanınmasını gerektiriyordu ki bu da "gözlem" ile mümkün olabilecekti. Üstad Leonardo, insan vücudunu iyi tanıyabilmek için *fizyoloji*'ye, hareketsiz nesnelere hareketli nesnelere geçip onların figürlerini resmedebilmek için de *dinamik*'e yöneldi<sup>30</sup> ki bu da san'atçının *tabiat*'a yönelmesi, *gözlem* ve *deney* yapması demektir. **Tabiat, Gözlem, Deney!** Demek ki, artık, eşya bir değer kazanıyordu ve onun hakikati de kitaplardan değil, bizzat eşyanın kendisinden öğrenilecekti. Bu sûretle bir "*san'at objesi*" olarak ele alınan tabiat, kısa zamanda bir "*bilim objesi*" haline dönüşmekte olan tabiatla kesişmeye, özdeşleşmeye başlamış oldu.

*Hakikat*'in '*verilmiş*' olduğu ve onun da *skola*'larda *otorite*'lerin *kitapları*'ndan *ta'lim* ile öğrenilebileceği şeklinde Orta-Çağ anlayışının değişmeye, daha doğrusu yıkılmaya yüz tutması, özellikle "*fizik dünya*" ile ilgili bilgilerin edinilmesinde "*fizik dünya*"ya müracaat edilmesini, yani "*deney*" [experiment] ve "*gözlem*" [observation]'i, kısaca söylendikte, *ampirya*'yı gündeme getirmeye başlamıştır ki bu da *ampirizm*'in doğumu demektir. Fakat, rasyonalizmden bahsederken söylediğimiz şeyi burada da söylemek gerekir: bu empirizm, henüz naiiv, amorf, non-sistematik bir empirizm olup, onu, ileride Francis Bacon tarafından temellendirilmeye başlanacak olan *sistematik felsefi empirizm* ile karıştırmak lâzımdır.

Hakikat anlayışındaki bu tebeddül, o güne kadar Garb'ın zihniyetler dünyasını allak-bullak etmiş, onu temellerine kadar sarsmış ve esas meyvelerini 19. ve 20. asırlarda verecek olan "*Garbın Büyük Yürüyüşü*"nü başlatmıştır. Şimdi, Renaissance'ın, konumuz açısından en önemli yanına geçebiliriz.

## 5: Dünyevîleşme: Laiklik/Sekülerlik

Renaissance aydınlanmasının yol açmış olduğu nihai sonucun bu olduğunu söyleyebiliriz: "*dünyevîleşme*". Beri yandan Renaissance'ı asıl hasıl eden sebeplerden birisi ve hattâ birincisi de aydır: "*dünyevîleşme*". Renaissance'ın dünyevî-



lik açısından önemi şudur: Renaissance'ın başlangıcında flu, bulanık, belirsiz, müphem, amorf bir şey olan dünyevîlik, Renaissance'ın bitiminde oldukça net ve berrak bir şekil almaya başlamıştır. Başlangıçta iç-güdüsel bir hareketi andıran dünyevîleşme, sonraları bilinçli bir harekete dönüşmüştür.

\* \* \*

Buraya kadar anlatılanlardan, "*dünyevîleşme*" ibaresi ile neyin kastedilmiş olduğu açıklık kazanmış olmalıdır: *bu dünya'yı, etli-kanlı insanların dünyasını, fiziksel varlık alanını meşrûlaştırmak*. Bu-dünya bir kere meşrûlaştırıldıktan sonra vicdanlar rahat ve huzur içinde ona sarılabilecektir; o zaman, "*Nema Problema!*".

Ne var ki bu noktada ciddî bir problem ile karşılaşılacaktır: bu-dünya'nın meşrûlaştırılması, rijid Kilise doktrini çerçevesinde karşılanabilecek bir talep olarak ele alınmaya elverişli görünmemektedir. Beri yandan, Hristiyanlık ile bütün bağların kökten koparılıp atılması da söz konusu olamazdı: Batı, şöyle ya da böyle, Hristiyan olmaya devam edecektir.

İmdi, Kilise doktrininin bu yolda rijidliğinin izalesi veya yumuşatılması, "*Reformasyon*" olarak bilinen "*din ıslahatı*" hareketinin çekirdeğini teşkil etmektedir ki onun da kökü yine Renaissance ile paralel fikirlere dayanmaktadır. Ancak, meşrûiyet projesi, ıslahat hareketine rağmen, esas olarak *din-içi değil din-dışı* ("din-karşıtı" değil) bir alana kaymak sûretiyle gerçekleşebilecektir. Zira, ne şekilde bir din ıslahatı yapılırsa yapılsın, bizatihî Hristiyanlık dininin özünden gelen bünyesel handikaplar, tam bir Hristiyan ve aynı zamanda tam bir dünyalı olmayı zorlaştırmaktadır.

Hristiyanlığın topyekûn, bütün varlık sistemini kuşatıcı bir "*küllî hayat sistemi*" olarak kabul edilmesinin zorluğunun -daha doğrusu, imkânsızlığının- artık katı bir empirik realite haline gelmesi ve bir tür "*fırvunluk*" haline dönüşmüş olan "*Kilise Kurumu*"nun dayanılmaz, bunaltıcı, mütehakkim otoritesi<sup>31</sup> modern zamanların eşliğinde olan aydınların indinde, bu dinin ancak, bu dünyaya müdahale etmeyen, kişilerin özel dünyalarının dışına taşmayan bir "*zatî inançlar kompleksi*" olarak muhafaza edilmesini, bunun dışında ve ötesinde "bu-dünya"ya müteallik şeylerin ondan bağımsız olarak, "*hür insan aklı ve iradesi*" ile şekillendirilmesi gerektiği kanaatini

hasıl etmiştir; artık anlaşılmıştır ki bu-dünya, geleneksel Kilise referans sisteminde kaldığı takdirde asla meşrûlaştırılmayacaktır. O halde, bu-dünyanın meşrûiyeti, "*Kilise ile birlikte*" değil, "*Kilise'ye rağmen*" ve "*Kilise-dışında*" olacaktır. İşte, bu oluşum, yani bu-dünya'nın meşrûlaştırılması, yani dünyevîleşme, "*Laisizasyon*" ve "*Sekülerizasyon*"dur.

Sekülerizasyon ve Laisizasyon iledir ki Batı'da derebeylikler sarsılmaya ve modern devletler teşekkül etmeye başlamış ve Avrupa'nın yükseliş çağının kapıları aralanmıştır.

\* \* \*

Laikliğin ana-vatanı, aynı zamanda Katolikliğin de ana-vatanı olan İtalya'dır. Zira, Laiklik, Renaissance'ın çocuğudur ve Renaissance'ın fışkırdığı topraklar ise İtalya'dır. Yani, Laiklik, Latin/Katolik tarzı bir dünyevîliktir diyebiliriz. Bir başka Latin/Katolik ülke olan Fransa ise Laiklik şampiyonudur.

Latin/Katolik tarzı dünyevîleşme olan Laisizasyon, kendisine karşı rüştünü ispat etmek için çok didiği Katoliklik gibi sert ve müsamahasız eğilimler taşır. Bir anlamda, "etki ne kadar şiddetli olursa tepki de aynı şiddette olur" ilkesi burada kanıtlanmıştır. Bunun en büyük nümunesi ise, "*Aydınlanma*"nın lokomotifini olan, "*Hürriyet-Adalet-Uhuvvet*" ilkeleri uğruna destanlar yazılan Fransa'dır. Fransa, Batı kültürü içerisine gerçekten de en mümtaz bir yeri işgal etmesinin karşılık, sosyal hareketlilikte en köktenci, en sert, en yıkıcı olabilen bir ülke olduğu gibi aynı zamanda hem müsamahasız laiklik anlayışlarının ve hem de ateist cereyanların en güçlü olduğu ülkedir de.

Anglo-Sakson-German/Protestan kökenli olan Sekülerlik ise, Protestanlığın Katolikliğe nazaran daha mütedil olması dolayısıyla -ki Protestanlık da bazı bakımlardan dolayı, Laikleşme/Sekülerleşme hareketinin bir parçası addedilebilir- Laikliğe nazaran nisbeten daha mütedildir.

Bunun içindir ki, Sekülerlik'e nazaran daha sert bir aksülamel olması dolayısıyla Katoliklik dünyevîleşmesi demek olan Laisizm, din'e karşı daha soğuk, daha mesafeli, hattâ sert tavır almış, terimsel anlamda ateizm'den ayrı olmakla beraber ateizm'e meyilli, zaman-zaman ateizm özelikleri gösterebilen bir "gayri dinîlik" vasfını haizdir. Buna karşılık, Protestan dünyevîleşmesi demek olan Sekülerizm, "gayri dinîlik"den ziyade "lâ-dinîlik"e daha yakındır, ateizm'e daha

uzak, din'e karşı nisbeten daha sıcak ve yakın mesafelidir. Bu hususta Eric S. Waterhouse, "*Sekülerizm ile din ilişkileri, birbirine hasım olmaksızın ziyade karşılıklı olarak birbirine müdahale ettirmemek şeklinde tarif edilir. Teoloji bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, sekülerizm ise bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir*"<sup>32</sup> demektedir. Ancak her ikisinin de dindışı oluşu unutulmamalıdır.

Laiklik ve Sekülerlik arasındaki farkı kısaca şöyle belirtebiliriz: Protestan dünyası iki aşamada dünyevileşmiştir: önce dinini yumuşatarak bu-dünya'nın legalitesini din açısından önemli ölçüde sağlamış, sonra da dini ile arasına emniyetli bir mesafe koymuş ve dinine tam sırt çevirmeden yüzünü bu-dünya'ya dönmüştür. Bu, *Sekülerizm*'dir. Katolik dünyası ise tek aşamada dünyevileşmiştir: Katolik Kilisesi yumuşamadığı için, bir defada, Katolik Kilisesi'nin ağır baskısına bir o kadar ağır ve sert bir cevap vererek dini ile arasına büyükçe ve soğukça bir mesafe koyup kalın bir emniyet duvarı örmüş ve ondan sonra sırtını dinine, yüzünü bu-dünya'ya çevirmiştir. Bu da *Laisizm*'dir. Her iki halde de "din" denen sosyal vakıa reddedilmemiş, yani din tam cepheden karşıya alınarak ateizm'e gidilmemiş; ancak, din ile hayat, ya da uhra ile dünya, başka türlü söylenmekte "öte-dünya" ile "bu-dünya" arasındaki bağlar asgarîye indirilmeye çalışılmıştır. Önemli ölçüde dünyevileşmesi sağlanmış olan bir Hristiyanlık mezhebi olan Protestanlık'da bu bağ, daha canlı ve aktif hale getirilmiş olduğu için dinin, dünyevileşmiş Protestan dünyasındaki rolü de daha canlı ve faal olmuştur. Max Weber'in, "*Kapitalizm*" ile "*Protestan Ahlâkı*" arasında kurmuş olduğu bağ da bu temele dayanmaktadır; bu-dünya'yı meşrulaştıran Protestanlık, modernlik için motor rolü oynamıştır. Aynı şey Katolik Kilisesi için söz konusu olmadığından, Laisizm de modernlik ile arasında daima bir engel olarak gördüğü Kilise'ye, yani Din'e karşı, daha militanca davranan bir ideoloji olmuştur. Fakat mükereren belirtmek gerekir ki, netice olarak, Sekülerizm de Laisizm ile aynı öze sahiptir: *din-dışı olmak*. Bu sebeple, onun savunucuları arasında da ateistler olagelmıştır.

Laiklik/Sekülerlik, Hristiyan Batı'da ortaya çıkmıştır ve çıkmış olduğu ortamın kültürel ve siyasî tarihi ve Kilise-Devlet ilişkileri ile yakından ilgilidir. Batı'da "*Din-Siyaset (Kilise-Devlet) münasebetleri*", önce iki kısma ve sonra da ana hatlarıyla ve kalın çizgilerle üç kısma ayrılabilir:

**1: Hristiyanlığın İlegal Dönemi ve Kayzeryanizm:** Bu dönem, kabaca, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından resmî din olarak ilân edilmesine kadar geçen süre demektir ki üçyüzlü sene civarındadır. Bu dönemde tamamen tedafüî bir strateji izleyen Hristiyanlık, "*Sezar'ın Hakkı'nın-Sezar'a, Tanrı'nın hakkının da Tanrı'ya ait olduğu*" şeklinde özetlenen ve "Sezarın hakkı" ile sembolize edilen "Dünya İşleri" ile "Tanrının hakkı" ibaresi ile sembolize edilen "Din İşleri"ni birbirinden ayıran "*Kayzeryazım*" ilkesine sarılmış, bu iki alanı birbirinden tecrid etmiştir. Dolayısıyla da bu dönem Hristiyanlığında bir tür laiklik/sekülerlik bulunduğu söylenebilir. Ancak, dikkat edilmesi gerek taraf, bu tecridin, ontolojik bir içerik taşımakta olmaması, yani "dünya" ile "uhra"yı ontolojik olarak ayırmaması keyfiyetidir.

**2: Hristiyanlığın Legal Dönemi:** Bugüne kadar olan süreyi kapsayan bu dönem de iki alt kısma ayrılabilir: Dünyevileşme Öncesi ve Sonrası.

**a: Dünyevileşme-Öncesi Dönem ve Klerikalizm:** Bu Dönemde Hristiyanlık, Batı dünyasının hayatına hemen her dönemde etki eden ve yön veren bir güce sahiptir. "Kilise", Hristiyanlık'ın dünyevî bir güç olarak teşahhus ve teecessüm etmiş şekli halini almış ve adetâ "Hristiyanlık" ve "Kilise" özdeş kavramlar halini almıştır. Bu dönemde Kilise, yani Din, artık hem Sezar'ın hakkını ve hem de Tanrı'nın hakkını kendisine almış, "din işleri" ve "dünya işleri" ayrımı lağv edilmiştir. Ne var ki "Kilise", hakikî değil hükmî bir kişiliktir ve aslında Kilise demek, onu temsil edenler de hakikî kişiler olan ruhbanlar demek olduğundan, bu dönemde, genel olarak "*Klerikalizm*" (*Ruhbanlık*) olarak bilinen bir "ruhban hâkimiyeti"nin söz konusu olduğu söylenebilir. Fakat bu dönemde Klerikalizm, yine de bütün Hristiyan âleminde bir -örnek olmamıştır. Kilise'nin (Din'in) siyaset ile ilişkisi, üç büyük Hristiyan Kilisesi'nin hâkim olduğu ülkelerde farklılıklar arz etmektedir. Şöyle ki:

**a.1: Katolik Kilisesi ve Bizantinizm (Tâbî Klerikalizm):** Bu Kilise'nin doğduğu ortamda kuvvetli bir merkezî siyasî otorite vardır: Bizans İmparatorluğu. Bunun için de, Kilise, devlet karşısında bağımsız ya da otonom değil, devlet ile birlikte vardır. Devlet'e hâkim olan Kilise doktrindir ama Kilise devlet'in dışında ya da üstünde değildir; hattâ bir kurum olarak Kilise'nin, siyasî otorite'ye tâbî olduğu da söylenebilir.

**a. 2: Ortodoks Kilisesi ve Metbû Klerikalizm:** Ortodoks Kilisesi Batı Roma'da vücut bulmuş, onun da kısa zamanda merkezî siyasî gücünü kaybetmesi ile Kilise, zamanla, İmparatorluk teşkilatlanmasına halef olmuş ve onun siyasî dünyevî yetkilerini de nefsinde temerküz ettirmiştir. Onun için Ortodoks Kilisesi, siyasî otoritenin kendisine tâbî olduğu, hâkim konumdaki bir Metbû Klerikalizm temsilcisi olmuştur.

**a. 3: Protestan Kilisesi ve Yeni- Kayzeryalizm:** Protestanizm hareketi Klerikalizm karşıtı bir harekettir. Yine bu hareket, aynı zamanda, Merkezî/Milletler-Arası Kilise'ye karşı Millî Kilise'lerin kuruluş ve bağımsızlık mücadelesidir de. Bu, aynı zamanda, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi millî dillerin "kültür dili" olmak için verdikleri mücadele ile de paralellik arz etmekte olan bir vakıdır. Protestanlık ile birlikte Kilise, devlet ile ilişkilerinde yeniden Hristiyanlığın ilk dönemine avdet etmiş, din işleri ve devlet işleri ayrımı tekrar yürürlüğe konmuştur. Bu, Yeni-Kayzercilik olarak adlandırılabilir bir "ayrım" (separation) dönemidir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, batı'da Laikleşme/Sekülerleşme hareketinde esas motor görevini üstlenen, Katolik ve Protestan Kiliselerin egemenlik alanlarındaki ülkeler olmuş, Ortodoks ülkeler daha ziyade, takip edici ve kopyacı olmuşlardır.

**b: Dünyevîleşme ve Sonrası Dönem: Laisizm ve Sekülerizm:** Dünyevîleşme ile birlikte bu tedvir gücünü kaybeden din, daha ziyade, ma-

nevî olarak bir zafî inançlar kompleksi ve maddî olarak temel bir kültür kurumu haline gelmiştir. Bizim burada ele aldığımız konu da budur.

**Laisizm**'in bugünkü anlamda terimsel anlam kazanması, geçen yüzyılın sonlarını bulmuştur. **Fransız İhtilâl**'nin önemli unsurlardan birisi olmasına rağmen, İhtilâl'in iptidalarında henüz, "laik" terimi lûgat mânâsında, yani, Kilise mensubu olmayan halktan kişi mânâsında kullanılıyor ve "Halk Hâkimiyeti" kavramını çağrıştırmaya başlıyordu<sup>33</sup>. Bu terimin bugün bizde kullanılan şekline çok benzer olan anlam ve içeriğe kavuşması, 1882-1905 yılları arasında, "zorunlu ve laik ilk öğretimi", "dernekler ve tarikatlar" ve "kiliseler ile Devlet'in ayrılması" kanunların çıkarılmasıyla olmuş devletin niteliğini belirten "laik" ibaresi de Fransız anayasasına ancak 1946 yılında girebilmiştir.<sup>34</sup>

**Sekülerizm** terimi evvelce "lâ-dinî" bir hayatı ifade etmekte iken, sonradan daha geniş çaplı dünyevîlik anlamı kazanmış, fakat Laisizm kadar şumullü bir anlam ve içerik sahibi olmamıştır. Bu kavramı felsefî bir anlamda kullanan ilk kişi, George Jacob Halyoak olmuştur (1846)<sup>35</sup>. Sekülerizm'in, tarihte Laisizm gibi ihtilâlcî bir yamının olmayışı, Laisizm'e nisbeten daha az tanınmasına sebep olmuştur.

\* \* \*

Sekülerizm ve bilhassa Laisizm, ikinci bölümde, günümüzde Türk düşüncesi hayatını da yakından ilgilendirmesi hasabiyle biraz daha farklı açılardan ele alınacaktır...□

### Bibliyografya

[Kitabın metinde gösterilişi kısaltılmış bir gösteriliş ise, köşeli parantez içinde bu kısa şekli, daha sonra tam künyesi verilmiştir. Ansiklopedi maddeleri ayrıca verilmemiştir]

1. **George Branti**, **Le Catholicisme**, Février 1966, Paris
2. [**Tümer-Küçük**, **Dinler Tarihi**], Günay Tümer, Prof. Dr., -Abdurrahman Küçük, Prof. Dr., **Dinler Tarihi**, s. 251 v.dv., Ocak Yayınları, Ankara, 1993
3. [**A. Schimmel**, **Dinler Tarihine Giriş**], Anne-marie Schimmel, Prof. Dr. Dinler Tarihine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955.
4. [**Platon**, **Timaios**], Eflatun, Timaios, (Çev: Erol Güneş ve Lütfi Ay), **Devlet Kitapları**, Maarif

*Vekâleti*, İstanbul 1943.

5. **R. Hope**, **Aristotle's Physics**, University of Nebraska Press, USA, 1961.
6. [**Gökberk**, **Felsefe Tarihi**], **Macit Gökberk**, Prof. Dr., **Felsefe Tarihi**, 4ncü baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
7. [**Burchardt I (ve Burchardt II)**], Jacob Burchardt. İtalyada rönesans Kültürü., Cilt: I ve Cilt: II, (Çev.: Bekir Sıtkı Baykal, Prof.), C.I: **Devlet Kitapları**, Yatılı Bölge Okulu Döner Sermayesi, Şereflükoçhisar, 1974; C: II: **Kültür Bakanlığı Yayınları**, Ankara, 1977.
8. **Michelet**, **Rönesans**, Julien Michelet, Rönesans (Çev: Kâzım Berker), **M. E. B. Yayınları**, İstanbul, 1989.
9. [**J. D. Bernali**, **M. B. T.**], John Desmond Bernal,

- Materyalist Bilimler Tarihi, Cilt: I ve Cilt: II, (Çev: Emre Maralı), *Sosyal Yayınları*, İstanbul, I. cild: Şubat 1976, II. cild: Ekim 1976 [Not: Kitabın Orijinal ismi (Science in History) (Tarihde Bilim) olmasına rağmen, Türkçe baskısı, yayıncıları tarafından "Materyalist Bilimler Tarihi" adıyla yayınlanmıştır.-D.H.]
10. [Bayet, Düşünce], Alber Bayet, Dine Karşı Düşüncenin Tarihi (Türkçesi: Cemal Süreyya), *Varlık Yayınevi*, İstanbul, Kasım 1970 [Not: Kitabın asıl ismindeki ibare "dine karşı düşünce" olmayıp "hür düşünce" anlamındaki "libre pensée"dir.-D.H.]
  11. [Grenard, Asya], Fernand Grenard, Asyanın Yükselişi ve Düşüşü (Çeviren: Orhan Yüksel) *M. E. B. Yayınları*, 1000 Temel Eser Dizisi, Devlet Kitapları, İstanbul, 1970.
  12. [Toynbee, T. B.], Arnold Toynbee, Tarih Bilinci (2 cilt), I. cilt: Tercüme eden: Murat Belge., *e Yayınları*, İstanbul 1975; II. cilt: tercüme eden belirtilmemiş., *Bateş Yayınları*, İstanbul 1978.
  13. [Forlender. I ve II], Karl Vorlender, Felsefe Tarihi, Cilt: I (Mütercimi: Mehmed İzzet) *İstanbul*, 1927; Cilt: II (Mütercimi: Orhan Saadeddin, Dr.), İstanbul 1928
  14. [Scognamillo], Giovanni Scognamillo, Batının İnanç Temelleri., (Türkçeye tercüme eden belirtilmemiştir), *Dergâh Yayınları*, İstanbul, Mayıs 1976
  15. C. Meriç., *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Ötüken yayınları., 3ncü baskı. İstanbul, 1979
  16. H. Yazıcıoğlu., *Laiklik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., İstanbul, 1993
  - \* *La Grande Encyclopedie*, Societe Anonyme de La Grande Encyclopedie., Paris
  - \* *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Charles Scribners' Sons, Newyork, 1955
  - \* *Encyc. Sc. Scs.*, *Nceyclopedia of Social Sciences*, 16th printing., The Macmillan Company., Newyork, 1967
  - \* *Webster*, *Webster's New Collegiate Dictionary*, G&C. Merriam Cot., Publishers., Springfield, USA
  - \* *Encyc. Amer.*, *The Ancylopedia of Americana*, [Americana Corporation., U. S. A., 1962]

### Dipnotlar

1. **George Branti**, *Le Cotholocisme*, s. 107 v. dv. [*La Sainte-Trinité*], **E. H. Vollet**, *Trinité*, *La Grande Encyclopedie*, tome: 31., s. 397; **Tümer-Küçük**, *Dinler Tarihi*, s. 251 v. dv.
2. Bilhassa Platon, Aristoteles ve Plotinus felsefelerinin derin etkileri nazarı itibare alınmalıdır.
3. Zerdüşht Ontolojisi'nin dahi latent (zamnî) bir monoteist temele dayanmış olmasının muhtemel olduğuna dikkat edilmelidir.
4. **George Branti**, *Le Catholicisme*, s. 87 v. dv. [*Le péché de l'homme*]
5. Bkz. **H. R. Mackintosh**, *Grace*, *Encyclopedia Of Religion And Ethics*, Vol: VI., s. 364-367; **E. C. Van Becelare**, *Grace, Doctrine Of Roman Catholic*, [aynı ansiklopedi], Vol: VI., s. 367-372.
6. **George Branti**, *İbid.*, s. 121. pr. 1
7. **A. Schimmel**, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 128. pr. 3, 1/1.
8. Platon'un, varlığının vücut buluşunu, yani Kozmogoni'yi, varlıklar ile Tanrı arasında mutavassıt tanrılar koymak sûretıyla temellendirmesine bir örnek olmak üzere, meselâ, bkz: **Platon**, *Timaios*, 35. b; 37. 7; 42. e
9. Kelime, Geç Latince'deki din adamı, rahip anlamındaki "Clericus"dan gelmektedir, İngilizce'ye Orta Fransızca'daki "Clergie"den geçmiştir. [Bkz: **Webster**, "**Clergy**" Md.] İngilizce'de "hristiyan din adamı" anlamındaki "priest" kelimesi Grekçe'de "ihtiyar adam" anlamındaki "presbiteros" kelimesinden gelmektedir. Bu kelime Orta Latin-
- ceye "presbyter" olarak geçmiş ve oradan Anglo-Saksonca'ya "preost" olarak intikal etmiştir. [Bkz: **Webster**, "**Priest**" Md.] "İbadet etmek", "Dua etmek" anlamındaki "pray" kelimesi de aynı kökten gelmektedir.
10. Hristiyanlıktaki "*yanılmazlık liderlik*" konumundaki ruhbanlık'ın benzeri olarak İslâm dünyasında, Batınî/Karımâtî gulat şiasındaki "*İmâm-ı Mâsum teorisi*" ve *Şiî İmamlık telakkisi* gösterilebilir.
11. Bkz: **Webster**, "**Secular**" Md.; **E. -H. Vollet**, "**Sécularisation**" Md., *La Grande Encyclopedie*, Tome: 29., s. 868.
12. Bkz: **Webster**, "**Lay**", n(noun) ve "**Lay**" adj. (adjective) Md. ler
13. **A. J. Maclean**, "**Laity, Layman**" Md., *Encyclopedia Of Religion And Ethics*, Vol: VII., s. 766. stü: 2. pr. alttan: 1
14. **A. J. Maclean**, "**Laity, Layman**" Md., *Encyclopedia Of Religion And Ethics*, Vol: VII., s. 766. stü: 1- s.767. stü: 2 v. dv.
15. Aristo kozmolojisi ve fiziği için, bkz: **R. Hope**, *Aristotle's Physics*
16. **Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, s. 182.2
- \* Renaissance uzmanı Michelet, haklı olarak, Orta Çağ'ın bitişi için kesin bir tarih belirlemenin çok zor olduğunu belirtmektedir. [Bkz° **Michelet**, *Rönesans*, s.5.1.- s. 6]
- \* Bazı müellifler Renaissance'ı biraz daha farklı bir şekilde tarihlendirmektedirler. Meselâ, J. D. Bernal bunun için 1440-1540 arasını vermektedir. [

- Bkz° **J. D. Bernal, M. B. T.**, C: I, s. 259]
- \* Fernand Grenard, "Renaissance" tabirinin, hiç de yerinde bir tabir olmadığını [**Grenard, Asya.**, s. 223. 1/1] ve Avrupa'nın modern terakkisininin, kendi ifadesiyle, "*Rönesans denen ve Yunan-Roma an'anesine dönüştü*"ü ifade eden bir tabirle izah edilemeyeceğini, zira bu an'änenin Bizans'ta ve Şark'ta çok kuvvetli bir şekilde ve kesintisiz olarak devam etmiş olmasına rağmen orada Garp'dakine benzer bir şeye yol açmadığını söylemektedir. [**İbid.**, s. 224.2]
- \* Arnold Toynbee, tek bir "**Renaissance**"dan söz etmenin hatalı olacağını, bunun yerine, muhtelif zamanlar ve mekânlarda vuku bulmuş olan muhtelif "**Renaissance**"ların mevcut olduğunu belirtmekte [**Toynbee, T. B.**, C: II, s. 482. s. 1. pr: 3- s. 2 pr: 1] ve bu Renaissance'ları "Uygarlıklar Arasında Zaman içinde Temaslar" olarak nitelendirerek üç gruba ayırmaktadır: [**İbid.**, Cild: II, Bölüm: X X Kurumların, yasaların, felsefelerin rönesansları (s. 482-490); Kısım: 51: Dillerin, edebiyatların, plastik sanatların rönesansları (s. 490-497); Kısım: 52: Dinlerin rönesansları (s. 498-502)]
17. Bu konuda Karl Forlender şunları yazmaktadır: "*Bu yeni zaman, şimdiye kadar, bazı şahsiyetlerde ve mahafilde kendisini tebşir ederken, şimdi, 14ncü ve bâhusus 15nci asırda kuvvetle etrafı istilâ etti. Kurum-u atike istinad eden bu cereyan, tabiatıyla eski medeniyetle en kuvvetli rabatası olan yerde, İtalya'da olabildi.*" **Forlender. II.**, s. 5 st: 6-9.
- Konunun uzmanlarından olan Jacob Burckhardt Renaissance'ı "*dünya tarihinin akışından doğan yüce bir zorunluk*" olarak nitelendirmekte ve bu hareketin İtalya'da başlaması keyfiyetini ise, "*İtalyan halk dehası*" ile izah etmektedir ve hatta bu açıklama modelinin, meşhur eseri "İtalyada Rönesans Kültürü"nü "asil tezi" olduğunu belirtmektedir [**Burckhardt. I.**, s. 267. st: 1/1- s. 268]. Daha sonra müellif, klasik kültürün aslında bütün Avrupa'da şöyle ya da böyle belirli bir etkisinin olduğunu, hattâ Renaissance'dan hayli zaman önce başka Avrupa ülkelerinde de Renaissance'ın proto-tiplerinin ortaya çıkmış olduğunu anlatmakta [**İbid.**, s. 269. 2-270. 1], fakat bunun akabinde İtalya'nın Renaissance'daki özel yerini ise şu şekilde vurgulamaktadır: "*Fakat, italya'da klasik çağ kültürünün yeniden uyanışı, Kuzey Avrupa ülkelerine benzemez. Klasik çağ hayatını hâlâ yarı yarıya muhafaza etmekte olan İtalyan halkında, üzerinden bar barlık dalgası geçer geçmez, eski devir bilinci uyanıyor. Halk bunu sevinçle karşılıyor ve yeniden canlandırmak istiyor. İtalya dışında söz konusu olan sorun, klasik kimi öğelerinden bilgince ve düşünülerek yararlanılmasından ibarettir. İtalya'da ise aynı zamanda hem bilginler ve hem de halk, fiilen klasik kültürü tutuyor; çünkü bu kültür doğrudan doğruya kendi eski büyüklüğünün bir hatırasıdır.*" [**İbid.**, s. 269. 2-s. 270.1]
18. Bu dönem, bazı müelliflerce "Karşı-Renaissance Dönemi" olarak da anılmaktadır. [Bkz: **J. D. Bernal, M. B. T.**, C: I, s. 277 st:1]
19. **Grenard, Asya.**, S. 226. 2
20. **Toynbee, T. B.**, C: II, s. 482. s. 1. pr: 1 v. dv.
21. **Burckhardt, I.**, s. 267. st: 1-6.
22. **Scognamillo.**, s. 143. 1/1k-s. 144.1.
23. **Michelet, Rönesans.**, Bölüm: III
24. Renaissance'da ferd'in ön plana çıkarılışının en önemli örneklerinden birisi, **Robelais**'nin sevimli devi **Gargantuas** ile mubalağalı bir tarzda sembolize edilmiştir.
25. **Scognomillo.**, s. 146. 1-s. 147.3
26. **Burchardt, I.**, s. 207.2-s.208.1
27. **Bayet, Düşünce.**, s. 68.2-s. 69.2
28. **Bayet, Düşünce.**, s. 76. pr: -s. 77. pr: 2
29. Avrupa'nın, hikmetin önemli kaynaklarından birisi olan Hind'i tanımakta ne kadar gecikmiş olduğunu Cemil Meriç şöyle anlatır: "*Avrupa sırtını Oлимп'e dayadıktan sonra Avrupa'ya Batıya katılmaya başladı. Ama çağdaş Batıyı kanatlandıran ikinci bir rönesans daha var. Hristiyan dünya tarihinde başka Avrupalılar da olduğunu onsekizinci yüzyıl sonlarında öğrendi. Anlaşıldı ki düşünce, yalnız Akdeniz kıyılarında yetişen bir çiçek değildir.*" [**C. Meriç, Bir Dünyanın Eşiğinde.**, 3ncü baskı., Ötüken Yayınları., İstanbul 1979., s. 7. pr:3]
- Batı'nın İslâm Şark ile olan kültür alış-verişlerinde de en dikkat çekici taraf, bu alış-verişin ağırlık merkezinin bilim ve felsefe sahasına münhasır olması keyfiyetidir. Bu husus, ondan da önce, Grek kültürüne ilgi duyan İslâm dünyası için de geçerlidir. Meselâ ne müslüman aydınlar Greklerin ve ne de Avrupalı aydınlar müslümanların dinlerine, müziklerine, sanat ve edebiyatlarına ciddi bir ilgi göstermişlerdir. Bu satırların müellifine göre bu husus, kültürel münasebetler açısından, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.
30. **J. D. Bernal, M. B. T.**, C: I, s. 266. pr: 1
31. "*Kilise, hiçbir zaman eşi görülmemiş, korkunç bir zâbıtâ kuvvetiyle cihazlanmış bir monarşi, bir hükümet olmuştur..*" **Michelet, Rönesans.**, s. 11.3
32. **Eric S. Waterhouse.**, "Secularizm" Md., **Encyclopedia Of Religion And Ethics.**, Vo: 11., s. 348. s. 2. Pr: 4
33. **H. Yazıcıoğlu, Laiklik.**, s. 132. pr: 3
34. **H. Yazıcıoğlu, Laiklik.**, s. 147. pr: 3
35. **Eric S. Waterhouse.**, "Secularizm" Md., **Encyclopedia Of Religion And Ethics.**, Vol: 11., s. 347., "Secularizm" Md., **Encyc. Amer.**, Vol: 24., s. 521. s. 2; Sekülerizm için ayrıca, bkz: **B. Groethuysen, "Secularism" Md. Encyc. scs.**, Vol: XIII., s. 631 v. dv.