



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

NEGATİF DİN ÖZGÜRLÜĞÜ

Serdar ÜNVER

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. İlyas DOĞAN**

**DOKTORA TEZİ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

MART 2022



NEGATİF DİN ÖZGÜRLÜĞÜ

Serdar ÜNVER

DOKTORA TEZİ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Mart 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Serdar Ünver

04.03.2022

NEGATİF DİN ÖZGÜRLÜĞÜ

(Doktora Tezi)

Serdar ÜNVER

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Mart 2022

ÖZET

Toplumun, gündelik yaşamın ve hukukun laikleşmesi ile modernleşme ve modern devlet arasında göz ardı edilemez bir bağlantı bulunmaktadır. Bu bağlantı mutlak bir belirleme ilişkisi olmasa da modern hukuk ve toplum düzeninin laikleşme sürecinin bir ürünü olduğunun ve söz konusu laikleşme sürecinin de Aydınlanma'nın düşünce mirasıyla bağlantılı olmasının yanında en nihayetinde kapitalist üretim biçimiyle olanaklı hale geldiği görülmektedir. Bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğü de içerik itibarıyla laik modern toplumun mümkün kıldığı bir özgürlüktür. Niteliği itibarıyla din özgürlüğünün pozitif görünümü modern anayasacılıkta neredeyse tartışmasız bir şekilde kabul görse de negatif din özgürlüğü konusu tartışmalı alanda kalmaktadır. Çalışmada negatif din özgürlüğünün tarihsel arka planı, negatif din özgürlüğüyle ilişkileri bağlamında laikleşme ve laikleşmeme tezleri ele alındıktan sonra yargı kararları da dikkate alınarak negatif din özgürlüğünün, temel bir yurttaş hakkı olarak kıymeti ve laikliğin niteliği itibarıyla talep edilebilir ve devlete pozitif yükümlülükler yükleyen bir hak olarak kabul edilip edilemeyeceği hukuk kuramı sınırları içinde tartışılmaktadır.

Bilim Kodu : 50501

Anahtar Kelimeleri : Negatif din özgürlüğü, laikleşme, Aydınlanma, Bilimsel Devrim, Özgürleşme

Sayfa Adedi : 287

Tez Danışmanı : Prof Dr. İlyas Doğan

NEGATIVE FREEDOM OF RELIGION

(Ph. D. Thesis)

Serdar ÜNVER

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

March 2022

ABSTRACT

The link between secularization in society, daily life and phenomena of modernisation and modern state is unignorable. Although this connection is not essentially a determination relation, it is clear that the modern law and modern social order is an outcome of the process of secularization and the secularization itself is both connected to the legacy of Enlightenment and in the last instance, it is enabled by the capitalist mode of production. In this context, the freedom of religion and conscience is made possible by modern secular society. While the positive freedom of religion is almost undisputed in modern constitutionalism, the negative freedom of religion is a highly debated issue. In this work, firstly historical background of the negative freedom of religion and main claims of secularization and desecularization thesis were reviewed and then issues about the value of negative freedom of religion and whether secularity can be considered as a right that imposes positive obligations to states are discussed within the scope of legal theory.

Science Code : 50501
Key Words : Negative freedom of religion, secularization, Enlightenment, Scientific Revolution, emancipation
Page Number : 287
Supervisor : Prof. Dr. İlyas Doğan

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
ŞEKİLLERİN LİSTESİ	ix
RESİMLERİN LİSTESİ	x
KISALTMALAR	xi
1. GİRİŞ	1
1.1. Yönteme İlişkin Genel Bilgiler	1
1.1.1. Varsayımlar	5
1.1.2. Temel Problematik	5
1.1.3. Tezin Bölümlendirilmesi	5
2. DÜNYEVİ HUKUKUN OLANAKLI HALE GELİŞİ	7
2.1. Laik Hukukun Tarihsel Arka Planı	7
2.1.1. Modern Devlet Öncesinde Hukukun Dünyevileşmesi	7
2.1.1.1. Dünyevi hukukun Orta Çağ'daki kökleri	8
2.1.2. Avrupa'da Din Özgürlüğü ve Laikliğin Gelişiminin Arka Planı.....	12
2.1.2.1. Fransız Din Savaşları.....	16
2.1.2.2. Otuz Yıl Savaşları	29
2.2. Modern Devletin Doğuşunda Laikleşme	31
2.2.1. İnançsızların Kendi Devletlerini Kurma Hakkı	33
2.2.2. Bilimsel Devrim	37
2.2.3. Aydınlanma	42
2.2.3.1. Tanım ve tarihçe	42
2.2.3.2. Anglo Sakson düşüncesinin laikleşmesi.....	43
2.2.3.3. Radikal Aydınlanma.....	44

3. MODERN DEVLET, LAİK HUKUK VE DİN	65
3.1. Laiklik	66
3.2. Laikleşme Kuramı	75
3.3. Fransa’da Laiklik	95
3.4. Post-Laiklik	101
3.4.1. Laikleşmeme Tezi (Desecularization)	104
3.4.2. Laikleşmeme Tezi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları	110
4. HAK KURAMLARI	119
4.1. Hak Özgürlük ve Özgürleşme	119
4.2.1. Hakların Biçimleri- Hohfeld’in Analitik Sistemi	121
4.2.2. Aktif ve Pasif Haklar	123
4.2.3. Negatif ve Pozitif Haklar	123
4.2.4. Hak Kuramları	124
4.2.4. Haklar ve Özgürlükler	124
4.2.5. Hakların Yarışması	126
4.2.6. Haklar Anlayışına Yönelen Eleştiriler	128
4.2.6.1. İnsan haklarının Marksist eleştirisi	130
4.2.6.2. İnsan haklarının feminist eleştirisi	133
4.2.6.3. Eleştirel hukuk çalışmaları kapsamında insan haklarının eleştirisi	135
4.2.6.4. İnsan haklarının faydacı eleştirisi	138
4.2.6.5. İnsan haklarının realist eleştirisi	139
4.2.6.6. Hak kavramının eleştirel yaklaşımlar doğrultusunda değerlendirilmesi	140
4.2.7. Özgürlük	140
5. NEGATİF DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE HAK OLARAK LAİKLİK	149
5.1. Din ve Vicdan Özgürlüğü	151
5.2. Negatif Din Özgürlüğü	155
5.3. Özgürleşme	174

5.4. Negatif Din Özgürlüğü ve Dinin Dışavurumu Sorunu	180
5.4.1. AİHM Lautsi ve Dini Semboller	180
5.4.1.1. Sembollerin anlam ve işlevleri-özel yaklaşım.....	181
5.4.1.2. Dışlayıcı ve kapsayıcı tarafsızlık.....	190
5.4.2. Diğer Yargı Kararlarında Negatif Din Özgürlüğü	195
5.4.2.1. Amerikan Yüksek Mahkemesi kararları.....	196
5.4.2.2. Almanya Federal Anayasa Mahkemesi	201
5.4.2.3. Kanada Yüksek Mahkemesi'nin Mouvement Laique Quebecois and Alain Simoneau v City of Saguenay and Jean Tremblay kararı.....	212
5.4.2.4. İtalyan Yargıtayı'nın 14 Mart 2011 Tarih ve 5924 Sayılı Kararı: Mahkemede Haç Davası	214
5.4.2.5. Değerlendirme	215
5.5. Negatif Din Özgürlüğüne Karşı İleri Sürülen Savlar	217
5.5. Türkiye'de Din Özgürlüğü ve Negatif Din Özgürlüğü	221
5.5.1. Mevcut Düzenleme	221
5.5.2. Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğünün Gelişimi.....	221
5.5.3. Günümüzde Din ve Vicdan Özgürlüğü.....	233
5.5.4. Negatif Din Özgürlüğü ve Laiklik Bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı	235
5.5.5. Anayasa Mahkemesinin Norm Denetimi Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü	246
5.5.6. AİHM'nin Türkiye'ye İlişkin Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü.....	248
5.5.7. Anayasa Mahkemesi Bireysel Başvuru Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü	252
SONUÇ	257
KAYNAKLAR	269
ÖZGEÇMİŞ	289

ŞEKİLLERİN LİSTESİ

Şekil

Sayfa

Şekil 1: Steve Bruce’a göre laikleşme paradigması 84



RESİMLERİN LİSTESİ

Resim	Sayfa
Resim 1. Afişler Vakası’nda kullanılan Marcourt’un bildirisi	21
Resim 2: Tycho Novası.....	40



KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

Açıklamalar

AB

Avrupa Birliği

AİHM

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi

Bkz.

Bakınız

Para.

Paragraf numarası.

Vb.

Ve benzeri

Vd.

Ve diğerleri

1. GİRİŞ

1.1. Yönteme İlişkin Genel Bilgiler

Çalışmada esas olarak eleştirel sosyal bilim anlayışı benimsenmekteyse de incelenecek konunun niteliği gereği nomotetik yaklaşım ağır basmaktadır. Kamu hukuku alanında değerlendirilebilecek çalışmalarda hem idiografik yaklaşımları¹ bir arada kullanmak mümkün ve hatta bazı durumlarda tercihe şayan görünmektedir. Kamu hukuku sorunları, incelemenin amacına da bağlı olarak hem evrensel hem de yerel etmenlerin birlikte ele alınmasını gerektirmektedir..Bu açıdan belirleyici olan, çalışmayla varılmak istenen sonuçtur. Evrensel ya da yerel etmenler üzerinden değerlendirme konusunda yapılacak olan seçim metodolojik olmaktan ziyade çalışmacının bakış açısıyla ve felsefi kabulleriyle bağlantılıdır.² Kamu hukuku sorunları aşırı genelleşici bir yaklaşımla ele almak doğru olmasa da kültürel görececi bir yaklaşımla sadece farklılıkların altını çizmek daha verimsiz bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle çalışmada ayrı örneklerden yola çıkılsa da farklı maddi gerçeklikler üzerinden toplumsal olgular ve bunların hukuki yansımalarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın öncelikli hedefi belirli bir hukuk sisteminde negatif din özgürlüğünün özelliklerini tespit etmekten ziyade negatif din özgürlüğünün genel yapısını ve genel olarak modern hukuk sistemlerinde ortak olan yönlerini ortaya çıkarmaktır.

Hukuk literatürü sıklıkla kendi nesnesi olan belirli normatif düzenlerin, mevzuatın, siyasaların yahut yüksek mahkeme kararlarının incelenmesine odaklanmaktadır. Bu durum eleştirel hukuk çalışmaları ve sosyo-hukuki çalışmalar gibi akademik gelenekler için dahi geçerlidir.³

¹ Nomotetik yöntem ve idiografik yöntem ayrımı Neo-Kantçı filozof Wilhelm Windelband'a dayanmaktadır. Windelband tarih biliminin gerçekliğin benzersiz, tekrarlanamaz ve tekil niteliğini tespit etmesinden dolayı idiografik, doğa bilimlerinin ise genel yasa arayışından dolayı nomotetik olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte bu ayrım şekli ve teleolojiktir dolayısıyla aynı inceleme nesnesini her iki bakış açısıyla da ele almak olanaklıdır. Katherina Kinzel, "Wilhelm Windelband", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2020 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/wilhelm-windelband/>.

² Jaakko Husa, "Comparative Methodology and Constitutional Change", içinde *Routledge Handbook of Comparative Constitutional Change* (Routledge, 2020), 40.

³ Natalia Delgado, "Marx on law and method", içinde *Research Handbook on Law and Marxism* (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2021), 528, <https://www.elgaronline.com/view/edcoll/9781788119856/9781788119856.00036.xml>.

Hukukun kaynaklarının ortaya çıkışı, değişimi ve varlığını sürdürmesi toplumların tarihsel değişiminin bir ürünüdür. Bu nedenle öncelikle araştırma konusunu ortaya çıkaran tarihsel ve maddi koşullar değerlendirilerek ve bu koşullarda oluşan belirli hukuki biçimlerin arkasında yatan çatışma ilişkileri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, ele alınacak konunun normatif, felsefi ve toplumsal boyutları birbirleriyle bağlantılı olarak değerlendirilecektir. Diğer yöntemlere de kısmen yer verilmekte ise de çalışmanın temel yöntemi tarihsel-karşılaştırmalı yöntemidir.

Laiklik ve laikleşme kavramları, negatif din özgürlüğünün tartışılması açısından hayati önem taşımaktadır. Bu nedenle laik ve seküler terimleri arasında bir ayrım gözetilip özetilmemesinin çalışmanın metodolojisine doğrudan etkisi bulunmaktadır. Türk kamu hukuku literatüründe bu terimler arasında fark gözeten örneklerle rastlamak mümkündür. Örneğin Erdoğan Teziç, laik devlet seküler devlet ayrımını laik devletin resmi dini olmaması seküler devletin ise kurumsal din devlet kaynaşmasını içermesine rağmen kamusal hayatta ve hukuk düzeninde bu dinin etkisi olmamasına dayandırmaktadır. Teziç'e göre bu ayırmda İngiltere Danimarka ve Norveç devlet tarafından desteklenen resmi kiliselere sahip oldukları için seküler devlet kategorisinde yer almaktadırlar.⁴ Öte yandan, böyle bir ayrımın varlığı kabul edilecekse, terimsel farkı sadece kurumsal ayrılık üzerinden tespit etmeye çalışmak da güçtür zira Fransız Laikliğinin dayandığı, Kilise ve Devletin ayrılığına ilişkin 1905 tarihli yasada laiklik ifadesi bulunmamaktadır. Sosyal bilimlerde sekülerlik teriminin dahi devletin din konusunda tamamen tarafsız olmasından dinin kamusal alanda ifade edilmesini engellemesine kadar uzanan çok çeşitli anlamları bulunmaktadır. Bu farklılık daha ziyade toplumsal koşullarla birlikte siyasal ve ideolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır.⁵ Fransızca hukuk yazınına bakıldığında da sekülerlik ve laiklik arasında mutlak bir ayrım yapılmadığı, Amerika Birleşik Devletleri'nde benimsenen din – devlet ilişkisi biçiminden bahsedilirken dahi sekülerizm teriminin “laïcité” ile karşılandığı görülmektedir.⁶ Amerika Birleşik Devletleri'nin seküler, Fransa ve

⁴ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, 21. (İstanbul: Beta, 2017), 240.

⁵ Jeffrey Haynes ve Erin Wilson, “Introduction: Political Secularism and Religious Difference in Western Europe, the Middle East, and North Africa”, *Politics and Religion* 12, sy 3 (2019): 427, <https://doi.org/10.1017/S1755048319000178>.

⁶ Örneğin bkz.: Blandine Chelini-Pont, “Laïcités Française et Américaine en Miroir”, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, sy 4 (2005): 107-18; Amandine Barb, “Une Laïcité Ouverte aux Religions ? Le Modèle Américain”, *Études* Janvier, sy 1 (2016): 19-34,

Türkiye'nin ise laik olarak nitelendirilmesi gerektiği savına karşı Ahmet T. Kuru, laik devletlerin “*resmî dinlerinin olmayışı ve hukuk sistemlerinin din kontrolünde olmaması şeklinde özetlenebilecek iki ortak özellik*” tanımlanabileceğini ve bu durumda adı geçen üç devletin de laik olarak nitelendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Yazara göre bu bağlamda ülkelerde hakim olan ideolojiyle bağlantılı olarak kullanılması gereken kavramların pasif laiklik ve dışlayıcı laikliktir.⁷

Laiklik ve sekülerliğin birbirinden tamamen ayrı olduğu tezinin Türk Kamu hukuku literatüründe de net bir şekilde benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Bu durumun dikkat çekici göstergelerinden biri Anayasal bir ilke olarak laikliğin yahut laiklik sekülerlik ayrımında her daim işaret edilen Fransız Laikliğinin ortaya

<https://doi.org/10.3917/etu.4223.0019>; Micheline Milot, “Introduction: les Amériques et la Laïcité. Acquis Historiques et Enjeux Actuels”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, sy 146 (2009): 9-16; Antoine Imbert ve Erwan Le Noan, “James Madison, la Liberté Religieuse et la Laïcité”, *Société, Droit et Religion* Numéro 2, sy 1 (2012): 97-112, <https://doi.org/10.3917/sdr.002.0097>; Camille Froidevaux-Metterie, “États-Unis: Comprendre l'énigme Théocratique-Laïque”, *Critique Internationale* 36, sy 3 (2007): 105-33; Thomas Hochmann, “Le Christ, le Père Noël et la Laïcité, en France et aux États-Unis”, *Les Nouveaux Cahiers du Conseil Constitutionnel* 53, sy 4 (2016): 53-61, <https://doi.org/10.3917/nccc1.053.0053>; Denis Lacorne, “Une Laïcité à l'Américaine”, *Études* 409, sy 10 (2008): 297-305, <https://doi.org/10.3917/etu.094.0297>.

Fransız literatüründe laiklik ifadesinin laikliğin Fransız modelinden çok farklı anlaşıldığı başka hukuk çevreleri için de kullanıldığı görülmektedir; örneğin bkz.: Boris Klein, “Le Principe de Laïcité et Son Application aux Mineurs: Approche Comparée Entre la France et l'Allemagne”, *Histoire, Monde et Cultures Religieuses* 39, sy 3 (2016): 55-69, <https://doi.org/10.3917/hmc.039.0055>; Rajeev Bhargava, “La Spécificité de la Laïcité à l'indienne”, *Critique Internationale* 35, sy 2 (2007): 121-47, <https://doi.org/10.3917/cii.035.0121>; Danielle Rozenberg, “Espagne: l'invention de la Laïcité”, *Sociétés Contemporaines* 37, sy 1 (2000): 35-51; Claude Proeschel, *L'Idée de Laïcité. Une Comparaison Franco-Espagnole* (l'Harmattan, 2005).

Dinin siyasal alanda etkin olmasının Amerikan “laikliğine” zarar vermeyeceğini savunan Michael Perry de İngilizce yayınlanan makalesinde Amerikan hukuk sistemi özelinde “Laïcité” ve “la Conception Américaine de la Laïcité” ifadelerini kullanmaktadır. (Michael J. Perry, “Why Religion in Politics Does Not Violate la Conception Américaine de la Laïcité”, *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13, sy 2 (2006): 543.) Fransız laiklik anlayışından ziyade Amerikan laikliğine yakın bir sistemi benimseyen Senegal Anayasasının birinci maddesi de Senegal Cumhuriyeti’ni laik (laïque), demokratik ve sosyal olarak nitelendirmektedir. (“Constitution du Sénégal: Loi N° 2001-03 Du 22 Janvier 2001 Portant Constitution, Modifiée”, 22 Ocak 2001, <https://www.sec.gouv.sn/lois-et-reglements/constitution-du-s%C3%A9n%C3%A9gal>.)

Joan W. Scott’ın Sex and Secularism adlı eseri de Fransızca “La Religion de la Laïcité” adıyla tercüme edilmiştir. (bkz.: Joan W. Scott, *La Religion de la Laïcité*, çev. Joëlle Marelli (Paris: Climats, 2018).) Eserde hem Fransızca laïcité ile İngilizce secularism terimlerinin hem de yine “laïcité” ile İngilizce “sécularisation” sözcüklerinin aralarında hiç fark gözetilmeksizin kullanılması eleştiri konusu da olmuştur. (Philippe Ségur, “Joan W. Scott, La religion de la Laïcité. Paris, Climats, 2018”, *Revue du Droit des Religions*, sy 8 (2019): 211-13.) Diğer yandan, Charles Taylor ve Jocelyn Maclure’un Fransızca olarak Laïcité et Liberté de Conscience adıyla yayınladıkları eserleri İngilizce’ye “Secularism and Freedom of Conscience” adıyla tercüme edilmiştir; eserin orijinal Fransızca metninde “Amerikan modeli laiklik” ifadesinin tercih edildiği görülmektedir. (Charles Taylor ve Jocelyn Maclure, *Laïcité et Liberté de Conscience* (Montreal: Boréal, 2010), 33.) Fransız yazınında sekülerleşme kavramının da zaman zaman laïcisation terimiyle karşılanması da dikkat çekmektedir.

⁷ Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 107.

çıkmasından çok önceki dönemlere dayanan ilahi olmayan doğal hukuk anlayışlarının literatürümüzde “laik doğal hukuk” olarak adlandırılmasıdır.⁸ Benzer bir şekilde literatürde Padovalı Marsilus’un beşeri yasaları üstün tutan anlayışı yahut İbn-i Haldun’un siyasal iktidarı ve toplumu dini gerekçelere dayanmaksızın açıklayan ve sosyoloji disiplininin erken bir habercisi olarak kabul edebileceğimiz kuramı için de “laik iktidar anlayışı” tanımlaması yapıldığı görülmektedir.⁹ Zeki Hafizoğulları’nın “toplumumuzun”özünü, esasını teşkil eden laiklik” tanımlaması da laiklik kavramının hukuk literatürümüzde aynı zamanda bu çalışmada da benimsendiği şekilde sosyolojide sekülerleşme olarak da ifade edilen toplumsal değişime işaret etmek amacıyla da kullanıldığını göstermektedir. Hafizoğullarının laikliğin tanımında, itibar edilebilecek tek beşeri ilkenin egemenliğin dayandırıldığı kaynakta yer aldığı ve devletin en temel unsuru olan iktidarın kaynağının beşeri irade olmasının laik olduğu şeklindeki tespiti¹⁰ de Türk Kamu Hukuku literatüründe laikliğin sadece Kuru’nun adlandırmasıyla “katı laikliğe” tekabül etmediğinin kabulünü gerektirmektedir.

Öte yandan bu farkı sadece ayrılık üzerinden tespit etmeye çalışmak da güçtür zira Fransız Laikliği de laiklik ifadesinin doğrudan kullanılmadığı 1905 Law on Separation of the Churches and State’e dayanır.

Sosyal bilimlerde sekülerlik teriminin dahi devletin din konusunda tamamen tarafsız olmasından dinin kamusal alanda ifade edilmesini engellemesine kadar uzanan çok çeşitli anlamları bulunmaktadır. Bu farklılık daha ziyade toplumsal koşullarla birlikte siyasal ve ideolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Ancak laiklik ve sekülerlik kavramları arasındaki ayrıma ilişkin genel geçer bir kural tespit etmek mümkün ve anlamlı görünmemektedir. Bu çalışmada yalnızca laiklik ve laikleşme kavramları tercih edilmiş olsa da doğrudan alıntılarda kaynağın yazarının ya da çeviriyi gerçekleştirenin sözcük seçimine uygun olarak seküler ve sekülerleşme ifadeleri korunmuştur.

⁸ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (İstanbul: Yetkin Yayınları, 1993), 30; Oktay Uygun, *Devlet Teorisi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015), 160; Oktay Uygun, *Hukuk Teorileri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021), 11; Yavuz Abadan, “Tabii Hukukun Medeni Kanunumuz Üzerindeki Tesiri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* VIII, sy 3-4 (1951): 313,317,318.

⁹ Örneğin bkz.: Uygun, *Devlet Teorisi*, 160-80.

¹⁰ Zeki Hafizoğulları, “Laiklik”, *Erdem* 7, sy 20 (1991): 349,353,354.

1.1.1. Varsayımlar

Bu çalışmada değerlendirilen temel varsayımlar şunlardır:

- Din ve vicdan özgürlüğü hem modernleşme hem de laikleşmenin bir ürünüdür.
- Laikleşme ile modernleşme arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır ancak bu bir zorunluluk ilişkisi değildir.
- Negatif din özgürlüğünün, temel bir yurttaş hakkı olduğunu; laikliğin ve dinden özgürlüğün niteliği itibarıyla talep edilebilir ve devlete pozitif yükümlülükler yükleyen bir hak olduğunu hem felsefi olarak hem de pozitif hukuk metinleri bağlamında savunmak olanaklıdır.

1.1.2. Temel Problematik

Tezin çıkış noktası küresel olarak laikleşme tezinin gerçekleşmediği ve post-laik olarak adlandırılabilir bir Dünya’da yaşadığımız tezi karşısında negatif din özgürlüğünün korunması gerekliliği ya da hem bireysel hem de toplumsal seviyede laikliğin bir hak olarak görülüp görülemeyeceği sorundur.

1.1.3. Tezin Bölümlendirilmesi

Negatif din özgürlüğünün incelenmesi ve laikliğin bir hak olarak tanınmasının mümkün olup olmadığının tartışılabilmesi amacıyla tez giriş bölümü haricinde en nihayetinde dinden özgürlüğün ve bu anlamdaki laikliğin hak olarak anlamını tartışacak bütün kuramsal ve hukuki savları karşılayacak şekilde yapılandırılacak dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde kamu hukuku alanında din dışı düşüncenin nasıl ortaya çıktığı, laik kuramların nasıl geliştiği ve günümüzde tartışılan post-laik kuramların içeriği aktarılacaktır. Bu bağlamda laik düşüncenin modern bir kavram olduğu tartışmasız olsa da bu düşüncüyü mümkün kılan gelişmelerin izi Roma İmparatorluğunun yıkılışına kadar geriye gidilerek araştırılacaktır. İncelemenin bu tarihe kadar geriye götürülmesinin nedeni temel olarak Aydınlanma düşüncesinin Orta Çağ dini hukuk anlayışına ve felsefesine bir tepki olmasıdır. Bu yüzden ilk hareket noktası Orta Çağ düşüncesini ortaya çıkaran gelişmeler olacaktır. Kuşkusuz örgütlü dinler ile toplum arasındaki zaman zaman gerilime ve çatışmaya dayanan ilişkiyi bilinen ilk örgütlü

dinin varlığına yani antik Ortadoğu medeniyetlerine kadar izlemek olanaklıdır¹¹ ancak bu tür bir çalışma başlı başına çok geniş bir siyasal tarih çalışması olacaktır ve buna karşın mevcut teze katkısı çok sınırlı olacaktır.

Tezin ikinci bölümünde modern devlet, laik hukuk ve din ilişkisi tartışılmaktadır. Bu bölüm içerisinde laikliğin ne olduğu, bu çalışmada her yönüyle tartışmasız kabul edilmese de büyük ölçüde geçerliliğini koruduğu savunulan laikleşme kuramı ve bu kuramın karşı cephesinde yer alan post laiklik incelenmektedir.

Tezin üçüncü bölümünde başta doğal haklar kuramı, faydacı kuram ve Hohfeld'in analitik sistemi olmak üzere hak kuramlarına yer verilecektir. Hakkın kaynağına ve meşruluğuna ilişkin kuramlar değerlendirilirken Aydınlanma ve modernleşmeye içkin olan “özgürleşme” kavramının hakkın kaynağı olarak görülüp görülemeyeceği değerlendirilecektir. Konu dahilinde özellikle Bentham ve Marx'ın insan haklarına getirdikleri eleştiriler dikkate alınacak ve bu yazarların hak nihilisti olmadığı varsayımından hareketle Bentham faydacılığına ya da Marksizme dayanan hak kuramlarının mümkün olup olmadığı da tartışılacaktır. Zira günümüzde özgürleşme kavramı faydacı ve Marksist kuramlardan büyük ölçüde etkilenmektedir.

Dördüncü bölümde ise öncelikle somut örneklerle Dünya genelindeki din, devlet ve yurttaş ilişkisinin günümüzdeki durumu açıklanarak yurttaşın örgütlü din veya hâkim dini inanç karşısında korunmasının gerekli olup olmadığı tartışılacaktır. Bu bağlamda özellikle AİHM ve Almanya Federal Anayasa Mahkemesi tarafından incelenen vakalarda negatif din özgürlüğü kavramının nasıl yer bulduğu, karşılaştırmalı kamu hukukunda ve uluslararası hukukta (özellikle 1984 İtalya – Papalık arasındaki anlaşma vb. belgelerde) örgütlü dinlere nasıl yaklaşıldığı incelenecek ve sonuç olarak ikinci bölümde tartışılan hak kuramları göz önüne alındığında dinden özgürlüğün ve laikliğin insan hakları hukukunda nasıl bir yere oturtulması gerektiği değerlendirilecektir.

¹¹ Bu konuda Salihpaşaoğlu sanılanın aksine örgütlü dinlerin izinin tarım ve hayvancılığa geçişten de öncesine kadar sürülebileceğini, Göbekli Tepe'deki görkemli tapınakların da buna işaret ettiğini belirtmektedir. Yaşar Salihpaşaoğlu, *Din Ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 12.

2. DÜNYEVİ HUKUKUN OLANAKLI HALE GELİŞİ

Günümüzde insan hakları metinlerinde, ulusal mevzuatlarda ve akademik yazında din ve vicdan özgürlüğü önemli bir yer tutmakta ve kişilerin dini inançları büyük ölçüde korunmaktadır. Öte yandan, bir temel hak olarak din ve vicdan özgürlüğünün önemli bir yanı olan din özgürlüğünün negatif yönü, diğer bir ifadeyle dinden özgürlük konusu hem düzenlemelerde hem de akademik yazında büyük ölçüde göz ardı edilmektedir. Söz konusu hakkı kabaca laik bir yaşam sürme, inanmaya, ibadete, dini kurallara uymaya, dini bir cemaate mensup olmaya zorlanmama, gönüllü olsun olmasın bir dini gruba bağlılığın, dini bir kuruma üyeliğin ya da inancın resmi kayıtlara işlenmemesi hakkı olarak tanımlamak olanaklıdır.¹²

Hak ve özgürlük kavramlarını doğal haklar anlayışını ve zaman ve mekândan bağımsız herkes için geçerli hakları yadsıyarak ele almak güç olsa da bu çalışmada bir hak olarak negatif din özgürlüğünün modern devlet ile birlikte gelişimi ve yeri çağdaş toplumun getirileriyle birlikte ele alınmaya çalışılacak; doğal hukuka dayanan insan hakkı anlayışı yerine aydınlanmacı özgürleşme kavramıyla bağlantılı olarak söz konusu özgürlüğün içeriği tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Laik Hukukun Tarihsel Arka Planı

2.1.1. Modern Devlet Öncesinde Hukukun Dünyevileşmesi

Hukuk, üretim ilişkileriyle kurulan ilişkiler üzerinden kurulan şekillenen uygulamalar üzerinden gelişmektedir.¹³ Bu bağlamda laikleşme ile modern devlet ve modern toplumun gelişimi arasında yadsınamaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin her zaman bir belirleme ilişkisi olmadığını söylemek olanaklı ise de günümüzde modern hukuk sistemlerinin büyük ölçüde dünyevi laik niteliğe sahip olmasının arka planında Aydınlanma, modernleşme ve kapitalist üretim ilişkileri olduğunu tespit etmek gereklidir. Öte yandan hukukun dünyevileşmesinin toplumsal temelleri Aydınlanma ve modernleşme öncesine dayanmaktadır. Daha öncesinde de ayırık

¹² Natan Lerner, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration*, Studies in religion, secular beliefs, and human rights, v. 2 (Leiden ; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006), 2,8.

¹³ Ozan Giray Şahin ve Ali Murat Özdemir, “Hukuka İdeolojisi Üzerinden Bakmak: Kozmopolitan, Ülkesel ve Devletçi Söylemler”, *Amme İdaresi Dergisi* 52, sy 4 (2019): 26.

örnekler tespit etmek olanaklı ise de bu çalışma kapsamında laikleşme sürecinin temellerini oluşturan gelişmeler Batı Roma'nın yıkılışından ve Antik dönemden Orta Çağ'a geçişten başlayarak tartışılacaktır, zira Orta Çağ iktisadi ve toplumsal düzeni aynı zamanda laikleşme sürecini ortaya çıkaran çelişkilerin şekillendiği ortam niteliğini de taşımaktadır.

2.1.1.1. Dünyevi hukukun Orta Çağ'daki kökleri

Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü Antik Çağ ile Orta Çağ arasındaki kırılma noktası olarak görülür. Gerçekten de bu çöküşün Feodalizmi ortaya çıkaran toplumsal ve iktisadi dinamikleri içinde barındırdığı görülmektedir.

Orta Çağ'ın bir kavram haline gelmesi için 14. asrı beklemek gerekmiştir. 14. asır İtalyan şairleri sanat ve kültürü temsil ettiğini düşündükleri Roma İmparatorluğu'nun sona ermesine kadar mevcut olan Antikçağ ile kendilerinin yeni bir kültür dönemi olarak gördükleri, içinde yaşadıkları çağ arasında bulunan dönemi, modernite ile Antikçağ arasında yer almak dışında hiçbir özelliği olmayan “orta çağ” (media ætas) olarak adlandırmışlardır. Orta Çağ terimini ilk kullanan kişinin İtalyan şair Petrarca olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte terimin yaygınlık kazanabilmesi ancak 17. yüzyılın sonlarında mümkün olmuştur.¹⁴

Avrupa'nın siyasi modernleşmesi 12 ve 14. yüzyıllar arasında feodal düzene karşı gerçekleşmiştir. Söz konusu feodal düzenin köklerinin izini barbar istilaları öncesindeki Germen topluluklarına kadar sürmek olanaklıdır. Söz konusu Germen topluluklarında siyasi kurumlar bir tür askeri hiyerarşi ilişkisine dayanmaktaydı. Bu yapıda, birlik halinde bir askeri güç oluşturmak amacıyla savaşçılar arasından belirlenen, savaşta liderlik yapabilme yetisiyle ön plana çıkan kral ile *vassi* adı verilen kavmin seçkin savaşçıları arasında özel bir ilişki şekillenmiştir. Söz konusu ilişki kral ve seçkin kesimi oluşturan vassus arasında karşılıklı bir yardımlaşma ve danışma ilişkisidir. Öte yandan bu dönemde kral ile seçkin savaşçılar ilişkisi henüz kalıcı siyasi yapılar oluşturabilecek toplumsal altyapıya sahip değildir.¹⁵ Poggi'ye göre Batı Avrupa'da feodalizmin ortaya çıkışını önceleyen, mevcut maddi ve kurumsal yapıyı

¹⁴ Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2017), 13,14.

¹⁵ Gianfranco Poggi, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, 3. (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 48,49.

sarsan üç önemli gelişme mevcuttur; bunlar hem merkezi hükümet sistemi olarak hem de beldeler etrafında şekillenmiş idari örgütlenme olarak Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, Kavimler Göçü (Völkerwanderungen) ile kitlelerin yer değiştirmesi ve Batı Avrupa halklarının kendi aralarındaki ve diğer kavimlerle olan ticaret ve iletişim yollarının Akdeniz'den sapmasıdır.¹⁶ Roma İmparatorluğu sınırlarının genişlemesi 3. Yüzyılda İmparatorluğun eski idari yapıyla yönetilemez hale gelmesine yol açmıştır. İmparatorluk merkezi doğuya kaymış, köle emeğinin yerini colonusların¹⁷ (*coloni*) çalışmasına dayanan tarım üretimi almaya başlamıştır.¹⁸ Antik çağın sonunu getirdiği kabul edilen kriz özellikle taşrada büyük değişikliklere neden olmuş, yeni bir üretim tarzının temelleri kırsal bölgelerde atılmıştır.¹⁹ Geç İmparatorluk döneminde de emek gücünün büyük bir kısmını humilore sınıfına dahil olan köylüler oluşturmaktaydı. 350 yılında köylülerin doğdukları yerden ayrılmasını önlemeyi amaç edinen onları toprağa bağlı kılan ve babalarının mesleğini sürdürmelerini öngören yasaların kabulüyle colonuslar ortaya çıkmış oldu. Sözü edilen yasaların amacı nüfusu azalan bölgelerdeki mevcut nüfusu koruyarak bu bölgelerin vergi gelirlerinin ve iktisadi faaliyetin sürekliliğini sağlamaktır. Hukuki olarak bazı haklara sahip olan Colonuslar her türlü haktan yoksun olan ve alınıp satılabilen köle sınıfının üzerinde yer alan yeni bir sınıf meydana getirmişlerdir.²⁰ Colonuslar Roma hukukunda şahsi statü olarak özgür ancak doğduğu yere bağlı bir sınıftı, diğer bir ifadeyle kölelerden farklı olarak kişiye değil

¹⁶ Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern state: A Sociological Introduction* (Stanford University Press, 1978), 17,18.

¹⁷ De Neeve Colonusların alelade bir tarımsal kira ilişkisindeki kiracı taraf olarak değerlendirilmesini ya da Colonus ifadesinin Cumhuriyet ve İlk İmparatorluk (Principatus) dönemindeki tarımsal kira ilişkilerindeki kiracı tarafı da kapsayacak bir terim olarak kullanılmasını hatalı bulmaktadır. Colonus terimi Geç Antik dönemde Roma toplumsal düzeni açısından aşağı seviyede olan ve maddi olarak güçlü olmayan bir sınıfa karşılık gelmektedir, öte yandan Cumhuriyet ve İlk İmparatorluk dönemlerindeki tarımsal kiracıların her zaman toplumsal olarak aşağı seviyede görülen kesimlere mensup olduklarını yahut maddi güçlerinin olmadığını söylemek olanaklı değildir. Cumhuriyet ve İlk İmparatorluk dönemlerinde Colonus ifadesinin kullanılabileceği Afrika'daki İmparatorluk mülklerine dair örneklerde ise ilgili metinlerin tarımsal arazinin kirasını elde ettiği ürün ile ödeyen, bir nevi yarıcı olan Colonus ile varıl Conductores arasında ayırım gözettiği görülmektedir; her hâlükârda sadece Afrika'daki İmparatorluk arazileri ile ilgili bu durumdan yola çıkarak İtalya ve İmparatorluk'un geri kalan bölgelerine dair bir genelleme yapmak da olanaklı görünmemektedir. Pieter de Neeve, *Colonus: Private Farm-Tenancy in Roman Italy During the Republic and the Early Principate* (Brill, 1984), 1,19,20.

¹⁸ Mehmet Tevfik Özcan, *Modern Toplum ve Hukuk Devleti* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017), 19..

¹⁹ Perry Anderson, *Passages From Antiquity to Feudalism* (Verso Books, 2013), s. 10.33.

²⁰ James William Eder, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Greenwood Publishing Group, 2004), 16,17,68.

nesneye bağıydılar.²¹ Bu sınıfsal yapının Orta Çağ'da serfliğin temelini oluşturduğu değerlendirilmektedir.^{22 23}

Kırsal bölgeler iktisadi faaliyetlerin azaldığı kentlerden ayrılmaya başlamış ve latifundialar çevresinde dışa kapalı yeni bir iktisadi örgütlenme ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁴ Latifundialar soyluların sahip olduğu ve köleler ve colonuslarca işlenen geniş arazilerdir. Bu tip geniş mülklere Roma tarihinin hemen her döneminde rastlamak olanaklıysa da bölgesel iktisadın ve siyasi gücün merkezi olmaları Batı Roma'nın son dönemlerine rastlamaktadır.²⁵ Tipik bir geç dönem latifundiasının merkezinde doğrudan mülk sahibinin ve ailesinin ya da onların emrindeki kölelerin işlediği en verimli topraklar ve bu topraklar üzerinde villa ve ona bağlı çiftlik yapıları bulunmaktadır. Bu alanın çevresi genellikle duvarlarla ya da hendeklerle çevrilidir. Daha dışarıda kalan tarım arazileri ise colonuslara ve kölelere kiralanmaktadır.²⁶ Köle sınıfına mensup olanlar bu dönemde de sayıca çoktur ancak kendilerine kiralanen topraklar üzerinde üretime katılmaları dolayısıyla kendilerine verilen toprağı ve çalışma süreçlerini kontrol eder hale gelmişlerdir. İktisadi düzendeki bu değişime karşın egemen üretim biçimi henüz feodalizm değildir, zira artık değerın kaynağı toprak kirası değil vergidir.²⁷

Sınırlardaki genişleme ile iktisadi ve idari yapıdaki değişim, Roma dinine mensup olmayanların da desteğini alacak yeni bir inanç sistemi arayışını da beraberinde getirmiştir. Bu arayışın bir sonucu olarak öncelikle Hristiyanlara karşı baskılar hafifletilmiş daha sonra ise Hristiyanlık devlet dini haline gelmiştir.²⁸

Orta Çağın başları, Roma Hukukunun, özellikle Batı Roma İmparatorluğu topraklarında, kaybolmaya yüz tutması nedeniyle meslek olarak hukukçuluğun yaygın

²¹ Marc Bloch, *Feudal Society - The Growth of Ties of Dependence*, çev. L.A. Manyon, c. I (Londra, New York: Routledge, 2004), 257.

²² Ermatinger, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 16,17,68; Chris Wickham, "The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism", *Past & Present*, sy 103 (1984): 32.

²³ Common Law'da serfliğin ortaya çıkış sürecindeki benzer gelişmeler için bkz. Carl Stephenson, "Feudalism and its Antecedents in England", *The American Historical Review* 48, sy 2 (1943): 250. Colonusların feodalizmle birlikte serflere dönüştüğünü kabul etmeyen görüşlere örnek olarak bkz.: Jairus Banaji, "Late Antiquity to the Early Middle Ages: What Kind of Transition?", *Historical Materialism* 19, sy 1 (2011): 109-44; Bloch, *Feudal Society - The Growth of Ties of Dependence*.

²⁴ Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Çağalı Güven Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2017), 83,84.

²⁵ Ermatinger, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 49.

²⁶ John Pryor, "The Historical Foundations of a Feudal Mode of Production", *Sydney Studies in Society and Culture* 2 (1985): 71.

²⁷ Wickham, "The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism", 8,9.

²⁸ Özcan, *Modern Toplum ve Hukuk Devleti*, 19.

olmadığı bir dönemdir. Bu dönemde Batı Roma İmparatorluğu bir sessiz çöküş²⁹ içerisinde. Roma İmparatorluğu'nun 476 yılında Cermen Şefi Odoacer'in baskısıyla Flavius Romulus Augustus'un tahttan çekilmesiyle sona erdiği geleneksel olarak kabul görmekte olsa da ³⁰ İmparatorluk topraklarında çöküş ve çözülüşün etkileri yerel olarak çok farklı derecelerde hissedilmiştir, öyle ki bir zamanlar Roma İmparatorluğunun hakimiyeti altında olan yerlerde yaşayanlar, zaman zaman İmparatorluğun artık var olmadığını farkına dahi varamamaktadır. Kentlerin Hristiyanlıkla birlikte yok olmaya başladığı doğru olsa da İtalya'daki kent ve kasabaların (*municipium*) büyük çoğunluğu M.S. 1000 yılına değin varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Birçok açıdan Batı Roma'nın bu 476'dan önce zaten sona ermiş olduğunu ya da bu tarihten sonra da bazı bakımlardan varlığını sürdürdüğünü savunmak olanaklıdır. 476 tarihi Batı Roma'nın gücünü ve etkisini yitirdiği ilk tarih değildir. Örneğin Honorius ve II. Valentinian'ın da fiilen Cermenler tarafından yönlendirildikleri bilinmektedir; benzer bir şekilde oğullarının Cermen danışmanlar tarafından eğitilmesini sağlayan Büyük Theodosius'un 396 yılında ölmesiyle birlikte Roma İmparatorluğu'nun sona erdiğini dahi savunmak olanaklıdır. 476 tarihinin seçilmesinde Roma Devleti'nin güvenliği sağlayamayacak duruma gelmesinin de etkisi olduğu savunulmaktadır ancak Roma benzer durumları daha önce de yaşamıştır; ayrıca Vizigot Şefi Theodoric'in 476'dan sonra Odoacer'i yenerek hukuken tekrar Roma iktidarını sağlamış olması da yalnızca devletin güvenliğinin sağlanamamasının Roma'nın sona erdiğinin kesin bir kanıtı olamayacağının bir göstergesidir. Roma'nın tebaası üzerindeki etkisi bu tarihten sonra da değişerek de olsa sürmüştür, bu değişiklikler arasında vergilerin artık yalnızca para olarak toplanmaması, yasaların daha katı bir hal alması, çok tanrılı Roma dininin yerini Hristiyanlığın alması ile toplumsal hayatın ve üretimin bölgeselleşmesi özellikle dikkat çekmektedir. Bu koşullar dikkate alındığında Batı Roma İmparatorluğu'nun bir anda çökmediğini, yavaş yavaş tarih sahnesinden çekildiğini söylemek mümkündür.

²⁹ Sessiz çöküş (La caduta senza rumore) kavramı Arnaldo Momigliano'nun La Caduta Senza Rumore Di Un Impero Nel 476 D. C. (bu başlığı M.S. 476'da Bir İmparatorluğun Sessiz Sedasız Çöküşü olarak çevirmeyi uygun gördüm) adlı ünlü makalesine dayanmaktadır; bkz.: Arnaldo Momigliano, "La Caduta Senza Rumore Di Un Impero Nel 476 D.C.", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 3, sy 2 (1973): 397-418.

³⁰ Ermatinger, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, xxii.

Batı Roma'nın merkezi iktidarının olmadığı Feodal dönemde her türlü iktidarın Tanrı'dan geldiği düşüncesi Avrupa'nın ortak ideolojisi olmuş ve on sekizinci yüzyıla kadar aşılammıştır. Feodal dönemde Kilise Avrupa'nın en önemli ve en güçlü kurumuydu. Öncelikle iktisadi olarak dönemin en büyük gücüne sahip olan kilisenin siyasal gücünün zirveye ulaşması görece daha geç gerçekleşmiştir, zira Kilise örgütünün gücüne karşın feodal ilişkiler içerisinde dönemin egemen sınıfı aristokrasi de dini görevler üstlenebilmekte hatta kiliseler kurarak, rahipleri atayarak ve kendi sistemleri içindeki kiliseleri vergilendirerek bu alanı şekillendirebilmekteydi. Kilisenin Dünyevi iktidara karşı üstünlük iddiası özellikle 1073 yılında Papa VII. Gregorius'un faaliyetleri ile güçlenmiştir.³¹ Gregorius'un yirmi yedi temel önermeden oluşan Dictatus Papae'si sadece papalık makamının Petrus'tan³² İktidarın ve hukukun dünyevileşmesi talebi büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesi ile mümkün olmuşsa da Ortaçağ'da da laiklik fikrinin öncüsü olarak kabul edilebilecek düşünürlere rastlanmaktadır. Bunlar arasında Avrupa'da Padovalı Marsilius'un Doğu'da ise İbni Haldun'un isimleri öne çıkmaktadır.

2.1.2. Avrupa'da Din Özgürlüğü ve Laikliğin Gelişiminin Arka Planı

Hristiyanlık, dördüncü yüzyılda Roma'nın devlet dini olarak kabulünden İmparatorluğun yıkılışına kadar bu statüsünü korumuştur. Orta Çağ boyunca dinden sapanlara karşı şiddetli yaptırımlar uygulanmıştır.³³

Reform düşüncesi, dinsel açıdan gerçek bir özgür düşünce ortamını doğurmaz, aksine Calvin de Luther de doğrunun ancak İncil'de bulunan tanrısal esinle

³¹ Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere: batı'da siyasal düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 245.

³² Gerçek ismi Simon olan Petrus, geleneksel olarak Kilise'nin kurucusu kabul edilir. İnanişe göre doğrudan İsa Mesih tarafından görevlendirilen ve havarilerin başı olan Petrus Roma'da en eski Hristiyan cemaatini örgütlerken öldürülmüştür, bu yüzden Katolik Kilisesi tarafından şehit olarak kabul edilir. Yeni Ahit'e göre İsa, öğrencilerine onlara göre kim olduğunu sorduğunda "Sen, yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin" yanıtını veren Petrus olmuştur. Bu yanıt karşısında İsa, Petrus'a "Bu sırrı sana açan insan değil, göklerdeki Babam'dır. Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." der. İsa Mesih böylece Simon'a kaya anlamına gelen Petrus (orijinal ad Aramice kaya anlamındaki Sefas olmalıdır) adını vermiş ve Kilisenin bu kayanın üzerine kurulacağını yani Petrus tarafından kurulacağını belirtmiştir. [Matta 16:13-20: *İncil (Yeni Antlaşma)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012), 33; J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 5,6.]

³³ Albert Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev. Cemal Süreya (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2016), 47.

bulunabileceğine inanmaktadır. Calvin' in taraftarları kendi dini doğrularını kabul ettirmek amacıyla örgütlenmekten ve şiddete başvurmaktan da çekinmemişlerdir. Anglikanizm'in de dini saikli şiddete mesafeli olmadığı açıktır. Nihayet, dinsel barışın kısmen de olsa tesisini sağlayan *cuius regio, eius religio*, ilkesi de bireyin vicdan özgürlüğünün kabul edilmediğinin açık bir göstergesidir. Bununla birlikte her Hristiyan'ın kendi dilinde okuduğu İncil'i serbestçe yorumlayabileceği anlayışı sayesinde çıkış noktası itibarıyla özgürlükçü olmayan Reform uzun vadede toplumsal yaşamda devrimsel bir değişimin yolunu açmıştır.³⁴

Poulantzas, devletin çeşitli aygıtlardan meydana geldiği fikrini destekleyen bir düşünürdür, bu bağlamda baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar olarak adlandırılan iki temel gruptan söz etmek mümkündür. Kilise ya da diğer bir ifadeyle örgütlü din kurumları bu ayrımda ideolojik aygıtlar arasında yer almaktadır. Kilise ve diğer ideolojik aygıtlar hukuken ne kadar özerk olurlarsa olsunlar ideolojinin tasarlanması ve geliştirilmesinde oynadıkları rol itibarıyla birer devlet aygıtıdır. Kapitalizmin erken dönemlerinde aristokrasi ile burjuvazi arasında uzlaşma tesis edildiğinde aristokrasinin iktidar merkezi kilise, burjuvazinininki ise bürokratik teşkilattır.³⁵

Orta Çağ'ın kraliyet ve ruhban gerilimi ulus devletin ortaya çıkmasında ve hukukun laikleşmesinde önemli pay sahibidir. Orta Çağ Avrupa kamu düzeninde hukuken Kilise ile bağı olmayan kurum neredeyse yoktur. Bununla birlikte on ikinci yüzyıldan itibaren laik nitelikte hukuk ilkeleri üzerinde çalışmalar yapılıyor olması dikkat çekicidir. Bu çalışmalar arasında Sassoferato'lu Bartolus'un görüşleri ön plana çıkmaktadır.³⁶ Geç feodalizmde Roma hukukunun tekrar güncelliğini kazanması şehir devletlerinin bağımsızlık isteklerini kuramsal açıdan güçleştirmekteydi. İmparator'un hakimiyetine karşı, İtalyan şehirlerinin de de facto olarak mutlak iktidara uzun süredir sahip olduklarını ileri süren Bartolus bu şehirlerin egemen devletler olarak tanınmaları gerektiğini savunmuştur. İtalyan şehirleri kendi "imperium"una sahip halk tarafından yönetildiğine göre bu halklar kendi hükümdarlarıdır. Bu kuramı Avrupa geneline genişleten Bartolus nihayet her kralın kendi ülkesinde İmparatorunkine eşit bir yetkiye sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır. Böylelikle Bartolus daha önce Kanonistler

³⁴ Bayet, 57,58.

³⁵ Nicos Poulantzas, *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, ed. James Martin, çev. Akın Sarı ve Selime Güzelsarı (Ankara: Dipnot, 2010), 297.

³⁶ Martin Loughlin, *Kamu Hukukunun Temelleri*, çev. Dilşad Çiğdem Sever ve Kuvılcım Turanlı (Ankara: Dipnot, 2017), 43.

tarafından ileri sürülen fikirleri hukuki alanda temellendirerek modern bir hukuki kavram olarak Devlet anlayışının öncülerinden biri olmuştur.³⁷

İngiliz Krallığının şekillenmesi de Roma Hukuku'nun yeniden etki kazanmasının önemli örneklerden biridir. 15. yüzyılda İngiliz Devleti hukuken bağımsız bir görünüm çizmektedir. Bu durumda “Kral kendi krallığında imparatordur” ilkesi uygulama alanı bulmaktaydı.³⁸ Bu ilkenin anayasa hukuku alanına doğrudan yansması, 1532 tarihli The Ecclesiastical Appeals Act (Ekleziyastik Başvurular Yasası)'tir. Büyük Ölçüde Thomas Cromwell'in eseri olan söz konusu yasa VIII. Henry'nin egemenlik iddialarının önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Söz konusu yasayla Roma'ya yapılacak yargısal nitelikli başvurular yasaklanmış, İngiltere dışında İngiltere Mahkemelerinin üzerinde herhangi bir yargı mercii olmadığı kabul edilmiştir. Aynı düzenlemeyle kilise yasalarının kabulü kralın onayına bağlanmış ve mevcut kilise yasalarını incelemek üzere bir kraliyet komisyonu kurulmuştur böylece ruhban sınıfının resmen Kraliyete bağlanması sağlanmıştır. Yasanın iki temel amacı vardır; bunlardan biri, Thomas Cranmer'in³⁹ kralın Aragornlu Catharine ile evliliğine dair papalığın itiraz yoluyla denetleyemeyeceği bir karar vermesini sağlamak; diğeri ise, genel anlamda Papalığa karşı bir güç gösterisinde bulunmaktır.⁴⁰ İngiliz Hukuku'nun laikleşmesinde önemli kararlardan biri Calvin Kararı'dır. Söz konusu karar doğumla kazanılan yurttaşlık ilkesinin dayanağı olarak daha sonra Amerika Birleşik Devletleri Anayasasının 14. Değişikliği üzerinde de etkili olmuştur.⁴¹ Yargıç Coke dava raporunda tebaanın egemene doğal hukuk nedeniyle biat etmesi gerektiğini, kazaî ve beşerî hukuktan daha eski olan doğal hukukun İngiliz Hukukunun bir parçası olduğunu

³⁷ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*, c. 1 (Cambridge University Press, 1978), 11,12.

³⁸ Loughlin, *Kamu Hukukunun Temelleri*, 44.

³⁹ İlk Protestan Cantenbury Piskoposu ve VIII. Henry'nin danışmanı olan Thomas Cranmer, 1533 yılında Kralın, Aragornlu Catharine ile olan evliliğinin başlangıçtan itibaren geçersiz olduğunu ve Anne Boleyn ile evliliğinin geçerli olduğunu ilan etmiştir; İngiltere Kilisesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Cranmer Cromwell ile birlikte İngilizce İncil'in yayınlanmasına ve kiliselerde zorunlu tutulmasına önayak olmuştur. Geoffrey R. Elton, “Thomas Cranmer: Archbishop of Canterbury”, içinde *Encyclopedia Britannica*, 2021, <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Cranmer-archbishop-of-Canterbury>.

⁴⁰ “Act in Restraint of Appeals”, erişim 25 Ocak 2021, <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095419633>; Augur Pearce, “Episcopacy and the Common Law”, *Ecclesiastical Law Journal* 7, sy 33 (2003): 197; Alexander Robertson, “The Jurisdiction of Ecclesiastical Courts in England”, *Law Magazine and Law Review* 9, sy 4 (1884 1883): 410.

⁴¹ Polly J. Price, “Natural Law and Birthright Citizenship in Calvin's Case (1608)”, *Yale J.L. & Human* 9 (1997): 73,74; Gerard N. Magliocca, “Indians and Invaders: The Citizenship Clause and Illegal Aliens”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 10, sy 3 (2008 2007): 504.

ifade etmiştir.⁴² Bu bağlamda yargıç Coke'un gerekçeleri ve egemenlik anlayışı Bodin'in düşünceleriyle kayda değer bir benzerlik göstermektedir. Hem Bodin hem de Coke mevzuata üstün olan yazılı olmayan temel yasaların varlığını kabul eder ve böylelikle tabiiyeti tebaa ve egemen arasında karşılıklı bir ilişki olarak görürler. Anayasa hukuku açısından Calvin Davası doğal hukuka bağlı olan kralın nerede olurlarsa olsunlar tebaanın doğal tabiiyetine müstahak olduğu anlayışının kabulü nedeniyle önemlidir.⁴³

Modern çağda 19. yüzyıldan itibaren yurttaşların dini hakları ulus devletin ve dolayısıyla ulusal hukukun ilgi alanında olmuştur. Avrupa tarihi dini çatışmaların felaket getiren örnekleri ile doludur. Fransız Din Savaşları ve 30 Yıl Savaşları 16. ve 17. yüzyıla damgasını vurmuştur. 18. ve 19. yüzyılda dini müdahaleler emperyalist yayılmacılığın bir aracı haline gelmiştir. 1772, 1793 ve 1795'te Polonya'nın bölünmesi Prusya ve Rusya tarafından azınlık inançlarına sahip olanların kötü muameleye maruz kalmasına dayandırılmıştır. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan Ortodoksların koruyucusu rolünü üstlenmesi de olumsuz örneklerden bir tanesidir.⁴⁴ 1648 Vestfalya Barışı dini müdahalenin yerini azınlıkların korunmasına bırakmasının yolunu açmıştır.

16. yüzyıl boyunca Avrupa görünürdeki temel farklılıkları dini aidiyetleri olan ve birbiriyle çoğunlukla savaş halindeki devletlerden oluşmaktaydı. Bu dönemde Orta Çağın birleşik Hristiyanlık düşüncesinin imkansızlığı ve Papalığın evrensel maddi yetki iddiasının gerçekleşemeyeceği kesinlik kazanmıştı. Bunun yanında farklı Hristiyan anlayışlarına mensup halklar birbirlerine yabancılaşmıştı. Artık tek bir ortak dinden söz etmek mümkün değildi ve bu durum da yeni yeni ortaya çıkmakta olan ulus devletler arasında dini görünümlü savaşların gerekçesini oluşturmaktaydı.⁴⁵

⁴² Edward Coke, "Calvin's Case", içinde *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, ed. Steve Sheppard (Indiana: Liberty Fund, 1963), 166, 174, 175, 195.

⁴³ Coke, 182, 183.

⁴⁴ Stephan Wendehorst, "Religious Rights Between International Law and Constitutional Law: A System of Communicating Vessels—From Premodern Historical Evidence to a Reassessment of Doctrine", içinde *Religion and International Law* (Brill Nijhoff, 2018), 3.

⁴⁵ Brian Tierney, *The Idea Of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, c. 5 (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001), 288.

2.1.2.1. Fransız Din Savaşları⁴⁶

Yukarıda da belirtildiği üzere 16. yüzyılda Avrupa'nın geneli din savaşlarına sahne olmuştur; bununla birlikte din dışı hukuki düşüncenin gelişimi açısından Fransa'daki toplumsal gelişmelerin ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı hukuki düzenlemelerin özel bir yeri olduğundan Fransız Din Savaşları'nın bu toplumsal süreçlerdeki rolünün kavranması günümüz negatif din özgürlüğünün anlaşılabilmesi için zorunludur. Fransa'da, günümüz laiklik anlayışının izlerini Din Savaşlarına kadar sürmek olanaklıdır.⁴⁷ Birçok yazar din savaşlarının esasen din savaşı olmaktan ziyade toplumsal ekonomik nedenlere dayanan çatışmalardan kaynaklandığını kabul etmekteyse de⁴⁸ savaşların temel nedeninin gerçekten de dini olduğunu kabul eden

⁴⁶ Otuz Yıl Savaşından sonra Avrupa'nın gördüğü en kanlı din savaşı olan Fransa Krallığı'nda Katolikler ve Protestanlar arasında yaşanan bu savaş Fransızca metinlerde zaman zaman sadece Din Savaşları yahut Sekiz Din Savaşı olarak anılmaktadır (örneğin bkz.: G. Dhombres, *Précis d'Histoire des Temps Modernes, 1453-1889* (Paris: Félix Alcan éditeur, 1890), 106; Claudie Vanasse, "Les Saintes Cruautés. La Mortification Corporelle Dans le Catholicisme Français Moderne (XVI-XVII siècles) Volume 1 de 2" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Montreal, Département d'Histoire Faculté des Études Supérieures Université de Montréal ET Faculté des Lettres et Sciences Humaines Université Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand II), 2005), 30. Bununla birlikte literatürde çoğunlukla Fransız Din Savaşları ifadesi tercih edilmektedir (Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, c. 36 (Cambridge University Press, 2005); John A. Wagner, *Documents of the Reformation* (California: ABC-CLIO, 2019); Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggle During the Wars of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Penny Roberts, *A City in Conflict: Troyes During the French Wars of Religion* (New York: Manchester University Press, 1996); Robert Jean Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 3. bs (Malezya: Pearson Education Limited, 2010); Monique Weis, "Les Huguenots et les Gueux: Des Relations Entre les Calvinistes Français et Leurs Coreligionnaires des Pays-Bas Pendant la Deuxième Moitié du XVI Siècle", içinde *Entre Calvinistes et Catholiques: Les Relations Religieuses Entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI-XVIII Siècle)*, ed. Yves Krumenacker (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010), 17-29; Ran Hirschl, *Constitutional Theocracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 22; Alessandra Favalli, "Le Rang et la Dynastie: Les Este à la Recherche d'un Équilibre Politique Dans l'Espace Italien et Européen à l'Époque des Guerres de Religion Françaises (1559-1580)" (2021), <http://www.theses.fr/2021UPSLN005/document>; Fabrice Micallef, "Guerre Civile et Épreuve Délibérative. Les Assemblées Provençales au Début des Troubles de la Ligue (1585-1588)", *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* (1954-) 62, sy 1 (2015): 127-46; Denice Fett, "French Religious Wars, Treaties of (1562-98)", içinde *The Encyclopedia of Diplomacy*, ed. Gordon Martel (Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2018), 1-4, <https://doi.org/10.1002/9781118885154.dipl0101>.

⁴⁷ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 29.

⁴⁸ Fransız Din Savaşları'nın nedenlerini din haricindeki unsurlarla gerekçelendiren çalışmaların önde gelen örnekleri olarak şu eserler gösterilebilir: James Westfall Thompson, *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici and Philip II* (University of Chicago Press, 1915); J. E. Neale, *The Age of Catherine de Medici* (Harper & Row, 1962); Lucien Romier, *Les Origines Politiques des Guerres de Religion* (Paris: Perrin, 1914), http://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_Pdf/PQRS/Romier/G_Religions_2.pdf; Jean-H. Mariéjol, *La Réforme, la Ligue, l'Edit de Nantes -1559 -1598* (Tallandier, 1983); Lucien Febvre, "The Origins of the French Reformation: a Badly Put Question?", içinde *A New Kind of History: From The Writings of Febvre*, ed. Peter Burke, çev. K. Folca (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973), 44-107; Georges Livet, *Les Guerres de Religion (1559-1598)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Henry Heller, *Iron*

çalışmalara da rastlamak olanaklıdır.⁴⁹ Mack P. Holt'a göre bu savaşlar modern anlamda inançları kapsayan din üzerine bir mücadele olmaktan ziyade modern tanımıyla inananları kapsayan din üzerine bir mücadeledir. Diğer bir deyişle teolojik bir çatışma olmaktan ziyade toplumsal bir çatışmadır.⁵⁰ Genellikle kabul edildiği şekliyle Fransız Din Savaşları'nın 1598 Nantes Fermanıyla sona ermesi Marcel Gauchet'nin laiklik sürecinin ilk evresi olarak nitelendirilerek “mutlakiyetçi evre” şeklinde adlandırdığı dönemin de başlangıcıdır.⁵¹

Fernand Braudel'in “güzel yüzyıl” olarak adlandırdığı⁵² 16. yüzyılın güzelliği, en azından Fransa'da, uzun ömürlü olmamıştır. İngilizlere karşı kazanılan zafer sonrasında Fransa'da, 15. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar süren barış ve iktisadi gelişme dönemi hâkim olmuştur. Bahsedilen dönemde monarşi, iktisadi ve askeri açıdan daha önce görülmemiş bir güce ulaşmış, kırsal bölgelerdeki seçkinlerin de desteğini kazanmıştır; kırsal elitler vergilerin, merkeze kesintisiz ulaşmasının güvencesini oluşturmuştur; avamın bu üst kesimi zaman içerisinde unvan ve toprak edinerek soylu sınıfa dahil olmaya başlamıştır. Üst orta sınıfın devlet desteğiyle yükselişi eski soylu sınıfın güçsüzleşmesi anlamına gelmemektedir, zira 100 Yıl Savaşları'ndan güçlenerek çıkan soylu sınıf da yine devleti kullanarak konumunu sağlamlaştırmaktadır. Bu dönemde bazı soylular yerel güçlerini yitirmiş olsalar da yeni devlet örgütlenmesinin temelini bu sınıf oluşturmuş ve soylular özellikle ordu ve kilisede önemli makamları elde etmişlerdir. Bu barış ve gelişme dönemini izleyen Din Savaşları da soyluların askeri ve siyasi olayların merkezinde yer almasını sağlamış ve aristokrasi savaştan daha da güçlenmiş şekilde çıkmıştır.⁵³

and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991).

⁴⁹ Bu yönde bkz.: Robert M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572: A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory*, c. 92 (Librairie Droz, 1967); Nancy Lyman Roelker, *Queen of Navarre* (Harvard University Press, 2013); Nicola M. Sutherland, *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict: 1559-1572*, 1. (Londra: MacMillan, 1973); John Hearsey McMillan Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (New York: St. Martin's Press, 1975); Natalie Zemon Davis, “The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France”, *Past & Present* 59, sy 1 (1973): 51-91; Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu: la Violence au Temps des Troubles de Religion, vers 1525-vers 1610* (Editions Champ Vallon, 2005). aynı bakış açısına güncel bir örnek olarak bkz.:Holt, *The French Wars of Religion, 1562–1629*.

⁵⁰ Holt, *The French Wars of Religion, 1562–1629*, 36:2.

⁵¹ Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, 29.

⁵² Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, 3.

⁵³ Heller, 3-5.

Din Savaşları'nın başlamasında din kaynaklı düşmanlıklar, seçkinler arası ihtilaflar, mali-iktisadi kriz gibi birçok neden etkili olmuştur. Çatışmaların merkezinde dini farklılıkların olduğu görülmekteyse de savaşın aynı zamanda sınıf çatışması niteliği taşıdığı da görülmektedir. 1560'larda başlayan çatışmaların kökeninde din kaynaklı düşmanlıklar, elitler arasındaki çıkar çatışmaları, mali, iktisadi ve idari krizler gibi pek çok unsurun etkili olduğu doğruysa da Fransız Din Savaşları en nihayetinde bir sınıf çatışmasının ürünüdür. Calvinistler, monarşik ve aristokratik düzenin temel dayanaklarından biri olan Kiliseye karşı mücadele etmişlerdir. Calvinist hareketin hedefinde Kilise önde gelenlerinin ve soyluların olmasının altında yatan nedenlerden biri bu grubun sınıfsal olarak zanaatkarlara ve küçük tacirlere dayanmasıdır. Bu sınıfsal aidiyetin ifadesi olan Calvinist ideoloji de Orta Çağ Kilisesi'nin ilgasını, zanaatkar ve küçük tacir sınıfının kültürel hakimiyetini temin edecek nitelikte yeni bir din düzeni kurulmasını talep etmektedir. Heller, Calvinist kalkışmanın köklerini klasik anlatının aksine hareketin liderinin düşünsel ve şahsi niteliklerinde arayarak 1560'lı yıllardaki çatışmaları Calvin'in düşüncelerinin yayılması ve taraftar bulması neticesinde yaşanan ihtilafların zirve noktası olarak ele almak yerine bu çatışmayı toplumsal ve iktisadi huzursuzluğun dini görünümlü bir şekilde patlak vermesi olarak değerlendirmektedir. Gerçekten de Kalvinci hareket mümkün olan en geniş şekilde toplumsal huzursuzluklardan yararlanmış ve huzursuz kesimleri ulusal bir harekete dönüştürecek ideolojiyi sağlamıştır.⁵⁴ Fransız Din Savaşları'nın neticesinde ise soylu sınıf gücünü büyük ölçüde yitirmiştir. İç savaşları tetiklemekte ve sürdürmekte ve böylelikle siyasal ve toplumsal üstünlüklerini korumakta olan soylular bu savaşların umumi neticesinde kazançlı olmamışlardır. Fransız Din Savaşları'ndan en kazançlı çıkan kesim subaylar, zanaatkarlar, tüccarlar ve varsıl köylülerden oluşan orta sınıf olmuştur. Hatta, ilk bakışta savaşların ekonomiye olumsuz etkilerinden bahsetmek olanaklı olsa da orta sınıfı oluşturan kesimler bu süreçte hem fakirleşen köylülerin arazilerinden hem de el konulan Kilise mülklerinden en büyük payı alarak, hem iktisadi buhran döneminde köylülere ve savaşan taraflara borç vererek hem de kırsaldaki küçük üreticilerin yer değiştirmek zorunda kalmasından yararlanarak güç

⁵⁴ Heller, 12,13.

kazanmışlardır. Bu çatışma dönemi burjuvazinin “ilkel birikim” sağlaması açısından da önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır.⁵⁵

Protestanlığın, Fransa’ya girişi I. François’nın hükümdarlığı döneminde Lütercilik şeklinde gerçekleşmiştir. I. François’nın tahta çıkarken sapkınları hâkimiyeti altındaki topraklardan defetmeye yemin etmiş olmasına⁵⁶ karşın Reform hareketinin ilk yıllarında dini sapkınlığı tanımlamak oldukça güçtü, zira Lüterciliğin Fransa’da hoşgörüle karşılanan Hristiyan hümanizmiyle birçok ortak noktası bulunmaktaydı.⁵⁷ Sorbonne olarak da adlandırılan⁵⁸ Teoloji Fakültesinin 1521 Nisanında Lüterciliği lanetlemesine karşın I. François’nın kararsızlığının da etkisiyle Lütercilik Fransa’da kök salmayı başarmıştır, 1530 yılından sonra Fransa’nın hemen hemen her bölgesinde bu akımın etkilerini görmek olanaklıdır. I. François’nın, orta yolcu olarak da nitelenebilecek yaklaşımı uzun ömürlü olamadı.⁵⁹ 17 Ekim 1534 gecesi Paris, Orleans, Tours ve Rouen gibi önemli merkezlerde kralın Amboise şatosundaki yatak odasının kapısı da dahil olmak üzere birçok yere Antoine de Marcourt’un “Özellikle tek uzlaştırıcı ve tek kurtarıcı İsa Mesih’in Son Akşam Yemeğine aykırı olarak icat edilen Papalık ayininin korkunç, büyük ve dayanılmaz istismarının doğru izahatı”⁶⁰ başlıklı bildirisini içeren afişler asıldı. Afişler Vakası (Affaire des Placards) olarak adlandırılan bu olayda Marcourt’un yerleşik din anlayışını ve kiliseyi hedef alan bildirisi aynı zamanda Monarşiye yapılan bir saldırı olarak algılandı. Kral I. François, bu saldırı karşısında ruhban sınıfıyla iş birliği yaparak reform hareketine karşı sert önlemler aldı. Kiliseyi ve geleneksel öğretileri eleştiren birçok kişi ya idam edildi ya da sürgüne gönderildi; Marcourt Fransa’dan

⁵⁵ Heller, 137,138. İlkel birikimin, kapitalist birikimden önce bu birikim biçiminin çıkış noktasını oluşturduğu kabul edilmektedir. Marx’ın ifadesiyle ilkel birikim iktisadi alanda, teolojideki ilk günahın üstlendiği rolü oynamakta ve mülkiyetin savunulmasında, çalışmayan azınlığın zenginliğinin artmasını çoğunluğun ise tüm çabasına rağmen sefaletinin meşrulaştırılmasında kullanılmaktadır. Bu konuda bkz. Karl Marx, *Kapital*, 5., c. 1. (İstanbul: Sol Yayınları, 1997), 677-80.

⁵⁶ Robert Jean Knecht, *Renaissance Warrior and Patron: the reign of Francis I* (Cambridge University Press, 1994), 46.

⁵⁷ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 4.

⁵⁸ Doğru adlandırmaya ilişkin tartışmaya dair bkz.: James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543* (Leiden: Brill, 1985), 3-6.

⁵⁹ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 4.

⁶⁰ Fransızca orijinal metnin başlığı “Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de notre Seigneur, seul médiateur et seul Sauveur Jésus-Christ” şeklindedir, Gabrielle Berthoud, *Antoine Marcourt: Réformateur et Pamphlétaire du "Livre des Marchans" aux Placards de 1534* (Librairie Droz, 1973), 287.’den aktaran Roland Boer, *Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin* (Westminster John Knox Press, 2009), 7. Bkz. Resim 1.

kaçmak zorunda kaldı. I. François ve saray erkanı, Paris ‘in caddelerini afişlerin kirliliğinden arındırmak üzere kutsal bir geçit töreni icra ettiler. Afişler vakası ile daha ılımlı Hristiyan hümanistleri ile Sakramenter Protestanlar⁶¹ arasındaki ayrım da netleşmeye başlamıştır.⁶² Afişler Vakasından itibaren Monarşinin dini sapkınlığa karşı tutumu gittikçe sertleşmiştir. 1540’ta dini sapkınlık davalarına bakma görevi münhasıran parlamentolara⁶³ verilirken, 1542’de Teoloji Fakültesi ilk yasak kitaplar listesini oluşturmuş, 1547’den itibaren dini sapkınlığın tek cezası idam olarak belirlenmiştir. Afişler vakasının sonuçlarından birisi de Calvin’in can güvenliğini korumak amacıyla Fransa’dan kaçarak Basel’e yerleşmesi olmuştur.⁶⁴ Protestanlara yönelik baskı Protestanlığın yayılmasını engelleyememiştir; II Henry döneminden itibaren Fransız Protestanlığının Jean Calvin’in etkisi altına girmeye başladığı görülmektedir.⁶⁵

⁶¹ Martin Luther, Zwingli ve Oecolampadius gibi Efkariyeti’da (İsa’nın havarileriyle Son Akşam Yemeği’nin anıldığı ayin, komünyon) ekmek ve şarabın İsa’nın bedeni ve kanına dönüşmesinin sadece metafor olduğunu savunan teologları sakramenter olarak adlandırmıştır. Sakramenterlere göre Efkariyeti ayini sadece bir yad etme faaliyetidir. Gordon Campbell, “Sacramentarians”, içinde *The Oxford Dictionary of the Renaissance: (e-reference edition)*. (Oxford: Oxford University Press, 2006).

⁶² Torrance Kirby, “Emerging Publics of Religious Reform in the 1530s: The Affair of the Placards and the Publication of Antoine de Marcourt’s *Livre des marchans*”, içinde *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge*, ed. Bronwen Wilson ve Paul Yachnin (New York: Routledge, 2011), 37,38.

⁶³ Devrim öncesi Fransa’da parlamento adı verilen kurumlar, yasama işlevi olmayan, kuruldukları bölgede yasa ve fermanları yayınlama görevini de üstlenen temyiz mahkemeleridir.

⁶⁴ David Steinmetz, *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995), 9,10.

⁶⁵ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 4,5.

Je inuocque le ciel & la terre / en tesmoignage de Verite: contre ce que pompeuse & orgueilleuse messe papalle / par laquelle le moëse (si Dieu tien tout ny remède) / se / sera totalement tume / absyne / perdu & desote: quand en irelle nostre Seigneur est si outrageusement blasphemé: & le peuple seduit & aveuglé: ce que plus oy ne doit souffrir ny endurer. Mais affin que plus aysemēt le cas soit dungs cha(cun) par articles il convient pcedre.

[illegible][illegible]

Tiercement. *icelle* paour des facrificatures pour adoucir erreur sur erreur ont en leur frenaisie die et enscigne apres auoir souffre ou parle sur ce pain que si premierement leurs doigts / si le vin qu'ils mettent au calice qu'il ne demeure ny pain ny vin, mais come ilz parlent sur ce grans & prodigious mortz / par Transsubstantiation / Jesus chist est soubz les accidens du pain & du vin, cache & enuoye par sa sainte chose de diables & d'etre toute bestie / & apertement estre toute scripture. Et le demasde a ces gens encharpnes ou en sa nudite & troune & creue de Transsubstantiation. S. Paul. S. Mattheu. S. Marc. S. Luc. & les autres peres non point ainsi parler: mais quds ils ont fait mettre en la sainte Eglise de Jesus chist & apertement & manifestement nome le pain & le vin. Voyez S. Paul comme il escript: Eomme je espouse moyennie / il ne bit point Sops & Sing tondu point sa sainte / souz lesseil die & se espouse moyennie: puis sensuist / & ainsi mangueuse de ce pain / il ne bit point mangueuse le corps de Jesus chist qui est souz deception / que ny de ce recite si ny a point de sainte: mais apertement & purement il dit / mangueuse de ce pain. D'est il certain que scripture ne dise point que nous estoins effables: pour roys le pain. Mais qu'ilz fust eusens passages la sainte / & en son vin Sing autre lieu il est ainsi escript. Et Sing tout de sabbat qu'on aparence / ou sensibile de pain. Qui pourra donc plus souuent poier / & enuier telz inuocateurs de se espouse & apertement estre pain: non point presumpueux & arrogans / selon leur ordinaire coustume / ont est si temeraires & hardis de conclure & determiner au contraire. Qui pour come temps de Dieu & de la sainte parole & au bon droit en les doibt reciter / & metueusement desfer.

[illegible]

Calvin, Hristiyan Dininin Kurumları adlı çalışmasını, Afişler Vakası'ndan sonra kaçtığı Basel'de 1536 yılında yayımlamıştır. Calvin'in dini görüşlerinin özünü barındıran bu kitapta yazar, Tanrı'nın mutlak egemenliğini vurgulamış ve Kutsal Kitap'ın sadece okunmasının yeterli olmadığını, Kutsal Ruh'un yardımıyla anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Calvin'e göre, gerçek Kilise görünmezdir ve Tanrı'nın seçtiklerinden oluşur; bununla birlikte Devletle bağı olan ama Devlete bağlı olmayan bir maddi Kiliseye de gereksinim vardır. Calvin ilerleyen yıllarda eserini hacim ve içerik açısından kayda değer bir oranda genişletmiştir. 1541 yılında eserin ilk kez Fransızca olarak basılması Reform'un Fransa'da yayılmasını hızlandırmıştır.⁶⁶

1555 yılında Paris'in ilk Kalvinci kilisesi hayata geçmiştir. Cenevre'de bulunan Calvin Fransa'ya yeni kilisenin örgütlenmesine yardımcı olmaları amacıyla seksen sekiz misyoner göndermiştir. Bu misyonerlerin çoğu dini baskılardan kaçarak Cenevre'de Calvin'e katılan Fransızlardır. Bu misyonerlerden toplumsal kökeni bilinen kırk ikisinden on dördü soylu, yirmi ikisi burjuva ve dördü zanaatkârdır. Soyluların çoğunun ikinci erkek çocuk olması ve hiçbir misyonerin çiftçi sınıfından gelmemesi dikkat çekicidir ve hareketin sınıfsal karakterine dair ipuçları vermektedir. Kalvinciliğin Fransa içerisinde etkili olduğu yerlere bakıldığında da daha ziyade kentli bir hareket olduğu ve köylüler arasında aynı ölçüde yaygınlaşmadığı görülmektedir.⁶⁷

Calvin, Fransa Kralı üzerinde baskı kurmak için Navarre Kralı Antoine'den ve Protestan Alman prenslerinden yardım istemiştir. Alman Prensleri, II. Henry'den Huguenotların taleplerini dinlemesini istemişse de Fransa Kralı bu isteği reddetmiştir. Fransa kralı Huguenotları kamu huzurunun düşmanları olarak görmekteydi. 1555-1562 yılları arasında birçoğuna Huguenotların da karıştığı hükümet karşıtı girişimler bu görüşün temelsiz olmadığını göstermektedir.⁶⁸

II. Henry'nin, Cateau-Cambr sis Barış  sonrasında kızı Elizabeth ile İspanya Kralı II. Felipe ve kız kardeşi Marguerite ile Emanuele Filiberto arasındaki evliliklerin kutlanması sırasında aldığı mızrak yarası nedeniyle yaşamını yitirmesi üzerine II. François henüz çok gençken tahta geçmiştir. Hukuken tahta geçecek yaşta olmasına karşın II. François'nın yeterli deneyimden ve olgunluktan yoksun olması yönetimin

⁶⁶ Knecht, 7,8.

⁶⁷ Knecht, 9,10.

⁶⁸ Robert McCune Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563* (Cenevre: Librairie Droz, 2007), 69.

fiilen annesi Catherine de' Medici'nin eline geçmesine neden olmuştur. Catherine de' Medici ise iktidarı kullanırken büyük ölçüde Guise Dükü François ve kardeşi Lorraine Kardinali Charles'dan destek almaktaydı.⁶⁹

Hükümet karşıtı girişimler arasında en dikkat çekici olanı genç Kral II. François'nın kaçırılarak bir Bourbon naibin iktidara getirilmesinin planlandığı Amboise Tertibidir.⁷⁰ Calvin, önceden haberdar olduğu tertibin⁷¹ başarısız olmasından sonra olayla ilişkisi olduğu iddialarını reddetmiştir. Eldeki belgeler Calvin'in ilk baştan itibaren kötü planlandığını ve başarısızlığa mahkûm olduğunu düşündüğü tertibe destek vermediğini göstermektedir. Calvin'in kendi ifadelerinden, bu karşı çıkışın nedenleri arasında, tertibin başında hukuken Krallık Konseyinin başı olabilecek kişinin yani Navarre Kralı Antoine'in bulunmamasının da olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

Kalvincilerin Amboise Tertibi'ne ne derece dâhil oldukları tartışmalı olsa da hareketin siyasal niteliğinin zaman içinde kuvvetlendiği ortadadır. Amboise Tertibi'nin başarısız şekilde sonuçlanmasının ardından, beklenileceğin aksine, Huguenotlara karşı ılımlı bir yaklaşım hâkim olmuştur. Amboise Tertibi'nden de önce ilan edilen Amboise Fermanı ile pastörler ve tertipçiler hariç tüm dini hükümlülere, bundan böyle iyi Katolikler olarak yaşamaları şartıyla af getirilmiş, birkaç gün sonra da tüm dini hükümlüler II. François tarafından salıverilmişti. Bu ılımlı yaklaşımın ardında Catherine de Medici bulunmaktadır. Medici'nin Guiselere⁷³ rağmen Huguenotlara karşı ılımlı bir politikayı sürdürebilmesi Krallıktaki esas siyasi otoritenin Catherine de Medici'nin elinde olduğunun da önemli emarelerinden biridir.⁷⁴ Catherine De Medici'nin de harekete karşı uzlaşmacı tutumunun da yardımıyla Kalvinci teoloji başta Fransa olmak üzere tüm Avrupa'da etkinliğini

⁶⁹ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 21.

⁷⁰ Knecht, 12.

⁷¹ Steinmetz, *Calvin in Context*, 19.

⁷² Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, 69.

⁷³ Guise Hanedanının özelde Normandiya ve genelde Fransa'da güçlenmesi Fransız Din Savaşları'nın gidişatını belirleyen en önemli faktörlerden biridir. Guise ailesinin gücü iç savaşın bir sonucu değildir zira 1550'lerden itibaren ailenin Fransa siyasetinde etkili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Din Savaşları'nın yarattığı çatışma ortamı monarşinin gücünü zayıflatmış ve aristokratların taşradaki iktidarının kuvvetlenmesini olanaklı kılmıştır. 1560'lardan sonra Guise ailesi Katolik bakış açısına göre sapkın inançlara karşı mücadelenin odağı ve sembolü olarak kabul edilmiştir. Ultra-Katolik Peronne İttifakı'nın kuruluşunu doğrudan doğruya Guise Hanedanına mal etmek olanaklı değilse de ailenin ve bağlularının İttifak üzerindeki etkisi açıktır. Stuart Carroll, *Noble Power During the French wars of Religion: the Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy* (Cambridge University Press, 1998), 250.

⁷⁴ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 25,26.

artırmıştır.⁷⁵ II. François dini hükümlüleri salıverirken aynı zamanda muhaliflere doğrudan doğruya kendisine dilekçe ile başvurma hakkı da tanımıştı. Amboise Fermanı'nın yasadışı toplantı ve ayin yasağını kaldırmamasına rağmen Kral tarafından Huguenotlara kolektif dilekçe hakkı tanınması, fermanın nasıl uygulanacağına dair ihtilaflara zemin hazırlamıştır. Kimi yerlerde Huguenotlar, hukuki muğlaklıktan da güç alarak dini görüşlerini açıkça ve hatta provokatif biçimlerde ifade etmeye başlamışlar; kimi yerlerde ise kiliselere saldırmışlardır. Ortaya çıkan kargaşa ortamına çözüm getirmek üzere 1560 yılının mayıs ayında Romorantin Fermanı ilan edilmiştir. Bu fermanla dini sapkınlık davalarına bakma yetkisi Kraliyet Mahkemeleri yerine Kilise Mahkemelerine verilirken, yasadışı toplantı ve şiddet içeren gösterilere ilişkin davalara bakma görevi ise Présidiaux adı verilen yeni Kraliyet Mahkemelerine verilmiştir. Romorantin Fermanı, dini sorunlardan ziyade kamu düzeni sorununa odaklanmaktadır; Fermanın örtük olarak vicdan özgürlüğünü ve dini kovuşturmalara son verilmesini içerdiğini söylemek olanaklıdır. Bununla birlikte Ferman uygulamada başarılı olamamış ve kamu düzeni sağlanamamıştır. Bu gelişmeler üzerine États généraux'nun toplanmasına karar verilmiştir.⁷⁶ Kalvincilerin, siyasal olarak daha aktif bir tutum benimsemeye başlamasının da bir sonucu olarak 1560 yılında Poitiers'de toplanan ikinci ulusal sinod, États généraux'da siyasal faaliyetlerde bulunmak üzere hazırlıklar yapmış, Guiselerin krala danışman olma hakkı aleyhine bir bildiri kaleme alarak bazı temsilcileri sarayda gizli faaliyetler göstermek üzere görevlendirmişlerdir.⁷⁷

5 Aralık 1560'ta II. François'nın yaşamını yitirmesi üzerine Guiseler saraydaki görevlerinden çekilmek zorunda kalmış ve iktidar tamamıyla 10 yaşındaki Kral IX. Charles'ın naibi, annesi Catherine de Medici'nin eline geçmiştir. Tahtın bağımsızlığını amaçlayan Medici, Bourbon ve Guise aileleri arasında bir denge politikası uygulamıştır. Öncelikle Guiselerin etkinliğini azaltmayı amaçlayan Medici, Navarre Kralı ile anlaşarak kendisinin kral naipliği hakkından feragat etmesi karşılığında ona daha önce Guise Düküne ait olan Lieutenant général du royaume ⁷⁸ makamını

⁷⁵ Knecht, 13.

⁷⁶ Knecht, 26-28.

⁷⁷ Knecht, 13.

⁷⁸ Olağanüstü durumlarda verilen Lieutenant général du royaume unvanı, unvan sahibine neredeyse Kralın yetkilerine denk yetkiler sağlamaktadır. J. Russell Major, "The Third Estate in the Estates General of Pontoise, 1561", *Speculum* 29, sy 2, Part 2 (1954): 463.

vermiştir. Huguenotların, Saray’da güçlenmesi toplumda da etkili olmuş, Kalvinci rahipler devleti de arkalarına aldıkları düşüncesiyle tüm sınırlamaları reddetmiştir; toplum fiilen ikiye bölünmüş, Medici’nin Kralı ve diğer çocuklarını bir Kalvinci ayine götürmesi Katoliklerin büyük tepkisine neden olmuştur. 19 Nisan’da ilan edilen Fontainebleau Fermanıyla Huguenotlara kendi hanelerinde ibadet özgürlüğü tanınmış ama kamuya açık ayinlere izin verilmemiştir. Temmuz ayında Paris Parlamentosu ve Kraliyet Konseyinin ortak oturumunda II. Henry’nin hükümdarlığından itibaren işlenen tüm dini suçlar affedilmiş ancak her tür Protestan ayini de yasaklanmıştır. Hiçbir kesimin desteğini alamayan bu karar hiçbir zaman uygulamaya konamamıştır.⁷⁹

Fransa’daki çatışmaların dini içeriğini tümünden reddetmek olanaklı değilse de toplumsal huzursuzluğa neden olan birçok unsurun aynı zamanda Katoliklerin de tepki gösterdiği konular olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Kilise vergilerinin yüksekliği, ruhban sınıfının ahlaksızlıkları, yüksek evlendirme ve cenaze ücretleri, adalet sistemindeki aksaklıklar, adaletsiz vergiler gibi konulardan Katolikler de yakınmaktaydı. Tüm bunlara üçüncü tabakanın soylu sınıfıyla yaşadığı hukuksuz senyoral yükümlülükler, vergi ödemenin reddi gibi sorunlar da eklenmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Huguenot ayaklanmalarında burjuva ve avamdan Katoliklerin rahatsızlıklarının da rol oynadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte dönemin Kalvinci isyanları halk ayaklanması niteliği taşıyalar da birçok yerde Protestanlar, Katolik Kilisesinin kitlelerle kurduğu bağın gücüne ulaşamamış ve özellikle köylülerin desteğini sağlayamamışlardır.⁸⁰

1 Mart 1562’de Guise Dükü François’nın Vassy’de gerçekleştirdiği Huguenot katliamından sonra toplumsal huzursuzlukların iç savaşa dönüşmesi engellenememiştir. 1562-1563, 1567-1568, 1568-1570 yılları arasında gerçekleşen ilk üç savaş her ne kadar Fransa sınırları içerisinde gerçekleşmişse de bu savaşların taraflarına yabancı güçler de askeri ve mali destek vermişlerdir. Her üç savaş da nihai olmayan ve bir sonraki çatışmaya zemin hazırlayan barış antlaşmaları ile sona ermiştir.⁸¹

⁷⁹ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 30.

⁸⁰ Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, 46,47.

⁸¹ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 34.

Üçüncü Din Savaşını sona erdiren St Germain-en-Laye Antlaşması ve Antlaşmanın ardından 8 Ağustos 1570'te ilan edilen Barış Fermanı ile Protestanların hakları kayda değer bir biçimde artmıştır. Fermanla La Rochelle, Montauban, La Charite ve Cognac şehirleri iki yıl boyunca Protestanlar için güvenli şehirler olarak ilan edilmiş, Krallık dahilinde Protestanlara vicdan hürriyeti tanınmış ve daha önce ibadet etmelerine izin verilen yerlerde ibadet edebilecekleri kabul edilmiş, üniversite, hastane ve okullara kabul edilecekleri, kendi mezarlıklarına sahip olabilecekleri ve önyargılı yargılamalardan korunmaları için bazı yargısal ayrıcalıklara sahip olacakları ve müsadere edilen mallarının iade edileceği kabul edilmiştir. Öte yandan, sarayda ve Paris'te Protestanlığa yine izin verilmemiştir.⁸²

Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı'ndan sonra Kalvinci siyasal düşünce daha radikalleşmiştir. Huguenot hukukçu François Hotman'ın, Fransız monarşisinin tarihini incelediği *Francogallia* adlı kitabında, monarşik iktidarın sınırlı niteliğini ve nihayetinde États Généraux karşısında sorumlu olduğunu göstermeye çalışarak, anayasal hükümeti savunduğu ileri sürülmektedir.⁸³ Tarihsel bakış açısıyla yazdığı eserinde eski Frank kurumlarına odaklanan, bu kurumların halkın hükümete etkin katılımını sağladığını ve özellikle kral seçiminde bu katılımın göze çarptığını savunan Hotman'ın,⁸⁴ Aziz Bartolomeos Yortusu Katliamından kısa bir süre sonra yayınlanan eserinde en azından örtük olarak mutlak krallığa karşı çıktığı görülmektedir. Theodore Beza, Hotman'ın fikirlerini daha da ileriye götürerek içinde yaşadığı dönemde de kralın seçimle başa geçmesi gerektiğini, İsrail Kralı olarak Davut'un ve haleflerinin seçimle geldiğini de örnek göstererek savunmuştur.⁸⁵ Beza, bir nevi halk egemenliğini savunmuşsa da söz konusu egemenlik anlayışı demokratik bir isyanı ya da halkın iktidarını içermemektedir, bu yetki krallıktaki alt yöneticilere (inferior magistrates) tevdi edilmiştir.⁸⁶

Huguenot siyasal düşüncesinin en önemli eserlerinden biri olan *Vindiciae Contra Tyrannos*'un yazarının kim olduğu tartışmalı olsa da eserin Philippe Du Plessis-Mornay'e ait olması kuvvetle muhtemeldir. Mornay, Huguenotların azınlık

⁸² Knecht, 42; Fett, "French Religious Wars, Treaties of (1562-98)", 3.

⁸³ Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, 75.

⁸⁴ Richard A. Jackson, "Elective Kingship and Consensus Populi in Sixteenth-Century France", *The Journal of Modern History* 44, sy 2 (1972): 156,157.

⁸⁵ Jackson, 160.

⁸⁶ Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, 75.

olarak États généraux'daki etkilerinin sınırlı olacağını da göz önüne alarak direnme hakkının alt yöneticilere (inferior magistrates) ait olması gerektiğini savunmuştur. Morray'e göre devlet; birincisi Tanrı ile kral, ikincisi ise Tanrı ile halk arasında olmak üzere iki sözleşmenin sonucudur. İlk sözleşmede kral, emirlerinin Tanrı'nın yasasına aykırı olmayacağına söz verirken Tanrı ile halk arasındaki ikinci sözleşmeyle kralın görevlerini doğru biçimde yerine getirmesi sağlanmaktadır. Kralın Tanrı'nın yasalarına uymaması halinde alt yöneticiler krala karşı direnmeli ve onu tahttan indirmelidir.⁸⁷ Halk, alt yöneticiler tarafından temsil edilmektedir. Halkın ve temsilcilerin hukuka uymayan kralı tahttan indirme ve halefini seçme hakkı her zaman saklıdır.⁸⁸

1574'te Etienne de la Boetie'nin Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev'inden (Discours sur la servitude volontaire) bir pasaj Latince bir derleme içerisinde basıldı ve bu derleme kısa süre sonra Fransızcaya da çevrildi. Henüz otuz iki yaşındayken hayatını kaybeden Boetie'nin Hukuk eğitimi aldığı Orleans Üniversitesi'ndeki hocası, sapkın olarak görüldüğü için 1559 yılında yakılarak öldürülen Du Bourg'du. Huguenotlar tarafından şehit olarak kabul edilen La Boetie söylevinde, çoğunluğu tek adam yönetiminin tiranlığına karşı ayaklanmaya çağırmaktaydı.⁸⁹

Montaigne⁹⁰ de Contr'Un⁹¹ olarak da bilinen Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev'den övgüyle bahsetmesine karşın eserin huzursuzluk çıkararak hükümeti değiştirmeye çalışanlar yani Huguenotlar tarafından bozularak yayımlanmasıyla birlikte fikrini değiştirmiştir. Montaigne, eserin içeriğinden ziyade Huguenotlar tarafından amaçlanan şekilde kullanılmasından rahatsızdır. Montaigne'e göre La Boétie Fransa'da değil Venedik'te doğmuş olmayı tercih edecek bir kişi olmasına karşın doğduğu ülkenin yasalarına bağlılık prensibi onun ruhuna işlemiştir; bu nedenle Fransız kurumlarına saldıranlara destek olması düşünülemez.⁹²

⁸⁷ Knecht, *The French Wars of Religion 1559-1598*, 60.

⁸⁸ Jackson, "Elective Kingship and Consensus Populi in Sixteenth-Century France", 161,162.

⁸⁹ Murray N. Rothbard, "Introduction". İçinde *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Etienne de La Boétie. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008, 8.

⁹⁰ A. Armaingaud, La Boétie'nin tiran tasviri ile onun ölümünden sonra hüküm süren III. Henry arasındaki benzerliğe dayanarak Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev'in aslında Montaigne tarafından yazılmış olduğunu ileri sürmüştü de bu görüş taraftar bulmamıştır.(bkz. Arthur Armaingaud, *Montaigne, Pamphlétaire: L'énigme du Contr'un* (Hachette, 1910); Nannerl O. Keohane, "The Radical Humanism of Etienne de La Boétie", *Journal of the History of Ideas* 38, sy 1 (1977): n. 6.)

⁹¹ Tek'e Karşı

⁹² Keohane, "The Radical Humanism of Etienne de La Boétie", 119.

La Boétie'nin söylevinde saflığı ve muhakeme yetisinden yoksun olması nedeniyle kuru kalabalık aşağı görülmektedir. Söylev'de bütün umut bir grup üstün zekalı ve eğitilmiş insanın kalabalıkların ekmek ve sirlere dayanan yaşayışını sürdürmesine karşın özgürlük fikrini canlı tutmasına bağlanmıştır.⁹³

La Boétie, kalabalıkları hor görmesine karşın eserindeki, aklın ışığında ve doğanın rehberliğinde yaşayan eşit ve özgür kardeşler topluluğu fikrine dayanan soyut insanlık ideali oldukça hümanisttir. La Boétie aslında gelenekten ve geleneğe dayalı toplum yapılanmasından tamamen kopularak ebeveynlik ilişkisi haricinde hiçbir kişisel otoritenin olmadığı özgürlüğün esas olduğu bir toplumun kurulmasını tahayyül etmektedir. La Boétie'nin fikirleri, tüm geleneklerden ve insan yaşamının alışlagelen düzenlenişinden tamamen kopuşu öngörmesi açısından radikaldir.⁹⁴

Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev'in girişinde, La Boétie siyasal iktidarı reddetmekte ve istediğinde kötü olma imkanını elinde tutan ve bu nedenle hiçbir zaman iyiliğine güven duyulamayacak bir efendinin kulu olmanın büyük bir mutsuzluk olduğuna işaret etmektedir. La Boétie 'ye göre monarşinin devlet⁹⁵ türleri arasında görülüp görülemeyeceği de tartışmalıdır, zira her şeyin tek kişiye ait olduğu bu yapıda kamusalılık bulunmamaktadır. Boétie bu reddiyesini daha detaylandırmaz zira kendi ifadesine göre esas ilgilendiği sorun insanların neden gücünü kendilerinden alan tek bir kişiye katlandıklarıdır.⁹⁶ Tirana karşı koyabilmek kalabalıklar için cesaret gerektiren bir şey değildir, ülke tirana kulluk etmemeye karar verdiğinde insanların kendi kulluklarına rıza göstermemesi yeterlidir; tiranla savaşmak ya da ondan bir şey almak dahi gerekmez, tek yapılması gereken tirana artık bir şey vermemektir. İnsanlar kulluk etmemeye karar verdikleri anda özgürlüklerine kavuşacaklardır; halk tarafından desteklenmeyen tiran, kaidesi altından çekilmiş bir heykel gibi, başka hiçbir şey gerekmezsiniz çökecektir.⁹⁷

La Boétie'nin düşüncesinde herkes doğası gereği özgürdür ve özünde eşittir. Bu durumda diğer tüm hayvanların aksine esarete direnmeyen insanların en başından beri

⁹³ Keohane, 121.

⁹⁴ Keohane, 121.

⁹⁵ La Boétie devlete karşılık olarak Latince "kamuya ait" anlamındaki res publica ifadesinden gelen République sözcüğünü kullanmaktadır. Bkz. Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 18 not:3 (çevirenin notu).

⁹⁶ La Boétie, 18.

⁹⁷ La Boétie, 21-26.

kul olması olanaklı değildir.⁹⁸ Gönüllü kulluk, tarihsel olarak ya yönetenin bilinçli aldatıcılığının ya da yönetilenlerin rasyonel davranmamalarının bir sonucudur.⁹⁹

2.1.2.2. Otuz Yıl Savaşları

1618-1648 30 Yıl Savaşı Avrupa genelinde çeşitli devletler arasında ve aralarında dini farklılıkların da bulunduğu çeşitli nedenlerle yaşanan bir dizi savaflara verilen isimdir. Otuz Yıl Savaşı, sadece muharebelerin odağındaki Almanya için değil bütün Avrupa için dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. Savaşın Avrupa açısından en önemli sonucunun Reform’la paralel olarak ortaya çıkan din savafları döneminin sona ererek daha ziyade hanedanlar arası ilişkiler ve toprağa dair uyuşmazlıklarla şekillenen bir döneme girilmesi olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁰ Bu savafları çalışmamız açısından özellikle önemli kılan hususların başında savafların neticesinde 1648 yılında Vestfalya Antlaşmasının imzalanmış olmasıdır. Avrupa’da laikleşme kavramının, özellikle din kurumlarının elinde olan iktidarın laik siyasal iktidarlara geçmesi anlamında kullanılmaya başlanması da Vestfalya Antlaşmasıyla birlikte gerçekleşmiştir.¹⁰¹ Batı Avrupa’da Reformun çok yönlü sorunlarının yarattığı çatışmalar Hristiyan Kilisesi ile devlet arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi ihtiyacının açıkça göstermiştir. Modern din özgürlüğü düşüncesinin temelleri arasında Otuz Yıl Savaşı’nın dehşetinin bir daha yaşanmaması konusundaki kararlılık da bulunmaktadır.¹⁰²

Çatışmaların temelinde yer alan uzlaşmazlıkların kökleri çok daha önceye dayanmaktaysa da Savaşın 1618 yılında Kutsal Roma İmparatoru II. Ferdinand’ın Bohemya Kralı unvanına dayanarak bu bölgede Roma Katolik inancını dayatmaya çalışması ve buna karşılık hem Bohemya hem de Avusturya’daki Protestan soyluların isyan etmesi ile başladığı kabul edilmektedir. Savaş büyük ölçüde Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarında gerçekleşse de zaman zaman Avrupa sathında çatışmalara

⁹⁸ Keohane, “The Radical Humanism of Etienne de La Boétie”, 123.

⁹⁹ Michael Rosen, *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1996), 113,114.

¹⁰⁰ Russell Blackford, *Freedom of Religion and the Secular State*, c. 38 (John Wiley & Sons, 2012), 20.

¹⁰¹ Bryan Wilson, “Sekülerleşme”, içinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, çev. Ali Bayer (Ankara: Otto, 2021), 9.

¹⁰² Blackford, *Freedom of Religion and the Secular State*, 38:20.

neden olmuş örneğin Fransa’da Katolikler ile Huguenotlar arasındaki ihtilafları dahi körüklemiştir.¹⁰³

1555 Augsburg Barışı ile Almanya’da Katolikler ile Lüterciler arasında yaşanan savaşa son verilmiş ve Lüterciler ile Katoliklerin bir arada yaşayabilmelerinin hukuki temelleri belirlenmişti. Augsburg Barışı ile Alman prenslerine Lütercilik ve Katoliklik arasında seçim yapma hakkı tanınmıştır, ancak Antlaşma diğer Protestan gruplarına ilişkin herhangi bir hüküm içermemektedir.¹⁰⁴ Prenslerin Lütercilik ve Katoliklik arasında yapmış olduğu seçim aynı zamanda tebaalarının da resmi inancını belirlemektedir.

24 Ekim 1648 tarihinde Fransa, İsveç ve Kutsal Roma İmparatoru arasında Vestfalya Barışı olarak bilinen Münster ve Osnabrück antlaşmaları imzalanmıştır. Savaşın neden olduğu can kaybını ve maddi kayıpları bugün hesaplamak güç olsa da Almanya’da kırsal nüfusun yüzde kırk, şehir nüfusunun ise yüzde otuz üç oranında azaldığı düşünülmektedir. Savaşın en önemli etkilerinden biri özellikle Almanya’nın doğu bölgelerinde serflik düzeninin tekrar güç kazanmasıdır. İş gücünün dikkate değer bir şekilde azaldığı bu dönemde geniş malikanelerin emek ihtiyacı köylülerin toprağa bağlanmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. Almanya özelinde en önemli siyasal sonuç İmparator ve dietin gücünün yitmesi ve prenslerin bağımsızlaşmasıdır. Uluslararası açıdan ise Vestfalya Barışı Fransa ve İsveç’in Avusturya Habsburg hanedanına karşı bir zaferi niteliğindedir. Otuz Yıl Savaşı, Avrupa genelini etkileyen son din savaşıdır. Vestfalya ile birlikte Avrupa’da devletin çıkarları anlayışı dini gerekçelerin önüne geçmeye başlamıştır. Papa’nın Barış’ın şartlarının Katolik Kilisesine zarar verdiği iddiası ne Katolikler ne de Protestanlar tarafından dikkate alınmıştır; böylelikle Katolik Kilisesinin uluslar üstü bir dini otorite olma iddiasıyla devletlerin ilişkilerine müdahale edebilme olanağı da son bulmuştur. Fransız Devrimi’ne kadar Vestfalya Barışı, Avrupa devletler sisteminin temeli olarak kabul görmüştür.¹⁰⁵

Vestfalya Barışı, Avrupa’yı büyük bir yıkıma uğratan savaşı sona erdirmiş olsa da din uğruna savaşma fikrini ortadan kaldırmamıştır. *Cuius regio, eius religio* ilkesi

¹⁰³ Blackford, 38:28; Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*, c. III, XVI ve XVII yüzyıllar (Cem Yayınevi, 1994), 275.

¹⁰⁴ “Peace of Augsburg”, içinde *Britannica Academic*, erişim 21 Nisan 2021, <https://academic-eb-com.eu1.proxy.openathens.net/levels/collegiate/article/Peace-of-Augsburg/11244>.

¹⁰⁵ Elmer Adolph Beller, “The Thirty Years War”, *The New Cambridge Modern History* 4 (1970): 356-58; Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*, III, XVI ve XVII yüzyıllar:283,284.

geniş ölçekli muharebeleri önlemekle birlikte yerel muktedirlerin, kendi sınırları içindeki dini azınlıkları cezalandırabilmesinin de dayanağı olmuştur. Vestfalya Barışı, dinsel azınlıklar açısından koruyucu olmamıştır.¹⁰⁶

Daha önce de vurgulandığı üzere ne Fransız Din Savaşları'nı ne de Otuz Yıl Savaşı'nı salt dini gerekçelere bağlamak ve bütün sorumluluğu farklı Hristiyan Kiliselerine yüklemek ya da Kilise liderlerinin sadece teolojik kaygılarla çatışmaya dahil olduklarını ve dünyevi egemenlik için mücadele etmediklerini savunmak olanaklı değildir. Bununla birlikte, dinsel farklılıklar savaşın tek gerçek müsebbibi olmasalar da ihtilafları körükledikleri bir gerçektir.¹⁰⁷

2.2. Modern Devletin Doğuşunda Laikleşme

Pagan dini inanışları dogma ve öğretilerden ziyade ritüellere odaklanmaktadır. Örneğin, şehirlerin kendi yazgılarına sahip olduğu düşünülen Eski Yunan'da¹⁰⁸ kişinin şehrin tanrısına inanmaması çok önemsenmezken şehrin güvenliğini ve düzenini tehlikeye atacak bir eylemde bulunmak, örneğin tanrıların tapınaklarına saygısızlıkta bulunmak suç kabul edilen davranışlardır.¹⁰⁹ Bunun oldukça net bir anlatımını Tukidides'te görmek mümkündür. Tukidides'in aktardığına göre, Sicilya'ya Sefer hazırlığı içerisindeki Atina'da evlerin ve tapınakların girişlerinde yer alan hermlere¹¹⁰ zarar verilmiş, çoğunun yüzleri parçalanmıştır. Bu eylemi kimin yaptığı bilinmediğinden faillerin bulunması için ödülleri konulmuş, ister yurttaş ister yabancı ister köle olsun bu konuda bilgisi olanların, herhangi bir şeyden çekinmeksizin bildiklerini anlatabilecekleri duyurulmuştur. Bu saygısız eylemler yapılacak sefere uğursuzluk getireceği için Atinalılar olayın araştırılmasını çok ciddiye almışlardır¹¹¹.

Pagan dünyasında din ve ahlak özdeş değildir, ahlak insanlar arasındaki ilişkileri düzenlerken din daha ziyade insanın doğayla ve bilinmeyenle ilişkisine

¹⁰⁶ Blackford, *Freedom of Religion and the Secular State*, 38:28,29.

¹⁰⁷ Blackford, 38:29.

¹⁰⁸ Yahya Kâzım Zabunoğlu vd., *Devletin Genel Kuramı Dersleri*, c. 1 (Ankara: Yetkin Yayınları, 2021), 95.

¹⁰⁹ Shadia B. Drury, "The Liberal Betrayal of Secularism", içinde *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. Phil Zuckerman ve John R. Shook (Oxford: Oxford University Press, 2017), 287.

¹¹⁰ Hermeler, Hermes'e dayandırılan; üst kısmı insan gövdesi alt kesimi ise genellikle köşeli sütun biçimindeki çoğunlukla itifallik öge de içiren yontulardır. Nazlı Yıldırım, "Herakles Hermelerinin Anlamı ve Kullanımı", *Mediterranean Journal of Humanities*, 2012, 229-37.

¹¹¹ Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. Martin Hammond (United Kingdom: Oxford University Press, 2009), 322; Drury, "The Liberal Betrayal of Secularism", 288.

dairdir. Pagan inançlarının gerçeğin bilgisi üzerinde tekel iddiası olmadığından doğanın bilgisine dair araştırmalar ve fikirlerle de çatışmaları çok olası değildir. Pagan inançlarında evrenin bir ahlaki düzeni olduğuna dair varsayıma rastlanmaz, zira ahlak insana ve insanlığın kültür ve geleneklerine ilişkin bir olgudur. Bu düşünce dünyası ilk önce Sokrates ve Platon’la dönüşmeye başlamış ve onların açtığı yoldan tek tanrıcılık ve özellikle Hristiyanlıkla Pagan dünya anlayışı neredeyse tamamen terkedilmiştir. Tek tanrıcılık din ile ahlakı özdeşleştirmiştir. Tek tanrılı dinler insanların bu dünyada ve öte dünyada tanrının gazabından kurtulmak amacıyla uydukları ahlaki kuralları öne sürmüşlerdir. Din ve ahlakın özdeşleşmesi aynı zamanda inancı olmayanların farklı inançtan olanların ya da ibadetlere katılmayanların ahlaksız olduğu düşüncesini de yerleştirmiştir. Tek tanrıcılık dini inancı ahlakla özdeşleştirmekle yetinmeyerek aynı zamanda siyasileştirmiştir. Örneğin Hristiyanlık Aziz Augustine’in düşüncesinde; kötülere cezalandırmak, kibirlilerin kibrini kırmak ya da kötülüğü ezmek için haklı savaflara ve fetihlere izin vermektedir. Drury’e göre, Hristiyanlar eski Hristiyanların Romalılar tarafından iyiliklerinden dolayı cezalandırıldıklarını düşünseler de bu iyilik karşıtlığı savı çok gerçekçi değildir. Edward Gibbo’nun da belirttiği üzere Hristiyanlar Roma tarafından devletin güvenliğini, kamu düzenini ve huzuru tehdit eden tehlikeli insanlar oldukları için cezalandırılmışlardır. Roma’nın Hristiyanlığı kabulünden sonra 313 Milano Fermanı tüm Romalılara ibadet özgürlüğü bahsetmişse de bu uzlaşa uzun ömürlü olmamıştır. 325 İznik Konsülü Hristiyan inancını dar bir şekilde tanımlamış ve bu inancın tek gerçek din olduğunu bunun dışındaki bütün inanışların küstahlık, zındıklık ya da kafirlik olduğunu ilan etmiştir. Bunun neticesinde Hristiyan İmparatorluk, paganlara, Yahudilere, heretiklere, hâkim Hristiyan inancına karşı çıkanlara ve kadınlara karşı acımasız yöntemlere başvurmuştur. Codex Theo Dosianus dönemin Hristiyanlık anlayışının hoşgörüsüzlüğünü yansıtmaktadır. Bu yasayla sinagogların inşası yasaklanmış, pagan ayinleri suç kabul edilmiş, Yahudiler ve Hristiyanlar arasındaki evlilikler yasa dışı sayılmış ve zinaya ölüm cezası getirilmiştir. Codex Theo Dosianus’la birlikte kilisenin gündelik yaşama müdahalesi kuvvetli bir hukuki zemin kazanmıştır.¹¹²

¹¹² Drury, “The Liberal Betrayal of Secularism”, 290.

Liberalizm bir ölçüde 16. ve 17. yüzyıldaki din savaşlarına tepkidir. Drury’e göre liberalizmin ilk biçimleri laik değildir. Üç büyük liberal devrim (1688 İngiliz; 1776 Amerikan ve 1789 Fransız Devrimleri) içerisinden sadece Fransız Devrimi laik nitelik taşımaktadır. İngiliz ve Amerikan Devrimleri, liberalizmin ilk dönem kurucularının fikirleriyle beslenmekteydi. Bunlardan Locke’un liberalizm anlayışı, sadece Protestanlara karşı hoşgörülüydü. Locke, Hükümet Üzerine İkinci Deneme’de Protestan cemaatlerin istediği gibi ibadet edebilme özgürlüğünü savunmaktaydı. Lockeçu Özgürlük anlayışı din özgürlüğünü içermekle birlikte negatif din özgürlüğünü kapsamamaktaydı. Locke’un liberalizm anlayışının merkezinde özgürlüğün savunulması için dine yer verdiği de düşünülürse Locke’un gerçek anlamda laik bir kuram ortaya koymadığı görülecektir. Ünlü Hoşgörü Üstüne Bir Mektup adlı eserinde Locke, ateistlere ve Katoliklere karşı hoşgörülü olmadığını göstermektedir. Locke’ e göre ateistler cehennem korkusuna sahip olmadıkları için mahkeme huzurunda tanıklıklarına güvenilmez; Katoliklere de birincil tabiiyetleri yabancı bir egemene yani Papa’ya karşı olduğu için güvenmek mümkün değildir.¹¹³

2.2.1. “İnançsızların” Kendi Devletlerini Kurma Hakkı

Ruhani niteliği olmayan dünyevi kurumların yerleşmesinde Orta Çağ nihayete ererken gerçekleşen ve “inançsızların”, özellikle Yeni Dünya’da karşılaşılan halkların, Tanrı ve Kilise karşısındaki konumları etrafında şekillenen teolojik tartışmaların önemli bir yeri vardır. Valladolid tartışması görünüşte teolojik sorunlar olan yerlilerin ruhlarının olup olmadığı, insan olup olmadıkları, kurtarılmalarının gerekliliği gibi konuların aslında laik çözümleri olduğunu göstermiştir.¹¹⁴ İnançsızların kendi devletlerini kurma hakkı sorunu Francisco De Vitoria ve Paulus Viladimiri tarafından farklı dönemlerde ve farklı şartlar altında ortaya atılmıştır. Her ikisi de paganlara yani kafirlere karşı papanın ve imparatorun yetkisinin sınırlarını ve Hristiyan olmayanların

¹¹³ Drury, 291,292.

¹¹⁴ Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan Vanantwerpen, “Giriş”, içinde *Laikliği Yeniden Düşünmek*, ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan Vanantwerpen, çev. Menekşe Sözbilir (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 27,28.

¹⁵⁵⁰ yılında Kutsal Roma İmparatoru V. Charles huzurunda gerçekleşen Valladolid Münazarasında ilahiyatçı filozof Juan Gines de Sepulveda yerli Amerikalıların insan değil doğaları itibarıyla köle olduklarını, yerlilerin Avrupalılar karşısında vahşi hayvanlarla eş muameleye müstahak olduğunu savunurken Bartholome de las Casas yerlilerin de insan olduğunu, köleleştirilmelerinin doğru olmadığını ve onların da doğal hukukun evrensel ilkelerine tâbi olduğunu savunmuştu. Chandran Kukathas, “Ahlâkî Evrenselcilik ve Kültürel Farklılık”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, sy 55 (01 Haziran 2009): 7,8.

devlet kurma hakkı olup olmadığını tartışmışlardır.¹¹⁵ Vitoria, papanın konumuna ve evrensel yetkisine ilişkin geleneksel Orta Çağ yaklaşımını reddederek, laik uluslararası hukuk anlayışının yolunu açanlardan biri olmuştur. Doğal hukuku, uygulanabileceği herkesi eşit olarak bağlayan evrensel bir sistemin temeli olarak kullanmıştır. Bu sistemde devletlerin tamamen bağımsız olmadığı daha ziyade karşılıklı bağımlı olarak doğal devletler topluluğunu oluşturduklarını savunmuştur. Orta Çağ anlayışında İlahi hukuk beşerî hukukun üzerinde sayılmaktadır, dolayısıyla papanın otoritesi diğer tüm Avrupa hükümdarlarının üzerindedir. Vitoria bu anlayışı reddederek doğal hukukun insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere akılla yaratılan normlar olduğunu temel alan laik bir doğal hukuk anlayışı benimsemiştir. Bu anlayışa göre, inançsızlık kafirlerin haklarını yok etmez. Zira bu haklar ilahi hukuka ya da doğal hukuka tabiidir. Papanın ve kilisenin yetkisi Avrupa'nın Katolik topluluklarında ilahi hukukun yorumlanması ve uygulanmasıyla sınırlıdır. Örneğin, *nemo plus iuris in alium transfere potest quam ipso habet*¹¹⁶ kuralına göre, Amerikan yerlilerinin egemenlik hakları İspanya Kralına devredilemez, çünkü bu haklara hiç sahip olmamıştır. Dünyevi iktidar sahipleri de kafirler üzerinde aynı yetkiyi kullanamaz, zira İlahi hukuk üzerinde hiçbir yetkileri yoktur. Beşerî hukuk ya da doğal hukuk, imparatora sadece ve sadece onun tebaası durumundaysa yetki verir. Vitoria doğal hukukun dini karakterini yani günah temeline dayanmasını kabul etmemiştir. Vicdan ve hukuk farklı şeylerdir. Kendi çağdaşlarının aksine Kızılderilileri hayvan ya da insan olmayan yaratıklar olarak görmemiştir. Ancak bu Hristiyanlarla eşit ve tam anlamıyla insan olarak gördüğü anlamına da gelmez. Kızılderililerin medeni topluluklara dönüştürülmeleri için savaş gerekir.¹¹⁷ Vladimiri ise kafirleri Mesih inancı olmayan pagan uluslar olarak tanımlamıştır, ancak onlar da insan muamelesi görmelidir ve dolayısıyla Hristiyanların saygısına mazhardırlar. Hristiyanlar ile Hristiyan olmayanlar arasındaki ilişki adalete dayalı olmalıdır ve adalet kavramında inananlar ve inanan olmayanlar arasında fark yoktur. Kafirler de ahlaki yetilere sahip oldukları için kendi toplumsal ya da siyasal yaşamlarını yönlendirebilirler. Kafirlerle Hristiyanların doğasında farklılıklar

¹¹⁵ Władysław Czapliński, “A Right of Infidels to Establish Their Own State?: Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria” (Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2018), 37, https://doi.org/10.1163/9789004349155_002.

¹¹⁶ Kimse sahip olduğundan daha fazla bir hakkı başkasına devredemez. Özellikle vekalet veren vekil ilişkisinde veya toprak mülkiyet hakkı bağlamında kullanılan bir ilkedir. Aaron X. Fellmeth ve Maurice Horwitz, *Guide to Latin in International Law* (Oxford University Press, 2009), 195.

¹¹⁷ Czapliński, “A Right of Infidels to Establish Their Own State?: Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria”, 51-53.

olmadığına göre, temel İlahi hukuk ilkesi olan “komşunu kendin gibi seveceksin” ilkesi onlar için de bağlayıcıdır. Tanrı tarafından yaratılmış insanlar olduklarına göre kafirlerin de ülke edinme, maddi varlıklara sahip olma hakları farksızdır. Öyleyse kafirlerin malları meşru bir neden olmaksızın ellerinden alınamaz. Paganlar da kendilerini tıpkı Hristiyanlar gibi yargı önünde savunma hakkına sahiptir, zira kendini savunma hakkı doğal hukuka dayanmaktadır. Yargı önünde bir paganın ifadesiyle bir Hristiyan’ın ifadesi arasında fark yoktur. Vitoria’da Hristiyan olmayanların, özellikle Amerikan yerlilerinin, kendi devlet sistemleri, hukuk düzenleri ve hatta bir çeşit dinleri olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁸

17. yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Suarez, egemenlik ve devlet kuramını tamamen insan iradesi ve rızası üzerine kurmaya ve kralın ilahi hakları doktrinine yer vermemeye çalışmıştır. Büyük eseri *De Lege ac Deo Legislatore* (Hukuk ve Yasa Koyucu Tanrı Üzerine) ile aynı yılda *Defensio Fidei Catholicae* adlı eseri yayınlamış ve bu eserinde İngiltere Kralı I. James’in ilahi hak kuramlarına açıkça karşı çıkmıştır. Suarez’ın devlet kuramı; doğal haklar, doğal hukuk, özgürlük ve mülkiyet hakkı konularında kayda değer tezler içermektedir. Suarez’e göre doğal hukuk, insan zihninde yer alır ve doğruyla yanlış ayırt etmeye yarar. Suarez, orta çağ teolojisi içerisinde ortaya atılan ancak modern düşünürlerce de tartışılan kişinin doğal hukuka aykırı davranmasının aynı zamanda akla aykırı davranması olacağı bu nedenle Tanrı olmasaydı dahi akla aykırı davranmanın günah olacağı düşüncesinin mi yoksa doğal hukukun sadece Tanrının emirlerinden oluştuğu ve bu nedenle Tanrı tarafından yasaklanmadığı sürece hiçbir eylemin kötü olmayacağı düşüncesinin mi esas alınması gerektiği sorusunda bir orta yol çizmiştir. Suarez’e göre akıllı kavranan doğal hukuk hem içkin olarak iyi ve kötü olanı gösterir hem de birini emrederken diğerini yasaklar. Ancak doğal hukuk aynı zamanda Tanrı’nın insan oğluyla ilgili iradesini de gösterir. Tanrı insanları akıl sahibi varlıklar olarak yarattığı için akla uygun davranmamız Tanrı’nın emirlerine uygun davranmaktan farklı değildir¹¹⁹. Suarez’e göre doğal hukuk emir biçiminde olabilir ve gerçekten de değişmezdir. Ancak doğal hukukun sadece izin verici ya da negatif olması da mümkündür. Özgürlük ve ortak mülkiyet bu izin verici doğal hukukun kapsamı içerisinde. Bunlar doğal hukukun emirleri

¹¹⁸ Czapliński, 53,54.

¹¹⁹ Tierney, *The Idea Of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, 5:300-305.

değildir, bu nedenle insan eylemleriyle değişebilirler. İnsanlar doğaları gereği özgür doğarlar, ancak hiçbir doğa yasası bu özgürlüğün korunmasını emretmez. Özgürlük bir haktır, ama vazgeçilmez bir hak değildir. Bununla birlikte emredici olmayan izin verici ya da negatif doğal hukuktan da doğal haklar türetilir. Diğer bir ifadeyle negatif ya da izin verici doğal yasa, pozitif bir doğal hakkın varlığının göstergesi olabilir.¹²⁰

Doğal hukuk temelinde ve döneminin ideolojik ve politik sisteminin olanakları dahilinde değişmekte olan toplumsal yapıyı değerlendiren Hugo Grotius,¹²¹ *De Jure Belli* (Savaş Hukuku) adlı eserinde, insanı kendi türdeşleriyle barışçıl ve düzenli bir toplumda yaşamaya yönelten toplumsal içgüdülere sahip bir üst hayvan türü olduğunu savunmuştur. Suarez gibi Grotius da hukukun temel kaynağının insan toplumsallığı olduğunu savunur. Grotius’a göre, insanoğlu, neyin yararlı olabileceğini kavrama yetisine sahiptir. Bu yargının aksine davranmak, doğa yasasına ve insan doğasına aykırı davranmak olacaktır. Bu doğa yasası, öncelikle başkalarının haklarına saygı göstermemizi gerektirir. Bazı Grotius yorumlarına göre; Grotius, devletin varlığını bireylerin doğal haklarının korunması amacına bağlamaktadır. Grotius’un meşhur ifadesiyle doğal hukuk hakkında söyledikleri Tanrının olmadığı kabul edilse dahi geçerliliğini yitirmeyecektir.¹²² Grotius’un bu fikirleri, daha sonraki doğal hak kuramlarının temelini oluşturmıştır. Bazı yazarlar Grotius’u geç Skolastik düşüncenin temsilcisi olarak görürken birçok yazar onu modern hak kuramlarının “kurucu kahramanı (Grundungsheros)” olarak kabul etmektedir. Grotius’un orta çağdaki düşünürlere karşı şahsi tavrı küçümseyici olsa da tamamen düşmanca değildir. Ona göre orta çağ düşünürleri mutsuz bir çağda beşerî bilimlerden bihaber olarak yaşamışlardır. Grotius’un modern doğal hukuk çağını açtığı genellikle kabul görse de çalışmasında modern olan yanın ne olduğu tartışmaya açıktır. Meşhur “Tanrı olmasaydı dahi” ifadesi Grotius’un laik ve akılcı bir doğal hukuk anlayışı

¹²⁰ Tierney, 5:306.

¹²¹ Ali Murat Özdemir vd., *Genel Kamu Hukuku: Kuramsal Yaklaşım* (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 121.

¹²² Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana. (Buraya kadar söylediklerimiz, en büyük kötülük olmadan kabullenilemeyecek olan Tanrının var olmadığı ya da insanların işleri ile ilgilenmediği kabul edilse dahi, bir öneme sahip olacaktır, anlamına gelmektedir). [Çeviri bana ait.] Hugo Grotius, *Hugonis Grotii de Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Lausanne: Marci-Michaelis Bousquet & Sociorum, 1751), 8.

benimsediğinin emaresi olarak kabul edilse de bu ifade tarzının geç skolastik söylemde Grotius’a özgü olmadığı, bu ifadeyi Suarez ya da başka bir 16. yüzyıl yazarından alınmış olabileceği düşünülmektedir. Üstelik Grotius hipotezinde Tanrının var olduğu ve Tanrının iradesinin de hukukun bir kaynağı olduğunu belirtmektedir. Eserde İncil’den yapılan alıntılar da dikkate alındığında Grotius’un yaklaşımının laikliği tartışmaya açık bir hale gelmektedir. Grotius’u modernlik açısından önemli kılan etkilemiş olduğu doğal hukuk kuramlarının onun teorisinde yer alan insan aklının merkeziliğini laik bir şekilde işlemiş olmasıdır.¹²³

2.2.2. Bilimsel Devrim

Bilimsel Devrim on altıncı ve on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel buluşlar sayesinde, bilgiye ve bilime ilişkin çok eskiden beri kabul gören ilkelerin kökten değişmesidir. Bilimsel Devrimle birlikte Rönesans ve Reforma da kaynaklık eden klasik eserlerin ve reformcu bir şekilde yeniden ele alınan dini metinlerin güvenilirlikleri de sorgulanmaya açıldı. Deney, gözlem ve mantığı esas alan araştırma ve inceleme usullerine dayanılması gerekliliği fikri kuvvet kazandı.¹²⁴ Bu sayede o devre kadar evrenin açıklanmasında başvuru metafizik öğeler de geri plana atılmış oldu.

Diğer tüm bilimsel gelişmelerin ötesinde gök cisimlerine dair keşifler sıradan insanın dahi evren algısını değiştirmiş, bilhassa Güneş ve Aya ilişkin inanışları yıkarak gökteki varlıkların gizemini kayda değer ölçüde yitirmesine neden olmuştur.¹²⁵ Bilimsel Devrimin ilk merhalesi Batlamyus’un Dünya merkezli gök geometrisinin yerini Dünya’nın ve o dönemde varlığından haberdar olunan diğer gezegenlerin Güneş etrafında döndüğünün kabul edildiği günmerkezli modele bırakması olmuştur. İkinci adım ise hem dünyadaki hem de göksel cisimlerin hareketinin evrensel kütle çekim yasası ile açıklanması olmuştur.¹²⁶

¹²³ Tierney, *The Idea Of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, 5:316-20.

¹²⁴ Erdal İnönü, “Bilimsel Devrim ve Türkiye”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 5, sy 2 (2004): 103-16.

¹²⁵ Ahmet Ulvi Türkbağ, “The Enlightenment and Şanlı-Urfa (Edessa): A Different Ground for Social Coherence and Solidarity”, *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20, sy 2 (2021): 542.

¹²⁶ Mikulás Teich, *The Scientific Revolution Revisited* (Cambridge: Open Book Publishers, 2015), 11.

Nikolas Kopernik, 1543 yılında yayınladığı *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine) adlı eseriyle Bilimsel Devrim'in öncüsü olarak kabul görmektedir. Kopernik'in çalışmaları esas itibarıyla bilimsel nitelikte olsalar da bilimsel alanın da ötesine geçerek felsefeyi de etkilemiş, mevcut din öğretisini zora sokmuş ve insanın evrenin merkezinde yer aldığı düşüncesini tartışmaya açık hale getirmiştir.

Kopernik'in günmerkezli sisteminde Güneş, Evrenin merkezine yerleştirilerek; biri kendi eksenindeki dönüşü, biri Güneş çevresindeki hareketi ve bir diğeri de kendi ekseninin dolanım hareketi olmak üzere Dünya'nın üç türlü hareketi olduğu savunulmaktaydı. Kopernik'in modelinde Dünya, Güneş etrafındaki hareketi açısından diğer gezegenlerden bir fark göstermeyerek düzgün ve dairesel hareketler yapmaktaydı. Kopernik'e göre tıpkı Dünya gibi diğer gök cisimlerinin de çekim gücü bulunmaktaydı ancak bu çekim gök cisimlerinin kendi yapıları içinde kalmaktaydı.

Klasik bilimlerde ortaya çıkan kavramsal değişim, Avrupa'da hız kazanmış olan toplumsal gelişmelere doğa bilimlerinin de eklenmesine neden olmuştu, Bilimsel Devrim hem bir düşünce devrimi hem de geleneksel bilimlerde büyük bir dönüşümdü. Bilimsel Devrimle birlikte ortaya çıkan bu dönüşüm başta doğa bilimleri ve özellikle fizikte çok etkili olmuştu; örneğin matematik geometri ve hesap sanatından cebir, analitik geometri ve matematiksel analize dönüşürken, astronomide güneşi temel alan bir modele dayanan dairesel olmayan yörüngeler kabul görmeye başladı, harekete ilişkin yeni yasalar ortaya konuldu, ışığın kırılması sorununa ilişkin ilk makul çözüm ortaya atıldı ve renk kuramı büyük ölçüde değişti.¹²⁷

Bilimsel Devrim ile Hristiyanlık arasında olumlu bir bağ kurmaya çalışan hatırı sayılır bir akademik literatür bulunmaktadır. Bunlar arasında bir kısmı yaratıcı inancının bilimsel ilerleme için önkoşul olduğunu savunurken bir kısmı ise, özellikle Püritenlik gibi bazı Hristiyanlık biçimlerinin bilimsel devrimi olumlu etkilediğini ileri sürmektedir. Ancak David Wootton'ın da ifade ettiği gibi bu savları inandırıcı bulmak güçtür. Wootton'a göre belirleyici unsurun tek tanrı inancı olması halinde Yahudilik, İslam ya da Ortodoks Hristiyanlığın egemen olduğu bölgelerde de benzer bir bilimsel devrimin yaşanması gerekirdi. İlk bilim insanlarının dini inançları incelendiğinde tek

¹²⁷ Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 39-41.

bir inancın üstün gelmediği, aralarında Cizvitler, Jansenciler, Kalvinciler, Lutherçiler, inançsızlar ya da kendini inancı üzerinden tanımlamayanların olduğu görülmektedir. İlk bilim insanlarının birçoğu dindar olsalar da ortak noktaları inanç değil ifade özgürlüğüne duydukları gereksinimdir.¹²⁸

Bekleneceği gibi hümanizme dayanan bilimsel bilginin kurumsal dinle çatışmasının kaçınılmaz olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır, zira Kilise'nin Batlamyus'a dayanarak benimsediği Tanrı'nın yarattığı en önemli varlığın yurdunun, evrenin merkezinde olması gerektiği düşüncesi ile Kopernik ve Galileo'nun günmerkezli modelini bağdaştırmak olanaklı değildi. Katolik Kilisesinin öğretilerinde Tanrı'nın eseri ve Tanrı iradesinin bir neticesi olan Dünya aynı zamanda her şeye kâdir Tanrı'nın varlığının ve gücünün bir delili olarak görülmekteydi. Kopernik, Galileo ve Newton gibi doğa filozoflarının keşifleri, din temelli dünya görüşünü, özellikle Katolik Kilisesi'nin klasik felsefeyle Hristiyanlığı bir araya getirdiği ideolojisine büyük bir darbe niteliğindeydi.¹²⁹

Aydınlanma döneminde ilerlemenin durdurulamayacağı fikrinin kaynaklarından biri de bilimsel devrimdir.¹³⁰ Bilimsel devrimin başlangıç tarihi olarak Danimarkalı asilzade Tycho Brahe'nin 11 Kasım 1572 tarihinde yaptığı gök gözlemi alınmaktadır. Doğal olarak bu gözlem, bilimin doğduğu an değildir. Ancak tıpkı Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıç anı olarak Arşidük Ferdinand'ın ölüm anı kabul edilmekteyse bilimsel devrim için de başlangıç noktası olarak Brahe alınmaktadır. Brahe, 11 Kasım 1572'de gökte o an orada olmaması gereken bir yıldız tespit etmişti. Gök konusunda eğitilmiş olarak bu gördüğü cismin o ana kadar kabul edilen Aristotelesçi felsefenin temel ilkelerinden biri olan göğün asla değişmeyeceği ilkesiyle çeliştiğini fark etmiştir. Aristotelesçi düşünceye göre böyle bir cisim gökte değil ancak üst atmosferde bulunabilirdi.¹³¹ Ancak Brahe yaptığı hesaplarla gördüğü yıldızın üst atmosferde değil, gökte olduğunu yani imkansızın gerçekleştiğini kanıtlamaya girişmiştir. Söz konusu yıldız gittikçe daha görünür bir hal almış, fakat 16 ay sonra yavaşça kaybolmuştur. Bu

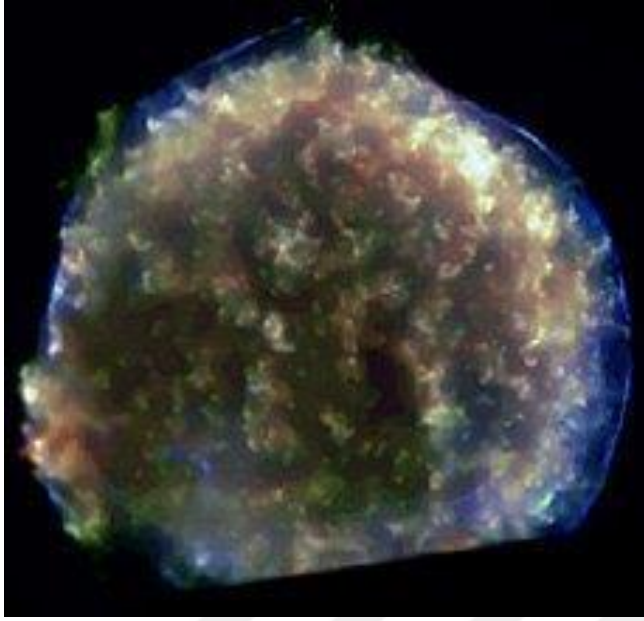
¹²⁸ David Wootton, *Bilimin İcadı*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 535,536.

¹²⁹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş : Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 25,26.

¹³⁰ Wootton, *Bilimin İcadı*, 21.

¹³¹ Brahe'nin adını alan Tycho Novası bir süper novadır ve Brahe'nin gözlemlediği eski bir yıldızın patlayarak yok oluşudur. "NASA - Tycho's Nova", erişim 28 Nisan 2021, https://www.nasa.gov/audience/forstudents/postsecondary/features/F_Tycho_Nova.html.

gelişmeler Danimarka’da yeni araştırma programlarında daha doğru ölçüm yapacak yeni cihazlara ve yeni gözlem evlerine vesile olmuştur. Aslında bütün bu bilimsel çabanın sonucu Aristotelesçi doğa felsefesinin yanlış öncüller üzerine kurulduğunu göstermektedir. Zira Aristotelesçi anlayışta yeni bir yıldız mümkün değildir. Bu bağlamda bilimsel devrimin doğuş anına işaret etmektedir.¹³²



Resim 2: Tycho Novası

Kaynak: “Tycho’s Nova”, NASA, erişim 16 Şubat 2020, https://www.nasa.gov/images/content/62487main_Tycho_Brahe_Nova.jpg.

Bilimsel devrim sadece fikrî alanla sınırlı bir gelişme değildir, aynı zamanda yeni bilime özgü işlemlerin, düşünüş tarzının, kültürün ve dilin daha geniş bir toplumsal tabakaya yayılmasına da neden olmuştur. Bu açıdan söz konusu yayılmayı sağlayan sanayi devrimi, bilimsel devrimin bir uzantısıdır. Wootton’a göre Marksist tarihçiler yeni bilim anlayışının toplumsal ilişkiler üzerinden açıklanması eğilimindedir. Boris Hessen bu konuda şöyle demektedir: “Burjuvaziyle birlikte bilim de adım adım serpildi. Burjuvazi sanayiye geliştirmek için maddi nesnelerin özelliklerini ve doğa güçlerinin tezahürlerini araştırarak bir bilime gerek duydu.” Öte yandan bilimcilerin amaçları ne türlü olursa olsun yeni bilim anlayışının teknolojik ilerlemeye neredeyse hiç katkısı olmadığını ileri süren çalışmalar da vardır. Bu

¹³² Wootton, *Bilimin İcadı*, 27-29.

Çalışmalardaki önemli örneklerden biri Watt'ın buhar makinesidir. Watt keşfini 1765 yılında Glasgow'da geliştirmiştir. Joseph Black'in gizli ısı kavramı da 1750 yılında aynı yerde ortaya atılmıştır. Black daha sonra Watt ile iş birliği yapmış olsa da Watt makinesini geliştirirken gizli ısı kavramından haberdar olmadığını ileri sürmüştür. Bu nedenle bazı tarihçiler “bilim buhar makinesine buhar makinesinin ona borçlu olduğundan daha çok borçludur” demektedir. Gerçekten de buhar makinesine ilişkin ilk kapsamlı kuram 1824 yılında ortaya atılmıştır. Thomas Kuhn da on dokuzuncu yüzyıl sonuna kadar bilim ve teknolojinin birbirlerine karşıt olduklarını savunmaktadır.¹³³

Teknolojik gelişmede bilimsel kuram ve teknik uygulama arasındaki kopukluğa dair ilk eleştiri ekonomi tarihçilerinden gelmiştir. Ekonomi tarihçileri Sanayi Devrimi'nde bilgi ekonomisinin yani becerilerin ve teknik yeniliğin anahtar rol oynadığını savunmuşlardır. Bilimin sanayi devrimindeki rolünün anlaşılabilmesi için buhar motorunun ortaya çıkmasında bilimin katkısının olup olmadığının tartışılması gereklidir. Burada kilit faktörlerden biri kuramsal yenilik ile teknik ilerleme arasındaki zaman farkıdır. Bilimin kullanıldığı teknoloji ile eş zamanlı olarak ortaya çıkması gerekli değildir. Örneğin Galileo düşüş yasasını ve cisimlerin parabolik yörüngesini topçulukta çığır açacak bir bilimsel keşif olarak görmekteydi. Ancak öğrencisi Torricelli kuramın ancak kısa mesafelerde ve düşük hızlarda ateşlenen havanlarda doğru sonuç verdiğini ortaya koydu. Balistik devrim ise ses duvarının ve havada dönüş etkisinin tespitiyle mümkün oldu. Galileo fizikten pratik yarar ummuşsa da yaşadığı dönemde keşfinin uygulama alanındaki faydası çok kısıtlı olmuştur. Galileo'nun kuramının pratiğe etki etmesini sağlayan kişi ise yaklaşık yüz yıl sonra bir bilim adamı değil, harp okulu mezunu bir subay olan Napolyon olmuştur. Kuramla teknoloji arasındaki zamansal uçurumun önemli bir diğer örneği Galileo'nun öğrencisi Torricelli'nin kendi adıyla anılan ve bir akış hızına göre su kaynağını saptamayı sağlayan yasasıdır. Torricelli'nin yasasının John Smeaton tarafından İngiltere'de su dolaplarına uygulanması ancak yüz yıl sonra gerçekleşmiştir. Su dolabı yapımında üstten su geçen çarklara geçilmesi yani Galileo ve öğrencilerinin kuramlarının pratik teknolojiye etkisinin gerçekleşmesi ancak yüz yılı aşkın bir süre sonra mümkün olmuştur. Bilimin sanayi devrimine katkısı uzun vadelidir. Sanayi Devrimi'nin

¹³³ Wootton, 444-47.

teknolojik gelişmeleri, bunun neticesinde üretim araçlarının ve üretim ilişkilerinin değişmesini sağlayan iki önemli kopuşun neticesidir.¹³⁴ Bunlardan biri Aristotelesçi dünya ve evren algısının terkedilmesi ikincisi ise yine bu Aristotelesçi evren anlayışına paralel olarak şekillenen dini evren tasarımının yarattığı engellerin ortadan kaldırılmasıdır.

Bilim alanındaki sarsıcı gelişmeler ve bunun teknolojiye yansımaları, dindışı düşüncenin ve dünyevi hukukun olanaklı hale gelmesini sağlayan Aydınlanma düşüncesinin maddi temellerinden birini oluşturmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin en önemli filozoflarından D'Alembert hem bilimsel gelişmelerden hem de o dönemde bilim alanlarını da kapsayacak şekilde kullanılan geniş anlamıyla felsefenin insan yaşamını iyileştireceği beklentisinden ötürü yaşadığı dönemi felsefenin mükemmeliyet asrı olarak adlandırmaktadır. On altı ve on yedinci yüzyılların bilimsel devriminin Aydınlanma düşüncesine yol açtığı, yeni bilimin hem eski evren anlayışını hem de daha önce felsefi düşüncenin önünde engel oluşturan varsayımları geçersiz hale getirdiği görülmektedir. Bilimin dünyayı açıklamadaki başarısı, felsefenin teolojinin hizmetinden çıkarak ona meydan okumasına neden olmuştur.¹³⁵ Bu meydan okuma bağlamında incelememiz açısından öne çıkan düşünceler sonraki bölümde incelenecektir.

2.2.3. Aydınlanma

Bu bölümde Aydınlanma düşüncesi maddi ve felsefi kökleri açısından kısaca değerlendirilecek, din özgürlüğü açısından önemli etkilere sahip olan radikal aydınlanma düşüncesine özellikle yer verilecektir.

2.2.3.1. Tanım ve tarihçe

Aydınlanma, başlıca merkezleri Fransa İskoçya ve Almanya olan ancak hem Avrupa'da hem de Amerika'da çeşitli düşünürlerin de dahil olduğu, büyük bir çeşitlilik barındıran bir akımdır. Köklerini on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda gerçekleşen bilimsel devrimde bulabileceğimiz on sekizinci yüz yıl Aydınlanmasının merkezinde François Marie Arouet Voltaire, Jean Baptiste Le Rond D'Alembert,

¹³⁴ Wootton, 448-70.

¹³⁵ William Bristow, "Enlightenment", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim 15 Temmuz 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>.

Denis Diderot, Montesquieu, Frances Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Thomas Reid, Christian Wolff, Moses Mendelssohn, G.E. Lessing ve Immanuel Kant gibi birbirlerinden çok farklı filozofların çalışmaları bulunmaktadır. Aydınlanmanın modern düşünceye en önemli katkılarından biri eleştiridir. Kant, aydınlanma çağını aynı zamanda bir eleştiri çağı olarak da tasvir etmektedir. Aydınlanmanın akıl anlayışı ahlaki yükümlülüklerin dahi kaynağıdır. Kant, bireyi özerk bir varlık olarak görüp ahlaki dini düşüncenin ya da dış koşulların dayatması olmayan bireyin özerkliği ile belirlenen bir alan olarak tasvir etmektedir.¹³⁶

2.2.3.2. Anglo Sakson düşüncesinin laikleşmesi

Anglosakson düşünce dünyasında laik liberalizmin ilk temsilcilerinden biri John Stuart Mill olmuştur. Mill'in liberalizm anlayışı, din özgürlüğü üzerine inşa edilmemiştir. Mill'in Özgürlük Üzerine adlı eserinde ortaya koyduğu liberalizm anlayışı, düşünce ve ifade özgürlüğü üzerine temellenmekte, bireyciliği, ayrıksılığı ve yaşam biçimlerinde özgürlüğü savunmaktadır. Mill'in düşüncesinde eylem özgürlüğü sadece zarar ilkesiyle sınırlıdır. Bunun neticesinde devletin insanları özel yaşamlarından dolayı cezalandırmaması, mağduru olmayan suçları ceza hukukundan çıkarması gerekmektedir. Mill, fuhuş, kumar, sarhoşluk, intihar, sağlığa zararlı maddelerin satın alınması ve yetişkinler arasında karşılıklı rızaya dayanan evlilik dışı cinsel ilişkinin suç olarak kabul edilmesine şiddetle muhalefet etmiştir. Mill'in laik liberal anlayışı, 1957 Wolfenden Raporuna da etki etmiştir. Bu anlayışla hukukun işlevi, kişilerin günah işlemesinin devlet tarafından önlenmesi değildir. Wolfenden Raporu hem laiklik hem siyasal özgürlükler açısından önemli bir kazanımdır. Drury'nin de belirttiği gibi laiklik ve özgürlük doğal müttefiklerdir ve kişilerin başkalarına zarar "vermediği sürece kendi arzusuna göre yaşayabilmesi ve düşünce özgürlüğü için laik devlet ön şarttır."¹³⁷

¹³⁶ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: Dedalus, 2018), 102,103.

¹³⁷ Drury, "The Liberal Betrayal of Secularism", 295.

2.2.3.3. Radikal Aydınlanma

Günümüz literatüründe Aydınlanma bütünlük arz eden, unsurları uyum içerisinde olan bir proje olarak görülmemektedir. Aydınlanmanın çok çeşitli fikirler barındırdığı, bu fikirlerin sertlik radikallik gibi vasıflarının da çeşitlilik gösterdiği çokça dile getirilen bir özelliktir. Örneğin Fransız Aydınlanmasında Diderot, Voltaire, Rousseau bir çok temel konuda birbirlerinden farklı düşünmektedirler; Fransız Devrimi sırasında Jirondenler, Montanyarlar, Baböfçüler vs. arasındaki mücadele sadece iktidar paylaşımı değil, aynı zamanda düşünsel ve ideolojiktir.¹³⁸ Kabaca, biri daha ılımlı ve hatta muhafazakar olan siyasi ve dini iktidarların mevcut statükosunu koruyarak akıl ve geleneği uzlaştırmayı hedefleyen diğeri ise insan aklına dayanan etkin bir mücadeleyle mevcut toplumu değiştirmeyi amaçlayan iki farklı Aydınlanmadan bahsetmek mümkündür.¹³⁹ ¹⁴⁰ Yakın sayılabilecek bir döneme kadar Radikal Aydınlanma istisnai, marjinal ve dolayısıyla önemsiz olarak görülmekteydi. Günümüzde dahi Aydınlanma'nın bu kolunun siyaset, hukuk ve eğitimde dinin egemenliğini reddeden özü bir kenara bırakılarak Spinoza'nın tekçi metafizik anlayışıyla eşdeğer ve onunla sınırlı bir Radikal Aydınlanma kavramsallaştırması yapılmaktadır.¹⁴¹ Felsefenin teolojiden kopuşu anlamında Felsefi devrim ile eşitliğe dayanan cumhuriyetçi dünya görüşünü bir araya getiren Radikal Aydınlanma, yaklaşık iki yüzyıl boyunca en yaygın muhalefet kültürünü oluşturmuş, Israel'e göre 1830 ve 1848 Devrimlerinin yenilgiye uğramasından sonra yerini büyük ölçüde sosyalizme bırakmıştır. Radikal aydınlanma; toplumun baskı altında olan kesimlerini özgürleştirmeyi hedeflemiş, cehalet ve tüm hurafeler üzerinde yükselen eski toplumun yerine, özgür, eğitilmiş ve aydınlanmış yurttaşın toplumda ve siyasette eşit olarak yer

¹³⁸ Frederik Stjernfelt, “‘Radical Enlightenment’: Aspects of the History of a Term”, içinde *Reassessing the Radical Enlightenment* (Routledge, 2017), 80.

¹³⁹ Steffen Ducheyne, “The Radical Enlightenment: An Introduction”, içinde *Reassessing the Radical Enlightenment* (Routledge, 2017), 1.

¹⁴⁰ Radikal Aydınlanma kavramını ilk kullanan kişi Leo Strauss olmasa da Aydınlanmanın ılımlı ve radikal olmak üzere iki ana dalı olduğu tezi ilk defa 1920'lerin sonlarında Leo Strauss tarafından kuramsallaştırılmıştır; Strauss'a göre Radikal Aydınlanma, ılımlı Aydınlanma'dan hem tarihsel olarak daha eskidir hem de ondan daha uzun ömürlü olmuştur. Strauss'a göre ana akım ılımlı Aydınlanma Radikal Aydınlanma karşısında tali niteliktedir zira Locke, Leibniz, Montesquieu ve Mendelssohn gibi düşünürlerin uyum sağlama çabaları aslında radikal eğilime bir tepkidir. Bkz.: Jonathan Israel, “Leo Strauss and the Radical Enlightenment”, içinde *Reading Between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, ed. Schröder Winfried (Berlin: De Gruyter, 2015), 9; Jonathan I. Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, içinde *Reassessing the Radical Enlightenment* (Routledge, 2017), 18.

¹⁴¹ Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 15,16.

alacağı bir düzeni inşa etmeyi hedeflemiştir.¹⁴² Özellikle Locke, Newton, Leibniz ve Wolff gibi düşünürlerin öncüsü sayılabileceği akıl ve inancı bağdaştıran “ılımlı” Aydınlanma Voltaire, Montesquieu ve Hume gibi dini düşünceye kuşkuyla yaklaşan düşünürlerin eserlerinde dahi kitlelerin dini kurumlar tarafından yönlendirilmesi şeklinde etkisini göstermiştir. İlimli Aydınlanma olarak adlandırılabilir fikirlerde dinin ve kilisenin ahlaki, toplumsal ve siyasi rolünü bir ölçüde de olsa korumasının genel olarak kabul gördüğü görülmektedir. İlimli aydınlanma düşüncesinde toplumu tümünden ve köklü bir şekilde değiştirme, toplumsal hiyerarşileri dönüştürme hedefi mevcut olmadığı için aydınlanma daha ziyade elitler için talep edilmektedir.¹⁴³ Örneğin Voltaire dahi halk ve ayaktakımı sözcüklerini hemen hemen eşanlamlı olarak kullanmıştır.¹⁴⁴ Voltaire, Hoşgörü Üzerine’de hoşgörüü bir insan hakkı olarak tanımlamaktadır; Voltaire’e göre bir kişinin diğerine kendi inancını zorla benimsetmeye çalışması doğal haklarla temellenen bu hoşgörü hakkına aykırı olacaktır.¹⁴⁵ Ancak Voltaire, Aydınlanma çabasının sadece Aydınlanma’dan yarar görebilecek sınıflara yönelmesi gerektiğini düşünür, sadece kol emeğiyle geçinenler muhtemelen hiçbir zaman kendilerini eğitecek zaman ve yetiye sahip olamayacaktır, bunlar “filozof olamadan açlıktan öleceklerdir”.¹⁴⁶ ¹⁴⁷ Voltaire’e göre ayaktakımı her zaman ayaktakımı olarak kalacaktır, zira bunları eğitmenin imkanı yoktur. Halkın eğitilmesi ve halkın aydınlanması olanaksızdır, zira filozofların aydınlanmanın esası olarak gördükleri şekilde akıldan yoksundurlar, hurafelerin peşinden giderler. Bu yüzden dinin de saygın insanlar arasında ortadan kaldırılması ve ayaktakımına bırakılması gereklidir.¹⁴⁸ Diderot’nun da sıradan halka ilişkin görüşleri Voltaire’den çok farklı değildir; o da çağdaşı olan birçok filozof gibi Aydınlanmayı sadece sanat ve edebiyatı anlama kabiliyetine sahip küçük bir gruba mahsus olarak görmektedir. Diderot’ya göre kitleler sapkın, kaba ve aptaldır ve bu kalabalığın değişmesi mümkün

¹⁴² Israel, 15.

¹⁴³ Israel, 16.

¹⁴⁴ Gertrude Himmelfarb, “Two Enlightenments: A Contrast in Social Ethics”, içinde *Proceedings of the British Academy*, c. 117, 2003, 316.

¹⁴⁵ Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, 79.

¹⁴⁶ Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation: Volume 2: The Science of Freedom* (Knopf, 1969), 521.

¹⁴⁷ Voltaire’in halk hakkındaki fikirleri zamanla yumuşamış ve en azından, meslekleri gereği düşünmeye ve bilgilerini artırmaya zorlanan Avrupalı zanaatkarların okumaya başladığını kabul etmiştir, Peter Gay’e göre Voltaire’in 1760’lardaki bu bakış açısı zaman içerisinde eğitimle fakirlerin pratik gereksinimlerini bir araya getiren, bugün cahil olanın zamanla eğitilmiş hale gelebileceğini kabul eden kapsamlı bir liberal siyasal kuramın nüvesi olmuştur. Bkz.: Gay, 522.

¹⁴⁸ Himmelfarb, “Two Enlightenments: A Contrast in Social Ethics”, 316.

değildir. Kalabalıklar ritüellerle, saçma masallarla dolu dine her zaman gereksinim duyacaktır. Diderot, Çariçe II. Katerina'ya köylüler de dahil herkesin eğitilmesini önerirken de okulların herkese açık olması gerektiğini ancak herkesin aynı eğitime ihtiyaç duymadığını örneğin yüksek eğitim almanın ya da klasikleri öğrenmenin herkes için gerekli olmadığını savunmuştur.¹⁴⁹ Aydınlanma düşünürleri devrim konusunda da büyük fikir ayrılıkları göstermektedir. Bazı düşünürler halk egemenliğini ve eşitlikçi cumhuriyetçi fikirleri benimserken monarşi, kilise ve aristokrasiyle aynı safta yer alan aydınlanma düşünürlerinin sayısı da azımsanmayacak kadar fazladır. Elbette burada kastedilen bu düşünürlerin değişime tümenden karşı oldukları değildir; Burke, Gibbon, Ferguson, Adam Smith gibi birçok aydınlanmacı laikliğin ve aklın egemen olmasının gerekliliğine inanıyorlardı. Ilımlı aydınlanma yanlıları, laikliği ve aklın egemenliğini savundukları durumda dahi eski rejimin hiyerarşik yapısını değiştirmeyi hedeflemiyorlardı. Ilımlı Aydınlanmanın savunucularını Radikal Aydınlanmacılardan ayıran şey devrimcilikleri değildir, zira Ilımlı Aydınlanma taraftarlarının birçoğu da reformcu ve hatta devrimcilerdi. Ilımlı ve Radikallerin devrim karşısındaki tutumlarındaki farklılık Ilımlıların reform ile eski rejimin unsurları arasında bir denge kurmayı amaçlamalarından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁰ Örneğin Voltaire, değişimi mevcut siyasal yapının kendisinden beklemekte ve bu konuda halka değil krala güvenmeyi tercih etmektedir.¹⁵¹ Montesquieu'nün siyasal tutumu bu iki grup devrimci arasındaki farkı açıklamak açısından daha yol gösterici olacaktır. Amerikan Devrimi sürecinde adından en çok bahsedilen filozoflardan biri olan Montesquieu'nun fikirleri 18. yüzyılda aristokrasiyi ve meşruti monarşiyi desteklemek amacıyla kullanılmıştır; bu nedenle Fransız Devrimi sırasında Montesquieu'ye genellikle mesafeli yaklaşılmıştır. Condorcet gibi radikal aydınlanmacılar Montesquieu'nün farklı hukuk sistemlerine sahip devlet çeşitleri tasvirlerini, İngiliz modelini övmesini ve kölelik karşısında net bir tavrı olmamasını sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Radikal düşünürlere göre ancak eşit haklara dayanan demokratik cumhuriyetçilik, eşitliği ve çoğunluğun esenliğini sağlayabilecektir; farklı hükümet sistemlerini iklimle ya da farklı hukuku ve ahlak gelenekleriyle açıklamak

¹⁴⁹ Gay, *The Enlightenment: an Interpretation: Volume 2: The Science of Freedom*, 519,520.

¹⁵⁰ Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 19.

¹⁵¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, “Aydınlanma: Düşünceler Yumağı”, içinde *Sokrates'ten Jakobenlere, Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 3. bs, Araştırma-İnceleme Dizisi 270 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 535,536.

mümkün olsa da aydınlanma bakış açısıyla evrensel olarak geçerli kabul edilebilecek hükümet sistemi bir tanedir. Radikaller, en nihayetinde tüm hükümet sistemlerinin iki ana sisteme dönüşeceğini iddia ederler; bu sistemlerden biri akla, eşitliğe ve doğal haklara dayanan bir sistemken diğeri ise halk egemenliğinin değil kişisel çıkarların ön planda olduğu “fitneci” bir sistemdir. Radikal aydınlanmacı düşünürlere göre siyasal ve ahlaki iktidarın meşruluğu ancak dini otoriteyi reddeden demokratik cumhuriyetçilik aracılığıyla sağlanabilir.¹⁵² Radikal aydınlanmacılar, başarılı bir siyasal temsil sisteminin uygulanması durumunda daha adil ve eşit bir toplumun olanaklı olduğunu savunmaktaydılar. Bu görüş kısmen de olsa iktisadi dengeyi de içermektedir, Condorcet gibi düşünürler aşırı servet eşitsizliğinin tehlikelerini ortaya koymaya çalışırken Comte, daha da ileri giderek yoksulluk ve sefaletin tamamen ortadan kaldırılabileceğini savunmaktaydı. Bununla birlikte sosyalistlerin aksine, iktisadi sorun radikal aydınlanmacılar için hiçbir zaman ön planda olmamıştır.¹⁵³

Radikal Aydınlanmanın, radikal yanı büyük ölçüde din ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. İlimli düşünürlerin mevcut kurumlar ve teolojik normlarla ortak amaçları muhafaza etmeyi tercih etmeleri, Radikal Aydınlanmayı ayıran noktalardan biridir.¹⁵⁴ Israel, René Descartes, Nicolas Malebranche, Jean Le Clerc, John Locke,, Isaac Newton, Christian Thomasius, G.W. Leibniz ve Christian Wolff’un bilimsel devrimle ilişkili görüşleri bir yana, vahye dayalı dinin ve ilahi bir güç tarafından yaratılmış dünya düzeni fikrinin savunucuları olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁵ On yedinci ve on sekizinci yüzyılların büyük düşünürleri, Spinoza ve Pierre Bayle gibi istisnalar haricinde, yobazlığı ve batıl inancı reddetseler de büyü, geleceği görme, simya ve demonoloji gibi inançları açıkça reddetmemişler, matematik ve bilim alanlarındaki ilerlemeleri Hristiyan inancı ile uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu düşünürler, ilahi iradenin sürekli müdahalesini, İncil’in doğruluğunu, mucizelerin gerçekliğini ve ruhun ölümsüzlüğünü evrenin temel özellikleri arasında görmüşlerdir.¹⁵⁶ Spinoza ve diğer Radikal Aydınlanmacılar ise Descartes ve

¹⁵² Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 19.

¹⁵³ Israel, 24.

¹⁵⁴ Nancy Levene, “Spinoza the Radical”, içinde *Reassessing the Radical Enlightenment* (Routledge, 2017), 107.

¹⁵⁵ Jonathan Irvine Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford University Press, USA, 2001), 15; Levene, “Spinoza the Radical”, 108.

¹⁵⁶ Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, 15.

Newton'ın dünyanın bilim aracılığıyla bilinebileceği fikrini izlemekle birlikte bu düşüncenin metafizik yönünü kabullenmemişlerdir.¹⁵⁷

1789 Fransız Devrimi'nin siyasal arka planında Aydınlanma düşüncesi bulunmaktadır. Devrim'in düşünsel altyapısını sağlayan süreç 1789'dan çok öncesine uzanmaktadır; 1789 Devrimi ise toplumsal çelişkilerin artık aristokratlar sınıfı tarafından ötelenemez hale gelmesiyle birlikte olanaklı hale gelmiştir. Devrim döneminde gerçekleştirilen köklü reformları meşrulaştırmanın önemli bir aracı da yeni yeni ortaya atılan "insanoğlunun hakları" kavramı olmuştur. Bu yeni hak anlayışı Locke'un mülkiyet odaklı hak görüşünden farklı olarak insanın mutluluğu aramasına odaklanmakta, böylelikle mutluluk ve eşitlik arasında bir bağ kurmaktadır.¹⁵⁸ Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde, Virginia Haklar Bildirgesinde ve Thomas Paine'in eserlerinde¹⁵⁹ bu hak anlayışının sadece Avrupa ile sınırlı kalmadığı, Amerika'yı da etkilediği görülmektedir. Radikaller, dini iktidar, toplumsal hiyerarşi ve krallık otoritesi yerine eşitliğe dayalı evrensel insan haklarını koymayı amaçlamışlardır. İnsanlık eninde sonunda aydınlanacak, özgürleşecek ve eşit haklara sahip insanlar olarak uyum içinde yaşayacaktır. Israel'e göre onsekizinci yüzyıl sonlarında Radikal Aydınlanmacıların savunduğu herkesin sahip olacağı eşit, evrensel, vazgeçilmez insan hakları anlayışı ile Locke'un kuramından ve eski doğal hukuk düşüncesinden türetilen 1770 öncesi hiyerarşik hak ve kamu özgürlükleri arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Locke'un hak söylemi ve köleliği ya da aristokrasiyi savunmak için dahi kullanılabilen doğal hukuk doktrinleri; eşitlik, evrensellik ve vazgeçilmezlik temelinde tanımlanan yeni insan hakları bakışına temel sağlayamamaktadır. Yeni hak anlayışının önde gelen savunucuları arasında Thomas Paine, Nicolas de Condorcet, Mirabeau ve Jacques Pierre Brissot yer almaktadır. Sözü geçen insan hakları anlayışı Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde de yer almış ve bekleneceği üzere Bildirge, Papalık, Protestan kiliseleri, bazı ılımlı aydınlanmacılar tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁶⁰

Fransız Devrimi öncesinde evrensel insan hakları kuramının gelişmesine büyük katkıları olanlardan düşünürlerden biri Condorcet'tir. Condorcet, özgürlükleri laik ve

¹⁵⁷ Levene, "Spinoza the Radical", 15.

¹⁵⁸ Israel, "'Radical Enlightenment': A Game-Changing Concept", 27.

¹⁵⁹ Paine'in doğal hak anlayışı için özellikle bkz. Thomas Paine, *Sağduyu*, çev. Seçil Saraçlı (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2004)..

¹⁶⁰ Israel, "'Radical Enlightenment': A Game-Changing Concept", 29.

ruhbanlık karşıtı bir tutumla savunmuş tüm insanların haklar açısından eşit olması anlamında “insanın hakları” siyasal-hukuki kuramının temelinde yer almıştır. Radikal bir kuramcı olarak kölelik, emperyalizm ve idam cezası ile mücadele etmiştir.¹⁶¹ İlerlemeyi insan aklının ileriye doğru hareketi ve yetilerinin gelişmesi olarak tanımlayan Condorcet’in Marksizm öncesinde ilerleme fikrine kuramsal olarak önemli katkıları olmuştur.¹⁶² Tanrı vergisi doğal haklar anlayışını reddeden Condorcet, egemenliği haklar üzerinden ifade etmiş ve anayasayı, amacı yurttaş haklarının en eksiksiz biçimde sağlanması olan hukuki ve siyasal düzenin kurucu unsuru olarak görmüştür. Hukukilik ve meşruiyet arasındaki bağı kurabilecek normatif ilkeleri ise yanılabilir olmakla birlikte geliştirilebilir olduğunu düşündüğü insan aklına dayandırmaya çalışmıştır.¹⁶³ Condorcet, ölümünden sonra yayımlanan ve en önemli eseri olarak kabul edilen İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Eskizi’nde ¹⁶⁴ insan aklının ve haklarının uygarlığın ilerlemesiyle geliştiği, fakat despotizm, baskı ve yokluk karşısında aklın alçaldığını ileri sürmektedir.¹⁶⁵ Condorcet, İnsanlık tarihini on devre ayırarak bu devirler içerisinde insan aklının gelişimini neredeyse materyalist bir şekilde ele almaktadır. Condorcet’e göre insan, yasalarını bildiği olayları kullanarak ve tecrübeye dayanarak insanlığın gelecekteki durumunu öngörebilir. Doğa bilimlerinde tek inanç evren olaylarını düzenleyen sabit yasaların varlığı düşüncesidir, aynı ilkenin insanoğlunun da zeka ve ahlak kabiliyetinin gelişimine uygulanması olanaklıdır.¹⁶⁶ Condorcet de insanlığın geleceği için umudunu üç beklentiye dayandırmaktadır, bunlar uluslar arasındaki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, aynı ulus içerisinde eşitliğin sağlanması ve en nihayetinde insanın gerçekten olgunlaşmasıdır. Condorcet, geçmişin tecrübelerine dayanarak uygarlığın

¹⁶¹ Steven Lukes ve Nadia Urbinati, “Editors’ Introduction”, içinde *Condorcet: Political Writings*, ed. Steven Lukes ve Nadia Urbinati (Cambridge University Press, 2012), xvi.

¹⁶² S. N. Artanovskii, “The Marxist Doctrine of Social Progress and the ‘Cultural Evolution’ of Leslie White”, *Soviet Anthropology and Archeology* 3, sy 3 (01 Aralık 1964): 21-30, <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959030321>; Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, c. I (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1971), 380.

¹⁶³ Nadia Urbinati, “Condorcet’s Democratic Theory of Representative Government”, *European Journal of Political Theory* 3, sy 1 (2004): 58.

¹⁶⁴ İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Eskizi; Condorcet’in eseri Türkçeye İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı (bkz.: Nicolas de Condorcet, “İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı”, çev. Oğuz Peltek, *Ankara, Maarif Matbaası I* (1944).) ya da İnsan Zekasının Tarihsel Gelişimi gibi isimlerle tercüme edilmiştir; çalışmamızda 1944 tarihli Oğuz Peltek çevirisi esas alınmışsa da Condorcet’in eseri kendi sözcük seçimine daha uygun olan İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Eskizi ya da kısaca Eskiz şeklinde anılacaktır.

¹⁶⁵ Nicolas de Condorcet, “İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı”, çev. Oğuz Peltek, *Ankara, Maarif Matbaası II* (1944): 3,4.

¹⁶⁶ Condorcet, 66,67.

bugüne kadarki gelişimi incelendiğinde doğanın bu gelişimin önünde güçlü engeller koymadığı kanaatine varmaktadır. İçinde yaşadığı dönemde Fransız Anayasası ilkelerinin artık tüm Avrupa aydınlarının ortak ilkeleri halini aldığını artık papazların ve zorbarların dahi bu ilkelerin esir kulübelerine kadar nüfuz etmesine engel olamayacağını ve söz konusu ilkelerin ezilenlerin sessiz öfkesini harekete geçireceğini düşünmektedir. Avrupa'nın kolonileşme faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin bir parçası olarak neden olduğu fiziki ve dini baskıyı sert bir şekilde eleştiren Condorcet yine de bu zorbalığın dışında kalabilen Avrupalıların Asya ve Afrika'nın özgürleşmesine katkıda bulunacağı ve köleliğin de ortadan kalkacağı kendi haklarını layıkıyla öğrenen Avrupalıların daha önce saldırdıkları ve sömürdükleri halkların bağımsızlığına saygı gösterecekleri ve karşılıklı ilişkinin serbest ticarete dönüşeceği ümidini taşımaktadır. Condorcet'in öngörülerinde Asya ve Afrika'da sömürünün bir parçası olarak kendi inançlarını dayatan din adamlarının yerini bu halkları kendi hak ve çıkarları konusunda aydınlatmayı görev bilen kişilerin alacak olması da bulunmaktadır.¹⁶⁷ Condorcet, İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Eskizi'nde insanın dinden özgürleşmesine özellikle önem vermiştir. Condorcet'e göre, Hristiyanlığın düşüşü zaten başlamıştır ve akıl kısa zaman içinde Hristiyanlık dışındaki dinlere de galebe çalacaktır. Bunun sonucunda hoşgörü, fanatikliğin yerini alacaktır. Zaman içerisinde, Condorcet'in öngörüsü kısmen de olsa doğrulanmıştır. Laikleşme, Hristiyanlığın etkisini azaltırken, birçok ülkede de Hristiyanlık dışındaki inanışların gücü de sınırlanmıştır¹⁶⁸ Günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık dörtte biri ateisttir ya da dini inanca sahip değildir. Resmi bir devlet dininin kabul edildiği ülkeler dahi, dini iktidarın kamusal alan, hizmet, insan gücü ve kaynaklar üzerindeki kontrolünü yitirmesi, dünyevi amaçların öne çıkması anlamında,¹⁶⁹ uygulamada laikleşmektedir. Condorcet uzun vadede Dünya çapında bir aydınlanma ve özgürleşme öngörüsü için aydınlara özel bir rol biçmekle birlikte görüldüğü üzere Asya ve Afrika uluslarının mensuplarını da içerecek şekilde halk sınıflarını bu çabanın dışında görmemekte, aydınlanmayı elit sınıfla sınırlı bir uğraş olarak değil topyekûn özgürleşmenin bir yolu olarak sunmaktadır.

¹⁶⁷ Condorcet, 68,69,71.

¹⁶⁸ Giorgio Spini, "Secularization and tolerance", *Ratio Juris* 10, sy 1 (1997): 9-12.

¹⁶⁹ Wilson, "Sekülerleşme", 9.

1789 sonrasında demokrasi yandaşı ve karşıtı aydınlanma düşünürleri birbirleriyle açıktan mücadele etmişlerdir. 1792'den sonra ise hem ılımlı aydınlanmacılar hem de cumhuriyetçiler yeni bir güçle yani Montanyarlar (Dağlılar) koalisyonunun otoriter iktidarıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Montanyarlar, Condorcet'in 1793 Şubat'ında sunduğu demokratik anayasa taslağını ortadan kaldırmış ve her türlü muhalefeti bastırmıştır. Israel'e göre hem ılımlı hem de radikal aydınlanmacılar Marat ve Robespierre'in sert, hoşgörüsüz ve kanlı yöntemlerine; özgürlükleri engelleyen tutumlarına, sıradan eğitilmişlerin üzerine çıkararak baskı kurmalarına karşı çıkmıştır. Paine ve Condorcet gibi aydınlanmacıları "halk düşmanı" olarak ilan eden Montanyarlar, Rousseau'nun kuramını uyarlayarak siyasetin meşruluğunun ahlaken daha saf olan sıradan insanın düşünme şekline dayanması gerektiğini ve bu anlamda aydınlanmanın ya da düşünsel değişimin gerekli olmadığını kabul etmişlerdir.¹⁷⁰ Montanyarların ya da ittifaklarının bel kemiğini oluşturan Jakobenlerin ideolojisini tanımlamak güçtür, zira Devrim sürecinde Jakoben ideolojisi olaylara göre şekillenmiştir; Jakobenlerin sınırları belli bir siyasi anlayışa sahip olduğunu söylemek güçtür; Jonathan Israel Montanyarları aydınlanma karşıtı olarak tanımlasa da¹⁷¹ Devrim sırasında Condorcet'in de aralarında bulunduğu Jirondenleri de barındıran¹⁷² Jakoben hareketini Aydınlanma düşüncesinden ayrı düşünmek zordur. Üyelerinin çoğu burjuvazinin orta kesimlerinden gelen Jirondenler ve Montanyarlar cumhuriyetçilik, feodalizmin tasfiyesi ve özel mülkiyetin savunulması konularında birleşmekteydiler; iki grubu ayıran temel nokta ise çıkarlarını temsil ettikleri sınıflardı, Jirondenler burjuvazinin taleplerini dile getirmekle sınırlı bir siyaset güderken Montanyarlar yoksul halkla, özellikle Sans-culotte'larla¹⁷³ saf tutmaktaydılar.

¹⁷⁰ Israel, "“Radical Enlightenment”: A Game-Changing Concept", 20,21.

¹⁷¹ Israel, 21.

¹⁷² 1792'de Fransız Cumhuriyeti'nin resmen ilanından sonra Konvansiyon'daki Montanyar vekillerinin önemli bir bölümü resmen Jakoben Kulübüne üye ya da kulübe resmi olarak üye olmasalar da (örneğin Georges Danton gibi) kulüple fiilen bağlantılıydılar; Montanyar gurubu genel olarak Jakoben bir karakter taşısa da bu dönemde dahi Jirondenler ve her iki grubun arasında yer alan Marais içerisinde de Jakoben kulübüne üye olan vekiller bulunmaktaydı. Bununla birlikte Ekim 1792'den itibaren Jirondenler kulüpten ihraç edilmiş ve Club de Réunion adıyla kendi derneklerini kurmuşlardır. Söz konusu gelişmelere dair detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* (İmge Kitabevi, 2006), 269-83..

¹⁷³ Paris halkının devrimci kesimi Aristokratlardan farklı olarak dizlere kadar bacakları saran culotte yerine bol pantolon giymeyi tercih etmekteydi. İşçiler ve küçük burjuvalardan oluşan bu kesim culotte'suz anlamında "sans-culotte" olarak adlandırılmaktaydı.(bkz.: Mehmet Ali Ağaoğulları, "Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor", içinde *Sokrates'ten Jakobenlere, Batı'da Siyasal*

1789 sonrası devrimci dönemde siyasal ve toplumsal programların demokratikleştirilmesi ile dini hakimiyetin reddi konusunda Amerika ile Avrupa'nın aydın çevreleri arasında göz ardı edilemeyecek bir bağ oluşmuştu. Demokratik cumhuriyetçiliği ve insan haklarını savunan aydın ve filozoflar çoğunlukta ateistlerden ya da Tanrı'nın ilahi müdahalesini reddeden deistlerden oluşmaktaydı. Beklenileceği gibi bu düşünürler mevcut ahlak ve hukuk sistemlerinde, kurumlarda ve toplumsal tabakalaşmada ilahi iradenin etkisi olduğunu ya da gözetilmesi gerektiğini kabul etmemektedirler. Hem Fransız Devrimi öncesinde hem de sonrasında ilahi müdahale fikri ve bu bağlamda ruhbanın ilahi iradeye uygun yönetimin nasıl olması gerektiğini açıklaması gerektiği iddiası aristokratların ve monarşinin en önemli ideolojik silahları arasında yer almaktaydı. Devrim döneminde ruhban sınıfı kendisini karşı-devrimci direnişi ortaya çıkaran en önemli kaynak olarak görmekteydi. Resmi din anlayışının, mevcut toplumsal yapıyı, tabakalaşmayı ve bu bağlamda kölelik ve serflik ve kraliyetin, aristokrasinin ve ruhban sınıfının üstünlüğünü pekiştirme görevi üstlendiği açıktır.¹⁷⁴ Radikal aydınlanmanın ilahi müdahaleye karşı çıkarak ahlak ve hukuk sistemlerine kurumları ve toplumsal hiyerarşiyi dönüştürme girişimine yöneltilen en yaygın eleştirilerden biri, eşitliği hedefleyen demokratik cumhuriyetçilik ile dinsel iktidarın reddi arasında zorunlu bir bağ olmadığı ve siyasal düşüncenin demokratikleşmesi ile de vahyi, mucizeleri ve tarihin ilahi güçlerce belirlenmesini kabul etmeyen materyalist tekçilik arasında ilişki kurulamayacağı savıdır. Bununla birlikte 1789 öncesinde monarşi ve aristokrasinin yönetimini destekleyen en önemli düşünsel temel yönetimin dini değerlerle açıklanması olmuştur. Radikal aydınlanmanın ilk uluslararası etkili eseri olan Spinoza'nın *Tractatus Theologico-politicus* (1670) adlı eserinin önsözünün temel amacı, batıl inancı yıkmak ile tiranlığı devirmek arasında karşılıklı bir bağ kurmaktır. Spinoza'ya göre despotik bir rejimi yıkıp daha iyi bir rejime geçerken birinci öncelik ve olmazsa olmaz zorunluluk batıl inancın yıkılmasıdır. Bu amacın gerçekleştirilememesi halinde despotlukla mücadelenin de bir anlamı kalmayacaktır, zira ortaya çıkabilecek tek sonuç toplumun fanatik ve cahillerin kurbanı olması ve böylelikle daha beter bir tiranlığın ortaya çıkması olacaktır. Radikal aydınlanmanın birincil belirleyici özelliğinin toplumsal ve

Düşünceler, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, Araştırma-İnceleme Dizisi 270 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 603.) Terör döneminde

¹⁷⁴ Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 22..

siyasal baskıya karşı mücadeleyi dini iktidarın reddiyle bağlama çabası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Elbette bu tüm materyalist tekçilerin demokratik cumhuriyetçi devrimciler olduğu anlamına gelmez. Örneğin De Sade ve Goethe materyalist ateist olmalarına karşın demokratik cumhuriyetçi değillerdi. Her şeye kadir Tanrı inancına ve tarihin ilahi iradeyle belirlendiğine inanan, fakat devrimci fikirlere sahip olan Henri Gregoire, Fauchet, Joseph Priestly gibi örnekler de mevcuttur ancak bu tutumun çok sıra dışı olduğunu ve geleneksel düşüncelerle uyuşmayan kuvvetli bir teolojik düşüncüyü de gerektirdiğini göz ardı etmemek gerekir.¹⁷⁵

Israel'in Erken Aydınlanma Avrupası'nın felsefi öncüsü olarak adlandırdığı Spinoza'nın vahye dayalı din, gelenek ve ahlak hakkındaki düşünceleri genel kanının aksine on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda oldukça geniş bir çevrede tanınmakta ve büyük tepki çekmekteydi. Eylemsiz madde düşüncesinden evrim düşüncesine geçiş, hareketin maddeye içkin olduğu şeklindeki Spinozacı düşünceye dayanmakta ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında dahi bu düşünce dehşetle karşılanmaktaydı. Doğanın kendisinin hareket halinde olduğu ve kendini yarattığı Spinoza'nın takipçilerinin alameti farikası halini almıştır.¹⁷⁶ Spinoza'nın düşünce sisteminin odağında Tanrı kavramı bulunmaktadır. Spinoza, Tanrı'yı "her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret töz" olarak yani "mutlak anlamda sonsuz varlık olarak tanımlamaktadır.¹⁷⁷ İlk bakışta teoloji açısından çok sorunlu görünmeyen bu tanımlama tutarlı sonuçlarıyla birlikte ele alınınca tehlikeli bir hal almaya başlar zira Spinoza'nın anladığı anlamda Tanrı'nın sonsuz sıfatları düşünce ve mekanı da içermektedir, "*yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka bir deyişle Tanrı yer kaplayan varlıktır*"¹⁷⁸ dolayısıyla buradaki Tanrı cismanidir. Dahası, Spinoza'ya göre irade özgür değil zorunlu nedendir; varoluşun ve eylemin nedeninin en nihayetinde Tanrı'dan kaynaklanması zorunludur, iradenin de var olması için bir nedene gereksinim vardır dolayısıyla irade özgür olarak adlandırılamaz; Spinoza'nın buradan ulaştığı ilk sonuç Tanrı'nın da kendi özgür iradesiyle etki etmediğidir.¹⁷⁹ Spinoza'da özgürlük ve belirlenmişlik kavramları bir arada bulunur, özgür olmak kendi içinde kendisiyle belirlenmiş olmaktır, bütünüyle kendisiyle belirlenen varlık ise

¹⁷⁵ Israel, 22,23.

¹⁷⁶ Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, 159.

¹⁷⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, 2012, 27 Bl.1, T. VI.

¹⁷⁸ Spinoza, 84 Bl.2, Ö.III.

¹⁷⁹ Spinoza, 62,63 Bl.1, Ö.XXXII.

ancak Tanrı'dır.¹⁸⁰ Spinoza, yerleşik Tanrı anlayışına meydan okuyarak düşünce ve mekan sıfatıyla yaratılan tüm varlıkların aslında iradenin değil zorunluluğun bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı, töz, sıfat ve tavır arasındaki hiyerarşik olmayan düzenin kendisiyle özdeşdir, tüm varlıkların içkin nedenidir.¹⁸¹ Spinoza felsefesinin radikalliği Tanrı kavramsallaştırmasından kök almaktadır.

Tractatus Theologico-Politicus¹⁸² özünde Spinoza'nın Kutsal Metni rasyonel ve eleştirel bir bakış açısıyla ele almasıdır. Spinoza, dilbilimsel ve tarihsel yorumlarla Kutsal Kitap'taki çeşitli tutarsızlıklara dikkat çeker ve bu nedenle peygamberlerin yüceliğini, mucizelerin gerçekliğini ve Tevrat'ın ilahi kaynaklı olduğunu reddeder. Spinoza'ya göre Kutsal Kitap bir bilgi kaynağı olarak felsefenin alternatifi değildir; aynı şekilde Kutsal Metnin öngördüğü yaptırımlar da beşerî iktidarın alternatifi olarak görülemez.¹⁸³ Bu nedenle felsefe ve yorumlama özgürlüğünün tanınması dine zarar vermez hatta bu özgürlük hem dindarlık hem de toplumsal barış için gereklidir. Toplum açısından gerçek tehdit, bu özgürlüğün olmaması halinde ortaya çıkacak sekter ihtilaflardan kaynaklanır. Devlete yönelecek tehlike Tanrı'ya değil metinlere tapanlardan gelir; zira bu anlayış dini hurafeye dönüştürmektedir.¹⁸⁴ Dini, hurafeden arındırmaya çalışan Spinoza'nın akıl ve inancın ayrı olduğu savı Ayrılık Savı, dini hukukun beşerî hukuka dayandığı ve ona bağlı olduğu tezi ise Tek Otorite Savı olarak adlandırılabilir.¹⁸⁵

Spinoza'ya göre “inanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur” zira inancın hedefi itaat ve dine bağlılıkken felsefenin hedefi gerçekliktir. Felsefe ve inancın temelleri de farklıdır, felsefenin temelinde doğadan çıkarılması gereken ortak kavramlar bulunurken inancın temelinde tarihsel anlatılar ve dil bulunur. Spinoza inancı felsefeden ayırmayı TTP'nin ilk amacı olarak

¹⁸⁰ Fatma Süzgün Şahin Ünver, *Hukuk Felsefesinde İrade Serbestliği ve Sorumluluk* (Ankara: Astana Yayınları, 2018), 57.

¹⁸¹ Taner Yelkenci, “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi”, *Felsefelogos* 40 (2011): 68-70.

¹⁸² Teolojik – Politik İnceleme, bundan sonra TTP olarak anılacaktır.

¹⁸³ Justin Steinberg, “Spinoza's Political Philosophy”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/>.

¹⁸⁴ Steven Nadler, “Baruch Spinoza”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/spinoza/>.

¹⁸⁵ Steinberg, “Spinoza's Political Philosophy”.

ilan etmiştir.¹⁸⁶ Spinoza'nın TTP'de Kutsal Metinlere yönelttiği eleştirinin amacı da Kutsal Kitabın gerçek bir bilgi kaynağı olarak görülmesini engellemektir. Spinoza'nın bakış açısıyla Metnin değeri içerdiği gizemlerde ve metafizik öğeleri kullanışında değil, devlete itaati destekleyen ahlaki doğruları içermesindedir. Kutsal Metinler eğitimsiz kişilere bilgi vermek üzere onların rahat kavrayacağı şekilde, akla değil tahayyüle hitap eden fantastik öğelerle ve mesellerle kaleme alınmıştır ve bu yüzden Kutsal Kitap, Tanrı'nın doğasına ve dünyamıza etkisine dair tartışmasız bir gerçeği gösterir gibi görünse de gerçek mesajı ahlakidir.¹⁸⁷ Kutsal kitabın amacı bilimleri öğretmek değildir, dolayısıyla Kutsal Kitabın insanoğlundan beklentisi sadece itaattir ve bilgisizliği değil itaatsizliği cezalandırır.¹⁸⁸

Dinin amacı itaat ve iyilik, felsefeninki ise gerçeklik olduğu için bu iki alan birbirinin rakibi değildir. İnanç ve akı birbirinden ayırmak suretiyle Spinoza inancın akla uygunluğunu gösterme ya da Kutsal Kitaba uygun olmayan bilgiyi reddetme sorunlarını da bertaraf etmiştir. Spinoza'ya göre inanç ve akıl farklı alanlarda yer aldığı için birinin diğerine hâkim olması söz konusu değildir. Felsefenin aksine dinin bir bilgi kaynağı olmadığını savunan Spinoza böylelikle yaşadığı dönemde gündemde olan teolojik sorunlardan da kısmen uzaklaşmıştır.¹⁸⁹

Spinoza'ya göre kutsal meselelerde dahi yetki ruhban sınıfına değil sadece egemene aittir. Thomas Hobbes gibi Spinoza da dini hukukun ancak beşerî iktidarın iradesiyle hayat bulduğunu kabul etmektedir.¹⁹⁰ Spinoza'nın Tek Otorite Savına göre egemen, hem dini hem de beşeri iktidarın sahibidir hatta takva adil davranma ve itaat etme anlamına geldiğine ve adaletin egemenin iradesinden başka bir ölçüsü olmadığına göre, egemen kişinin nasıl takva sahibi olacağını ve Tanrı iradesine nasıl itaat edeceğini de belirlemektedir. Ruhban sınıfının rolü ruhani danışmanlıkla sınırlıdır ve ruhbanın siyasal iktidar talebi olmamalıdır.¹⁹¹ Spinoza'ya göre din görevlilerine yönetime ilişkin bir yetki verilmesi hem devlet hem de din açısından zararlı olacaktır,

¹⁸⁶ Benedictus Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün (Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 219 Bl. XIV.

¹⁸⁷ Steinberg, "Spinoza's Political Philosophy"; Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*, 209 Bl. XIII.

¹⁸⁸ Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*, 208 Bl. XII..

¹⁸⁹ Steinberg, "Spinoza's Political Philosophy".

¹⁹⁰ Hobbes'un özellikle çifte itaat sorunu bağlamındaki görüşleri için bkz.: Lars Vinx, "The Political Theology of the Secular State in Hobbes and Böckenförde", *Oxford Journal of Law and Religion* 7, sy 1 (2018): 51-73.

¹⁹¹ Steinberg, "Spinoza's Political Philosophy".

din görevlileri “*sadece kendilerine sorularlara cevap vermelidirler; bunun yanında da, yalnızca benimsenmiş ve en yerleşmiş olan şeyi öğretip uygulamalıdır*lar”¹⁹². Hem dini hem beşerî otorite egemende birleştiği için çifte itaat sorunu da ortaya çıkmamaktadır.

Spinoza’nın dini kurumların iktidarına karşı temel savı takvânın bir aşkın standardı olmaması kabulüne dayanmaktadır. Egemen, din görevlilerine yetki verebilir ancak bu da devlet açısından tehlikelidir. Spinoza, bu tehlikeyi ilk Yahudi Devletini örnek göstererek açıklar, Musa’nın yönetiminde beşerî hukuk ve din aynı şeyken Yahudiler barış içinde yaşamışlardır, ne zamanki rahiplere ilahi hukuku yorumlama yetkisi verilmiştir, rahipler kendileri için hem dini alanda hem de diğer alanlarda nam kazanmaya çalışmışlardır ve böylelikle din de hurafeye dönüşmüştür.¹⁹³ Spinoza, Yahudi devleti örneğinden siyasal – teolojik soruna dair şu sonuçlara ulaşmaktadır:

- 1) Din görevlileri iktidar sahibi olmamalıdır,
- 2) Salt spekülatif konular ilahi hakka bağlanmamalı, insanların fikirleri suç sayılmamalı ve bu konuda tanrısal hakkın yorumlayıcısı sıfatıyla dini önderlere iktidar alanı verilmemelidir, aksi devlet otoritesinin de sarsılmasına neden olur,
- 3) Günah ve sevap konusunda dahi karar verme yetkisi egemenin olmalıdır.¹⁹⁴

Barındırdığı tehlikelere karşın Spinoza dinin devlete ve hukuka itaati sağlamak açısından olumlu bir toplumsal rolü olabileceğini de kabul etmektedir, örneğin Yahudi Devletinde de ritüeller ve dini uygulamalar Yahudilerin cahil göçebe halkı arasında birliği sağlamakta yararlı olmuştur. Dinin, temel ahlaki mesajı olan “komşunu sev”i akıl aracılığıyla yorumlamak ve kullanmak olanaklıdır. Spinoza’nın düşüncelerinin Radikal Aydınlanma düşüncesinin itici gücü olduğu sıklıkla dile getirilmektedir. Spinoza felsefesi Rousseau, Diderot ve Robespierre gibi isimler aracılığıyla Fransız Devrimini etkilemekle kalmamış, etkileri 1791-1804 Haiti Devrimi’ne kadar

¹⁹² Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*, 269 Bl. XVIII.

¹⁹³ Steinberg, “Spinoza’s Political Philosophy”.

¹⁹⁴ Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*, 268,269 Bl. XVIII. Spinoza’nın ilk Yahudi Devleti örneğinden çıkardığı bir diğer sonuç ise mevcut siyasal yönetim biçimi korunması gerekliliğidir, zira eski hükümdarın devrilerek yerine yenisinin seçilmesi tiranlığa yol açacaktır, bkz.: Spinoza, 269-71 Bl. XVIII.

uzanmıştır. Nesbitt’e göre Spinoza’nın belitlerinden¹⁹⁵ özellikle beşi Fransız Radikal Aydınlanmasını etkileyerek evrensel haklar ve genel irade fikirlerinin kuramsal temelini oluşturmuştur. Bu beş beliti şu şekilde özetlemek mümkündür¹⁹⁶:

- 1) Tek ve bölünmez varlığa dair tek anlamlılık beliti (Deus sive natura¹⁹⁷)
- 2) Tüm varlıklara içkin öz-devinim gücü (natura naturans¹⁹⁸)
- 3) Herkesin azami ifade ve anlama yetisine ulaşmaya çabalaması gerektiğine dair etik emir.
- 4) Bu mükemmel azamiye (Laetitia¹⁹⁹) doğa durumundaki değil toplum halindeki insanların erişebileceği önermesi.
- 5) Söz konusu azami insan ifadesinin ve aklına sadece Spinoza’nın “demokrasi” olarak adlandırdığı tek bir belirli doğru toplum biçiminde erişilebileceği düşüncesi.

Spinoza, Rousseau ve genel olarak Jakobenlerin siyasal düşüncesinde temel ortak nokta devredilmez halk egemenliğine dayanan toplum sözleşmesi fikridir. Hem Spinoza hem de Rousseau halk egemenliğini sağlayacak ve koruyacak araçları ortaya koymaya çalışırlar. Bu araçların temelinde ise adalet ve eşitliğin genel iradenin yasamada ifade edilmesi ve eşitlikçi kurumların kurulması bulunmaktadır. Halkın ve temsilcilerin çıkarları birbiriyle örtüşmeyeceği için Spinoza da Rousseau da

¹⁹⁵ Eski dilde mütearife de denen ve Güncel Türkçe Sözlük’te kısaca “kendiliğinden apaçık ve bundan dolayı öteki önermelerin ön dayanağı sayılan temel önerme olarak tanımlanan (bkz.: “Belit”, içinde *Güncel Türkçe Sözlük* (Türk Dil Kurumu), erişim 02 Ocak 2022, <https://sozluk.gov.tr/>) belit kavramı geometri alanına ait bir kavramken Descartesçılar ve Spinoza tarafından felsefeye aktarılmıştır. Descartes felsefesinin meşhur beliti “düşünüyorum o halde varım” şeklindedir. Belitler başka önermelerden türetilmedikleri halde kendilerinden başka önermelerin türetilbildiği başlangıçlardır ve epistemolojik çerçevede bunların doğruluğunun apaçık ve kesin olduğu kabul edilir. (Orhan Hançerlioğlu, “Belit”, içinde *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996); Ahmet Cevizci, “Aksiyom”, içinde *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010).)

¹⁹⁶ Nick Nesbitt, “Which Radical Enlightenment? Spinoza, Jacobinism and Black Jacobinism”, *Spinoza Beyond Philosophy*, 2012, 149.

¹⁹⁷ Tanrı ya da doğa.

¹⁹⁸ Yaratıcı doğa.

¹⁹⁹ Spinoza’ya göre üç temel his mevcuttur, sevinç (laetitia), keder (tristitia) ve arzudur (cupiditas). Tüm hisler, bu üç temel hisle bağlantılıdır; Sevinç, zihnin kendini ve kendi gücünü kavraması neticesinde, keder ise düşünme gücünün azalması ya da kısıtlanmasıyla ortaya çıkar. Spinoza, *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, 209,210,214; Charles Jarrett, *Spinoza: a Guide for the Perplexed* (Bloomsbury Publishing, 2007), 107.

Jakobenler de temsil fikrine karşı mesafelidir ancak modern devlette siyasal temsilin zorunluluğunu da kabul ederler.²⁰⁰

Radikal aydınlanmacılar için insanlığı özgürleştirmek, ekonomik refahı sağlamaktan ziyade hâkim olan düşünce sistemini değiştirmekten geçmektedir. Yine de demokratik toplumun ekonomik boyutunu da önemsemişlerdir. Condorcet, Brissot ve başka birçok düşünür gelir dağılımındaki uçurumun tehlikesine dikkat çekmişlerdir. Freneau, Thorid ve Auguste Comte, yoksulluğun ve sefaletin tamamen ortadan kaldırılabileceğini, dünyadaki kaynakların herkese yeterli olduğunu savunmuşlardır. Comte, 1789 sonrası toplumsal kargaşaların ve küresel ihtilafların ancak tüm insanlığın siyasal, dini ve entelektüel kültürünün değişimi ile nihayete ereceğini savunmuştur. Comte’a göre, teolojik sisteme dayanan tüm düşünce örüntülerinin yerini gözleme dayanan bilim ve köylü ve işçileri de kapsayan laik eğitim almalıdır. Devrimin nihayete ermesi ancak yaklaşımların dönüştürülmesiyle mümkündür, fakat bu dönüşüm kaynakların yeniden dağıtımını²⁰¹ ve yoksulların ekonomik seviyesinin yükseltilmesini, işsizlere iş sağlanmasını, suçun ve fuhşun ortadan kaldırılmasını içermelidir. Özellikle 1789 Devriminden sonra, radikal aydınlanmacılar kaynakların yeniden dağıtımının yanında zenginlerin fakirlerden orantısız olarak daha fazla vergi vereceği bir vergi sisteminin kurulmasını ve büyük toprakların bölünmesini sağlayacak düzeltici miras yasalarının kabul edilmesini talep etmişlerdir. Bununla birlikte radikal aydınlanmacılar, emekçi sınıfların ekonomik baskıdan kurtarılmasını, özgürleşmenin temeli sayan 1830’lu ve 1840’lı yılların sosyalistlerinden farklı olarak ekonomik sorunu hiçbir zaman diğer sorunların üzerinde görmemişlerdir.²⁰²

1789 Fransız Devrimi’nin kökleri *eski rejimin* ilkelerini, varsayımlarını ve felsefi temellerini yıkan zihinsel bir devrime dayanmaktadır. Comte’a göre, düşünme biçimindeki bu muazzam değişiklik, Fransız Devrimi’nden çok daha önce olgunlaşmıştı. 17. yüzyıldan 1789’a kadar gelişen bu yıkıcı düşünceler 1848’de Fransa’nın iki zıt kutba ayrılmasına eden olmuştur. Demokrasi talep eden cumhuriyetçi, eşitlikçi kesim Paris’in yönetimini tekrar ele geçirdiğinde muhafazakar

²⁰⁰ Siyasal temsile şiddetle karşı çıkan Rousseau dahi somut durum söz konusu olduğunda, örneğin Polonya gibi büyük bir ülkede temsilin kaçınılmaz olduğunu kabul eder fakat temsilcilerin yozlaşmasına karşı, seçimlerin sık yenilenmesi, temsilcilerin üst üste iki dönem seçilememesi, temsil edilenlerin talimatlarıyla bağlı olmaları gibi önlemler alınmasını tavsiye eder. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 102,103.

²⁰¹ Özellikle kiliselerin ve ordunun elinde bulunan kaynakların yeniden dağıtımı.

²⁰² Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 24,25.

ana akımın, monarşiyi, aristokrasiyi ve özellikle dinin hakimiyetini tercih ettiklerini görmüşlerdir. Devrim çağında temel reformların meşruluğu yepyeni bir kavram olan “insanlığın haklarıyla” sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kavram Fransa’dan İngilizce konuşulan ülkelere Thomas Paine’in Sağduyu adlı eseriyle ulaşmış ve 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile 1776 Virginia Haklar Bildirgesinde de yer bulmuştur. Bu yeni hak anlayışı, Locke’un hak anlayışından farklı olarak mülkiyete ya da toplumsal farklılıklara değil bireysel ve kamusal olarak mutluluğun aranmasına dayanmakta, mutluluğun aranmasını hem kişilerin hem devletin birinci vazifesi olarak kabul etmekte, mutluluk ile eşitlik ve herkesin çıkarlarının hukuk karşısında eşit olarak görülmesi arasında bir bağ kurmaktaydı. Bu görüşü benimseyen felsefi radikaller, dini iktidarın, toplumsal hiyerarşinin ve kraliyet sarayının yerine evrensel ve eşit insan haklarına dayanan yeni bir ahlaki ve siyasal dünya düzeni koymayı amaçlıyorlardı. Radikal aydınlanmacılara göre, en nihayetinde aydınlanacak ve özgürleşecek olan insanlık demokratik cumhuriyetlerde eşit haklara sahip olarak birbirleriyle uyum içinde ve savaştan uzak bir şekilde yaşayacaktır. Bu anlayışın en net ifadelerini Condorcet, Paine ve Brissotins’in metinlerinde görmek mümkündür. Radikal aydınlanmacılar tarafından tüm erkek ve kadınlarda ortak olarak mevcut olan evrensel, eşit ve vazgeçilmez haklar anlayışı Locke ve daha önceki doğal hukuk doktrinlerinden türetilen hak ve özgürlük anlayışlarından esaslı bir şekilde ayrılmaktadır.²⁰³

Condorcet, toplumun mutluluğunun eşit insan haklarının ortaya çıkmasında ve hakların korunmasında katkısı olduğunu savunmuştur. Siyahi ve Yahudilerin özgürleştirilmesi, baskının ortadan kaldırılması, ırklar arası eşitliğin tesisi sadece insan hakları temeline dayanılması durumunda mümkün olacaktır. Condorcet’e göre eşitlik insan haklarının temeli olduğuna göre kadınlar da kocalarının ve babalarının baskısından kurtulmalıdır. Aydınlanmış bir toplumda kadınların, erkeklerle aynı evrensel hakları paylaşması, erkeklerle eşit eğitime ve statülere kavuşmaları ve siyasete katılımları bir gerçekliğe dönüşecektir. Condorcet, hem demokratik anayasacılığın önde gelen kuramcılarının biri olmuş hem de kadınların ve zencilerin özgürleşmesinin ve laik eğitimin devrim dönemindeki en önemli savunucularının biri olmuştur. Condorcet, evrensel insan haklarının bireyin mutluluğundan ayrılamaz olduğunu ilan ederken kısmen o dönemin en yaygın radikal metinlerinden biri olan

²⁰³ Israel, 28.

Histoire Philosophique des Deux Indes (1770)'den etkilenmiştir. İnsanlığın haklarının evrensel, eşit ve vazgeçilmez olduğu söyleminin öne çıkması ile hak söylemi radikal aydınlanma hareketinin temel niteliklerinden biri halini almıştır. Hem Amerikan Devrimi'nin insanlığın hakları için evrensel bir mücadele olduğunu ileri süren Franklin, Jefferson, Charles Lee gibi Amerikan radikalleri hem de Britanya'daki Price, Wollstonecraft ve Bentham 1770'li yıllardaki Fransız radikal felsefesinden bir hayli etkilenmişlerdir. Condorcet'in de belirttiği gibi evrensel ve eşit hakların keşfi ana akım kültürde değil, ona muhalif olan çevrelerde gerçekleşmiştir. 18. yüzyılda insan hakları kuramında ve sosyal bilimlerdeki gelişmeler Condorcet'e göre, 17. yüzyılda gerçeğin kaynağı olarak bilimsel yasaları kabul eden ve tüm doğa üstü kavramlara sırtını dönen belirli bir felsefi gruba dayanmaktadır. Sadece bu dahi "genel iradeyi" ve evrensel ve eşit hakları uygulanabilir bir siyasal kuram haline getirip, siyasal meşruluğun temel kriteri haline getirmeye elverişlidir. Condorcet'in düşüncesinde evrensel ve eşit haklar sadece tüm toplumsal farklılıkları ve sınıfları ve bunlara bağlı olarak kilisenin ayrıcalıklarını ortadan kaldırmakla kalmayacak nihayetinde kraliyeti, serfliği, köleliği, eşitliği gözetmeyen evlilik yasalarını, eşcinsellerin damgalanmasını ve Yahudilere karşı ayrımcılığı gayrimeşru hale getirecektir. Halkın haklarının korunması, devletin azınlığın çıkarlarına göre şekillenmemesini ve çoğunluğu oluşturan halka baskı yapmamasını gerektirecektir ve bu da ancak gerçek egemen olan halkın toplumunun tamamının çıkarlarını gözetmesiyle mümkündür, Diderot ve d'Holbach buna "genel irade" adını vermektedir. Bu bağlamda haklar eşitlik ve çoğunluğun çıkarıyla doğrudan doğruya bağlantılıdır.²⁰⁴ Israel'e göre Radikal Aydınlanma, ilke olarak evrensel ve eşit insan haklarında ve zenciler ile kadınların da özgürleşmesinde ısrarcı olması nedeniyle Avrupa'nın tüm hükümetleri ve kiliselerinin tepkisini çekmiştir.

Diderot ve d'Holbach'ın "evrensel haklar" ile "genel irade"yi bir araya getirerek ortaya koydukları kamu yararı (l'utilité générale) fikri Radikal Aydınlanma birikiminin evrenselleşmesinin de yolunu açmıştır. Diderot, d'Holbach, Helvétius, Condorcet ve daha sonra Rousseau'nun tamamen laik bir karakter taşıyan "genel irade" öğretilerinin izini 1660'ların Spinozacı çevrelerine kadar sürmek olanaklıdır. Teolojik olmayan, demokratik genel irade kavramı 1660'lardan itibaren Radikal

²⁰⁴ Israel, 29,30.

Aydınlanmanın merkezi kavramlarından biri olmuş ve halk egemenliği anlayışının da dayanağı haline gelmiştir.²⁰⁵

Monarşi yanlısı olarak görülen Diderot ve d'Holbach ile cumhuriyet fikrine açıkça bağlı olan Rousseau birçok çalışmada çatışan iki uç olarak kabul edilmektedir. Ansiklopedi'nin bir mücadele aracı olduğu genel kabul görse de Diderot'nun devrimci ya da cumhuriyetçi yönünün olmadığı sıklıkla iddia edilir. Öte yandan Yves Benot ve Gianluigi Goggi'nin çalışmaları sonrasında, günümüz yazınında Diderot'nun halkların hakları, eşitlik, tiranlığa karşı direnme gibi konulardaki düşüncelerinin 1760'ların sonunda keskin bir değişime uğradığı kabul edilmektedir. Israel'e göre Diderot'nun bu düşünceleri 1760 öncesine de uzanmaktadır ancak bu dönemde Diderot bir bakıma gizli cumhuriyetçidir. Cenevre yurttaşı olan Rousseau'nun aksine Diderot'nun aleni olarak cumhuriyetçi görüşleri savunması olanaklı değildir. Ansiklopedi, 1759 yılında Paris parlamentosu ve kraliyetin ortak kararıyla monarşi ve din karşıtı duyguları yaydığı için yasaklanmıştır. Ansiklopedi'nin baş editörü olarak Diderot'nun açıkça cumhuriyet fikrini savunması güç olsa da 1759 öncesinde dahi genel irade ve halk egemenliğini savunduğu ve hatta krallar ve rahiplerin cehaleti ve hoşgörüsüzlüğü teşvik eden ittifakını açıkça eleştirdiği görülmektedir. Köklü bir toplumsal değişimi amaçlayan ve dini otoriteye karşı çıkan radikal aydınlanmacıların fikirlerini yaymak için, gerektiğinde gizliliği ve amaçlarından farklı görünmeyi bir yöntem olarak benimsedikleri görülmektedir^{206 207}.

Radikal aydınlanma, insanlığı siyasal ikiyeüzlülük ve köktenci ikiyeüzlülükle birbirine bağlanan siyasi ve dini zincirlerden yani kralların ve din adamlarının despotizminden özgürleştirmeyi amaç edinmiştir. Radikal aydınlanma düşünürleri, mevcut tüm toplumsal, siyasi ve eğitimle bağlantılı sistemleri yanlış kavrayışların ve yozlaşmış hükümetlerin insanların mutluluğuna zarar veren bir neticesi olarak görmüşler ve bunların hepsini “kötü yasaların eseri (*l'ouvrage des mauvais lois*)” ilan

²⁰⁵ Aydınlanma düşünürleri de genel irade ya da kamu yararı gibi kavramları temellendirmek için doğa durumu varsayımına ve toplum sözleşmesi kuramına dayanmışlardır; farklı doğa durumu tasvirlerinin önemi aşikar olmakla birlikte çalışmanın ana konusuna katkısı olmayacağı için burada yer verilmeyecektir.

²⁰⁶ Israel, ““Radical Enlightenment”: A Game-Changing Concept”, 33.

²⁰⁷ Fikirlerini alenileştirmekten kaçınan düşünürler arasında Spinoza özellikle dikkat çekmektedir. Bazı takipçileri hapse atılan Spinoza, Etika'yı sağlığında yayınlamamış, bir diğer önemli eseri olan Tractatus Theologico-Politicus'u ise anonim olarak ve sadece Latince yayınlamıştır.; Tractatus Theologico-Politicus'un bazı baskılarında ise başka kitapların kapakları kullanılmış, kitap kapaklarına Francis de la Boe Sylvius, Francisco Henriquez de Villacorta ve Daniel Heinsius'un eserlerinin kapakları basılmıştır.

etmişlerdir. Radikal aydınlanma düşünürlerine göre düşünsel reformasyondansa fiili devrimle bu sorunu çözmek mümkündür. Öte yandan bu gayelerinin önünde başta cehalet ve batıl inanç olmak üzere çok büyük engeller bulunmaktaydı.²⁰⁸ Condorcet, halkın batıl inancı aydınlanmaya tercih etmesi durumunda demokratik cumhuriyet devrimine hiç girilmemesi gerektiğini, zira aydınlanmamış olanların liderliğindeki popülist, her şeyi yıkabilecek tiranlığın ortaya çıkması riskinin çok yüksek olduğunu savunmuştur.²⁰⁹

İsrail, radikal aydınlanmada İngiliz etkisinin oldukça düşük olduğunu ileri sürse de İngiliz filozoflarının da Kıta Avrupası Radikal Aydınlanma düşüncesi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Spinoza'nın hocası, Menasse Ben İsrail, İngiliz Devrimi içerisinde Yahudilerin İngiltere'ye geri kabulü sürecinde yer almıştır. İngiliz Devrimi, dönemin Kıta Avrupası düşünürleri tarafından da yakından takip edilmekte ve bilinmekteydi. Spinoza'nın da Thomas Hobbes'un aktardığı toplumsal karmaşıklıktan haberdar olduğunu ve hatta bu bilginin Spinoza'nın cumhuriyetçiliğine de etki ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında Newton'ın toplum ve devlete egemen olan yasaların bulunması konusunda aydınlanma düşüncesine katkıları tartışılmazdır. 18. yüzyıl materyalizminin ve ateizminin yetkinliği, Newtoncu bilimi metafizik köklerinden ayırarak kullanmasında yatmaktadır. Newton, doğadaki görünmez güçlerin kaynağının ilahi olduğuna inanmaktaydı. Bununla birlikte materyalist düşüncede bu kaynağın ilahi olduğuna dair bir kanıt bulunmamasından hareketle söz konusu güçlerin ilahi müdahale olmaksızın etki etmekte oldukları kabul edilmekteydi. Dönemin materyalistlerine göre, doğanın kendisi, doğa yasalarının nasıl işlediğini göstermek için yeterliydi. Onlara göre madde, hareketi yani yaşamı da içermekteydi. John Toland, Spinoza ve Newton'ın düşüncelerini harmanlayarak panteizm kavramını geliştirmiştir. Spinoza'da henüz sadece nüvesi bulunan dirimselci materyalizm, Toland'ın pagan doğalcılığını yeniden keşfetmesi ve işlemesi ile gündeme gelmiştir. Toland'ın materyalist görüşleri 1690'larda başta Fransa olmak üzere bütün Avrupa'ya ulaşmıştı.²¹⁰ Materyalizmin, panteizm ya da dirimsel materyalizmle bir araya gelmesi

²⁰⁸ Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, 40.

²⁰⁹ Durand Echeverria, “Condorcet’s The Influence of the American Revolution on Europe”, *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History*, 1968, 89.

²¹⁰ Radikal düşüncelerin daha rahat yayılabilmesi için genellikle anonim, pornografik çalışmaların içine felsefi metinlerin yerleştirilmesi yöntemi kullanılıyordu. Materyalist metinlerin yer aldığı kitaplar arasında *Histoire de Dom Bougre, portier des Chartreux* (1741), *Thérèse philosophe* (1748) L’académie

Batı metafiziğini kökten etkilemiştir. Bu sayede doğadaki gücü, maddeye içkin olan hareketi ve daha sonra ortaya çıkacak olan materyalist düşünceleri formüle etmek mümkün olmuştur. Bu imkânı sağlayan ise Newtoncu bilim anlayışı olmuştur.²¹¹

1770 yılında Guillaume Thomas François Raynal tarafından yayınlanan *Histoire philosophique des deux Indes* (İki Hint Adasının Felsefi Tarihi) hem sömürgeciliğe hem de köleliğe karşı önemli bir felsefi karşı çıkış olmuştur. Kitap anonim olarak yayınlanmış olsa da yazarlar arasında Raynal, Diderot, d'Holbach gibi dönemin radikal düşünürlerinin olduğu bilinmektedir. Kitap, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra popülerlik kazanmış ve yeni baskıları yapılmıştır. Kitap hem Avrupa'nın Yeni Dünya ve Doğu Hint Adaları ile olan ilişkisini ele almakta hem de sömürgecilik karşıtı fikirleri ve köleliğe bir devrim yoluyla son verilmesi idealini yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Kitaba göre doğal hak herkese kendi iradesine göre davranabilmesi için doğa tarafından bahşedilmiştir. Raynal'ın eseri kolonilerde batıl itikada dayanan bir Hristiyanlık öğretisi yaydığı ve aslında isyanları körüklediği için Kiliseyi de doğrudan hedef almaktadır.²¹² İlk yayınlandığı dönemde en az elli baskısı yapılan ve beş dile çevrilen eserin Aydınlanma döneminin düşünce dünyasına büyük etkisi olmuştur. Raynal'ın eseri Tom Paine'in *İnsanın Hakları*, d'Holbach'ın *Toplumsal Sistem'i*, Condorcet ve Diderot'nun eserleri ile dönemin Radikal düşüncesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu eserlerin ortak özelliği emperyalizmi, sömürgeciliği, ırk ayrımını ve bunların aracısı olan Kiliseyi sert bir şekilde eleştirmeleridir. Bu çalışmalar dikkate alındığında gerçekten de Kant'ın belirttiği gibi Aydınlanmanın öncelikle eleştiriye dayandığı açıkça görülmektedir.

Radikal aydınlanmayı modernliğin eleştirel yönünün başlangıç noktası olarak görmek mümkündür. Bu bağlamdaki aydınlanmanın gündemindeki modernleşme birey özgürlüğü, demokrasi, eşitlik, kadın özgürleşmesi ve bilgi sahibi olma hakkı gibi günümüz evrensel değerlerinin de temelini oluşturmaktadır.

Spinoza'ya göre: “*Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde*

des dames (1680), Het Amsterdamschhoerdom (1681) De hedendaagsche Haagsche en Amsterdamse zalet- juffers (1696) sayılabilir.

²¹¹ Margaret C. Jacob, “The Radical Enlightenment: A heavenly city with many mansions”, içinde *Reassessing the Radical Enlightenment* (Routledge, 2017), 49,52,53.

²¹² Peter Jimack, *A History of the Two Indies* (Ashgate Publishing, Ltd., 2006), ix-xiv.

*bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider.”*²¹³ ve insanlar, kendi davranışlarının farkında oldukları hallerde dahi kendilerini böyle davranmaya yönlendiren nedenleri bilmedikleri için zihinlerinde alınan kararın sadece arzu olduğunu, beden farklı bir arzuya yönelmesiyle kararlarının da değiştiğini bilmemektedirler²¹⁴

Jonathan Israel’in bir yanda Newton ve Locke ile ilişkilendirdiği ılımlı ana akım Aydınlanma anlayışı ile diğer yanda Spinoza’ya dayandığı Radikal Aydınlanma anlayışı, Aydınlanma ve modern demokrasi ve özgürlük anlayışları arasındaki bağlantıyı değerlendirme açısından anlamlı bir ayırımdır. Bununla birlikte bu ayırım Aydınlanma düşüncesinin Israel’in bakış açısıyla iki ayrı kutbunu oluşturan düşünceleri arasındaki farklılıkları abartılı bir şekilde değerlendirdiği de göz ardı edilmemelidir. Spinoza’nın özellikle dine ve dini iktidara yaklaşımının Locke’a nispetle çok daha radikal olduğu yadsınamaz bir gerçektir ancak Spinoza’nın oligarşik cumhuriyet anlayışı içerik itibarıyla Locke’un parlamenter hükümet anlayışına çok uzak olduğunu da söylemek doğru olmayacaktır. 18. Yüzyıl Fransa’sında aydın ve entelektüellerin etkisi büyük ölçüde hissedilir olmuştur. Başka farklılıklarına karşın bu zümre kendisini laik mücadeleye katılma duygusu üzerinden tanımlamakta ve özgürlüğü elinden alınan tüm insanlığın özgürleşmesi için ahlaki bir mücadele yürütmektedir. Bu anlayış mevcut iktidarı mutlakiyetçiliği ve başvurduğu ortodoks dini anlayış üzerinden eleştirmektedir. Fransız “Filozofların” düşünceleri sadece kendi çevrelerinde değil Kant’tan Amerikan devrimine kadar birçok yerde etkili olmuştur. Aydınlanma ister tarihsel bağlam içerisinde farklı Aydınlanma anlayışları olarak ele alınsın isterse tarihten bağımsız küresel bir kavram olarak görülsün en nihayetinde tüm Aydınlanma tanımları “akıl” kültüründe buluşmaktadır²¹⁵.

²¹³ Benedictus Spinoza, *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 137,138.

²¹⁴ Spinoza, 157..

²¹⁵ Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’ tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (Yordam Kitap, 2016), 321-23.

3. MODERN DEVLET, LAİK HUKUK VE DİN

Avrupa bağlamında modernlik gelenekten kopuşla eş anlamlıdır ve izlerini Rönesans'a değin sürmek mümkündür. Modernlik öncesinde Avrupa'da haraççı ideoloji hakimdir. Bu ideoloji, feodalizmi de kapsayan haraca dayalı üretim biçiminin ideolojisidir.²¹⁶ Haraççı üretim tarzı kavramının ilk defa Jiro Hoyakawa tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Hoyakawa'nın çalışmaları Batı dillerinde yayımlanmadığı için bu konudaki görüşleri doğrudan tartışma konusu olmamıştır. Haraççı üretim tarzı kavramını sosyal bilimler literatüründe yaygınlaştıran Samir Amin'dir. Bu anlayışı, doğrudan doğruya çalışmalarında kullanan ve haraççı üretim tarzı üzerine bir monografi hazırlayan ise ünlü Bizantolog John Haldon olmuştur. Amin, üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin gelişmesinde 3 aşama olduğunu kabul eder. Bunlar: Kabile üretim biçimi, haraççı üretim biçimi ve kapitalist üretim biçimi. Haraççı üretim biçimi söz konusu olduğunda toprak mülkiyeti üzerinde de haraççı mülkiyet koşulları geçerli olacaktır, yani buradaki mülkiyet hukuki ve ideolojik biçimden ziyade bir toplumsal kontrol aracı olacaktır. Amin'e göre, haraççı üretim biçimi kapitalizm öncesi toplumlar için evrensel üretim biçimidir. Haraççı üretim biçiminde üretim, üretilen metanın değişim değeri değil, kullanım değeri üzerinden örgütlenmektedir. Bu durumda ürün hem üretici hem de sömürücü sınıf için doğrudan tüketim açısından değerlidir. Bir ölçüde meta değişimi mevcutsa da bu değişim ilişkisi haraççı toplumun ekonomisinin ana özelliği ve işlevi değildir. Haraççı üretim biçiminde üst yapı, ideoloji biçimini alır ve toplumsal yaşamda hâkim bir unsurdur. Bunun nedeni ekonomik alt yapıda kullanım değerinin esas olmasıdır.²¹⁷

Modernlik, tarihin bireysel ve toplumsal olarak insanlar tarafından şekillendirildiğini varsayar. Modernlik öncesindeyse tarih, Tanrının ya da metafizik güçlerin eseridir. Tarihin öznesi olarak insan anlayışıyla birlikte modernlik akıl ile özgürleşmeyi bir araya getirir ve böylelikle kendisi de modern olan demokrasiyi mümkün kılar. Bu imkânı sağlayan modernliğin laikliği varsayması ve söz konusu laik temel üzerinde siyasal alanı inşa edip yenilemesidir.²¹⁸ Modernlik, dini inançları da

²¹⁶ Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, çev. Fikret Başkaya, Uğur Günsür, ve Güven Öztürk (Yordam Kitap, 2014), 9.

²¹⁷ Nerijus Babinskas, "The Concept of Tributalism: A Comparative Analysis of S. Amin, J. Haldon and HH Stahl's Approaches", *Revista Română de studii Baltice și Nordice* 1, sy 1 (2009): 68-70.

²¹⁸ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, 9.

baştan tanımladı ve böylelikle dini inançlar da modernliğin temel varsayımı olan tarihin insan tarafından yaratıldığı teziyle bağdaşır hale geldi. Avrupa merkezli kültüralizm dindeki bu değişmeyi Avrupa'daki dönüşümün temel unsuru varsaydı. Bu anlayış, özellikle Protestan reformunu söz konusu değişikliklerin merkezine yerleştirdi. Max Weber'in tezleri bu anlayışın en önemli örnekleri arasındadır. Amin'e göre ise dinlerin yeniden yorumlanması toplumsal dönüşümün nedeni değil, sonucudur. Dini yorumun değişim sürecini hızlandırıcı ya da yavaşlatıcı etkileri olabilir, ancak bu etki belirleyici değildir.²¹⁹

3.1. Laiklik

Charles Taylor'a göre, modern demokrasilerin laik olması gerekliliği üzerinde genel bir uzlaşma olsa da laikliğin anlamı konusunda bir sorun bulunmaktadır. Terimin etno-merkezci bir tarafı olsa da Taylor'a göre, Batı bağlamında dahi laiklik kolay anlaşılır değildir. Laik rejimlerin en az iki modeli olduğunu savunan Taylor her ikisinin de kilise-devlet ayrımını içerdiğini belirtmektedir. Her halükârda devlet, belirli bir dini inançla resmen bağlantılı olamaz, İngiltere ve İskandinav örneklerinde olduğu gibi bu tür bir bağlantı ancak sembolik anlamda olabilir. Bununla birlikte laiklik için sadece kilise-devlet ayrılığı yeterli değildir. Toplumdaki çoğulculuk için devletin bir çeşit tarafsızlığı ya da Rajeev Bhargava'nın ifadesiyle "ilkeli bir mesafe" zorunludur. Taylor'a göre laiklik içinde birden fazla iyi bulunmaktadır ve bunların üçünü Fransız Devriminin meşhur üçlüsü özgürlük, eşitlik, kardeşlik sınıfları altında tasnif etmek mümkündür. Buna göre: 1) kimse din ya da temel inanç alanında zorlanmamalıdır. Bu genellikle inanmama özgürlüğünü de içeren dini özgürlük olarak nitelendirilmektedir. 2) farklı dini ya da temel inançlardan kişiler arasında eşitlik olmalıdır. Hiçbir dini bakış açısı ya da dünya görüşünün ayrıcalıklı statüsü olmamalıdır. Doğal olarak devletin resmi görüşü şeklinde benimsenmeleri de mümkün değildir. 3) tüm ruhani görüşler, toplumsal süreçlerde kendini duyurabilmelidir. Bu üç amacın çatışması kaçınılmazdır ve içerdikleri iyilerin de dengelenmesi gerekir. Bu nedenle Taylor dördüncü bir amaç daha eklemektedir. Bu da farklı dinlerden ve dünya görüşlerinden kişilerin ahenkli ilişkilerini sürdürmek için çabalamaktır. Bu ilkelerin temelleri doğrudan akılla

²¹⁹ Amin, 10.

bulunabileceği gibi Jakobenler ya da Rawls'da olduğu gibi kendisi dinden özgür, tamamen laik bakış açılarında da bulunabilir.²²⁰

Taylor'a göre, laikliği tanımlamadaki temel sorunlardan biri laikliğin din ve devlet ilişkisiyle bağlantılı olarak ele alınmasıdır, zira aslında laiklik, demokratik devletin farklılığa doğru yanıtıdır. Yukarıda belirtilen üç amacın ortak noktaları, hepsinin insanların dilekleri ve kendi seçtikleri görüşe ait olmalarını veya gereklerini uygulamalarını koruması, seçimleri ne olursa olsun insanlara eşit davranması ve herkesin sesine kulak vermesidir. Devletin tarafsızlığının amacı tam olarak dini olsun olmasın temel tutumlar arasında seçim yapmamaktır; Taylor'ın ifadesiyle İslam'a karşı Hristiyanlığı tercih edemeyeceğimiz gibi inançsızlığa karşı dini de tercih edemeyiz, elbette bunların tersi de geçerlidir. Taylor'ın bu yaklaşımı üç ilkelik laiklik modeli olarak adlandırılabilir. Ona göre, bu model geç Rawlsçu laiklik devlet formülünün değerini göstermektedir. Bu formül belirli siyasal ilkelere kuvvetle bağlıdır. Bu ilkeler: insan hakları, eşitlik, hukukun üstünlüğü ve demokrasidir. Bunlar devletin temelidir, fakat söz konusu siyasal etik, farklı kanaatlerden kişilerce paylaşılabılır ve paylaşılmaktadır. Örneğin, bir Kantçı yaşam hakkını rasyonel failin onuruna dayandırırken; bir faydacı, keyif ve acıyı deneyimleyebilen varlıklara birinciyi azamileştirebilecek ikinciyi ise asgarileştirebilecek şekilde davranma zorunluluğundan bahsedecektir; bir Hristiyan insanların Tanrı'nın suretinde yaratıldıklarını söyleyecektir. Taylor, bütün bunların ilke üzerinde anlaştıklarını ancak bunları etik kabul etmekteki gerekçelerinin farklı olduğunu söylemektedir. Devlet, bu etiği desteklemeli, ama gerekçelerden herhangi birini tercih etmekten kaçınmalıdır.²²¹ Taylor'ın laikliğin tanımlanmasında sorunlu bulunduğu yaklaşımlar arasında laikliğin kendisinin belirttiği amaçlar etrafında değil kurumsal düzenlemeler temelinde tanımlanmaya çalışılmasıdır. "Kilise-devlet ayrılığı" ya da dinin kamusal alandan çıkarılması zorunluluğu gibi formülleri mantra benzeri formüller olarak niteler. Bu mantralar, tüm itirazları gideren tartışma sonlandırıcı cümleler olarak kullanılırlar. Taylor, kendi bakış açısından bu hareket tarzlarını tercih edilen kurumsal düzenlemelerin fetişleştirilmesi olarak adlandırmaktadır. Fetişleştirilmenin en zararlı

²²⁰ Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", içinde *The Power of Religion in the Public Sphere*, kitap editörü Judith Butler vd., ed. Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen (Columbia University Press, 2011), 34,35, <http://www.jstor.org/stable/10.7312/butl15645.6>.

²²¹ Taylor, 35,36.

yönü gerçek ikilemleri gizlemesidir.²²² Taylor’a benzer bir şekilde Cangızbay da din-devlet kurumsal ayrılığı şeklinde tarif edilmesine karşı çıkar. Dini olanın, resmi olanın meşruluk temeli olamaması şeklinde tanımlanmasını arzular.²²³

Zuckerman ve Shook’a göre, Batı bakış açısıyla altı farklı laiklik türünden bahsetmemiz mümkündür. Siyasi Laiklik: devletin laik işleyişine, anayasal laikliğini ve hukuki tarafsızlığını ve dinlerden bağımsız olmasını savunan laiklik biçimidir.

İktisadi Laiklik: maddi değerlerin ekonomik süreçlerin ve sistemlerin dini kontrolden azade olmalarını savunur. İktisadi laiklik, devlet desteğini gerektireceği için iktisadi laikliğin savunulabilmesi için siyasal laikliğin de savunulması gereklidir.

Eğitimde Laiklik: dini endoktrinasyonun ve dini törenlerin etkin olmadığı özellikle ilk ve orta seviyede eğitim kurumlarının kurulmasını ve kitleler için erişilebilir olmasını talep eder.

Etik Laiklik: insan ahlaki için bilimsel açıklamalar ahlakın geçerliliği ve etkisi konusunda felsefi gerekçeler ve laik amaçları ve temelleri olan doğalcı etik sistemlerin desteklenmesi bu laiklik türünün temel çabalarıdır.

Bilimsel Laiklik: bilimsel, doğalcı dünya görüşlerinin ve buna örnek toplumların nesnesi olduğu bilimsel araştırmalara dayanır. Dinin ve dinsel tecrübenin bilimsel yöntemlerle incelenmesi de bu alana girmektedir.

Din Eleştirisi: dinin eleştirisi ve inançsızlığın retorik ve mantıksal yöntemlerle desteklenmesidir. Burada şahsi laikliğin artırılması temel bir amaçtır.²²⁴

Çokkültürcülük, kültürel çoğulculuk şartları içerisinde yeni normatif standartların inşasını gerektirir. Buradaki sorun bireysel haklarla paralel olarak kültürel kimliklerin tanınmasından doğan hakların da hukuk alanına dahil edilmesidir. Bu da liberalizmin kolektif haklar temelindeki bir yorumunu gerektirir. Yargılamanın dahi kültürel unsurlardan ve dolayısıyla dinden etkilenmesi gerektiğini savunur. Böylelikle marjinal dini ve kültürel gelenekler hukuk alanında etkili olabilecektir.²²⁵ Farklı kültürlerin tanınmasının bir gereklilik olduğunu savunan Taylor, kültürlerin eşit

²²² Taylor, 40-42.

²²³ Kadir Cangızbay, *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi* (Liberte yayınları, 2002), 67,68.

²²⁴ Phil Zuckerman ve John R. Shook, “Introduction: The study of secularism”, *The Oxford handbook of secularism*, 2017, 13,14.

²²⁵ Murat Yüksel, *Hukuki Plüralizm* (İstanbul: Beta, 2003), 208,209.

değerde olmasının dinsel bir gerekçeyle meşrulaştırılabileceğini ileri sürmektedir. İncil’de ve Klasik Yunan düşüncesinde geçerli olan insan kişiliğinin kutsallığı, eşit saygınlık düşüncesini temellendirmek için hâlâ kullanılmaktadır. Çevrecilerin de savunduğu tüm yaşam biçimlerinin değerli olduğu fikri de dinsel inançlardan destek bulmaktadır. Çevreyle ilişkili haklara laik bir temellendirme yapılmaya çalışılsa da komüniteryanlara göre kutsallık düşüncesi üstü kapalı da olsa her halükârda varlığını sürdürmektedir. Taylor’ın düşüncesine paralel olarak Alexander Soljenitsin bütün ulusların tanrının tasarımının benzersiz görünümünden birini temsil ettiklerini söylemekte ve “bütün halkları kendi halkını sevdiğin kadar seveceksin” demektedir. Dinsel kanıtların eşit değer düşüncesini savunmak için kullanılması insan merkeziliğe, sınıf, ırk, kültür gibi konulardaki bencilliklere karşı etkilidir. Komüniteryanlar, bu kanıtla desteklenen saygının farklı kimliklerin değerinin tanınmasını da sağlayacağını da savunmaktadır. Taylor ve onun fikirlerini izleyen çok kültürcü yazarlara göre insanın hem etnik özellikleri hem de evrensel olarak paylaşılan potansiyeli kabul edilmeli ve tüm kültürlerin eşit değeri koşulsuz olarak benimsenmelidir.²²⁶

Hâkim dini anlayış tarafından meşru kabul edilen birçok uygulama örneğin kast sistemi, kölelik, eşit yurttaşlığın tanınmaması, modern özgürlük ve eşitlik anlayışlarıyla bağdaşmamaktadır. Bazı uygulamalar ise en temel haklar olan yaşam hakkı ve vücut bütünlüğü ile uyumlu değildir ve çoğunlukla suç oluşturmaktadır. Bunların tipik örnekleri arasında levirat, hane içi şiddet, evlilik içi tecavüz, cinsel istismar, namus cinayeti, topluluk üyelerince yargıya başvurulmadan infaz, zorla toplu intihar, bedensel cezalar ve kadın sünneti sayılabilir. Anayasal demokratik devletin bu tip din destekli uygulamalara karşı bireyi kendi dini topluluklarına karşı koruma yükümlülüğü bulunmaktadır. Her hâlükârda yukarıda bahsedilen özerklikler bu tip uygulamaları mümkün hale getirecek şekilde uygulanamazlar. Asgari demokratik değerler, bu durumlarda devletin etkili müdahalesini ve yaptırımını zorunlu kılmaktadır. Bekleneceği üzere suç oluşturan durumlarda dahi devletin dini cemaatlere, müdahale etmemesi gerektiğini evrensel ceza hukuku ve insan hakları

²²⁶ Steven C. Rockefeller, “Yorum”, içinde *Çok Kültürcülük Tanınma Politikası*, ed. Amy Gotmann (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 112-15.

ilkelerinin modern ve Batılı yorumların dayatılması olduğunu iddia ederek savunan yazarlar bulunmaktadır.²²⁷

Modern hukukta evlilik birliği eşler arasındaki eşitlik ve özgür irade ile evlenme, baskı altında evlilik yasağı ve özgürce boşanma (favor divortii) ilkelerine dayanmaktadır. Katolik kilisesi ve aynı şiddette olmasa da Protestan Kiliseleri ise her ikisine de karşı çıkmaktadır. Kiliseler için farklı dinlerden kişilerin evlenmesi de önemli bir sorun arz etmektedir. Hindu, İslam ve Yahudi dini anlayışları da aile hukuku açısından benzer sorunları barındırmaktadır. Aile hukuku, dini grupların kendi üyeleri üzerinde kontrol sağlamasının özellikle kadınların toplumdaki rolünün belirlenmesinin önemli bir aracıdır. Laik bakış açısı ve özellikle feminist akımlar bu alanda hukuki çoğulculuğu genellikle kabul etmemektedir. Buna göre din özgürlüğü bireylerin özgürlüğüdür ve kavramın bireyselliği ön plana çıkarılmalıdır. Grup hakları ve hukuki çoğulculuk orta çağ fikirlerinin tekrar etkili olmasına neden olabilecek kavramlardır.²²⁸

Talal Asad’a göre, dünyanın çeşitli yerlerinde dini hareketlerin tekrar güç kazanması dinin aslında hiçbir zaman ortadan kaybolmadığının işareti. “Dinin dirilişi” laik siyasette ve çevresel sorunlarda eksik olan ahlakiliği sağlayabileceği düşüncesi bu dirilişin en azından bir kesim tarafından olumlu karşılanmasını sağlamıştır. Buna karşılık bu olguyu akılcılığın terkedilmesi ve hoşgörüsüzlüğe doğru bir kayış olarak görenler değişimi kaygıyla karşılamışlardır. Asad günümüzde artık dinselden laike doğru düz hatta ilerleme fikrinin yanlışlığı üzerine bir uzlaşmış olduğunu iddia etmektedir.²²⁹ Asad, laikleşmenin sadece dini kurumlar ile dünyevi kurumlar arasındaki ayrılık olmadığını daha derin anlamları olduğunu hatta soyut olarak düşünüldüğünde kurumlar arasındaki ayrılığın Orta Çağ Hristiyanlığında ya da İslam İmparatorluklarında da bulunabileceğini iddia etmektedir. Laikleşmeyi kurumsal ayrılıktan farklılaştıran şey din, etik ve siyaset kavramlarını yeni tanımlar getirmesi ve bu bağlamda yeni kurallar öngörmesidir. Asad’ın laikleşme konusundaki yaklaşımı Taylor’ın laikleşmenin modernliğin ilk aşamalarında Hristiyan toplumların başta din savaşları olmak üzere siyasal problemlerine bir yanıt olarak ortaya çıktığını ancak

²²⁷ Veit Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam University Press, 2007), 148-50.

²²⁸ Bader, 150,151.

²²⁹ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis, 2007), 11.

modernleşmiş olmak şartıyla Hristiyan olmayan toplumlar için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Laikleşme, kendisine çatışan mezhepleri uzlaştırma ya da dini kanaatlere dayanmayan bir siyasal etik oluşturma çabasıyla meşrulaştırmaktadır. Çağımızda, mezheplerin uzlaştırılması çabası değil siyasal etik geliştirme çabası dünya çapında uygulama alanına sahiptir. Taylor ve Asad’a göre, burada yapılması gereken söz konusu modelin Rawls’un mutabakat anlayışına uygulanmasıdır. Rawls, modern ve heterojen bir toplumun dayandığı siyasal ilkelerin evrensel olarak uzlaşılan laik ya da dini gerekçelere dayandırılmasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Taylor, siyasal etiğin farklı iyilik anlayışlarında bulunabileceği hususunda Rawls’la mutabakat halinde olsa da arka plandaki anlayışlar ile ön plandaki siyasal ilkeler arasında kuvvetli bir bağ kurulması gerektiği düşüncesinde ayrılmaktadır.²³⁰ Parçası olduğumuz toplum, Asad’ın anlayışında doğrudan erişimli bir toplum değildir. Doğrudan erişim, kamusal alanın gelişmesini, Pazar ilkesinin yayılmasını ve bireyciliği gerektirmektedir. Buna karşılık toplumumuzda tüm yurttaşların eşit bir şekilde müzakereye katılabilecekleri bir mecra bulunmamaktadır. Modern kamusal alan siyasi parti elitlerine yüksek bürokratlara yasa koyuculara ve diğer seçkinlere özgüdür. Yurttaş, seçkinlerin katıldığı bu kamusal alanda oy verme haricinde etkisizdir, hatta oy verme davranışını yönlendiren vaatlere bağlı kalınacağını dahi güvence altına alamaz. Taylor, modern devletin milliyetçilik duygusunu muhafaza etmesi gerektiğini ve yurttaşlığı kimliğin temel ilkesi olarak görmesini gerektiğini savunmaktadır. Böylelikle modern devlet, din de dahil olmak üzere “çatışan perspektifleri birleştirici bir deneyimle ikame edip farklı kimlikleri aşmalıdır.” Laiklik söz konusu “aşkın dolayımıdır.” Bu durumda laiklik sadece toplumsal barış ve hoşgörünün bir aracı değil yurttaşların temsilinin dini de içeren farklılaştırıcı kimlik pratiklerini tekrar tanımlayıp bunların aşılmasını sağlayan bir araçtır. Liberal demokratik devletin doğrudan erişimliliği tartışmaya açıktır. Modern toplumun dolayım biçimlerinin kendisinden önceki toplumlardan farklı olduğu doğru olmakla birlikte bu fark sadece kamusal alanda dinin olmadığı tespitiyle kavranamaz. Dinin kamusal alandaki yeri modern laik ülkeler arasında dahi farklılıklar gösterebilmektedir. Rawls’un mutabakat fikri dini çeşitliliğe sahip bir toplumda yurttaşlara laik etiğe katılmak için farklı nedenler sağlamaktadır. Asad, laikleşmenin

²³⁰ Asad, 12.

Avrupa’da din savaşlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını kabul etse de laikleşmenin sağladığı barışın gerçek anlamda laiklikten kaynaklanmadığını sadece şiddetin din savaşlarından sömürge savaşlarına kaydığını söylemektedir.²³¹

Asad, laiklik öğretisinin sadece özel alanı yöneten akıl ile kamuyu yöneten akıl arasında ayrım yapılmasını değil özeli yöneten aklın da laik olmasını talep edeceğini ileri sürer. Özel akıl ile özel uzam arasında ayrım yapan Asad özel aklı “farklılığa yetkili olmak ve kamusal aklın gücüne karşı bağımsızlık” olarak tanımlamaktadır.²³²

Locke, Orta Çağ ilahi hukuk düşüncesini, ahlak ve hükümetin yeni bir dini temelini oluşturmak için kullanmıştır. Yasaların hem ilahi güç hem de dünyevi iktidar tarafından onaylanması mümkündür. Ancak ahlak egemenin gönüllü eylemine dayanır.²³³

Aydınlanma dönemi düşünürlerince de sıklıkla kullanılan doğa durumu kavramı tanrıyı iktidarın ve toplumun açıklanmasında dışarıda bırakması açısından laik bir koşuldur. Günümüzde insan haklarının temellendirilmesinde doğa durumuna genellikle başvurulmamaktadır, ancak bir insan özünden özellikle doğal hukukçular tarafından yararlanılmaktadır. Doğal hukukçular devredilemez hak anlayışını bu öze bağlamaktadır. İnsanın doğal haklarını başkasına devretmesi söz konusu değildir. Zira bunlar kişinin egemenliğinin bir parasıdır ve iktidar bunu halktan vekaleten almaktadır. Bu noktada laiklik anlayışı, bireyin egemenlik alanının korunması için bireysel inanç hakkını devletin iktidarından ayırmaktadır.²³⁴

Genel olarak Drury’e göre, laik özgürlük doğrudan doğruya liberalizmin kendisinin ihanetine uğramıştır. Liberaller, komüniteryanlar tarafından bireyin inceleme birimi olamayacağı zira bireyin toplulukla beraber anlam ifade ettiği konusunda ikna edilmiştir. Liberal filozof Will Kymlicka, komüniteryan eleştirilerin kendisi üzerinde etkili olduğunu, bu sayede liberalizmin belirli bir topluluğa ya da kültüre ait olmanın önemine yeterli vurgu yapmadığını fark ettiğini söylemiştir. Kymlicka’ya göre bireyler topluluklardan beslenir, bu nedenle grupların hak sahibi olmaları kabul edilmelidir ve söz konusu haklar arasında ayrık kültürlerin sürdürülmesinde ve korunmasında devletin yardım etme yükümlülüğü de

²³¹ Asad, 15-17.

²³² Asad, 19,20.

²³³ Asad, 161.

²³⁴ Asad, 162.

bulunmalıdır. Söz konusu kültürlerin içeriğinin amaçlarının ve ideallerinin liberal amaçlarla tezat oluşturması bu bakımdan önemli değildir. Bu anlayışla komüniteryanizm liberalizme nüfuz etmiştir ve böylelikle yeni çok kültürlülük anlayışı doğmuştur. Bu anlayış sadece çoğulculuğun tanınması değil, aynı zamanda toplumun ortak değerlere, dine ve ahlaka sahip cemaatler bütünü olarak algılanmasıdır. Bu anlayışın kabulüyle özgürlükçü olmayan yalıtık dini kültürlerin özellikle kadınlar ve çocuklar üzerinde baskı ve zorlamayla varlıklarını sürdürmesinin hukuki zemini de yaratılmaktadır. Yeni çokkültürcülük anlayışının temsilcileri, bu eleştiriye söz konusu bireylerin baskı altında olduklarını düşündükleri cemaatlerden çıkmakta özgür oldukları savıyla yanıt vermektedir.²³⁵

Yeni çok kültürcülük dinin tekrar kamusal alana dahil olmasını ve iktidar talebinde bulunmasını sağlamaktadır. Bu anlayışın önemli savunucularından biri olan Charles Taylor, *Seküler Çağ* adlı eserinde hem liberalizmin hem de laikliğin çok kültürcü yeni paradigmayla uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Taylor, iki farklı laiklik türü olduğunu kabul etmektedir. Bunlardan biri, katı kontrol modeli; diğeri ise, çeşitlilik modelidir. Katı kontrol modeli Taylor’a göre Fransa ve Türkiye’de benimsenen modeldir. Taylor, bu bağlamda laikliği totaliter bir rejim gibi resmetmektedir.²³⁶

Modernliği ya da özgürlüğün gerektirdiği kamu düzenini sağlayabilmek için kayda değer ölçüde laikleşmenin gerçekleşmesi zorunludur. Anayasacılık ancak ve ancak siyasal erkin kamuyu etkileyen kararlarında aşkın kaygıların etkisiyle hareket etmemeleri halinde mümkündür. Sajo’nun da belirttiği üzere modern dünyada cenazeler yeniden dirilmeyi sağladığı için değil kamu sağlığını koruma amacıyla mezarlıklarda defnedilmektedir.²³⁷

Laiklik, dini öğretileri ve istekleri değil akla dayanan bir sistemi korumakta, akla dayanan bir siyasal toplumu esas almaktadır. Laiklik, dini öğretiyeye ve tutkulara dayalı bir düzene karşı akla dayanan bir yönetimi korumaktadır. Bu bağlamda kamusal kararların tüm topluma hitap edebilecek gerekçelere dayanması zorunludur aksi durumda yalnızca inananlara mahsus ayrıcalıklı bir bilginin zorunluluğu sorunu ortaya

²³⁵ Drury, “The Liberal Betrayal of Secularism”, 295,296.

²³⁶ Drury, 297.

²³⁷ András Sajó, “Constitutionalism and Secularism: the Need for Public Reason”, *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2401.

çıkacak ve başta eşitlik olmak üzere modern anayasacılığın temel değerlerini tahrip edecektir.²³⁸ Modern Anayasaların birçoğunda laiklik ile anayasacılık arasındaki ilişki tarihsel ve pragmatik gerekçelerle muğlaktır. Resmi bir dine ya da kiliseye yer verilmesi anayasaların özgürlükçü ve demokratik niteliğine zarar vermekte ve bu şekilde ortaya çıkan muğlaklık güçlü dinlerin agresif taleplerine karşı yeterli korumayı sağlayamayarak rahatsızlıklara neden olmaktadır.²³⁹ Oktay Uygun da laik olmayan bir devlette halkın egemenliği elde edemeyeceğini ifade etmektedir zira anayasal sistem dini inanca uygun olarak kurulmuştur ve din adamları yasaların anlamlandırılmasında etkilidir. Çağdaş demokrasi, egemenliğin tanrısallığını yitirerek beşerileşmesi ile olanaklı hale gelmiştir. Uygun’a göre demokratik rejimler inanç özgürlüğünü korurlar ancak kamusal yetkilerin dini otoritelerce kullanılmasına olanak tanımazlar.²⁴⁰

Modern anayasacılık özünde Aydınlanmanın bir ürünüdür ve onun laik bakış açısı temeline dayanmaktadır. Hukuk devriminin ön koşullarından biri de teolojik düşüncenin hakimiyetine son verilmesidir.²⁴¹ Aydınlanma projesinin üç temel ilkesi bulunmaktadır, bunlar: inanç alanıyla akıl alanının radikal ayrılığı; kamusal alanın akıl alanı tarafından şekillendirilmesi ve herkes için özgürlük ve eşitliğin savunulmasıdır. Aydınlanma anlayışında dinin kamusal alan dışına çıkarılması savunulmaktaysa da özel alanda herkesin eşit özgürlüğe sahip olması ve dolayısıyla inanç özgürlüğünün korunması da esas olmuştur. Kamu hukuku açısından bakacak olursak Aydınlanma tarafından şekillendirilen normatif düzende devlet hem din karşısında tarafsız olmalı hem de özel alanda yurttaşlarının din özgürlüklerini ve dinden özgürlüklerini korumalıdır.²⁴²

Din temelli akımların günümüzde tekrar güç kazanmasıyla aydınlanmanın ana ilkeleri radikal bir postmodern saldırıya uğramışlardır. Aydınlanmaya karşı postmodern eleştiri, “aklın büyü bozumu” anlayışına dayanır ve aklın evrensel bir düzenin uygulanması için Aydınlanma tarafından tamamen araçsal bir şekilde kullanıldığını, örneğin aklın ve bilimsel metodolojinin kullanılması yoluyla kolonyalizmin desteklendiğini, zenginliğin bölüşümünde adaletsizliğini yaşadığını

²³⁸ Sajó, 2401,2402.

²³⁹ Sajó, 2402.

²⁴⁰ Oktay Uygun, *Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 140,141.

²⁴¹ Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, I:247.

²⁴² Michel Rosenfeld, “Can Constitutionalism, Secularism and Religion be Reconciled in an Era of Globalization and Religious Revival”, *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2333.

ve güçlülerin çıkarlarının korunduğunu ileri sürerler. Aklın araçsal akla dönüşmesi, Aydınlanmanın araçlarının amaç haline gelmesi, dolayısıyla özgürlük ve eşitlik talebine zarar verilmesi anlamına gelecektir. Araçsal aklın yaygınlaşmasıyla yabancılaşan toplumsal aktörler gittikçe bireyci bir yalıtılmışlığa itileceklerdir. Postmodernlere göre akıl ve Aydınlanma değerleri çok parçalı, yarışan, öznel ve büyüsunü yitirmiş yalıtık bireyci görüşlere neden olmaktadır. Postmodern düşüncede birbiriyle yarış halinde olan bütün söylemler ve bütün kavramlar tamamen öznel ve dolayısıyla eşit değerdedir. Bu nedenle laikliğe, modernliğe, akla ya da Aydınlanma değerlerine öncelik yahut meşruluk atfetmek hatalıdır. Modernlik ve Aydınlanma projesi dini özel alana hapsedmekle kalmamış onu göreceli hale getirmiştir. Söz konusu görecelilik iki şekilde ortaya çıkmaktadır: ilk olarak, dindarlar akla ve Aydınlanmaya uygun davranmak zorunda bırakılmaktadır, aksi durumda kamusal alanda var olamayacaklardır. İkinci olarak, evde hâkim olan inanç ile kamusal alanın dikte ettiği akıl arasında çatışma kaçınılmazdır. Post-modernlerin aklın büyü bozumu penceresinden bakıldığında din, özel alanın dışına çıkmayı başardığı ölçüde göreceli olmaktan da kurtulmaktadır ve böylelikle laiklik de başka bir din ya da öznel post-modern bir ideoloji olmaktan öteye gidemeyecektir.²⁴³

Çağımızda birçok ülkede yargı makamları laik normların yanı sıra dini ya da örfe dayanan hukuk kaynaklarının da uzlaşmazlıkların çözümünde esas almaya başlamışlardır. Hirschl ve Shachar'a göre dini talepler, anayasal dinin yani bir sivil din halini almış anayasacılık anlayışının üstünlüğüne aykırı olmadığı sürece başarı şansına sahiptir. Buna karşılık kutsal ya da geleneksel yetki ve kimlik kaynaklarını belirli bir toplumda ortaya çıkan hukuki sorunların tek çözümü olarak kabul eden görüşler laik hukuk düzeninin kendisiyle çatışacaktır ve ne kadar hoşgörülü olursa olsun hiçbir laik hukuk düzen, bu tip bir meydan okumaya kayıtsız kalamaz.²⁴⁴

3.2. Laikleşme Kuramı

Bu bölümde özellikle Weber ve Marx'ın görüşleri çerçevesinde modernleşmenin hem kamusal hem de özel alanda ya da hem kamu hem de birey seviyesinde laikleşmeyi gerçekleştireceği tezinin güncelliği değerlendirilmektedir. 19. yüzyıldan

²⁴³ Rosenfeld, 2336.

²⁴⁴ Ran Hirschl ve Ayelet Shachar, "The New Wall of Separation: Permitting Diversity, Restricting Competition", *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2536.

itibaren aralarında Max Weber'in de bulunduğu birçok düşünür ve bilim adamı toplumsal yaşamın örgütlü dinin etkisinden özgürleşmesi sürecini ele almaya başlamıştır. Sosyal bilimlerin amacı kuruluşundan itibaren dinsel dönüşümleri ve farklı alanlar üzerindeki etkilerini kavramak olmuştur. Laikleşme sözcüğünün kilise mülkünü kamulaştırma anlamından genel olarak toplumsal yaşamın laikleşmesi anlamına doğru değişimi bu dönemde başlamıştır. Bu dönemde kayda değer akademik girişimlerden biri Auguste Comte'un insanlığın dini ve metafizik evreden çıkarak pozitif evreyi kurmaları girişimi olmuştur. Laiklik böylelikle modernliğin temel anlatısı olmuştur.²⁴⁵

Laikleşme kavramının ne olduğu konusu da tartışmalıdır. Laikliğe ilişkin anlayışlardan bir grubu ortak kurum ve uygulamalara odaklanır ve bunun en bariz örneği olan devleti esas alır. Bu bakış açısından modernlik öncesindeki toplumların siyasal yapısı tanrı ya da aşkın varlıklara olan inançla bağlantılıyken modern toplumlarda bu bağ kopmuştur. Dini örgütler, siyasi yapılardan ayrılmıştır. Din ve dinsizlik büyük ölçüde kişisel alanın sorunları haline gelmiştir.²⁴⁶ Laikleşme tezi, genellikle dinin etkisinde sürekli ve geri dönüşü olmayan bir aşınmaya ve kutsalın sönükleşmesine işaret eder ve bu bağlamda laikleşme modernleşmenin zorunlu bir sonucudur.²⁴⁷ Çok boyutlu bir kavram olan laikleşme özü itibarıyla iktidar, mülk ve kamusal görevlerin doğaüstüne göndermelerde bulunan kurumlardan ampirik, akılcı ve pragmatik ilkelere göre faaliyet gösteren kurumlara devrine denk düşmektedir. Laikleşme bu açıdan dünyevi karar alma iktidarının kutsalla özel bir bağı olan elitlerin elinden alınmasını da beraberinde getirir.²⁴⁸ Modern toplumsal düzenle kutsallığın devlet alanından çıkarıldığına modern devlette kutsal kavramının yer bulmadığına inanılır. Ancak Schmitt'in etkisindeki düşünürler modern devlet kuramındaki önemli kavramların dünyevileşmiş teolojik kavramlar olduğunu savunmaktadır. Saygılı'ya göre, laikleşmeyle birlikte kutsallıklar kaybolmamış aksine modern devlet düzeninin içine işlemiştir. Din temelinde örgütlenme artık söz konusu olmasa da modern devletin

²⁴⁵ Johannes Quack, "Identifying (with) the Secular", *The Oxford Handbook of Secularism*, 2016, 26,27.

²⁴⁶ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), 3.

²⁴⁷ John A. Coleman, "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış", içinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, çev. Ömer Faruk Darendel (Ankara: Otto, 2021), 46.

²⁴⁸ Bryan Wilson, "Secularization: The Inherited Model", içinde *The Sacred in a Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond, 1985. bs (Berkeley: University of California Press, t.y.), 11,12.

vatan ya da bayrak gibi kendi kutsalları bulunmaktadır.²⁴⁹ Öte yandan modern laik toplumlarda dinin gerçek etkilerinden kaçınarak siyaset alanına girmenin mümkün olduğu düşünülür. Modernlik öncesi tanrı sadece siyasal alanlarda değil toplumun tüm katmanlarında etkili olmaktaydı. Avrupa’da yerel yönetimler kiliselerin idari bölgelerine göre belirleniyordu, loncalar dini ritüellere göre faaliyette bulunuyordu ve toplumda herhangi bir kamusal eylemin dinle karşılaşmadan yerine getirilmesi olanaksızdı. Bu nedenle laiklik buradaki anlamıyla kamusal alanla ilgilidir. Kamusal alan, tanrı ya da aşkın varlıklara gönderme yapılmasına gerek duyulmayan yerlerdir. Modern toplumda, kamusal alanda, davranışımıza yön veren akliliktir. Örneğin, kamusal alanda ticaret yapan kişiler Hristiyan inancının gerektirdiği tefecilik yasağı ya da ilahi hukuka mutlak itaat emirlerini kolaylıkla göz ardı edebilmektedir. Bu durum, insanların kayda değer bir çoğunluğunun hâlâ tanrı inancına sahip olması ve bu inanca uygun ibadetleri gerçekleştirmesi gerçeğiyle tezat oluşturmaz. Örneğin, dini örgütlerle devlet yapısını ayıran ilk toplumlardan biri olan Amerika Birleşik Devletleri’nde istatistiksel olarak dini bağlılık ve ritüeller birçok yerden daha fazladır.²⁵⁰

Laikleşmenin literatürdeki ikinci bir anlamı, dini inanç ve uygulamaların geride bırakılması, örgütlü dinle bağların koparılmasıdır. Taylor’a göre, Batı Avrupa toplumları ve hatta kamusal alanda hâlâ dine atıfta bulunan birçok toplumda dahi bu anlamda laikleşme gerçekleşmiştir. Taylor bu ikinci anlamda laiklikle daha yakın bağlantılı, ancak birinci anlamdaki laiklikle de ilişkisi olan üçüncü bir modern laiklik anlayışı önermektedir. Taylor’ın önerdiği anlamda laikliğe geçiş, tanrı inancının sorgulamadan, doğal olarak gerçekleştiği bir toplumdan bu inancın farklı seçeneklerden biri olduğu bir topluma geçiş anlamına gelmektedir. Amerika Birleşik Devletleri dahil birçok toplumsal çevrenin günümüzde bu anlamda laikleştiğini söylemek mümkündür. Taylor’a göre, Batılı modern, Hristiyanlık sonrası toplumlarla günümüz Müslüman toplumları arasındaki temel fark, birincisinde inancın bir seçenek olması, ikincisinde ise en azından şimdilik böyle olmamasıdır. Özetle laikleşme yönündeki değişim tanrıya inanmamanın imkânsız ve hatta yasak olduğu bir toplumdan dini inancın dindarlar için dahi mevcut seçeneklerden biri olduğu topluma

²⁴⁹ Abdurrahman Saygılı, “Kutsallık ile Rasyonellik Sarkacında Devlet”, *İmaj Yay.*, Ankara, 2014, 32,33.

²⁵⁰ Taylor, *Seküler Çağ*, 4,5.

doğru dönüşümdür. Laik toplumda kişi, kendi inancının vazgeçilmez olduğunu, mutlak olduğunu düşünebilir, ancak başka kişilerin inançlarını ve hatta inançsızlıklarını ahlaksızlık yahut körlük olarak yaftalayarak değersiz olduğu için reddedemez. Bunun sonucunda bazı toplumsal çevrelerde inancı sürdürmenin güçleşeceğini de söylemek mümkündür.²⁵¹

İnançlı olmak, günümüzde 1500’lerdenkinden farklı bir anlam taşımaktadır. Bu farklılık kişinin şahsi inancının gerçekleştiği arka planla doğrudan ilgilidir. Arka plandaki değişim, Taylor’ın ifadesiyle, “içinde tamlığı deneyimlediğimiz ve aradığımız bağlamın bütünündeki” değişikliktir. Bu değişiklik içerisinde inançsızlık birçok kişi için olağan bir seçenek durumuna gelmiştir.²⁵²

Taylor’ın tespit ettiği üç laiklik anlamı da dine göndermede bulunmaktadır. İlki, “kamusal alanda etkisi azalan bir şey olarak”; ikincisi, “gerileyen ya da gerilemeyen bir inanç ve pratik tipi olarak”; üçüncüsü, “koşulları bu çağda incelenmekte olan belirli bir inanç veya bağlılık türü olarak”. Her üç tanımın da sorunlu yanı, dini tanımlamanın güçlüğüdür. Dinin yaşamın her noktasında bulunduğu ilkel toplumlarla, çağımızın sınırları belirli inanç, ibadet ve örgütlenme şekilleri arasında ortak yönlerin araştırılması bu çabanın güçlüğünü ve hatta imkansızlığını ortaya koyacaktır.²⁵³

Taylor’a göre, modern laiklik anlayışıyla birlikte kendine yeterli bir hümanizm ilk defa kütlelerin erişebileceği bir seçenek haline gelmiştir. Bu anlamda hümanizmin özelliği, daha önceki toplumlardan farklı olarak, insan refahı dışında nihai hedefleri ve onu aşan şeylere bağlılığı içermemesidir. Modernlik öncesinde metafizik kavramların karşısında insanların üstün olmadığı bir insanlık durumu varsayılmaktaydı. Metafizik aşkın varlıklar insan eylemlerini hak ve talep edebilmekteydi. Taylor’a göre, bu durumda da hümanizmden bahsetmek olanaklı olsa da modern laikliğin içerdiği hümanizmin aksine “*kendine yeterli ya da dışlayıcı bir hümanizm*” söz konusu değildir. Öte yandan, her ne kadar kendine yeterli hümanizmi mümkün kılan toplumun gelişmesiyle modern laikliğin ortaya çıkışı arasında paralellik kursa da Taylor modern laiklik ile dışlayıcı hümanizmi özdeşleştirmemektedir. Modern çağda yapı-bozum ve post-yapısalcılık gibi dışlayıcı olmayan bir hümanizmi, dinle bağlantılı olmayan bir

²⁵¹ Taylor, 6.

²⁵² Taylor, 17,18.

²⁵³ Taylor, 20.

şekilde ortaya koymaya çalışan hareketlerle de karşı karşıya kalmaktayız. Taylor'ın benimsediği anlamda laiklik, diğer tanımlardaki kamusal alan ya da inancın gerilemesi bakış açısından farklı olarak modern dönemde inancın koşullarına odaklanmaktadır. Bu koşulların temel özelliği, aşkınlığın “naif kabulüne son verilmesidir”. Artık dinsel değişimlerde bir inanç yerine bir başkasına sorgusuz bağlılığın yerini mevcut seçenekler arasında seçim yapabilme imkânı almıştır. Taylor bu değişimin arkasında, modernliğin laikliği belirtilen üç biçimiyle birlikte zorunlu olarak hayata geçirmesinin olduğu kuramını kabul etmemektedir.²⁵⁴

Modernlik öncesinde Batı toplumları içerisinde inançsızlık neredeyse imkânsız iken laikleşmeyle birlikte tanrı inancının alternatifleri tahayyül edilebilir oldu. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri modernleşme öncesinde yaşayan insanların dünyanın birçok özelliğine inançlarını pekiştirir şekilde kavramaları inanılan varlığın yadsınamaz görünmesine neden olmaktaydı. Taylor'a göre, burada rol oynayan üç temel özellik bulunmaktadır: 1) bu dönemde içinde yaşanılan dünya insanlar için tanrısal planın ve eylemin bir göstergesiydi. Bugün için basit bir şekilde kavranabilen fiziki dünya büyük bir tasarımın parçası olarak görülebilmekte ve doğada gerçekleşen fırtına, sel, salgın sıra dışı bereket gibi vakalar tanrısal müdahale olarak algılanabilmekteydi. 2) bu dönem düşüncesinde toplumsal düzen de tanrının varlığının bir işaretiydi. 3) modernlik öncesi insanlar, “sihirli bir durumda yaşıyordu.” Sıradan insan için Tanrı, iyiliğin nihai zaferinin garantisiydi.²⁵⁵

Taylor, ruhani durumumuzun tarihsel olduğu fikrine katılmaktadır. Diğer bir deyişle inanç anlayışımız bugünkü tutumumuza geçmiş kavrayışımızı aşarak ulaştığımız düşüncesi üzerine inşa edilmektedir. Modern dünyada “sihirsizleştirilmiş” bir toplumda yaşadığımız genel kabul görmektedir ve bu kabul bir taraftan da dünyanın geçmişte sihirli olduğu şeklindeki kabulümüzü yansıtır. Sihirsizleştirme, bir bakıma modernliğin geçmişe karşı zaferidir. Taylor'a göre, yediğimiz kişilere “orta çağ zihniyetli” yaftasını yakıştırmamızın nedenlerin biri de budur. Bugünkü anlayışımız eleştirel bir şekilde bu noktaya gelişimizin öyküsünce belirlenmektedir ve bu nedenle Tanrı'ya yapılan olumsuz referanslar laik çağımıza içkindir.²⁵⁶

²⁵⁴ Taylor, 25-27.

²⁵⁵ Taylor, 31,32.

²⁵⁶ Taylor, 31,32.

Dini savlara karşı kendi tutumunu post-metafizik düşüncenin bir parçası olarak nitelendiren Habermas²⁵⁷, Batı toplumlarında bireysel özerkleşmeyle dinsel özgürleşme arasında bir bağ olduğunu kabul eder. Bireyin özerkleşmesi, özel alan ya da kamusal alan arasındaki ayrışma sürecine de ivme kazandırır.²⁵⁸ Kamusal alanı özel alandan ayıran temel özellik kamusal alanın kamuyu ilgilendiren konuların tartışılması için gerekli ortamı oluşturan kurumsal altyapı niteliğidir. Bu türden bir kamusal alanda iletişimsel yöntem aklileşmeyi de sağlayacaktır.²⁵⁹ Habermas'a göre, reform sürecinde din özel alana ve bireyin vicdanına özgülenmiştir. Dinin özel alana çekilmesiyle ulus devletleri ortaya çıkaracak olan mutlakiyetçi yapıların ortaya çıkışı eş zamanlıdır. Dinsel özgürleşme, bu dönemde yaşanan geniş çaplı iktisadi ve toplumsal gelişmelerin bir parçasıdır. Dinsel özgürlük, feodalizme karşı galip gelmiş olan burjuvazi iktidarının da somut gereksinimlerinin bir sonucudur.²⁶⁰ Burjuva toplumunun, ataerkil ve çekirdek burjuva ailesinin gelişimi kilisenin de kamusal alandaki ağırlığını yitirmesine neden olmuştur Burjuva insan hakları, öncelikli işlevi hukuken kabul edilen nüfuzun sınırlarını belirlemek olan zümresel özgürlük haklarından kesin bir şekilde farklılaşmaktadır..²⁶¹ Burjuva kamusalılığı kapsayıcıdır ve dışarıya açıktır, farklı grupların nedensiz dışlandığı bir kamusalılığı artık kamusalılık olarak nitelendirmemiz olanaklı değildir oysa kamusal topluluk burjuva hukuk devletinin öznesidir ve herkesin kamusal alana aidiyetini kabul eder.²⁶² Netice olarak laikleşme, ulus devletlerin ortaya çıkışı, insan hakları kamusal akla dayanmaktadır. Dinin kamusal alandan uzaklaştırılması kapitalizmin gereksindiği devlet ve toplum yapısı için gereklidir.²⁶³

²⁵⁷ Habermas'ın kullandığı anlamda post-metafizik düşünce dini savların geçerliliğinin ne kabul ne de reddedilmesidir; bu bağlamda hem kabul hem de ret metafizik iddia sav niteliğindedir. Habermas, söz konusu tutum içinde kendi düşüncesini bilinemezci olmakla birlikte indirgemeci olmayan bir görüş olarak nitelendirmektedir. Bir yandan dini gerçekliğe dair bir yargıda bulunmazken ve dini öğretilerin aklın soy kütüğünden çıkarılmasına karşı çıkarken, diğer yandan da inanç ile bilgi arasında kesin bir ayırım yapılmasını savunmaktadır.

²⁵⁸ Ülker Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusalılık İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş* (On İki Levha Yayıncılık, 2012), 107,108.

²⁵⁹ Mustafa Yaylalı, *Jürgen Habermas: Demokrasi ve Hukuk* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2021), 85.

²⁶⁰ Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusalılık İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş*, 107,108.

²⁶¹ Jürgen Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Sancar Mithat (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 172.

²⁶² Habermas, 174.

²⁶³ Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusalılık İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş*, 107,108.

Bununla birlikte, Habermas laisist bir bakış açısını da açıkça reddetmekte ve düşüncesinin laik olmakla birlikte laisist olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Laisistlik tüm yurttaşların kültürel kökenlerine ve dini aidiyetlerine bakılmaksızın siyasal alana dahil olmaları mücadelesidir ve kimlik siyasetinin azınlık kültürlerinin kendilerine has niteliklerini korumak üzere hukuk sistemini dönüştürmesini ve çokkültürcülüğün hukuka yansımalarını tehlikeli bulmaktadır. Bu bakış açısından hareketle din tamamen özel bir mesele olarak kalmalıdır. Habermas'ın düşüncesinde dinsel uzlaşma insan hakları üzerinden olanaklıdır. İnsan hakları, insanın özerkliklerine hem devlet hem de başka kişilere karşı yurttaşların kendi yasalarını yapmalarına imkân vermek suretiyle koruma sağlar. Kamusal alanın tartışmaya açık olması sayesinde bireyler kendi dini gerçekleriyle kamusal alanda kabul gören bilgi arasında uyum sağlama olanağına kavuşurlar. Habermas'a göre, dini çoğulculuğu en iyi şekilde koruyacak siyasal çözüm anayasada din özgürlüğünün tanınmasıdır. Liberal devletin laik nitelikte olması ve din özgürlüklerini hoş görüye bırakmaması gerekir. Bu laik devlette hükümet din dışında bir konum almalı ve farklı perspektiflerin birbirini anlamasını sağlayacak düzenlemeler gerçekleştirilmelidir. Habermas için kamusal alanın laikliği bir zorunluluktur, zira aksi halde kamusal alandaki tartışmalar dini dogmalarla sınırlandırılabilir. Modernliğin yarattığı insan tipi rasyoneldir ve akıl çerçevesinde tartışma konusu yapılamayacak düşünceler kamusal alanın dışında yer almalıdır.²⁶⁴

Terry Eagleton'ın ifadesiyle “[t]oplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleşir”.²⁶⁵ Laikleşmenin önemli göstergelerinden biri dinin artık siyasal alanda da merkezi önemini yitirmesidir. Din, laikleşmeyle birlikte biçimsel olarak devletten ayrılmadığı durumlarda dahi kamu hayatındaki etkisini yitirmiştir.²⁶⁶

Aydınlanma düşüncesi, bilim, doğa, akıl, ilerleme gibi konulara odaklansa da en fazla önem verilen tartışma konusu din olmuştur, zira Aydınlanmanın mücadele etmesi gereken en güçlü sınıf ruhban sınıfı olmuştur. Aydınlanmanın din sorunu üzerine odaklanmış olması özellikle din karşıtı olduğu anlamına gelmemektedir. Hareketin

²⁶⁴ Yükselbaba, 11,112.

²⁶⁵ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 15.

²⁶⁶ Eagleton, 16.

temel karşıtlığı Tanrı fikriyle değil Ruhban sınıflıdır; örneğin Hristiyanlığa ilişkin eleştiriler esasen Kilisenin siyasal alandaki etkisinin eleştirisi niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle Aydınlanmanın din eleştirisi, aslında örgütlü dinin eleştirisidir. Buradaki tartışma teolojik değil siyasidir; Aydınlanma düşünürleri doğaüstüyle topyekûn bir mücadele içinde değildir, yapmaya çalıştıkları şey cahilce, batıl inançlarla dolu olan toplumsal inancın yerine daha uygar ve akılcı bir toplumsal inanç koymaktır.²⁶⁷

Laikleşmenin göstergelerinden biri Katolik kilisesi gibi tarihsel olarak gündelik yaşama yön verebilme kabiliyetine sahip dini örgütlerin bu güçlerini yitirmeleridir. Örneğin; Katolik Kilisesi 19. yüzyılın ortalarına kadar toplumun geri kalanıyla birlikte erken aşamada kürtaja karşı çıkmamaktaydı. Katolik öğretisi gebeliğin dördüncü haftasına kadar kürtaja bir yaptırım bağlamamaktaydı. 1869 yılında ise Papa IX Pius'un bu kuralları tekrar gözden geçirmesi sonucunda erken aşamada dahi olsa kürtajın yaptırımı olarak kadının aforoz edilmesi kabul edilmiştir. Kilise hem kürtaja hem doğum kontrolüne şiddetle karşı çıksa da saha araştırmaları Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde Katolik nüfusun bu telkinlere göre hareket etmediğini doğum kontrolü ve kürtaj oranlarının Katolikler ve Katolik olmayanlar arasında oransal olarak anlamlı bir farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır.²⁶⁸

Laikleşmenin kuramsal altyapısının en güçlü temel direklerinden biri Kant'ın siyaset felsefesidir. Genel kanı Kant felsefesinde siyasetin yerinin çok sınırlı olduğudur. Kant'ın bir siyaset felsefesinin olduğu kabul edilse dahi bunun Kant etiğinin ve epistemolojisinin bir yan ürünü olduğu kanaati hakimdir.²⁶⁹ Kant'ın etik anlayışının politik alana en büyük katkısı, yaşadığı dönemde hala çok güçlü olan ilahi takdir anlayışının yerine insan iradesi kaynaklı bir etik anlayışı imkânı getirmesidir. Devlet ve kilisenin toplumdaki eşitsizlikleri gerekçelendirmek için ilahi takdir anlayışını ve Tanrı'nın insan anlayışını aşan bir planı olduğu savını kullanması neticesinde halkın mevcut durumu eleştirmesi Tanrı'nın takdirinin doğruluğundan şüphe etmekle eşdeğer olarak görülmekteydi ve doğal olarak bu şartlar altında eleştiri imkânsız hale gelmekteydi. Bu bağlamda Kant'ın bakış açısı oldukça radikal bir siyasal yaklaşımı içermektedir. Kant'a göre değerleri yaratan insan olduğuna ve sadece

²⁶⁷ Eagleton, 25-31.

²⁶⁸ Sharon Smith, *Kadınlar ve Sosyalizm*, çev. Etkin Bilen Eratalay (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 71,72.

²⁶⁹ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı, 2018), 51.

kendi yarattığı yasaya bağlı olmakla yükümlü olduğuna göre insanın tüm toplumsal ve siyasal alanları yeniden yaratma olanağı bulunmaktadır. Netice olarak Kant, insanın ilahi takdirin yarattığı düzene uymasından siyasal ve toplumsal düzenin insanın iradesine göre şekillendiği bir düzene geçişin düşünsel altyapısını oluşturmaktaydı.²⁷⁰

Günümüzde, özellikle sosyoloji alanında Laikleşme kuramının geçerliliğine yönelik çok ciddi eleştiriler getirilmektedir. Aşağıda ele alınacak olan Post-Laiklik ve onun bir alt dalı olarak görülebilecek olan Laikleşmeme Kuramı birçok yazar tarafından toplumun modernleşmeyle birlikte laikleşeceği tezinin geçerliliğini sorgulamaktadır, bununla birlikte küresel bağlamda elimizdeki veriler hala laikleşme tezini doğrular niteliktedir.²⁷¹ Laik kavramı, kişilerin dinin etkisi altında olmaması şeklindeki dar anlamında kullanıldığında laikleşme eğiliminin tersine döndüğünü gösteren kanıt bulmak kolay değildir, özellikle laikliğin en gelişkin olduğu bölge olarak Batı Avrupa’da bireylerin ya da toplumların tekrar dine yönelmek anlamında post-laik²⁷² olmaya başladığını söylemek olanaklı görünmemektedir.²⁷³

Laikleşmenin günümüzde popüler olan açıklama şekilleri genellikle aktif bir faili esas alırlar. Bu bakış açısıyla her olgunun müsebbibi olan bir kişi, grup ya da örgütlenme bulunmalıdır. Öte yandan sosyolojik açıklamaların çoğu aslında öngörülemeyen neticelere ve planlanmamış sonuçlara dayanmaktadır. Max Weber’in Reformun modern kapitalizmin gelişimine yanlılıkla nasıl destek olduğuna dair açıklaması buna güzel bir örnektir. Laikleşmeyle ilgili sosyolojik açıklamalarda da benzer bir şekilde akılcı, hümanist ya da laiklik yanlısı kişilerin rolü çok sınırlı olacaktır. Bu rol genellikle zaten ortaya çıkmış olan değişikliklerin açıklanması ve gerekçelendirilmesi şeklindedir. Steve Bruce, laikleşme yönündeki değişimleri şekil 1’de görülen biçimde planlanmayan değişimler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.²⁷⁴

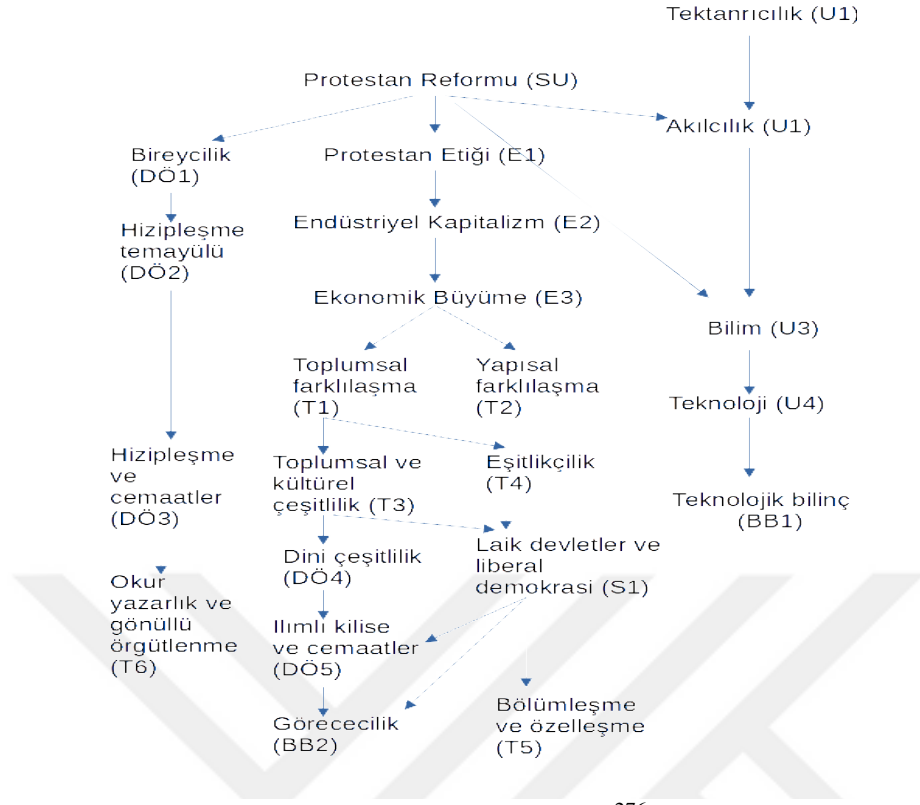
²⁷⁰ Beiser, 58.

²⁷¹ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, *New perspectives quarterly* 25, sy 4 (2008): 29.

²⁷² Bkz. aşağıda: 3.4. Post-Laiklik

²⁷³ José Casanova, “Are We Still Secular?: Explorations on the Secular and the Post-Secular”, içinde *Post-secular society*, ed. Peter Nynäs, Mika Lassander, ve Terhi Utriainen (Routledge, 2017), 31.

²⁷⁴ Steve Bruce, “Secularization and its Consequences”, içinde *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. Phil Zuckerman ve John R. Shook (Oxford: Oxford University Press, 2016), 57,58.



Şekil 1: Steve Bruce'a göre²⁷⁵ laikleşme paradigması²⁷⁶

Şekilde de görüldüğü üzere, Bruce'un açıklaması paradigmanın tarihsel açıdan en eski noktası olarak tek tanrıcılığı almaktadır. Max Weber ve ondan etkilenen Peter Berger, tek tanrıcılığın Batı'nın ussallaşmasında katkıda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Çok tanrılı inançlarda insan ve insan olmayan arasında keski bir ayrım bulunmamaktadır. Pantheon'u tek bir tanrı ile değiştirmek insanların bir kutsal memnun eden şeyin bir diğerini sinirlendirmesi kaygısından kurtulmasına vesile olmuştur. Böylelikle daha en temel kabulde aklileştirme etkisini göstermektedir. Yahudilikle birlikte tanrının bencil olmadığı ve tutarlı etik taleplerde bulunduğu büyüyle yönlendirilemediği yasalarını öğrenip onlara uyabileceğimiz ancak hediyelerimizle iradesini etkileyemeyeceğimiz bir varlık olarak anlaşılması mümkün olmuştur. Hristiyan kilisesi ise evreni yeniden melekler ve yarı kutsal azizler gibi varlıklarla mitolojik bir alan haline getirmiştir. Bu anlayışta tanrı, ibadet günah çıkarma, kefareti gibi yöntemlerle yönlendirilmeye açıktı. Protestan reformu bu gidişatı tersine çevirmiş ve evreni mitolojik bir yer olmaktan çıkarmış tanrının ibadet ve başka yöntemlerle yönlendirilemeyeceğini kabul etmiş, böylelikle etik ussallaştırma sürecini

²⁷⁵ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 4.

²⁷⁶ Kısaltmaların anlamları: **U**= Ussallaştırma, **DÖ** = Dini örgütlenme, **E**= Ekonomi, **T**= Toplum, **S**= Siyasa, **BB**= Bilişsel biçim

tekrar yaşama geçirmiştir. Weber'e göre reform, çalışmaya ve sermaye birikimine karşı tavrı değiştirmiştir. Reform öncesinde özellikle koyu dindar kişiler, dünyevi ihtirasları reddetmekte ve inzivaya çekilerek dünyayla bağlantılarını kesmekteydiler. Martin Luther, çalışma fikrini özenle gerçekleştirilen tüm meşru mesleklerin tanrıyla yücelttiğini söyleyerek laikleştirmiştir. Günah çıkarma, kefarete ve günahları affetmeye karşı çıkan reformcular, insanları periyodik olarak günahlarını temize çekmelerini sağlayan araçlardan yoksun bırakmışlardır. Böylelikle çalışmaya daha fazla önem veren bir Hristiyan yaşam biçimini de desteklemişlerdir. Diğer değişikliklerle birlikte düşünüldüğünde bu “dünyevi sofuluk” rasyonelleştirilmiş kapitalizmle birebir uyumludur. Endüstriyel kapitalizmin ilk defa geliştiği ülkeler rakiplerinden daha büyük bir refaha kavuşmuşlardır, ancak bu refah dini bağlılığı da azaltmıştır.²⁷⁷

Modernleşme yapısal farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Daha önce bir üretim birimi olan ve aynı zamanda toplumun yeniden üretildiği kurum niteliği taşıyan aile endüstrileşmeyle birlikte önemli bir değişim geçirmiştir. Endüstrileşme ekonomik faaliyet ile haneyi mekânsal olarak ayırmıştır. Buna ek olarak endüstriyel çalışma hayatı kendi değerlerini de beraberinde getirmiştir. Kişiler özel alanları olan hanelerinden farklı olarak kamusal alan olan işyerlerinde akli ve pragmatik davranmak zorundadırlar. Yapısal farklılaşma laikleştirici bir etkiye sahiptir, zira başta ekonomi olmak üzere önemli alanlarda dinin etkisi daha zayıftır. Uzmanlaşmanın artması daha önce kilise tarafından yerine getirilen eğitim ve sağlık gibi birçok toplumsal hizmetin laikleşmesine yol açmıştır.²⁷⁸

Ekonomik gelişme, yaşam biçimlerinde ve mesleklerde çeşitliliğin artmasına neden olur. Bunun neticesinde bir yandan eşitlikçilik gelişirken diğer yandan sınıflar arasındaki mesafe de artar. Yeni toplumsal rollerin ortaya çıkması ve toplumsal hareketliliğin artması ahlaki ve doğaüstü düzen anlayışlarını daha da parçalı hale getirmiştir. Sınıflar arasındaki mesafe arttıkça farklı sınıflar kendi kurtuluş anlayışlarını geliştirdiler. Bağımsız küçük çiftçiler ve güçlenmekte olan girişimci sınıfı daha demokratik bir din anlayışını tercih ettiler, böylelikle Presbiteryen, Baptist ve Quakerlar gibi Protestan hizipleri güç kazandı. Bruce'a göre, dinin kendisinin de toplumsal ve kültürel çeşitlilik üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. Bu etkiyi

²⁷⁷ Bruce, “Secularization and its Consequences”, 57.

²⁷⁸ Bruce, 58.

anlayabilmek için Reform, bireyciliğin yükselişi ve hizipleşme arasındaki ilişki irdelenmelidir.²⁷⁹ David Martin, Protestanlık mantığı sosyolojik olarak gerçekçi olmadığı raddeye kadar gönüllülük ilkesini destekler demektedir. Martin'e göre, Protestan Hristiyanlaştırma süreci iki şekilde meydana gelmiştir. Bunlardan biri manastır hayatını bütün Hristiyanlara yaymak fakat onları ulus çerçevesinde sınırlandırmak üzerine kuruludur. İkincisi ise, Evanjelist yaklaşımı ve koyu dindar alt kültürleri kabul etmektedir. İkinci tür, henüz ortaya çıkarken başarısız olmuştur. Protestanların manastır yaşamını evrenselleştirme girişimi, kutsal öğretilerin evrenselleştirilmesi girişimi halini alınca çok çeşitli seçeneklere kapı aralamıştır. Bunlardan biri tanrının kader öncesi iradesinin bütün toplum için tanrı iradesine uygun bir seçim yapılabilmesi imkanını sağlamasıdır. İkinci olasılık, Anabaptistlerde olduğu gibi mükemmellik anlayışına girilmesidir, ancak bu sadece toplumun geri kalanından yalıtılmış topluluklar için mümkün görünmektedir. Bu iki anlayışın bir arada olması Münster ya da İngiltere'de olduğu gibi şiddete ve iç çatışmalara neden olabilmektedir. Uzun vadede Kalvinci seçim anlayışı doğalcı ve akılcı bir ahlak anlayışına olanak sağlamıştır. Hristiyanlaştırmanın Evanjelik ve koyu dindar uyanışlara dayandığı ve günümüzde kendisini Pentakostalizm olarak gösteren şekli gruba bağlı olan ve olmayanlar arasında duvar ören tarikat alt kültürleri yaratsa da modernleşmeyle karşılıklı birbirini destekler durumdadır. Bu anlayış, özellikle gelişmekte olan ülkelerde endüstriyel devrim bağlamında modernleşmeye etki etmiştir.²⁸⁰ İnanç sistemleri bölünmeye yatkınlıkları açısından büyük farklılıklar göstermektedir. Katolik Kilisesi Mesih'in iradesinin Petrus'a geçtiğini ve papalık makamının bunu devraldığına inanır. Bu durumda Tanrı'nın iradesine ilişkin ihtilafları çözme hakkı kiliseye aittir. Katolik Kilisesi bu nedenle farklı hiziplere bölünmeye karşı daha dayanıklıdır. Fransız Devrimi gibi radikal dönüm noktaları haricinde Katolik Kilisesi tüm inananların kalplerine kadar hak iddia etmektedir ve kendisinden kopmak neredeyse mümkün değildir. Bruce'a göre bu nedenle Katolik ülkeler modernleşirken dindarlar ve laikler arasında bölünme yaşanır. Örneğin, İtalya, İspanya ve Fransa hem muhafazakâr Katolik bloklara hem de en güçlü komünist partilere ev sahipliği yapmaktadır. Buna karşılık Protestanlık bölünmeye daha meyillidir, zira Tanrı

²⁷⁹ Bruce, 58,59.

²⁸⁰ David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (United Kingdom: Routledge, 2017), 4,5.

iradesine ilişkin ihtilafları çözmek için kurumsal mekanizmalara dayanmaz. Herkesin Tanrı'nın iradesini eşit şekilde anlayabileceğini savunmak mezhepçiliğe neden olabilmektedir. Gelenekler ve bilgiye duyulan saygı bu bölünmeleri azaltabilir ancak tümünden önlemesi mümkün değildir. Protestan Reformu birlik halinde kuvvetli bir kilise yerine birbiriyle yarışan farklı mezhepleri doğurmuştur. Dini örgütlenmenin laik bir modeli de mümkündür. Eşitlikçiliğin artmasıyla beraber bireycilik de zaman içinde kuvvet kazanmış ve yapısal farklılaşma ile ekonomik büyümeyle de desteklenerek toplumsal çeşitliliğe uygun ortamı sağlamıştır. Modernleşmeyle eşitsizlik arasında paradoks oluşturan bir bağ vardır. Endüstrileşme hem eşitlikçiliği hem de sınıflar arasında toplumsal uzaklaşmayı arttırmıştır. Reformcular demokrat olmasalar da bireyin daha önemli bir rol üstlenmesine neden olmuşlardır. Ruhbanın ayrıcalıklı statüsünün ortadan kaldırılması eski Hristiyanlıktaki eşitlik imasını tekrar gündeme getirmiş ve herkesin Tanrı huzurunda eşit olduğu fikri yaygınlaşmıştır. Tanrı'ya karşı eşit yükümlülükler anlayışı, eşit haklar düşüncesine de olumlu katkıda bulunmuştur. Orta Çağ'dakinin aksine modern toplumda işçinin yaşam şartları ne kadar kötü olursa olsun serften farklı olarak yaşamını sadece yaptığı işle şekillendirmek zorunda değildir, toplumsal statü artık göreve dayandığından kişi farklı sosyal hiyerarşilerde farklı konumlara sahip olabilmektedir. Örneğin 19. yüzyılın başlarında bir maden işçisinin gündüz madende çalışıp pazar günleri Baptist bir vaiz olarak faaliyet göstermesi mümkündür. Bruce'a göre modern toplumda rollerin farklı iktidar ve statüler sağlamasına karşın bu rolleri üstlenen kişiler eşit değerdedir.²⁸¹

Toplumsal farklılaşma ve bireycilik küçük cemaatlere aşağıdan zarar verirken toplumsallaşma üstten gelen darbedir. Toplumsallaşma²⁸² kabaca yaşamın yerel olarak değil toplumsal olarak giderek daha örgütlü hale gelmesi ve toplumsal ağların yaygınlaşması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda toplum, zorunlu olarak olmasa da hemen hemen her zaman ulus devletin kendisidir. Toplumsallaşmayla birlikte cemaatler, aşamalı olarak iktidarlarını yitirir ve yerlerini büyük ölçekli iktisadi

²⁸¹ Bruce, "Secularization and its Consequences", 59,60.

²⁸² Bu çalışmada toplumsallaşma, bireye toplumsal değerlerin ve kültürün aşılandığı yaşam boyu devam eden süreç anlamında değil (Bu konuda bkz.: John J. Machionis, "Sosyalizasyon", içinde *Sosyoloji*, çev. Tuğça Poyraz Tacoğlu (Ankara: Nobel, 2015); Anthony Giddens ve Hüseyin Özel, "Toplumsallaşma, Yaşam Akışı ve Yaşlanma", içinde *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı, 2012), 198-241.) Karl Marx, Max Weber ve Georg Simmel'in kullandığı şekliyle "Vergellschaftung" terimini karşılayacak anlamda kullanılmaktadır. Kavramın Almancadan başka dillere aktarılmasındaki sorunlara dair bkz. Volker H. Schmidt, "Eight theories of societalization: Toward a theoretically sustainable concept of society", *European Journal of Social Theory* 23, sy 3 (2020): 411-30.

girişimlere, bürokrasinin geliştiği modern devletlere ve şehirlere bırakırlar. Emile Durkheim'ın görüşlerini esas alan Bryan Wilson dinin benzer koşullarda yaşayan benzer şekilde düşünen küçük topluluklarda daha güçlü olduğunu, bireyin yaşamında ise topluluğun değil, toplumun öne geçtiğini böylelikle dinin de güç kaynaklarını yitirdiğini savunur. Orta Çağ'da birçok hizmet kilise tarafından verilmekte ve yerel yaşamda kilise merkezi rol üstlenmekteydi. Buna karşılık modernleşmeyle birlikte bu rolünü büyük ölçüde yitirmiştir. Farklılaşma ve toplumsallaşma tek bir üstün ahlaki ya da dini sistemin toplumsal olarak kabul edilebilirliğini azaltmakta ve böylelikle aynı anda var olan ve birbirlerine alternatif farklı dini inanışlara olanak sağlamaktadır. Elbette din, bireysel ve öznel olarak değerini ve geçerliliğini sürdürebilmekte, ancak objektif olarak herkes için aynı şekilde kabul edilme zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Diğer bir ifadeyle laikleşen toplumsa, din bir zorunluluk değil tercihtir.²⁸³

Laikleşme sürecine etkide bulunan unsurlardan biri de toplumsal ve kültürel etmenler arasındaki etkileşimdir. Reform'un dini geleneği parçalı hale getirmesi dini olarak tarafsız devletin gelişimini hızlandırmıştır. Ekonomik gelişme de büyük ölçekli bütünleşmeyi gerektirmektedir. Bu bütünleşme etkili iletişim mecraları, ortak bir hukuk sistemi ve güven ortamı ile mümkündür. Bütün bunlar ulusal bir kültürü gerektirir. Toplumsal oydaşmanın sağlanması halinde söz konusu kültür egemen dini gelenek tarafından sağlanabilir ancak güçlü bir oydaşmanın olmadığı durumlarda devlet bu kültürü laik bir şekilde oluşturur. Reform okur yazarlığın yaygınlaşmasına da destek olmuştur. Herkesin Tanrı'ya karşı bireysel olarak sorumlu olması, kişilerin sorumlu oldukları kaynağı tanımak zorunda kalmalarına neden olmuştur. Böylelikle İncil'in herkesin anadiline tercümesi yapılmıştır. Baskı teknolojisinin gelişmesi, okur yazarlığın artması ve kitlesel eğitimin ortaya çıkması dinsel farklılaşmaları ve hizipleşmeleri arttırmıştır. Eğitimin yaygınlaşmasının temeli ekonomik gelişmenin ortaya çıkardığı ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın karşılanması aynı anda farklı inançların var olabilmesini desteklemiş, eğitilmiş ve dünyevi faaliyetlere odaklanmış bir tabakanın ortaya çıkması da bireyin hakları, eşitlikçilik ve liberal demokrasi taleplerini beslemiştir. Laik devletin ortaya çıkışı Bruce'a göre, çeşitliliğin bir sonucudur. Modernleşme, insanlara seyahat imkânı sağlayarak ulus devletlerin yayılmacı

²⁸³ Bruce, "Secularization and its Consequences", 61.

politikalarıyla, farklı halklara hâkim olmalarıyla, ekonomik modernleşmenin derinleştirdiği sınıf farklılıklarıyla kültürel çeşitliliği arttırmıştır. Ulus devlet bir yandan irili ufaklı topluluklardan birleşik bir ulusal kültür yaratmaya çalışırken bir yandan da gittikçe artan dini çeşitlilikle başa çıkmak zorundaydı. Bruce’a göre, bunun çözümü devletin giderek dine karşı daha tarafsız olması olmuştur. Bazı ülkelerde devlet dini kurumları tümünden terk ederken bazı ülkelerde ise siyasal olarak etkisizleştirmiştir. Laikleşmeyle birlikte dünyevi iktidara sahip olmanın yarattığı güçlüklerden sıyrılan dini yapılar daha ruhani bir alana çekilme imkânı bulmuşlardır.²⁸⁴

Laikleşme paradigması, örgütlü dinin en azından kısa vadede tamamen ortadan kalkacağını ya da yerini inançsızlığa bırakacağını yahut dini duygunun tümünden ortadan kalkacağını ileri sürmemektedir. Batı toplumlarında dini şekli uygulamalarına katılım azalmakla birlikte inanca karşı genel olarak olumlu bir tutum gözlenmektedir. Örgütlü din toplumun büyük çoğunluğu için gittikçe yabancılaşmaktadır. Din soyut olarak halk arasında popülerken somutlaşmış haliyle büyük çoğunluğa yabancılaşmış durumdadır. Yapılan araştırmalar toplumun büyük kesiminin örgütlü din hakkında bilgi sahibi olmadığını ve bu bilgiye ilgi de göstermediğini göstermektedir.²⁸⁵

Laikleşme kuramını, kuramın hala modern tarihsel süreçleri açıklamada etkili olduğunu savunan Bryan Wilson ve Karel Dobbelaere dışında, çoğu din sosyoloğunun “laikleşme mitini” terk ettiği iddia edilmektedir.²⁸⁶ Casanova, laiklik kavramıyla sosyolojideki laikleşme kuramı arasında ayırım yapılmasının zorunlu olduğuna işaret eder. Laiklik, çok boyutlu ve tarih içerisinde çok çeşitli anlamlara sahip olmuş bir kavramdır. Kavramın çok çeşitli anlamlar ve çelişkiler içermesi hâkim ampirik bilimsel analiz yöntemleri için onu işlevsiz kılmaktadır. Bunun neticesinde tarihsel olmayan pozitivist sosyoloji içerisinde laikliğin kafa saymaya dayanan açık ve denenebilir hipotezlere indirgenmesi gerekmektedir. Ancak bu yaklaşım kavramın karmaşık tarihsel alt yapısının bilimsel inceleme içerisinde gözden kaçırılmasına neden olacaktır. Laikleşme kavramının sadece anlamsal olarak dahi çok büyük değişimler geçirdiğini görmekteyiz. Tarihsel süreç içerisinde bu değişimi daha net

²⁸⁴ Bruce, 62.

²⁸⁵ Bruce, 67,68.

²⁸⁶ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (United States: University of Chicago Press, 1994), 11.

görmemizi sağlayabilecek üç andan bahsedebiliriz. Birincisi, orta çağ Latincesinde saeculum sözcüğü, birbiriyle eşdeğerde üç farklı anlama gelmekteydi. Bunlar: asır, çağ ve dünyadır. İkincisi, Kanon Hukuku'nda, laikleşmenin birey için dünyevi sonuçlar ortaya çıkaran bir hukuki eylem anlamına gelmesidir. Laikleşme, dini bir kişinin inzivayı bırakarak dünyaya ve onun ihtiraslarına dönmesi yani “laik” kişi haline gelmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda rahipler hem dini hem laik olabilirler. Dünyadan (saeculumdan), çekilerek kendilerini ve yaşamlarını mükemmelleşmeye adan rahipler, dini ruhbanı oluştururken; dünyada yaşayan rahipler ise, laik (dünyevi) ruhbanı oluşturmaktadır. Max Weber, laikleşme sürecini dini alandan dünyevi alana geçiş olarak tanımlarken kavramın Kanon Hukuku'ndaki anlamına gönderme yapmaktadır. Üçüncüsü, bir süreç olarak “laikleşme” ilk olarak Protestan reformu ve din savaşları ertesinde genellikle devlet tarafından kiliseye ait manastır, arazi ve diğer malvarlıklarının kamulaştırılması anlamında kullanılmıştır. Bu dönemden sonra laikleşme kişilerin, eşyanın, işlevlerin anlamların vs. dini alandaki geleneksel yerlerinden laik alana taşınması olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda laikleşme dini kurumların elinde olan şeylerin laik kurumlara devredilmesi anlamını kazanmıştır²⁸⁷

Modernleşme öncesi Batı Avrupa Hristiyanlığı, çifte ikicil bir tasnifle yapılmıştı. Birinci ikilik, “bu dünya” ve “öbür dünya” arasındadır. Bununla birlikte “bu dünya” da, dini ve laik alan ikiliğiyle bölünmüştür. Her iki ikilik de ortada duran aynı anda iki dünyaya da ait olan ve bu nedenle her ikisi arasında uzlaşmayı sağlayabilecek olan kilisenin kutsal niteliğiyle dengelenmekteydi. Bu tasnif, tamamıyla kilisenin iddialarına dayanmaktaydı ve kilisenin iddiaları, insanlarca sorgusuz kabul edildiği sürece gerçekliği de şekillendirebilmekteydi. Laikleşme kavramı, bu dünya içindeki ikili sistemin ve bu dünya ile öteki dünya arasında dengeyi sağlayan kutsal yapıların orta çağ düzeninin tamamı yıkılana ve yeni bir sistemle ikame edilene kadar çözülmesine işaret etmektedir²⁸⁸.

Laikleşme kuramının modern sosyal bilimler içerisinde gerçekten paradigma statüsü kazanabilmiş tek kuram olması muhtemeldir. Laikleşme tezi, Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, Georg Simmel, Emile Durkheim, Max

²⁸⁷ Casanova, 12,13.

²⁸⁸ Casanova, 15.

Weber, Sigmund Freud, William G. Summer, E. B. Tylor, James Frazer, Ferdinand Toennies, Wilhelm Wundt, Lester Ward, Robert Park, George H. Mead gibi neredeyse tüm kurucu düşünürler tarafından kabul edilmiştir. Casanova'ya göre laikleşme tezi üzerindeki oydaşma o kadar kuvvetlidir ki, tez kimse tarafından tartışılmaksızın herkes tarafından kabullenilmiştir.²⁸⁹ Laikleşme kuramının görece sistemli ifadesinin Durkheim ve Weber'in çalışmalarında bulmak mümkündür. Durkheim sosyolojisi, dinin doğruluğu sorunuyla toplumsal işlevi ve sembolik yapısı arasında ayırım gözeterek hem antropoloji hem de sosyoloji alanlarında kendisinden sonra gelecek olan yapısal-işlevci analizlerin yolunu açmıştır. Weber de dinin özünün ne olduğu sorusu yerine farklı anlamları sosyal ve tarihi etkileri üzerine odaklanarak din sosyolojisinin temellerini atmıştır. Hem Durkheim hem de Weber'in farklılaşma tezlerinin temelini laikleşme kuramı oluşturmaktadır. Bu bağlamda laikleşme kuramı farklılaşma genel kuramlarının bir alt kuramıdır. Laikleşme kuramı modern dünyaya ilişkin kuramların ve modernite anlayışının içine işlemiştir ve toplum bilimlerinin bütününe sorgulamaksızın tümünden vazgeçmek mümkün değildir.²⁹⁰

Sosyoloji alanında laikleşme tezi üzerinde genel bir oydaşma olsa da 1960'lara kadar ampirik temellere dayanan bir kuramsallaştırma girişiminde bulunulmamıştır. 1960'larda laikleşmenin ampirik çalışmalara da konu edilmesiyle birlikte kurama yönelik ilk eleştiriler de ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren laikleşme kuramını, aydınlanmanın din eleştirisinden ayırmak, laik ve dini alanlar arasındaki farklılaşmaya dair modern, özerk bir kuram kullanmak mümkün olmuştur. Yeni işlevci laikleşme kuramı, modern toplumlarda dinin kaçınılmaz düşüşünü ele almamakta, dinin geleneksel toplumsal ve kamusal işlevlerini yitirmesi ve kendi alanında özelleşmesi ve marjinalleşmesi üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşımın en sistematik örneği, Thomas Luckmann'ın Görünmez Din: Modern Toplumda Din Problemi adlı eserinde bulmak mümkündür.²⁹¹

Yeni ortaya çıkmakta olan dinlerin toplumsal temelleri çoğunlukla özel alanda bulunmaktadır. Günümüzün kutsal evrenine hakim olan modern dini temalar artık birincil toplumsal kurum niteliğinde olmayan bir alandadır. Bireyin gündelik deneyimi

²⁸⁹ Casanova, 17.

²⁹⁰ Casanova, 18.

²⁹¹ bkz.: Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: The MacMillan Company, 1967).

karşısında geleneksel sembolik evrenler önemini ve gerçeklik niteliklerini yitirmişlerdir.²⁹² Luckman'ın görünmez din anlayışının örnekleri 1960'lı ve 70'li yılların “yeni” din hareketlerini içerdiği için bu çalışmalar sadece çok az kişi tarafından laikleşme kuramına karşı veri olarak kullanılmıştır. 1980'lerde dinin beklenmedik bir şekilde kamusal alana tekrar dahil olmasıyla birlikte ise dinin toplumsal işlevlerinin yitirilmesinin mutlaka şahsileşmeyi gerektirmediği anlaşılmıştır. Bütün bunlar karşısında Casanova'ya göre eski laikleşme kuramını aynen savunmak mümkün değildir. Ya bu kuramın bilim dışı olduğu kabul edilerek kuramdan tümden vazgeçilecek ya da kuram, eleştirilere yanıt verecek şekilde yenilenecektir.²⁹³

Casanova'ya göre modern dünyada dinin tekrar şahsi alandan çıkışı söz konusudur. Bu yeni olgu karşısında hâkim özel alan-kamusal alan ayrımı yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle din ve modernlik arasındaki ilişkinin tekrar ele alınması elzemdir. Laikleşme paradigması sosyal bilimlerin din ve modernlik ilişkisindeki temel analitik çerçevesi olmuştur. Casanova'ya göre, hiçbir semeresi olmayan laikleşme tartışmasının sona ermesi, din sosyologlarının laikleşmeyi laik alanın dini kurum ve normlardan farklılaşması, dini inanç ve pratiklerin gerilemesi ve dinin şahsi alanda marjinalleşmesi şeklindeki üç farklı laikleşme varsayımının birbirinden bağımsız olarak geçerlilikleri açısından değerlendirmeleriyle mümkün olacaktır. Belirli bir yerde dini inanç ve uygulamalara bağlılığın artması, yeni dinlerin ortaya çıkması ya da eskilerinin yeniden güç kazanmasının laiklik kuramının bir mit olduğunu ampirik olarak kanıtladığını varsaymak aldatıcı olacaktır. Bu veri, sadece farklılaşma kuramının farklı yerlerde farklı dinlerin modern farklılaşma eğilimine nasıl tepki verdiğini gösterecek şekilde detaylandırılması gerektiğini doğrulamaktadır. Benzer bir şekilde dini inançların günümüzde siyasal çatışmalarda oynadığı rolün laikleşme kuramını geçersiz hale getirdiğini savunmak mümkün değildir. Farklılaşma ve laik alanın dini kurumlardan ve bunların normlarından özgürleşmesi modern yapısal bir eğilim olmayı sürdürmektedir. Farklılaşma modern yapıların en temel ayırıcı özelliklerinden biridir. Devlet, ekonomi, bilim, eğitim, hukuk ve sanat kendi kurumsal özerkliklerini yaratmaktadırlar. Dinin kendisi de sadece laik alanlardaki yapısal farklılaşmayı kabul etmek zorunda olmakla kalmayıp aynı zamanda kendi özerk farklılaşmış alanını yaratmaktadır. Casanova'ya göre, kurulu dinlerin kiliseleri

²⁹² Luckmann, 107-9.

²⁹³ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 19.

farklılaşmış modern devletlerle uyumlu değildir. Aynı şekilde dini ve siyasal toplulukların bir araya gelmesi modern yurttaşlık ilkesiyle de uyumsuzdur. Öte yandan birçok modern Batı toplumu için hâkim tarihsel eğilim bu yönde olsa da dini inançlar ve uygulamalardaki düşüş modern yapısal bir eğilim değildir.²⁹⁴

Karel Dobbelaere laikleşmenin üç aşamalı olarak incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Dobbelaere'e göre laikleşme mikro, mezo ve makro seviyeler olmak üzere üç seviyede gerçekleşmektedir. Laikleşme kavramı ancak üç aşamanın da kapsandığı bağlamda kullanılmalıdır.²⁹⁵

Chaves, laikleşmenin bu üç aşamasını laikleştirme, içsel laikleşme ve dini kayıtsızlık olarak adlandırmaktadır. Laikleştirme; siyasal, eğitimsel, bilimsel ve diğer kurumların toplumun dini kurumlarından özerklik kazanması anlamına gelmektedir. Bu sürecin sonunda din, diğerlerinin yanında herhangi bir kurum haline gelir ve önceliklerini yitirir. İkinci aşama olan içsel laikleşme, dini örgütlenmelerin laik dünya ile uyum sağlayacak değişimleri gerçekleştirmesidir. Üçüncü aşamadaki dini kayıtsızlık bireyler arasında dini inanç ve uygulamaların öneminin azalmasıdır. Laikleşmenin bu üç boyutu, üç farklı seviyede analiz edilir. Laikleştirme, toplumsal bir süreçtir; içsel laikleşme dini örgütlenmeler seviyesinde gerçekleşir ve dini kayıtsızlık ise bireyler seviyesindeki değişikliklerdir. Laikleşmenin bu farklı boyutları, dini iktidarın zayıflaması anlamında da ele alınabilir. Her seviyede dini iktidarın etkinliğinin kapsamı, temel alındığında toplumsal seviyede laikleşme, dini elitlerin kurumlar üzerindeki otoritesinin azalmasıdır. Örgütsel seviyede laikleşme, dini otoritelerin dinsel alanda örgütsel kaynaklar üzerindeki kontrollerinin azalmasıdır. Bireysel seviyede laikleşme ise, bireysel eylemlerin, dini kontrole tabi olmamasıdır. Her üç seviyede de laikleşme dini otoritenin zayıflamasına tekabül etmektedir.²⁹⁶

Dobbelaere'e göre, toplumsal laikleşme toplumsal seviyede işlevsel farklılaşma sürecinin ve toplumsal alt sistemlerin özerkleşmesinin bir sonucudur. Bununla birlikte işlevsel olarak büyük ölçüde farklılaşmış modern toplumlar farklı laiklik seviyeleri gösterebilmektedir. Geleneksel yapıların, varlıklarını sürdürmesi fakat işlevlerinin değişmesi mümkündür, örneğin, kiliseler bazı İskandinav ülkelerinde Lutherçiliğin

²⁹⁴ Casanova, 211-15.

²⁹⁵ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels* (Brüksel: Peter Lang, 2004), 13.

²⁹⁶ Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social forces* 72, sy 3 (1994): 757.

üstlendiği gibi, sivil dinin işlevini üstlenebilirler. Belçika’da olduğu gibi devletin kilise çalışanlarının ücretlerini ödemesi ya da laik Fransa’da Katolik okul sisteminin varlığını sürdürmesi aynı yönde gösterilebilecek örneklerden birkaçıdır. Laikleşmenin birinci anlamı olan dinin toplumsal sistemin işleyişinde önemini yitirmesi bireyin dini bilincini içermez. Bu durumda toplumsal laikleşme, eski aşkın dini sistemin, farklılaşan toplumda alt sistemler arasında bir alt sistem işlevine indirgenmesi anlamına gelmektedir. Çoğunlukla laikleşen dünyada dini elitlerin diğer alanlardaki etkisinin azaldığı, örneğin oy verme ya da aile kurma davranışlarının dine gönderme yapmaksızın gerçekleştiği varsayılır. Öte yandan, araştırmalar kiliselere bağlılığın azaldığını gösterse de bu laikleşme kuramının dinin ortadan kalkmakta olduğunu savunmasını gerektirmez. Din bireysel seviyede de laikleşme süreciyle beraber dönüşüm geçirmektedir. Bunun en önemli sonucu Avrupa’da kilise otoritelerinin dogmatik din anlayışlarının reddi olmuştur. Bu bağlamda günümüzde bireysel seviyede ruhanilik kavramının daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamıyla ruhanilik, bireylerin kendilerini dini otoritelerden özgürleştirdiği ve kendi deneyimlerini inançlarının temeli yaptıkları anlamına gelmektedir. Örgütlü dinlerin kolektif bilincinin güvenilirliğini yitirmesi, farklı dini ve dini olmayan anlam sistemlerinin Dobbelaere’nin ifadesiyle, çoğulcu dini pazarda yarışmaya açılmasına yani yeni din hareketlerinin ortaya çıkmasına ve yayılmasına neden olmuştur.²⁹⁷

Chaves’e göre din ayrıcalığı olmayan bir kurum olarak tanımlandığında laikleşme sürecinin incelenmesi ile farklılaşan toplumsal yapının incelenmesi arasında bir fark kalmayacaktır. Chaves, Dobbelaere ve Luhmann’ın da dahil olduğu yakın dönem laikleşme geleneği laikleşmeye yöneltlen sert eleştirileri de dikkate alarak laikleşme kavramını yeniden ele almaktadır. Bu birikime dayanan Chaves, dini otoriteye odaklanmakta ve laikleşmeyi dini otoritenin farklı katmanlara etkisi üzerinden açıklamaktadır. Bu yaklaşımı farklı kılan laikleşmenin nesnesi olarak dini değil, dini kurumların yetkisini almasıdır. Chaves’e göre bireylerin dini inanç ve duyguları, ancak otorite yapıları olarak harekete geçirildiklerinde ya da kurumsallaştırıldıklarında toplumsal etkiye sahiptir. Bu tür, dini otorite yapılarının gücünün azalması anlamında laikleşme gerçek bir sosyolojik fenomendir.²⁹⁸

²⁹⁷ Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 189,190.

²⁹⁸ Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, 769-71.

Özgürlük, laik değerler ve modern hukukun laiklik karşıtı köktendincilik tarafından sorgulanabilir olması özgürlükçü devletlerin etik bakımdan zayıf karnı olarak görülebilir.²⁹⁹ İnanç özgürlüğü laikliği, demokrasiyi ve hatta insan haklarını tartışmaya açma ve reddetme hakkını da içerse de siyasaların belirlenmesinde, ayrıcalıkların dağıtılmasında özgürlükçü hukuk sisteminin kendini koruma kaygısı dikkate alınacaktır. Garditz, dini toplulukların laik devletten eşit muamele taleplerinin devletin hukukunun inanç esaslarına üstünlüğünü kabul etmelerini gerektirdiğini savunmaktadır. Kendi hakikat anlayışına karşın insan hakları ve din özgürlüğü ile uzlaşmayı başaran dinler anayasal demokratik düzen içinde çatışmadan görece uzak bir biçimde varlığını sürdürecektir.³⁰⁰

3.3. Fransa’da Laiklik

Laikleşme tartışmalarının hem kuramsal hem de siyasi olarak en yoğun yaşandığı ve laiklik uygulamasıyla post-laiklik kuramcılarının hemen hemen hepsinin şiddetle eleştirdiği bir örnek olması ve Türkiye’ye olan etkileri dikkate alındığında negatif din özgürlüğünün net bir şekilde tartışılabilmesi açısından Fransa’da laikliğin gelişimine dair bazı noktaların özellikle tartışılması gerekmektedir. Gauchet’ye göre 15. yüzyıldaki Lutherci ve Kalvinci kopuşun etkisi 16 yüzyıldaki bilimsel devrimin beraberinde yaşanan siyasal devrime oranla oldukça zayıftır. Söz konusu siyasal devrimle birlikte hem devlet hem de devlet kavramı ortaya çıkmıştır. Din savaşlarının da etkisiyle bu devrimin merkezinde Fransa yer almaktadır. Din savaşları sonunda egemen devlet, Fransa’da tanrısal hukukun verdiği yasallığa da dayanan uzlaştırıcı hikmet-i hükümet halini almış; devlet ile bedenleşen kolektif düzen mezhep bağlılığından sıyrılarak kiliselerin üzerinde yer almıştır. Devlet, yeryüzündeki esenliğin sağlanması için kamu düzenine tehdit oluşturan kutsal şeyleri kendine tabi kılabilmektedir.³⁰¹

Devlet bu çatışmaların sonunda hikmeti hükümeti kazanmıştır. Modern siyasal düşüncede devlet, din konusunda mutlakiyetçi bir nitelik kazanmıştır. Devlet, din

²⁹⁹ Klaus Ferdinand Gärditz, “Laiklik ve Anayasa”, içinde *Anayasa Teorisi*, ed. Otto Depenheuer ve Christoph Grabenwarter, çev. Hilal Kafkas (Ankara: Lale Yayıncılık, 2014), 198.

³⁰⁰ Gärditz, 198-201.

³⁰¹ Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, 30,31.

kurumları üzerinde üstün bir konum sağlamak koşuluyla barışın koruyucusu rolünü üstlenmiştir.³⁰²

Neticede, siyaset dinin kontrol altına alınmasıyla özerkleşmiştir. Gauchet bu kontrol altına almanın ön koşulunun inançlara saygı olduğunu ifade etmektedir.³⁰³ Gerçekten de 17. yüzyılın önemli düşünürleri olan Bayle ve Locke dini hoşgörü ilkesini özellikle vurgulamışlardır.

Bayle, uyruğun hükümdarın dinine mensup olması gerektiği düşüncesiyle mücadele etmiştir.³⁰⁴ Kanaatimizce, Bayle'ın bu savaşı modern anlamdaki din özgürlüğü düşüncesinin de başlangıcı sayılmalıdır; Bayle ve Locke'un ortaya koyduğu hoşgörü ilkesinin temelinde bu ilişkinin olduğuna dikkat edilmelidir.

Fransız Ulusal Anayasa Meclisi'nin 1790'da kabul ettiği Sivil Rahipler Sınıfı Anayasa'sı, Aydınlanma düşünürlerinden Guillaume Thomas François Raynal'ın din işlerinin idaresiyle ilgili görüşleriyle uyum içerisindedir.³⁰⁵

Fransa 1285 yılında tahta çıkan Güzel Philippe döneminden itibaren papalıktan kopmaya başlamıştır. Gallikanizm Kral Güzel Philippe ile Papa VIII. Bonifatius arasındaki güç mücadelesinden doğmuştur. Bu anlayışın hukuki metinlere ilk yansması 1438 yılında Bourges pragmatik yaptırımında görülmektedir.³⁰⁶ Kral VII. Charles Bourges kentinde, Basel Konsilinin bazı fermanlarını görüşmek üzere ruhban sınıfının temsilcilerini toplamıştır. Basel Konsili, Kilise içinde en yüksek otoritenin papa değil genel kilise konsillerine ait olduğunu savunmaktaydı. Bourges Sinodu³⁰⁷ da Basel Konsilinin papalığın yetkilerini ve papaya yapılan ödemeleri sınırlandıran kararlarını onaylamıştır. Kralın talebi üzerine Basel kararlarının bir kısmı hükümdarın Fransız Kilisesi üzerindeki yetkilerini berkiterek şekilde değiştirilmiştir. 7 Temmuz 1438 günü Kral Charles, Sinodun kararlarını Bourges Pragmatik Yaptırımı olarak bilinen kraliyet fermarıyla resmileştirmiştir. Bourges Pragmatik Yaptırımı Papa'nın Fransız Kilisesi'nin mülklerinin tasarrufuna ve ruhbanın atanmasına müdahalesini yasaklamaktaydı. Bu belge Fransız Kilisesi içerisinde kilisenin papalık iktidarından

³⁰² Gauchet, 31.

³⁰³ Gauchet, 31.

³⁰⁴ Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, 72.

³⁰⁵ Gauchet, Marcel; *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*; (çev: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s.33

³⁰⁶ Guy Haarscher, *Laiklik* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018), 14,15.

³⁰⁷ Sinod: Kilise meclisi

bağımsızlığını savunan ve kilise işlerinde Fransız Krallığının otoritesini talep eden Gallikanizm hareketinin temelini oluşturmuştur.³⁰⁸ 1516 Bologna Konkordatı³⁰⁹ ile Kral I. François Papalık ile kilise makamlarının atanması hususunda uzlaşmaya varmış, bunun sonucunda papa kilise yetkililerinin belirlenmesinde daha etkili bir role kavuşurken kilise işlerinde Fransız tahtının üstünlüğü korunmuştur. Gallikanizm anlayışı, XIV. Louis hükümdarlığı döneminde en güçlü konumuna ulaşmıştır. 1682 yılında Bossuet önderliğindeki Gallikan rahipler Gallikan ruhban deklarasyonunu kaleme almışlardır. Bu deklarasyonla papanın krallar ve imparatorlar üzerinde yargılama ve gerekirse bunları azletme yetkisi olduğu doktrini reddedilmiştir.³¹⁰ Deklarasyona göre, papalığın yetkileri maneviyat ve ebedi kurtuluşla sınırlıdır ve dünyevi konuları içermez. Dünyevi konularda kral ve imparatorlar kilisenin egemenliği altında değildir.³¹¹ Bununla birlikte Gallikanizm siyasal alanın Katoliklikten arındırılması ya da laikleşme anlamına gelmemektedir. Sadece ulusal kilisenin papalığın otoritesinden bağımsızlaşması hareketidir. Gallikan Kilisesi devletin kontrolü altında olsa da birçok ayrıcalığa sahipti. Özellikle eğitim alanı kilisenin kontrolü altındaydı. Fransız Devrimi'nin dini örgütlenmeyle ilgili tepkilerinin büyük bir bölümü kilisenin söz konusu ayrıcalıklarından kaynaklanmıştır.³¹²

Fransız Devrimi döneminde 12 Temmuz 1790 tarihi Ruhban Medeni Anayasası ile Katolik Kilisesi ulusallık temelinde yeniden teşkilatlandırılmaya çalışılmıştır. Yasayla, piskoposlukların sınırları idari sınırlarla eşleştirilmiş böylelikle piskoposluk sayısı yüz otuzdan seksen üçe indirilmiştir. Piskoposlukların idari sınırlarla eşleştirilmesi yoluyla piskoposluk bölgeleri arasındaki dengesizlik de büyük ölçüde giderilmiştir, zira 1790 öncesinde özellikle güney bölgelerindeki piskoposluklar çok dar bir alanda yetki sahibiyken kuzey bölgelerinde yer alanlar yüzlerce kiliseyi

³⁰⁸ Wagner, *Documents of the Reformation*, 10,11.

³⁰⁹ Konkordat: Konkordat Vatikan ile egemen devletler arasında Katolik Kilisesinin söz konusu devletle ilişkisine dair varılan uzlaşılara verilen isimdir. Konkordat sözcüğünün ilk kez Nicolaus Cusanus tarafından Papa V. Martinus döneminde *De Concordantia Catholica* adlı eserde kullanıldığı düşünülmektedir. Patrick William Browne, "The Pactum Callixtinum: an innovation in Papal diplomacy", *The Catholic Historical Review* 8, sy 2 (1922): 180.

³¹⁰ Richard F. Costigan, "Bossuet and the Consensus of the Church", *Theological studies* 56, sy 4 (1995): 652,653,661.

³¹¹ Haarscher, *Laiklik*, 15.

³¹² Haarscher, 16.

kapsayabilmekteydi.³¹³ Yasayla din adamlarının gerçekten yürütmedikleri görevlere ilişkin makamlara sahip olmalarını önlemek üzere devamsızlık yasağı da getirilmiştir; buna göre hiç kimseye istisna tanınmaksızın, zorunluluk hallerinde mülki makamların onayıyla bölgelerinden ayrıldıkları durumlar haricinde piskoposların yıl içinde piskoposluk bölgesini iki haftadan uzun süreyle terk etmeleri yasaklanmıştır. Aynı kural kilise rahipleri için de geçerlidir; zorunluluk halinde rahiplerin bağlı oldukları piskopostan, bulundukları yerin mülki amirinden ve bölgelerindeki rahiplerden onay almaları gerekmektedir.³¹⁴ Yasanın getirdiği en radikal değişikliklerden biri piskopos ve rahiplerin seçilmesi usulünü getirmesidir. Dini örgütlenmeye ilişkin bu yasa Fransa’da önemli fikir ayrılıklarına ve çatışmalara yol açmıştır. Din görevlilerinin büyük bir bölümü yasayı reddetmiş ve sadece düzenlemeye değil Fransız Devrimi’nin kendisine de muhalif ve hatta zaman zaman karşı devrimci bir konumu benimsemişlerdir. Gallikan kilisesi yasayı uygulayan anayasal kilise ve yasayı reddeden muhalif kilise olarak fiilen bölünmüştür. Bekleneceğinin aksine ruhban sınıfının tepkisi seçim esnasından ziyade piskoposluk bölgelerinin yeniden belirlenmesine karşı olmuştur, zira piskoposlukların sayısının azalması ve otuzdan fazla piskoposun soylu olmakla elde ettikleri ayrıcalıklı konumlarını yitirmeleri anlamına gelmektedir. Elbette söylemde piskoposlar itirazlarını doğumla kazanılan haklarına değil kiliseye ilişkin böylesine önemli bir değişikliğin din adamlarına danışılmaksızın gerçekleştirilmiş olmasına dayandırmışlardır. Aynı zamanda Ulusal Meclis’in de üyesi olan otuz piskoposça imzalanan bir bildiride ruhban sınıfının yasaya muhalif olan kesimi Kilisenin İsa Mesih tarafından kendisine verilmiş mahfuz bir yetki alanı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Piskoposların bu girişimleri Meclis çoğunluğu tarafından Ulusal Meclis’in genel iradeyi temsil ettiği ve dolayısıyla genel iradenin kararına karşı çıkmanın kabul edilemez olduğu gerekçesiyle destek bulmamıştır.³¹⁵ Yasaya gösterilen muhalefet zaman içinde Aydınlanma düşüncesine ve Fransız Devrimi’nin kendisine karşı direnişin de çıkış noktalarından biri olmuş ve buradaki bölünme 1793’teki iç savaşın saflarını da büyük ölçüde ortaya çıkarmıştır.³¹⁶

³¹³ Noah Shusterman, “The French Revolution and the Civil Constitution of the Clergy: The Unintentional Turning Point”, *Religion and the State: Europe and North America in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 2012, 64,65.

³¹⁴ J.H. Robinson, ed., “The Civil Constitution of the Clergy, July 12, 1790”, içinde *Readings in European History*, c. II (Boston: Ginn, 1906), 423-27, <https://history.hanover.edu/texts/civilcon.html>.

³¹⁵ Shusterman, “The French Revolution and the Civil Constitution of the Clergy: The Unintentional Turning Point”, 65.

³¹⁶ Shusterman, 69.

Gauchet'ye göre 1790 tarihli yasayı hazırlayanların talepleri Raynal'ın fikirleri kadar keskin değildir. Ulusal meclis inancı irdelemeyi yasaklamış ama kilise düzenini yapılandırmayı kendi üzerine almıştır. Bu olay bir bakıma yasama meclisinin mutlakiyetten kopuşunu da sağlamıştır. Gauchet'ye göre mutlakiyetçi dönemde bir yandan hükümdarın yasal üstünlüğü pekiştirilirken diğer yandan da ulus egemenliği ilkesi benimsenmiştir; 1790 yasası da bu iki çelişen unsur açısından bir dönüm noktası oluşturmaktadır.³¹⁷

Kilisenin en büyük güç kayıplarından biri 1791 yılında medeni hukukun laikleştirilmesi olmuştur. Bu değişiklikle birlikte evlilik bir sözleşme halini almış, aile hukukuna ilişkin işlemlerin yapılması ve sicillerin tutulması dünyevi makamların görevi haline gelmiştir.³¹⁸ Kilise ve devlet arasında kurumsal olarak ilk ayrılık 1795 (III. Yıl)³¹⁹ Anayasası ile gerçekleşmiştir. 1795 Anayasasının 354. maddesi ibadet özgürlüğünü tanımış ve ruhban sınıfının devlet tarafından maddi olarak desteklenmesini yasaklamıştır. Aynı maddeye göre, kimse belirli bir inancın giderlerine katılmaya zorunlu tutulamayacaktır.³²⁰

1799 yılında Napolyon'un I. Konsül unvanını almasıyla bir dini barış dönemi başlamıştır. 1801 yılında Napolyon ile Vatikan arasında bir konkordat imzalanmıştır. Konkordat ile birlikte Fransa'da Katolik Kilisesi kısmen Eski Rejim'in anlayışına uygun bir halde tekrar ihya edilmiştir. Devrim'in anlayışına uygun olarak Konkordat ile siyasal erk ve dini güç arasındaki ayrım korunmuş ve inanç çoğulluğu da benimsenmiştir.³²¹ Konkordat döneminde din işleri bakanlığı kurulmuş, papazlar kamu görevlisi olmuş, devletçe tanınan inançlar sistemi kabul görmüş ve din bir kamu hizmetine dönüşmüştür. Karahanoğulları'nın da ortaya koyduğu gibi, Konkordat ile

³¹⁷ Gauchet, Marcel; *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*; (çev: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s.33,35

³¹⁸ Haarscher, *Laiklik*, 19.

³¹⁹ 1793 yılında Konvansiyon kullanılmakta olan Gregoryan takvimi yerimi 1 Vendémiaire ayı yıl 1 tarihiyle başlayan ve başlangıç noktası olarak 22 Eylül 1792 tarihini yani Fransa'da cumhuriyetin ilanını alan yeni takvimi kabul etmiştir. Bu takvimde 12 ay ve hafta yerine geçen 10 günlük süreler esas alınmıştır. Her bir ay 30 günden oluşmaktadır. Söz konusu takvime göre aylar şunlardır: Vendémiaire, Brumaire, Frimaire, Nivôse, Pluviôse, Ventôse, Germinal, Floréal, Prairial, Messidor, Thermidor ve Fructidor

³²⁰ Dominique Custos, "Secularism in French Public Schools: Back to War? The French Statute of March 15, 2004", *The American Journal of Comparative Law* 54, sy 2 (2006): 348.

³²¹ Custos, 349; Haarscher, *Laiklik*, 20,21.

şekillenen laiklik anlayışı Türkiye'deki laiklik anlayışını da büyük ölçüde ve hatta kendisinden sonra gelen Ayrılık Laikliği anlayışından daha fazla etkilemiştir.³²²

Konkordat rejimi 1905 tarihli Kilise ve Devlet'in Ayrılığı Yasasıyla sona ermiştir. Bu yasayla kiliselerin kamusal statüleri geçersizleşmiş, din işleri dünyevi makamlardan tamamen uzaklaştırılmıştır. III. Cumhuriyet bu yasayla hiçbir inancı tanımamış tüm inançlara mesafeli hale gelmiş ve daha önce maddi olarak desteklenen inançları desteklemeyi durdurmuştur.³²³ Halen yürürlükte olan 1905 yasasıyla daha önce ibadete ilişkin kamu kurumlarının elinde olan mallar yasayla kurulan inanç derneklerine ve zaman zaman idareye geçmiş, kiliseler, inanç dernekleri çerçevesinde örgütlenmiştir. Protestanlar ve Yahudiler söz konusu dernekleri kurmayı kabul ederken Katolik Kilisesi buna şiddetle karşı çıkmıştır. Papa X. Pius'a göre söz konusu dernekler Mesih tarafından mükemmel bir şekilde kurulan hiyerarşik yapının yerinin alamayacak dünyevi kurumlardır. 1907 yılında Kilisenin bu konudaki çekincelerini ortadan kaldıracak şekilde ibadetlerin dini dernekler eliyle değil 1901 tarihli bir başka yasanın öngördüğü şekilde dernekler ya da 1881 tarihli bir yasayla düzenlenen kamuya açık toplantı şeklinde bireysel girişimle ifa edilebileceği kabul edilmiştir. 1905 yasasına göre, dini tarikatlar da derneklere ilişkin düzenlemelere tabi kılınmıştır. 1905 ayrılık yasasıyla din kamu hizmeti niteliğini yitirmiş ve özel hukukun bir parçası haline gelmiştir. Yasaya göre devlet dine mesafeli kalmalıdır ve din kişisel bir konudur. Yine 1905 yasasıyla din adamlarının devletteki rolü de ortadan kaldırılmıştır.³²⁴ 1905 Yasasıyla devlete hem kiliseden hem de dinden ayrılma olanağı sağlayan demokratik bir teolojik siyasal formül oluşturulmuştur. Bu formülün sonucunda devlet, dünyevi alanda üstünlük ve bağımsızlık kazanırken yurttaşın manevi dünyayla bağının önüne de hiçbir engel konmamaktadır. Söz konusu düzenlemeyle Tanrı siyasal alandan çıkarılmış ve ebedi saadet toplumun nihai amacı olma özelliğini yitirmiştir. Öte yandan Papa 1906 yılında dahi bu formülü reddetmekte ayrılık tezinin doğaüstü düzeni reddettiğini devletin faaliyetini sadece kamunun refahıyla sınırlandırdığını ancak yaşamın nihai amacı ve ebedi saadete ilgilenmediğini söylemektedir.³²⁵

³²² Onur Karahanoğulları, "III. Cumhuriyet'te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72, sy 4 (2017): 853.

³²³ Bunun istisnası salt kültürel faaliyetler ve okul, kışla, hapishane gibi serbestçe terkedilemeyen yerlerdeki kişilerin inanç özgürlüğünün sağlanması amacıyla yapılan maddi yardımlardır.

³²⁴ Karahanoğulları, "III. Cumhuriyet'te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik", 874-78; Haarscher, *Laiklik*, 24-27.

³²⁵ Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, 53.

3.4. Post-Laiklik

Post-laiklik, ortak noktaları günümüzde dini inanç ve dini nitelikli uygulamaların tekrar önem kazandığı iddiası bulunan kuramların ortak adıdır. Söz konusu kuramların temelinde, nispeten daha laik olan Batı Avrupa’da dahi dini inancın zayıfladığı iddiasının henüz gerçekleşmediği, bu iddianın abartılı olduğu ya da kesinlikle yanlış olduğu tezleri bulunmaktadır.³²⁶ Casanova’nın da işaret ettiği üzere “post” önekini içeren kavramlar genellikle muğlaktır, kapitalist toplumların post-endüstriyel aşaması örneğinde olduğu gibi “post” ifadesi belirli bir fenomenin müteakip aşamasını ifade edebileceği gibi mevcut bir fenomenden çok farklı, onu aşan ve o fenomeni geride bırakan yeni bir fenomene de işaret ediyor olabilir. Bununla birlikte post-laiklik kavramındaki muğlaklık öneğin anlamının açık olmamasından değil laik teriminin kendisinin çok farklı anlamlar içermesinden kaynaklanmaktadır.³²⁷

Post-laik toplum kavramını yaygınlaştıran Jürgen Habermas olmuştur, Habermas’a göre laikleşmiş toplumları post-laik olarak nitelendirebilmemizin nedeni modernleşmeyle birlikte dinin dünya genelinde ortadan kalkacağı şeklindeki kesin laik iddia güç kaybederken bu toplumlarda dinin kamu üzerindeki etkisinin ve geçerliliğinin sürmesidir.³²⁸ Habermas, bir yanda doğalcı dünya görüşleri yaygınlaşırken öte yandan da dini cemaatlerin tekrar canlanmakta olduğunu ve bu cemaatlerin küresel olarak siyasileşmekte olduğunu ileri sürmektedir. Dinlerin yeniden canlanışının tek istisnası Avrupa gibi görünmektedir. Mutaassıplığın savunucuları kültürün ve toplumun aklileşmesi sürecini Avrupa’ya özgü olarak göstermeye çalışsalar da bu durum tartışmalıdır. Siyasallaşan din Aydınlanmanın özgürlükçü öngörülerıyla bağın zayıflamasına neden olmaktadır.³²⁹ Öncelikle belirtilmesi gereken nokta post-laiklik tasvirinin sadece Avrupa toplumları ya da Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi müreffeh toplumlar için geçerli olduğudur. Post-laiklikten söz edilebilmesi için toplumun sosyolojik anlamda laikleşme süreci içerisine girmiş olması gereklidir. Habermas’a göre post-laikliğin gözleendiği toplumlar II. Dünya Savaşı sonrasında halkın dinle olan bağının büyük ölçüde ve hızla

³²⁶ Ian Leigh ve Rex Ahdar, “Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away”(2012), *Modern Law Review* 75, sy 6 (t.y.): 1064,1065.

³²⁷ Casanova, “Are We Still Secular?: Explorations on the Secular and the Post-Secular”, 27.

³²⁸ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 21.

³²⁹ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 7,8.

azaldığı toplumlardır. Bu bölgelerde laikleşmeye karşın sosyolojik veriler toplum üyelerinin dinsel davranışları bu toplumları “post-laik” olarak adlandırmaya yetecek derecede değişmemiştir ve kurumsal olmayan ve yeni-ruhani din biçimlerine bir yönelme olsa da bu eğilim ana dini toplulukların yaşadıkları kaybı telafi edecek boyutta değildir.³³⁰

Öte yandan dini sorunlar etrafında gelişen açık ihtilaflar da dinin etkisini yitirdiği görüşünü sorgulamamızı gerektirmektedir. Habermas’a göre toplumun modernleşmesi ile halkın laikleşmesi arasında yakın bir bağ olduğu tezinin gün geçtikçe taraftar kaybettiğini düşünmektedir.³³¹ Günümüzde “laikleşme kuramının” sonunun gelip gelmediği bir tartışma konusudur. Dinsel topluluklarının gücünde azalma olmayan, inançlı ve dindar yurttaş oranının azalmadığı bir ülke olan Amerika Birleşik Devletleri hala modernleşmenin öncüsü olmayı sürdürmektedir. Habermas’ın ifadesiyle laikleşme eğiliminin istisnası olarak görülen ABD artık normu oluşturmaktadır. Bu bakış açısıyla bakıldığında, eskiden tüm dünya için bir model oluşturacağı iddia edilen Avrupa kaynaklı Batılı rasyonellik artık istisnayı oluşturmaktadır. Bütün bunların ötesinde, birbirleriyle örtüşen üç fenomen dünya genelinde dinin yeniden canlandığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu fenomenler köktenci radikalleşme, misyonerliğin yaygınlaşması ve birçok dine içkin olan şiddet potansiyelinin siyasal bir araç haline gelmesidir. Bu fenomenlerin güç kazanmasının ilk işareti kurulu dinlerin içerisinde ortodoks veya en azından muhafazakar grupların dünyanın her yerinde öne çıkmasıdır. Habermas’a göre bu sadece tek tanrılı dinler için değil aynı zamanda Hinduizm, Budizm gibi dinler için de geçerlidir. Afrika’da, Doğu ve Güneydoğu Asya’da tek tanrılı dinler gittikçe yayılmaktadır, Katolik kilisesi küreselleşmeye Protestan kiliselerine göre daha iyi uyum sağlamıştır. Bir merkeze tabi olmayan İslami şebekeler Sahra Altı Afrika’da, Evangelistler ise Latin Amerika’da güçlenmiştir. Bu gruplar karizmatik liderlerin ilham verdiği esrik bir dinsel örnek oluşturmaktadır. Habermas, köktencilğe örnek olarak radikal İslami hareketleri ve Pentikostalizmi ³³² göstermektedir. Köktenciler ya modern dünya ile savaşmakta ya da

³³⁰ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 17.

³³¹ Vyacheslav Karpov, “Desecularization: A conceptual framework”, *Journal of Church and State* 52, sy 2 (2010): 233.

³³² Adını Hristiyan inancına göre İsa’nın çarmıha gerilmesi, dirilmesi ve göğe çekilmesinin ardından Kutsal Ruh’un havarilere ve İsa’nın diğer takipçilerine gelerek herkesle kendi dilinde konuştuğu ve Hristiyan Kilisesinin Dünyadaki görevinin başladığı gün olarak kabul edilen Pentikost Günü’nden alan Pentikostalizm 20. yüzyılda özellikle Amerika Birleşik devletlerinde yaygınlık kazanan Protestan bir

tamamen inzivaya çekilmektedirler. Bu akımlar 1970’lerde ortaya çıkan “new age” hareketlerinin aksine Evangelistler gibi kurumsal olmayan ibadete yönelirler. Uzakdoğu’da da köktenci olarak görülebilecek hiziplerin sayısı artmaktadır Japonya’da Budizm’le ezoterik ve sözdebilimsel öğeleri bir araya getiren yüzlerce cemaat olduğu bilinmektedir, Çin hükümetinin Falun Gong tarikatıyla yaptığı mücadele Çin’de “yeni dinlere” inananların sayısının seksen milyon civarında olduğunu göstermiştir. Habermas’a göre İran’daki molla rejimi ve İslami terörizm dinin şiddete imkân sağlamanın bir aracı olarak siyasete dâhil edilmesinin açık bir örneğidir.³³³ Kurumsal olarak görünürlüğü özellikle Amerika Birleşik Devletleri, Almanya gibi ülkelerde azalan dinin yukarıda belirtilen tezahürleri genel anlamda laikleşme sürecinin varlığını yadsımayı gerektirmektedir, zira kamusal alanda dinsel etkinin zayıflaması onu özel alanda daha değerli bir konuma da getirebilmektedir. Laikleşmenin, inancın değil örgütlü dinin ve onun kamusal alandaki yerinin zayıflaması olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan günümüzde artan yeni din hareketlerinin laikleşmeye karşı bir tepki olarak nitelendirilebileceği de savunulmaktadır.³³⁴

Laikleşen toplumlarda dini kurumlar temel işlevleri olan maneviyata odaklanarak toplumun diğer alanlarına ilişkin işlevlerden çekilmişlerdir; bunun yanında inanca ilişkin uygulamalar ve ibadet de daha kişisel ve öznel bir alana geri çekilmiştir. Habermas’a göre dini sistemin işlevsel açıdan bir alana çekilmesi ile dinin kişiselleşmesi arasında bir bağıntı mevcuttur. Bununla birlikte belirli işlevlerin bırakılması ve dinin kişiselleşmesi siyaset ve toplum alanında dini kurumların etkisinin azalması zorunluluğunu doğurmaz. Sayısal güçlerine bağlı olmaksızın dini cemaatlerin büyük ölçüde laikleşmiş toplumlarda dahi etkisi sürmektedir. Habermas, bugün Avrupa’da toplum vicdanının laikleşmiş bir çerçevede kendisini dini

akımdır. Bu akıma göre tüm Hristiyanlar Kutsal Ruh’la vaftiz olarak adlandırılan dini deneyimi amaçlamalıdır; Kutsal Ruh’la vaftizin işaretleri olarak genellikle glossolalia (bilinmeyen dillerde konuşma) ve ksenoglosi (kişinin bilmediği bir yabancı dilde konuşması) kabul edilmektedir. (bkz.: J. Gordon Melton, “Pentecostalism”, içinde *Encyclopædia Britannica*, erişim 12 Ekim 2020, <https://www.britannica.com/topic/Pentecostalism>.) Hareketin üç yüz milyona yakın inananı bulunmaktadır. (bkz.: V. Skirbekk, M. Stonawski, ve A. Goujon, “Global Christianity: A report on the size and distribution of the world’s Christian population”, 2011.)

³³³ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 18..

³³⁴ Wilson, “Sekülerleşme”, 18.

toplulukların mevcudiyetine göre konumlandırmak zorunda olduğu ölçüde post-laik bir toplum içinde ifade edilebileceğini ileri sürmektedir.³³⁵

Habermas modern toplumları “post-laik” olarak tanımlarken üç fenomenin neden olduğu bir “şuur değişimine” dayanmaktadır. Bu fenomenlerden ilki dinsel çatışmalar olarak sunulan küresel ihtilafların kamu şuurunda yarattığı değişimdir. Avrupa yurttaşlarının, köktenci hareketlerin tehdidi ya da terör korkusu mevcut olmasa da kendi durumlarının küresel bağlamda izafi olduğunun farkında olmaları, öngörülebilir bir gelecekte dinin ortadan kalkacağı düşüncesini sarsmaktadır. İkinci fenomen dinin ulusal alanda da etkisini artırmasıdır. Habermas’a göre laik toplumlarda kiliselerin ve dini örgütlerin “yorumlayıcı cemaatler” olarak rolü artmaktadır. Bu cemaatler çoğulcu toplumlarda, savlarının ikna edici olup olmadığından bağımsız olarak, tartışmalı konularda kamuoyunun oluşmasında etkili olmaktadır. Bu noktada o topluma daha önceden yabancı olan dini cemaatlerin de etkisi bulunmaktadır. Örneğin Hristiyanların çoğunlukta olduğu bir toplumda Müslüman cemaatlerin varlığı laik olanlar da dahil olmak üzere yurttaşlarda dinin kamusal alandaki varlığı bilincini güçlendirmektedir. Üçüncü tetikleyici fenomen ise göç ve misafir işçilerdir; günümüzde yaşanan göçlerden önce Avrupa kendi kültürü içinde dini hiziplere dayanan bir çoğulculuğa sahne olurken göçmen nüfusun artışıyla farklı yaşam tarzlarının bir arada bulunduğu toplumlara dönüşmüştür. Çoğulculuk sorunu artık sadece mezhepler temelinde bir çoğulculuk boyutunun ötesindedir.³³⁶

Habermas, laikleşmenin erken modernlikte, özellikle din savaşlarına bir tepki olarak uygun bir gelişme olduğunu ve laikleşme sayesinde azınlık gruplarının “hoşgörü” dışında haklar elde etmesini sağladığını, tüm yurttaşları kapsayacak din özgürlüğünün de bu sayede mümkün olduğunu kabul etmektedir.

3.4.1. Laikleşmeme Tezi (Desecularization)

Laikleşmeme kavramı doksanlı yılların sonunda Peter L. Berger tarafından dünya genelinde dinin yeniden canlanmasının çeşitli biçimlerde ortaya çıkışına işaret etmek üzere ortaya atılmıştır. Berger kavramı, bir tür laikleşme-karşıtı olarak tanımlamış ve laikleştirici ve laikleşme-karşıtı eğilim ve güçler arasındaki etkileşimin

³³⁵ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 19.

³³⁶ Habermas, 21.

incelenmesinin din sosyolojisi için önemli bir görev olduğunu ileri sürmüştür.³³⁷ Berger'in tezini destekleyen çalışmalar bulunmaktaysa da laikleşmemeyi kavramsallaştırmaya ve bu kuramsal kavramı karşılaştırmalı çalışmalarda kullanmaya yönelik girişimler sınırlıdır.

Kendisi de birçok çalışmasında laikleşme kuramını savunmuş olan Peter L. Berger'e göre laikleşen bir dünyada yaşadığımız varsayımı kesinlikle doğru değildir; birkaç ayırık örnek bir yana bırakılırsa, günümüz dünyası bugün de eskisi kadar dinseldir ve hatta bazı yerlerde eskisinden daha dindardır. Dolayısıyla laikleşme kuramı olarak bilinen ve birçok tarihçi ve sosyal bilimcinin temel aldığı kuram da hatalıdır. Laikleşme kuramının temelini oluşturan, modernleşme ile hem toplumsal hem de bireysel alanda dinin zayıflayacağı tezinin doğru olmadığı ortaya çıkmıştır, zira modernleşmenin bazı yerlerde dünyanın geri kalanına nazaran laikleştirici etkileri olmuşsa da aynı zamanda oldukça güçlü laikleşme karşıtı hareketleri de harekete geçirmiştir. Buna ek olarak toplumsal seviyedeki laikleşmenin bireysel seviyede de aynı şekilde gerçekleşmesinin zorunlu olmadığı ortadadır. Belirli dini kurumların toplum üzerindeki etkileri zayıflamış olsa da hem eski hem de yeni dini inanç ve uygulamalar bireylerin hayatlarında varlığını sürdürmüş ve hatta bazı durumlarda yeni kurumlar ortaya çıkarmıştır. Berger'e göre dini temele sahip kurumların, temsil ettikleri inananların sayısı az bile olsa toplumsal ve siyasi etkileri olabilmektedir. Bu durumda din ve modernleşme arasındaki ilişkinin en azından karmaşık olduğunun kabulü gerekmektedir.³³⁸ Laikleşmemenin varlığından bahsedilebilmesi için öncelikle laikleşmenin varlığının kabulü gerekmektedir, zira laikleşmeme fenomenini tarihteki benzer dinsel yaygınlaşma örneklerinden ayıran ayırıcı özellik budur. Dinlerin gelişimi ve toplumsal rollerinin artması ancak kendisinden önce yaşanmış olan ya da halihazırda sürmekte olan bir laikleşme sürecinin varlığı halinde laikleşmeme kavramıyla tanımlanabilir. Örneğin, Karpov, yapılan araştırmalara göre 1776-2000 yılları arasında Amerika Birleşik Devletlerinde dine bağlılık oranının yüzde on yediden yüzde altmış ikiye çıkmasının dinin yaygınlaşmasının bir örneği olduğunu ancak öncesinde bir laikleşme söz konusu olmadığı için laikleşmemenin bir örneği olarak

³³⁷ Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", içinde *The Desecularization of the World : resurgent religion and world politics.*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Williams B. Eerdmans, 1999), 1-18.

³³⁸ Berger, par. 20.8/286 – 22.7/286.

görülemeyeceğini buna karşılık Rusya’da yaşanan dinsel canlanmanın daha önce yaşanan laikleşme dönemine bir tepki olması nedeniyle laikleşmemenin net bir örneği olduğunu belirtmektedir.³³⁹ Modernliğin, zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olacağı önermesi “değer içermeyen” bir ilkedir. Yani hem aydınlanma düşünürleri, ya ilerici kişiler gibi hem bu durumu destekleyenler hem de dindarlar gibi bu durumu desteklemeyenler, tarafından kabul edilmesi olanaklıdır. Dahası daha geleneksel, katı ya da ortodoks inançlara sahip dindarlar çoğu zaman bu nedenle modernliği savaşılmaması gereken bir düşman olarak algılamışlardır. Berger’e göre kuramsal olarak modern fikirleri ve değerleri reddetmek mümkün olsa da bu reddiyeğin bireylerin yaşamında kalıcı olmasını sağlamak kolay değildir. Bunu sağlamanın iki yolu vardır; bunlardan ilki, toplumun tamamı üzerinde hâkim olarak modernlik karşıtı dini görüşü herkes için zorunlu hale getirecek bir din devrimi yapmaktır. Modernleşmenin de bir sonucu olan oldukça heterojen toplumlar ve topluluk arası iletişimdeki gelişmeler karşısında böylesi bir dini tekeli sağlamak kolay görünmemektedir.³⁴⁰ Gerçekten de başta İran’daki gelişmeler olmak üzere mevcut örnekler bu konuda Berger’i doğrulamaktadır. İran’da, 1979 Devrimi sonrasında kurulan İslam Cumhuriyeti döneminde din adamlarının kontrolü altındaki yeni rejim için hazırlanan Anayasada cumhurbaşkanının da üzerinde yer alan Ruhani Lidere verilen yetkiler arasında İslam’ın çıkarlarını belirlemek de bulunmaktaydı. Humeyni’ye göre ulema İslam laik aydınlar ise emperyalizm ve şeytanla eşdeğerdeydi. Yeni rejim modernlikle beraber ortaya çıkan birçok değeri, özellikle kadın erkek eşitliğini ortadan kaldırmak için birçok düzenleme yaptı. Bahailerin ibadet yerlerinin kapatılması ve sahip oldukları bürokratik makamların kendilerinden alınması İran İslam Cumhuriyeti’nin homojen bir inanç sistemini oluşturma çabasına örnek olarak gösterilebilir. İletişim kanallarını da kontrol etmeyi amaçlayan rejim radyo ve televizyon yayınları ile kitaplara sıkı bir denetim uygulamaktaydı. 1979 – 1985 yılları arasında çeşitli gerekçelerle farklı siyasi görüşlerden binlerce kişi idam edildi; 1988 yılında kurulan özel mahkemeler binlerce solcuyu Allah’a, Peygamber’e, Kuran’a ve kıyamet gününe artık inanmadıkları iddiasıyla ve dinden döndükleri gerekçesiyle infaz ettiler, bu kişilerin cenazeleri Kafiristan ve Lanetabad olarak bilinen ıssız alana atıldı.³⁴¹ İslam Cumhuriyeti’nin sert

³³⁹ Karpov, “Desecularization: A conceptual framework”, 236.

³⁴⁰ Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”.

³⁴¹ Ervand E. Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2009), 212-33.

müdahalelerine ve yasaklarına rağmen bugün dahi amaçladığı dini tekeli sağlayamadığı, özellikle bireysel seviyede modern fikir ve değerlerin reddedilmesini benimsetemediği açıktır, bunun en açık örneği uzun süreli hapis cezalarına karşın kadınların ayrımcı uygulamalara ve zorunlu başörtüsüne karşı verdikleri mücadeledir.³⁴²

Berger, insanların modern değerleri reddetmesini sağlamak için kullanılabilecek ikinci strateji olarak ise dışarıdaki toplumun etkilerini engelleyecek dini alt-kültürler oluşturulmasını göstermektedir. Yazara göre bu strateji dinsel bir devrim yapmaya nazaran daha olası görünmekle beraber yine de çok güçtür; modern kültür çok etkili bir güçtür ve tutucu toplulukların dışında tutulması büyük bir çabayı gerektirmektedir. Öte yandan, dini kurumların laik düzene uyum sağlamak suretiyle hayatta kalmayı başardıklarını söylemek de olanaklı değildir hatta tam aksine dini toplulukların laik dünyanın gereklerine uyma çabası içine girmediklerinde daha da güçlendikleri görülmektedir.³⁴³ Berger'e göre günümüzde modernlikle uzlaşmayı reddeden muhafazakar, ortodoks ve gelenekselci akımlar küresel olarak güç kazanmakta ve modernlikle uyum sağlamaya çalışan dini hareketler ise gerilemektedir örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde ana akım olarak adlandırılabilir Protestanlık güç yitirirken Evanjelizm kuvvetlenmektedir. Benzer bir şekilde batılı ülkeler dışında hem Katolikliği benimseyenlerin sayısı artmakta hem de Katolik kilisesine bağlılık güçlenmektedir, Ortodoks Kilisesi de Sovyetler Birliği'nin çözülüşünden sonra Rusya'da tekrar güç kazanmıştır. Yahudiler arasında Ortodoks, İslam, Hinduizm, Budizm içinde de daha muhafazakar gruplar öne çıkmaktadır. Bu gelişmelerin farklı siyasal ve toplumsal arka planları olsa da ortak noktaları açıkça dini görünümlü olmalarıdır ve Berger bu gelişmelerin birlikte ele alındığında laikleşme ile

³⁴² Yakın dönemde zorunlu başörtüsüne karşı çıkan birçok kişi ağır cezalara mahkum edilmiştir, bunlar arasında zorunlu başörtüsü yasağını protesto ettiği için yargılanan kadınların savunmanlığını üstlenmesi nedeniyle 38 yıl hapis 148 değnek cezasına mahkum edilen Nesrin Sutude (bkz.: “Human rights lawyer Nasrin Sotoudeh jailed ‘for 38 years’ in Iran”, *The Guardian*, 11 Mart 2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/11/human-rights-lawyer-nasrin-sotoudeh-jailed-for-38-years-in-iran>.) ve annesi Münire Arabşahi ile başörtüsüz olarak çıktıkları protesto videosu internet üzerinden yayıldıktan sonra yargılanarak 16 yıl hapse mahkum edilen Yasemin Aryani ve aynı nedenle 23 yıl hapse mahkum edilen Müjgan Keşavarz uluslararası kamuoyunun özellikle dikkatini çeken isimler arasında sayılabilir. (bkz.: “‘Quash’ convictions and release women jailed for protesting against wearing veils in Iran, urge UN rights experts”, UN News, 16 Ağustos 2019, <https://news.un.org/en/story/2019/08/1044371>.)

³⁴³ Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, par. 22.7/286 – 24.6/286.

modernleşmenin kökteş fenomenler olduğu tezinin yanlışlandığını öne sürmektedir.³⁴⁴ Laikleşmeme tezine göre dinin Dünya genelinde yeniden canlanmasının kaynağını iki şekilde açıklamak mümkün olabilir; bunlardan ilki modernleşmenin insanların tarih boyunca sorgulamaya gerek olmaksızın kesin doğru olarak kabul ettikleri belirliliklere zarar vermesidir. İkinci olası açıklama ise saf laik dünya görüşünün elit kültüre ait olması ve bu kültüre dahil olmayan ancak özellikle eğitim yoluyla ona maruz kalan geniş kitlelerin rahatsızlığıdır. Berger dinsel canlanmanın geleceğine dair bir öngöründe bulunmanın çok anlamlı olmayacağını belirtmekteyse de dünyanın gelecekte dine bugün olduğundan daha mesafeli olması için de bir neden olmadığını, eski laikleşme kuramını hala savunan sosyologların İslami, Evanjelik vb. köktenci akımların laikleşmenin önündeki son engel olduğu ve nihayetinde laikleşmenin gerçekleşeceği savının inandırıcılıktan uzak olduğunu savunmaktadır.³⁴⁵

Laikleşmeme savının kabulü, laikleşme kuramının tamamıyla reddi anlamına gelmemektedir. Berger'in düşüncesine dayalı bir laikleşmeme kavramsallaştırması öncelikle laikleşme eğiliminin ya da laikleştirici güçlerin varlığının kabulüne dayanmaktadır. Karpov'a göre laikleşme ve laikleşmeme tezleri birbirlerini dışlamamakta aksine din ve toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi birbirlerini tamamlar şekilde açıklamaktadırlar; diğer bir ifadeyle her iki tez de modern toplumun birbirleriyle çatışan iki ayrı normatif modeli değil topluma dair bilimsel görüşler olarak ele alınmalıdır.³⁴⁶

Laikleşmeme kavramını dinin yeniden canlanması ve toplumsal etkisini artırması ile bağlantılı bir toplumsal değişim süreci olarak ele alan Karpov, laikleşmenin dinin toplumsal etkilerinin zayıfladığı bir süreç olması nedeniyle laikleşme karşıtlığına dayanan laikleşmemeyi de aksi yönde bir toplumsal değişim süreci olarak tanımlamaktan yanadır. Laikleşmeme, laikleşmeye karşıt bir toplumsal değişimse, bu değişimi oluşturan süreçler laikleşmeyi oluşturan eğilimlerin tersi olmalıdır. Laikleşme teorisi zaman içinde büyük bir değişim göstermiş, önceleri modern toplumda dinin genel olarak gerileyeceği ve hatta tümden yok olacağı savunulurken, zaman içerisinde laikleşmenin, çeşitli toplumsal kaynaklarda ve

³⁴⁴ Berger, par. 28.3/286.

³⁴⁵ Berger, par. 35.9/286 – 37.7/286.

³⁴⁶ Karpov, "Desecularization: A conceptual framework", 237,238.

toplumsal örgütlenmenin farklı seviyelerinde birbirinden farklı düzensiz, çok yönlü bir süreç olarak algılanması kabul görmüştür.³⁴⁷

Laikleşme kuramını bireyler seviyesinde sistematik ve karşılaştırmalı olarak ilk defa tartışmaya açan kişi Casanova olmuştur. Kamusal dinlerin gün geçtikçe artan rolüne dikkat çeken yazar, dinin özelleşmesinin kavramsal olarak doğru olmadığını ileri sürmüştür. Dini konular etrafında şekillenen tartışmaların kamusal alana ve siyasal gündeme yansması karşısında dinin yalnızca özel alana ilişkin bir sorun olduğunu savunmak güçleşmektedir. Amerika Birleşik Devletlerindeki kürtaj karşıtı hareket, İtalyan Katolik Kilisesinin yapay üremeye karşı tutumu ve buna bağlı olarak genel seçimlerin yenilenmesi talebi, Charlie Hebdo’da yayımlanan karikatürler etrafında yoğunlaşan tartışma gibi örnekler dinsel temalı aktivizmin kamusal alana yansımaları olarak görülebilir. Bu nedenle laikleşmeme tezini savunanlara göre dinin özelleşmesinden ziyade tekrar kamusallaşmasıyla karşı karşıya bulunmaktayız.³⁴⁸

Talal Asad, evrensel tarihin Batı tarihi üzerinden inşa edildiğini onun dışındaki tarihlerin yerel, sınırlı tarihler olarak algılandığını iddia etmektedir. Asad’a göre siyasal İslam’ın tarihi de bu şekilde yazılmıştır. Batı tarihçiliği hareket noktası olarak Avrupa Aydınlanmasını alır ve diğer tüm anlayışları Aydınlanmaya ve liberal modele uzaklıklarına göre koymuştur. Asad’a göre, Batılı bakış açısıyla İslami devletler mutlakiyetçi ve eleştiri pratiğine uzak modellerdir. Kendi yaklaşımını ahlaki sonuçlara ulaşmaya çalışmayan, tüm gelenekleri geleneğin açısından ele alan, incelediği geleneklerin akıl yürütme biçimlerini anlamaya çalışan bir bakış açısı olarak görmektedir. Bunun neticesinde bir antropoloğun farklı geleneklere karşı varsa düşmanlıklarını bastırması gerektiğini ve Aydınlanma varsayımlarını diğer gelenekleri anlamının temeli olarak kullanmaması gerektiğini savunmaktadır.³⁴⁹ Örneğin Asad, liberal olmayan Suudi Arabistan’da dahi açık ve toplumsallaşmış bir eleştiri geleneği olduğunu ileri sürmektedir. Bu eleştirinin mecrası Cuma hutbeleri ve fıkıh dersleridir. Suudi Arabistan’da hükümeti eleştiren ulema kendi düşüncelerini hakim kılmaya çalışırken sistem dışı olasılıkları da kabul etmemektedir, zira hükümeti meşru, toplumu İslami kabul ettikleri için eleştiri yöneltebilmektedirler. Asad Suudi ulemanın

³⁴⁷ Karpov, 238.

³⁴⁸ Benoît Challand, “De-Secularization in Europe and the Consequences for the Nexus Human Rights-Religion in the Middle East”, *Human Rights* 9, sy 2 (2014): 23,24.

³⁴⁹ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis, 2015), 225,226.

meşruluk anlamında kullandığı hükümet-i şer'îye kavramının aynı zamanda İlahi hukuk anlamındaki şeriata dayanmasından dolayı ulemanın eleştirilerini hasmane çağrışımları olan eleştiri terimiyle adlandırmak yerine nasihat olarak adlandırdıklarına dikkat çekmektedir.³⁵⁰ Asad, her ne kadar Aydınlanma dışı toplumları kendi bakış açıları üzerinden anlama iddiasında bulunsa da Suudi Arabistan'da ulemanın nasihat kurumunu Aydınlanmanın, laik toplum düzeninin eleştiri kavramıyla eşitlemeye çalışması kendi yönteminden saptığını ve sempatiyle yaklaştığı Aydınlanma dışı bakış açısını meşrulaştırmak için laikleşmiş kavramları kullandığını göstermektedir. Eleştiri, Aydınlanma düşüncesinde merkeze oturtulan insan aklının bir faaliyetidir, buna karşılık Asad'ın eleştiri örneği olarak ortaya koymaya çalıştığı nasihat kurumu hiyerarşik bir anlayış içerisinde, dini düşünceyle ve dogmalarla sınırlanmış bir uyarı faaliyetidir. Meşruluğunu ancak dine uygunluğundan ya da uygunluk iddiasından alır. Asad'a göre, dinsel eleştiri Suudi iktidarına karşı kuvvetli bir siyasal eleştirinin göstergesidir. Ancak buradaki eleştiri tek taraflı saldırı değil bir fikir teatisi çağrısıdır. Asad bu eleştirinin aynı zamanda sınırlı ve sınırlayıcı olduğunu kabul eder ancak Kant düşüncesindeki siyasal eleştirinin de aynı niteliklere sahip olduğunu söyler. Buradaki sınırlılık bazı konuların eleştiri alanının dışında bırakılmasından kaynaklanmaktadır, ancak Asad bunun din ile akıl arasındaki özsel çelişki iddialarıyla bir bağlantısı olmadığını ileri sürer. Laik savların rasyonellik açısından dinsel olanlara üstün olduğu algısını eleştiren Asad bunun doğruluğunu gösteren kesin bir kanıt olmadığını dini geleneklerin radikal dönüşümlere uğrayabildiğini, ilahi metinler sabit olsa da insani yorumun bunları şekillendirebildiğini ve dahası modern çağın en korkunç zorlama örneklerini Nazizm ve Stalinizm gibi laik rejimlere borçlu olduğumuzu iddia eder. Asad'ın ifadesiyle "... insafsız seküler pratiğin dinsel vahşetten geri kalır yanı olmadığını belirtmek gerekir."³⁵¹

3.4.2. Laikleşmeme Tezi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları

Fransa'da dini simgelere, örneğin başörtüsüne ilişkin yasakların gerekçesini genellikle kadınların ya da kırılgan grupların mensuplarının toplum baskısına karşı korunması oluşturmaktadır. Burada korunan özgürlük siyasal ve sosyal yaşamın aktörü olma bağlamındaki pozitif özgürlüktür. Bu anlayışla devlet yurttaşı dinin

³⁵⁰ Asad, 240,241.

³⁵¹ Asad, 261-65.

baskısına karşı koruma yetkisini de kendisinde bulmaktadır.³⁵² Challand’a göre 2003,2004 yıllarında Fransa’da yaşanan başörtüsü sorunu (*affaire du voile*) nedeniyle kabul edilen kamusal mekânlarda göze çarpan dini simge ve sembollerin kullanılmasını yasaklayan yasa (15 Mart 2004 Tarihli 2004-228 sayılı yasa) ve İtalya ve Almanya’da yaşanan devlet okullarında haç bulunmasının devletin tarafsızlığına gölge düşürüp düşürmediği tartışmaları karşısında bu devletlerde Hristiyan sembollerinin genellikle bir tehdit olarak görülmemesine karşın diğer dinlerin sembollerinin, örneğin başörtüsünün devlet politikalarının hedefi olduğunu söylemek mümkündür ve bu nedenle göze çarpan dini sembollerin tanımlanması aslında ciddi bir etnosantrizm sorununu da içermektedir. Challand, laikliğin ve laikleşmenin genel olarak dini görünmez hale getirmediyi aksine Hristiyanlığı laiklik-dostu bir model olarak dinler hiyerarşisinin üzerine yerleştirdiyi iddia etmektedir.³⁵³ Aynı yazara göre dine ilişkin insan hakları ihlallerini konu alan AİHM kararları incelendiğinde Avrupa’da ulus-üstü seviyede de laikleşme kavramının izlerini dolaylı da olsa görmek olanaklı olacaktır. AİHM’nin karar verdiği din-insan hakları ilişkisine dair davaların sayısal olarak geçtiğimiz yıllarda kayda değer bir artış gösterdiğine dikkat çeken Challand 1973 – 1995 yılları arasında AİHM’nin din – insan hakları ilişkisine dair kararlarının yılda ortalama iki adet olmasına karşın bu sayının 1996’dan günümüze yıllık ortalama on dört karara ulaştığını ileri sürmektedir. Yazar bu artışın nedenleri arasında Konseyin üye sayısındaki artış ve 11. Protokolün yürürlüğe girmesi sonucunda AİHM’nin iş yükünde meydana gelen artışın da olduğunu kabul etmekle birlikte artış eğiliminin din konusunun hukuk alanında daha fazla gündeme geldiğini de gösterdiğini savlamakta, bu yorumun Avrupa’da hukuk seviyesinde de laikleşmenin varlığına işaret ettiğini belirtmektedir.³⁵⁴ Challand’ın bu tezine dayanak olarak AİHM kararları veri tabanında “religion” (din) anahtar sözcüğünü kullanarak yapmış olduğu aramayı göstermektedir. Kanaatimizce, Challand’ın çıkarımı uyguladığı yöntem açısından sıkıntılıdır; zira yıl içerisinde binlerce³⁵⁵ karar

³⁵² Saadet Yüksel, *Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015), 159.

³⁵³ Challand, “De-Secularization in Europe and the Consequences for the Nexus Human Rights-Religion in the Middle East”, 23,24.

³⁵⁴ Challand, 26,27. 7

³⁵⁵ Örneğin, kabul edilmezlik kararları da dahil olmak üzere AİHM’nin 2017 yılında vermiş olduğu karar sayısı 85954, 2018 yılında vermiş olduğu karar sayısı ise 42761’dir,(bkz:https://www.echr.coe.int/Documents/Stats_annual_2018_ENG.pdf) 31.10.2019

vermekte olan AİHM'nin kararlarında “din” sözcüğünün, hangi bağlamda olduğuna bakılmaksızın, ne sıklıkla geçtiğinin incelenmesinin, özellikle bu sayı çift haneli rakamları aşmadığı sürece, din özgürlüğüne ve laikleşme ya da laikleşmemeye ilişkin bir çıkarımda bulunmaya imkan vermeyeceği açıktır. 11. Protokol sonrası dönemde AİHM'ye din özgürlüğü ve dini haklarla ilgili başvuruların dikkat çekici ölçüde arttığına AİHM'nin kendi yayınlarında da dikkat çekilmekte ve bu konuda birçok başka yazar hemfikir olsalar da³⁵⁶ sadece kendisi de laikleşmenin bir getirisi olan din özgürlüğüne ilişkin başvuru ve karar sayısının artışına dayanılarak laikleşmeme olgusunun AİHM içtihatlarında da görüldüğü sonucuna varmak zorlama bir yorum olacaktır.

AİHM'nin laikleşme ile bağlantılı kararları arasında en önemlilerinden biri Lautsi – İtalya kararıdır.³⁵⁷ Kararın odak noktasında laikliğin din özgürlüğü için zorunlu olup olmadığı sorunu bulunmaktadır.³⁵⁸ Lautsi davasında başvuru İtalyan mahkemelerine göre okullarda çarmıhtaki İsa sembolünün bulunmasının yürürlükteki İtalyan Anayasası'ndan ve Papalık ile yapılan 1984 anlaşmalarından önceki tarihlerde yürürlüğe giren ve halen yürürlükte oldukları kabul edilen mevzuat hükümlerine dayandığını ancak bu hükümlerin Anayasa'ya uygunluğunun Anayasa Mahkemesi tarafından denetlenemediğini, söz konusu hükümlerin dinsel bir Devlet anlayışıyla kabul edildiğini ve mevcut Anayasadaki devletin laiklik ödeviyle ihtilaf halinde olduğunu ve Sözleşmeyle korunan hakları ihlal etmekte olduklarını ileri sürmüştür. Başvurucuya göre sınıflarda çarmıhtaki İsa sembolünün bulunması zorunluluğu ile Devlet, Katolik Kilisesine ayrıcalıklı bir statü tanımaktadır ve bu Devletin düşünce, vicdan, din özgürlüklerine ve kişilerin çocuklarını kendi ahlaki ve dini inançlarına göre yetiştirme hakkına bir müdahalesidir ve Katolik olmayanlara karşı ayrımcılık

itibarıyla AİHM'de derdest olan dosya sayısı 60150'dir. (bkz: https://www.echr.coe.int/Documents/Stats_pending_month_2019_BIL.pdf)

³⁵⁶ AİHM tarafından hazırlanan AİHS 9. maddesine dair el kitabında ve Din Özgürlüğü içtihatlarına dair kitapçıkta da aynı noktaya dikkat çekilmektedir. Bkz.: “Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights”, Echr, 7, erişim 10 Temmuz 2020, https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_ENG.pdf; Reseach Division, “Overview of the Court's case-law on freedom of religion”, Echr, 5, erişim 06 Ekim 2020, https://www.echr.coe.int/Documents/Research_report_religion_ENG.pdf. Aynı yönde bkz: Guido Raimondi, “President of the European Court of Human Rights, opening of the judicial year, 26 January 2018 speech in ECHR Annual Report 2018”, 2018, 19, https://www.echr.coe.int/Documents/Annual_report_2018_ENG.pdf.

³⁵⁷ Lautsi ve diğerleri - İtalya, No. 30814/06 (AİHM 18 Mart 2011).

³⁵⁸ Leigh ve Ahdar, “Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away”(2012)”, 1066.

niteliğindedir. Belirli bir dinin sembollerinin devlet okullarında bulunması öğrencilerde devletin belirli bir dini inancı desteklediği hissini uyandırmaktadır ve bir hukuk devletinde kimse, özellikle etkiye daha açık olan gençler Devlet'in belirli bir dini anlayışa diğerlerinden daha yakın olduğunu düşünmemelidir. Başvurucu, laikliğin Devletin tüm dinlere karşı tarafsız olmasını ve tüm dinlere karşı eşit mesafede durmasını gerektirdiğini savunmaktadır.³⁵⁹ Hükümet tarafı ise çarmıhtaki İsa sembolünün işaretinin dini bir sembol olmasına karşın şiddet karşıtlığı, tüm insanların eşit onuru, adalet, bireyin topluluktan önce gelmesi, kişinin komşusunu sevmesi ve hatta düşmanlarını affetmesi, özgürce seçim yapabilme gibi Hristiyan inancı dışında da paylaşılan ilkeleri yansıttığını ileri sürmüştür. Hükümet tarafına göre çarmıhtaki İsa sembolünün taşıdığı mesaj hümanisttir ve bu mesajı işaretin dini boyutu dışında da okumak olanaklıdır; taşıdığı mesaj nedeniyle de bu işaret laikliğe uygundur. Hükümet, İtalya'da eğitimin tamamıyla laik ve çoğulcu olması, müfredatta herhangi bir dine gönderme olmaması ve din eğitiminin isteğe bağlı olması karşısında ebeveynin çocuklarını kendi inançları doğrultusunda yetiştirmeleri açısından da herhangi bir sorun olmadığını savunmuştur. Hükümete göre laiklik kavramının uygulamada nasıl yorumlanması gerektiği üzerine bir Avrupa oydaşması bulunmadığından, devletlerin bu konuda geniş bir takdir hakkı bulunmaktadır.³⁶⁰ Mahkeme Daire kararında eğitim bağlamında ebeveynin inançlarına saygının, geldikleri toplumsal tabana, dini inançlarına ya da etnik kökenlerine bakılmaksızın öğrencilerin katılımını teşvik eden açık bir okul ortamıyla birlikte sağlanması gerektiğini; okulların misyoner faaliyet ve ibadetlerin mekanı değil farklı dini ve felsefi inançların buluşma noktası olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda 1. Protokolün 2. maddesinin 2. Fıkrası Devletin eğitim işlevini yerine getirirken müfredatın nesnel, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde aktarılmasını gözetmesi gerekmektedir. Devletin ebeveynin dini ve felsefi inançlarına saygı duymayan şekilde bir endoktrinasyon amacı gütmesi yasaktır ve bu yasak Devletin aşmaması gereken sınırı da oluşturmaktadır. Ebeveynin ve çocuğun inancına saygı, bir dine inanmayı ve herhangi bir dine inanmamayı da içermektedir. Hem inanma hem de inanmama (negatif özgürlük) Sözleşmenin 9. Maddesi ile korunmaktadır. Devletin herhangi bir dini inancın ya da bunların ifade ediliş şeklinin meşruluğunu değerlendirme yetkisinin olduğunun kabulü devletin tarafsızlık ödevi ile

³⁵⁹ Lautsi ve diğerleri - İtalya paragraf 30,31.

³⁶⁰ Lautsi ve diğerleri - İtalya paragraflar 35-41.

bağdaşmaz. Mahkemeye göre eğitim bağlamında tarafsızlık, çoğulculuğun teminini gerektirmektedir.³⁶¹ Daire kararında bu ilkeler somut vakaya uygulanarak sınıflarda çarmıhtaki İsa sembolünün bulunmasının müfredatın nesnel, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde aktarılması ve ebeveynin inancına saygı yükümlülükleriyle bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunun yanıtı aranmıştır. Daireye göre çarmıhtaki İsa sembolünün varlığının her yaştan öğrenci tarafından dini bir işaret olarak algılanması ve öğrencilerin belirli bir dinin izlerini taşıyan bir okulda eğitildiklerini düşünmeleri olasıdır; başta azınlık gruplarına mensup çocuklar olmak üzere bazı çocuklar açısından bu durum duygusal açıdan rahatsızlık verici olabilir. Dairenin oy birliğiyle aldığı karara göre negatif din özgürlüğü dini hizmetlerin ya da dini eğitimin yokluğuyla sınırlı bir kavram değil, belirli bir inancı, dini ya da ateizmi ifade eden fiil ve semboller de kapsayan bir kavramdır; bu negatif hak belirli bir inancı beyan edenin Devlet olması ve aynı görüşte olmayanların orantısız bir gayret göstermeksizin ya da fedakarlık sayılabilecek bir davranışta bulunmaksızın içinden çıkamayacakları bir durumda olmaları halinde özellikle korunmalıdır.³⁶² İtalya Daire kararına karşı 28 Ocak 2010 tarihinde Büyük Daire’ye başvurmuştur. Dairenin kararı dikkate değer bir tepkiye neden olmuştur, davaya müdahil olan birçok devletin³⁶³ ve sivil toplum örgütünün yanında kolektif olarak Avrupa Parlamentosu’nun otuz üç üyesinin, Büyük Daire kararında da yer bulan görüşleri Daire kararının etkisini net bir şekilde göstermektedir. Daire kararı çok farklı siyasi aktörleri bir araya getirmiştir, Annichino’nun da işaret ettiği üzere burada ilginç olan nokta İtalyan hükümetinin Batı Avrupa ülkelerinden ziyade AİHM’nin daha önceki kararlarında dinsel azınlıklara baskı yapmakla eleştirdiği Rusya, Yunanistan, Bulgaristan, Güney Kıbrıs gibi Orta ve Doğu Avrupa ülkelerince desteklenmiş olmasıdır. Büyük Daire’nin verdiği kararlar her Avrupa ülkesinin dine nasıl yer vereceğine kendisinin karar vereceği ve Hristiyanlığı ya da daha doğrusu hâkim olan kiliseyi destekleyebileceği bir ortam yaratılmıştır.³⁶⁴

³⁶¹ Lautsi ve diğerleri - İtalya paragraf 47.

³⁶² Lautsi ve diğerleri - İtalya de 51-56.

³⁶³ Müdahil olarak görüş sunan hükümetler şunlardır: Ermenistan, Bulgaristan, Güney Kıbrıs, Rusya Federasyonu, Yunanistan, Litvanya, Malt, San Marino Cumhuriyeti, Monako Prenslığı ve Romanya.

³⁶⁴ Pasquale Annichino, “Winning the battle by losing the war: the Lautsi case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to reshape European identity”, *Religion & Human Rights* 6, sy 3 (2011): 213-19. Annichino makalesinde AİHM’nin ilk kararına karşı Amerikan Evangelistler, Rus Ortodoks Kilisesi ve Vatikan arasındaki “kutsal ittifakı” değerlendirmektedir.

Büyük Daire ise kararında, Devletlerin çeşitli din ve inançlar karşısında tarafsızlığını koruması ve özellikle karşıt gruplar arasında demokratik toplumun gerektirdiği kamu düzeni, dinsel uyum ve hoşgörüyü sağlaması gerekliliğine dikkat çekmektedir. Mahkemeye göre verilecek eğitimin içeriği konusunda karar vermek Sözleşmeye taraf devletlerin yetkisi dahilindedir ve kural olarak mahkemenin bu hususta karar verme yetkisi yoktur; bu bağlamda devletlerin doğrudan ya da dolaylı olarak felsefi ya da dini bilgilere müfredatta yer vermesi olanaklıdır. Bununla birlikte Daire kararında da belirtildiği gibi müfredatın nesnel, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde aktarılması, endoktrinasyondan kaçınılması gerekmektedir.³⁶⁵ Mahkeme, somut olayda Devlet okullarının sınıflarında çarmıhtaki İsa sembolünün bulunup bulunmamasının devletin takdir yetkisi kapsamında olduğunu, okullarda dini sembollerin bulunmasına ilişkin bir Avrupa oydaşması bulunmamasının da bu yaklaşımı desteklediğini ifade etmiştir. Mahkemeye göre sınıflarda çarmıhtaki İsa sembolünün bulunması zorunluluğu çoğunluğun dini anlayışına baskın bir görünürlük sağlamaktaysa da tek başına bu durum endoktrinasyonun varlığını göstermeye yeterli değildir. Kararda, çarmıhtaki İsa sembolünün esas itibarıyla pasif bir sembol olmasına özel bir önem verilerek didaktik bir söylev ya da ibadete katılmayla aynı etkileri doğurmayacağı ifade edilmiştir.³⁶⁶ İkinci Dairenin kararı ile Büyük Daire kararı arasındaki en temel farklılık sınıflarda çarmıhtaki İsa sembolünün varlığının etkilerine ilişkin değerlendirmelerinde yatmaktadır³⁶⁷. Daire kararında sembolün varlığının duygusal açıdan rahatsızlık verici olabileceği belirtilirken Büyük Daire sadece sembolün sergilenmesinin yaratacağı etkiye dair bir kanıt olmadığını vurgulamaktadır. Yargıç Bonello'nun oldukça sert bir dille kaleme alınmış olan değişik gerekçesinde ise bir insan hakları mahkemesinin tarihi Alzheimer'a tutulamayacağı ve bir ulusun kültürel devamlılığını göz ardı etmeye hakkı olmadığı ifade edilmektedir. Bonello'ya göre çarmıhtaki İsa sembolünün kişilerce laikliğe karşı bir ihanet ya da Kilise – Devlet ayrılığının sağlanmaması olarak görülmesi muhtemel olsa bile cezbedici ve ayartıcı laiklik ve Kilise – Devlet ayrılığı öğretilerinin Sözleşmede yeri yoktur ve bunlar din ve vicdan özgürlüğünün zorunlu unsurları değildir. Bonello, sözleşmeye taraf devletlerin, din özgürlüğüyle paralel olarak gelişen ve din özgürlüğüyle ilgili fakat

³⁶⁵ (2011). 30814/06 Lautsi ve diğerleri - İtalya, AİHM - Büyük Daire

³⁶⁶ Lautsi ve diğerleri - İtalya de 71-74.

³⁶⁷ Leigh ve Ahdar, "Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away"(2012)", 1067.

ondan farklı kavramlar olan laiklik, Kilise – Devlet ayrılığı, dinsel tarafsızlık, dinsel hoşgörü gibi kavramları destekleyip desteklememelerinin kendi seçimleri olduğunu ancak bunların Sözleşmeyle korunan değerler olmadığını ileri sürmektedir.³⁶⁸ Leigh ve Ahdar, Lautsi kararına konu olan somut vakayı da örnek göstererek laikliğin aslında iddia edilenin aksine din karşısında tarafsız olmadığı tezini işlemektedir, Yargıç Bonello’nun da vurguladığı gibi çarmıhtaki İsa sembollerinin okullardan kaldırılması İtalya açısından tarafsız bir eylem olmayacaktır. Hatta aksine agnostikliğin veya laikliğin müspet ve saldırgan bir şekilde kabul edilmesi anlamına gelecektir, agnostik ve laikler tarafından gerçekleştirilen hoşgörüden yoksun bir eylem olacaktır. Yazarlara göre bu yumuşak laikliğin dini kamusal alandan dışlayacak katı laikliğe dönüşme potansiyelini de göstermektedir, Lautsi kararıyla bu riske karşı, kırılğan da olsa bir önlem alınmıştır. Leigh ve Ahdar’a göre dinsel semboller ve ritüelleri kurulu dine mensup olmayanları dışlamak ve yabancılaştırmakla eleştirenlerin değinmediği nokta dini sembolizmi kamusal alandan uzaklaştıran laikliğin de aynı şekilde inananları yabancılaştırdığıdır ve bu bağlamda laiklik dinsel tartışmaların dışında tarafsız bir müşterek nokta olmaktan uzaktır; Lautsi kararı ise yabancılaşmanın iki yönlü olduğunu göstermiştir. Yazarların kanaatine göre Lautsi kararıyla Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi yargısı artık olgunluğa ulaşmış, devletin tarafsızlığı ve laiklik çerçevesindeki kavramsal muğlaklığını ortadan kaldırmış, Avrupa Kıtasının anayasal çeşitliliğinin Fransız ya da Amerikan modellerine hapsedilmesi engellenmiş, böylelikle post-laik dönemde din özgürlüğünün ne anlama geldiğinin sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesi için gerekli zemin oluşturulmuştur.³⁶⁹

Benoit Challand, mahkeme içtihadından doğrudan örnekler göstermeksizin, kararların esasına girildiğinde AİHM içtihatlarında özellikle azınlık dinlerinin varlıklarının ve meşruluklarının hukuken kabulü taleplerine ilişkin değerlendirmelerde bir artış göze çarptığını, azınlık taleplerinin çoğu kez AİHM kararlarıyla da desteklendiğini ileri sürmektedir. Challand’a göre başka bazı sebeplerin yanında özellikle Avrupa’nın, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu Ortadoğu ile kültürel etkileşiminin bir sonucu olan dini ve etnik tikelcilik çeşitli nedenlerle AİHM yargıçları tarafından da tanınmaktadır. Yazar, Avrupa’daki ve gelişmiş kapitalist toplumlardaki

³⁶⁸ 30814/06 Lautsi ve diğerleri - İtalya, AİHM - Büyük Daire

³⁶⁹ Leigh ve Ahdar, “Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away’(2012)”, 1097,1098.

post-modern düşüncenin modern kimlikler konusunda egemen anlatılardan ayrılmayı olanaklı kıldığını ve post-modern durumun yanında Avrupa – Ortadoğu ilişkisinin ve Ortadoğulu misafir işçiler, göçmenler ve sığınmacılar aracılığıyla Avrupalı kimliklerinin melezleşmesinin de bu gelişmelerde etkili olduğunu savunmaktadır. Sonuç olarak İslam’ın Avrupa’daki varlığı, AİHM yargıçlarının tikel kültürel talepleri hukuken tanımalarına yol açmıştır.³⁷⁰ AİHM, uzun süredir çoğulculuğa saygı göstermeyi demokratik toplumun temel özelliklerinden biri olarak görmekte ve kültürel çeşitlilik ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Challand, son yıllarda AİHM’nin dini ve tikel taleplere karşı yaklaşımının büyük bir dönüşüm geçirdiğini ve Avrupa seviyesinde bu tikelliklere Mahkeme tarafından hukuki öznellik imkanı bahsedildiğini savunmaktadır.³⁷¹ Yukarıda bahsedilen şekliyle Lautsi kararının ve özellikle kararda yer alan değişik gerekçelerin post-laiklik ve laikleşmeme tezleriyle uyumlu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır, Lautsi kararını Mahkemenin dini taleplere yaklaşımında, üstelik çoğunluğun dini inancı bağlamında, büyük bir değişim olduğunun göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Laikleşmeme, sadece gelişmiş, kapitalist Avrupa toplumları açısından değil Ortadoğu ve Asya ülkeleri için de geçerli olabilecek bir kavramdır. Özellikle Ortadoğu’da, bazıları kuruluşlarında laik olan, birçok devlette dinin zaman içinde kamusal alanda tekrar güçlendiği görülmektedir.³⁷² Habermas’a göre Ortadoğu’daki “laikleşmeme” süreci ve Hindistan Pakistan arasındaki gerilim dine içkin şiddet potansiyelinin siyasal olarak kullanılmasının örnekleri arasındadır.³⁷³ Ortadoğu’da dini hareketlerin ve siyasi partilerin nasıl olup da bu denli güç kazandığına ilişkin biri sosyolojik diğeri ise siyasi olmak üzere iki temel açıklama bulunmaktadır. Sosyolojik temelli açıklamaya göre, hızlı kentleşme dinsel canlandırmayı da beraberinde getirmiştir; bu gelişmeyi kitaba ulaşma ve tahsil görme imkanları da desteklemiştir. Köylerinden göç eden insanlar için camiler bir tür birliktelik hissiyatı sağlamıştır ve nihayet Ortadoğu toplumları Müslüman olduklarını tekrar idrak etmişlerdir. Siyasi temelli açıklama ise bölgedeki önemli siyasal gelişmelerin mevcut duruma yol açtığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu siyasal gelişmeler arasında belki de en önemlisi

³⁷⁰ Challand, “De-Secularization in Europe and the Consequences for the Nexus Human Rights-Religion in the Middle East”, 28,29.

³⁷¹ Challand, 29.

³⁷² Challand, 37.

³⁷³ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 19.

1967’de Altı Gün Savaşı’nın İsrail’in zaferi ile sonuçlanmasıdır. Altı Gün Savaşı’ndan sonra laik milliyetçi ideolojiler güç yitirirken özellikle 1980’lerden sonra, bu ortamdan güç alan din temelli ideolojiler büyük güç kazandılar.³⁷⁴



³⁷⁴ Challand, “De-Secularization in Europe and the Consequences for the Nexus Human Rights-Religion in the Middle East”, 37.

4. HAK KURAMLARI

Negatif din özgürlüğünün hak kuramları açısından değerlendirilebilmesi amacıyla bu bölümde doğal haklar kuramı, faydacı kuram ve Hohfeld'in analitik sistemi temelinde hak kuramlarına, çalışmanın gereklilikleri ölçüsünde yer verilmektedir. Çalışmanın hipotezlerinden olan negatif din özgürlüğünün, temel bir yurttaş hakkı olduğu; laikliğin ve dinden özgürlüğün niteliği itibarıyla talep edilebilir ve devlete pozitif yükümlülükler yükleyen bir hak olduğunu, hem felsefi olarak hem de pozitif hukuk metinleri bağlamında savunmak olanaklı olduğu savının değerlendirilebilmesi açısından, negatif din özgürlüğünün hak teorileri açısından nasıl değerlendirilebileceğinin tartışılması önem taşımaktadır.

4.1. Hak Özgürlük ve Özgürleşme

Hak kavramı hukuk kuramı açısından tartışmalı bir konudur. Tartışma hakkın ne olduğunun yanında insanın hangi haklara sahip olduğunu veya hangi haklara sahip olması gerektiğini de içermektedir. Sahip olunan ve sahip olunması gerektiği savunulan haklar ayrımı analitik ve normatif kuramlar arasındaki temel ayrımı da oluşturmaktadır. İskandinav hukuki realistleri hakkı kişinin tasavvurunun mistik bir ürünü olarak kabul etmektedir.³⁷⁵ İskandinav realistleri ampirik olan dışında herhangi bir bilişi olanaksız görerek başta adalet kavramı olmak üzere tüm metafizik kavramları hukuken anlamsız kabul etmektedirler.³⁷⁶

Hak kavramı sıklıkla ödev kavramıyla birlikte ele alınmakta, iki kavram birbirinin karşılığı olarak görülmekte ve tüm hakların karşılığı olan ödevler, tüm ödevlerin de karşılığı olan haklar olduğu varsayılmaktaysa da Feinberg'e göre gerçekte bazı ödevlerin karşılığı olan haklar yoktur hatta hiçbir hakkın olmadığı sadece ödevlerin var olduğu bir dünya tasavvur etmek dahi mümkündür. Feinberg, hak düşüncesinin özünde talep etme fiilinin bulunduğunu savunmaktadır; hakka sahip olmak başkalarına karşı talepte bulunmanın hukuki zemini olduğu anlamına

³⁷⁵ Alan R. White, *Right* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 2-4; Tom Campbell, *Rights: A critical introduction* (London: Routledge, 2005); Raymond Wacks, *Understanding Jurisprudence*, 6th Edition (Oxford, UK: Oxford University Press, 2021), 297; Ayrıca bkz. Carlos Santiago Nino, ed., *Rights* (Aldershot: Dartmouth Publishing Co Ltd, 1992).

³⁷⁶ Wacks, *Understanding Jurisprudence*, 183.

gelmektedir, bu talep zemini başkalarının talepte bulunana karşı ödevlerini ortaya çıkarmaktadır ve bu durumda hak zamansal olarak ödevden önce gelmektedir.³⁷⁷

Hak kavramı modern hukuk sistemlerinde hangi davranışların kabul edilebilir olduğunu ve hangi kurumların meşru ve hukuki olduğunu tanımlamaktadır; hükümet biçimlerinden hukukun içeriğine kadar birçok olgu günümüzde haklar ile birlikte betimlenmektedir. Özgürlüğün ve iktidarın alanları da haklara bakış açısıyla şekillenmektedir.³⁷⁸

Çağcıl hukuk sistemlerinde tanınan hakların çokluğu karşısında bu hakları çeşitli ortak özelliklerine göre tasnif etmek de bir gereklilik halini almıştır. Hakları, hakkın sahibi (çocuk hakları, işçi hakları, halkaların hakları vs. gibi), hakkın içerdiği eylem, durum veya nesnesi (ifade özgürlüğü, özel yaşamın gizliliği, sessiz kalma hakkı, mülkiyet hakkı vs. gibi) hak sahibinin hakka sahip olduğunun kabul edilme nedeni (hukuki hakların hukukça tanınmaya dayanması, doğal hakları da içeren ahlaki hakların gerekçesinin ahlaki gerekçelere sahip olması gibi) söz konusu hakkın, hak sahibinin eylemlerinden etkilenme biçimi (vazgeçilmezlik, devredilmezlik vs. gibi) gibi çeşitli kriterlere göre tasnif etmek olanaklıdır. Haklar incelendiğinde söz konusu kategorilerin ve bunların alt kategorilerinin sıklıkla kesiştiği görülecektir. Örneğin insan haklarının doğal haklar olup olmadığı, özel hayatın gizliliğinin nedeni bakımından salt hukuki bir hak olup olmadığı gibi birçok hakkın nasıl doğru tasnif edilmesi gerektiğine ilişkin tartışmalar süregelmektedir.³⁷⁹ Aynı şekilde hukuki ve hukuki olmayan hak ve ödevlerin mümkün olup olmadığı tartışması da hakların tasnifi açısından güncelliğini korumaktadır, örneğin Duguit'ye göre hukuki ödevlerden söz etmek mümkünken hukuki haktan söz etmek olanaklı değildir, buna karşılık Austin, Bentham ve Ross'a göre hukuki olmayan nitelikte yükümlülük ve ödevler mümkündür ancak hak sadece hukuki hak olarak olanaklıdır.³⁸⁰

³⁷⁷ J. Feinberg, J. L. Coleman, ve C. Kutz, *Philosophy of Law* (Wadsworth Cengage Learning, 2014), <https://books.google.com.tr/books?id=Dfp3MQEACAAJ>.

³⁷⁸ Leif Wenar, "Rights", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, erişim 05 Nisan 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.

³⁷⁹ Wenar.

³⁸⁰ Herbert Lionel Adolphus Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy* (OUP Oxford, 1982), 162,163.

4.2.1. Hakların Biçimleri- Hohfeld'in Analitik Sistemi

Hukuki sorunların “haklara” ve “ödevlere” indirgenerek anlaşılabilceğı ve bu kategorilerin en karmaşık hukuki ilişkileri dahi açıklamak için yeterli olacağı anlayışını eleştiren Hohfeld, Hohfeld, “hak” kavramının dar anlamda hakkın yanı sıra özgürlük, yetki yahut bağışıklık anlamına da gelebileceğini ifade etmektedir. Hohfeld'in hak açıklaması hak atfeden kavramların ilk bakışta birbirlerine çok benzer görünseler de nasıl farklı karşılıkları olduğu üzerine kurulmuştur. Genel olarak hak kavramıyla karşılanan bu ifadelerin ilk bakıştaki benzerliği kaçınılmaz olarak kavram kargaşasına da neden olmaktadır.³⁸¹

Bu durumda “X'in R'yi yapmaya hakkı vardır” önermesi dört farklı anlam taşıyabilir:

1. Talep hakkı ya da kabaca hak: “X'in R'yi yapmaya hakkı vardır” önermesi, bir başka kişinin (Y) X'in R'yi yapmasına müsaade etme ödevi olduğu anlamına gelebilir, yani fiilen X'in Y'ye karşı bir talebi mevcuttur.
2. Özgürlük: “X'in R'yi yapmaya hakkı vardır” önermesi, X'in bir şeyi yapmakta ya da yapmaktan kaçınmakta özgür olduğu anlamına gelir; Y'nin X'e karşı bir ödevi yoktur. Hohfeld bunu bir “ayrıcalık” olarak adlandırır.
3. Yetki: “X'in R'yi yapmaya hakkı vardır” önermesi, X'in R'yi yapma gücü olduğu yani X'in, bir talep hakkı ya da ayrıcalığı olsun olmasın basitçe başkalarının haklarını ve ödevlerini ya da genel olarak hukuki ilişkilerini değiştiren bir eylemde bulunmakta serbest olduğu anlamına gelir.
4. Bağışıklık: Nihayet “X'in R'yi yapmaya hakkı vardır” önermesi, X'in Y'nin ya da bir başkasının, X'in hukuki durumunu değiştirme gücüne tabi olmadığı anlamına gelebilir.³⁸²

Hohfeld'e göre bu Y'nin araziye girmeme ödevidir. Talep hakları her zaman ödevlere karşılıktır. X'in talep hakkının varlığı bir başkasının X'e karşı belirli bir ödevi olduğu anlamına da gelmektedir. Özgürlük ise zorunlu olarak başkalarının ödevini

³⁸¹ Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, ed. Walter Wheeler Cook (New Haven: Yale University Press, 1919), 35; Alon Harel, “Theories of Rights”, içinde *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. Martin P. Golding ve William A. Edmundson (Singapur: Blackwell Publishing, 2006), 192,193.

³⁸² Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, 36,36,38,39,42350,51,60,62.

doğurmamaktadır. X'in özgürlüğünün başkaları açısından karşılığı "hak yokluğudur". Yetkinin karşılığı sorumlulukken, bağışıklığın karşılığını acizlik yani başkalarının hukuki durumunu değiştirme olanaksızlığı oluşturmaktadır.³⁸³

Temel hukuki ilişkilerin en nihayetinde kendine özgü niteliği nedeniyle resmi tanımlamalar yapma girişimleri faydasız olmasalar da tatmin edici olmaktan da uzaktırlar. Bu nedenle Hohfeld mümkün olan tün ilişki biçimlerini karşılıklar ve zıtlar üzerinden ortaya koyarak her birinin kapsamını belirlemeye ve somut hukuki olaylardaki karşılıklarını bulmaya çalışır. Hohfeldci yöntem olarak anılan bu yöntemle pratikte ayırım gözetilmeksizin hak terimiyle karşılanan hak, ayrıcalık, yetki ve bağışıklık kavramlarının karşıtları ve zıtları şu şekilde tespit edilmektedir:³⁸⁴

HAK	KARŞILIĞI	ZİDDİ
Hak	Ödev	Hak Yokluğu
Ayrıcalık	Hak Yokluğu	Ödev
Yetki	Sorumluluk	Acizlik
Bağışıklık	Acizlik	Sorumluluk

Hohfeld'in tasnif ettiği hakların tamamı belirli kişi ya da kişilere yönlendirilebilecek nitelikteki haklardır ve tek başlarına değil birbirleri ile ilişki içinde işlerlik kazanırlar. Örneğin ifade özgürlüğü farklı talepler, özgürlükler, bağışıklıklar ve taleplerce şekillendirilmektedir. Burada talep hakkı başkalarının kişinin düşüncelerini ifade etmesine müdahale etmemesi ve ifadelerin sansürlenmemesi ödevlerinden oluşmaktadır.³⁸⁵ Negatif talep hakları, talep hakkı sahibine karşı engel olmama şeklinde negatif bir eylemi gerektirmektedir. Talep yalnız aktif destek hakkını değil aynı zamanda "negatif özgürlük hakkını" da içermektedir.³⁸⁶ Özgürlükler ise kişinin kendisini farklı şekillerde ifade etme ya da etmeme özgürlüğünü içerir. İfade özgürlüğü bakımından bağışıklıklar ise söz konusu talep haklarının ve özgürlüklerin

³⁸³ Wacks, *Understanding Jurisprudence*, 298.

³⁸⁴ Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, 36.

³⁸⁵ Harel, "Theories of Rights", 193.

³⁸⁶ Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015), 57.

güvencesi niteliğindedir.³⁸⁷ Benzer şekilde negatif din özgürlüğü de kişinin inanma yahut inanmama tercihi ile iyi ve doğru bir yaşamın nasıl olması gerektiği konusundaki tercihlerine dini kurumlar tarafından ya da din adına müdahale edilmemesi ödevi şeklindeki bir talep hakkını, kişinin inanma yahut inanmamayı serbestçe seçme ve kamusal alanda dini ritüellerde bulunmak zorunda kalmama özgürlüğünü içerir, benzer şekilde burada da bağışıklıklar talep haklarının ve özgürlüklerin güvencesidir.

4.2.2. Aktif ve Pasif Haklar

Aktif ve pasif haklar ayrımı Hohfeld'in dörtlü tasnifi ile örtüşmektedir. Ayrıcalık ve yetki hak sahibinin kendi eylemleri ile ilişkili aktif haklardır. Talep hakkı ve bağışıklık ise başkalarının eylemlerini düzenleyen pasif haklardır. Aktif haklar X'in R'ye hakkı vardır şeklinde ifade edilirken pasif haklar X'in B'nin R davranışına hakkı vardır şeklinde ifade edilebilir. Örneğin bir geminin kaptanının geminin güvertesinde dolaşmaya (ayrıcalık) ve geminin limandan ayrılmasını emretmeye (yetki) aktif hakkı vardır; satranç oyununda oyuncuların diğer oyuncunun dikkatlerini dağıtmamasını talep etme hakkı veya akademisyenlerin revaçta olmayan görüşleri savunan yayınlarından dolayı görevlerine son verilmemesi hakları (bağışıklık) ise pasif haklardır.³⁸⁸

4.2.3. Negatif ve Pozitif Haklar

Negatif ve pozitif haklar ayrımı özellikle normatif kuramcılarca benimsenen bir ayrımdır. Negatif hak sahibi kendisine müdahale edilmemesi yönünde bir hakka sahipken pozitif hak sahibi olmak bir mala ya da hizmete müstehak olmayı sağlamaktadır. Kişi dokunulmazlığı negatif hakların klasik bir örneği olarak görülebilir.³⁸⁹ Hohfeld analizi ile birlikte düşünüldüğünde hem negatif hem de pozitif haklar pasif haklardır, dolayısıyla bazı hakları negatif veya pozitif hak olarak tanımlayabilmek olanaklı değildir. Ayrıcalıklar ve yetkilerin negatif hak olması mümkün değildir; benzer bir şekilde ne ayrıcalıklar ne yetkiler ne de bağışıklıklar pozitif haklardır.³⁹⁰

³⁸⁷ Harel, "Theories of Rights", 193.

³⁸⁸ Wenar, "Rights".

³⁸⁹ Jan Narveson, *The Libertarian Idea* (Broadview Press, 2001).

³⁹⁰ Wenar, "Rights".

4.2.4. Hak Kuramları

Hakkın işlevine dair kuramlarını irade ve çıkar kuramları olarak ikiye ayırmamız mümkündür.³⁹¹ İrade kuramlarını benimseyen önemli isimler arasında Kant, Savigny, Hart, Kelsen, Wellman ve Steiner’ı saymak mümkündür. Önde gelen çıkar kuramcıları arasında ise Bentham, Ihering, Austin, Lyons, MacCormick, Raz ve Kramer bulunmaktadır.³⁹²

İrade kuramının öncülerinden olan Savigny’e göre hak sözcüğü, ruhsal bir fenomendir ve hak da kişinin irade gücünden başka bir şey değildir. Ödev ise, kişinin davranışının başkasının egemenliği altına girmesi anlamına gelmektedir. Hakkın ortaya çıkmasını sağlayabilen tek şey irade gücüdür. Hakkın varlığının şüpheli olduğu durumlarda ise mahkeme kararıyla tanınması gereklidir.³⁹³

Hart’ın savunduğu şekliyle irade kuramına göre bir şeyi yapıp yapmama hakkında esasen korunan o eylemde bulunup bulunmamaya ilişkin tercihtir.³⁹⁴ İrade kuramına göre hak, hak sahibini başkasının ödevini kontrol edebildiği için söz konusu ödevin kapsadığı davranış alanında “küçük ölçekte bir egemen” yapar.³⁹⁵ Diğer bir ifadeyle irade kuramı açısından hakkın işlevi hak sahibine başka bir kişinin ödevi üzerinde hakimiyet sağlamaktır. Hohfeld’in analizi açısından bakılacak olursa, irade kuramını kabul edenlere göre her hak bir talebe dair yetki sağlamaktadır; tüm haklar başka kişilerinin belirli bir şekilde davranma yükümlülüğü üzerinde hakimiyet bahşetmektedir. Diğer yandan, çıkar kuramına göre hakkın işlevi hak sahibinin çıkarlarının temin edilmesidir. Kişinin hak sahibi olmasının nedeni bu yöndeki seçimleri değil hakkın, hak sahiplerinin konumunu iyileştirmesidir.³⁹⁶

4.2.4. Haklar ve Özgürlükler

Çoğu hak aynı zamanda hak sahibine bir anlamda özgürlük de bahşeder. En genel anlamda Hohfeld’in aktif durumları (ayrıcalık ve yetki) sahiplerine belirli bir şekilde davranma özgürlüğü sağlar; pasif durumlar (talep ve bağışıklık) ise genellikle

³⁹¹ Raymond Wacks, “Hukuk Kuramını Anlamak, çev”, *Fatma Süzgün Şahin Ünver, Serdar Ünver, Ankara, Astana Yayınları*, 2016, 387 vd.; Wenar, “Rights”.

³⁹² Wenar, “Rights”.

³⁹³ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 121,122.

³⁹⁴ Wacks, “Hukuk Kuramını Anlamak, 392.

³⁹⁵ Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*, 183.

³⁹⁶ Wenar, “Rights”.

hak sahibine istenmeyen eylem ve durumlardan özgürlük sağlamaktadır. Daha net ifade edecek olursak, bir ayrıcalık hakkı hak sahibini yasaklanmama bağlamında “özgür” kılar. Bu anlamda özgürlük, kişinin fiziken bu özgürlüğü kullanma imkanının olup olmamasına bağlı değildir, kişi fiziken belirli bir özgürlüğü kullanamayacağı durumlarda dahi ilgili normlarca davranışının yasaklanmamış olması söz konusu özgürlük açısından yeterlidir. Ayrıcalık hakkının kişinin aynı anda hem bir eylemde bulunma ödevinin bulunmaması hem de bir eylemde bulunmama ödevinin bulunmaması şeklinde ikili bir hak olarak ortaya çıkması durumunda, hak sahibi eylemi yapma ya da yapmama konusunda takdir özgürlüğüne sahiptir. Söz konusu çifte yasaklanmamışlık durumu da hak sahibinin fiziken bu özgürlükten yararlanabilme imkânının varlığından bağımsızdır. Öte yandan yetki biçiminde hakka sahip olan kişilerin belirli bir şekilde yetki kullanabilmeleri normatif olarak mümkündür. Söz konusu normatif kabiliyet, ayrıcalık haklarının sağladığından farklı bir tür özgürlük bahsetmektedir. Örneğin yargıcın suçlu bulduğu kişiyi hapis cezasına çarptırma özgürlüğünden bahsetmek mümkündür. Burada söz konusu olan yargıcın sanığa ceza vermesine izin verilmesi değil yetki biçimindeki hakkın bu fiilde bulunma imkânını sağlamasıdır. Yargıca tanınan bu hak, yargıç olmayanların sahip olmadığı bir özgürlük sağlamaktadır. Pasif haklar açısından bakıldığında birçok talep hakkının hak sahibine başkalarının müdahalesinden özgür olma imkânını sağladığı görülmektedir. Bazı talep hakları ise hak sahiplerine belirli istenmeyen koşullara karşı özgürlük sağlamaktadır. Bağımsızlık hakları ise hak sahibine başkalarının yetkisinden özgür olma ve dolayısıyla tiranlık ya da sömürüden özgür olma imkânı sağlamaktadır.³⁹⁷

Anayasaları da belirli bir şekilde davranış kuralları üzerindeki otorite dağılımını sağlayan çok katmanlı bir haklar sistemi olarak görmek mümkündür. Örneğin, Wenar’a göre demokratik bir anayasa, seçmenlere yasama üyelerini seçme yetkisi, yasama üyelerine yasa yapımına ilişkin yetkiler, yargıya yasaları yorumlama yetkisi, kolluğa yasaların uygulanmasını sağlama yetkisi verirken bazı davranışları serbest bırakarak yurttaşlara hukuka uygun olarak bu davranışlarda bulunabilme yetkisi vermektedir.³⁹⁸

³⁹⁷ Wenar.

³⁹⁸ Wenar.

Rawls’a göre özgürlüklerin neler olduğunu belirlemenin iki yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilki tarihsel yöntemdir; bu yöntemle demokratik devletlerin anayasalarınca tanınan özgürlükler incelenir ve başarılı olan örnekler benimsenir. İkinci yöntem ise ahlaki kişiliğin yetilerine olanak sağlayan toplumsal koşulları ortaya çıkaran özgürlüklerin tespittir.³⁹⁹

Ronald Dworkin’e göre anayasa tarafından içerilen hakların bir kısmı devlete karşı ileri sürülebilecek ahlaki haklardır. Söz konusu haklar, hakların yarışması durumunda sınırlandırılabilir ve bu sınırlandırmada kriter hangi hakkın daha önemli olduğudur. Kişinin ahlaki hakları, bu hakkı tanımayan yasalar ya da yargı kararları olsa dahi varlığını sürdürür. Bir hak insan onurunu korumayı ya da kişinin saygı görmesini sağlıyorsa Dworkin’e göre bu durumda kişinin devlete karşı güçlü bir hakkı vardır.⁴⁰⁰ Mehmet Turhan’a göre, Anayasa Mahkemesinin özellikle 90’lı yılların başında vermiş olduğu başörtüsü sorununa ilişkin kararlarda benimsediği “devlet yönetiminde din kurallarından esinlenilmemesi gerektiği biçiminde laiklik anlayışı” laikliğin en geniş kavranışıdır ve bu özgürlüklerin “kıyılmasına” yol açabilmektedir. Anayasa Mahkemesinin laikliğe özgürlükler karşısında üstünlük ve özel önem atfeden bu dönemdeki söylemi özgürlükçü değildir. Turhan’a göre devletin zorunlu durumlar haricinde kişilerin giyimine karışma hakkı bulunmamaktadır ve dini sembolleri serbest bırakan bir yasal düzenleme devletin düzeninin din kurallarına dayandırıldığı anlamına gelmeyecektir. Dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de dini sembolleri giyimlerinde kullanan kişilerin kamu hizmeti alan tarafta yer almalarıdır.⁴⁰¹

4.2.5. Hakların Yarışması

İnsan hakları arasında içerik ve işlev açısından farklılıklar bulunsa da bütün insan haklarının tek bir uygarlık sisteminin vazgeçilmez unsurları oldukları kabul edilmektedir. Anayurt’a göre, bazı hakların daha önemli olduğu fikri bir illüzyondur ve her bir hakta aslında insan onuru yansıtılmakta olduğundan hepsinin görevi aynı amaca hizmet etmektedir. Bu nedenle de insan onurunu ihlal etmeksizin hak ve

³⁹⁹ John Rawls, “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, içinde *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. André Berton, Pablo Da Silveira, ve Hervé Pourtois, çev. Başak Demir (Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 146.

⁴⁰⁰ Mehmet Turhan, “Anayasanın Hak Temelli Yorumu ve Anayasa Yargısı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62, sy 03 (2007): 394,395.

⁴⁰¹ Mehmet Turhan, “Değişen Egemenlik Anlayışının Hak ve Özgürlüklerin Korunmasına Etkileri ve Türk Anayasa Mahkemesi”, *Anayasa Yargısı* 19, sy 1 (2003).

hürriyetleri bölmek olanaklı değildir. Uluslararası insan hakları metinlerinde de insan haklarının bütünlüğünü gösteren ifadeler rastlanmaktadır. Örneğin, Tahran Bildirgesi'nin 13. maddesinde, BM Genel Kurulunun 16.12.1977 tarih ve 32/130 sayılı kararında ya da Viyana Bildirgesinin 5. maddesinde hakların bütünlüğüne ilişkin ibarelere rastlamak mümkündür.⁴⁰²

İnsan haklarının bütünlüğü ilkesinin kabulü halinde haklar arasında hiyerarşi kurulamayacağının da kabulü zorunlu olacaktır. Bu bakış açısıyla her bir hakkın değeri aynıdır, hepsi kendine özgü bir işleve sahiptir ve birbirlerini tamamlarlar. Bazı hakların kabul edilip bazılarının yadsınması hakkın genel olaraktan inkârı anlamına gelecektir. Anayurt'a göre haklar arasında hiyerarşi söz konusu olmadığı için bu anlama gelecek sınıflandırmalar da anlamlı değildir.⁴⁰³

Bununla birlikte uygulamada hakların sükûterinin haklardan çıkarlarının çatışabildiği görülmektedir. Hakların yarışması halinde özel hukuk hakimî de yatay etki kuramının bir neticesi olarak anayasaya uygun yorumu tercih etmeli, diğer bir ifadeyle uygulayacağı hukuk kuralını anayasal hak ve özgürlükler çerçevesinde yorumlamalıdır. Boyar'a göre Anayasanın temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırılmasına ilişkin 13. Maddesi, yargıcın anayasaya uygun yorumla yaptığı faaliyet bir norm üretme faaliyeti olduğu için hakim için de uyulması gerekli şartları göstermektedir. Bu noktada hakimin yarışan hakları ve hakkın içeriğini tespit yükümlülüğü bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Hukuk kuralının doğrudan uygulanmadığı zor davalarda hakimin yorum faaliyetinde bulunması kaçınılmazdır. Negatif ve pozitif din özgürlüklerinin yarıştığı ya da diğer bir ifadeyle kişilerin negatif ya da pozitif din özgürlükleri kapsamındaki çıkarlarının çatıştığı davalar, başta Lautsi kararları olmak üzere yer verdiğimiz davalarda da görüldüğü üzere hukukçuların üzerinde mutlak bir anlaşmaya varamadığı ilkesel muhakeme ile çözümlenmesi gereken zor davalardır.⁴⁰⁵

⁴⁰² Ömer Anayurt, "Hakların Bütünlüğü İlkesi Açısından İnsan Haklarına İlişkin Sınıflandırmaların Değerlendirilmesi", *Türkiye'de İnsan Hakları Konferansı* 1 (1998): 47,48.

⁴⁰³ Anayurt, 48-50.

⁴⁰⁴ Oya Boyar, *Anayasa ve Özel Hukuk* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019), 191,192.

⁴⁰⁵ Bir davanın önceden açık bir hukuk kuralına tâbi olmaması halinde yani zor davalarda, hakimin ne şekilde karar verileceğine dair "takdiri" mümkün olmaktadır. Bu durumda hakim gerekçesini taraflardan birinin önceden hakka sahip olduğunu kabul eden bir şekilde yazacaktır ancak bu kurgudur, bu durumda hakkı yaratan hakim olmaktadır. Dworkin, zor davalarda hakimin siyasalara göre değil ilkelere göre hareket ederek karar vermesi gerektiğine işaret eder. [Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Alma*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 114; Ronald Dworkin, "Hard Cases", *Harvard Law Review* 88, sy 6 (1975): 1060.]

Bu durumu Türk anayasa hukuku açısından negatif ve pozitif din özgürlüklerinin yarıştığı durumlar açısından ele alırsak hem idari hem de adli yargı alanındaki mahkemelerin negatif ve pozitif din özgürlüklerinin yarıştığı zor davalarda anayasaya uygun yorum yapma ve dolayısıyla yarışan hakları dengeleme görevi bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere, farklı temel özgürlüklerin çatışması kaçınılmazdır, bu nedenle ilgili kuralların bir bütünlük ve tutarlılık içinde düzenlenmesi şarttır. Özgürlüklerin siyasalara karşı üstünlüğü ve önceliği vardır; bunun pratik sonucu özgürlüklerin ancak bir başka özgürlüğün korunması amacıyla sınırlanabilecek olmasıdır. Temel özgürlükler birbirleriyle çatışmaları nedeniyle kısıtlanabildikleri için Rawls'a göre hiçbir özgürlük mutlak değildir ve tüm özgürlüklerin eşit kabul edilmesi talep edilemez ancak tüm yurttaşların sahip oldukları özgürlüklerin eşit bir biçimde korunması talep edilebilir. Temel özgürlüklerin önemli görülmesinin ve bunlara değer atfedilmesini ortak bir nedene bağlamak olanaklı değildir. Örneğin liberal gelenek içinde siyasal özgürlüklerin içkin değerinin, düşünce ve vicdan özgürlüklerine kıyasla çok daha düşük olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Öte yandan bu görüşün kabulü halinde dahi siyasal özgürlüklerin temel özgürlükler arasında yer almasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Siyasal özgürlüklere temel özgürlük statüsünün tanınması için bu özgürlüklerin modern devlet düzeninde diğer özgürlükleri koruyacak kurumsal araçlar olması dahi yeterlidir.⁴⁰⁶

4.2.6. Haklar Anlayışına Yönelen Eleştiriler

İnsan hakları kavramına ve uygulamasına yöneltilen eleştirilerin çok farklı akımlardan gelmesi, eleştirilerin dayanak noktalarının çeşitlilik göstermesi ve aynı akım içerisinde sayılabilecek kişilerin dahi birbirlerinden çok farklı temellendirmelerden hareket ediyor olmaları karşısında bu çalışmada insan haklarına yöneltilen tüm eleştirilerin kapsanamaması, başlıca eleştirilerin tasnif edilerek birer ideal tip olarak sunmaya çalışmakla sınırlı kalınması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda insan haklarına yöneltilen eleştirileri realist, faydacı, Marksist, kültürel görececi ve feminist eleştiriler olarak beş başlık altında incelemek olanaklıdır. Bu çalışma söz konusu eleştirilerden en uzun soluklu ve en etkili olan dördünü yani realist, faydacı, Marksist ve feminist eleştirileri kapsamaktadır.

⁴⁰⁶ Rawls, “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, 148,151.

Günümüzde insan haklarına yöneltilen eleştirilerden birçoğunu bu beş başlıktan biri altına yerleştirmek pek mümkün değildir; bu nedenle çalışma içerisinde eleştirel hukuk çalışmaları kapsamındaki eleştirilere de ayrıca yer verilmesi uygun görülmüştür. Öte yandan Douzinas ya da Zizek gibi düşünürlerin çalışmaları kapsamındaki görüşler tam anlamıyla belirtilen ideal tiplerden hiçbirine uymadığı için çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu yazarlardan birçoğunun fikren beslendikleri ana kaynak Marksizm olsa da klasik Marksist anlayışla aralarındaki aşikar farklılıktan ve tarihsel materyalist yöntemi ve sınıf temelli yaklaşımı her daim benimsememelerinden ötürü ayrı bir kategori altında incelenmeleri daha doğru görülmüştür.

İnsan haklarına yöneltilen tüm eleştirilerin ortak noktası, bir şekilde istisnasız tüm insanların bazı temel haklara sahip olmalarını öngören insan hakları ideali ile insan hakları ihlallerinin sıklıkla yaşandığı, bazı grupların temel haklarının hiç tanınmadığı insan hakları pratiği arasındaki uçuruma dikkat çekmeleridir. Bu uçurumun nedeninin insan hakları uygulamasının henüz kuramı kadar yetkin olmaması olduğunu ve bunun kavramın geçerliliğine bir etkisi olmadığını savunan yazarların yanı sıra insan haklarının aslında olduğu iddia edilen şey olmadığını söyleyen yani doğrudan kavramın geçerliliğini hedef alan yazarlar da bulunmaktadır. Hülasa, insan hakları eleştirisi insan hakları söyleminin geçerliliğini kabul eden yahut doğrudan bu söylemin de temelsiz olduğunu savunan farklı görüşleri kapsamaktadır. İlk durumda insan hakları kuramının geliştirilmesi ve uygulamasının iyileştirilmesi talep edilmektedir, diğer bir deyişle kavramı sorgulamayan eleştirel bakış açısıyla sorun kuram uygulama uçurumunu ortadan kaldıracabilecek çözümler ortaya koyabilme sorunudur. Oysa insan hakları kavramının kendisini hedef alan eleştirel yaklaşımlar açısından sorun insan hakları mantığı dışında bir çözüm gerektirmektedir yani bu anlayışı kabul edenler açısından insan hakları umutsuz vakadır. Söz konusu yaklaşımları insan haklarının pratik ve kavramsal eleştirileri olarak nitelendirmek olanaklıdır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Marie-Bénédicte Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention* (Cambridge University Press, 2006), 6.

4.2.6.1. İnsan haklarının Marksist eleştirisi

İnsan hakları ile ilgili değerlendirmeleri Marx'ın tarihsel maddeci anlayışının beklendik bir yansımasıdır. Karl Marx'ın insan hakları kavramına ilişkin değerlendirmelerini içeren temel eseri Yahudi Sorunu'dur. Marx'ın kuramının zaman içinde bir kırılmaya uğradığını savunan kimi yazarlar⁴⁰⁸ aralarında Yahudi Sorunu'nun da bulunduğu eserleri Marx'ın kuramının henüz olgunlaşmadığı bir aşamaya ait saymaktadır. Gerçekten de Karl Marx, Marksist kuramın önemli yapıtaşlarından olan bu makaleyi yazdığında henüz yirmili yaşlarındadır ancak bu makalesiyle tarihsel maddeci anlayışın ilk örneklerinden birini vermiştir. Marksist kuramın insan haklarına bakışı kuşkusuz değişmiştir ancak Marx'ın Yahudi Sorunu makalesi Marx'ın insan hakları ile ilişkisine dair ilk elden önemli fikirler vermektedir.

Marx'ın Yahudi Sorunu'ndaki insan haklarına ilişkin tezlerinin temelinde insan hakları adı verilen hakların yurttaş haklarından farklı olarak “sivil toplum üyesinin” yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olduğu düşüncesi bulunmaktadır.⁴⁰⁹ Marx'ın insan hakları kavramının açıkça taraftarı olmadığı bu metinde oldukça net bir şekilde görülebilmektedir, bununla birlikte Marx Bentham'ın aksine insan haklarını bir saçmalık olarak değil aksine insanlık tarihi adı verilen uzun yürüyüşte ileriye doğru önemli bir adım olarak görmekteydi.⁴¹⁰ Bu açıdan bakıldığında, kapitalist üretim tarzı içinde hukuki söylemin kişinin, varlığında doğal olarak içerilen hakların sahibi olduğu düşüncesine dayandığı görülmektedir.⁴¹¹ Bekleneceği gibi, toplumsal kuramın toplumsal gerçekliği olabildiğince temsil edebilmesini amaçlayan Marksist teori⁴¹² bu önemli adımı tarihsel maddeci anlayışla, sınıfsal karakterine göre açıklamaya çalışmış ve insan haklarının iddia edilen aksine “herkes” için olmadığını ve çoğu durumda kapitalist sistemin bir aracı olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Alman-Fransız Yıllığı (Deutsch-Französische Jahrbücher) Alman Kuramcılığı ile Fransız Devrimci geleneğini buluşturmayı amaçlıyordu. Feuerbach, Proudhon,

⁴⁰⁸ Örneğin Louis Althusser Genç Marx ile Olgun Marx arasında bir epistemolojik kopuşun olduğunu iddia etmektedir. Bkz.: Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2015).

⁴⁰⁹ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Kolektif (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 32.

⁴¹⁰ Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*, 113.

⁴¹¹ Aynur Demirli ve Ali Murat Özdemir, “Uluslararası Hukuku Dönemselleştirmek: Pozitivist Söylem ve Ötesi”, *Uluslararası İlişkiler* 16, sy 63 (2019): 54.

⁴¹² Bu konuda bkz.: Ali Murat Özdemir, “Söylem, Söylem-Dışı ve Teorik Stratejiler”, *Mülkiye Dergisi* 35, sy 271 (2014): 65 vd.

Lamartine gibi yazarlardan dergiye katkıları bulunmaları istenmişti. Karl Marx tek sayı yayınlanan bu dergide hukuk felsefesini eleştirerek Hegel ile bağlarını koparmış, Yahudi sorunu makalesiyle de insan hakları ve laiklik sorunlarını sivil toplumu esas alarak değerlendirmiştir.⁴¹³

Marx, Yahudi Sorunu'nda bireyin politik devlette yurttaş yanı ve burjuva yanı nedeniyle çelişkide olduğunu ve kendine yabancılaştığını savunmaktadır. Bu çelişki Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne seçilen adda da açık olarak görülmektedir; "insan ve yurttaş hakları" formülü politik devlette kişinin bölünmüşlüğüne denk düşmektedir; yurttaş hakları kişinin toplum içerisindeki haklarıken insan (*homme*) hakları bireyin sivil toplum içinde yararlandığı haklarıdır.⁴¹⁴ İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne göre doğal ve kaybedilemeyen haklar eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet haklarıdır. Bildirgeye göre özgürlük, başkalarına zarar vermeden istediğini yapabilmek anlamına gelmektedir. Marx, Bildirgedeki özgürlük açısından her bir kimsenin diğerine zarar vermeksizin hareket etmesiyle oluşan sınır, iki tarla arasındaki sınırın bir çit yardımıyla belirlenişi gibi yasayla belirli olduğunu ve burada dünyadan elini eteğini çekmiş yalıtık monad olarak insan özgürlüğünün düzenlendiğini savunmaktadır. Marx'a göre buradaki özgürlük, insanın insana bağlılığına değil, tersine insanın insandan ayrılışına dayanmaktadır.⁴¹⁵ Yani aslında bu özgürlük toplumdan yalıtılma ve sınırlanma hakkıdır.

Marx, 1793 Fransız Anayasası'nın mülkiyet hakkına ilişkin "mülkiyet hakkı, her yurttaşın, menkulleri, gelirleri, çalışmasının ürünleri ve çabasından dilediği gibi yararlanma ve onları tasarruf hakkıdır" şeklindeki düzenlemesine de yer vererek." Bu şekliyle mülkiyet hakkının kişinin toplumdan bağımsız olarak servetinden yararlanma hakkı olduğuna ve bir özel çıkar hakkı olduğuna dikkat çekmektedir. Marx'a göre bunun anlamı kişinin diğer insanlarda özgürlüğün gerçekleşmesini değil sınırlarını bulmasıdır.⁴¹⁶ İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi yurttaş olan insanı değil bireysel çıkarlarının peşindeki, egoist burjuva olarak insanı gerçek insan olarak esas aldığı için bireysel yaşamı toplumsal yaşamın üzerinde konumlandıran politik devlet anlayışı ile uyum içindedir.

⁴¹³ Taner Timur, *Devrimler Çağı: 1848, 1871, 1917* (İstanbul: Yordam Kitap, 2017), 24.

⁴¹⁴ Marx, *Yahudi Sorunu*, 30-33.

⁴¹⁵ Marx, 32,33.

⁴¹⁶ Marx, 32-34.

Marx'ın insan hakları ve yurttaş hakları arasında yapmış olduğu bu ayrım kendisi de Marksist gelenekten gelen Fransız düşünür Etienne Balibar tarafından eleştirilmiştir, Balibar'a göre insan hakları ve yurttaş hakları birebir aynı şeylerdir. Althusser'in de etkisiyle Balibar Yahudi Sorunu'nu Marx'ın gençlik yazılarından biri olarak görür ve *Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Beyannamesi*'nin sulu metin yorumlanmasını içerdiğini söyler. Marx, daha sonra *Grundrisse*'de “özgürlük ve eşitlik denkleminin, insan hakları ideolojisinin veya “burjuva demokrasisinin” özünün, “gerçek temeli oluşturan mal ve para dolaşımının idealize edilmiş bir temsili ile özdeş olduğunu” görmüştür ve *Kapital*'de de meta dolaşımı biçimi ile özgürlük ve eşitlik sistemi arasındaki bağı korumuştur. Öte yandan *Kapital*'de, insan haklarının sömürüyü maskeleyen bir söylem olması ancak aynı zamanda sömürülenlerin sınıf mücadelesinin dile getirildiği söylem olması nedeniyle, insan haklarının anlamı üzerinde durulmuştur. *Kapital*'deki anlayışıyla Marx için insan hakları hususunda bir gerçeklik veya yanılsamadan ziyade kazanılacak bir bedel söz konusudur.⁴¹⁷

Marx'ın en azından kronolojik olarak gençlik dönemine ait olan Yahudi Sorunu, bir bütün olarak ele alındığında Marx'ın buradaki esas hedefinin bir ideoloji olarak insan hakları olduğu kolaylıkla görülmektedir. Marx'a göre hakların özgürlükleri desteklemesi gerekirken, gerçekte bu hak anlayışı kişinin yabancılaşmasına neden olmuştur. Marx bu metinle kendi bencil çıkarlarının peşinde koşan “burjuva” insanı değil kişiyi bencil çıkarlarının peşine iten toplumsal düzeni incelemekte ve eleştirmektedir; bu anlayışa göre eşitlik ve özgürlüğe sahip olması gerekirken gerçekte bunlardan mahrum kalan kişinin gerçek özgürlüğünün koşullarını ortaya çıkarabilmek için materyalist anlayışa dayanan incelemeler yapılması gerekmektedir.⁴¹⁸ Marx'ın insan hakları söylemini benimsemediği açıktır, ona göre insan haklarının özgürleştirici kabiliyeti kendi içinden doğduğu kapitalist sistem tarafından sınırlandırılmıştır, kavramın karşısında dikkatli olunmasını gerektiren ideolojik bir işlevi de vardır. Tüm bunların yanında insan hakları herkesin yararlanmasına açık değildir ve dolayısıyla

⁴¹⁷ Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner (İstanbul: Birikim, 1996), 97-101.

⁴¹⁸ Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*, 122.

aslında evrensel değildir. Bununla birlikte Marksizmin burjuva hak öznesiyle⁴¹⁹ sınırlı olmayan bir hak anlayışına karşı kayıtsız olamayacağı da açıktır.⁴²⁰

4.2.6.2. İnsan haklarının feminist eleştirisi

Feminizm, tek bir siyasi gündemi olan yeknesak bir siyasal akım olmasa da insan hakları söyleminin cinsiyetçi yapısına karşı farklı feminist anlayışların ortak eleştirileri bulunmaktadır. İnsan hakları kavramının ortaya çıktığı dönem itibarıyla süjesi öncelikle erkek yurttaşlar olmuştur. 1789’da Fransız Meclisi’nde kabul edilen ilk İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin (La Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen) adından dahi kadınların süje olarak görülmediği açıkça görülmektedir zira Türkçeye “İnsan” olarak çevirdiğimiz “Homme” sözcüğü yalnızca erkekleri ifade etmekteydi.

1789 Bildirgesi’ne karşı “feminist” olarak adlandırılabilir ilk tepki Olympe de Gouges’dan gelmiştir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde geçen “Erkekler, haklar bakımından özgür ve eşit doğar ve yaşarlar.” ifadesine karşı Gouges’nin kendi hazırladığı “Kadın Hakları Bildirgesi”nde “Kadınlar özgür doğarlar ve haklar bakımından erkeklerle eşit yaşarlar” ifadesi yer almaktaydı. Gouges, bu mücadelesinin bedelini 1793 yılında kendi cinsinin erdemlerini unutarak uygunsuz şekilde devlet adamı olmaya çalıştığı gerekçesiyle, erkeklere uygulanan şekilde giyotinle, idam edilerek ödemek zorunda kalmıştır.⁴²¹

Yukarıda da belirtildiği gibi feminizm yeknesak bir siyasal akım olmaktan ziyade kadın mücadelesini ön plana çıkaran akımların ortak ismidir. İlk dalga olarak kabul edilen liberal feministlerin mücadelesi erkeklerle eşit yurttaşlık haklarına sahip olmakla sınırlı olmuştur. Hukuki alanda bu mücadelenin yansıması günümüzde hemen hemen tüm hukuk sistemlerinde kadın erkek eşitliğinin yasalarca korunması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bugün kadın hakları mücadelesinde liberal feminizmin talepleri asgari talepler olarak görülmekte ve çoğu feminist hareket bunları yeterli görmeyerek “kadın haklarının insan hakkı olarak kabulünü” talep etmektedir.

⁴¹⁹ Üçüncü kuşak haklar anlayışıyla birlikte insan haklarının öznesine dair değişimle ilgili olarak bkz.: Bülent Algan, “Rethinking ‘Third Generation’ Human Rights”, *Ankara Law Review* 1, sy 1 (2004): 136-51.

⁴²⁰ Ali Murat Özdemir ve Ebubekir Aykut, “Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi”, *İnsan Hakları Yıllığı* 28 (2010): 44.

⁴²¹ Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*, 188.

Radikal feministler olarak adlandırılan akım ise insan haklarının pratik eleştirisinin de ötesine geçerek kavramsal bir değerlendirme yapmaktadır. Radikal feministlere göre kültürel feminizm kadın erkek farklılıklarını abartarak statükonun korunmasına hizmet etmektedir. Radikal feminizmin önde gelen kuramcılarından Catharine MacKinnon’a göre kadınlar madunlaştırılmakta ve sırf geleneksel olarak kendilerine yüklendiği için şefkatli olma rolünü üstlenmektedirler.⁴²²

Radikal feministlere göre kadına karşı tahakkümün temelinde cinsellik vardır, zira erkekler kadınları cinsiyetlerine indirgemekte ve cinsel objeler olarak kullanmaktadır.⁴²³ Bu yüzden radikal feminizm pornografi, fuhuş, tecavüz, cinsel taciz, kürtaj gibi cinsellikle doğrudan bağlantılı sorunlara özel önem atfetmektedir. Radikal feminist anlayışın kabulü ile birlikte “kişisel olan siyasidir” anlayışının da kabulü kaçınılmazdır. Radikal feminist kurama göre her kadın erkekler tarafından tahakküm altına alındığının farkında olmayabilir, bu yüzden ilk amaç bu “yanlış bilinci” yok etmek ve kadınları bilinçlendirmek olmalıdır.

Radikal feministlere göre ne hukuk görüldüğü gibi cinsiyetsizdir ne de insan hakları söylemi; tüm metinler erkekler tarafından hazırlanmıştır ve kadınları dışlamaktadır. Hukukçular tarafından genel kabul gören kavramların cinsiyet açısından tarafsız olmadığını ortaya koymaya çalışırlar ve kamusal özel ayrımını yeniden tanımlamaya çalışırlar. Liberal feministlerin aksine radikal feministlere göre cinsel taciz sıklıkla evlerde de yaşandığı için evin siyaset dışı, hukukun düzenlemesi dışında özel bir alan olarak kalması olanaklı değildir zira cinsel taciz ivedilikle çözülmesi gereken kamusal ve siyasi bir sorundur.⁴²⁴

1980’lerde ortaya çıkan post-modern feminizm destekçileri, tıpkı post modernliğin genel olarak büyük öğretileri reddetmesi gibi kadın dahi olsalar feministlerin kendi içinde bulundukları gruplar dışındaki bireyler adına konuşamayacaklarını savunmuşlardır. Post modern feministlere göre orta sınıf beyaz bir kadının niyeti ne kadar iyi olursa olsun bir başka sosyal gruptan bir kadını anlayabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle insan haklarının post modern feminist eleştirisi de “kadın” ve “cinsiyet” kavramlarının yapısökümüne dayandırılmaktadır.

⁴²² Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law* (United States: Harvard University Press, 1988), 38.

⁴²³ MacKinnon, 71.

⁴²⁴ Hilarie Barnett, *Introduction to Feminist Jurisprudence* (Londra: Cavendish, 1998), 165-71.

Bu anlayışın kuramsal temeli kavramsal genellemelere şiddetle karşı çıkmakta olduğundan insan hakları söylemine karşı nasıl ortak bir tutum takınılabileceği ya da insan haklarının yerine ne konulabileceği konusunda genellikle suskun kalınmakta ve tek bir noktaya odaklanmış somut ortak eleştiriler getirilememektedir. Benzer post modern akımlarda olduğu gibi post modern feminizmde de sorunların defalarca tespit edilmesine karşın çözüme ilişkin bir öneri bulmak olanaklı görünmemektedir.⁴²⁵

4.2.6.3. Eleştirel hukuk çalışmaları kapsamında insan haklarının eleştirisi

Eleştirel hukuk çalışmaları kendilerine ve uyguladıkları metoda bu adı uygun gören bir grup Amerikalı akademisyen tarafından ortaya konulan fikirleri kapsamaktadır. Hakların hem hukuk hem de genel siyasi söylem açısından eleştirilmesi eleştirel hukuk çalışmalarında merkezi öneme sahiptir. Eleştirel hukuk çalışmalarının önde gelen isimlerinden olan Duncan Kennedy’e göre hakların eleştirisi birbiri ile zaman zaman uyuşan zaman zaman ise çelişen iki farklı çabanın kesişimidir. Erken dönem eleştirel hukuk çalışmalarında hakların eleştirisi belirsizlik tezi çevresinde şekillenmiştir. Belirsizlik tezi kural şüpheciliğinin eleştirel hukuk çalışmaları içinde aldığı biçimdir. Belirsizlik tezi zaman zaman tüm hukuki problemlerin belirsizliğine tekabül etmekteyse de genellikle eleştirel hukuk çalışmalarında Kennedy bu iki farklı çabayı “sol” ve “modernist/postmodernist” projeler olarak adlandırmaktadır. Sol projenin amacı mevcut sosyal hiyerarşi sistemini değiştirerek daha fazla eşitlik ve katılım sağlamaktır. Sol proje mevcut düzenin adaletsizliklerinin ve baskıcılığının eleştirisinin yanında sistemin neden bu duruma geldiğinin ve nasıl bu şekilde varlığını sürdürebildiğinin pozitif teorisini de içermektedir. Modernist/postmodernist proje ise aşkın estetik, duygusal ve entelektüel deneyimlere ulaşmayı kendine erek edinmiştir. Modernist/postmodernist çevrelerin faaliyetleri üretilmiş ya da uygulanmış insan eserlerinin çevresinde gerçekleşmiştir; söz konusu eserler, yüksek sanat ürünleri, sıradan nesneler, bir metnin yapı söküğü ya da bir akşam yemeği düzenlenmesi gibi çok farklı insan ürünleri olabilirler. Eleştirel hukuk çalışmalarındaki insan hakları eleştirisi ise her iki projenin de içinde yer almaktadır. Kennedy’e göre eleştirellerin insan hakları eleştirisi üç aşamada gerçekleşmektedir; bu aşamalar:

⁴²⁵ Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*, 212.

1. Hakların Amerikan hukuk bilincindeki yerinin tespiti
2. Kişilerin hal söylemine güvenlerini nasıl yitirdiklerinin incelenmesi
3. Çok cazip olmamasına rağmen bu eleştirinin neden yapılması gerektiğine dair önermelerde bulunulmasıdır.⁴²⁶

Kennedy, Eleştirel Hukuk Çalışmaları kapsamındaki ilk dönem hak eleştirisini çarpık olmakla eleştirmektedir. Mark Tushnet, Peter Gabbel, Frances Olsen ve Duncan Kennedy tarafından ortaya atılan bu eleştiriler Kennedy'e göre yalnızca Marx'ın eleştirel tutumuna dayanmış oldukları ve liberal hukuk anlayışı ile mücadele içinde oldukları için değil modernist olmaları nedeniyle çarpıktır.⁴²⁷ Gerçekten de Eleştirel Hukuk Çalışmaları'nın en önemli kuramsal temellerinden birini Marksizm'den beslenerek "burjuva medeni haklar" anlayışını eleştirmek oluşturmuştur; bununla birlikte hareket içindeki düşünürlerin Marksist hareketin doğrudan bir parçası rolünü üstlendiklerini ileri sürmek de olanaklı görünmemektedir.

Eleştirel hukuk çalışmalarının modernist yapısından kaynaklı totaliteryen eğilimlerinden arınması feministlerin ve eleştirel ırk kuramcılarının harekete katılarak eleştirinin eleştirisini yapmaları sayesinde olanaklı olmuştur. Feministlerin ve eleştirel ırk kuramcılarının eleştirisi, eleştirel hukuk çalışmalarının totaliter eğilimleri ile sınırlı kalmayıp hakların gerçekten var olduğu ve var olmalarının da gerekli olduğu teziyle de desteklenmiştir.⁴²⁸

Günümüzde eleştireller açısından hakların eleştirisi, hukuki usamlamanın eleştirisi ile birlikte gerçekleşmektedir. Eleştirellere göre hak tezlerinin hukuki söylem dahilinde anlamı ve etkisi bulunmasına karşı diğer hukuki tezler gibi haklara ilişkin tezler de belirsizlik ve açık uçlu olma açısından incelemeye açıktır. Hakların eleştirisinde önemli nokta sol proje dahilinde hukuki usamlamanın yönlendirmeye açık olduğunun ortaya konması neticesinde hak tezleri ile kamu siyaseti tezleri arasındaki ayrımın muğlaklaşmış olmasıdır. Bunun nedenlerinden biri bir hakkın bir

⁴²⁶ Duncan Kennedy, "The critique of rights in critical legal studies", içinde *Left legalism/left critique*, ed. Wendy Brown ve Janet Halley (Durham: Duke University Press, 2002), 178,179.

⁴²⁷ Kennedy, 183,184.

⁴²⁸ Richard Delgado, "The ethereal scholar: Does critical legal studies have what minorities want", *Harv. CR-CLL Rev.* 22 (1987): 301-6. Eleştirel hukuk çalışmalarının insan hakları ile ilgili eleştirilerinin kapsamlı bir eleştirisi için bkz.: Ed Sparer, "Fundamental human rights, legal entitlements, and the social struggle: A friendly critique of the critical legal studies movement", *Stanford Law Review*, 1984, 509-74.

yasanın kabulüne dayanak yapılması durumunda hukuki haklara ilişkin usamlamanın bir tarafın hakkını diğer tarafinkiyle dengeleme şeklindeki kamu siyasetine indirgenmesidir. Eleştiriye göre dengeyi sağlayan bir usamlama silsilesi değil hakların sosyal refah, ahlak, beklentiler, yönetilebilirlik gibi usule ilişkin açık uçlu argümanlarca yönlendirilmesidir. Bu durum insan haklarının gerisindeki akli dayanakları yıpratın bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁹

Eleştirellere göre haklara ilişkin hukuki argümanlar kamu siyasetine indirgenmiş hukuk kurallarıdır. Yargıçlar hukuki yorum yaparken bu düzenlemelerin dayanaklarını ve kendi değer yargılarını dikkate almaksızın birçok kuraldan yararlanmak zorunda kalmaktadır. Yargılama faaliyeti açısından eldeki malzemenin doğru yorumlanması somut durumda en iyi uygulamanın ne olacağı sorusunun önüne geçmektedir. Eleştirellerin bu noktadaki eleştirisi yargıçların ve yargılama faaliyetinin haklar açısından koruyucu olabilme yetisine ilişkindir. Eleştirellere göre yasal düzenlemeler halini alan haklar, uygulamada mevcut karmaşık hukuk sistemi içerisindeki sıradan düzenlemeler olmaktan öteye geçememektedir.⁴³⁰

Eleştirel hukukçular açısından insan haklarının eleştirisi tıpkı Marksist eleştiride olduğu gibi aslında amaçsalıdır. Hareketin dahil olduğu sol proje mevcut toplumsal yapıları başta ırkçılık ve kapitalist ataerkillik olmak üzere yarattığı adaletsizlikler üzerinden eleştirerek değiştirmeyi amaçlamaktadır. Burada amaç, sistemi bir devrimle değil peyderpey daha iyi bir sistemle değiştirmektir. Modern/postmodern proje de mevcut kültür içerisindeki doğruluk anlayışını hedef almakta, sınırlandırıcı dahili ve harici deneyimlerden özgürleşmeyi amaçlamaktadır.⁴³¹ Modern/postmodern projenin tek başına esas alınması durumu eleştirelleri bir nevi nihilizm durumuna yönlendireceği için Kennedy’e göre bir sahnede aynı anda iki oyunun oynanması anlamına gelse de sol proje ile modern/postmodern projenin bir arada bulunması gerekmektedir.⁴³² Eleştirel hukuk çalışmaları taraftarlarının bugün kullandıkları şekliyle sol proje Marksist bir devrimci projeden ziyade ideolojik karşılaşmalar ve koalisyonlar bütünüdür ve insan hakları eleştirileri de bu nedenle daha ziyade hak kavramı üzerinde değil insan hakları söylemi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

⁴²⁹ Kennedy, “The critique of rights in critical legal studies”, 195-97.

⁴³⁰ Kennedy, 197.

⁴³¹ Kennedy, 219.

⁴³² Kennedy, 224.

4.2.6.4. İnsan haklarının faydacı eleştirisi

Faydacı akımın önde gelen ismi Bentham'ın Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne getirdiği eleştiriler faydacı olmaktan ziyade realisttir. Aşağıda da tekrar ifade edileceği üzere Bentham Fransız Bildirgesini “Anarşik Safsatalar” olarak nitelendirirken Bildirgeyi üç açıdan eleştirmektedir; bunlar bildirgenin anlamsızlığı, başkaldırıya neden olma olasılığı ve vaatlerinin boşluğudur. Bentham'ın realist sayılabilecek eleştirisi dışında faydacı düşünürlerin metinlerinde açıkça insan haklarına ilişkin bir itiraz bulunmuyor olsa da faydacılık ve insan haklarının bağdaşmazlığı genel kabul görmemektedir. Faydacılık bir eylemin ahlakiliğini yarattığı fayda üzerinden değerlendiren bir akımdır, bu akıma göre en iyi davranışlar mutluluğu azami seviyede artıran davranışlardır ve bu nedenle faydacılıkta davranışın kendisinden ziyade yarattığı sonuç önemlidir. Yargı felsefesi açısından bakıldığında faydacılık yargıçların eylemleri değerlendirirken sonuçlarını dikkate almalarını gerektirir, dolayısıyla faydacı anlayışta bazı değerlerin başka faydalar için feda edilemeyeceğini öngören bir anlayış mevcut değildir. Faydacılık söz konusu olduğunda her zaman bir sonucun herhangi bir ön kabule bağlı olmaksızın başka bir sonuca tercih edilmesi olanaklıdır.⁴³³ Liberal eleştirmenlere göre faydacılar bireyleri kolektif iyilik için feda etmeyi kabul edebilmektedir. Bu eleştirmenlere göre faydacılık birçok hasta insana sağlıklı organ sağlayarak daha büyük bir fayda sağlaması durumunda sağlıklı bir insanın yaşamının sonlandırılmasını ya da toplumun geniş kesimlerince sevilmeyen bir insanın genel huzuru sağlamak için masum olduğu halde hapsedilmesini, bilgi edinmek için bir teröriste işkence edilmesini dahi meşru görebilmektedir. Bu örnekler belirtildiği gibi faydacılığı eleştiren kişilerce ortaya atılmıştır ve kendilerini faydacı olarak tanımlayan düşünürlerce kolaylıkla kabul edilmeyecekleri aslında açıktır. Birçok faydacı bu tür bir bireyi feda etme davranışının kabulünün aslında toplum mutluluğunda azalmaya yol açacağından etik olmadığını kabul etmektedir.⁴³⁴ Aslında Ortodoks insan hakları kuramcıları ile faydacılar arasındaki çatışma kategorik bir tartışmadır, çoğu insan hakları kuramcısı mutlakçı bir anlayışı benimseyerek belirli değerlerin (hakların) kayıtsız şartsız korunması esasına dayanmaktayken faydacılar bu tür öncellere çok da itibar etmemekte ve yalnızca

⁴³³ Amy Gutmann ve Dennis F. Thompson, *Democracy and Disagreement* (Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 179.

⁴³⁴ Dembour, *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*, 69..

sonuca odaklanmaktadırlar. Kanaatimizce faydacıların bireyi feda etmeye varan bir anlayışa sahip oldukları eleştirisi oldukça abartılıdır ancak belirli değerlerin dokunulmazlığının ön kabulü olmaksızın da insan haklarının korunmasının olanaklı olmadığı açıktır.

4.2.6.5. İnsan haklarının realist eleştirisi

Jeremy Bentham faydacılığın kurucularından olsa da insan haklarına, daha doğrusu Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne getirmiş olduğu eleştiri faydacı anlayıştan ziyade realist anlayışa yakındır. Yukarıda da belirtildiği gibi Bentham'a göre Bildirge "anarşik safsata"dan ibarettir, anlamsızdır, vaatleri boştur ve başkaldırıya neden olma riski de yüksektir.

Bentham'a göre Fransız Bildirgesi insanlara gerçek haklar sağlayabilme yetisine sahip değildi. Bentham'ın gerçek haklardan muradı ise var oldukları varsayılan ancak kaynağı belli olmayan haklarla tezat oluşturan müspet kaynaklı (devlet) haklardır. Bentham, doğal hakların mevcudiyetine şiddetle karşı çıkmış ve bu nedenle de bildirgenin anlamsızlığı sonucuna ulaşmıştır. Yine Bentham'a göre hakların sınırlarını belirleme kabiliyetinin gerçekte devlete ait olması da bildirgeyi anlamsız hale getirmektedir.⁴³⁵ Bentham'ın eleştirisinin aslında hakların kendisinin değil korumasızlığının bir eleştirisi olduğu ve aslında devlet tarafından tanınan ve korunan hakların, yani kendi deyişiyle gerçek hakların Bentham tarafından da talep edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Realizm, uluslararası hukuk alanında devleti temel alan bir akımdır. Bu açıdan kabaca özetleyecek olursak realist teori, devletlerin her daim çıkarları yönünde hareket edeceklerini ve devlet çıkarlarıyla örtüşmediği durumda insan haklarının göz ardı edileceğini öngörmektedir. Bu kurama göre evrensel ahlakın ve uluslararası hukuk ilkelerinin böylesi bir durumda çok fazla etkisi olmayacaktır. Realizme göre devlet akli her durumda baskındır ve insan hakları ancak devlet akliyle uyumlu olduğu ölçüde koruma görebilecektir.⁴³⁶ Realizmi bu alanda tek başına değerlendirmek olanaklı görülmemektedir, realistlerin insan haklarının korunmasızlığına ilişkin eleştirileri

⁴³⁵ Dembour, 30-32.

⁴³⁶ Dembour, 39-42.

düşünürlerin siyaset ve felsefe alanındaki diğer tutumları ile doğrudan doğruya bağlantılıdır.

4.2.6.6. Hak kavramının eleştirel yaklaşımlar doğrultusunda değerlendirilmesi

İnsan hakları kavramı görece yeni bir kavramdır. Bugün anladığımız şekilde “insan” kavramının ortaya çıkabilmesi dahi toplumsal gelişmenin belirli bir aşamaya gelmesi ile mümkün olmuştur. Hem insan haklarının hem de onun süjesi olan “insanın” modern kavramlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer modern toplumsal ve hukuki kavramlar gibi insan hakları kavramının da görüldüğünün aksine çok da masum olmadığı ortadadır. Birbirleri ile kökten farklılıklar içeren çok çeşitli akımlar ve anlayışlar, insan haklarına kimi doğrudan doğruya kavramın kendisine kimiye insan hakları uygulamasına yönelik oldukça sert eleştiriler yöneltmişlerdir; tüm eleştirilerin ortak noktası insan hakları doktrininin vaat ettiği ile gerçeğin birbirleriyle taban tabana farklı olmasıdır. Günümüzde insan hakları ideolojisi etrafında şekillenen dünyamızdaki insan hakları ihlallerinin, insan hakları söyleminin bu denli baskın olmadığı 19. Yüzyılı ve hatta insan haklarının söz konusu olmadığı Orta Çağı aratır yoğunlukta olduğu ortadadır. Bununla birlikte Marksist kuramı ve Eleştirel Hukuk Çalışmalarını bir kenara bırakacak olursak incelenen akımlardan hiçbirinin mevcut sisteme bütüncül bir karşı çıkışları olmadığı da aşikârdır. Marksist kuramın ise bugün için doğrudan doğruya uygulanabilirliğini öngörmek oldukça güçtür, Sartre’ın da savunduğu şekliyle insancıl bir ideolojiye eklemlenmiş Marksist kuramın⁴³⁷ ortaya çıkışının olanaklılığı ve eleştirellerin sistemi peyderpey değiştirme amaçlarının da gerçekçiliği tartışmaya açıktır.

4.2.7. Özgürlük

Berlin, özgürlüğün siyasal anlamlarından negatif olanı “öznenin –bir kişi ya da bir grup– diğer kişilerin müdahalesi olmadan yapabileceğini ya da olabileceğini

⁴³⁷ Sartre’a göre günümüzün aşılamayan tek gerçek felsefesi Marksizmdir. Marksizmin içinde bir çevrik alan (anklav) olan Varoluşçuluk ise Marksizmin geleceğini içeriden etkilemeye çalışan ikincil bir ideolojidir. Marksizmi aşma iddiaları ise aslında ya Marksizm öncesine dönüş yahut en iyi ihtimalle aşıldığı düşünülen felsefenin zaten içerdiği fikirlerin yeniden keşfi anlamına gelecektir. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique (Précédé de Questions de Méthode)*, c. 1 (Fransa: Gallimard, 1960), 7,9,10.

yapması veya varolması gereken alan nedir?” sorusunun yanıtıyla bağlantılı görmektedir. Özgürlük, başkalarının müdahalesinin yokluğunu gerektirmektedir. Siyasal özgürlük de öznenin başkalarınca engellenmediği alanıdır. Kişinin özgürlüğünün büyüklüğü, müdahale edilemeyen alanın genişliğiyle orantılıdır.⁴³⁸ Anayasa mahkemelerinin kararlarında hakları, özerklik temelli olarak algılamaları özellikle 2000’li yıllardan itibaren giderek yaygınlaşan bir eğilim olmuştur. Haklar, belirli şekillerde devleti kısıtlayan kavramlar olmaları yerine kişilerin özerk bir yaşam sürmelerini sağlayan kavramlar olarak yorumlanmışlardır. Isaiah Berlin’in pozitif özgürlük (bir şeyi yapmaya özgürlük) öğretilerine karşı mesafeliyken negatif özgürlük (“den özgürlük”) anlayışına yatkın olduğu bilinmektedir. Berlin’in çalışmalarının niteliğine karşın günümüz filozofları özgürlük anlayışına katılmamış ve genellikle pozitif özgürlük anlayışına yönelmişlerdir. Bunun en bilinen örneklerinden biri The Morality of Freedom adlı eserinde negatif özgürlüğün pozitif özgürlüğe ve özerkliğe yönelen baskıları önlediği ölçüde değerli olduğunu savunan Joseph Raz’dır. Benzer bir şekilde anayasa mahkemeleri de negatif özgürlüklerden ziyade pozitif özgürlükleri ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda, hakların devletleri kısıtlayan yönünden ziyade kişilerin kendi yaşamlarının kontrollerini ele almalarını sağlayan yanları ön plana çıkarılmıştır. Anayasa yargısındaki üç eğilim bu iddianın göstergeleri olarak değerlendirilebilir. İlk olarak anayasa yargısının yatay etkisinin kabulü, kişinin özgürlüğünün sadece kamu tarafından yapılacak müdahalelere değil özel hukuk kişilerinin müdahalelerine karşı da korunmasını içerir. İkinci olarak, devletin pozitif yükümlülüklerinin tanınması da anayasal hakların özerklik temelli kavranışına işaret etmektedir. Tıpkı yatay etkide olduğu gibi pozitif yükümlülükler hükümeti sınırlamamakta, aksine alanını genişletmektedir. Burada amaç, kişileri kendi hayatları hakkında karar verirken başkalarının müdahalesinden koruyacak şartları oluşturmaktır. Üçüncü olarak, sosyo-ekonomik hakların tanınması özerklik anlayışıyla tutarlıdır. Zira sosyo-ekonomik haklar özerk yaşamın ön koşullarını koruma altına almaktadır.⁴³⁹

⁴³⁸ Isaiah Berlin, *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, çev. Zeynep Mertoğlu, Mete Tunçay, ve Murat Borovalı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 52-54.

⁴³⁹ Kai Möller, “Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Rights”, *Oxford Journal of legal studies* 29, sy 4 (2009): 757-59.

Kişisel özerklik iki farklı şekilde anlaşılmaktadır. Möller bunlara hariç tutulan nedenler anlayışı ve korunan çıkarlar anlayışı adlarını vermektedir. Hariç tutulan nedenler anlayışı, anayasal haklar açısından günümüzde hâkim görüş niteliğindedir. Bu görüşün savunucuları arasında Ronald Dworkin, Joel Feinberg ve George Letsas da bulunmaktadır. Hariç tutulan nedenler yaklaşımının temel özelliklerinden biri bağıntısal olmasıdır. Devlet ile yurttaş arasındaki ilişkiye odaklanır ve bu ilişkiyi devletin yurttaşına nasıl davranamayacağına dair nedenler üzerinden şekillendirir. Özetle kişi, kendisine devletin muamele tarzının belirli kabul edilemez nedenlere dayanmadığı durumda özerktir. Devletin dayanamayacağı nedenlerin başında paternalistik ve ahlakçı gerekçeler gelmektedir. Bu bağlamda kişisel özerklik, kişinin devletin paternalist ya da ahlaki müdahalesi olmadan yaşamını şekillendirebilmesidir. Örneğin, devletin belirli cinsel davranışları ahlaka aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklaması özerklikle bağdaşmayacaktır. Benzer bir şekilde, bazı dini inanışların yanlış olmaları hâkim tanrı inancına hakaret niteliği taşımaları gibi nedenlerle yasaklanmaları da özerklikle bağdaştırılamaz. Bu özerklik anlayışının temelinde kişinin kendi iyi yaşamını, iyi yaşam anlayışını belirlerken devletin iyi yaşam anlayışına uymak zorunda olmadığı liberal görüşü bulunmaktadır.⁴⁴⁰ Dworkin'e göre paternalizm, özgürlüğe yapılan bir müdahaledir. Paternalistik müdahale kişinin usamlama sırasında kullandığı bilgileri yönlendirmek ya da kişiyi bir davranışa zorlamak şeklinde olabileceği gibi kişinin özerkliğini sağlayan imkanları sınırlandırmak şeklinde karşımıza çıkabilir. Paternalist davranış tarzının mutlaka bir hakkın ihlali olması gerekmez, ama her zaman özerkliğin ihlalini içerecektir.⁴⁴¹ Feinberg, kişilerin özerkliğini ulus devletin egemenliğine benzetir. Bir ulus devletin bir başka ulus devletin egemenliğine sadece bu devletin kendini kötü yönettiği gerekçesiyle müdahale etmesi nasıl temelsizse, devletin bireyin özerkliğine sadece kötü seçimler yaptığı gerekçesiyle müdahale etmesi de aynı derecede temelsizdir. Bu bağlamda bireyler kendi yaşamının egemenidir.⁴⁴² Hariç tutulan nedenler yaklaşımı bazı geleneksel hakların kabul edildiğini izah edebilmektedir. Örneğin din özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü devletin engellenmediği sürece çoğunluğun dini ve ahlaki

⁴⁴⁰ Möller, 760,761.

⁴⁴¹ Halil Kökcü, "Paternalizm Kavramı ve Örnek Uygulamalar" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon, Karadeniz Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 19,20.

⁴⁴²Möller, "Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Rights", 762.

kanaatlerini empoze edeceği beklentisinin bir karşılığıdır. Günümüzde tartışılan kişinin kendi yaşamına son verme hakkı da bu çerçevede içinde değerlendirilmelidir. Kürtaj hakkı da devletin fetüsün ahlaki statüsü sorunu karşısında tarafsız olması gerekliliği ve kürtajın yasaklanmasının ahlakçı yaşamaya neden olacağı gerekçesiyle savunulmaktadır. Öte yandan hariç tutulan nedenler anlayışı mevcut haliyle bireyleri sadece ahlakçı ya da paternalist müdahalelerin olası olduğu durumlara karşı koruyabilmektedir. Hariç tutulan nedenler içinde insanların değerlerinin eşit olmamasına dayanan nedenler de eklendiğinde eşitsizliğe dayalı devlet uygulamaları da haklar tarafından engellenebilecektir. Eşitsizliğe dayanan uygulamalar aynı zamanda insan özerliğine de aykırı sayılmalıdır.⁴⁴³ Hariç tutulan nedenler yaklaşımından farklı olarak korunan çıkarlar yaklaşımı özerk bir yaşama sahip olmak için önemli olan eylemlere ve kişisel kaynaklara odaklanmaktadır. Bu yaklaşımda kişinin romantik ilişki kuracağı kişileri seçebilmesi, kendi siyasal görüşlerini belirleyebilmesi veya kendi bedenine ne olacağı konusunda son sözü söyleyebilmesi önemlidir ve bu çıkarların önemi onların korunmasının sebebidir. Diğer bir ifadeyle kendi bedenine ne olacağı konusunda muktedir olmayan, eşini seçemeyen, mesleğini belirleyemeyen kişi, olması gerekenden daha az özerktir. Burada karşımıza çıkan temel sorun, farklı özerk çıkarların önem derecesinin nasıl belirleneceğidir. Özerkliğin, ilişkili olduğu tüm eylemlerin ve kişisel kaynakların korunması kabul edilirse, özerklik gerekçesiyle örneğin, kedileri beslemek, meslek seçmek, televizyonda hangi programı izleyeceğini seçmek ya da siyasal eylemde bulunmak aynı şekilde korunacaktır. Möller'e göre bu sorun, özerkliğe ilişkin çıkarların öneminin, failin öz kavrayışının bakış açısıyla değerlendirilmesiyle çözülebilir. Kişinin öz kavrayışı, "ben kimim?" "ben kim olmak istiyorum?" sorularına verilen yanıtlarla şekillenecektir. Yargı kararlarında da içerik olarak benzer kavramlara başvurulduğu görülmektedir. Hem Alman Federal Anayasa Mahkemesi hem de AİHM kişinin kişiliğini geliştirmesi kavramına dayanmaktadır. Esas olarak, öz kavrayış yaklaşımına çok yakın olsa da kişiliği geliştirilmesi ona nazaran daha dardır, zira özerklik sadece kişinin kişiliğiyle ilgili olmakla kalmaz aynı zamanda faile beden de dahil olmak üzere kontrol imkânı sağlar. Diğer bir ifadeyle özerklik, kişinin kişiliğiyle sınırlı değildir, doğrudan kişilerle ilgilidir. Mahkemelerin sıklıkla kullandığı bir diğer

⁴⁴³ Möller, 766-69.

kavram şahsi kimliktir. Kimlik kavramı da öz kavrayışa yakın olmakla beraber ondan daha dardır ve daha ziyade kişinin kişiliğiyle ilgilidir. Felsefe alanındaki “*kişinin kendi iyi yaşam anlayışına göre yaşaması*” kavramı büyük ölçüde öz kavrayış yaklaşımına karşılık düşmektedir. Burada sorunlu olan iyi kavramıdır. Bazı yazarlar iyi kavramı yerine bu kavramın tarihsel anlam yükünü üstlenmemek adına “*kişinin yaşamaya değer gördüğü yaşama anlayışına göre yaşaması*” ifadesini kullanmaktadırlar. Bütün bu kavramlar, öz kavrayış yaklaşımına benzer ve zaman zaman birbirleri yerine kullanılabilen kavramlardır, öte yandan kavramının bazı yakın kavramlarla arasındaki farkın ortaya konulması zorunludur. Öncelikle öz kavrayış, kendinin farkına varma ya da kendini gerçekleştirme ile aynı şey değildir. Raz’ın da belirttiği gibi özerklik ve kendini gerçekleştirme farklı şeylerdir. İkinci olarak öz kavrayış ile kişilerin kendileri için ne istediği ya da dar anlamda tercihleri aynı şey değildir. Örneğin, kişi gerçekten makarna yemeyi tercih ediyor olabilir, ancak buradan kişinin makarna yemesinin öz kavrayışının önemli bir unsuru olduğu sonucuna ulaşmamız zorunlu değildir. Üçüncü olarak, öz kavrayış yaklaşımı kişilerin öz kavrayışlarının değerini yargılamaz. Bu bağlamda mükemmeliyetçi özerklik anlayışlarıyla farklılık gösterir. Öz kavrayış anlayışında fail dışındaki kişilerin özerkliğe ilişkin bazı eylemlere daha fazla değer vermesinin bir önemi yoktur.⁴⁴⁴ Korunan çıkarlar kuramının failin öz kavrayışına dayanmasının ortaya çıkardığı sorunlardan biri, insan haklarının çıkar temelli bir kuramını kurmaya çalışırken, evrensel olarak bütün bireylerce benimsenen bir çıkarlar listesine ulaşmamızın imkânsız olmasıdır. Möller’e göre, hayvan türleri için ortak çıkarlardan bahsetmek mümkün olsa da insanlar için özerklik fikrini esas almamız durumunda özerkliğe ilişkin çıkarlarımız birbirinden farklılık göstereceği için ortak bir haklar anlayışına ulaşmamız da güç olacaktır.⁴⁴⁵

Negatif özgürlük, engellerin, kısıtların ya da setlerin olmamasıdır. Kişi bu negatif anlamda eylemlerde bulunabildiği ölçüde negatif özgürlüğe sahiptir. Pozitif özgürlük ise kişinin kendi yaşamının denetimine sahip olabilmesi ve kendi temel amaçlarını fark edebilmesi anlamına gelmektedir. Negatif özgürlük genellikle bireylere atfedilirken pozitif özgürlükler, kolektif özneler ya da bu kolektif öznelerin parçası olmaları sıfatıyla bireylere tanınırlar. Negatif ve pozitif özgürlük ayrımının temeli Kant’a dayanmaktadır ve bu ayrım, özellikle Isaah Berlin tarafından işlenmiş

⁴⁴⁴ Möller, 772-75.

⁴⁴⁵ Möller, 775,776.

ve savunulmuştur. Negatif ve pozitif özgürlüklerin incelenmesi siyasal ve sosyal felsefenin alanındadır ve özgür irade tartışmasından bağımsızdır. Isaah Berlin'e göre negatif ve pozitif özgürlükler arasındaki fark sadece özgürlüğün iki farklı türü olmalarından kaynaklanmaz, zira bunlar aynı siyasal idealin yarışan ve uyumsuz yorumlarıdır. Berlin'e göre, *negatif özgürlük* kavramı, “öznenin başkalarının müdahalesi olmadan var olabileceği ya da olmayı başarabileceği alan nedir” sorusunun yanıtıdır, buna karşılık *pozitif özgürlük* kavramı, “bir kişinin başka bir şey yerine belirli bir davranışta bulunmasını belirleyen denetim ya da müdahalenin kaynağı kimdir ya da nedir” sorusunu yanıtlamaktadır. Negatif özgürlük kuramcıları, öncelikle kişi ya da grupların harici unsurların müdahalelerinden ne derece etkilendiğine odaklanırlar. Pozitif özgürlük kuramcıları ise, bireyin ya da grupların özerk davranmalarını etkileyen içsel faktörlere ilgi göstermektedirler. Pozitif özgürlük sorununun tamamıyla psikolojik bir mesele olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır, zira pozitif özgürlük anlayışının siyasiliği, bu özgürlüğe siyasal eylem yoluyla ulaşıp ulaşılamayacağı devletin, yurttaşların pozitif özgürlüğünü sağlamak için müdahalede bulunup bulunamayacağı siyaset ve hukuk felsefesinin önemli soruları arasında yer almaktadır. Constant, Humboldt, Spencer ve Mill gibi klasik liberal anlayışın önde gelen kuramcıları bu soruları menfi yanıtlayarak, negatif siyasal özgürlüğü savunmuşlardır. Buna karşılık Rousseau, Hegel, Marx aynı sorulara müspet cevap vererek pozitif siyasal özgürlükleri savunmuşlardır. Pozitif özgürlüğün politik biçimi kolektiflik üzerinden sağlanabilmektedir, bunun en iyi örneklerinden biri Rousseau'nun özgürlük kuramıdır. Bu kurama göre, bireysel özgürlük kişinin mensubu olduğu kendi işlerinin kontrolünü genel irade yoluyla sağladığı sürece katılım yoluyla sağlanır.⁴⁴⁶

Rousseau'ya göre, “.... [y]ukarıda söylenenlere, yurttaşlık durumunun kazandırdıklarına, insanı kendi kendisinin gerçek efendisi kılan tek şeyi, yani içsel özgürlüğü ekleyebiliriz; çünkü yalnızca isteklerin dürtüsüne kapılmak, köleliktir; kendi koyduğumuz yasalara uymak ise, özgürlük”⁴⁴⁷. Tüm yasa düzenlerinin amacı, özgürlüğün ve eşitliğin sağlanmasıdır. Toplum içerisinde yaşayanların eşitliğe ve özgürlüğe ulaşmaları da ancak yasalarla mümkündür.⁴⁴⁸ Bireylerin yasaya itaat etmesi

⁴⁴⁶ Ian Carter, “Positive and Negative Liberty”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2019, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>>.

⁴⁴⁷ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu (İstanbul: Öteki, 1996), 53.

⁴⁴⁸ İlhan Akin, *Kamu Hukuku* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, t.y.), 166,167.

aynı zamanda kendilerine itaat etmeleridir. Genel iradeye katılmakta olan birey herkesle birleştiği halde kendi buyruğunda kalmakta böylelikle eskisi kadar özgür olmaktadır. Genel iradeye katılma yoluyla doğal yasaların akıl aracılığıyla pozitif yasalara dönüşmesi gibi doğal özgürlük de toplumsal özgürlük haline gelmektedir. Yurttaş doğa durumundaki insandan daha özgürdür, çünkü yasaların varlığı hem özgürlüğünü işler hale getirmiş hem de korunması için gerekli ortamı sağlamıştır⁴⁴⁹. Sonuç olarak Rousseau'nun perspektifinden demokratik toplumun üyelerinin demokratik sürece katıldıkları ölçüde özgür oldukları söylenebilir. Öte yandan pozitif özgürlüğün bireyci, uygulamaları da mevcuttur. Devletin bireylerin kendilerine yeterli olmalarını sağlamak için gerekli koşulları sağlaması bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Sosyal devlet, asgari ücret gibi uygulamalar bu şekilde temellendirilebilmektedir. Negatif özgürlük anlayışı ise, genellikle liberal demokratik toplumlardaki anayasal özgürlüklerin liberal gerekçeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyahat özgürlüğü, din özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve paternalist ya da ahlakçı devlet müdahalesine karşı söylemler negatif özgürlük anlayışıyla temellendirilebilir. Buna karşın bazı filozoflar özel mülkiyet hakkının negatif özgürlüğü desteklediği iddiasına karşı çıkmışlardır. Bazı filozoflar ise negatif özgürlüğün eşitlikçiliğin temeli olabileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵⁰ Cohen'e göre liberaller ve libertarianlar, özel mülkiyetin kişilerin yaşamları üzerindeki kısıtlayıcı etkisini göz ardı etmektedir. Özgürlük üzerindeki toplumsal ve hukuki kısıtlar, insan eylemi karşısındaki tek sınırlama kaynağı değildir. İnsanın fiziki sınırlılıkları da eylemini sınırlar, ancak bu özgürlüğü üzerindeki toplumsal ya da hukuki bir sınırlama değildir. Liberal ve libertarianların hatası, özel mülkiyetin, özgürlüğümüz üzerindeki kısıtlamalarını insan varlığının genel yapısının parçaları olarak görmeleri ve toplumsal ya da hukuki bir sınırlama olarak algılamamalarıdır. Özel mülkiyetin özgürlüğe karşı oluşturduğu engel, görmezden gelinirken özel mülkiyete etki eden tüm kısıtlamalar derhal fark edilmektedir. Özel mülkiyet, tüm hak sistemleri gibi özgürlüğü ve özgür olmayı dağıtmanın belirli bir yoludur. Doğası gereği, mülk sahiplerinin kendi mülkleri üzerinde dediklerini yapma özgürlüğüyle ilintilidir, ancak mülk sahibi olmayanların özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Kapitalizmi bir özgürlük alanı olarak düşünmek, kapitalizmin doğasını eksik algılamaktır. Liberal düşüncenin iddia ettiğinin aksine,

⁴⁴⁹ Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 118-23.

⁴⁵⁰ Carter, "Positive and Negative Liberty".

özel mülkiyet genel olarak özgürlüğü kısıtlamaktadır.⁴⁵¹ Berlin'in tipolojisi, birçok yazar tarafından eleştirilmiş ve hatta özgürlük tartışmasını yanlış yönlendirdiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Berlin'in tipolojisine katılmayan kuramcılarının sayısı hiç az olmasa da bu tasnif özgürlük kuramının merkezinde yer almıştır. Berlin'in tipolojisinin siyasi karakteri genellikle göz ardı edilmektedir. Negatif ve pozitif özgürlük anlayışının genelliği ve basitliği, pozitif özgürlüğü soğuk savaş ortamında kötü adam olan komünist yönetimlerle; negatif özgürlüğü ise iyi adam Batı demokrasileriyle özdeşleştirme çabasıyla bağlantılıdır. Berlin'in kavramları, sadece felsefi değil aynı zamanda da siyasidir. İki farklı özgürlük anlayışı, biri tamamen bireyci ve hak odaklı, diğeri bireysel varlığını kaybedecek şekilde toplum odaklı iki farklı insan anlayışı ortaya koymaktadır. Tercih edilen anlayış, devlet ve toplum ilişkisine dair belirli sonuçlar ve siyasal değerler ortaya çıkarmaktadır. Buna ek olarak pozitif ve negatif özgürlük anlayışları gündelik anlamda popüler özgürlük anlayışını da etkilemektedir⁴⁵².

⁴⁵¹ Gerald A. Cohen, "Capitalism, Freedom, and the Proletariat", içinde *The liberty reader*, ed. David Miller (Routledge, 2016), 169,170.

⁴⁵² Nancy J. Hirschmann, "Toward a Feminist Theory of Freedom", içinde *The Liberty Reader*, ed. David Miller, 2006, 205-7.



5. NEGATİF DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE HAK OLARAK LAİKLİK

Başta tek tanrılı dinler olmak üzere hemen hemen tüm örgütlü dinlerin dayatmacı yorumlarının mevcudiyeti nedeniyle dini kurumların etkilerinden azade olmak isteyen kişilerin haklarının da tartışmaya açılması elzemdir. Dinden özgürlük kavramı, sadece negatif din özgürlüğü olarak anlaşıldığı sürece bu sorunun yanıtı olamayacaktır. Zira negatif din özgürlüğünde özgürlük, bireyin inancı üzerinden tanımlanmaktadır. Fakat bu tür bir hakkın evrenselleşebilmesi için tanınacak olan hak ya da özgürlüğün kişisel inançlara gönderme yapılmaksızın tanımlanması gereklidir. Bazı istisnalar olsa da laiklik genellikle hak söylemi üzerinden tanımlanmamaktadır. Pasif laiklik anlayışına karşı olan akademisyenler dahi laikliğin hak üzerine temellendirilmesine mesafelidir. Buna karşın bu çalışmada laikliğin sadece bir siyasa ya da anayasal ilke olmakla sınırlı şekilde kavranmasının doğru olmayacağı savunulmaktadır. Yukarıda da açıklandığı üzere Feinberg hakkı “hak sahibi olmak, geçerli bir talep sahibi olmaktır şeklinde tanımlamaktadır.”⁴⁵³ Hakların işlevine dair iki temel kuram bulunmaktadır. Bunlardan birisi irade kuramı, diğeri ise çıkar kuramıdır. Kanaatimizce bu kuramlardan ayrı olarak hakların özgürleştirme imkânları üzerinden tanımlanması da mümkündür. Aktif ve pasif haklar ayrımı içerisinde ayrıcalıklar ve yetkiler hak sahibinin kendi eylemleriyle doğrudan ilgili olmak anlamında pasif haklardır. Aktif haklar, “A’nın X’e hakkı vardır”; pasif haklar ise “A’nın, B’nin X eylemini yapması üzerinde hakkı vardır” gibi ifadelerle formüle edilebilir. Örneğin, bir akademisyenin ders açmaya aktif hakkı varken; akademik olarak tartışmalı fikirleri yayınlamaktan ötürü iş akdinin feshedilememesi şeklinde de bir pasif hakkı vardır. Negatif ve pozitif haklar ayrımı başta libertarianlar olmak üzere normatif kuram üzerinde çalışan akademisyenlerce genellikle benimsenen bir ayrımdır. Negatif hak sahibi başkaları tarafından kendisine müdahale edilmemesi hakkına sahipken pozitif hak sahibi belirli müspet bir çıkara sahiptir. Kişinin beden bütünlüğüne müdahalede bulunulmamasına ilişkin hakkı negatif hakkın klasik bir örneğidir. Buna karşılık parasız eğitim ya da sağlık hakkı bir pozitif haktır. Hem negatif hem de pozitif haklar pasif haklar kategorisinde oldukları için bazı haklar her iki kategoriye de dahil edilememektedir. Ayrıcalıklar ve yetkiler negatif ya da pozitif olarak tanımlanamaz.

⁴⁵³ Joel Feinberg ve Jan Narveson, “The Nature and Value of Rights”, *The Journal of Value Inquiry* 4, sy 4 (1970): 257.

Hakların kamu tarafından uygulanması aşamasında ise bu ayrım büyük ölçüde ortadan kalkar. Örneğin, yurttaşların beden bütünlüklerinin haksız saldırılara karşı korunması için bütçeden ayrılan pay çoğu ülkede pozitif hakların gerçekleştirilmesi için ayrılan paydan daha yüksek olacaktır. Diğer bir ifadeyle negatif hakların korunması da fiilen devletin eylemini gerektirmektedir.

İrade kuramcıları, hakkın işlevinin hak sahibine başkasının ödevi üzerinde denetim vermek olduğunu ifade ederler. Hart'a göre, hak sahibi küçük ölçekli bir egemendir.⁴⁵⁴ Büyük ölçüde katıldığımız çıkar kuramına göre ise hakkın işlevi hak sahibinin çıkarlarının korunması ve geliştirilmesidir. Buna kanaatimizce hakkın sadece çıkar olarak tanımlanamayacağı, hakların özgürleştirme kabiliyetine sahip tüm geçerli çıkarlar olarak tanımlanmasının daha doğru olacağını ekleyebiliriz. Karl Marx'a göre haklar ve insan özgürleşmesi arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Marksist anlayışa göre, "özgür bir toplum mücadelesi, bu mücadeleyle daha büyük bir kişisel özgürlük yaratılmıyorsa özgür toplum mücadelesi değildir"⁴⁵⁵ Marx'a göre, "her bir kişi için ölümcül tehlike kendisini yitirme tehlikesidir. Bu nedenle insan için gerçek ölümcül tehlike özgürlükten yoksun kalmaktır."⁴⁵⁶

Laiklik, hukuk önünde eşitlik için en temel şarttır. İnanç sahibi olan ya da olmayan kişiler arasında ayrım yapan veyahut cinsiyet ve cinsel yönelim temelinde farklı kuramlar kabul eden normlar sistemleri dahilinde hukuki eşitliğin sağlanması mümkün değildir. Bu nedenle laiklik insan özgürleşmesi ve eşitlik için vazgeçilmezdir. Anayasalarda tarihsel ve kültürel olarak çeşitli inançlara göndermeler olsa da demokratiklik iddiasında olan bütün anayasal sistemler esas itibarıyla laiktir. Buradan hareketle demokratik bir anayasaya sahip tüm devletlerin yurttaşlarının örgütlü dinin etkilerinden korunmak yolunda meşru bir talep hakları vardır ve bu da laikliği, insan özgürleşmesini ilerletme potansiyeli taşıyan bir yurttaş hakkı yapar.

Pozitif hukuk dahilinde de bireyin laiklik hakkının hem devlete hem de başka bireylere karşı korunması gerektiği savunulabilir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın birinci değişikliği "devletin bir din kurma ya da dinin

⁴⁵⁴ Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*, 183.

⁴⁵⁵ Gajo Petroviç, "Men and Freedom", içinde *Socialists Humanism: An International Symposium*, ed. Erich Fromm (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 253.

⁴⁵⁶ Karl Marx, "Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen", içinde *Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke Band 1* (Berlin/DDR: Karl Dietz Verlag Berlin, 1976), http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_060.htm.

özgürce uygulanmasını yasaklama anlamına gelebilecek yasalar yapmasını engellemektedir. Amerika Birleşik Devletleri Federal Yüksek Mahkemesi önünde görülen Everson v. Board of Education (1947) davasında yargıç Hugo Black “Yasayla din kurulmasına engel olan hükmün amacı devlet ile kilise arasında ayırıcı bir duvar inşa etmektir.” demektedir.

Bir hak olarak laikliğin pozitif normatif alanı kaçınılmaz olarak ifade özgürlüğüyle sınırdaştır. Bunun anlamı uygulamada ifade özgürlüğünün bir hak olarak laikliği, bir hak olarak laikliğin ise ifade özgürlüğünü sınırlayacağıdır. Bir hak olarak laiklik ile dengelenebilecek karşı hak, dini normlara dayanan bir devleti savunma hakkı olabilir ve liberal demokratik bir düzende bu hak ancak ifade özgürlüğü kapsamında olanaklıdır. Bireylerin ifade özgürlüğü dahilinde örneğin şeriat devleti ya da halakha devleti fikrini savunmaları mümkün olabilirse de ifade özgürlüğü bu kişilere hiçbir surette söz konusu fikirlere dayalı bir devletin kurulmasını talep hakkı vermez. Zira bu tür bir hak demokratik devlet düzeni içerisinde meşru bir talebe denk düşmemektedir. Bunun sonucunda bir hak olarak laikliğin temel hukuki sınırının ancak ifade özgürlüğü olabileceği söylenebilir.

Çalışmanın bu bölümünde önceki iki ana başlıkta işlenen konulardan yola çıkılarak negatif din özgürlüğünün din özgürlüğünün tanımında yer alıp almadığı ve laikliğin bir hak olarak savunulup savunulamayacağı tartışılmaktadır. Anayasa Mahkemesi, AİHM ve Almanya Federal Anayasa Mahkemesi Kararları da değerlendirilerek, post-laiklik tezinin kamu hukukunda karşılığı olup olmadığı değerlendirilmiş ve Dünya’daki genel eğilim gözden geçirilerek din-devlet ilişkisinde örgütlü din kurumlarının siyasal iktidarla birlikte yurttaş açısından oluşturduğu tehdit irdelenmiştir ve nihayet incelenen hak kuramları çerçevesinde laikliğin bir hak olarak temellendirilmesinin imkânı araştırılmıştır.

5.1. Din ve Vicdan Özgürlüğü

Ali Fuat Başgil’e göre, din yalnızca inançla sınırlı değildir. Aynı zamanda davranışlara dair bir hayat şekli, emirler ve yasaklar içeren bir yasadır ve dindar kişinin de bu hayat şekline ve yasaya uyması zorunludur, aksi halde din bakımından suçludur. Öte yandan dindar insan toplum içerisinde yaşamasından dolayı yurttaş sıfatına da sahiptir. Öyleyse iki vazifeyle karşı karşıyadır. Bunlardan biri dini öbürü ise medenidir. Din ile devlet ayrılığı gerçekleştiğinde bu iki sistem arasında çatışma

kaçınılmazdır, zira her ikisinin yasaları ve emirleri kısmen veya tamamen birbirine aykırı olabilir. Türkiye söz konusu olduğunda bu ayrılık, aşırı bir hal almıştır.⁴⁵⁷ Başgil'e göre din özgürlüğü öncelikle inanç özgürlüğü anlamına gelmektedir. Bu da bireyin resmi ya da gayri resmi bir baskıya uğramaksızın istediği dinin akidelerine inanması ve "vicdanına mal edebilmesi" anlamına gelmektedir. Din özgürlüğünün ikinci yönü, kişinin benimsediği dinin emredilen görevlerini, dinin emrettiği biçimlerde yerine getirmesi özgürlüğüdür. Başgil bunu amel hürriyeti olarak adlandırmaktadır.⁴⁵⁸ Görüldüğü üzere Başgil'in düşüncesinde din özgürlüğü, dindar insana mahsus ve onun taleplerine göre şekillenen bir özgürlük olacaktır. Din özgürlüğü ilkesinden, birtakım haklar çıkarmaktadır. Bu haklar, arasında vicdan özgürlüğüne denk düşen inanma hakkı da bulunmaktadır. Başgil'in inanma hakkı gerçek anlamda vicdan özgürlüğünü karşılamamaktadır, zira onun tanıma göre, "bu hak, en derin ruhi bir ihtiyacın ifadesidir. Vicdan özgürlüğü ve inanma hakkı, din özgürlüğünden daha geniştir ve felsefi inançları da içermektedir. Ancak Başgil'in ifadesinden bu hakkın, inanmama özgürlüğünü kapsadığı sonucu çıkarılamamaktadır. Başgil'e göre din özgürlüğünün içerdiği diğer haklar arasında serbestçe ibadet ve dua etme hakkı, talim ve tedris, neşir ve telkin faaliyetlerinde bulunma hakkı, dini emrettiği şekilde hareket etme, ferdi ve içtimai ahlak ile bezenme hakları da bulunmaktadır.⁴⁵⁹ Başgil, din özgürlüğünün toplumsal yönünün sınırlanabileceğini kabul etmekte birlikte bu sınırlamanın ölçütlerinden bahsederken dindarın secdegahına hükümet kuvvetleri ayak basamaz demektedir. Devlet bireysel eylem olarak kalan ibadetlere müdahale yetkisine sahip değildir. Yazara göre, mabet içinde yapılan ayinlere hukuken müdahale edilemez. "Mabedin içi ve harimi mukaddes mekandır ve dindarın sevdegahıdır ve devlet eli ve hükümet kuvvetleri buraya ancak içeriden imdat istenirse girer". Başgil, dinde reform sorununu da secdegaha ayak basmama bağlamında değerlendirmekte ve yönetenlerin bu alandaki eylemlerine açıkça karşı çıkmaktadır.⁴⁶⁰

Yukarıda da⁴⁶¹ açıklandığı üzere Charles Taylor modern demokrasilerde laiklik gerekliliği üzerine bir uzlaşma olsa da kavramının tanımının sorunlu olduğuna dikkat

⁴⁵⁷ Ali Fuat Başgil, "Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi Üzerinde Etüd", içinde *Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü: Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005), 188,189.

⁴⁵⁸ Başgil, 194,195.

⁴⁵⁹ Başgil, 196-206.

⁴⁶⁰ Başgil, 212.

⁴⁶¹ Bkz. Yukarıda 3.1. Laiklik

çekmektedir. Taylor'ın tespit ettiği iki temel laik rejim biçiminde de kilise-devlet ayrımı bulunmakta ve sembolik olanlar haricinde devlet ile herhangi bir inanç arasında resmi bir bağ bulunmamaktadır. Ancak bu ön koşullar tek başlarına yetersizdir; dini kurumlarla resmi mesafenin yanında çoğulculuğu ve devletin tarafsızlığını sağlayacak “ilkeli bir mesafe” gerekmektedir. Taylor’a göre laiklik için Fransız Devriminin özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlüsü ile ilişkilendirilebilecek din özgürlüğü, inançlar arasında eşitlik ve tüm inançların toplumda kendilerini gösterebilmelerinin yanı sıra, farklı dinlerden ve dünya görüşlerinden kişilerin ahenkli ilişkilerini sürdürmek için çabalama ilkesinin de gerekliliğini savunmaktadır.⁴⁶² Taylor’a göre laiklik, demokratik devletin farklılığa doğru yanıtıdır; laikliğin ilgili kurumsal düzenlemelere dayanılarak değil amaç ve ilkeleri üzerinden tanımlanması gerekir aksi halde kurumsal düzenin fetişleşmesine neden olunacaktır.⁴⁶³

Jocelyn Macrure ve Charles Taylor’a göre, inanç özgürlüğünün talepler açısından araçsallaştırılması olasıysa da bunun önüne geçilmesi de mümkündür. Yazarlar, dini inançlara dayalı taleplerin devlet tarafından karşılanmasında bir sakınca görmemekle birlikte samimi inançtan öte kaygılar söz konusu olduğunda özellikle üçüncü şahısların hakları etkilendiğinde kısıtlamaların söz konusu olabileceğini kabul etmektedirler. Yazarlara göre dini saikle yerine getirilmesi istenen bir talebin reddedilmesi için:

- 1) Hedeflenen kurumun amaçlarına zarar verilmesi (özellikle kamu hizmetinin sunulmasına engel olunması),
- 2) Talebin maliyetleri ciddi şekilde arttırması ya da işleyişe ilişkin sorunlar oluşturması,
- 3) Üçüncü şahısların hak ve özgürlüklerine olumsuz etki ediyor olması aranmalıdır.

Liberal gelenekte temel hak ve özgürlükler mutlak olarak görülmemektedir ve özellikle başkalarının haklarının korunması amacıyla hukuken sınırlandırılabilirler. Örneğin, dini gerekçelerle evlatlarına kan nakli yapılmasına karşı çıkan bir ailenin talepleri din özgürlüğüne dayansa da bu konuda tıbbi otoritelerin talepleri hukuk

⁴⁶² Taylor, “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, 34,35.

⁴⁶³ Taylor, 40-42.

temeline dayalı kabul edilecektir. Örnekte görüldüğü üzere yarışan hakların uzlaştırılması her zaman mümkün değildir. Ailenin din özgürlüğüne gösterilen saygı çocuğun yaşam hakkına verilen önemin gerisinde kalacaktır. Bununla birlikte yapılan müdahalenin sınırlı olduğu ailenin inançlarından vazgeçmeye ya da çocukları üzerindeki ebeveynlik haklarından feragat etmeye zorlanmamaları hukuk düzeni açısından önemlidir.⁴⁶⁴

Modernliği ya da özgürlüğün gerektirdiği kamu düzenini sağlayabilmek için kayda değer ölçüde laikleşmenin gerçekleşmesi zorunludur. Anayasacılık ancak ve ancak siyasal erkin kamuyu etkileyen kararlarında aşkın kaygıların etkisiyle hareket etmemeleri halinde mümkündür. Sajo'nun da belirttiği üzere modern dünyada cenazeler yeniden dirilmeyi sağladığı için değil kamu sağlığını koruma amacıyla mezarlıklarda defnedilmektedir.⁴⁶⁵

Laiklik, dini öğretiyi ve tutkulara dayalı bir düzene karşı akla dayanan bir yönetimi korumaktadır. Anayasa hukukunun laiklik konusunda ısrarı bir anlamda akla dayanan siyasal toplum konusundaki ısrardır. Laiklik kamusal kararların, dini inançlarına bağlı olmaksızın herkese hitap eden kamusal gerekçelerle alınmasını gerektirir. Bu nedenle dini temelli gerekçelerin de herkese hitap edebilecek gerekçelere dönüştürülmesi gereklidir. Dünyevi, laik gerekçelendirmenin yokluğu halinde ilahi takdir gibi yalnızca inananlara hitap eden ayrıcalıklı bilginin kabulü ve hatta zorunlu hale gelmesi söz konusu olacaktır. Bu durum ise başta eşitlik olmak üzere anayasacılık anlayışının temeli olan değerleri tahrip edecektir. Aynı şekilde toplumun tüm fertlerinin siyasal alana katılabilecek yetiye sahip olduğu varsayımına dayanan halk egemenliği ve ulusal egemenlik anlayışları da zarar görecektir.⁴⁶⁶

Modern Anayasaların birçoğunda laiklik ile anayasacılık arasındaki ilişki tarihsel ve pragmatik gerekçelerle muğlaktır. Resmi bir dine ya da kiliseye yer verilmesi anayasaların özgürlükçü ve demokratik niteliğine zarar vermekte ve bu şekilde ortaya çıkan muğlaklık güçlü dinlerin agresif taleplerine karşı yeterli korumayı sağlayamayarak rahatsızlıklara neden olmaktadır.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Jocelyn Macrure ve Charles Taylor, *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, çev. İlhan Güllü (İstanbul: İskenderiye Kitap, 2015), 111-14.

⁴⁶⁵ Sajo, "Constitutionalism and Secularism: the Need for Public Reason", 2401.

⁴⁶⁶ Sajo, 2401,2402.

⁴⁶⁷ Sajo, 2402-5.

5.2. Negatif Din Özgürlüğü

Guiora'ya göre, demokratik bir toplumda vicdan özgürlüğü en önemli özgürlüklerden biridir. Bu özgürlük düşünce, ifade ve dini davranış özgürlüklerini içermektedir. Bu özgürlük uygulamada bireylerin toplumun ilerlemesini desteklemelerine (Kölelik Karşıtları, süfrajetler, insan hakları aktivistleri gibi) aynı zamanda var olmalarına imkân veren özgürlüğün kendisini yok etmek için de kullanılabilir (faşistler ve köktendinciler). Guiora, geniş kapsamlı vicdan özgürlüğü içerisinde kalan özgürlüklerden biri olan din özgürlüğünün kullanılmasının da aynı olasılıklara açık olduğunu işaret etmektedir. Bu bağlamda din, hem olumlu toplumsal değişimler hem de kitlesel şiddet hareketleri için güçlü bir tetikleyici olabilir. Din toplumun gelişmesine olumlu etki eden bir rol üstlendiğinde hoş görülen ve hatta desteklenen bir kurum haline gelir, ancak aksi durumda yani toplumun dokusuna zarar verdiği hallerde gerçek anlamda dinin suçlandığına rastlamak çok olası değildir. Demokratik hükümetler dini saiklerin olumsuz etkileri karşısında özellikle din özgürlüğüne zarar vermekten çekinerek sessiz kalmaktadırlar. Guiora, çağdaş toplumların dinin olumlu ve olumsuz etkileri arasında ayırım yapmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Ona göre, din temelli şiddet demokratik topluma karşı çeşitli seviyelerde tehdit oluşturmaktadır: din büyük ölçekli terör eylemlerinin gerekçesi olabilmekte, kapalı kapılar ardında bireysel şiddet eylemlerinin meşru görülmesinde kullanılabilir ve ötekine karşı nefreti körüklemekte kullanılabilir. Din kaynaklı şiddetin demokrasiye karşı oluşturduğu tehdidin büyüklüğü düşünüldüğünde din kurumunun kendisi de eleştirel bir şekilde ele alınmalıdır.⁴⁶⁸

Medeni demokratik bir topluma katılma yurttaşların dünyevi hukuku üstün kabul etmesini şart koşar. Bu durum dinin insanların hayatında oynadığı önemi ortadan kaldırmaz. Sadece medeni toplumun özünün dini hukuk değil dünyevi hukuk olduğunu tanıma gerekliliğidir. Bu bakış açısı, bireysel olarak dini dünyevi varoluşlarının temeline yerleştiren kişiler için kabul edilemez görünse bile dini hukukun devlet hukukuna üstün tutulması halinde medeni toplumun varlığını sürdüremeyeceği açıktır. Anayasa hukuku açısından dini hukukun tarihi izlerinin etki ettiği ülkelerde dahi bu zorunluluğun kabul edildiği görülmektedir. Örneğin, hükümdarın Anglikan Kilisesine

⁴⁶⁸ Amos Guiora, *Freedom From Religion: Rights and National Security* (United Kingdom: Oxford University Press, 2013), 9.

mensup olmasının zorunlu olduğu ve inancın koruyucusu olarak yemin ettiği Birleşik Krallıkta dahi dini hukuk, dünyevi hukuku hükümsüz kılamaz. Demokratik değerlerin kapsayıcılığının aksine köktendincilik kendi dar ve dogmatik din yorumlarını topluma dayatmaya çalışır. Köktendinci anlayışın mutlaklığı demokratik toplum için başlı başına bir tehdittir. Bu tür akımlar genellikle önce özel alanda ortaya çıkıp yaygınlaştığı için toplumun değerlendirmesinden ilk başta uzak kalabilirler. Bu nedenle fiili şiddete dönüşene kadar toplumun geneli köktendinci hareketlerden habersiz olabilir. Guiora, demokrasinin toplum içerisindeki inançlara hoşgörüyü gerektirmesine karşın köktendinciliğin toplumun kendisini tehdit etmesine izin verilemeyeceğini bu nedenle devletlerin dini eylem ve söylemleri medeni topluma etkileri açısından değerlendirmeleri gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶⁹

Medeni, demokratik bir toplumu korumak için dini hakların sınırlandırılması kaçınılmaz görünmektedir. Haklar, anayasa tarafından güvence altına alınmış olsalar da çoğunlukla mutlak değillerdir. Hakların, toplumun yararını ve demokratik düzeni korumak için zorunlu olduğu ölçüde ve amaca uygun olarak sınırlandırılması hemen hemen tüm anayasal sistemlerde mümkündür. Dini hakların sınırlandırılması açısından karşılaşılan ilk sorun, kişisel bir deneyim olan dini inancın; dini inancın dışı vurumu olan dini uygulamanın; kişinin inancına uygun olarak inandığı aşkın varlıklarla bağ kurmasını sağlayan ibadetin ve bir inanç adına konuşan kanaat önderlerinin ifadesi olma anlamında ifadenin tanımlanması sorunudur. Dinin özel alanda ifade edilmesi ve uygulanması Guiora'ya göre, devlet ve bireysel haklar arasındaki ideal dengeyi oluşturmaktadır. Bireyler kendi özel alanlarında inanma, ibadet etme, din hakkında konuşma gibi konularda bu eylemler suç oluşturan faaliyetleri içermediği sürece sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Özel alandaki din bu nedenle inanmayanlar bu alana istemedikleri sürece dahil olmayacağı için negatif din özgürlüğünü her halükârda korumaktadır. Buna karşılık kamusal alanda dinin yer alması hem devlet ve birey arasındaki dengeyi olumsuz etkileyecek hem de daha kırılgan olan inançsızları tehdit edecektir. Bu durumda devletin inançsız olanları koruması ve bunun için de inananların özgürlüklerini sınırlaması kaçınılmazdır. Belirli bir dine inanma özgürlüğü hem uluslararası hukuk metnince hem anayasalarca hem de iç hukukta yer alan diğer düzenlemelerle korunmaktadır. Dini hakların sınırlandırılması konusu, inanma

⁴⁶⁹ Guiora, 13-16.

özgürlüğünün sınırlanmasını değil, dini eylemlere ilişkin özellikle kendi inancının ilkelerini şiddet içerseler dahi şaşmaz doğrular olarak gören kişilerin davranışlarının sınırlanmasını içermektedir. Burada dini aşırılıkla ilişkilendirilen ancak kendisi doğrudan aşırılığın ürünü olmayabilecek ya da şiddet içermeyen davranışların sınırlandırılması tartışmalı bir alandır. Öte yandan devletin dini nitelik de taşıyan kamusal tepkilere karşı önlemlerinin de aşırılık içermesi potansiyel bir tehlikedir. Örneğin, İsrail hükümetinin Gazze Şeridindeki gösteri yürüyüşlerine sertlikle müdahale etmesi ve gösterilere katılan yaklaşık 250 kişiyi göz altına alması buna örnek gösterilebilir. Bu türden aşırı müdahaleler, köktendinciliğin yarattığı tehditle eşdeğer bir tehdit oluşturmaktadır.⁴⁷⁰

Dindar bir kişinin uyması gereken iki emir vardır. Bunlardan biri, tâbi olduğu devletin emri, diğeri ise dininin emirleridir. Genellikle ılımlı dindarların modern dünya yaşamıyla inançları arasında çatışma görmedikleri ancak radikallerin bu ikilemde dinin üstün gelmesini savundukları söylenmektedir. Guiora'ya göre, köktendincilik söz konusu olduğunda normal şartlar altında sınırlanmayan hakların sınırlandırılması gündeme gelebilir. Terminiello v. Chicago davasında Yargıç Jackson'ın özlü bir şekilde ifade ettiği üzere “Anayasa bir intihar anlaşması değildir”, Yargıç Jackson'ın bu ihtiyatlı yaklaşımı hem uluslararası antlaşmalar ve din özgürlüğüne ilişkin diğer metinler için de kullanılabilir.⁴⁷¹

Köktendinciliğin hukuken tespit edilebilmesi Guiora'ya göre demokratik toplum için zorunludur. Amerikan paradigması yakın ve açık tehlike ilkesine dayanmaktaysa da Brandenburg Kriterlerinin tekrar tartışmaya açılması gereklidir. Brandenburg Davasında⁴⁷² Amerikan hukuk tarihinin ifade özgürlüğünün en radikal şekilde korunduğu kararlarından biri alınmıştır. Olayda Ohio Eyaletinde Ku Klux Klan liderlerinden biri örgütün gösterilerinden birinden sonra şiddeti teşvik ettiği için yargılanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri Federal Yüksek Mahkemesi eyalet mahkemesinin verdiği mahkûmiyet kararını Anayasaya göre devletin soyut şiddet savunusunu cezalandıramayacağı gerekçesiyle bozmuştur. Brandenburg içtihadına göre devlet ifadeyi ancak:1) yakın zararı teşvik ederse 2) söz konusu ifadenin dinleyenleri yasa dışı eylemlerde bulunmaya itmesi kuvvetle muhtemelse ve 3) hatip

⁴⁷⁰ Guiora, 17-19.

⁴⁷¹ Guiora, 10-21.

⁴⁷² Brandenburg - Ohio, No. 395 U.S. 444 (1969).

söz konusu yasadışılığı amaçlıyorsa sınırlandırılabilir.⁴⁷³ Bu kriterler ifade özgürlüğünü en uç noktada korusalar da dini saikli nefret içeren ifadelerin nasıl değerlendirileceğine dair gerçek bir kriter içermemektedir. Guiora'nın örneğini kullanacak olursak bir pastör, her hafta vaazlarında kürtaç gerçekleştiren doktorların cehennem ateşlerinde yakılmasını isterse kolluk kuvvetleri hangi kritere dayanarak söz konusu vaazın retorik olduğuna ve dolasıyla kararda sayılan üç unsuru içermediğine kanaat getirecektir. Bir polis memuru vaazı dinleyenlerin bu vaaz doğrultusunda harekete geçip geçmeyeceğini neye dayanarak belirleyecektir. Aynı şekilde vaazların haftalık olduğu düşünülürse teşvik ettikleri zararın yakınlığı neye göre tespit edilecektir? Guiora, Brandenburg Kriterlerinin günümüz toplumsal yaşamının gereksinimlerini karşılayacak şekilde tekrar ele alınması gerektiğini, zira devletlerin din özgürlüğünü veya ifade özgürlüğünü sınırlarken her vakada ayrı değerlendirme yapmamaları gerektiğini savunmaktadır. Hem inançlı kişilerin eylemlerinin hukuka uygunluğunu öngörebilecekleri hem de devletin aşırı müdahaleciliğine kapı aralamayacağını ileri sürdüğü üç olasılık önerir: 1) korunmasız ifade: suç işlemeye teşvik etme niyetine bakılmaksızın başkalarına karşı nefret ve öfke içeren dini söylemler ifade özgürlüğünden yararlanmayacaklardır. Diğer bir deyişle bu yaklaşımla Brandenburg Kriterlerinin sadece ilki uygulanacak ikinci ve üçüncü kriterler uygulanmayacaktır; 2) kasıt tanımının genişletilmesi: bu olasılıkta Brandenburg Kriterlerindeki kasıt unsurunun daha düşük koşullarla değerlendirilmesi öngörülmektedir; 3) ortalama inceleme: bu olasılıkta Brandenburg Kriterlerinin üçü de korunmakta ancak köktendinci ifadeler söz konusu olduğunda geleneksel katı inceleme anlayışı yerine ortalama bir inceleme standardı kullanılması öngörülmektedir.⁴⁷⁴

Köktendinciliğin geniş kabul gören tanımı, siyasi ilkelerin kutsal metinlerden çıkarılması ve böylelikle dünyevi kuralların bu metinler üzerinden reddedilmesine dayanmaktadır. Böylelikle şekillenen bir tanımın doğruluğunun kabulü halinde birbirinden farklı köktendinciliklerin varlığını kabul etmek gerekecektir. Örneğin, mevcut siyasal sistemin şeriata uygunluğunu talep eden İslami köktendincilik ile Halakha'ya uygunluğunu talep eden Yahudi köktendinciliği iki farklı köktendincilik

⁴⁷³ Guiora, *Freedom From Religion: Rights and National Security*, 39.

⁴⁷⁴ Guiora, 39,40.

türü oluşturacaktır.⁴⁷⁵ Yaygın kanının aksine, modern köktendinci hareketlerin toplumsal tabanını kentliler oluşturmaktadır. Örneğin Sünni köktendinci hareketlerde tipik aktivistler laik eğitim almış, modern fakültelerin öğrencileridir. Bu tipoloji, ziraatçı, doktor, mühendis gibi iyi eğitilmiş kesimleri de içermektedir. İran Devrimi’nde de benzer şekilde “birinci sınıf eğitim almış ama toplumsal dikey hareketliliği engellenmiş İslamcı seçkin öğrenciler” büyük rol oynamışlardır. Bunun yanında devlet bursuyla Amerika Birleşik Devletleri’nde yüksek öğrenim gören kişiler de İslam Cumhuriyetinin üst yönetimini ve teknokratlarını oluşturmuşlardır. Losurdo’ya göre, İslami köktendincilik gelenekselcilığe ve resmi dinsel kurumlara muhaliftir, kutsal metinlere ise yeni bir yorum getirmektedir.⁴⁷⁶ Bu noktada Talal Asad’ın dini metinlerin yorum yoluyla farklı boyutlar kazandıkları savı doğrulansa da bu kazanılan yeni ve geleneksel olmayan anlamın dinsel baskıya yol açmadığı bir örneğe rastlamak olası görünmemektedir.

Köktendinci İslamcılık statik geleneksel topluma modern bir siyasi hareket eklemektedir. Bu hareket bir yandan kendine öncü bir işlem yüklemekte, diğer yandan özellikle yardımlaşma dernekleri üzerinden örgütlenecek yoksul kesime modernliğe ulaşma imkânı sağlamaktadır. Bu hareketlerin genel olarak liberal politikaların boşluklarını gerici boyutları olan unsurlarla doldurma kabiliyetine sahip oldukları görülmektedir. Losurdo’ya göre, erkek egemen ahlak, ideolojik değil sosyolojik bir olgudur. Örneğin, İran’daki Şii rejiminin alt tabakadaki kadınlara dayandığı bilinmektedir ve sadece İran’da değil, genel olarak alt tabakalar cinsellik konusunda liberallığe değil katı ahlaka eğilimlidir. Bu toplumsal olguya dayanarak Mısır’daki köktendinci örgütlerin faaliyeti şu şekilde olmuştur:

“Özellikle tıka basa dolu otobüslerdeki “hafifmeşrep” ortamda yolculuk etmek zorunda kalan ve sürekli rahatsız edilen kız öğrenciler için özel ulaşım araçları tedarik ediyorlar; fakat “İslami otobüslerdeki” genç kadınların başörtüsü takması koşuluyla. Üniversite amfilerinin giriş kapılarını cinsiyete göre ayırıyorlar ve böylece kalabalık amfilerdeki koltuk avında sürekli kısa çöprü çeken kadınların uygun şekilde dersi takip edebilmelerini sağlıyorlar”⁴⁷⁷.

Köktendinci hareketler genellikle kadının eş seçimindeki özgürlüğünü savunmakta ve sistematik çok eşliliği desteklememektedir. Örtünme konusunda

⁴⁷⁵ Domenico Losurdo, *Köktendincilik Nedir?*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2017), 9,10.

⁴⁷⁶ Losurdo, 16.

⁴⁷⁷ Renzo Guolo, *Il Partito di Dio* (Milano: Guerini e associati, 1994)’den aktaran; Losurdo, *Köktendincilik Nedir?*, 18.

doğrudan bir baskı değil gençlerin geldikleri çevreye gösterdikleri tepkiden yararlanma söz konusudur. Örneğin, aileye inatla örtünme İslami köktendinciliğin sembollerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda radikallik sadece erkek egemen ahlakın onaylanması ya da Batı karşıtlığıyla özdeşleştirilemez, zaman zaman Batılı feministlerin kadın bedeninin teşhirine karşı söylemlerine dahi yaklaşıır. Losurdo'nun açıklamalarından da görülmektedir ki köktendinciliği sadece modern-modern öncesi ayrımı üzerinden tanımlamak olanaklı değildir.⁴⁷⁸ Benzer bir şekilde köktendinciliği Batı karşıtlığına da indirgemek doğru olmayacaktır. Eşit şekilde Avrupalı ve Batılı iki kültür arasında da köktendinci ideolojik tepkilerin meydana gelebildiği görülmektedir. Termidor sonrasındaki Napolyon Fransa'sı ile Almanya arasındaki ilişki bunun örneği olarak kabul edilebilir. Yayılmacı Fransız idaresinin düşünsel kökleri Aydınlanmaya, Fransız Devrimine ve geniş çaplı laikleşmeye dayanırken, o döneme kadar Fransız kültüründen büyük ölçüde etkilenmiş olan Almanya'da Napolyon karşıtı hareket İnsan Hakları Beyannamesi'ne dahi açıkça düşmanlık gösteren ve Fransızlarla dini ayrılığı ön plana çıkaran arı, bozulmamış Germen kültürü yücelten bir anlayışa sahipti. Benzer bir ilişki Napolyon işgaline karşı Aydınlanma ve devrim düşüncelerini hedef alan İspanyol Direnişi'nde de görülebilir. Amerikan Protestan köktendinciliği ile Şii köktendinciliğinin karşılaştırılmasına dayanan “evrensel geçerlilik iddiaları olan dinsel yerelcilik” Avrupa kökenli olanlar da dahil olmak üzere köktendincilik biçimlerini kapsıyor olsa da Losurdo'ya göre eksiklikleri bulunmaktadır. Öncelikle köktendinciliğin salt dini bir formda olması ya da evrenselci iddialara sahip olması zorunlu bir unsur değildir. Köktendinciliğin çok çeşitli ve çok boyutlu görünümüleri bulunmaktadır. Tarihsel, toplumsal, siyasal koşullara göre farklı köktendincilikler ortaya çıkabilmektedir. Köktendinci hareketin niteliği temel aldığı ya da oluşturmak istediği kutsal evrene göre değişiklik gösterebilmektedir. Losurdo köktendinciliğin her türünün reddedilmesinin zorunlu olmasına karşın çarpıtarak da olsa dışa vurduğu meşru taleplerin göz ardı edilmemesi gerektiğini ve somut köktendinciliğin somut şekilde analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bakış açısıyla İslami köktendinciliğe atfedilen ideoloji ile pozitif hukuk kurallarını dikkate almadan ahlak kuralları temelinde Sırbistan'a müdahale eden ve bunu kutsalın dünyevi karşısındaki zaferi olarak gören dönemin Amerikan

⁴⁷⁸ Losurdo, *Köktendincilik Nedir?*, 18,19.

ideolojisi arasında bir fark görülmemektedir. Kutsal savaş motifi köktendinci ideolojik yaklaşımın modern Batılı devletlerce de kullanılabildiğinin açık bir örneğidir.⁴⁷⁹

Din özgürlüğü, diğer ahlaki ve hukuki ilkeler gibi izole bir kavram değildir. İlkelerin ve hakların başka ilke ve haklarla, dengelenmesi zorunluluğu kaçınılmazdır. Bütün bunlara ilaveten, din özgürlüğünün kendisi de farklı özgürlüklere işaret etmektedir. Din özgürlüğünden ne anladığımız, tarihsel, sosyal ve hatta ekonomik bağlamlara göre büyük farklılıklar göstermektedir. Veit Bader'in de haklı olarak ifade ettiği üzere din özgürlüğü alanı bir “*anything goes*” alanı değildir.⁴⁸⁰ Din özgürlüğünün çoğunlukla kabul edilen ve özenle kaleme alınmış tanımlarından biri, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesinde⁴⁸¹ yer almaktadır.⁴⁸² Din özgürlüğü farklılaşmamış ya da tek boyutlu bir kavram değil, çakışan hatta zaman zaman çelişen belirli hak talepleri kümesidir.⁴⁸³ Galanter, Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi kararlarına dayanarak, din özgürlüğü taleplerini sınıflandırmıştır. Galanter'in listesine göre Amerika Birleşik Devletleri özelinde din özgürlüğü kavramı şu anlamlara gelebilmektedir⁴⁸⁴:

- Dini baskıdan özgürlük. Örneğin, kişinin belirli dini görüşleri benimsemeye, ibadete ya da dini amaçlarla kullanılmak üzere vergi ödemeye zorlanamaması.
- Dini inanç ya da ibadetlerinden ötürü soruşturma ya da ayrımcılığa uğramaktan özgürlük. Örneğin, kamu görevine kabulde ya da kamu hizmetinden yararlanmada kişinin dini görüşlerinin dikkate alınamaması.
- Devlet destekli dinden özgürlük. Kişinin hükümet tarafından dini eğitime, ritüellere ya da sembolizme maruz bırakılmaması. Örneğin, okullardaki zorunlu İncil okumalarına katılmama hakkı.

⁴⁷⁹ Losurdo, 79-86.

⁴⁸⁰ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 130.

⁴⁸¹ Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü: 1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir; bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, kamuya açık veya kapalı ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir. 2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, sadece yasayla öngörülen ve demokratik bir toplumda kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlık veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli sınırlamalara tabi tutulabilir.

⁴⁸² Bader, Uluslararası Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'ne göndermede bulunsa da eserine alıntılacağı metin bu sözleşmenin değil, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesidir.

⁴⁸³ Marc Galanter, “Religious Freedoms in the United States: A Turning Point”, *Wisconsin Law Review*, sy 2 (1966): 217.

⁴⁸⁴ Galanter, 217,218.

- Dini standartların devlet tarafından kullanılmasından özgürlük. Örneğin, devletin kişinin eylemlerini dini sapkınlık, kutsala hürmetsizlik, Şabat uygulamasına saygısızlık gibi kavramlarla değerlendirememesi.
- Dini amaçları yerine getirmek için devletin iş birliğine başvurma özgürlüğü. Örneğin, mahkemelerin dini vakfetmeleri yerine getirmeye destek olması.
- Dini değerleri uygulama imkanları. Örneğin, devletin mahkumlara ya da askerlere ibadetlerini gerçekleştirmek üzere mekân sağlaması.
- Kişinin inanç ve ibadetlerine başka kişilerin müdahale etmesinden özgürlüğü. Örneğin, kişinin giyim tarzının -mesela kamusal alanda başörtüsü kullanmamasının- başka kişilerin din anlayışının gereklerine uymadığı için kınamaması.
- Dini örgütlenme özgürlüğü.
- Dini seçim özgürlüğü. Kişinin dini görüşlerini, ibadet şeklini, bağlılığını veya mensup olduğu dini seçme ve değiştirme özgürlüğüdür.
- Dini görüşlerini bir sonraki nesle aktarma özgürlüğü. Örneğin, ebeveynin çocuklarına dini eğitim verme özgürlüğü.
- Dini görüşleri ifade etme, yayınlama, yayma ve öğretme özgürlüğü.
- Dini görüşlerini açıklamaya zorlanmaktan özgürlük.
- Dini önemi olan eylemlere devlet tarafından getirilebilecek doğrudan kısıtlamalardan özgürlük.
- Devlet tarafından negatif dini önemi olduğu düşünülen eylemlere örneğin, askerliğe, bayrağı selamlamaya ya da aşırıya zorlanmaktan özgürlük.
- Neyin dini ya da kutsal olduğunu tanımlama özgürlüğü

Bu talepler, bir arada düşünüldüğünde karşımıza çok karmaşık bir tablo çıkmaktadır. Bununla birlikte geleneksel olarak din özgürlüğüne ilişkin birbirleriyle iç içe geçen iki temel tartışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki, negatif din özgürlüğü (dinden özgürlük) ve pozitif din özgürlüğü tartışması. İkincisi ise, kimlerin özgürlüklerinin tanınacağı tartışması yani din özgürlüğünün birey, aile ve ebeveyn ya da cemaat ve cemiyet seviyesinde mi ele alınacağı sorunudur. Bireysel vicdan özgürlüğü ve ibadet özgürlüğü ile dini inançların devlet müdahalesinden korunması hakkının genellikle ihtilaf halinde olduğu kabul edilir. Pozitif din özgürlüğü, genellikle devlet yardımıyla uyumlu olsa da ve hatta bu özgürlük bağlamında devlet desteği

olumlu kabul edilse de negatif din özgürlüğü bağlamında devletin gayrı meşru müdahalesine karşı devlet yardımının kabul edilmemesi gerekliliği söz konusudur.⁴⁸⁵Bader'e göre din özgürlüğü, libertarianların ve klasik liberallerin kabul ettiği gibi tamamen negatif yorumla algılsa dahi her halükârda bir dış kontrole ve devlet müdahalesine gereksinim vardır. Devletin meşru kontrolü, diğer tüm özgürlüklerde olduğu gibi, ahlaken ve hukuken iki unsuru zorunlu kılmaktadır: ilki, “kamu düzeni”, “güvenlik”, “sağlık” ve hatta “genel ahlak” gibi bir kamu yararına gönderme yapılması ikincisi ise inanan-inanmayan herkesin hak ve özgürlüklerinin eşit şekilde korunmasıdır. Bader, liberal-demokratik devletlerde söz konusu korumanın üç nedenden dolayı çeşitli katmanlardan oluşan ödevler yükleyeceğini savunmaktadır. Söz konusu üç neden şunlardır: birinci olarak, negatif din özgürlüğü yalnızca devletin müdahalesine karşı (müdahale etmeme negatif yükümlülüğü) değil, başka dinlerin, grupların ya da örgütlerin gayrimeşru müdahalelerine karşı koruma sağladığından devletin tüm inançları bu tip bir müdahaleden korumak şeklinde pozitif bir yükümlülüğü vardır.⁴⁸⁶ İkinci olarak, negatif din özgürlüğü sadece bireysel özgürlüğü değil, topluluklar seviyesindeki din özgürlüklerini de korumaktadır. Bunun sonucu olarak, özellikle vicdan, ifade ve dinden çıkma özgürlüklerinin dindaşlar veya topluluklar tarafından tehdit edildiği durumlarda bireyin özgürlüğü ile içinde yer aldığı topluluğun özgürlüğü arasında çatışma söz konusu olabilir. Dini kuralların; din değiştirmeyi, inançtan dönmeyi, sapmaları yasakladığı ve hatta yaptırıma bağladığı durumlarda demokratik devletin yurttaşlarının kendi tabi oldukları kiliselerden ya da camilerden ayrılma hakkını koruma pozitif yükümlülüğü bulunmaktadır. Ve nihayet, dini kurallar ve adetlerce yaptırıma bağlanan kolektif uygulamalar ile hem dini gruplara mensup olanların hem de olmayanların diğer insan hakları çatışabilir. Bader'e göre, tüm liberal demokratik devletlerin topluluk özgürlüklerini hükümsüz kılmadan tüm yurttaşlarının ve ülkede mukim herkesin temel haklarını koruma pozitif yükümlülüğü bulunmaktadır.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 131.

⁴⁸⁶ BM Genel Kurulu'nun 25 Kasım 1981 tarih ve 36/55 sayılı kararıyla ilan edilen Din veya İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri'nin 4.maddesine göre, bütün devletlerin din veya inanca dayanan ayrımcılığı önleme ve tasfiye etme yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu yükümlülük gerektiği takdirde, mevzuat çıkarmayı ve mücadele için gerekli tüm tedbirleri almayı da içermektedir.

⁴⁸⁷ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 132.

Anayasal din ve devlet ilişkisi biçimleri bu açıdan incelendiğinde kuvvetli örgütlenmenin negatif din özgürlüğü açısından elverişli bir model olmadığı görülecektir. Yunanistan gibi devlet tarafından desteklenen dinin ayrıcalıklarının daha sınırlı olduğu ülkelerde dahi devlet tarafından benimsenen dine mensup olmayanların ayrımcılıkla karşı karşıya oldukları görülmektedir. Denge noktaları ülkeden ülkeye değişse dahi diğer modellerde negatif din özgürlüğünün korunması açısından asgari bir güvencenin olduğu söylenebilir. Amerika Birleşik Devletleri gibi din ve devlet arasındaki ilişkinin kilise ve devlet ayrılığına dayandığı ülkelerde, temel hakların, bireyin haklarını umursamayan dini liderlere ve mahalle baskına karşı korunması, inançtan dönmenin ya da bir inanca katılmanın serbest olduğu varsayımına feda edilmektedir. Çoğulcu rejimlerde kurulu dinlerin içerisinde yer alan azınlıkların korunması ödevine daha fazla ağırlık verildiği görülmektedir. Ancak burada da “görünmez hizipler” sorunu ortaya çıkmaktadır. Daha örgütlü dini grupların aksine bu hiziplerde bireyin korunması, daha güç olmaktadır.⁴⁸⁸ Bader, örgütlü dinlerin kamusal ya da hukuki olarak tanınmalarının söz konusu dinler üzerinde asgari ahlaki davranma yönünde bir toplum baskısı yarattığını, bununla birlikte bu durumda da devletin liberalizm ve demokrasinin başka değerleri lehine din özgürlüğüne müdahalesi ihtimalinin artabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁸⁹

Amerika Birleşik Devletleri’ndeki katı ayrılık anlayışı negatif din özgürlüklerinin ve müdahale etmemenin ön plana çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda libertarianlar ve radikal bireyci liberaller, devletin bütün pozitif yükümlülüklerini reddetmektedirler. Bu anlayışa göre, farklı dinlere eşit muamelede bulunulması, yasa önünde eşitlik ve bireysel negatif özgürlüğün önceliği anlamına gelmektedir. Devletin görevi, katı, şekli tarafsızlığı ve kilise devlet ayrılığını muhafaza etmektir, herhangi bir dine yardım etmek hiçbir şekilde devletin ilgi alanı içerisinde değildir. Bunlar dışındaki çözümler, inançsızlara ve destek görmeyen dinlerin

⁴⁸⁸ Örneğin, 1978 yılında Jones Town’da yaşanan ve Jim Jones’un müritlerinin toplu intihara zorlandığı olaylarda olduğu gibi. Papaz Jim Jones’un kurduğu, Mesih Havarileri Halklar Mabedi 1955-1978 arasında etkili olmuş bir Amerikan alternatif ruhanilik akımıdır. Bu akımı izleyenler, Amerika Birleşik Devletleri için önemli travmalardan biri olan ve 909 kişinin siyanür içerek intihara zorlandığı ve 11 Eylül öncesinde en büyük Amerikan sivil kaybı olan olaya imza atmışlardır. Olay öncesinde Amerikan Temsilciler Meclisi üyesi Leo Ryan hizip hakkındaki iddiaları araştırmak üzere Jones Town’da bulunan mabet merkezini ziyaret etmiş, hizip üyelerinden bir kısmı Ryan’la beraber tarikatı terk etmeyi istemişlerse de Mabet güvenlik görevlileri tarafından engellenmişlerdir, bu kişilerde açılan ateş sonucunda Leo Ryan, ona eşlik eden üç muhabir ve hizbi terk etmeye çalışan kişilerden biri hayatını kaybetmiştir.

⁴⁸⁹ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 132,133.

mensuplarına karşı adaletsizlik anlamına gelmektedir. Birçok ülkede negatif ve pozitif din özgürlükleri arasında bir denge kurulmaya çalışılmaktadır. Örneğin, 2018 Hollanda Anayasası'nın 1. maddesi, herkesin eşit şartlar karşısında, eşit muamele göreceğini teminat altına almaktadır.⁴⁹⁰ Anayasanın lafzından Hollanda kamu makamlarının çeşitli dini ya da dini olmayan inançlara karşı, tarafsız olması gerektiği açıktır. Bu hüküm, kamu makamlarının belirli bir faaliyete destekte bulunmaları durumunda aynı desteğin denk düşen dini yapılara da sağlanması gerekliliği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yorum, dini örgütlerin önyargılı ya da ayrımcı olduğu buna karşın dini nitelikte olmayan örgütlenmelerin tarafsız olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Hollanda özelinde dini ve dini olmayan örgütler eşit şartlar altında belirli felsefi görüşleri ya da inançları destekledikleri kabul edilerek faaliyet göstermektedirler. Bu anlayışa göre ne dini örgütler ne dini olmayan örgütler tam anlamıyla tarafsızdır.⁴⁹¹

Kolektif özgürlükler, genellikle negatif din özgürlüğüyle çatışırlar; özellikle bu özgürlüklerden yararlanan grupların inançlarının özgürlük karşıtı, demokrasi karşıtı, köktenci olması durumunda bu çatışma daha köklü olacaktır. Bu özgürlüklerin kullanılması bağlamında azınlıklar arasındaki farklılıklar, önem arz etmektedir. Örneğin, yerli halkların ve kabilelerin, ulusal azınlıklardan, göçmenlerden ve dini azınlıklardan farklı muamele görmesi genellikle kabul gören bir yaklaşımdır. Bunun yanında bazı azınlık inançlarının özünde özgürlük karşıtı ve demokratik olmayan azınlıklar söz konusu olduğunda liberal demokratik sistemlerin üç farklı tür azınlık grubuna farklı muamele tarzlarından bahsedilebilir: birincisi, **yalıtım**dır. Bu durumda kamu kaynaklarından bir talepte bulunmayan siyasal katılım isteği bulunmayan dış dünyaya karşı barışçıl olan dini azınlıklar kendi hallerine bırakılmaktadır. Örneğin, Amişler ve Hutteritler'in devletle ilişkileri bu tarzın örnekleme olarak kabul edilebilir.⁴⁹² Amişlerin, çocuklarını zorunlu ortaöğretime tabi olmasını inançlarına aykırı bulmaları, uzun bir süre hukuki bir problem oluşturmuştur. Nihayet Wisconsin v. Yoder kararıyla Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, mevcut zorunlu eğitim uygulamasının Amiş dininin serbestçe uygulanmasına bir müdahale niteliği

⁴⁹⁰ Ministry of the Interior and Kingdom Relations, "The Constitution of the Kingdom of the Netherlands 2018", 2019, <https://t.co/FrZL3l5dHo?amp=1>.

⁴⁹¹ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 133,134.

⁴⁹² Bader, 137.

taşıdığına ve bu nedenle anayasaya aykırı olduğuna karar vermiştir. Mahkemeye göre, devletin yurttaşlarının eğitim düzeyini artırma sorumluluğu olmasına karşın dinin serbest yaşanması talebi, korunmaya daha değer bir çıkar oluşturmaktadır.⁴⁹³ Bu kararlar sıradan halkın kendi haline bırakılma hakkı onaylanmıştır. Yargıç Brandeis'e göre bu hak, hakların en kapsayıcısı ve medeni insanın en değerli hakkıdır.⁴⁹⁴ Amişlerin aksine Hutteritler'in Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkisi kalıcı bir uzlaşmaya ulaşamamıştır. Yaklaşık 400 yıl boyunca mütemadiyen farklı ülkeler arasında göç halinde olan Hutteritlerin 20. yüzyıl başında hâlâ Alman kimliklerini koruduklarını iddia etmek zor olsa da 1. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi sonucunda Hutteritler hem Alman olarak görüldükleri hem de pasifist oldukları için Amerika Birleşik Devletleri'nde ayrımcılığa uğramış ve Kanada'ya kaçmak zorunda kalmışlardır. Kanada ise, bu topluluktan tarım faaliyetlerini geliştirme amacıyla yararlanma yolunu benimsemiştir. Hutterit kolonilerinin hızla yayılması ve 2. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi Kanada halkıyla Hutteritler arasındaki ilişkilerin bozulmasına neden olmuş ve 1942'de düşman yabancılara, Hutteritler'e ve Duhoborlar'a arazilerin satışı yasaklanmıştır. Özellikle 1970'lerden sonra ayrımcı mevzuat tasfiye edilmişse de zaman zaman Hutteritlerle ilgili sorunlar ortaya çıkmaktadır. 2006 yılında İncil'in kişinin fotoğrafının çekilmesini yasakladığına inanan bir Hutterit kolonisi sürücü belgelerinde zorunlu fotoğraf uygulamasına karşı açtığı davayı kazanmıştır. Mahkeme, sürücü belgesindeki dijital fotoğraf uygulamasının söz konusu hizbin din özgürlüğünü ihlal ettiğine karar vermiştir.⁴⁹⁵ Kanada Yüksek Mahkemesi ise, üçe karşı dört çoğunlukla söz konusu düzenlemenin din özgürlüğünün, özgür ve demokratik bir toplumda meşru kabul edilebilecek şekilde makul bir sınırlandırması olduğuna, ayrımcılık oluşturmadığına, düzenlemenin amacının ehliyetlerdeki sahtecilik olasılığını azaltmak olması bakımından sınırlandırmanın amaca uygun ve etkisi bakımından orantılı olduğuna, kişileri dini inançlarına uygun yaşamaktan mahrum etmediğine karar vermiştir.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Wisconsin - Yoder, 406 US 205 1972.

⁴⁹⁴ John A. Hostetler, "The Amish and the Law: A religious Minority and its Legal Encounters", *Washington and Lee Law Review* 41, sy 1 (1984): 33,34.

⁴⁹⁵ "The Hutterian Brethren", t.y., <https://sites.ualberta.ca/~german/AlbertaHistory/Hutterites.htm>.

⁴⁹⁶ Alberta - Hutterian Brethren of Wilson Colony, No. 2009 SCC 37 (Supreme Court of Canada 24 Temmuz 2009).

Kültürel görececilik anlayışı, inanç ve eylemlerin düşüncelerini ifade eden kişinin ya da davranışta bulunan failin kültürü üzerinden anlaşılması gerektiği savunur. Bu görüşe göre, durum ve çevreye bağlı olarak tüm inançlar eşit derecede geçerlidir ve gerçeğin kendisi görecelidir. Kültürel görececi anlayış, toplumun büyük çoğunluğunun uygunsuz gördüğü davranışlara hoşgörülle yaklaşması gerektiğini kabul eder. Öte yandan ahlaki değerler ve normlar bazı kültürlerde gittikçe daha aşırı sonuçlara neden olabilmektedir. Bu nedenle toplumun kişilerin yaşamını ve kamu sağlığını koruma yükümlülüğü evrensel değerlerin yerel kültürel öğelere karşı savunulması gerekliliğini doğurabilmektedir.⁴⁹⁷

Bazı kültürel ve dini uygulamalar bireyin sağlığını ve yaşamını tehlikeye atmaktadır ve bu durumda devletin ibadet özgürlüğünü engelleme ödevinin varlığından dahi söz edilebilir. Dini anlayışta ibadetler kişilere zarar verme olasılıkları olsa da ibadet edenler için önemli oldukları ölçüde gerekli ve değerlidir. Bunun en tipik örneği kadın sünneti olarak da adlandırılan kadın genital mutilasyonudur. Kadın sünneti, birçok Afrika ülkesinde bazı Ortadoğu ülkelerinde, Endonezya, Malezya, Pakistan ve Hindistan'da uygulanmaktadır. Buna ek olarak, Avusturalya, Kanada, Yeni Zelanda, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkelerinde göçmen grupları içinde kadın sünneti vakalarına rastlanmaktadır. Kadın genital mutilasyonu uygulamaları bu uygulamaya yer veren topluluklarca kendi kültürel ve dini miraslarının önemli bir parçası sayılmaktadır, ancak bu uygulamanın bireyler üzerinde fiziksel ve ruhsal şiddetli olumsuz sonuçları bulunmaktadır. İbadet özgürlüğü başkalarına zarar verme özgürlüğünü içermez. Belirli grupların zarar verici uygulamaları önemli ve meşru kabul etmeleri bu uygulamaların saygı görmesini ve gerekçe olarak kabul edilmelerini sağlamaz. Kadın genital mutilasyonu vakalarının birçoğu çocukların cinsel organlarının sakat bırakılmasını, koparılmasını ya da kesilmesini içermektedir. Dini içeriği olmaması halinde beden bütünlüğünün bozulması, kötü muamele ya da çocuğun istismarı olarak görülebilecek vakalar sadece dini saikle gerçekleştirildikleri için meşru kabul edilmemelidirler. Benzer değerlendirmeler namus cinayetleri için de yapılabilir⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Guiora, *Freedom From Religion: Rights and National Security*, 107.

⁴⁹⁸ Guiora, 108,109.

Kymlicka, liberal idealleri reddeden yalıtılmış dinsel tarikatlar ve yerli gruplardan oluşan azınlıkların medeni haklarla çatışan taleplerini görmezden gelemeyeceğimizi, ancak özerkliğe karşı olduklarını yadsıyamayacağımızı söylemektedir. Rawls'un mutabakat stratejisi bu noktada işlevsiz kalmaktadır. Rawls, siyasi bir liberalizm temelinde bu topluluklar için de bireysel hakların desteklenmesi gerektiğini savunsa da Kymlicka'ya göre, liberal olmayan yalıtık topluluklar bireysel haklardan önce inançlarına uygun kısıtlamalar talep etmektedir. Yalıtılmış azınlık gruplarının kendi üyelerinin haklarını kısıtlayan ve grubun farklılığına dayanan tüm haklar liberal eşitlik ve özgürlük ilkeleriyle çatışır. Bununla birlikte Kymlicka bu topluluklara ilkelerin dayatılamayacağını savunur. Liberal olmayan grup doğrudan doğruya yabancı bir ülkeyse zaten müdahale tartışma konusu dahi değildir. Örneğin Suudi Arabistan'ın kadınlara ve gayrimüslimlere uyguladığı ayırım liberallerin müdahale edilemeyeceğini düşündüğü alanda kalmaktadır. Liberal olmayan grup özerklik sahibi bir ulusal azınlıksa sorun yine aynıdır. Yabancı devletlerde olduğu gibi Kymlicka ulusal azınlıklarda da meşru bir müdahale alanı görmemektedir. Kendilerine modern yaşamdan uzak kalma imkânı tanınmış ve ayrıcalıkları eskilere dayanmakta olan dini tarikatlarda ise karşılaşılan güçlük çok daha karmaşıktır. New York'taki Hasidik Yahudiler, Amişler ve Mennonitler göç ederek geldiklerinde kendilerine belirli muafiyetler tanınmıştır ve Kymlicka'ya göre bunlar kazanılmış hak oluşturmaktadır. Bu haklar açıkça haksız hale gelmedikçe örneğin, bir azınlık grubuna köle sahibi olma hakkı tanınmadıkça verilen ayrıcalıkların ve teminatların korunması gereklidir.⁴⁹⁹

İkinci azınlık türü, **talepkar** olarak adlandırılabilir; genellikle siyasal etkinlik talebi de olan toptancı ancak barışçıl muhafazakâr ya da neo-köktenci dini azınlık grupları ile olan ilişkiler bu kategoride değerlendirilebilir; Bader özellikle neo-muhafazakâr Protestanlar ya da neo-köktenci Müslümanlar ya da bazı Yahudi veya Hindu köktenci gruplarının bu azınlık tasnifinin örneklemini oluşturacağını savunmaktadır.⁵⁰⁰ Neo-köktenci İslam anlayışı kabaca, seksenli yıllardan itibaren ortaya çıkan, din odaklı bir devrim için çalışmak yerine bireylerin İslami hayat tarzına geri dönmelerini talep eden köktenci anlayış olarak tanımlanmaktadır. Bu kategorideki

⁴⁹⁹ Will Kymlicka, *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1998), 251-60.

⁵⁰⁰ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 137.

köktenci akımları ayıran nokta taraftarlarının modern toplum içerisinde yer almayı kabul ederek içinde bulundukları toplumun siyasal yaşamına katılmalarıdır. Bu tür köktencilik bir yandan siyasal bütünleşme söyleminin olanaklarından yararlanırken diğer yandan da özellikle eğitsel araçları da kullanarak içinde var olduğu devlet düzenini tartışmaya açmakta ve modern toplumun değerlerinden uzaklaştırmayı hedeflemektedir. İktidara sahip olma amacı tümüyle bırakılmamışsa da neo-köktencilikte öncelik toplumun düşünsel dönüşümü, gündelik yaşamın “ahlaka uygun” hale getirilmesi ve kadınların siyasal alan dışında tutulmasıdır.⁵⁰¹ Talepkar azınlık gruplarının azınlıkta olmaları, her zaman, içinde bulundukları topluluktaki hakim dine mensup olmamaktan kaynaklanmamakta, özellikle laik, çoğulcu toplumlar içerisinde siyasal ve kültürel olarak hegemonya kuramamaktan da kaynaklanabilmektedir

Üçüncü türü ise kendi toptancı, “gerçek” din anlayışlarını, dayatmak amacıyla şiddet dahil her türlü yolu kullanmayı meşru sayan **köktendinci akımlar** oluşturmaktadır. Köktendincilik, özellikle güç kazandığı 1920’lerden itibaren modernleşmeci Protestanlığa, komünizme ve Darvenciliğe karşı mücadele eden bir siyasal hareket karakteri taşımıştır. Zaman içerisinde güçlü kapitalist çevrelerle iş birliği içerisine girmiştir. Köktendincilik, politik sağ ile kurduğu ittifak neticesinde, savunma, iktisat, kürtaj, eşcinsellik gibi konularda da siyasal tutumlar geliştirmiştir. Muhafazakar siyasal akımlarla birlikte hareket ederek devlet, aile ve dini kendi algıladığı tehditlere karşı saldırgan bir şekilde korumaya girişmiştir. Bu tutum, tek doğrunun egemen olduğu hakikat rejimini şiddet de dahil her yöntemle kurmaya çalışmanın meşru olduğunu savunmaktadır.⁵⁰²

Her üç durumda da demokratik devletin, azınlık ya da çoğunluklar, kendi azınlıklarına zarar verdiği durumlarda müdahale etme yükümlülüğü bulunmaktadır. Yalıtımcı dini azınlıklar genellikle başkalarının temel gereksinimleri açısından bir tehdit olmadıkları gibi, toplum barışına kamu kaynaklarına ya da siyasal düzene doğrudan tehdit değildir. Ancak bu topluluklarda da üyelerin topluluk dışına çıkma özgürlükleri engellenmektedir. Söz konusu engelleme durumu dışında, liberallere göre, bu topluluklara müdahale etmek için herhangi bir neden bulunmamaktadır. Talepkar toplulukların kamu yaşamına katılma ve kendi ideal fakat özgürlükçü

⁵⁰¹ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası* (İstanbul: Metis, 2005), 107,108.

⁵⁰² Fatmagül Berktaş, “Köktendinci Yükselişi Anlamak Açısından Bir Karşılaştırma: Amerika’da Köktendincilik”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sy 20 (1999): 14-16.

olmayan topluluklarının propagandasını yapma hakları, demokratik anayasacılığın sınırları dahilinde korunmaktadır. Öte yandan bu grupların, kamu kaynaklarından yararlanmaları halinde devlet tarafından daha sıkı bir denetime tabi olmaları gerektiği de açıktır. Köktendinci gruplar ise toplumsal yaşam, siyasal düzen ve barış için açık bir tehdit oluşturmaktadır. Bu yüzden hukuk devleti anlayışı sınırları içerisinde bu tip akımların denetlenmesi, yasaklanması ve hatta kovuşturulması olağandır. Özgürlükçü ve demokratik olmayan dini azınlıkların kültürel uygulamaları, insan haklarının birçok yönüyle, özellikle azınlıklar içindeki azınlıklar açısından yaşam hakkı, beden bütünlüğü, ayrımcılık yasağı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, aile kurma hakkı gibi haklarla çatışacaktır. Bader'e göre söz konusu gerilimler demokratik devletin üç hukuki alanda çözüm üretmesini gerektirmektedir. Bunlar, grup gelenek ve kurallarının iş hukukundaki temel eşitlik ilkesiyle çatışması, modern ceza hukukuyla çatışması ve özel hukukla, özellikle aile hukuku kurallarıyla, çatışması şeklinde tasnif edilebilir.⁵⁰³

Söz konusu gerilimlerle başa çıkabilmek için siyaset felsefesi ve hukuk siyaseti stratejilerinde üç ana yöntem öngörüldüğü söylenebilir. Bunlardan birincisi, “tam özerkliktir”.⁵⁰⁴ Bu yaklaşımda etnik dini grupların karar vermedeki ve kendi kurallarını uygulamadaki özerkliği birbirlerinden oldukça farklı iki kuramsal ve siyasal tutumca desteklenmektedir. Kukathas⁵⁰⁵ gibi radikal libertarianlar, dini grupların, devlet müdahalesine tamamen kapalı bir özerkliğe sahip olması gerektiğini bu grupların yetişkin kişilerin özgür iradesine dayalı olduğu ve gruptan çıkışın serbest olduğu varsayımına dayanarak desteklemektedirler. Geleneksel yaklaşımlar ise, mutlak özerkliği tam tersi gerekçelerle savunmaktadır. Gelenekselcilere göre, bu bağlamdaki dini düşünce içerisinde bireysel özerkliğin ya da özgür iradenin yeri yoktur ya da olsa dahi modern liberallerin radikal bireyciliği ile uyuşmamaktadır.⁵⁰⁶

Swaine'e göre, sadece muafiyetler yoluyla teokratik cemaatlerin liberal siyasalara katılmasını sağlamak mümkün değildir. Bu cemaatlerin özerklik taleplerini görmezden gelmek bunların toplumla kaynaşmasını sağlamayacaktır. Bu durumda teokratik cemaatler için şu anda mevcut olandan farklı standartlar belirlemek

⁵⁰³ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 137,138.

⁵⁰⁴ Lucas A. Swaine, “How Ought Liberal Democracies to Treat Theocratic Communities?”, *Ethics* 111, sy 2 (2001): 320.

⁵⁰⁵ Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford University Press, 2003).

⁵⁰⁶ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 139.

gereklidir. Bu standartlardan biri, yarı egemenliktir. Swaine, teokratik cemaatlere, liberal toplumun yasalarına uyma zorunluluğu getirmenin de bunlara tam egemenlik sağlamanın da olamayacağını ileri sürmektedir. Teokratik cemaatlere tam egemenlik verilmesi ayrılıkçılığı körükleyeceği için yeni sorunlara neden olacaktır. Yarı egemenlik fikri, teokratik cemaatlere siyasal düzene karşı geniş ölçekli siyasal ve hukuki özerklik verilmesi anlamına gelmektedir. Swaine'in dini gruplar için önerdiği çözüm aslında Amerika Birleşik Devletleri'nin Kızılderili Kabileleri ile ilgili olarak benimsediği çözümün diğer dini gruplara uygulanmasıdır.⁵⁰⁷

İkincisi, günümüzde özellikle feminist akımlardan giderek daha fazla destek bulmakta olan “laik ve eşitlikçi yurttaş temelli” yaklaşımdır. Eşit vatandaşlık temelli bakış açısı kültürel grup hakları ve kimlik temelli siyasalar karşısında güç kazanmaktadır.⁵⁰⁸ Modern rejimlerin açık ikilemelerinden biri dini gelenekler adına konuşan kişilerin topluluklarının temsilcisi olarak kabul edilmesi ve taleplerinin din özgürlüğüne ilişkin meşru talepler olarak kabul edilmesi neticesinde din özgürlüğüne saygı ile yurttaşlarının temel özgürlüklerinin korunması arasındaki gerilimdir. Bu gerilimin zirve noktası dini geleneklerin yaşamaya etki etmesi halinde görülmekte olsa da söz konusu gerilim dini topluluklara liderlik edenlerin anayasalarca güvence altına alınan temel hak ve özgürlüklere ya da sıklıkla karşılaştığı gibi CEDAW ya da kısaca İstanbul Sözleşmesi olarak adlandırılan Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi ilişkin söylemlerinin karşılık bulabildiği her durumda karşımıza çıkmaktadır. Devletin dini grupların taleplerine uygun olarak hareket etmeyi tercih etmesi halinde bazı yurttaşların temel hak ve özgürlüklerinden yoksun kalacağı açıktır; öte yandan temel insan haklarına koşulsuz saygının tercih edilmesi durumunda ise devlet vicdan özgürlüğüne gereken önemi vermemekle itham edilecektir.⁵⁰⁹ Birçok feminist insan haklarının ve özellikle dini özgürlüklerin laik yorumunu istikrarlı bir şekilde savunmaktadır. Bu yorumda örgütlü dinlerin kolektif özerkliği reddedilmekte tek bir medeni hukuk sistemi olması gerektiği belirtilmektedir. Eşitlikçi liberal anlayışta özellikle örgütlü dinler bağlamında kültürün kendisinin çözüm değil aksine sorun

⁵⁰⁷ Swaine, “How Ought Liberal Democracies to Treat Theocratic Communities?”, 321-25.

⁵⁰⁸ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 139.

⁵⁰⁹ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), 84.

olduğunu kabul etmektedir. Bu bakış açısı devlet tarafından uygulanacak, radikal politikaları ve devlet kontrolünü meşru kabul etmektedir.⁵¹⁰

Bu konuda savunulan üçüncü yaklaşım, “liberal-demokratik uzlaşmacılık” olarak adlandırılmaktadır. Bu bakış açısı, bireysel özerklik ve bireysel özgürlükler ile topluluk özgürlükleri ve kolektif özerklik arasında denge sağlanması gereken bir sorun olduğunu kabul etmektedir. Bazı yazarlar, bu ikilemlerin çatışan ahlaki ilkelerden ya da haklar ihtilafından kaynaklanmadığını; aksine çıkarlar, tutumlar ya da kimlikler arasında pragmatik ve siyasal ihtilaf niteliğinde olduklarını göstermeye çalışırlar. Liberal anlayışa göre özellikle azınlıklar içindeki azınlıkların sesinin duyulması sağlanırsa bu tip ihtilafların tartışılarak bir uzlaşma noktası bulunması çok daha kolaydır. Bütün davalar zor dava değildir ve kültürel farklılıkların bir ve uzlaşmaz olması zorunlu değildir. Ahlaki çoğulcular, ahlaki ilkeler ile haklar arasındaki ihtilafların köklü kültürel ya da dini farklılıklar olmasa dahi normal olduğunu kabul etmektedirler. Bu ihtilaflar, kültürel uygulamalar arasındaki farklar derinleştikçe zor davalara dönüşebilmektedirler. Demokratik sistemin değerlerini kabul eden azınlıklar ile devlet arasında bu tip sorunların yaşanması olasılığı çok daha düşük olsa da modernlik karşıtı, muhafazakar, toptancı veya Ortodoks dinler ile modern devlet arasında ihtilaf kaçınılmaz görünmektedir. Bütün olası bağlamlarda tüm azınlıklara uygulanabilecek tek bir formülün bulunması birçok yazara göre imkansızdır. Liberal uzlaşmacı yaklaşım, bu noktalar üzerinde görüş birliği halindeyse de uygulanması gereken ilkeler ve dengenin nasıl kurulacağı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Liberal uzlaşmacı yaklaşımı benimseyen görüşler arasında ılımlı libertarianlar, liberal demokratlar, liberal komüniteryanlar ve demokratik kurumsal çoğulculuğu kabul eden diğer görüşler bulunmaktadır.⁵¹¹

Din özgürlüğü başta LGBT haklarını da içerecek biçimde cinsiyet eşitliği ile de doğrudan bağlantılıdır. Negatif din özgürlüğü, kişileri, kendi dini inançları olsun olmasın, başkalarının dini inançlarına göre yaşama zorunluluğuna karşı korumaktadır. LGBT haklarına karşı söylemlerin kayda değer bir çoğunluğu dini inançlardan kaynaklanmaktadır.⁵¹² Birleşmiş Milletler Din ve İnanç Özgürlüğü Özel

⁵¹⁰ Bader, *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, 139.

⁵¹¹ Bader, 140,141.

⁵¹² Dag Øistein Endsjø, “The Other Way Around? How Freedom of Religion May Protect LGBT Rights”, *The International Journal of Human Rights*, 2020, 1685,1686.

Raportörü'nün 2020 tarihli Din ya da İnanç Adına Cinsiyet Temelli Şiddet ve Ayrımcılık Raporunda, dünyanın her yerinde eylemlerine dini dayanaklar sunan aktörlerin, kadınlara, kızlara ve LGBT+ kişilere karşı doğrudan ya da dolaylı ayrımcılık içeren yasa ve siyasa­ların kabul edilmesini ya da bu türden mevcut yasa ve uygulamaların sürdürülmesini hükümetlerden ve kamuoyundan talep ettiklerine dikkat çekilmektedir. Özel Raportör, dünyanın her bölgesinde belirli bir dinin taleplerine uygun olarak kadınların ve diğer bireylerin ayrımcılıktan korunma ve eşitlik haklarını fiilen zedeleyen yasalar tespit etmiştir. Rapora göre, herkesin din veya inancını açıklama özgürlüğünü sağlamaya yönelik yasalar da uygulamada aynı nedenlerle ayrımcılığa yol açmıştır. Dünya genelinde devletler kişileri dini gerekçelere dayanan ayrımcılığa karşı koruma yükümlülüklerini yerine getirmede başarısız olmuşlardır. Cinsiyet temelli şiddet ve ayrımcılık hem kamusal alanda hem de dini topluluk ve kurumlar içerisinde rastlanmaktadır. Raporda yer alan bulgulara göre kadınlar, kızlar ve LGBT+ kişiler hem devletler hem de devlet dışı aktörlerden kaynaklanan ve insan haklarından tamamen yararlanmalarını engelleyecek nitelikte dini gerekçeli ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Cinsiyet temelli şiddet ve ayrımcılığı teşvik eden dini doktrinlerin yasalar ve siyasa­lar tarafından da desteklendiği örneklerde kadın, kız ve LGBT+ kişilerin hem özel hem de kamusal alanda eşit kişiliğe sahip olması engellenmektedir.⁵¹³ Özel Raportörün 2017 Raporunda da dine resmi ya da ayrıcalıklı bir statü tanınan bazı devletlerde özellikle kadınlar LGBTI topluluğuna dahil olanlar ve dini azınlık grupları mensupları olmak üzere bazı kişilerin temel haklarının devlet tarafından benimsenen dini anlayışın zorunlu olarak izlenmesinden kaynaklanan yaptırımlar tehdidiyle sınırlandırıldığı ya da ihlal edildiğine dikkat çekilmektedir.⁵¹⁴ LGBT kişilerin temel haklarını etkileyen doğrudan ya da dolaylı resmi kısıtlamaların dini gerekçelere dayanıp dayanmadığının tespiti güç olsa da söz konusu hakların kısıtlanması taleplerinin genellikle dini gerekçelere dayandırıldığı bilinmektedir. Genel olarak LGBT haklarının kısıtlandığı örneklerde, hükümetlerin ayrımcılık sonucu doğuran uygulamaları kabul ederken bu uygulamaları talep eden kesimlerin din ve inanç özgürlüğünü LGBT kişilerin temel haklarına üstün kabul ettiğini söylemek mümkündür. LGBT kişilere karşı ayrımcılığın tüm örneklerinin negatif din

⁵¹³ Ahmed Shaheed, "Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion and Belief" (United Nations, 17 Ocak 2017).

⁵¹⁴ Shaheed, 45; "Report on State-Religion Relationships and Their Impact on Freedom of Religion or Belief" (United Nations, 02 Mart 2018), 38.

özgürlüğünün ihlali niteliğinde olduğunu söylemek mümkün değilse de mevcut örneklerin çoğu bu niteliktedir. Endsjø'ya göre dini inançların cinsiyet temelli ayrımcılığa gerekçe olarak gösterildiği her durumda din özgürlüğünün iki görünümü arasında bir ihtilaf doğduğunun kabulü gerekir. Başkalarının temel haklarını dini gerekçelerle sınırlandırmaya yönelik her girişim otomatik olarak negatif din özgürlüğüyle ve çoğu zaman da pozitif din özgürlüğüyle ilişkilidir. Din ve LGBT haklarına dair her türlü tartışmanın sadece dini saiklerle talepte bulunanların değil her iki tarafın da din özgürlüğünü içermektedir. Örneğin Eweida ve Diğerleri- Birleşik Krallık kararında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bu durumu LGBT karşıtı inançlara sahip olan kişilerin dini inancı ifade özgürlüğü ile “başkalarının haklarının güvence altına alınması” arasında esaslı bir ihtilaf olarak tanımlamaktadır. Endsjø, evlenme hakkının, evliliğin kutsal bir kurum olduğundan hareketle düzenlenmesi durumunda da negatif din özgürlüğüyle ilişkili sorunların ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Evliliğin kutsal bir kurum olduğunun kişilerce kabulü din ve inanç özgürlüğü kapsamına girmektedir ancak bu inancın devletin evlilik kurumunu düzenlemesinin temeli olması halinde negatif din özgürlüğü tehlikeye girmektedir. Negatif din özgürlüğüne yönelik kısıtlamalar sadece aynı cinsiyetten kişilerin evlenmesinin olanaksızlığı durumunda değil evlendirme yetkisinin sadece dini kurumlara verilmesi, medeni nikah hakkının tanınmaması gibi durumlarda da karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁵

5.3. Özgürleşme

Özgürleşmeyi, kabaca sınırlama, engel ve baskıdan kurtulma durumu olarak tanımlamak olanaklıdır.⁵¹⁶ Batı düşüncesindeki özgürleşme modellerinin en önemlisi Aydınlanma'nın getirdiği modeldir. Aydınlanmanın eşit ve özgür birey anlayışı herkesin farklı inançlara sahip olabileceğini, farklı ilkelere ulaşabileceğini ve mevcut ilkelere itaat edip etmemeye özerk olarak karar verebileceğini varsayar. Aydınlanmanın ortaya çıktığı ve geliştiği koşullar içerisinde birçok iktidarın bireyin özerkliğini ve özgürlüğünü tanımadığı, Aydınlanmacı bakış açısını benimsemediği açıktır. Mevcut iktidar modellerinin özgürlük karşısındaki konumu göz önüne alındığında Amerikan ve Fransız devrimleri insanın geleneksel iktidar karşısında

⁵¹⁵ Endsjø, “The Other Way Around? How Freedom of Religion May Protect LGBT Rights”, 1694.

⁵¹⁶ Ahmet Cevizci, “Özgürleşim”, içinde *Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1232.

özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Bir diğer önemli özgürleşme düşüncesini Marksist felsefede bulmak olanaklıdır. Bu bağlamda özgürleşme insanı özel mülkiyetle birlikte özgürlüğünden mahrum eden yabancılaşmadan kurtuluşu da içermektedir; diğer yandan her insanın kendisini gerçekleştirmesine olanak sağlayacak olan kapitalizmin aşılması ve üretim ilişkilerinin değişmesi de insanın özgürleşmesine dahildir. Frankfurt Okulu düşünürlerinin de gelecekteki iyi yaşam düşüncesiyle bir tür özgürleşme tasavvuruna sahip olduklarını söylemek mümkündür, Adorno ve Horkheimer'da özgürleşme gerçek sanat ve felsefi tefekküre denk düşerken Habermas'ta özgürleşme fikri iletişim etiği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁷

Özgürleşme kavramının felsefi köklerini Spinoza'nın *Tractatus Politicus*'unda ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki insanın kendine özgü güçleri anlayışında bulmak mümkündür. Amerikan ve Fransız devrimlerinde özgürleşme fiili siyasal gündemin içinde yer alan hedeflerden biri halini almıştır. Dolayısıyla Aydınlanma anlayışını özgürleşme fikri olmadan kavramak olanaklı değildir. Marksizmin çıkış noktalarından biri de bu düşüncedir; Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisinde*, Marx Hegel ve Prusya Devleti'ne yönelttiği eleştiriler neticesinde özgürleşmeyi siyasal özgürleşme olarak tanımlar. Yahudi Sorunu'nda ise özgürleşme kuramının daha gelişkin hali karşımıza çıkar Marx artık siyasal özgürleşme anlayışının yerine yabancılaşmanın karşı kutbu olan bir özgürleşme tasvirini benimsemektedir. Marx'a göre insan özgürleşmesi siyasal özgürleşmeye indirgenemez niteliktedir ve bir yandan da toplumsal özgürleşme niteliği taşır.⁵¹⁸ Marx'a göre "[insan]... ne zaman insan kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir".⁵¹⁹

Amin'e göre modernliğin şekillenmesinde iki önemli tarihsel kavşak noktası bulunmaktadır. Bunlardan ilki kapitalizmin de ortaya çıktığı 17. ve 18. yüzyıl Aydınlanma dönemidir. Bu ilk kavşağın içeriğini de iki önermeyle ortaya koymak mümkündür. İlk önerme daha önce de değinmiş olduğumuz insanoğlunun tarihin öznesi olduğu savıdır. Bu sav aynı zamanda daha önceki hakim düşünüş tarzından bir

⁵¹⁷ Cevizci, 1232,1233.

⁵¹⁸ Gerard Bensussan ve Georges Labica, "Özgürleşme", çev. Volkan Yalçıntoklu (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 725,726.

⁵¹⁹ Marx, *Yahudi Sorunu*, 41,42.

kopuşu oluşturmaktadır. Aydınlanma öncesi düşüncede hem evrenin hem de insanın yaratıcısı Tanrı'nın son kertede yasa koyucu da olduğu düşüncesi hakimdi. Bu nedenle yasa koymanın dayandığı ilkeler de din ve diğer aşkın felsefeler tarafından belirlenmekte ve onlar aracılığıyla meşrulaştırılmaktaydı. Burada aklın rolü, din ile aklın uzlaştırılmasıydı. Modernliğin daha doğrusu Aydınlanmanın getirdiği yeni anlayış, akılla inancı uzlaştırma zorunluluğunun dini dışlamaksızın ortadan kaldırmaktaydı. Burada ise karşımıza insanoğlunun özgürlüğünün tanımlanması sorunu çıkmaktadır. Tarihin insanoğlunun faaliyetlerinin bir neticesi olduğu düşüncesi bu değişimin aşkın felsefeler dışında yasalarla tanımlanması gerekliliğini de ortaya çıkarmaktaydı. Bu gereklilik doğa bilimlerinin ve beşerî bilimlerin ortaya çıkmasının önünü açmıştır. Doğa bilimleri ve beşerî bilimlerin aracılığıyla insan aklı tarihin yaratımının temeline yerleştirilmiştir. Burada karşılaşılan ikinci sorun ise Aydınlanma felsefesinin ifade ettiği şekliyle modernliğin burjuva niteliğidir. Modernlik ve kapitalizmin tarih sahnesine çıkışı eş zamanlıdır.⁵²⁰ Modern özgürlük sadece bireysellikle değil kapitalizmle de doğrudan bağlantılıdır. Kapitalist üretim biçimi kıt ve kısıtlı kaynaklarla taleplerin karşılanmasında seçim esasına dayanmaktadır. Seçim ve kâr zarar hesabı kapitalist özgürlüğün temel öğelerindendir bu nedenle kapitalizmin ekonomik karar alma özgürlüğüne dayanan bir toplumsal yaşam alanına neden olduğu iddia edilmektedir. Kapitalizm üretimin tanıdıklık ilişkilerine, yerel bağlılıklara ve dini ritüellere göre şekillenmesini ve buna uygun hiyerarşik katmanlaşmayı gereksizleştirmiştir. Kapitalist özgürlük kişinin eylemlerini başka etkiler altında kalmaksızın kendi çıkarına göre şekillendirebilmesidir.⁵²¹

Aydınlanmanın akıl kavramı özgürleşme düşüncesiyle iç içedir. Özgürleşme düşüncesi akıl ile bağdaştırılmasaydı insanın tarihin yaratıcısı olduğu varsayımı da anlamsız bir hal alırdı. Bu noktada söz konusu özgürleşmenin kapitalizmin gerektirdiği ve olanaklı kıldığı nitelikte bir özgürleşme olduğu da göz ardı edilmemelidir. Aydınlanma anlayışı, tarihsel olmayan bir özgürleşme kavramına atıfta bulunmaktaysa da tarihin incelenmesi bu kavramın tarih dışı olmadığını göstermektedir. Tarihsel özgürleştirici akıl özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsünde somutlaşmaktadır. Bu üçlü formül, Hollanda Devrimi, İngiliz Şanlı Devrimi, Fransız Devriminin ilk aşaması ve Amerikan Devrimi'nde karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsünün

⁵²⁰ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmelerin Eleştirisi*, 15,16.

⁵²¹ Bauman Zygmunt, *Özgürlük*, çev. Eren Kübra (İstanbul: Ayrıntı, 2015), 63,64.

unsurları birbirlerini tamamlayan ve uyumlu kavramlar olarak kabul edilmekteydi. Bunun neticesinde piyasa ile demokrasi özdeşleşmesi burjuva düşüncesinin temel taşlarından biri haline gelmiştir ve bu etki günümüzde de sürmektedir.

Amin, bu ideolojinin “gerçek dünyada demokratik hakların kadın ve erkek tüm yurttaşlara doğru genişlemesi sürecinde proleterleri burjuvalarla mülk sahiplerini mülksüzlerle karşı karşıya getiren çatışmanın” yok sayılmasına neden olduğunu savunmaktadır. Adam Smith ve onun çizgisindeki Aydınlanma düşünürleri öngördükleri iyi toplumun bazı sorunlara gebe olduğunu fark etseler de aklın zaferi olan “görünmez el”in aslında “bilinmez el” olduğunu göz ardı etmişlerdi. Bu görünmez el aslında insanlığın kendi tarihi yapmasını engellemekteydi ve özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsü devletin “görünen el”i ile tamamlanmak zorundaydı.⁵²²

Aydınlanmanın özgürleştirici aklı; özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsünün içerdiği temel etik ilkeleri de kapsamaktadır. Aydınlanmanın etik yanı din dışı olabileceği gibi dini nitelikte de olabilmektedir. Birçok Aydınlanmacı insanın Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesiyle özgürleşmeyi de Tanrı’ya bağlayabilmektedir. Öte yandan insanın doğallığını kabul eden Aydınlanma düşünürleri Tanrı’ya gönderme yapmayan etik ilkelere ulaşabilmektedir. Özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsünün etkisi altındaki çağdaş eşitlikçi liberalizm, örneğin, John Rawls’un liberalizm anlayışı da bu alanda bir yenilik getirmemektedir. Hatta Amin’e göre, eşitsiz mülkiyet paylaşımının yarattığı eşitlik-özgürlük çatışması nedeniyle eşitlikçi liberalizm “tam bir safsatadır.” Bu anlayışların işlevi, eşitsizliği kaba ekonominin kavramlarıyla meşrulaştırıp kabullenilmesini sağlamaktır.⁵²³

Modernliğin şekillenmesindeki ikinci önemli kavşak Amin’in eleştirel modernlik olarak adlandırdığı Marx’ın Aydınlanma felsefesinin özgürleştirici akıl anlayışına eleştirisi ile başlayan dönemdir. Bu eleştiriyle birlikte özgürleştirici aklın varsayımları özgürlük, eşitlik, mülkiyet üçlüsüne dayandırılmaz olmuştur. Sosyal eşitsizlik nedeniyle kapitalist mülkiyeti temsil eden üçlünün son ögesinin tasfiye edilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu noktada mülkiyet unsuru yerine kardeşlik unsuru konulmuştur. Kardeşlik unsurunun egemen burjuva sınıfının kapitalist mülkiyetini

⁵²² Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, 17,18.

⁵²³ Amin, 18.

tasfiye olasılığı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle kardeşlik üzerinden tekçi ve dışlayıcı mülkiyetin toplumsal mülkiyetle değiştirilmesi talep edilebilmektedir.⁵²⁴

Bilindiği üzere özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlemesi Marx'ın ya da Marksistlerin icadı değildir. Fransız Devrimi hem bir burjuva devrimi hem de çağını aşan bir halk devrimidir ve bu nedenle bir yandan burjuva sisteminin temellerini atarken bir yandan da aynı sistemin eleştirisini içermektedir. Fransız Devrimi ile ortaya atılan halkçı mülkiyet sadece burjuvazinin değil aynı zamanda köylülerin de mülkiyetiydi. Devrimdeki piyasa anlayışı da tekellerin dışlandığı herkese açık bir piyasaydı. Ancak bu anlayış hem sağdan hem de sol kanattan gelen tehditler nedeniyle Paris Komününün başarısız olmasıyla birlikte tamamen tasfiye olmuştur. Bunu izleyen dönemde burjuva akıl anlayışı özgürleştirici niteliğini kaybetmiş; özgürlük, eşitlik ve mülkiyet üçlemesinden ise eşitlik çıkarılmıştır. Bu dönemin temsilcileri olan Bastiat ve Von Hayek Aydınlanma felsefesinin tasavvur ettiği özgürlük anlayışını yadsımış, eşitliğe ise açıktan muhalefet etmişlerdir.⁵²⁵

Aydınlanmayla birlikte toplumun ve tarihin açıklanmasının temeli olan akıl, nesneler arasındaki ilişkinin kavranmasından fazlasını gerektirir. Sadece nesneler arasındaki ilişkinin kavranmasından sınırlı olan akıl birçok canlı varlıkta zaten vardır. Aydınlanmacı anlamda akıl ise özgürleşme sorumluluğunu içerir. Bu unsurun yokluğu halinde farklı seçeneklerin bir değeri kalmaz.⁵²⁶

Modernlik, kendisinden önceki meşruluk araçlarının yadsınmasını gerektirmektedir. Bunun neticesinde modernleşme din devlet ayrılığını ve radikal bir laikleşmeyi zorunlu kılar. Laikleşmenin dini inanca etkisi sorusu Aydınlanma filozoflarınca farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Bazı Aydınlanma filozofları dini batıl inançtan ayrı görmemekteydi. Bu filozofların düşünceleri özellikle 19. ve 20. yüzyılda işçi hareketleri içerisinde etkili olmuştur. Bunun nedeni işçi hareketlerinin karşılarında hasım olarak Hristiyan ideolojisini bulmuş olmalarıdır. Örgütlü dinle olan mücadele pratik siyasal yaşam içerisinde farklı dönemlerde farklı yoğunluklar göstermiştir. Örneğin, Fransız Devrimi döneminde devrimin radikalliği içerisinde toplumda din karşıtlığı yaygın bir hal almıştır. Aynı şeyi, Sovyet Devrimi için de söylemek

⁵²⁴ Amin, 20.

⁵²⁵ Amin, 20-22.

⁵²⁶ Amin, 25.

mümkündür. Bunlara karşın, Marx'ın din konusundaki meşhur ifadesi bir bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir. Şöyle ki, “din toplumun afyonudur” ifadesinin ardından “insanoğlunun afyona ihtiyacı vardır” ifadesi de gelmektedir. İnsanoğlu yaşamı anlamlandırmaya çalışan bir varlıktır ve bu anlama ilişkin sorulara her zaman yanıt arayacaktır. Bu soruların cevabını da metafizik felsefelerde bulması doğaldır. Din toplumsal bir gerçekliktir ve toplumsal yaşamın önemli bir unsurudur. Bu nedenle toplumsal açıdan dinsel bilginin doğruluğunun değil işlevselliğinin ve demokrasi ve laiklikle ilişkisinin tahlil edilmesi gerekir.⁵²⁷

Amin, Max Weber'in dahil olduğu kapitalizmin gelişimini dini değişime özellikle Protestan Reformculuğu'na karşı şu savları ileri sürmektedir:

- Modernleşme, laiklik ve demokrasi dini anlayışlardaki değişimin bir sonucu değildir. Aksine dini anlayışlar dindışı gereksinimlere uyum sağlamışlardır. Amin'e göre modernliğe uyum sağlayabilen sadece Protestanlık değildir, Katoliklik de modern dünyaya uyum sağlamıştır.
- Reform, kapitalist gelişimin şartı değildir. Ayrıca Protestan reformu Aydınlanma öncesinden ve feodalizmden radikal bir kopuş anlamına gelmemektedir.
- Protestan Reformu, hâkim sınıfların reformudur. Reform neticesinde hâkim sınıfların güdümündeki ulusal kiliseler kurulmuştur. Bu kiliseler eliyle burjuvazi, monarşi ve aristokrasi uzlaşısı da sağlanmıştır. Bu uzlaş Fransı Devrimi gibi radikal bir devrimin olmasını engellemeyi amaçlamıştır.
- Kapitalist gelişimin ortaya çıkardığı toplumsal değişimlere karşı kitlelerce desteklenen tek reform hareketi Protestan Reformu değildir. Binyılcılık⁵²⁸ gibi başka dini hareketler de toplumda etkili olmuştur. Bu hareketler, Fransız Devriminin radikal demokratik ve laik kitle eylemleriyle tasfiye edilmiştir.

⁵²⁷ Amin, 27,28.

⁵²⁸ Binyılcılık, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlıktaki insan varlığını değiştirecek bilinen tarihe son verecek devasa olaylar beklentisine dayanan dini düşünce akımlarının ortak adıdır. Bu inançlar genellikle Mesih beklentisini de içermektedir. Genel kanı Binyılcılık'ın büyük ölçüde İngiltere'de yaygın bir olgu olduğu şeklindeyse de Binyılcı hareketler Avrupa geneline yayılmıştır. Diğer bir yanlış anlama Binyılcılık'ın ve Mesih inancının çağının ana akım düşüncelerinden kopuk olduğudur. Bu düşüncenin aksine Binyılcılık siyasal reform ve bilimsel gelişmelerle doğrudan doğruya iç içe olmuştur. Binyılcılık ve Mesih inancı tarihte tek bir düşünceye tekabül etmez, zaman ve mekâna bağlı olarak farklı Binyıl düşünceleri ortaya çıkmıştır. John Christian Laursen ve Richard Henry Popkin, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture Volume IV: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*, c. 176 (Springer Science & Business Media, 2013), vii-xv.

Protestan mezhepleri de köktenci anlayışlarla desteklenmiş ve Amerika'daki kıyametçi mezhepler gibi birçok yeni oluşuma kapı aralamıştır.

- Dini yorumdaki değişimler her zaman toplumsal gelişme açısından destekleyici olmamıştır. Hatta birçok örnekte Kuzey Amerika Protestanlarında olduğu gibi toplumsal gelişmenin yeni din yorumuyla da engellendiği görülmektedir.
- Dini yorumun değişmesi ve toplumsal değişime uyum sağlaması Hristiyanlığa özgü değildir. Örneğin, İslamiyet içerisinde de toplumsal gelişme açısından olumlu örneklerle rastlanabilmektedir. Amin'e göre aynı durum Asya'nın yaygın dinleri ve dünya görüşleri açısından da geçerlidir.
- Ekonomik, siyasal, kültürel gelişmelerin her biri kendi iç mantığına sahiptir ve bu nedenle sistemin değişiminde bütünsel uyumun nasıl sağlanacağını ve değişimin yönünü öngörmek mümkün değildir.⁵²⁹

5.4. Negatif Din Özgürlüğü ve Dinin Dışavurumu Sorunu

5.4.1. AİHM Lautsi ve Dini Semboller

Negatif din özgürlüğü açısından dini sembollerin kamusal alandaki varlığının ihtilaf yaratması bireylerin kendi dinlerini açıklama özgürlüğünden ziyade devletin belirli dinlerin sembollerine ayrıcalık tanınması, hakim dini inanca mensup olan kişilerin yaygın davranışlarının bu inancın gereklerine uygun davranmayı zorunlu kılacak güçte bir baskı olarak algılanabilmesi ya da devletin kamusal alanlarda, özellikle duruşma salonları ve sınıflar gibi mekanlarda dini sembolleri zorunlu tutması gibi nedenlerle ortaya çıkmaktadır.

Dini sembollerin sergilenmesine ya da dini kisvelerin giyilmesine dair ihtilaflar çok çeşitli şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Kamusal alanda, ilkokullarda, orta öğretimde, üniversitelerde, mahkemelerde ya da hastanelerde dini sembollerin kullanılmasına ya da dini sembolizmi barındıran giysilerin giyilmesine ilişkin kararlar bulunmaktadır. İş ilişkisini içeren, dini sembollere dair başvurular hem kamu hem de özel sektör işverenine ilişkin olabilmektedir. Başvuru konusu yapılan kimi yasaklar ya da düzenlemeler kamusal alanın tamamını kapsayan genel nitelikte yasaklarken kimi

⁵²⁹ Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, 29,30.

yasak ya da düzenlemeler güvenlik kontrolleri ya da vesikalık fotoğraflar gibi spesifik alanlara ilişkindir. Bu davaların ortak özelliği, hepsinde belirli durumlarda dini sembollerin kullanımının yasaklanmasının hukuki olup olmadığının tartışılmasıdır. Farklı hukuki rejimlerde ve farklı hukuki bakış açılarıyla bu sorunun yanıtı doğal olarak farklı olacaktır ancak her hâlükârda bu konuda yargı mercilerince verilen kararlar somut olayların şartları ile bağlantılıdır.⁵³⁰

5.4.1.1. Sembollerin anlam ve işlevleri-özel yaklaşım

Semboller çok çeşitli bağlam ve biçimlerde karşımıza çıkabilir; amaç yelpazesi tamamen estetik amaçlardan misyonerliğe kadar uzanmaktadır. Dini sembollerin herhangi bir düşünce açıklaması ya da dini veya ruhani aidiyet göstergesi olmaksızın sadece göz zevki için kullanılması mümkündür; örneğin Buda kolyeleri, hilal baskılı giysiler, ilahi metinlerden alıntılar taşıyan dövmeler sadece moda oldukları için kullanılabilirler. Bu durumda olası bir yasak da din özgürlüğü ile değil özel yaşama saygı hakkının korunmasıyla bağlantılı olacaktır.⁵³¹

Görünüşte belirli bir modayı takip etmekle aynı tavır olan dini simgeleri giyimde fakat şahsi inançla bağlantılı olarak kullanmak, giyim unsurları yoluyla belirli bir inancı, aidiyeti, bir dünya görüşünü vurgulamak ise sonuçları açısından ciddi farklar yaratmaktadır.⁵³²

Belirli bir sembolü giymek ya da giymemek bireysel seçim olabilirse de bu eylem dini ya da kültürel bir ödev olarak anlaşıldığında durum değişecektir. Kadın bedeninin gizlenmesi saflığın bir ifadesi olarak kabul edilebilir ve birçok köklü gelenekte aksi davranış günah olarak kabul edilecek ve olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Örneğin Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin Alman Federal Anayasa Mahkemesi'ne verdiği açıklamaya göre, Müslüman bir kadın evlenmesi mümkün olan bir erkeğin bulunduğu ortamda el, ayak ve yüz hariç tüm bedenini örtmelidir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararlarında dini ödevin bağlayıcı karakterine dair sistematik bir değerlendirme bulmak mümkün değildir, ancak çeşitli kararlarda varılan sonuçların

⁵³⁰ Angelika Nußberger, "The European Court of Human Rights and Freedom of Religion", içinde *Religion and International Law* (Brill Nijhoff, 2018), 136.

⁵³¹ Nußberger, 140.

⁵³² Nußberger, 140.

altında yatan etmenlerden biridir.⁵³³ Kadının dini yükümlülük nedeniyle pasif olarak bir sembolü taşıma ya da örtünmesi ile dini sembollerin fiili olarak başkalarını etkileme ve dini inançlarını değiştirmeye ikna etme amacıyla kullanılması arasında da fark vardır. İkinci durumda başkalarının dinini değiştirme çabası görülmektedir. Lautsi Davası'nda büyük daire, ihlal olmadığı kararını gerekçelendirmek için bu ayrım üzerine odaklanmıştır, aynı şekilde Ahmet Arslan ve diğerleri-Türkiye kararında da mahkeme dini sembollerini kullananların başkalarına kendi dini inançlarını benimsetmek için hukuk dışı bir baskı yapma amaçları olmadığına dikkat çekmiştir. Dini sembollerin kullanıldığı amaçlar yelpazesinin en uç noktasında sembollerin başkaları üzerinde baskı ve tahakküm oluşturmak için kullanılması bulunmaktadır. Nußberger'e göre, bunun en bariz örneği İŞİD'in bayrağını zafer nişanesi olarak ele geçirdiği yerlerde kullanmasıdır. Sembollerin farklı kullanımlarının insan haklarına farklı etkisini değerlendirebilmek için her vaka kendi koşulları içerisinde değerlendirilmelidir.⁵³⁴ Aynı eylem farklı toplumsal bağlamlarda bireysel bir seçim ya da bir tahakküm girişimi olarak algılanabilir.

Yakın dönemde Avrupa büyük göç dalgalarının varış noktası haline gelmiştir ve göçmenlerin birçoğu Batı eğitimi almış, elit kesimlerden değil; geleneklerin gündelik yaşama halâ hâkim olduğu kırsal bölgelerden gelmektedirler. Bunun neticesinde göçmenlerle birlikte geleneksel alışkanlıklar da Avrupa toplumuna ithal edilmektedir. Oeter'e göre, Avrupa ulus devletleri bu güçlüklerin sonuçlarına uyum sağlayamamıştır. Tarihsel azınlıklar olsa da bu ulus devletlerin toplumları görece homojendir ve azınlıklar da çoğunlukla beraber aynı modernleşme ve laikleşme sürecini yaşamışlardır, bu nedenle çoğunlukla aynı yaşam biçimi ve alışkanlıklara sahiptirler. Bu bağlamda özellikle Müslüman ülkelere gelen göçmenler, kolaylıkla "öteki" olarak algılanmaktadırlar, zira alışkanlıkları ve yaşam biçimleri açıkça farklıdır. Kültürel problem göçmen toplulukların üyelerinin, ötekiliklerini görünür sembollerle ortaya koymalarıyla daha da içinde çıkılmaz bir hal almaktadır. Dini saiklere dayanan burka, nikap, baş örtüsü gibi simgeler kültürel kimliklerin çatışma alanı haline gelmiştir. Batı Avrupa ülkelerinin halklarının büyük bir çoğunluğu için bu semboller aynı zamanda siyasal İslam'ın Avrupa kültürünün değerlerine karşı tehdidinin de bir simgesi olarak algılanmaktadır. Bu durumda hem sembollerini

⁵³³ Nußberger, 146.

⁵³⁴ Nußberger, 140-43.

kullananlar hem de algılayanlar bunları kültürdeki radikal farklılıkların işareti olarak yorumlamaktadır.⁵³⁵ Bu tartışmalarda yasa koyucuların ve yargı makamlarının tutumları ülkeden ülkeye önemli farklılıklar göstermektedir. Bu büyük ölçüde farklı ideolojik mirasların ve anayasal kültürlerin sonucudur. Örneğin, Fransız Anayasal geleneği dini inancın kamusal alanda sembolik yayılmasına karşı açık eylemleri gerektirirken Almanya'daki devlet ve dini cemaatler arasındaki yakın iş birliğine dayanan anayasal anlayış devlet organlarının müdahalede bulunmaktan çekinmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte dini sembollerin neden olduğu tartışmada ortak noktalar da az değildir. Örneğin kadının özgürleşmesi, bireyin mutluluğu araması, cinsiyet eşitliği insan haklarının ortak noktalarındandır. Modern cinsiyet eşitliği kavramı burka ve baş örtüsüyle temsil edilen ataerkil alışkanlık ve geleneklerle her zaman bağdaşmamaktadır. Bu çatışma kuramsal alanda çok kültürcülük ve feminizm arasında da bir ihtilaf olarak görünmektedir.⁵³⁶ Hem Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin hem de Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesinin bu tartışma kapsamında çok çeşitli ve zaman zaman çelişkili kararları mevcuttur.

Bu bağlamda S.A.S- Fransa ve Lautsi- İtalya kararları öne çıkmaktadır. Lautsi Kararı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin negatif din özgürlüğü konusuna bakış açısını da gösterdiği için çalışmamızda özellikle ele alınmaktadır.

Lautsi davasının temel sorusu insan hakları hukukunun devlet okullarında sınıflarda dini sembollerin yer almasına izin verip vermediğidir. Mawhinney Büyük dairenin iki açıdan bu görevi yerine getirmediğini ileri sürmektedir. İlk olarak 1. Ek protokolün ikinci ek maddesinin standartlarını değerlendirmek yerine İtalya'nın çarşıdaki İsa sembolünün okullarda yer alıp almamasını değerlendirmesine imkân sağlayacak şekilde takdir hakkını kullanmasını kabul etmiştir. İkincisi mahkemenin kararında ebeveynin ve çocukların Sözleşmenin 9. maddesi ile güvence altına alınan hakları dikkate alınmamıştır. Mawhinney'e göre mahkeme çarşıdaki İsa sembolünün

⁵³⁵ Stefan Oeter, "Headscarf and Burqa Bans as Battlegrounds for Symbolic Conflicts on Cultural Identity: Has Human Rights Protection Ended Up in a State of Confusion?", içinde *Israel Yearbook on Human Rights, Volume 50 (2020)* (Brill Nijhoff, 2020), 121,122.

⁵³⁶ Oeter, 123,126.

çocuklar üzerinde etkisi olmadığını kolaylıkla kabul ederek sözleşmenin standartlarını değerlendirmemiştir.⁵³⁷

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi içtihatları okullarda dinin yerine ilişkin üç temel norm ortaya koymaktadır; bu normlardan ikisi Hristiyan ebeveynlerin cinsel eğitimin diğer konularla birlikte işlenmesine karşı çıktığı Kjeldsen, Busk Madsen ve Pedersen - Danimarka kararında karşımıza çıkmaktadır.⁵³⁸ Mahkemeye göre taraf devletler dini ya da felsefi bilgiyi nesnel eleştirel ve çoğulcu bir şekilde aktarmakla mükelleftir, bu standardın sağlanması koşuluyla okullar doğrudan ya da dolaylı olarak dini ya da felsefi bilgiyi aktarmak hakkına sahiptir ve ebeveynlerin bu durumuna itiraz hakkı bulunmamaktadır. İkinci olarak Mahkeme, devletlerin ebeveynin dini ya da felsefi inancına uygun olmayan şekilde endoktrinasyon amacı gütmelerini yasaklamaktadır. Buradaki sınır devletlerin kamusal eğitim sistemini ebeveynlerin rızası olmaksızın çocuklara belirli bir ideolojiyi ya da inancı dayatmak için kullanamamalarıdır.⁵³⁹ Kjeldsen, Busk Madsen ve Pedersen- Danimarka kararında Mahkeme zorunlu cinsel eğitim öngören sistemin başvuranların dini ya da felsefi inançlarını rencide etmediğini zira aktarılan bilginin belirli nesnel ve bilimsel olduğunu ve öğrencileri daha iyi bilgilendirme amacı taşıdığı vurgulanmıştır. Buna ilaveten belirli bir cinsel davranışın teşvik edilmiyor olması da mahkemenin mevzuatın endoktrinasyon amacı taşımadığına kani olmasını sağlamıştır. Kararın bir diğer önemli yanı da endoktrinasyon içeren derslerin ancak muafiyet yöntemleri sağlanması durumunda Sözleşmeye uygun görülebileceğinin de ifade edilmiş olmasıdır. Temel kural dini ya da felsefi bilginin nesnel eleştirel ve çoğulcu bir şekilde verilmesi olsa da Mahkeme bu tip bir din eğitiminin de ancak ebeveynin çocuklarının bundan muaf tutulmasını talep etme hakkı olması durumunda kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Mahkemenin bu yaklaşımı “mevcut alternatiflere dayalı karar verme” olarak adlandırılmaktadır; bu yaklaşımda mahkeme mevcut seçim hakkına dayanmak mümkün ise sözleşmenin ihlal edildiğine karar vermekten kaçınmaktadır.⁵⁴⁰ 2006 yılındaki Şefika Köse vd. Türkiye kararı öncesindeki dönemde, dini ya da felsefi

⁵³⁷ Alison Mawhinney, “Crucifixes, Classrooms and Children: a Semiotic Cocktail”, içinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom* (Brill Nijhoff, 2012), 93.

⁵³⁸ Kjeldsen, Busk Madsen ve Pedersen - Danimarka, No. 5095/71; 5920/72; 5926/72 (AİHM 07 Aralık 1976).

⁵³⁹ Mawhinney, “Crucifixes, Classrooms and Children: a Semiotic Cocktail”, 94.

⁵⁴⁰ Mawhinney, 95,96.

bilginin nesnel eleştirel ve çoğulcu bir şekilde verilmesi ve endoktrinasyon amacı yasağı 1. Protokolün 2. maddesinden kaynaklanan ihtilafların çözümünde kullanılan iki temel ilke olmuştur. Şefika Köse kararı ile üçüncü temel ilke ortaya konmuştur; bu ilke devletin okullarda dini benimsetmeyi amaçlamayan bir ortamı sürdürme yükümlülüğüdür.⁵⁴¹ Kararda devletin, okul sınırları içerisinde dini inanç göstergelerinin baskı ve dışlama kaynağı olabilecek kadar belirgin olmamasının sağlanması yükümlülüğü olduğu ifade edilmektedir. Mahkemeye göre abartılı bazı inanç göstergeleri öğrenciler üzerinde bu uygulamaya ya uymak zorunda kalma ya da dışlanma yolunda bir baskıya neden olabilir. Devletin belirli bir dini benimsetmeyi amaçlamayan bir ortamı koruma yükümlülüğü Zengin-Türkiye kararında da tekrar karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴² Zengin kararında mahkeme okulda verilen eğitimin nesnel eleştirel ve çoğulcu olmamasının yanı sıra çocuğu yersiz bir şekilde din benimsetmeye maruz bırakabileceğine dikkati çekmiştir. Larissis kararında da din benimsetme kriterine gönderme yapıldığı görülmektedir. Mahkemenin odaklandığı nokta, din benimsetme çabasının başarılı olup olmadığı değil okullarda bulunan sembollerin baskı ya da dışlama kaynağı olup olamayacağıdır.⁵⁴³ Din benimsetme kavramı endoktrinasyondan her iki süreçte mevcut olan özgür iradenin derecesine bağlı olarak farklılaşmaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi içtihatlarına göre söz konusu öğretimden muaf olma hakkı tanınmadığı sürece belirli bir ahlaki davranışın ya da belirli bir dinin öğretilmesi ve özendirilmesi endoktrinasyon kapsamındadır. Endoktrinasyondan farklı olarak din benimsetme, kişilerin din özgürlüğünü kendi inançlarını başkalarına dayatacak şekilde kullanması olarak tanımlanabilir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi içtihatlarında yer aldığı şekliyle benimsetme kavramı da oldukça tartışmalıdır. Bu bağlamda en önemli sorun kabul edilebilir olan ve uygun olmayan benimsetme faaliyetleri arasındaki sınırın çizilmesidir. İkinci olasılık düşünce vicdan ve din özgürlüklerinin ihlali potansiyelini de barındırmaktadır. Larissis- Yunanistan davasında⁵⁴⁴ Mahkeme, subayların emirleri altındaki kişilere karşı din benimsetme faaliyetlerini yetkinin kötüye kullanılması olarak görmüş, buna karşılık sivil kişilere yönelen benzer faaliyetleri aynı kapsamda kabul etmemiştir. Mahkemeye göre askeri yaşam tarzının yapısı nihai sonuca etki etmektedir, bu

⁵⁴¹ Köse ve diğerleri - Türkiye, No. 26625/02 (AİHM 24 Ocak 2006).

⁵⁴² Mawhinney, "Crucifixes, Classrooms and Children: a Semiotic Cocktail", 98.

⁵⁴³ Mawhinney, 99,100.

⁵⁴⁴ Larissis ve diğerleri - Yunanistan, No. 23372/94 (AİHM 24 Şubat 1998).

bağlamda somut olayda din benimsetme faaliyeti alt rütbedeki askerler için zorlama halini almaktadır. Aynı sav okullardaki din benimsetme faaliyetleri için de ileri sürülebilir. Okullarda okul yönetimi öğretmenler ve öğrenciler arasında hiyerarşik bir ilişki ve yetki eşitsizliği bulunmaktadır. Öğrenciler okula devam etmekle yükümlüdür ve kendilerini din benimsetme faaliyetlerinin yaşandığı okul ortamının dışında tutma olanakları yoktur. Ayrıca özellikle küçük yaştaki öğrenciler din benimsetme faaliyetinde bulunan kişilerin ikna etmek için kullandıkları araç ve görüşlere karşı çıkabilecek bilgi ve yetkinliğe genellikle sahip değildirler. Bu durumda okullarda din benimsetme faaliyetleri endoktrinasyona yakınlaşmaktadır ve tıpkı endoktrinasyon gibi muafiyet ve din benimsetmenin yaşandığı ortamda bulunmama imkanı sağlanmadığı sürece her türden din benimsetme faaliyetinin yasaklanması gerektiği savunulabilir. Endoktrinasyon yasağı devlete endoktrinasyona neden olabilecek faaliyet ve uygulamalardan kaçınma şeklinde negatif bir yükümlülük yüklerken din benimsetme faaliyetinden arınmış bir ortamın sağlanması yükümlülüğü devlete pozitif bir yükümlülük yüklemektedir. Öğrencilerin baskı ve dışlama kaynağı olabilecek ibadet ve sembollere maruz bırakılmaması da bu yükümlülük kapsamındadır. Larissis kararında Mahkeme’ye göre, din benimsetme davalarında din benimsetmeye çalışanların bu eyleme maruz kalanlara karşı sahip olduğu erkin mahkemenin muhakemesinde önemli yer tuttuğu görülmektedir. Mahkemenin din benimsetmenin etkilerini betimlerken “mecbur bırakılma” ifadesini kullanması dikkate alındığında, hiyerarşik bir ilişki içerisinde din benimsetmeye maruz kalanların baskı mağduru olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu unsurlar Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin din özgürlüğüne ilişkin ihtilafların çözümünde, “özerkliğin” belirleyici rolü olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Karara göre baskının bilinçli olarak uygulanması da gerekmemektedir, kişilerin kendilerini hiyerarşik üstleri karşısında söz konusu dini faaliyetlere katılmak zorunda hissetmeleri bu açıdan yeterlidir. Öte yandan somut olaydaki sivillerde olduğu gibi hiyerarşik ilişki içerisinde bulunmayanların, baskı altında olmadığının kabulü gerekir.⁵⁴⁵

Kural olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi uygulamasında haklar, bu hakların sınırlandırılması için hükümetlerin dayandığı kamu yararından daha üstün

⁵⁴⁵ Stijn Smet, “Freedom of Religion - Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, içinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom* (Brill Nijhoff, 2012), 119.

kabul edilmektedir. Sözleşme tarafından korunan hakların sınırlandırılmasının sınırlandırıcı şekilde yorumlanması gerekmektedir. Bunun sonucu olarak din ve dini açıklama özgürlüğüne müdahale edildiği zaman bu müdahale sadece Sözleşmenin 9. maddesi ile bağlantılı sıkı koşullara uygun olması durumunda meşru sayılacaktır. Hülasa, özgürlüğün korunması kural, müdahalenin meşruluğu istisnadır. Sözleşme ile korunan hakların yarışması durumunda bu ilkeye dayanmak olanaklı değildir. Örneğin başvuranın din özgürlüğüne yapılan müdahale, başkalarının din özgürlüğünü koruma amacını güdüyorsa insan haklarının bölünmezliği ilkesi gereğince Mahkemenin, sözleşme haklarından birine apriori olarak üstünlük vermesi mümkün olmayacaktır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesi kapsamında bir dine ya da inanca mensup olma ile bunu açığa vurma hürriyetleri farklı seviyelerde korunmaktadır. Dini açıklama özgürlüğü 9. maddenin ikinci paragrafındaki sınırlamalara tabi iken bir dine mensup olma özgürlüğü aynı sınırlamanın kapsamında değildir. Sözleşmede *forum internum* mutlak bir koruma görürken *forum externum* göreceli koruma altındadır. Smet'e göre kişinin dini açıklama özgürlüğünü başka birinin bir dine mensup olma özgürlüğünü ihlal edecek şekilde kullanması halinde, ilk bakışta dine mensup olma özgürlüğünün mutlak olması nedeniyle koruma göreceği söylenebilir ancak burada da *forum internumun* ihlal edildiğinin tespiti sorunu karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴⁶

Avrupa Konseyi bölgesinde çok farklı din ve devlet ilişkisi modelleri mevcut olmakla birlikte laikliğin üç temel ilkesinin tüm üyeler de ortak oldu söylenebilir. İlk olarak laiklik tüm dini inançlara mensup kişilere ve herhangi bir inanca mensup olmayanlara çoğulcu demokrasi içerisinde eşit saygı gösterilmesini temin etmeyi amaçlar. İkinci olarak laik devletler, tarafsızlığı eşitlik amacına ulaşmak için bir araç olarak kullanırlar. Ve nihayet herkesin inancına ya da inançsızlığına da eşit saygı gösterilmesi her bireyin inancını ve dünya görüşünü oluşturmada ve açıklamada özerkliğe sahip olmasının kabulünü gerektirmektedir.⁵⁴⁷

Din benimsetme, insan hakları içerisinde bir çatışmayı ortaya koymaktadır zira hem dini benimsetmeye çalışan hem de bir dini benimsemesi istenen kişi din özgürlüğünün olmasını talep edebilir; dinini benimsetmeye çalışan kişi bunun engellenmesinin başkalarını dine kazandırma biçimindeki dini ödevinin ve

⁵⁴⁶ Smet, 114-16.

⁵⁴⁷ Smet, 117,118.

dolayısıyla dinini açıklama özgürlüğünün ihlali olduğunu ileri sürebilir. Bu tip bir eyleme maruz kalan kişi ise dini benimsetmeye çalışan kişinin kendisinin bir dine mensup olma hakkını ihlal ettiğini ve devletin kendisini bu tip bir eylemden koruması gerektiğini ileri sürebilir.⁵⁴⁸

Liberal anayasal devlet, doğası gereği laik bir gelişme olarak görülür. Liberal anayasacılık 16 ve 17. Yüzyıl Din Savaşları'nın ardından yeni bir yönetim biçimi ortaya koymuştur. Laiklik sürekli devam eden ve sonu gelmeyen dini ihtilaflara çözüm olarak dinin devletten ayrılmasını sunmuştur. Liberal anayasacılığın gelişiminde laiklik ve devletin tarafsızlığı iç içe geçmiştir.⁵⁴⁹ Rawls'un da belirttiği gibi Liberalizmin kökeni reforma ve sonrasında gelen 16 ve 17 yüzyılların dinsel hoşgörü tartışmalarına uzanmaktadır. Vicdan ve düşünce özgürlüklerinin temelleri de bu dönemde atılmıştır. Katolik Kilisesi kadar dogmatik ve hoşgörüsüz olan Luther ve Calvin amaçladıklarının aksine çoğulculuk ve din özgürlüğünü olanaklı kılmışlardır.⁵⁵⁰

Liberal anayasacılık tüm dini otoritelerden bağımsız ve tüm makul kişilerce kabul edebilecek ilkeler ortaya koymuştur. Bu ilkeler sayesinde ilk defa farklı inançlara sahip, farklı dini doktrinlere mensup kişilerin bir arada, ortak bir siyasal topluluk içerisinde yaşamayı düşünebilmesi mümkün olmuştur.⁵⁵¹ Bu bağlamda Fransız anayasacılığı, eski rejimin din ve devletin iç içe olduğu düzenine karşı, herkesin serbestçe kendi dinini seçebilmesini sağlamayı da amaçlayarak dini kamusal alanın dışına çıkarmayı öngörmüştür. Günümüz Fransız Anayasası'nın ilk maddesi Fransa'nın bölünemez laik demokratik ve sosyal bir Cumhuriyet olduğunu, Cumhuriyetin ırk, köken ya da din ayrımı olmaksızın tüm yurttaşların yasa önünde eşitliğini güvence altına aldığını, tüm inançlara saygılı olduğunu hükme bağlayarak laik, dışlayıcı tarafsızlığın paradigmatic bir ifadesini ortaya koymuştur. Dinin kamusal alan dışına çıkarılması ile devlet tüm yurttaşlara eşit davranma imkânına kavuşacaktır, diğer bir ifadeyle dinlere kurumsal ya da kolektif olarak kamusal roller verilmeyecek

⁵⁴⁸ Smet, 118.

⁵⁴⁹ Wouter De Been, "The Quest for Neutrality and the Stench of History", içinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom* (Brill Nijhoff, 2012), 184.

⁵⁵⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Expanded Edition (New York: Columbia University Press, 2005), xxiv.

⁵⁵¹ De Been, "The Quest for Neutrality and the Stench of History", 184.

fakat tekil inananların temel hakları ve özgürlükleri korunacaktır.⁵⁵² Günümüzde hukuk ve siyaset felsefesinde çağdaş anayasal demokrasilerin belirli bir dini inanca resmen ve bağlı olarak kurulamayacağı geniş kabul görmektedir. Bunun istisnası söz konusu bağın büyük ölçüde işlevsiz ve sembolik biçimde kurulmasıdır. Elbette çağdaş devletlerin dahi dinlere ve yaşam felsefelerine karşı tam anlamı ile tarafsız olmayı başarmaları olanaklı görünmemektedir ancak Bhargava'nın da işaret ettiği üzere tarafsızlık fikri din ve devlet arasında ilkeli bir uzaklık gerektirmektedir. Bu bağlamda, her iki kurumun kendilerine ait ayrı alanlarının olduğunun kabulü gerekir.⁵⁵³

Lautsi kararında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin vardığı sonuç bir yana anayasal demokrasilerde açıkça dini nitelik taşıyan sembollerin varlığının kamu okullarında zorunlu tutulmasının meşruiyeti de tartışılmalıdır. Pierik'e göre Lautsi davası Avrupa devletlerindeki güncel gerilime iyi bir örnektir. Bir taraftan, İtalya başta Hukukun üstünlüğü, yurttaş hakları ve devletin tarafsızlığı gibi anayasal değerlerin korunduğu varsayılan birlikteyken, öte yandan İtalya gibi ülkelerde siyasal ve hukuki kurumlar ile eğitim kurumları halen tarihsel olarak hakim din ile iç içedir ve genellikle bu hakim anlayışın geleneklerinin canlı tutulması eğilimi görülmektedir. Dahası, ulusal birliğe tehdit oluşturduğu düşünülen küreselleşme, göç, terör tehdidi, toplumun dini değerlerin aşınmakta olduğu gibi unsurlar söz konusu sembollerin tekrar rağbet görmesine neden olmaktadır. Öte yandan kullanılan sembollerin kendileri de ulusal birlik açısından tartışmaya açıktır. Günümüz toplumlarında ortak kimlik arzusu bu tip sembollerinde aracılığıyla paradoksal bir şekilde dışlama aracına dönüşebilmektedir. Anayasal demokrasilerde bu türden kapsamlı geleneklere dayanma arzusu “Avrupa anayasal açığı” olarak adlandırılabilir, Avrupa devletlerinin toplumların çoğulcu yapısını ve anayasal ilkeleri savunmada yetersizliğine ya da isteksizliğine neden olmaktadır.⁵⁵⁴

⁵⁵² De Been, 184.

⁵⁵³ Roland Pierik, “State Neutrality and the Limits of Religious Symbolism”, içinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom* (Brill Nijhoff, 2012), 201; Rajeve Bhargava, “States, Religious Diversity and the Crisis of Secularism”, *The Hedgehog Review* 12, sy 3 (2013): 15.

⁵⁵⁴ Pierik, “State Neutrality and the Limits of Religious Symbolism”, 208.

5.4.1.2. Dışlayıcı ve kapsayıcı tarafsızlık

Tarafsızlık hem hukuki analizlerde hem de siyaset teorisinde sıklıkla kullanılan bir kavram olmasına karşın terimin kamu politikalarında ve yargı kararlarında kazandığı anlam her zaman çok net değildir.⁵⁵⁵ Pierik'e göre tarafsızlık kavramının ardında bir toplumdaki yurttaşların farklı yaşam planları olduğu, değerli bir yaşamın, iyi bir toplumun kaynağına ilişkin farklı görüşleri olabileceği düşüncesine dayanan çoğulluk olgusu bulunmaktadır. Devlet iyi yaşama ilişkin düşünceleri ne cezalandırılmalı ne de ödüllendirmelidir. Aksine her yurttaşın kendi düşüncesine uygun iyi yaşam sağlamaya çalışabileceği uygun ortamı yaratmalıdır. Bu temel düşünce iki şekilde geliştirilebilir; dışlayıcı tarafsızlık ve kapsayıcı tarafsızlık. Dışlayıcı tarafsızlık, bu uygun ortamın ancak devletin dini ve kültürel farklılıkları tamamıyla göz ardı etmesi yoluyla sağlanabileceği düşüncesine dayanır. Bu tarafsızlık anlayışına göre dini ya da kültürel ifadeler, savlar, pratikler ve semboller kamusal alanda yer almamalıdır. Dışlayıcı tarafsızlık ihtilaf kaynaklarını siyasal karar alma süreçlerinin ve kamu kurumlarının dışında tutmayı ve böylelikle herkesin benimseyebileceği sonuçlara ulaşmayı hedefler. Dine karşı dışlayıcı tarafsızlığın en belirgin örnekleri Amerika Birleşik Devletleri anayasa uygulamaları ve Fransız laiklik doktrininidir.⁵⁵⁶

Kapsayıcı tarafsızlık ise doğru yaşama dair ihtilafli görüşleri siyasal alanın dışına çıkarmayı amaçlamaz aksine kamu politikalarının gerekçelerine ve sonuçlarına dair tüm farklılıkları dikkate almayı hedefler. Bu anlayışta siyasal tartışmalarda dine dair dünya görüşlerinin de yer alması normaldir, yurttaşlar kamusal alanda kendilerini dini ya da kültürel temelde ifade edebilir ve bu kapsamda örgütlenebilirler. Devletin belirli dini faaliyetlere destek olması da kapsayıcı tarafsızlık anlayışı ile bağdaşmaktadır ancak devlet belirli dinlere adil olmayan ayrıcalıklar tanınmamalı ve diğer dinlere karşı ayrımcı olmamalıdır. Kapsayıcı tarafsızlık anlayışında, azınlık dini ve kültürel gruplarının da büyüklüklerine bağlı olarak temsillerinin sağlanması ve devlet desteği görmeleri gerektiği kabul edilir. Kamu okullarında, çarşıdaki İsa sembolünün zorunlu tutulması ne dışlayıcı ne de kapsayıcı tarafsızlıkla bağdaşmaktadır. Dışlayıcı tarafsızlık anlayışına göre devlet yurttaşlara kendi

⁵⁵⁵ Pierik, 209.

⁵⁵⁶ Pierik, 209,210.

kararlarını verebilecek akıl sahibi özerk varlıklar olarak davranmalı ve yurttaşların iyi yaşam anlayışlarına ilişkin devletin herhangi bir tercihi olmamalıdır. Devlet farklı dünya görüşlerinin eşit bir şekilde var olabileceği ortamı sağlamakla mükellef olduğundan öncelikle dini anlam içeren sembollerin kamusal alanda zorunlu tutulması tarafsızlıkla bağdaşmayacaktır. Aynı şekilde, bu anlayışa göre yurttaşların Devleti kendi Devletleri olarak benimseyebilmeleri için tüm kamusal mekanların ve kamusal simgelerin tüm yurttaşların kendilerini ait hissedecekleri şekilde düzenlenmesi gereklidir. Kapsayıcı tarafsızlık görüşüne göre dışlayıcı tarafsızlığın ortaya çıkardığı sorun yurttaşların kendi kimliklerinin bazı yönlerini kamusal alana taşıyamamaları ve devletin yurttaşların kimliklerinin kendileri için önemli bir yönünü göz ardı etmek zorunda kalmasıdır. Kamusal alanda yer alması zorunlu tutulan semboller bu bakış açısıyla değerlendirildiği zaman kamu okulları dahil olmak üzere kamusal alanda dini sembollerin varlığının problemlili olmadığı ancak söz konusu sembollerin ayrıcalıklı bir konuma da sahip olmaması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.⁵⁵⁷

Dini semboller söz konusu olduğu zaman sembolü kullananın yanında sembolle karşılaşan kişilerin de din ve dinden özgürlükleri gündeme gelmelidir. Negatif din özgürlüğü genellikle söz konusu sembollerin resmen ya da De Facto olarak devlet tarafından hoş görülmesi halinde önem kazanmaktadır.⁵⁵⁸ Örneğin, Buscarini ve diğerleri - San Marino davasında⁵⁵⁹ 1993 yılında San Marino Cumhuriyeti Meclisine seçilen başvuranlar seçim yasasının öngördüğü yemini herhangi bir dini metne gönderme yapmaksızın etmek istemiş, bu isteklerine dayanak olarak da 1974 Haklar Bildirgesinin 4.maddesini ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesini göstermişlerdir, daha sonra parlamento oturumunda yasanın öngördüğü yemini, kutsal metinlere yapılan göndermeler haricinde şekil şartlarına uygun olarak yerine getirmişlerdir. Devlet başkanının (Captains-Regent) önergesi üzerine parlamento başvuranların kutsal metinleri zikrederek tekrar yemin etmelerine, aksi halde vekilliklerinin düşürülmesine karar vermiştir. Başvuranlar tekrar yemin etmekle birlikte din ve vicdan özgürlüklerinin ithal edildiğinden yakınmışlardır. İnsan Hakları Mahkemesi Buscarini ve diğerleri kararında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9.

⁵⁵⁷ Pierik, 210-12.

⁵⁵⁸ Jeroen Temperman, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, c. 11 (Martinus Nijhoff Publishers, 2012), 144.

⁵⁵⁹ Buscarini ve diğerleri - San Marino, No. 24645/94 (AİHM 18 Şubat 1999).

maddesinde yer alan fikir, vicdan ve din özgürlüğünün demokratik bir toplumun temellerinden biri olduğunu; dini boyutuyla inananların kimliklerinin ve yaşam tarzlarının yaşamsal bir ögesi olmanın yanında ateistler, agnostikler, kuşkucular ve dini konularla ilgilenmeyenler için de kıymetli olduğunu, çoğulculuğun da bu özgürlüğe bağlı olduğunu hatırlatarak söz konusu özgürlüğün inanmama ve uygulamama özgürlüğünü de içerdiğini ve bunun sonucunda milletvekilliğini kaybetme tehdidi altında belirli bir dini yemin etme zorunluluğunun 9. Maddede düzenlenen özgürlüğün sınırlandırılması niteliğinde olduğunu ve bu sınırlamanın demokratik bir toplumda gerekli olduğunun kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁶⁰ Negatif din özgürlüğünün korunması gereken en uç durumun dini baskı olduğunu söylemek mümkündür⁵⁶¹ Türkiye'nin de taraf olduğu Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 18/2. maddesinde “ Hiç kimse, kendi seçtiği bir din ya da inanca sahip olma ya da bunu benimseme özgürlüğünü zedeleyecek bir baskıya maruz bırakılamaz” hükmüyle söz konusu en uç baskıya karşı güvence sağlanmaya çalışılmaktadır. Ancak doğrudan baskı, beyin yıkama, dini endoktrinasyon gibi ihlallerin yanı sıra negatif din özgürlüğü örneğin zorunlu ve dini içerikli yeminler, dini nikah zorunluluğu gibi politikalarla da ihlal edilebilir. Bir makama gelmek için ant içmenin zorunlu olduğu hallerde laik ya da dini yeminler arasında seçim yapma olanağının tanınması da zaman zaman negatif din özgürlüğünün ihlali anlamına gelebilecektir. Dini yeminin esas, laik yeminin ise dini yeminin hoş görülmesi gereken bir alternatifi olduğu durumlarda da kişinin dini inancını ya da inançsızlığını ortaya koymak zorunda bırakılabileceği açıktır.⁵⁶² Eğitim kurumlarında dini sembollerin şahıslarca sergilenmesi ebeveynlerin çocuklarını devlet eğitim kurumlarına gönderip göndermeme kararını etkileyebileceği ölçüde dini semboller kullanan kişi dışındakilerin eğitim ve negatif özgürlükleri ile ilintilidir. Dini bakımdan tarafsız ve dini semboller içermeyen bir eğitim ortamı tercihi yaptıkları için Devlet okullarını seçen velilerin belirli dini giyim kurallarının akran baskısı, toplum baskısı gibi yollarla dayatılması tehlikesinin ilk ortaya çıktığı andan itibaren tepki göstermesi mümkündür.⁵⁶³ Devlet tarafından bir dini sembolün okulda varlığının zorunlu

⁵⁶⁰ Buscarini ve diğerleri - San Marino.

⁵⁶¹ Temperman, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 11:144.

⁵⁶² Temperman, 11:144-54.

⁵⁶³ Temperman, 11:145.

tutulması durumunda ise çok önemli bir fark ortaya çıkmaktadır, sembolün sergilenmesi konusunda korunan bir hak sahibi kişi bulunmamaktadır. Devletin ya da devlet okullarının uluslararası insan hakları hukuku bağlamında din açıklama özgürlüklerinden bahsetmek olanaklı değildir. Burada söz konusu olan uluslararası insan hakları hukukunda koruma altında olan bir dini özgürlük değil, devletin ve dinsel çoğunluğun çıkarı söz konusudur. Devlet tarafından desteklenen kolektif dini dışavurumu kişisel din özgürlüğü ile bağdaştırmak güçtür. Din özgürlüğünün, özellikle ibadet özgürlüğü şeklinde kolektif olarak kullanılması mümkünse de bu tip bir kolektiflik özgürlüğün tanınması hakim dinin kamu binalarında kendi uygun gördüğü şekilde kendi sembollerini kullanmasının da insan hakları alanında korunacağı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Diğer yandan söz konusu sembollerle karşı karşıya kalanların da eğitim hakları ve negatif özgürlüklerinin dikkate alınması gerekir; dahası, bu durumda iki farklı hak öznesinin hakları arasında bir değerlendirme değil sembolle karşılaşan kişinin hakları açısından bir değerlendirme yapılması gerekir. Elbette bu tespitler sembolle karşı karşıya kalanların negatif din özgürlüklerinin her zaman ihlal edildiği ya da hakim dinin sembollerinin kişilerin haklarına zarar verilmeksizin hiçbir şekilde kullanılamayacağı anlamına gelmemektedir. Söz konusu tespitlerin amacı özellikle eğitimin kamusal nitelik taşıdığı durumlarda dini sembollere dair ortaya çıkabilecek ihtilafların hukuki zemine oturtulabilmesi için genel çerçevesinin çizilmesidir. Temperman, söz konusu tespitlere dayanarak Lautsi kararında Büyük Daire'nin ihtilafın çatışan dini haklardan kaynaklanmadığını ifade etmediğini, aksine İtalyan Hükümeti'nin Katolik inancının İtalyanlar arasında çoğunluk inancını oluşturduğu ve Mahkeme'nin ulusal gelenekleri ve hakim yaygın hissiyatı kabul edip koruması gerektiği savına uygun olarak, hak olarak açıkça tanımasa da İtalya'nın ve Katolik İtalyanların kanaatini müeyyidelendirdiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁴ Gerçekten de bazı ayırık oylardan kimi Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi yargıçlarının ihtilafı, inançsızlar ve dinsel azınlıklar ile çoğunluğun dinsel özgürlükleri arasında özgürlüklerin yarışması olarak ele aldıkları açıkça görülmektedir. Yargıçlar Rozakis ve Vajic karşı oylarında davanın orantılılık çerçevesinde ele alınması gerektiğini ve bir yanda ebeveynin çocuklarının eğitim ve öğretiminin kendi dini ve felsefi inançlarına uygun olmasının temini hakkı diğer yanda

⁵⁶⁴ Temperman, 11:146.

ise toplumun geniş kesimlerinin din ve inançlarının ifadesi olarak dini sembolleri sergileme haklarının olduğunu söylemektedirler. Yargıçlara göre söz konusu yarışan değerlerin ikisi de Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi tarafından korunmaktadır; ayrık oyda “toplumun” (çoğunluk) dini inancını ifade etme hakkının, yetkililerin devlet okullarında çarmıhtaki İsa sembolünü bulundurmasıyla somutlaştırılmış olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁶⁵ Ayrık oyunda, laiklik, çoğulculuk, kilise - devlet ayrılığı, dini hoşgörü gibi değerlerin din özgürlüğünden ayrı olduğunu ve bu değerlerin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi korumasında olmadığını ifade eden Yargıç Bonello’ya göre tek bir öğrencinin velisinin çocuğunun çarmıhtaki İsa sembolü olmayan bir yerde yetiştirilmesini isteme hakkı varsa, geriye kalan öğrenci velilerinin de ister geleneksel Hristiyanlığın bir simgesi olarak isterse kültürel bir öge olarak çocuklarının Çarmıhtaki İsa sembolünün bulunduğu bir yerde yetiştirilmesini istemeye aynı derecede hakkı vardır.⁵⁶⁶ Yargıç Bonello’nun söz konusu hakları iki taraflılığına dayanarak neticede tarihsel olarak daha değerli gördüğü çoğunluğun haklarına üstünlük tanınması savına katılmak olanaklı değildir; kolektif din özgürlüğü bu özgürlükten yararlananlara devlet kurumlarını çoğunluk dininin mensuplarının uygun gördüğü şekilde söz konusu dinin gereklerine göre şekillendirme hakkı verememektedir, bireysel negatif din özgürlüğü ise dini baskı tehdidine karşı bireyi korumaktadır ve devletin eğitim gibi hizmetleri sağladığı durumlarda özellikle önem kazanmaktadır. Devletin kamu okullarına herkesin erişebilmesini sağlama yükümlülüğü bulunmaktadır,⁵⁶⁷ dini sembollerin kamu okullarında bulundurulması mecburiyeti din özgürlüğü alanını ilgilendirirken sembollerin bulunmaması en azından ilk bakışta din özgürlüğü ile bağlantılı bir sorun oluşturmamaktadır.⁵⁶⁸

Din özgürlüğü, kişinin kendi inancını veya dinini açıklama özgürlüğünün yanı sıra bir dinin ya da inancın etkisinden korunma biçiminde negatif özgürlüğü de

⁵⁶⁵ Concurring Opinion of Judge Rozakis Joined by Judge Vajć Lautsi ve diğerleri - İtalya.

⁵⁶⁶ Concurring Opinion of Judge Bonello Lautsi ve diğerleri - İtalya paragraf 3.6.

⁵⁶⁷ Örneğin bkz. Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme m28(a) (b) (Unicef, *Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme ve İhtiyari Protokoller, Usûl Kuralları ile Çocuk Hakları Komitesi Genel Yorumları* (Unicef, 2018).) ve Ekonomik Kültürel Sosyal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme m.13/2 (“Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme”, erişim 01 Şubat 2021, <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/08/03/EkonomikSosyalKulturelHaklarSozlesmesi.pdf>).

⁵⁶⁸ Temperman, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 11:147,148.

içerir.⁵⁶⁹ İtalyan Anayasa Mahkemesi 1979 tarihli bir kararında ceza yargılamasında dini yemin edilmesine ilişkin bir hükmü İtalyan Anayasasına aykırı bularak negatif din özgürlüğünü ilk kez açıkça tanımıştır. Mahkemeye göre inanmayanların vicdan özgürlüğü Anayasada düzenlenen ve negatif özgürlüğü de temin eden din özgürlüğü kapsamındadır.⁵⁷⁰ Mahkeme, 1989 tarihli bir kararında ise Katolik din eğitiminin kamu okullarında zorunlu olmamasının söz konusu eğitimin din özgürlüğüyle bağdaşmasını sağladığı ifade edilmiştir.⁵⁷¹

5.4.2. Diğer Yargı Kararlarında Negatif Din Özgürlüğü

Modern Anayasal sistemlerde din özgürlüğü hem pozitif hem de negatif özgürlüğü kapsamaktadır. Pozitif ve negatif din özgürlükleri pozitif ve negatif haklar olarak uygulama alanı bulmaktadır. Pozitif bir hak olarak devletin korunması için aktif bir çaba gösterdiği bir alan, negatif bir hak olarak ise devletin ihlal etmekten kaçınması gereken bir alandır. Uygulamada, özellikle çok kültürlü ve farklı inançların bir arada yaşadığı toplumlarda, bir grubun ya da kişinin pozitif din özgürlüğünün korunması ya da gereklerinin hayata geçirilmeye çalışılması başka kişi ya da grupların negatif din özgürlüklerinin kısıtlanmasına neden olabilmektedir; aynı şekilde negatif din özgürlüğünün öncelenmesi pozitif din özgürlüğünün kısıtlanmasına yol açabilmektedir. Din özgürlüğünün bu iki görünümünün nasıl dengeleneceği birçok toplum açısından önemli bir sorundur.⁵⁷² Bu dengelemenin nasıl gerçekleşebileceğine dair tartışmalar hakkında yargısal kararlar yol gösterici olacaktır, zira din özgürlüğünün bir hak olarak meşruluk temellerinin ortaya konması da zorunlu olarak yargısal alanda kalmaktadır. Söz konusu hakkın koruduğu uygulamaların kıymeti konusunda verilecek bağımsız bir karara gereksinim duyulmaktadır.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Carlo Panara, “Back to the Basics of Fundamental Rights: An Appraisal of the Grand Chamber’s Judgment in *Lautsi* in Light of the ECHR and Italian Constitutional Law”, içinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom* (Brill Nijhoff, 2012), 301.

⁵⁷⁰ İtalyan Anayasa Mahkemesi Karar No. 117, 10 Ekim 1979, para. 3, aktaran: Panara, 302.

⁵⁷¹ Panara, 302.

⁵⁷² Tuula Sakaranaho, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-Reading Finland and Ireland* (Brill Leiden, 2006), 91.

⁵⁷³ Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 13.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesi ile bağlantılı olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi önüne getirilen din özgürlüğüne ilişkin davalar üç gruba ayrılabilir:⁵⁷⁴

Birinci grup çoğunluk inancını benimsemeyen ya da dindar olmayan kişilerin devlet ya da başka kişilerin dini uygulamaları karşısında baskı altında hissetmelerinden kaynaklı olarak negatif din özgürlüğüne ilişkindir.

İkinci grubu kendilerini dindar ya da en azından bir dinin mensubu olarak tanımlayan ve pozitif din özgürlüklerinin ihlal edildiğini ya da yeterince korunmadığını iddia edenler oluşturmaktadır.

Mensup oldukları dini topluluğa karşı Devlet tarafından korunmayı talep edenlerin başvuruları ise üçüncü grubu oluşturmaktadır. Örneğin iş akdinin yenilenmesinin piskopos tarafından reddedilmesine ilişkin Fernández Martinez başvurusu⁵⁷⁵ ya da kendisi de bir papaz olan başvuranın, Protestan Kilisesi ile olan ihtilafının ulusal mahkemelerce çözülmesini talep ettiği Károly Nagy⁵⁷⁶ başvurusu bu kapsamda ele alınabilir. Hem negatif hem de pozitif din özgürlüğüne ilişkin davalarda belirli bağlamlarda ve belirli koşullar altında dini sembollerin kullanımına ilişkin başvurular çoğunluğu teşkil etmektedir.

5.4.2.1. Amerikan Yüksek Mahkemesi kararları

Amerikan Anayasası'nın 1791'de paket olarak kabul edilen on değişikliği haklar bildirgesi olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu haklar bildirgesi Amerikan Federal Yüksek Mahkemesi'nin zor davasında tartışmaların temelindeki düzenleme olmuştur. Bunlardan biri de dinin gereklerinin serbest bir şekilde yerine getirilmesi kuralıdır. Haklar bildirgesinde yer alan kavramların birçoğu muğlaktır. Örneğin, özgürlük ifadesi farklı mekân ve bağlamlarda farklı kişilere farklı şeyler ifade edecektir. *Minersville School District v. Gobitis* kararında⁵⁷⁷ Yüksek Mahkeme Yehova Şahitlerinin okul yönetiminin düzenlemesine göre Amerikan Bayrağı'nın selamlanması törenine katılması zorunluluğu dinin gereklerini serbestçe yerine getirme özgürlüğüne aykırı bulunmamıştır. Burada kavramın muğlaklığını, Yüksek

⁵⁷⁴ Nußberger, "The European Court of Human Rights and Freedom of Religion", 135.

⁵⁷⁵ Fernández Martinez - İspanya, No. 56030/07 (AİHM 12 Haziran 2014).

⁵⁷⁶ Károly Nagy - Macaristan, No. 56665/09 (AİHM 14 Eylül 2017).

⁵⁷⁷ *Minersville School District - Gobitis*, No. 310 US 586 (1940) (U.S. Supreme Court 03 Haziran 1940).

Mahkemenin söz konusu kararı bir oy farkla vermiş olması ve karara karşı oy yazan Yargıç Stone'un baş yargıç olmasından sonra bu kararda olumlu oy kullanan yargıçlardan üçünün Yehova Şahitlerine ilişkin benzer bir davada eski görüşlerinin hatalı olduğunu ifade ederek, bu defa bayrağa saygı kuralının değil Yehova Şahitlerinin din özgürlüğünün lehine oy kullanmış olmaları göstermektedir.⁵⁷⁸

Amerikan Anayasasının birinci değişikliği hem federal devlet ve eyaletlerin dini örgüt kurmasını yasaklamakta hem de devletin kilisenin yetki alanına müdahale etmemesini gerektirmektedir. 1976 Serbian Eastern Orthodox Riocese for the United States of America and Canada v. Dionisije Milivojevich⁵⁷⁹ kararında Yüksek Mahkeme içeriği dini olan bir konuda tamamıyla dini kurallara göre karar vermekte olan kilisenin kararına müdahale etme yetkisinin olmadığına karar vermiştir.⁵⁸⁰

Everson v. Board of Education of the Township of Ewing et al. kararında Yüksek Mahkeme New Jersey Eyaletinin vergilerin dini okullara öğrenci servisleri sağlanmasında kullanılmasına imkân sağlayan yasasının, Kiliseyle devlet arasındaki ayırıcı duvarı ihlal etmediği için birinci değişikliğin din kurmama hükmüne aykırı olmadığına karar vermiştir. Mahkeme kararı bir oy farkla alınmış olsa da karşı oyların farklı gerekçelere dayanması bu kararı hem liberaller hem de muhafazakârlar açısından sıklıkla dayandırılan bir karar haline getirmiştir. Karardaki duvar metaforu bugün sıklıkla kullanılan kilise devlet ayrılığı ifadesinin de kökenini oluşturmaktadır⁵⁸¹.

Braunfeld v. Brown Kararında⁵⁸² ise Ortodoks Yahudi inancına mensup başvuruçuların kendi inançlarına göre iş yerlerinin cuma günleri havanın kararmasından cumartesi günü hava kararına kadar çalışmasının yasak olduğu bu nedenle pazar günlerinin resmî tatil olmasının kendilerine maddi zarar verdiği için Anayasanın birinci değişikliğine aykırı olduğu iddiaları Federal Yüksek Mahkeme

⁵⁷⁸ Kenneth C. Wheare, *Modern Anayasalar*, çev. Mehmet Turhan (İstanbul: Turhan, 1984), 59,60.

⁵⁷⁹ Serbian Orthodox Diocese - Milivojevich, No. 426 U.S. 696 (1976) (U.S. Supreme Court 21 Haziran 1976).

⁵⁸⁰ Abdullah Sezer, "Türk ve Amerikan Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi [Laisizm-Sekülerizm]" (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 207.

⁵⁸¹ Everson - Board of Education of the Township of Ewing et al., No. 330 U.S. 1 (1947) (U.S. Supreme Court 10 Şubat 1947); karşı oylar için bkz.: "Opinions: Everson v. Board of Education of the Township of Ewing et al.", 10 Şubat 1947, <https://www.thefire.org/first-amendment-library/decision/everson-v-board-of-education-of-the-township-of-ewing-et-al/>.

⁵⁸² Braunfeld et al. - Brown, Commissioner of Police of Philadelphia, et al, No. 366 U.S. 599 (1961) (U.S. Supreme Court 1961 2905).

tarafından reddedilmiştir. Başvuranlara göre belirli iş kolları haricinde pazar günleri işyerlerinin açık olmasını yasaklayan 1959 tarihli Pensilvanya ceza yasası Anayasanın eşit koruma öngören 14. maddesine ve dini inançlarını serbestçe yerine getirme özgürlüklerine aykırıdır. Yüksek Mahkemeye göre dinin gereklerini uygulamanın bazı yönleri ne federal devlet ne de eyalet yasalarınca sınırlanabilir. Örneğin, yasayla belirli bir ibadet tarzını zorunlu kılmak Anayasa tarafından yasaklanmıştır. Aynı şekilde bir dini inanca sahip olma özgürlüğü de mutlakdır. Yüksek mahkeme daha önceki kararlarında okul çocuklarının okuldan uzaklaştırılma tehdidiyle bayrağı selamlamaya zorlanmasını dini inançlarının bir bayrağı selamlamayı yasakladığı durumlarda 1. ve 14. değişikliklere aykırı bulmuştur. Fakat Yüksek Mahkeme Braunfeld v. Brown davasını bu kapsamda görmemektedir, zira eyalet yasası kimseyi belirli bir inancı benimsemeye ya da inancının gereklerine aykırı davranmaya zorlamamaktadır. Kişinin dini inançlarına uygun davranma özgürlüğü yasal sınırlamalardan tamamıyla muaf değildir. Mahkemenin daha önceki kararlarında gösterildiği üzere yasama yetkisi kişilerin davranışlarının toplumsal ödevler ya da kamu yararı için önemli hususları ihlal ettiği durumlarda bu eylemleri kişinin dini inancına uygun olmasa dahi düzenlemesi mümkündür. Yüksek mahkemeye göre mevcut davada bu durum dahi söz konusu değildir, zira davaya konu olan yasa, başvuruların herhangi bir dini eylemini hukuka aykırı hale getirmemektedir. Pazar gününün resmî tatil olması tamamen laik bir düzenlemedir. Başvuranların bu düzenlemeden dolayı maddi kayba uğrayacak olmaları bu durumu değiştirmemektedir. Mahkemeye göre başvuruların söz konusu maddi dezavantajlarına rağmen mevcut işlerini sürdürme ya da başka bir iş koluna geçme özgürlüğü bulunmaktadır. Kişinin kendi seçimiyle maddi kazancını dini inancına feda etmesi ile bir dini faaliyetin kendisinin yasa dışı sayılması arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Başvuranların işveren statüsünde olduğuna ve cumartesi günü işletmelerini açık tutmak istiyorlarsa kendi dini inanışları gereği cumartesi günü çalışabilecek kişilere iş verebileceklerine dikkat çeken Yüksek Mahkeme başvuruçuların taleplerini din özgürlüğünün korunması kapsamında görmemiştir.

Amerikan Yüksek Mahkemesinin negatif din özgürlüğüyle ilgili en önemli kararlarından biri Torcaso v. Watkins'dir. Torcaso v. Watkins⁵⁸³ davasının konusu, Maryland Valisi tarafından noter olarak atanan başvuruçunun Maryland Anayasası

⁵⁸³ Torcaso - Watkins, No. 367 US 488 (1961) (U.S. Supreme Court 19 Haziran 1961).

gereğince Tanrı inancına ilişkin beyanda bulunmayı kabul etmemesi nedeniyle göreve başlatılmamasıdır. Başvuru Maryland Anayasasının getirdiği söz konusu zorunluluğu Amerikan Anayasasının birinci ve on dördüncü değişikliklerine aykırı olduğunu iddia etmiştir. Eyalet Temyiz Mahkemesi Eyalet Anayasasının söz konusu hükmünü başka bir düzenlemeye gereksinimi olmadan doğrudan doğruya uygulanacağına ve Tanrı inancının beyan edilmesinin kamu görevi için anayasal bir ön şart olduğuna karar vermiştir. Federal Yüksek Mahkeme ise Maryland Eyaletinin kamu görevi için dini inanca dair bir kriter gözetmesinin anayasanın birinci maddesiyle teminat altına alınan ve on dördüncü maddesiyle eyaletlerin ihlaline karşı korunan din ve inanç hürriyetinin anayasaya aykırı olarak ihlali olduğuna hükmetmiştir.⁵⁸⁴

1796 tarihli ilk eyalet anayasasından itibaren Tennessee Eyaleti din adamlarının yasamada yer almasını yasaklamıştır. 1977 yılında Paul A. McDaniel adlı Baptist rahip eyalet anayasa konvansiyonuna aday olmuştur. Başka bir aday McDaniel'in adaylığının iptali için dava açmış ancak yerel mahkeme yasa hükmünün federal anayasanın din özgürlüğüne ilişkin hükümlerini ihlal ettiği için anayasaya aykırı olduğuna ve McDaniel'in aday olabileceğine karar vermiştir. McDaniel aday olmuş ve seçimi kazanmıştır ancak Tennessee Eyalet Yüksek Mahkemesi söz konusu yasa hükmünün dini inanç üzerinde herhangi bir kısıtlama getirmediğini sadece yasama faaliyeti içerisinde dini eylemi kısıtlayarak anayasanın mutlak şekilde uygulanması gereken din kurmama hükmünü koruduğunu ifade ederek ilk derece mahkemesi kararını bozmuştur. Federal Yüksek Mahkeme ise Eyalet Yüksek Mahkemesinin din ve devlet ayrılığına dayanan gerekçesine katılmamış, söz konusu düzenlemenin temel haklardan yararlanmak için dini haklardan vazgeçmeyi gerektirdiğini ifade ederek uygulamanın din özgürlüğüne aykırı olduğuna karar vermiştir. Bununla birlikte Tennessee Eyalet düzenlemesini ulusal tarihin bir parçası olması nedeniyle anayasaya aykırı ilan etmekten kaçınmıştır.⁵⁸⁵

Liberal anlayışa göre dinsel özgürlük alanının özel bir korumaya müstahak olmasının nedenlerinden biri kişilerin özerkliğinin korunmasıdır. Bu bakımdan din özgürlüğünün diğer özgürlüklerden bir farkı bulunmamaktadır. Devletin din özgürlüğüne saygı göstermesinin nedeni kişinin kendi seçimlerini yapabilmesine

⁵⁸⁴ Torcaso - Watkins, 367 United States Reports (US Supreme Court 1961).

⁵⁸⁵ McDaniel - Paty, No. 435 U.S. 618 (1978) (U.S. Supreme Court 19 Nisan 1978).

duyulan saygıdır.⁵⁸⁶ Amerikan Yüksek Mahkemesi de aynı bakış açısıyla Wallace v. Jaffree kararında saygı görmeye layık dini inançların inananların özgür ve iradi seçimlerinin bir ürünü olduğunu ifade etmiştir. Alabama mevzuatının okullarda öğretmenlere her gün ders başında sessiz dua ettirme yetkisi vermesiyle ilgili olan davada Mahkeme vicdan özgürlüğünün bir dine inanmayı seçme ya da hiçbir dini seçmeme özgürlüğünü de kapsadığına, dinsel hoşgörüsüzlüğü önlemedeki yararın mezhepler yahut dinler arasındaki hoşgörüsüzlüğü aşarak inanmayana yahut kararsız olana karşı olan hoşgörüsüzlüğü önlemeye uzandığına dikkat çekmektedir.⁵⁸⁷

Amerikan Yüksek Mahkemesi covid-19 pandemisi sırasında New York Valisi Andrew Cuomo tarafından konulan toplu ibadete ilişkin kısıtlamaları içeren kararı din özgürlüğü açısından incelemiştir. New York Valisi covid-19 enfeksiyonlarının önüne geçmek için covid-19 görülen bölgeleri tanımlayan ve etrafındaki bölgede sınırlamalar getiren bir idari karar almıştır. Belirlenen bölgeler çevresindeki sahalar kırmızı alanlar olarak sınıflandırılmış ve buralarda toplu ibadetler 10 kişiyle sınırlandırılmıştır. Kırmızı alanın çevresindeki alan turuncu alan olarak sınıflandırılmış ve bu bölgelerde de ibadetler 25 kişiyle sınırlandırılmıştır. Nihayet en dış alan sarı alan olarak nitelendirilmiş, burada gerçekleştirilecek ibadetler de katılımcı sayısı bina kapasitesinin %50'si ile sınırlandırılmıştır. Söz konusu idari kararda bu bölgeler içerisinde bulunan ve faaliyetleri zorunlu kabul edilen dünyevi işletmeler kapatılmamış, ancak belirli sınırlamalara tabi tutulmuştur. Brooklyn Roma Katolik Piskoposluğu ve iki Ortodoks Yahudi Sinagogu söz konusu karar karşı dava açmışlardır. Kilise ve sinagoglar kendi bölgelerindeki dünyevi işletmeler açık kalırken ibadetlere sınırlandırma getirilmesinin Amerikan Anayasasının birinci değişikliği ile öngörülen ibadet özgürlüğünün ihlali niteliğinde olduğunu iddia etmişlerdir. Yüksek Mahkeme, söz konusu sınırlandırmaların tarafsız olmadığına ve amaca yönelik sınırlı tedbirler olmadığına covid-19 pandemisiyle ilgili başkaca tedbirlerle karşılaştırıldığında orantılı olmadığına başvuruların covid-19'un yayılmasına neden olduğunu gösteren delil olmadığına ve dini hizmetleri daha az sınırlandıracak önlemlerin mümkün olduğuna dikkat çekmiştir. Federal Mahkeme söz konusu önlemler karar tarihinde başvuruların bulunduğu bölgeleri kapsamamasına karşın bu alanların sınıflandırmasının değişme olasılığına karşı New York Valisinin kararının

⁵⁸⁶ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 11.

⁵⁸⁷ Wallace - Jaffree, No. 472 U.S. 38 (U.S. Supreme Court 04 Haziran 1985).

uygulanmasını durdurmuştur. Yargıç Breyer karşı oy yazısında covid-19 virüsünün en az 12 milyon Amerikalıya bulaştığını ve ülke çapında 250000'den fazla kişinin ölümüne neden olduğuna bunlar içerisinde en az 26000 ölümün New York Eyaleti'nde ve 26000 vaka içinden en 16000'nin New York şehri içinde gerçekleştiğine dikkat çekmiştir. Bu bölgede covid-19 vakaları ölü sayısının da kat kat üzerindedir. Breyer, tıp ve bilim çevrelerinin virüsün solunum yolundan parçacıklar aracılığıyla bulaştığını ve konuşma, şarkı söyleme, öksürme veya nefes alma eylemlerinin hastalığın yayılmasına neden olduğunu ifade ettiklerini kaydetmiştir. Özellikle kapalı alanlarda uzun süreli yakın temasta bulunan kişilerin hastalığı bulaştırma riski çok daha fazladır. Yargıç Breyer'e göre, pandeminin niteliği, yarattığı bilinmezlikle beraber hızlı bir şekilde eylem bulunma gerekliliği bir arada düşünüldüğünde eyaletin sağlık, güvenlik ve kamu düzeni kaygılarına dayanan savlarıyla başvuruçuların din özgürlüğüne dayanan iddiaları dengelenmelidir. Bunlar dikkate alındığında başvuruçuların anayasanın ihlali iddiaları gereğince açık değildir. Kamu sağlığı ve güvenliği değişen şartlara göre hızlı müdahaleyi gerektirir. Bu nedenle valiliğin idari kararına karşı bir tedbir kararı verilmesi kamu yararına olmayabilir. Mahkemeler özellikle tıbbi ve bilimsel belirsizlikler karşısında seçilmiş yetkililere geniş takdir hakkı tanımalıdır.⁵⁸⁸

5.4.2.2. Almanya Federal Anayasa Mahkemesi

Yürürlükteki 1949 Alman Anayasasının 140. maddesine göre Weimar Anayasasının dini inanışlara dair bazı maddelerinin hükümleri Anayasanın bir parçası olarak sayılmıştır. Weimar Anayasasından Federal Alman Cumhuriyeti Anayasasına aktarılan hükümlerden biri Weimar Anayasasının 137/1 maddesinde bulunan devlet kilisesi yoktur hükmüdür.⁵⁸⁹ Federal Anayasa Mahkemesinin negatif din özgürlüğü ile ilgili verdiği ilk önemli karar, 1979 tarihli 52 BVerfGE 223 sayılı okulda dua davasıdır. Bu davada din özgürlüğünün anlamını ve içeriğini tartışan Federal Anayasa mahkemesinin çıkarımları Amerikan Yüksek Mahkemesinden oldukça farklıdır.

⁵⁸⁸ Roman Catholic Diocese Of Brooklyn, New York - Andrew m. Cuomo, Governor of New York - On Application For Injunctive Relief, No. 592 U.S. ____ (2020) - No. 20A87 (U.S. Supreme Court 25 Ekim 2020); Agudath Israel of America, et al. - Cuomo, No. 592 U.S. ____ (2020) - No. 20A90 (U.S. Supreme Court 25 Ekim 2020).

⁵⁸⁹ Alexander Hollerbach, "Zur Entstehungsgeschichte der Staatskirchenrechtlichen Artikel des Grundgesetzes", içinde *Konrad Adenauer und seine Zeit: Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers*, ed. Dieter Blumenwitz (Deutsche Verlags-Anstalt, 1976), 377.

Alman Federal Anayasa Mahkemesine göre farklı öğrencilerin farklı dini değerlerine eşit saygı gösterme ilkesi dini nitelikteki eylemlerin baskılanmasını değil özellikle gönüllü olarak ve okul-eğitim faaliyetlerinin dışında kaldığı sürece hoşgörüyle karşılanmasını gerektirmektedir. Federal Anayasa Mahkemesinin ibadet özgürlüğü ile ilişkili davalardan sorumlu olan daireleri kararlarında hem negatif hem de pozitif din özgürlüğüne yer vermektedir. Mahkemenin kullandığı anlamda negatif özgürlük hem inanmamayı hem de dini inançlarını açığa vurmamayı içermektedir. Negatif din özgürlüğü devletin, inancın kişiye has olduğunu kabul etmesini gerektirir.⁵⁹⁰ Federal Anayasa Mahkemesinin okulda dua kararı, okulda dini eğitimden ayrı olarak ibadet yaptırılmasının uygunluğuna ilişkin iki dosya birleştirilerek verilen bir karardır. Bu vakalardan birinde başvuran veli, kamu okulunda duanın idari işlemle yasaklanmasının anayasal haklarına aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Diğer vakada ise başvuran itirazına rağmen okulda duaya zorlanmanın temel haklarını ihlal ettiğini ileri sürmüştür. İlk vakada Hessen Eyalet Anayasa Mahkemesi bir öğrenci ya da veli okulda dua ettirilmesine itiraz ederse duaya izin verilmeyebileceğine karar vermiştir. Mahkeme kararını negatif din özgürlüğüne dayandırmıştır. Dolayısıyla bir öğrenci okulda dua ettirilmesini kabul etmediğinde tek çıkar yolun okuldaki faaliyete katılmamak olduğu güç bir duruma düşürülmemelidir. İkinci olay, Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde bir dini okulda geçmektedir. Federal İdare Mahkemesi, bu olayda negatif din özgürlüğünün pozitif din özgürlüğüne üstün sayılamayacağına karar vermiştir. İdare mahkemesine göre anayasa okul teşkilatını eyaletlere bırakmıştır ve din temelli okulların kurulmasına cevaz vermektedir. Bu durumda bir öğrencinin ya da velisinin itirazı okul duasını yasaklamanın temeli olamaz. Federal Anayasa Mahkemesi sorunu öncelikle dini olmayan zorunlu eğitimin yapıldığı devlet okullarında dini göndermelerin olup olamayacağı ve eyaletlerin okul sistemini yapılandırma yetkileri dahilinde din derslerinde dini ya da ideolojik göndermeler yapıp yapamayacağı sorununu ele almıştır. Mahkemeye göre, kamu okullarında azınlıkta kalan veliler çocuklarına dini eğitim verilmemesini tercih etse de Hristiyanlığa göndermeler yapılması tamamıyla yasak değildir. Bununla birlikte okul bir misyoner okulu haline gelmemelidir ve Hristiyan inancına bağlılığı talep etmemelidir. Devlet okullarının tüm ideolojik ve dini değer ve fikirlere açık olması gerekir; eğitim

⁵⁹⁰ Donald P. Kommers ve Russell A. Miller, *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany: Revised and Expanded* (Durham and London: Duke University Press, 2012), 566,567.

amaçlarını din dersleri dışında Hristiyan inancına özgüleyemezler. Kimse din derslerine katılmaya zorlanamaz. Diğer derslerde Hristiyanlığa doğru dini inanç olarak değil Batı kültürü içinde gelişmiş kültürel bir unsur olarak yer verilebilir. Okullarda ibadet anayasal olarak yasak değildir, ancak uygulamada okulda dua ettirilmesi bireyin anayasal haklarını ihlal etmemelidir. Her ne kadar belirli şartlar altında devlet okullarında Hristiyanlığa yer verilebilirse de somut olayda genel okul müfredatının dışındaki bir faaliyet söz konusudur. Federal Anayasa Mahkemesi dini olmayan okullarda Hristiyanlığın kültürel ve eğitsel değer olarak yer almasını kabul etse de okulda dua ettirilmesi faaliyeti bu sınırlar içerisinde yer almamaktadır. Okulun müfredat dışında bu tip bir faaliyete yer vermesi ve tamamıyla öğrenci ve velilerin gönüllülüğü esasına bağlaması halinde devletin bir emir vermesinden ziyade öğrencilerin kabulüne açık bir teklifte bulunması söz konusu olacaktır. Devletin bu tip bir okul faaliyetine izin vermesi şüphesiz Hristiyan inancının desteklenmesi anlamına gelecektir ve doğal olarak Hristiyanlığın kültürel ve eğitsel bir değer olarak aktarılması sınırı aşılmış olacaktır. Mahkemeye göre bu durumda dahi gönüllülük unsurunun korunması halinde eyaletlere bırakılan takdir hakkı içerisinde kalınmış olacaktır. Bu durumda eyaletler ibadet özgürlüğü ile negatif inanç özgürlüğü arasında dengeyi kurmakla mükelleftir. Eyaletlerin eğitim sistemlerini kurma yetkilerinden dolayı okul dualarına izin verme imkanları olsa da kamu okullarında her zaman bu uygulamaya izin verme zorunlulukları yoktur. Diğer bir ifadeyle velilerin okulda ibadet düzenlenmesini ya da okulda belirli bir dini veya ideolojik nitelikte okullar açılmasını talep etme hakları yoktur.⁵⁹¹

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin ilk Lautsi kararından yaklaşık on altı yıl önce Almanya Federal Anayasa Mahkemesi, devlet okullarının sınıflarında çarmıhtaki İsa sembolünün zorunlu olarak bulundurulmasına ilişkin yaygın olarak Kruzifix-Urteil (Çarmıhtaki İsa Kararı) olarak bilinen 16 Mayıs 1995 tarih ve 1 BvR 1087/91 sayılı

⁵⁹¹ BVerfGE 52, 223 - Schulgebet, No. BVerfGE 52, 223 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 16.10.1979); Federal Constitutional Court, ed., "BVerfGE 52, 223 Order of the First Senate of 16 October 1979 – 1 BvR 647/70 and 7/74 'School Prayer in State Schools Case' Voluntary Interdenominational School Prayer in Interdenominational Schools Outside Religious Instruction.", içinde *Decisions of the Bundesverfassungsgericht - Federal Constitutional Court - Federal Republic of Germa: Volume 4: The Law of Freedom of Faith and the Law of the Churches 1960-2003*, 1. bs (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2007), 164, <https://doi.org/10.5771/9783845205540-186>; Kommers ve Miller, *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany: Revised and Expanded*, 567-71.

kararı vermiştir.⁵⁹² Söz konusu karara göre zorunlu eğitim verilen bir devlet okulunda çarmıhtaki İsa sembolünün zorunlu tutulması Anayasanın koruduğu din ve vicdan özgürlüğünün ihlali niteliğindedir, Mahkeme bu nedenle Bavyera Eyaleti'nin ilkokullarda sınıflarda çarmıhtaki İsa sembolünün bulundurulmasını gerektiren düzenlemesini Anayasaya aykırı bularak iptal etmiştir. Çarmıhtaki İsa Davasında başvuruçular söz konusu sembolün Hristiyanlığın ayırıcı ve temsil edici bir sembolü olduğunu ve bu sembolün sınıflarda zorunlu tutulmasının Devletin Hristiyan inancını kabul ettiğini göstereceğini ileri sürmüşlerdir. Başvuruçular, dini sembolün okullarda bu şekilde kullanılmasının çocukları Hristiyan inancına yönlendirici bir etkisi olacağını ve eğitimin kendisi zorunlu olduğundan bunun bir zorlama niteliğini kazanacağına dikkat çekmişlerdir. Davada görüş beyan eden Katolik ve Evanjelik Luteryen kiliseleri negatif din özgürlüğünün, hakkın pozitif yönü karşısında bir üstünlüğü olmadığını ve somut olayda başvuruçuların negatif din özgürlüğünün pozitif dini özgürlükler lehine Anayasaya uygun olarak sınırlandırıldığını savunmuşlardır. Federal Anayasa Mahkemesi kararında, din özgürlüğünün Anayasa tarafından korunduğuna ve bir inancı kabul etmenin ya da ona karşı çıkmanın Devletin değil bireyin tercihi olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Din özgürlüğü inancına göre yaşama ve inancının gereklerini yerine getirme özgürlüğünü içerdiği gibi inanmadığı dinini ritüellerinden kaçınma özgürlüğünü de içermektedir, bu özgürlükler dini semboller açısından da benzer şekilde algılanmalıdır. Elbette farklı inançlara, ibadetlere ve sembollere olanak sağlayan bir toplumda bireyin inancın dışavurumundan tamamen korunmayı talep etmeye hakkı yoktur ancak koşulların Devlet tarafından belirlendiği ve bireyin belirli bir inancın etkisinden kaçınma olanağının bulunmadığı durumlarda Anayasanın bireyi dini uygulamalara maruz kalmaya karşı koruyacak biçimde uygulanması gerekir. Genel zorunlu eğitim uygulamasıyla birlikte ele alındığında sınıflarda haç bulundurulması öğrencinin zorunlu olarak bu sembolle karşılaşması ve “haç altında” eğitim görmeye zorlanması anlamına gelecektir. Bu bağlamda sınıflara haç yerleştirilmesi ile gündelik yaşamda dini sembollerle karşı karşıya kalınması aynı şey değildir. İlk olarak, gündelik yaşamda karşılaşılan dini semboller Devlet tarafından yerleştirilmemiştir, toplumdaki farklı dini inanç ve toplulukların bir sonucudur. İkinci olarak, kişi toplumda

⁵⁹² BVerfG, 1 BvR 1087/91 - (Kruzifix-Urteil), No. 1 BvR 1087/91 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 16 Mayıs 1995).

karşılaştığı dini sembollerden bir ölçüde olsa kaçınabilmekte daha da önemlisi bunlar tarafından baskılanmamaktadır. Federal Anayasa Mahkemesi sınıflarda bulunan haçlar ile duruşma salonlarında haç bulunması uygulamasını da karşılaştırmış ve eğitim kurumlarında dini simge bulundurulmasının etkisinin hem süre hem de yoğunluk olarak daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Federal Anayasa Mahkemesi, daha önceki bir başka kararında duruşma salonlarında haç altında yargılama yapılması zorunluluğunu da kişinin din hürriyetinin ihlali olarak tanımlamıştır. Mahkemeye göre haç sembolü sadece Batı kültürünün bir ifadesi olarak görülemez, belirli bir dini inancın sembolüdür. Aynı şekilde bu sembolün öğrenciler üzerinde etkisi olmadığını da savunmak mümkün değildir. Çoğulcu bir toplumda kamu ilkokullarının eğitim faaliyetleri düzenlenirken negatif ve pozitif din özgürlüğüne ilişkin bütün taleplerin karşılanması olanaklı değildir. Bu nedenle negatif ve pozitif din özgürlükleri arasındaki kaçınılmaz gerilimi çözmek eyalet yasama organlarının görevidir. Eyalet yasama organları bu konuda bir çözüm getirirken hoşgörü ilkesini dikkate almalı ve kamusal karar alma süreçleri yoluyla herkes için kabul edilebilir bir uzlaşma zemini bulmaya çalışmalıdır. Mahkemenin yorumuna göre, sınıflarda haç bulundurulması Hristiyan inancına sahip veliler ve öğrencilerin pozitif din hürriyetiyle de gerekçelendirilemez; pozitif din hürriyeti sadece Hristiyan velilere ve öğrencilere değil eşit bir şekilde tüm veli ve öğrencilere tanınmıştır. Bu konudaki bir ihtilaf çoğunluk ilkesiyle çözüme kavuşturulamaz, zira anayasal din özgürlüğü azınlıkları korumayı özellikle amaçlar.⁵⁹³

Alman Federal Mahkemesi kararlarında dini toplulukların dünyevi hukuka tabi olduklarını dile getirmiştir. Örneğin, Yehova Şahitleri, 19. yüzyılın sonlarından beri Almanya’da faal olan bir dini gruptur. Anayasa şikâyeti yoluyla Federal Anayasa Mahkemesine başvuran Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland e.V. merkezi Berlin’de bulunan ve Alman Demokratik Cumhuriyeti tarafından resmen tanınmış olan bir dini topluluktur. Söz konusu topluluk kamu hukuku tüzel kişisi olduğunu teyit etmek amacıyla eyalet yönetimine başvurmuş, ancak başvurusu kabul edilmemiştir. Mesele nihayet Federal Anayasa Mahkemesi tarafından değerlendirildiğinde mahkeme kamu hukukuna göre tüzel kişilik kazanmak

⁵⁹³ “BVerfGE 93, 1 1 BvR 1087/91 Kruzifix-decision ‘Crucifix Case (Classroom Crucifix Case)’” (The University of Texas at Austin), erişim 10 Ekim 2020, <https://law.utexas.edu/transnational/foreign-law-translations/german/case.php?id=615>; BVerfG, 1 BvR 1087/91 - (Kruzifix-Urteil).

isteyen dini toplulukların hukuka sadakat yükümlülükleri olduğuna karar vermiştir. Dini topluluklar geçerli yasalara ve anayasal kurallara uyacaklarına dair teminat vermelidir. Buna ek olarak söz konusu toplulukların Anayasanın 79.3. maddesinde öngörülen anayasal temel ilkeleri, üçüncü kişilerin temel haklarını anayasada gösterilen din-devlet ilişkisine ilişkin kuralları gelecekte de tehdit etmeyeceklerini temin etmeleri de zorunludur. Mahkemeye göre, dini toplulukların kamu hukuku tarafından tanınması için bu kuralların ötesinde kriterlerin aranmaması gerekir.⁵⁹⁴

Rajneesh Chandra Mohan hareketi ve ona bağlı cemaatler Almanya’da özellikle 1960’lardan sonra etkili olan ve çoğunlukla gençlik hizipleri, gençlik dinleri ya da psiko-cemaatler olarak adlandırılan topluluklar arasında yer almaktadır. Söz konusu topluluklar Almanya’da etkili olmaya başladıkları günden itibaren kamusal tartışmaların odağında olmuşlardır. Bu gruplar üyelerini dış dünyadan yalıtma, ailelerine yabancılaştırmakla, zihinsel olarak yönlendirmekle ve maddi olarak onları sömürmekle suçlanmışlardır. 1996 yılında Bundestag bu grupları incelemek üzere bir komisyon kurmaya karar vermiştir. Komisyon söz konusu raporunu 1998 yılında Bundestag’a sunmuştur. Rajneesh Chandra Mohan’ın takipçileri tarafından Osho Hareketi olarak adlandırılan ve dernek olarak tescil edilmiş olan grubu, komisyonun raporunda yer alan hizip gençlik dini, gençlik hizbi, psiko-cemaat gibi ifadeler ile yıkıcı, sahte dini gibi tanımlamalardan dolayı din özgürlüklerinin ihlal edildiğini ileri sürmüşlerdir. Federal Anayasa Mahkemesine göre devletin görevi sadece sorunsuz zamanlarda bilgi sağlamak ya da devlet ve topluma ilişkin ihtilafları çözmek değil aynı zamanda ortaya çıkan yeni zorluklara karşı hızlı bir şekilde tepki vermek ve yurttaşları bunlar hakkında da bilgilendirmektir. Hükümetin bu tip durumlarda tamamen sessiz kalması meşruluğun yitirilmesine neden olabilir. Somut olayda mahkeme federal hükümetin gençlerin ve çocukların Osho Hareketinin etkisi altında kalabileceğini öngörerek bunun toplumsal sonuçları açısından önlem alabileceğini ve bu amaçla yurttaşları eğitim temelli bilgilendirme faaliyetleri ile bilinçlendirebileceğini kabul etmektedir. Federal Anayasa Mahkemesi din ve ideoloji özgürlüğünün, bu temel hakkın özneleriyle eleştirel olan da dahil olmak üzere kamusal tartışma içine girecek olan devlet ve devlet organlarına karşı koruma sağlamadığı kanaatindedir. Ancak söz konusu tartışma devletin dini tarafsızlığı ilkesini koruyacak nitelikte olmalıdır. Federal

⁵⁹⁴ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000 - 2 BvR 1500/97, No. BvR 1500/97 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 19 Aralık 2000).

hükümet bilgilendirme yoluyla gerçekleştirilebilecek tüm faaliyetlerde bilgilendirme çalışması yapma yetkisine sahiptir. Mahkemeye göre devlet içerisinde parlamento, kamu ya da ilgi duyan yurttaşları dini veya ideolojik grupların faaliyetleri hakkında bilgilendirme sorumluluğu olan makamlar yeri geldiğinde eleştiri de içerecek şekilde gerekli bilgilendirmeyi yapmakla mükelleftir. Bununla birlikte devletin dini ya da ideolojik topluluklara yönelik önyargılı veya suçlayıcı müdahalelerde bulunması yasaktır.⁵⁹⁵

Federal Anayasa Mahkemesinin 24 Eylül 2003 tarihli kararı kamu okullarında dini simgelerin kullanılmasının negatif din özgürlüğü bağlamında tartışıldığı önemli kararlardan biridir. Başvuran Baden-Württemberg Eyaletinde öğretmenlik mesleğine kabul edilmek için talepte bulunmuştur. Ancak bu başvurusu okulda ve derslerde başörtüsü takacağını beyan etmesi nedeniyle Alman ilkokullarında ve genel ortaokullarında memuriyete uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Başvuruyu reddeden Stuttgart Yüksek Okul makamı, başvuranın öğretmenlik mesleğine kişisel olarak uygun olmadığı gerekçesine dayanmıştır. Kararda başvuranın dersler sırasında başörtüsü takmamayı kabul etmediği başörtüsünün kültürel ayrılığın ifadesi olarak sadece bir dini sembol değil aynı zamanda bir siyasal sembol de olduğu ifade edilmiştir. İdareye göre, başörtüsüyle bağlantılı kültürel ayrışma etkisi nedeniyle bu sembol devletin tarafsızlık ödeviyle bağdaşmamaktadır. Başvuran ise bu karara başörtüsünün sadece kişiliğinin bir göstergesi değil, aynı zamanda dini inancının bir ifadesi, İslami kimliğinin bir parçası olduğunu ifade etmiştir. Başvurana göre devletin din karşısında tarafsızlığını eğitim alanında koruması gerekmektedir, ancak devletin dini ya da ideolojik atıflardan tamamen kaçınması zorunlu değildir. Çarmıhtaki İsa sembolünün aksine başörtüsü bir dini semboldür. İdare başvuranın itirazını değerlendirirken başvuranın din özgürlüğünün öğrencilerin negatif din özgürlüğüyle, ebeveynlerinin eğitim hakkıyla ve devletin din karşısında tarafsız olma yükümlülüğüyle sınırlandırılmış olduğunu ifade etmiştir. Kişi ders sırasında başörtüsü takarak karşındakileri din değiştirmeye çağırıyor olmasa da sürekli olarak İslam'a bağlılığını ortaya koymaktadır ve öğrencilerin bu etkiden kaçınma olanakları yoktur. Bu nedenle bu durumda öğretmen öğrencilerini kendi inanç açıklamasıyla karşı karşıya gelmeye zorlamaktadır. Kişilikleri henüz oturmamış olan küçük çocuklar bu

⁵⁹⁵ BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 26. Juni 2002 - 1 BvR 670/91, No. 1 BvR 670/91 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 26 Haziran 2020).

türden etkilere fazlasıyla açıktır. Öğretmenin başörtüsü kullanmasının objektif bir sonucu olarak özellikle Müslüman kız çocukları aynı davranışa uyma baskısı altında hissedebilirler. Bu ise okulların öğrencileri bütünleştirme amacıyla çelişmektedir.⁵⁹⁶

Baden-Württemberg Yüksek İdare Mahkemesi de Anayasada yer alan devletin din ve ideolojiler karşısında tarafsız davranma yükümlülüğünün dışlayıcı değil kapsayıcı bir ilke olduğuna ancak devletin okullarda dini barışı kendi eylemleriyle bozmaya yetkisi olmadığını, sınıflarda öğrencilerin kaçınma imkanı olmaksızın dini sembollere maruz kaldıklarını ve devletin tarafsızlığının farklı dini inançlardan öğrencilerin negatif din özgürlüklerini korumada en temel güvence olduğunu ifade ederek başvurucunun davasını reddetmiştir. Federal İdare Mahkemesi de başvurucunun memur olarak istihdamının derslerde başörtüsünü çıkarma şartına bağlanmasını hukuka aykırı bulmamıştır.⁵⁹⁷

Başvuran, Anayasa Mahkemesine, anayasa şikâyeti yoluyla yaptığı başvuruda hem idare hem de idari yargıda verilen kararların Anayasanın insan onuru ve haysiyetine ilişkin 1.1. maddesine, kişiliği serbestçe geliştirme hakkına, yasa önünde eşitliğe, ayrımcılık yasağına, din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Başvurana göre Müslüman bir kamu görevlisi adayının başörtüsü kullanması Anayasal bir haktır ve kamu görevleri dini inanç ayrımı yapılmaksızın verilmelidir.⁵⁹⁸

Federal Anayasa Mahkemesi başvuruya ilişkin değerlendirmesinde, Anayasanın kamu görevine kabulde herkese mesleki başarısı, nitelikleri ve uygunluğuna bağlı olarak her Almanı eşit hak sağladığını; göreve kabulde cinsiyet, ırk, aile, dini ya da siyasal inanç, köken benzeri nedenlerle ayırım yapılamayacağını, uygunluk kriterinin tayininde ise yasamaya geniş bir takdir alanı bırakıldığını buradaki sınırın anayasal normlardaki değerler ve özellikle temel haklar olduğunu ifade etmiştir. Mahkemeye göre kamu görevlilerinin temel haklardan yararlanmasının görevlerinin gerekleriyle bağlantılı olarak sınırlanması olanaklıdır ancak kişinin göreve uygunluğu gelecekteki davranışlarının bu sınırlamalar açısından sorun olacağı gerekçesine dayandırılıyorsa söz konusu varsayımın bu kararla ilişkili temel haklar bakımından gerekçelendirilmesi

⁵⁹⁶ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 24 Temmuz 2003).

⁵⁹⁷ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02 paragraflar 11-13.

⁵⁹⁸ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02 paragraf 16,17.

zorunludur. Kamu görevlisine okulda ve derslerde dini bir gruba bağlılığını giyimiyle göstermeme yükümlülüğü getiriliyorsa Anayasa’da öngörülen inanç ve özgürlüğü kısıtlanmaktadır. Anayasayla korunan din özgürlüğü sadece inanma şeklindeki iç özgürlüğü değil inancını ifade etme ve ona uygun davranma şeklindeki dış özgürlüğü de içermektedir ve bu dış özgürlük sadece dini öğretilerin emirleriyle sınırlı değildir doğru yaşam biçimiyle kavrayışıyla ilgili davranışları da kapsar. Kişinin inancına uygun olarak başörtüsü kullanma hakkı inanç özgürlüğü kapsamındadır ve bunun İslam inancının gereği olup olmadığı sorusunun konuyla bir bağlantısı yoktur. Öte yandan kamu görevlisinin bu özgürlüğünün anayasal başka değerlerle çatışması ve bu sınırlamanın yeterli bir yasal dayanağı olması halinde sınırlandırılması olanaklıdır. Somut olaydaki olası çatışmalar kişinin din özgürlüğü ile devletin dinsel ve ideolojik tarafsızlıkla eğitim verme yükümlülüğü, ebeveynlerin eğitim hakkı ve okul çağındaki çocukların negatif din özgürlüğüdür. Federal Anayasa Mahkemesi’ne göre Alman Anayasası inancı açığa vurma özgürlüğünün yanı sıra negatif din özgürlüğünü de korumakta ve kişinin inanmadığı bir dinin kültürüne ilişkin eylemlerden uzak kalma özgürlüğünü teminat almaktadır, din ya da inancın temsil edildiği sembol ve kültürler de bu kapsama girmektedir. Kişinin hangi kültür ve sembollerden kaçınacağı kendi tercihiyle bağlıdır ancak çoğulcu bir toplumda kişinin dini eylemlerden sembollerden tamamen korunmayı talep etme hakkı yoktur. Bununla birlikte devletin neden olduğu ve kişinin belirli bir dinin etkisine maruz kaldığı durumlar farklıdır; bu bağlamda Anayasa düzenlenmesinden devletin sorumlu olduğu alanlarda kişinin dini kültür ve sembollere maruz kalmama özgürlüğünü korumaktadır. Öğretmenin din özgürlüğü ile devletin dinsel tarafsızlığı, ebeveynlerin eğitim hakkı ve öğrencilerin negatif din özgürlüğü arasındaki muhtemel gerilimi gidermek ve herkesin kabul edebileceği çözümler üretmek eyalet yasama erkinin görevidir. Öğretmenlerin okulda dini veya ideolojik tutumlarda bulunmaları öğrencilerin etki altında kalması ve ebeveynlerle ihtilafların ortaya çıkması tehlikesine neden olacaktır; öğretmenlerin giyimlerinde dini sembollere yer vermeleri de benzer etkilere neden olabilir ancak bunlar soyut tehditlerdir. Öğretmenin görünümü öğrencileri dini açıdan etkileme ya da inanç değiştirmelerini sağlama amacını güdüyorsa bu durumda kişinin kamu hizmetine kabul edilmemesi mümkündür ancak bunun için açık bir yasal düzenlemeye gereksinim vardır. Mahkeme’ye göre somut olayda söz konusu açık yasal düzenleme bulunmamaktadır. Değişen şartlara göre okullarda giyim ve diğer davranış kurallarını

belirlemek idarenin değil demokratik olarak seçilmiş eyalet yasa organlarının görev alanındadır, sadece yasama organı toplumsal gelişmeleri ve bunların temel haklarla ilişkisini önceden değerlendirebilir; idare ve yargının dini sembollerin etkisine ilişkin öngörü niteliğinde değerlendirme yapması mümkün değildir. Mahkeme, bu bağlamda, devlet okullarında başörtüsü kullanılmasının eyalet yasama organı tarafından yasaklanabileceği varsayımının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesiyle de uyumlu olduğu kanaatindedir. Federal Anayasa Mahkemesi'ne göre Alman Anayasası uyarınca temel haklar arasında uygulamada bir çatışma olması halinde, örneğin somut olaydaki gibi negatif din özgürlüğünün ya da ebeveynlerin eğitim haklarının korunması gereken durumlarda yasamanın gerekli düzenlemeleri yapma yükümlülüğü bulunmaktadır. Öğretmenlere belirli bir şekilde giyinmeme ödevi getirilmesi ancak bunun yasayla açıkça düzenlenmesi durumunda mümkündür zira bu tür bir ödev, farklı dini grupların eşit muamele görmesi kaydıyla ancak anayasal bağlamda gerekçelendirilebilir ve uygulanabilir. Netice olarak Federal Anayasa Mahkemesi kamu görevlisinin kişisel din özgürlüğünün devletin dinsel tarafsızlığının ve negatif din özgürlüğünün korunması amacıyla kısıtlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu kısıtlamanın mutlaka seçilmiş yasama organı tarafından ve anayasayla korunan haklar açısından gerekçelendirilerek yapılması gerektiği kanaatindedir.⁵⁹⁹

Federal Anayasa Mahkemesinin 24 Eylül 2003 tarihli kararından sonra Alman eyaletlerinden sekizi kamu görevlilerinin siyasal, ideolojik ya da dini semboller kullanmalarını açıkça yasaklayan yasalar kabul etmiştir; geriye kalan eyaletler herhangi bir düzenleme yapmayarak kamu okullarında dini sembollerin ne ölçüde yer alabileceğine dair vaka temelli kararlar vermeyi tercih etmişlerdir; düzenleme yapmayan eyaletlerden beşi Müslüman nüfusun oldukça düşük olduğu ve henüz kamu okullarında başörtüsü kullanılmasına ilişkin düzenleme yapılmasını gerektirecek bir problemle karşılaşmamış eyaletlerdir.⁶⁰⁰

Federal Anayasa Mahkemesi'nin Birinci Dairesi, 27 Ocak 2015 tarih ve 1 BvR 471/10 – 1 BvR 1181/10 sayılı kararında eyalet yasama organlarının, devlet okullarında dini inançların dış görünüşle ifade edilmesine yasayla getireceği

⁵⁹⁹ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02 de 33,34,36,37,41,46,47,49,66,67,71.

⁶⁰⁰ Kerstin Braun, "How Much Veil is Too Much Veil: On the Constitutionality and Advisability of Face Veil Bans for German Public School Students", *German Law Journal* 18, sy 6 (2017): 1341.

sınırlamaların sadece okul huzuruna ya da devletin tarafsızlığına yönelik soyut tehlike olasılığına dayandırılmasının yasaklanan davranış bir dini emir olarak görülüyorsa orantısız olacağına karar vermiştir. Karara göre açık bir tehdidin mevcut olması halinde ise dini inancın dış görünüşle ortaya konmasına ilişkin belirli okul veya bölgelerde Anayasaya uygun olarak yasaklar getirmek olanaklıdır ancak bu yasak yalnızca tek bir belirli vakaya yönelik olamaz. Dini sembollerin devlet okullarında yasaklanması genel bir ilke olarak ve yasayla kabul edilirse bu yasak ayırım gözetmeksizin tüm din ve ideolojileri kapsamalıdır. Federal Anayasa Mahkemesi, Kuzey Ren-Vestfalya Eğitim Yasası'nın davaya konu olan, öğretmenlerin okulda Eyaletin öğrenciler ve veliler açısından tarafsızlığı için tehlike oluşturabilecek ya da okuldaki siyasi, dini veya ideolojik huzuru bozabilecek, siyasal, dini, ideolojik ve benzeri nitelikteki görüşleri açıkça ifade edemeyeceklerine dair hükmü ile öğrenciler veya veliler arasında öğretmenin insan onuruna, eşitlik ilkesine, temel özgürlüklere ya da özgür demokratik düzene karşı olduğu izlenimini uyandırabilecek davranışların yasak olduğuna dair hükümlerini Anayasa'ya aykırı bulmazken; eğitim görevini Eyalet Anayasasına uygun olarak yerine getirmek ve Hristiyan ve batılı eğitsel ve kültürel değerleri ya da gelenekleri sergilemenin, öğrenciler ve veliler açısından tarafsızlığı için tehlike oluşturabilecek ya da okuldaki siyasi, dini veya ideolojik huzuru bozabilecek, siyasal, dini, ideolojik ve benzeri nitelikteki görüşleri açıkça ifade etme yasağıyla çelişmediğine ilişkin hükmü Anayasaya aykırı bularak iptal etmiştir.⁶⁰¹

Federal Anayasa Mahkemesi 2. Dairesinin 14 Ocak 2020 tarih ve 2 BvR 1333/17 sayılı kararı⁶⁰² da benzer bir şekilde kamu görevlisi niteliği taşımakta olan kişilerin dini sembollerini giyimlerinde kullanmalarına ilişkin eyaletlerin düzenleme yapması konusunu ele almaktadır. Alman Federal Anayasa Mahkemesi, anayasa şikayeti yoluyla önüne gelen, Hessen Eyaleti'nde belirli resmi görevlerin yerine getirilmesi sırasında başörtüsü kullanılması yasağına ilişkin kararında anayasa hukukunda yasa koyucunun kadın stajyer hukukçulara (Rechtsreferendarin) ideolojik ve dini meseleler bağlamında tarafsız davranma ödevini yüklemesine saygı gösterilmesi gerektiği belirtilerek söz konusu ödevin başvuranın din özgürlüğüne bir müdahale niteliği

⁶⁰¹ BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015 - 1 BvR 471/10, No. 1 BvR 471/10 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 27 Ocak 2015).

⁶⁰² BVerfG, Beschluss des Zweiten Senats vom 14. Januar 2020 - 2 BvR 1333/17, No. 2 BvR 1333/17 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 14 Ocak 2020).

taşımasına karşın devletin dini ve ideolojik tarafsızlığı ve adalet sisteminin doğru işlemesi veya negatif din özgürlüğü ile gerekçelendirilebileceğine, dolayısıyla somut olaydaki yasağın Anayasaya aykırı olmadığına karar verilmiştir. Toplumun çoğulcu yapısını yansıtmaması gereken, farklı inançlara açık okulların aksine yargı sisteminde birey karşısında kullanılan kamu gücü önemli sorunların ortaya çıkmasına neden olabilecek niteliktedir. Yargısal görevlerin yerine getirilmesi sırasında dini sembollerin kullanılması, yargıcın tarafsızlığına tek başına gölge düşürmeye yeterli değildir. Bu durumda herkesin makul bulacağı bir uzlaşma bularak çatışan anayasal faydalar arasındaki normatif gerilimi çözmek öncelikle yasa koyucunun görevidir. Mahkemeye göre somut olayda çatışan hukuki faydaların hiçbirisi diğerine, başvurucunun mahkemede dini semboller kullanmasını yasaklamayı ya da serbest bırakmayı mutlak bir zorunluluk kılacak şekilde üstün gelmemektedir; kamu hukuku bakış açısıyla yasa koyucunun bu konudaki takdirine saygı göstermek gerekmektedir.

5.4.2.3. Kanada Yüksek Mahkemesi'nin Mouvement Laïque Quebecois and Alain Simoneau v City of Saguenay and Jean Tremblay kararı

Mouvement Laïque v Saguenay kararında, Kanada Yüksek Mahkemesi belediye meclisi toplantısı açılışında dua edilmesini devletin tarafsızlık ödevine aykırı bulmuştur. Mahkemeye göre, toplantı açılışında dua edilmesi kendisini ateist olarak tanımlayan başvurucunun din temelinde dışlanmasına ve din ve vicdan özgürlüğünün tam ve eşit şekilde icrası hakkının ihlaline neden olmuştur. Mahkeme, Quebec İnsan Hakları ve Özgürlükleri Bildirgesine göre karar vermişse de Bildirgenin ilgili maddesinin Kanada Haklar ve Özgürlükler Bildirgesine göre yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Kanada yargı uygulamasında Kanada Haklar ve Özgürlükler Bildirgesi'nin 2(a) maddesi devlet müdahalesi olmaksızın kişinin ruhani ya da temel inanca sahip olma ve ona uygun yaşama hakkı olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda din özgürlüğü, devletin bireyi dini bir davranışta bulunmaya zorlamaktan ya da meşru bir gerekçe olmadan dini nitelikteki eylemlerini sınırlamaktan kaçınmasını gerektirmektedir. Öte yandan yakın tarihli kararlarda mahkemenin özgürlüğü yalnız din ya da vicdan konularında devlet zorlamasının olmaması olarak değil aynı zamanda devletin farklı dini sistemlere ya da topluluklara eşit yaklaşması gerekliliği olarak da yorumladığı görülmektedir. Mouvement Laïque v Saguenay kararında da mahkeme, tarafsızlık yükümlülüğünün din ve vicdan özgürlüğünün yorumlanmasının

gelişiminden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Devlet, ayırım gözetmeyerek ve herkese eşit değer vererek gerçek inanma ya da inanmama özgürlüğünün mümkün olduğu, ayrımcılığın yer almadığı kamusal alanı yaratabilecektir. Söz konusu tarafsızlık doğası gereği bireylerin değil kurumların tarafsızlığı anlamına gelmektedir, böylelikle kamusal alanın tarafsızlığı dini bakımdan çoğulculuğu da temin edecektir. Devletin dini inançlara karşı tarafsızlığı dinin siyasal karar alma mekanizmalarından dışlanması yoluyla şahsileştirilmesi anlamına da gelmektedir, *Mouvement Laique v Saguenay* kararına göre Devlet, dini değil dünyevi ve laik amaçlarla hareket etmeli ve kamu yararı gerektirmediği sürece dini uygulamalara müdahalede bulunmamalıdır. Öte yandan *Saguenay* kararında da görüldüğü üzere çağımızda temel sorunlardan biri Devletin bir inanca karşı bir başka inancı desteklemesi değil genel olarak dini inanç ve eylemleri desteklemesi ve inanç sahibi olmayanları marjinalleştirmesidir. Burada ortaya çıkan sorunlardan biri dinin siyasal alandan tamamen çıkarılmasının dini inanç sahipleri açısından dünya görüşlerinin dışlanması ve din-dışı ya da ateist veya agnostik bakış açılarının onaylanması anlamına gelip gelmeyeceğidir. Yüksek Mahkeme, *Mouvement Laique v Saguenay* kararında bu kaygıyla bağlantılı olarak çekimser kalmanın ateizm ya da agnostiklik lehine tavır almak anlamına gelmeyeceği; Devlet tarafından Tanrı'nın varlığının inkarının da tarafsızlık yükümlülüğüne aykırı olacağı ve benzer bir şekilde Belediye Meclisi'nin kararlarının Tanrı'nın inkarını esas aldığını ifade etmesi durumunda da tanrısal bir varlığa inanan kişilerin dışlanmış olacağını ifade etmiştir. Mahkemeye göre, tarafsızlık ödevinin ihlalinin değerlendirilmesinde temel kriter ihlal iddiasının bir kurala ya da devlet uygulamasına ilişkin olup olmamasıdır. Karara göre yasa ya da düzenleyici işlemler amaçları dini ise ve dolayısıyla devletin tarafsızlık ödeviyle bağdaşmıyorlarsa geçersizdir, yasama faaliyetinin amacı başka inançları dışlayarak bir inancı dayatmak, desteklemek ya da ifade etmek olamaz. İhlal iddiasının devlet uygulamasından kaynaklanması durumunda ise yakınının, devletin başka inançları dışlayarak bir inancı dayattığını, desteklediğini ya da ifade ettiğini ve bu dışlamanın yakınının din ve vicdan özgürlüğünü ihlal ettiğini ortaya koyması gerekmektedir. *Mouvement Laique v Saguenay* kararında mahkeme Belediye başkanının beyanlarından uygulamanın sadece kültürel bir geleneğin ifadesi olmadığını, kamu yetkisinin başka dinleri dışlayarak bir dini ifade etmek amacıyla kullanıldığını ve kuvvetli bir dışlanma ve

yalıtılmışlık hissi uyandırarak başvuranın din özgürlüğünü ihlal ettiğini tespit etmiştir.⁶⁰³

5.4.2.4. İtalyan Yargıtayı’nın 14 Mart 2011 Tarih ve 5924 Sayılı Kararı: Mahkemede Haç Davası

Carlo Panara’nın, laiklik ilkesinin Lautsi Kararıyla birlikte bir diğer yenilgisi olarak nitelendirdiği davada İtalyan Yargıtayı (Corte Suprema di Cassazione), duruşma salonlarında yer alan çarmıhtaki İsa sembolü kaldırılana kadar duruşma yapmayı kabul etmeyen bir yargıcın görevden alınmasını hukuka uygun bulmuştur. İtalya’da duruşma salonlarında çarmıhtaki İsa sembolünün bulunması zorunluluğu faşist rejimin adalet bakanı Alfredo Rocco’nun 26 Mayıs 1926 tarihli talimatına dayanmaktadır. Talimata göre yargıç kürsüsü üzerinde, kralın portresi yakınında eski geleneklere uygun olarak çarmıhtaki İsa sembolü bulunmak zorundadır. 2005 yılında duruşma salonunda çarmıhtaki İsa sembolünün bulunmasını vicdan özgürlüğüne ve laiklik ilkesine aykırı bulan yargıç L.T. bazı duruşmaları yapmayı reddedince hem hapse mahkum edilmiş hem de bir yıl görevinden uzaklaştırılmıştır. 2009 yılında Yargıtay duruşmaların yapılmamasının zarara neden olmaması ve duruşmaların başka bir yargıç tarafından görülmesini de dikkate alarak kararı bozmuştur. 2010 yılında ise yargıç L.T. Yüksek Adalet Kurulunun Disiplin Bölümünce görevinden alınmıştır. Disiplin cezasının dayanaklarından biri Ceza Mahkemesi Başkanlığının L.T.’ye çarmıhtaki İsa sembolü bulunmayan bir duruşma salonu tahsis etmesine karşın duruşma yapmayı reddetmesi ve yargıçlık görevini yerine getirmeyi İtalya’daki tüm mahkemelerden çarmıhtaki İsa sembolünün kaldırılmasına bağlamasıdır. L.T.’nin karara karşı başvurduğu Yargıtay da çarmıhtaki İsa sembolünün bulunmadığı duruşma salonunun mevcudiyetinin L.T.’nin vicdan ve negatif din özgürlüğünün ihlali olasılığını bertaraf etmesine dayanarak başvuruyu reddetmiştir. Öte yandan L.T.’nin savları arasında “ad hoc” sembolsüz duruşma salonu uygulamasının “gettolaşmaya” ve kendisinin diğer yargıçlara nazaran olumsuz muamele görmesine neden olduğu da bulunmaktaydı, Yargıtay ise bu savlara doğrudan değinmemiştir.⁶⁰⁴ İtalyan

⁶⁰³ Mouvement Laïque Québécois - Saguenay (City), [2015] 2 SCR 3 (Kanada Yüksek Mahkemesi 2015); Richard Moon, “Neutrality and Prayers: Mouvement laïque v Saguenay”, *Oxford Journal of Law and Religion* 4, sy 3 (2015): 512-19.

⁶⁰⁴ Carlo Panara, “Another Defeat for the Principle of Secularism: Recent Developments on the Display of the Crucifix in Italian Courtrooms”, *Religion & Human Rights* 6, sy 3 (2011): 260,261.

Yargıtayı'na göre yargıcın kendi duruşma yaptığı salon dışındaki duruşma salonlarında çarmıhtaki İsa sembolünün bulunması yargıcın negatif din özgürlüğünü etkilememektedir ve yargıcın anayasal laiklik ilkesini uygulamak ve başkalarının negatif din özgürlüğünü savunmak amacıyla profesyonel faaliyetini yerine getirmeme hakkı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Panara'nın da yerinde olarak belirttiği üzere öncelikle yargıçların anayasal laiklik ilkesine uygun davranma ve profesyonel faaliyetlerinde tarafsız ve önyargısız olma ve bu şekilde görünme yükümlülükleri bulunmaktadır; duruşma salonlarında dini sembollerin bulunması ise bu yükümlülüklerle bağdaşmamaktadır.⁶⁰⁵

5.4.2.5. Değerlendirme

Lautsi davasının olgularıyla Alman Federal Anayasa Mahkemesi önünde görülen Çarmıhtaki İsa sembolü davasının olguları neredeyse özdeştir. Alman Federal Anayasa Mahkemesi kararıyla daire tarafından verilen ilk Lautsi kararı birbirlerine büyük ölçüde paralelken Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Büyük Dairesinin verdiği karardaki bakış açısı diğer iki karardan keskin bir şekilde ayrılmaktadır. Hem Daire hem de Federal Anayasa Mahkemesi sınıflarda zorunlu olarak haç bulundurulmasını negatif din özgürlüğünün ihlali olarak görmektedir, ancak Daire'nin negatif din özgürlüğü tanımı ile Federal Anayasa Mahkemesinin tanımı birbirinden farklıdır. Kabaca Dairenin tanımı, inanmama özgürlüğüyle örtüşürken Federal Anayasa Mahkemesi inanmama özgürlüğünü pozitif din özgürlüğü içerisinde görmektedir, negatif din özgürlüğünü ise belirli bir inancın taleplerini yerine getirmemekte özgür olma ve dini dışavurumlara maruz kalmama özgürlüğü olarak görmektedir. Bununla birlikte Daire, devletin inanç empoze etmekten kaçınması gerektiğini belirtirken fiilen Federal Anayasa Mahkemesinin benimsediği görüşe ulaşmaktadır. Büyük Daire ise bu alana hiç girmeyerek Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne ek Birinci Protokol'ün 2. maddesini Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesine göre özel hüküm olarak kabul etmektedir. Bu yoruma göre Protokolün 2. maddesi devletlere eğitim gören kişinin dini inancına uygun eğitim verme ödevi yüklemektedir. Her üç yargı mercide Çarmıhtaki İsa ve haç sembollerinin dini nitelikte olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda Büyük Daire ile Federal Anayasa Mahkemesi ve Dairenin görüşleri arasındaki

⁶⁰⁵ Panara, 264.

temel fark, sınıfta bulunun dini sembollerin öğrencilerin ve velilerinin din özgürlüklerine nasıl etki edeceği sorunundan doğmaktadır. Federal Anayasa Mahkemesine göre, öğrenci ve velilerin din özgürlüklerine yapılacak müdahale devletin eğitimi düzenleme yetkisiyle gerekçelendirilebilecektir. Daire ise devletin kamusal eğitimde mutlak dini tarafsızlık yükümlülüğü olduğunu kabul etmektedir. Büyük Daire ise bu görüşlerden kesin bir şekilde ayrılarak sınıfta bulunan dini sembollerin veli ve öğrencilerin din özgürlüğüne etkisi olmadığını değerlendirmektedir. Büyük Daireye göre, sadece sınıfta dini semboller bulunması endoktrinasyon olarak değerlendirilemez. Sınıf duvarında bulunan Çarmıhtaki İsa sembolü pasif nitelikteki bir semboldür. Bu noktada Büyük Daire'nin bakış açısı, öğrencilerin sembolden kaçınma olanakları olmadığına odaklanan Federal Anayasa Mahkemesinin bakış açısıyla zıttır.⁶⁰⁶

Lautsi Davasındakine benzer olgular Kanada'nın Quebec Eyaleti'nde de gündeme gelmiştir. İtalya gibi Quebec'de de çoğunluğu Roma Katolikleri oluşturmaktadır ve Çarmıhtaki İsa sembolü yaygın olarak kullanılmaktadır. Azınlıkların eşit imkanlardan yararlanmalarına dair sorunları incelemek üzerine kurulan bir kamu komisyonu olan Bouchard-Taylor Komisyonu eyalet yasama meclisinde bulunan Çarmıhtaki İsa sembolünün kaldırılması gerekliliğini özellikle ifade etmiştir. Komisyonun raporunda din ve devlet ayrılığı devletin tarafsızlığının sağlanması için Ulusal Meclis duvarından Çarmıhtaki İsa sembolünün kaldırılması gerektiği ve aynı sebeple birçok belediyede halen gerçekleştirilmekte olan belediye meclisi toplantılarında dua edilmesi ritüelinin terkedilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Raporun yayınlandığı gün Meclis oy birliğiyle Çarmıhtaki İsa sembolünün muhafazasına karar vermiştir. Alain Simoneau adlı başvuru belediye meclisinde bulunan kutsal kalp heykelinin, Çarmıhtaki İsa sembolünün ve meclis toplantılarının başında dua edilmesinin kendisinin insan haklarını ihlal ettiğini ileri sürerek Quebec İnsan Hakları Mahkemesine başvurmuştur. Başvuru, insan hakları mahkemesi tarafından kabul edilse de temyiz mahkemesi tarafından bu karar bozulmuştur. Lautsi Davasında olduğu gibi burada da temyiz mahkemesi tarih, kültür, ulusal değerler ve dini sembolizme dayanan bir gerekçe ortaya koymuştur. Mahkemeye rapor sunan

⁶⁰⁶ Tobias Lock, "Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools", içinde *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, ed. Myriam Hunter-Henin (London: Routledge, 2016), 353,354.

bilirkişi başvurusunun dini uygulama ve sembollere dair itirazını inandırıcı bulmamış ve bireysel ayrımcılıktan ziyade militan ideolojik bir yaklaşımın sonucu olduğunu iddia etmiştir. Başvuranın girişimlerine Quebec laik hareketi de destek vermiştir. Temyiz mahkemesi adı geçen hareketi tam bir laikliği amaçlayan ve laik değerlerin devletin tüm organlarında kabul görmesini amaçlayan militan bir örgüt olarak nitelendirmiştir. Belediye meclisindeki dua ritüeli ise spesifik olarak Hristiyanlıkla ilişkilendirilmeden evrensel bir ritüel olarak değerlendirilmiştir. Böylelikle dua nötr bir dini eylem olarak korunmuştur. Mahkeme duanın nötrlüğüne ya da dini olmayan niteliğine ek olarak haç ve heykelin kültürel değerine de dikkat çekmiştir. Kültürel miras olarak nitelendirilen söz konusu semboller yetmişli ve seksenli yıllardan kalmadır. Mahkeme Çarmıhtaki İsa sembolünün ve kutsal kalp heykelinin dini etkisini kabul etmemiş ve böylelikle belediye binasında yer almalarının hukuka aykırı olmadığını belirtmiştir. Lautsi kararında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin pasif sembol nitelemesiyle yaptığı gibi temyiz mahkemesi de burada sembollerin dini önemlerini olduğundan daha düşük değerlendirerek başvurusunun talebini marjinalleştirmiştir.⁶⁰⁷

5.5. Negatif Din Özgürlüğüne Karşı İleri Sürülen Savlar

Alman Katolik teolog ve filozof Heiner Bielefeldt'e göre, negatif din özgürlüğü ya da diğer ismiyle dinden özgürlük devlet tarafından zorla kabul ettirilen bir ahenktir. Özellikle Avrupa devletlerinde birçok kişinin dini yobazlık, mahalle baskısı, ahlaki baskı, dini dogmatizm, fanatiklik ya da şiddet gibi nahoş fenomenlerle özdeşleştirdiğine dikkat çeken Bielefeldt bu negatif yaftalamalar neticesinde insanların dinin olmadığı bir toplumu tercih etmesinin beklenebilir olduğunu söylemektedir. Örneğin John Lennon'ın Imagine şarkısı sınırsız, barışçıl bir insanlık resmi çizerken bu resimde dinin olmadığını da açıkça söyler. Bielefeldt'e göre, Avrupa toplumlarında bu tür fikirlerin yaygınlığı yadsınamaz. Din özgürlüğü yazara göre negatif unsuru da içermektedir. Aynı durum, ifade özgürlüğü, toplantı özgürlüğü ve örgütlenme özgürlüğü için de geçerlidir. Bunun nedeni, kişinin bir şeyi yapmamakta özgür olmadığı sürece o şeyi yapmakta da özgür olamayacağıdır. Bu durumda

⁶⁰⁷ Lori G. Beaman, "Freedom of and Freedom From Religion: Atheist Involvement in Legal Cases", içinde *Atheist Identities-Spaces and Social Contexts*, ed. Lori G. Beaman ve Steven Tomlins (Springer, 2015), 45-50.

özgürlüklerin negatif ve pozitif yönleri karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır. Bu unsurlardan birini yalıtıma çalışmak din ve inanç özgürlüğünün özüne zarar verecektir. Din özgürlüğünün negatif yönüne aşırı odaklanmak özgürlükçü olmayan sonuçlara neden olacaktır. Yalıtılmış olarak din özgürlüğü kamusal alanın dini ibadetler, uygulamalar ve sembollerden arındırılması için bir gerekçe haline gelebilecektir. Devletin belirli bir inancı kabule ya da uygulamaya zorlamasına karşı bir güvence olarak negatif din özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğünün ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmelidir. Ancak, Bielefeldt'e göre, bu kamusal alanda din ile karşı karşıya gelenlerin meşru bir şekilde koruma talep edebilmelerine olanak sağlamaz. Zira kamusal alanda bireysel ya da toplu olarak inanca dayalı eylemlerde bulunmak başta Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 18. maddesi olmak üzere bütün uluslararası insan hakları belgelerinde din özgürlüğünün gereği olarak koruma altındadır. Bielefeldt, dinin özel alana indirgenmesinin ancak insan haklarına dayanmayan otoriter rejimlerde mümkün olacağını iddia etmektedir.⁶⁰⁸

Sapir ve Statman'a göre din özgürlüğü, yakın zamanda negatif din özgürlüğünü ya da kendi benimsedikleri ifadeyle dinden özgürlüğü de içerecek şekilde anlaşılmaya başlanmıştır. Özgürlüğün kapsamındaki bu genişleme onlara göre, bir yandan dine inananları diğer yandan da din dışı bir yaşam biçimi kurmak isteyen inançsızlıkları korumada din özgürlüğü bağlamında bir simetri olduğunu varsayar. Bu bağlamda tıpkı inananların dinlerinin emrettiği ibadetleri yerine getirmeye hakları olduğu gibi inançsızların da yaşam biçimlerine dini taleplerle müdahale edilmemesi hakları olduğu varsayılır. Örneğin, Şabat günü Ortodoks Yahudi bir mahallede sokakların trafiğe kapatılması inançsız bir kişinin dinden özgürlüğünü ihlal etmiş olacaktır. Aynı şekilde Şabat günü mal satışını yasaklayan bir yasa tacirlerin dinden özgürlüğünü ihlal etmiş olacaktır. Sapir ve Statman, bu simetri varsayımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Onlara göre, din özgürlüğü, dinden özgürlüğü içermez ve her hâlükârda özgürlüğün dini kaygılarla kısıtlanması liberal bir demokraside yurttaşlara bahsedilen genel hakların kısıtlanmasından farklı değildir.⁶⁰⁹ Liberal demokrasilerde dine atfedilen özel değer demokratik bir devlette dini önermelerin doğruluğu kabulüne dayandırılmaz. Sapir

⁶⁰⁸ Heiner Bielefeldt, "Misperceptions of Freedom of Religion or Belief", *Human Rights Quarterly* 35, sy 1 (2013): 49,50.

⁶⁰⁹ Gidon Sapir ve Daniel Statman, "Why Freedom of Religion Does not Include Freedom From Religion", *Law and Philosophy* 24, sy 5 (2005): 467,468.

ve Statman dine sağlanan özel korumanın dört muhtemel gerekçesini tespit etmektedir bunlardan ilki bu özgürlüğün ihlalinin uzun vadede toplum üzerinde menfi ahlaki etkisinin olacağıdır; ikinci gerekçe ihlalin ortalama mutluluk seviyesi üzerinde olası menfi etkisidir; üçüncü gerekçe bu değerin ihlalinin dindar bireyin vicdanı ve ahlaki doğrusuna ağır bir darbe oluşturmasıdır ve nihayet dördüncü gerekçeye göre din özgürlüğünün ihlali dini kültürü zayıflatmaktadır; bu dört gerekçenin sınırları her zaman belirgin değildir ve zaman zaman bir arada bulunmaları da mümkündür.⁶¹⁰ Yazarlara göre dindar bireylerin ya da grupların yargı yönünde korunmasını isteyebilecekleri tek hak, din özgürlüğü değildir aynı zamanda dini duygularının rencide edilmesinden korunma hakları da bulunmaktadır. Dini duyguların rencide edilmesi, bazı bireylerin her şeyden üstün tuttıkları ve kendilerini özdeşleştirdikleri değere karşı ağır saygısızlıkta bulunulmasıdır. Bu saygısızlık dindar bireylerde elem ve kedere sebep olur.⁶¹¹

Sapir ve Statman kendi görüşlerine göre, negatif din özgürlüğünün sorunlu olduğunu göstermek üzere İsrail yargısında görülmüş olan Nachmani v. Nachmani davasını⁶¹² örnek göstermektedirler. Bu davada mahkeme, yapay döllemeden hemen sonra ayrılan bir çiftin dondurulmuş döllelenmiş yumurtalarının ne olacağı sorununu ele almıştır. Davanın tarafı olan kadın, rahminin operasyonla alınması sonucunda artık yumurta üretmediğini ve kocası o evlilik birliğinden bir çocuk istemediğı için çocuğun kendi velayetinde olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bazı yargıçlar, kadının anne olma hakkının erkeğin baba olmama hakkıyla eş olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşe karşı bazı yazarlar⁶¹³, ebeveyn olma hakkının, ebeveyn olma kararının özerk niteliğine değil ana-babalıktaki köklü insani çıkara ve insan olduğu için ana babalığın önemine dayandığını savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle içeriğinden bağımsız olarak sadece özerk eylemin korumamız halinde belirli haklardan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Hakların tanınması, bu eylemlerin içeriğinde ve bireyin ya da toplumun iyiliğıyle bağlantısında özel korumayı gerektirmesini meşrulaştıracak bir değer olduğu anlamına gelir Sapir ve Statman’a göre bu savı din özgürlüğü açısından ele aldığımızda řu sonuca ulaşırız: a priori olarak din özgürlüğünün dinden özgürlüğü içerdiğini ya da

⁶¹⁰ Sapir ve Statman, 470.

⁶¹¹ Sapir ve Statman, 485.

⁶¹² Nachmani - Nachmani, No. CA 5587/93 (İsrail Yüksek Mahkemesi 30 Mart 1995).

⁶¹³ Daphne Barak-Erez and Ron Shapira, The delusion of symmetric rights. Oxford Journal of Legal Studies. 1999 Jan 1;19(2):297-312.

buna yol açtığını düşünmenin gerçek bir temeli yoktur. Diğer tüm özgürlükler gibi din özgürlüğü de sadece kişi özerkliği değerine dayandırılmaz. Bu özgürlüğün temelinde dinin, toplum ve birey için önemli olan benzersiz niteliğinin yer alması gerekir. Bu nitelikler, dinin doğasının ya da dinsel bağlılığa ilişkin olduğu için peşin peşin bunlardan korunmaya da aynı ilkelerin uygulanacağı söylenemez.⁶¹⁴ Yazarlara göre, laik bir kişinin ibadete zorlanmasının vicdan özgürlüğünün ihlali açısından etkisi de tartışmaya açıktır. Çoğu laik kişi için dini ritüellere katılmak kendinde bir sorun değildir. Birçok kişi akrabalarının ya da arkadaşlarının hatırını kırmamak için bu tip eylemlerde bulunabilir. Bu durumlarda kişiler bir iç çatışma yaşamazlar ve kendi vicdani ilkelerine ihanet ettiklerini düşünmezler. Laik bir kişinin dini bir törene katılmaya zorlandığında hissettiği rahatsızlık dini eylemin kendi içeriğinden değil, laik kişi için anlamsızlığından kaynaklanır. Bu durumlarda kişi kendisine yabancılaşır ve ait olmadığı bir rolde olduğunu hisseder. Dini nikah merasimleri, bunun en mükemmel örneğidir. Bu durumda kişi kendisi önemli olan bir zamanda kendisine yabancılaşmış olacaktır. Sapir ve Statman bu tip vakalarda negatif din özgürlüğünün sağlayacağı korunmanın cebir yoluyla dini törenlere katılmaya zorlanmakla sınırlı olması gerektiğini savunmaktadırlar. Dini gerekçelere dayanan tüm yasalara bu korumayı genişletmek makul olmayacaktır. Örneğin, seyahat özgürlüğünün Yahudi mahallelerinde cumartesi günü kısıtlanması bu tip bir korumaya neden olmamalıdır, zira trafiğe çıkmak isteyen kişinin yabancılaşmasına ya da özerkliğini yitirmesine neden olmamaktadır. Özetle din özgürlüğü vidan özgürlüğü çerçevesinde anlaşılırsa din özgürlüğü ile dinden özgürlük arasında sadece kısmi bir paralellik kurulabilir ve sadece dindar olmayan kişilerin açıkça dini nitelikteki törenlere katılmaya zorlanmaları durumunda dinden özgürlük kabul edilebilir. Başka durumlardaki zorlamalar, örneğin belirli bir güzergaha araçla girmeyi reddetmekte olduğu gibi vidan özgürlüğünün ihlali değildir ve negatif din özgürlüğü temelinde anayasal koruma talep edilemez. Netice olarak Sapir ve Statman'a göre, anayasa hukuku literatüründeki hakim görüşe karşın din özgürlüğü dinden özgürlüğü içermemektedir; bu iki özgürlük arasında simetri ancak laik kişilerin fiilen dini törenlere katılmaya zorlanması durumunda ortaya çıkar ve din özgürlüğü kapsamında olmayan fakat vidan

⁶¹⁴ Sapir ve Statman, "Why Freedom of Religion Does not Include Freedom From Religion", 490,491.

özgürlüğünün bir sonucu olan dinden özgürlük ancak ve ancak bu durumda ileri sürülebilir.⁶¹⁵

5.5. Türkiye’de Din Özgürlüğü ve Negatif Din Özgürlüğü

5.5.1. Mevcut Düzenleme

Din ve vicdan özgürlüğü 1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 24. maddesinde şu şekilde düzenlenmiştir:

“Herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dini ayin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır.

Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.”

5.5.2. Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğünün Gelişimi

Türkiye açısından din ve vicdan özgürlüğünün gelişimini ve korunmasını aydınlanma ve laikleşmeden ayrı olarak düşünmeye olanak yoktur. Aydınlanma ile birlikte eski dünyadan yeni, modern dünyaya uzanan yol açılırken, meşruiyetini dinden almayan ve bu nedenle her inanca karşı eşit mesafede olan rejimler ve ideolojiler olanaklı olmuştur. Matbaa, Aydınlanma idealinin vücut bulduğu makine olarak tanımlanmaktadır, zira fikirlerin kısa süre içerisinde büyük miktarlarda üretilen maddi bir varlığa dönüştürülmesini ve hızlıca yayılmasını sağlamaktadır; bu cihaz sayesinde hoşgörüsüzlük ve cehaletle mücadele güç kazanmıştır. Matbaa ve basılı eserler sadece Aydınlanma fikirlerinin yayılmasının en önemli araçları olmakla

⁶¹⁵ Sapir ve Statman, 496-508.

kalmamış eylem halindeki Aydınlanmanın vücut bulmuş hali olmuşlardır. İlk başta matbaalar devletlerin ve kilisenin doğrudan kontrolü altındayken zamanla bağımsız matbaalar aydınlanmış ulusların alameti farikası haline gelmiştir.⁶¹⁶ On beşinci yüzyılda Gutenberg tarafından icat edilen matbaanın Türkçe yayınlar için kullanılması ancak 1727 yılında Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde şeyhülislamın fermanı ve dini içerikli kitapların basılmaması koşuluyla olanaklı hale gelmiştir⁶¹⁷. Matbuatın uzun süre sıkı kontrol altında olduğu, bilginin güçlkle yayıldığı Osmanlı toplumunda Aydınlanmanın köklenememesi şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde İmparatorluğun artık çözülmeye başladığı döneme kadar Osmanlı toplumunda din ve vicdan özgürlüğünden ziyade hoşgörü kavramının hâkim olması da beklenmedik bir olgu değildir.

Kuruluşundan yıllarından itibaren Osmanlı toplumunda Müslüman olmayanların inançlarına karşı hoşgörü gösterilmesi ve cemaatlerin kendi işlerini kendi geleneklerine göre görmekte serbest olmaları esas olmuştur. Enver Ziya Karal'a göre Müslüman ve Müslüman olmayan tebaa arasındaki başlıca fark Müslüman olmayanların devlet idaresinde ve orduda yer bulamamış olmasıdır. Gerilemenin başlangıcından itibaren Müslüman olmayanlara çeşitli kötü muamelelerde bulunulmuş ve bazı olumsuz düzenlemeler yapılmış olsa da bu durum istisnadır.⁶¹⁸

İslam ulemasının 9. yüzyıl sonlarında içtihat kapısının kapandığını ilan etmesi nedeniyle İslam hükümdarlarının yasa koyucu sıfatına sahip olması mümkün değildi. Bu nedenle bir İslam devleti olması nedeniyle Osmanlı Devleti'nin de şeriat haricinde bir yasası olmaması beklenirdi. Ancak bunun aksine Osmanlı Devleti, özellikle şeriatın alanına girmeyen konularda yasa koyarak şeriatı da aşan bir hukuk sistemi geliştirmiştir. Osmanlı'ya bu imkânı sağlayan kendisinden önce kurulmuş Türk devletlerindeki salt hükümdarın iradesinden kaynaklanan ayrı hukuk düzeni ilkesini miras almış olmalarıdır.⁶¹⁹ Osmanlı hukukunun gelişiminde Fatih devri önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Buradaki hukuki gelişme İstanbul'un fethinden sonra devletin merkezi ve mutlak bir imparatorluk halini almasının bir sonucudur. Padişahın

⁶¹⁶ Carla Hesse, "Print Culture in the Enlightenment", içinde *The Enlightenment World*, ed. Martin Fitzpatrick vd. (Routledge, 2004), 366-79.

⁶¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 6. (tıpkıbasım), c. IV-2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 513.

⁶¹⁸ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. (tıpkıbasım), c. VI (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 8,9.

⁶¹⁹ Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2016), 57,58.

mutlak otoritesinin hem hukukta hem devlet teşkilatında esas kılınması örfi hukuku ön plana yerleştirmiştir. Fatih Sultan Mehmet egemenliğini yasaların amaca göre serbestçe düzenlenmesi yolunda kullanmıştır. Fatih Kanunnameleri devletin çıkarı için hükümdarın kendi iradesiyle düzenleme yapabilmesine bir örnektir ve bu açıdan İslami esaslara değil, Türk-Moğol devlet göreneğine uygundur. Osmanlı Kanunnamelerinin bağlayıcı yasalar olmadığı gayri-resmi derlemeler olduğu düşünülse de Fatih Kanunnamesi ve Süleyman Kanunnamesinin resmi nitelik taşıdığı ve kadılar için bağlayıcı olduğu kabul edilmektedir.⁶²⁰

11. yüzyıldan itibaren İslam dininin yaygın olarak benimsenmesiyle birlikte İslam devlet geleneği Türk topluluklarının devlet anlayışından etkilenmeye başlamıştır. Türk-Moğol devlet geleneğinde kamusal sorunlara ilişkin yasama yetkisi münhasıran hükümdara aittir. Bu anlayış günün gereklerine göre ihtiyaç duyulan düzenlemelerin de yapılmasını sağlamıştır. Osmanlı döneminde ulema devletin yasama faaliyetini istihsan adı verilen şeriat kuralına göre yorumlamıştır. Bu ilke kabaca İslam toplumu için iyi olanın tercih edilmesi şeklinde ifade edilebilir. Öte yandan şeriatı katı bir şekilde yorumlayan alimlere göre ulema tarafından onaylansa dahi yenilik getiren devlet kanunlarının şeriatla uyuşmayan hükümleri bid'attir.⁶²¹ Osmanlı sultanları Kureyş kökenli olmadıkları için klasik hilafet teorisine göre, halifeliği elde edemiyorlardı, ancak bu sorun pratikte hilafet-saltanat uyumuyla çözülmüştü. Türk hükümdarları Selçuklu döneminden itibaren sultan unvanını kullanmış ve sultanlığın simgesi olarak tuğrayı tasarlamışlardır. Türk-İslam devletleri için hilafet ve saltanat neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir. Osmanlı sultanları da saltanat hilafet ikileminin çözülmesiyle halife sıfatından ziyade sultan sıfatını kullanmışlardır. Görülmektedir ki, meşruiyet sorunu olmayan Osmanlı iktidarının Kahire'de yaşayan itibarsızlaşmış halifeden elde edecekleri meşruluğa ihtiyaçları yoktu.⁶²²

Osmanlı devlet düzeninde yönetici zengin bir zümrenin varlığına karşın hanedan haricinde mirasla geçen bir soyluluk söz konusu değildir. Merkezi bürokrasi devlet içerisinde sultanın mutlak gücünü desteklemekte ve ondan aldıkları güçle devlet çıkarlarının korunmasını sağlayacak normları oluşturmaktaydılar. Bu bürokrasi zaman

⁶²⁰ İnalcık, 65-67.

⁶²¹ İnalcık, 143.

⁶²² Taner Timur, *Osmanlı Kimliği* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 82-84.

içerisinde reform ve Batılılaşma taleplerinin de kaynağı haline gelmiştir. 19. yüzyılın reformcu bürokratları Tanzimat'tan itibaren demokratik ideallerin de temsilcisi olmuştur. Osmanlı döneminde laikleşmeye yönelik adımlar atılmış olsa da devletin ve toplumun laikleşmesi ancak cumhuriyet döneminde gerçekleşebilmiştir. Hukuk normları açısından laikleşmenin özellikle şeri mahkemelerin ilgası ve Mecelle yerine laik yasaların kabul edilmesiyle gerçekleştiği söylenebilir. Osmanlı laikleşmesi sadece kurumsal alanda değil toplumsal yaşam, ahlak ve sanat alanlarında da izlenebilmektedir. Ancak bu durum, geleneksel değer sistemini savunan kitleler ve İslam kurumlarını savunanlar ile laikleşme yanlısı bürokrasi arasında bir çekişmeye de neden olmuştur.⁶²³

Osmanlı İmparatorluğu açısından din ve vicdan özgürlüğünün tesisi, modernleşme çabalarıyla büyük ölçüde paralellik göstermektedir. II. Mahmut döneminde kavuk taşıma mecburiyetinin kaldırılması ve asker ve memurlar için fes mecburiyeti getirilerek ırk, din, tarikat, sınıf ve meslek göstergesi olan başlıklara müdahale edilmesi⁶²⁴ aslında bir yandan da toplumsal yaşamın dine karşı kayıtsızlaştırılmaya çalışılmasının bir görünümü olarak kabul edilebilir. Aynı dönemde devletin temelinde din yer aldığı medrese sistemini kaldırmak mümkün olmamışsa da Batı'nın eğitim ilke ve kurumları alınarak eğitimin halka yayılması amaçlanmıştır. Öte yandan, en azından İstanbul'da zorunlu hale getirilmeye çalışılan ilköğretimde İslam'ın şartlarının ve dini ilkelerin öğretilmesi benimsenmiştir.⁶²⁵

Osmanlı padişahları, Küçük kaynarca Antlaşmasına kadar halifelik unvanını dış ilişkilerde kullanmamışlardır. Osmanlı'da halifelik iktidarla iç içe olduğu için padişahlıkla birlikte intikal ederdi. Padişahlar halife unvanını Küçük Kaynarca öncesinde sadece bazı iç meselelerde siyasi yapının en üstünde olduklarını vurgulamak için kullanmışlardır. Osmanlı'da halifelik devletin güçlü olduğu dönemde değil, zayıfladığı dönemde kullanılmıştır. Halife unvanını daimî olarak ilk kullanan ise II. Abdülhamit olmuştur. II. Abdülhamit ideolojik olarak toplumsal yaşamın

⁶²³ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 137-443.

⁶²⁴ Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, V. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 9. Baskı (Tıpkıbasım) 2011, s. 158.

⁶²⁵ Karal, a.g.e.; s.158,159.

dinselleşmesini desteklemiştir; 1876 Anayasası ile de halifelik anayasal bir makam halini almıştır.⁶²⁶

Anayasal bağlamda, farklı dinlerden olan kişilerin kanun önünde eşitliği Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile yasal dayanak kazanmıştır. Fermana geçen “*Teb’a-ı Saltanat-ı Seniyeğimizden olan ehl-i İslâm ve mileli saire bu müsaadat-ı şahanemize bilâistisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hükm-i şer’i iktizasınca kâffe-i memalik-i mahrusamız ahalisine taraf-ı şahanemizden emniyet-i kamile verilmiştir*”⁶²⁷ ifadesi ile Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasında bahşedilen izinler açısından farklılık gözetilmeyeceği esası kabul edilmiştir. Tanzimat’ın, temel amaçlarından biri farklı dini inanışlara mensup taba arasında eşitliğin sağlanması olmuştur. Bu eşitlik çabasının, arka planda yer alan nedenlerinden biri, Balkanlar’da yayılmakta olan milliyetçilik akımıdır. Milliyetçilik akımının azınlık mensupları arasından taraftar bulması karşısında, dönemin aydınları arasında Müslümanların sahip olduğu hakların diğer dinlerin mensuplarına da tanınması suretiyle eşitlik sağlanması halinde hak ve ayrıcalıklar bakımından tebaa içinde farklılıkların ortadan kalkacağı ve böylelikle aynı hak ve amaçlara sahip bir Osmanlı topluluğu yaratılabileceği fikri kuvvet kazanmıştır.⁶²⁸ Osmanlı hukuku özellikle Tanzimat döneminde kayda değer kodifikasyon çalışmalarına sahne olmuştur. Özellikle ceza hukukunda devlet vatandaş ilişkisi sürekli bir reform sürecindedir. Bu süreç genellikle otoriterleşmeye yönelik olsa reformcular da liberal ilerlemeci söylemi her zaman muhafaza etmiştir. Bu bağlamda otoriterleşmeye karşı uygar ve modern devlet yaratma çabası ve bürokratik kurumların ahlaki normların yerini alışı dikkat çekmektedir.⁶²⁹

Hristiyan tebaaya yeni haklar tanınarak bu kesime vicdan hürriyetinin temin edilmesi 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı’nın amaçlarından biri olmuştur ancak uygulamada farklı dini inançların mensupları arasında eşitliğin ve vicdan özgürlüğünün tam anlamıyla sağlanması mümkün olmamıştır.⁶³⁰ Islahat Fermanı, bir Osmanlı topluluğu yaratmak amacıyla Müslüman ve Hristiyan tebaa arasındaki

⁶²⁶ Özgür Şen, *Türkiye’de Laiklik ve Sol* (İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2014), 95-100.

⁶²⁷ Server Tanilli, *Anayasalar ve Siyasal Belgeler* (İstanbul, 1962), 5.

⁶²⁸ Karal, *Osmanlı Tarihi*, VI:251,252.

⁶²⁹ Ruth A. Miller, *Fıkıhtan Faşizme, Osmanlıdan Cumhuriyete Günah ve Suç*, çev. Hamdi Çilingir (İstanbul: Ekin Yayınları, 2018), 57.

⁶³⁰ Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları, Birinci Kitap* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963), 107.

farkları ortadan kaldırmak ve toplumu kaynaştırmak düşüncesine dayanmaktaydı. Hristiyanlar esas olarak bir nevi din ve vicdan özgürlüğüne sahip olsalar da temel unsur olan İslam karşısında kâfir olarak kabul edilmekteydiler; kendi isteğiyle İslam'ı kabul eden bir Yahudi ya da Hristiyan'ın tekrar eski dinine dönmesi durumunda ya da; Müslüman bir kadınla ilişkisi olan bir Hristiyan'ın İslam'ı kabul etmemesi halinde ölüme mahkûm edilmesi gibi kurallar bu kaynaşmanın sağlanmasının önündeki temel engeller arasında yer almaktaydı. Islahat Fermanı en azından şekli olarak dinsel eşitliğin sağlanması bakımından oldukça önemli hükümlere yer vermiş; eğitim, vergi, askerlik, memuriyet gibi hususlarda büyük ölçüde eşitlik sağlamıştır.⁶³¹ Ferman'da yer alan “... her din ve mezhebin âyini bervech-i serbesti icrâ olunduğundan tebea-i şâhânemden hiçbir kimesne bulunduğu dinin âyinini icrâdan men'olunmaması ve bundan dolayı cevr ü ezâ görmemesi ve tebdîl-i din ve mezhep etmek üzere kimse icbâr olunmaması ...”⁶³² ifadeleriyle tüm din ve mezheplerin ayinlerinin serbest olduğu, kimsenin dininin törenlerini yapmaktan alıkonamayacağı ve bu yüzden cezalandırılmayacağı ya da eziyet görmeyeceği ve kimsenin din ve mezhep değiştirmek için zorlanamayacağı esaslarının kabul edildiği görülmektedir. Yine Ferman metninde mezhep, dil ve cinsiyet yönünden tebaanın bir sınıfının diğerinden aşağı görülmesini çağrıştıran tabir ve kavramların terk edilmesi öngörülmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde Islahat Fermanı'nın ilke olarak din ve vicdan özgürlüğünü açıkça kabul eden ilk anayasal metnimiz olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1876 Kanun-ı Esasisi ile birlikte din ve vicdan özgürlüğü de diğer birçok haklarla birlikte Anayasa içerisindeki yerini almıştır. Kanun-ı Esaside temel hak ve özgürlükler, Tebaai Devleti Osmaniye'nin Hukuku Umumiyesi başlığı altında düzenlenmektedir, 8. maddeye göre “Devleti Osmaniye tabîyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir” olunacaktır⁶³³. Anayasa, Osmanlı Devleti'nin dini olarak İslam dinini kabul etmekteyse de kamu düzenini ve genel adabı ihlal etmemek koşuluyla tüm dinlerin serbestçe icrası ve bu çeşitli dini gruplara verilmiş olan imtiyazların korunması

⁶³¹ Karal, a.g.e.; s.251,252.

⁶³² Tanilli, a.g.e., s. 7,8.

⁶³³ Tanilli, a.g.e., s. 15.

devletin güvencesi altına alınmıştır. Kanun-ı Esasinin bu durumu düzenleyen 11. maddesi şu şekildedir:

*“Devleti Osmaniyenin dini, dini İslâmdır. Bu esası vikaye ile beraber asayişî halkı ve adabı umumiyeyi ihlal etmemek şartile memaliki Osmaniyede maruf olan bilcümle edyanın serbestii icrası ve cemaatı muhtelifeye verilmiş olan imtiyazatı mezhebiyenin kemakân cereyanı Devletin tahdi himayetindedir.”*⁶³⁴

1876 Kanun-ı Esasisinin benimsemiş olduğu din ve vicdan özgürlüğü esası, anayasanın başka maddeleri ile de desteklenmektedir, örneğin Kanun-ı Esasinin 17. maddesine göre tüm Osmanlılar haklar ve ödevler açısından eşit sayılırken 15. madde ile de yasalara uymak şartıyla genel ve özel öğretim hakkı tanınmıştır. Kanun-ı Esasi, Türkçe bilmek şartıyla devlet hizmetine girme açısından da din farklılığı gözetmemiştir. (m.18,19) II. Meşrutiyet dönemine girilirken ilan edilen Kanun-ı Esasınin Meriyeti Hakkında Sadır Olup Babîâlî’de Kıraat Edilen Hatt-ı Hümayunda da hak ve ödevlere ilişkin bazı eksikliklerin giderilmesi amacı ifade edilerek hangi kavim ya da mezhepten olursa olsun her uyruğun kişi hürriyetine sahip ve haklar ve ödevler bakımından eşit olduğu vurgulanmıştır.⁶³⁵

1921 Anayasasının ilk halinde devletin dinine ilişkin bir ifade olmamasına karşın; 1921 Anayasası Kanun-ı Esasiyi açıkça ilga etmemiş ve bu dönemde de Kanun-ı Esasi hükümleri 1921 Anayasası ile çatışmadığı ölçüde fiilen uygulanmıştır. Ekim 1923 değişiklikleri ile birlikte Kanun-ı Esaside yer alan devletin dinine ilişkin hüküm “Türkiye Devleti'nin dini, dîni İslâm'dır, Resmî lisanı Türkçedir.” ifadesiyle Anayasaya eklenmiştir. Bu dönemin din ve vicdan özgürlüğü açısından en önemli gelişmesi 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Hilafetin İlgasına ve Hanedanı-ı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Sınırları Haricine Çıkarılmasına dair 431 sayılı yasa, Şeriye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılmasına dair 429 sayılı yasa ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunudur. Bu yasalarla birlikte hem laik hukuk düzeninin temelleri atılmış

⁶³⁴ Tanilli, a.g.e., s. 15.

⁶³⁵ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), par. 309/819; Tanilli, *Anayasalar ve Siyasal Belgeler*, 26,27.

hem de böylelikle din ve vicdan özgürlüğünün korunması için gerekli yaşamsal öneme sahip değişiklikler hayata geçirilmiştir.⁶³⁶

Kurtuluş Savaşı'nın ilk dönemlerindeki strateji, saltanata karşı ulusal ve dini otoritelerin birlikti. Bu dönemde saltanat karşıtı düşüncelerin, temellerinden biri olan Fransız Devrimi'nin cumhuriyetçiliği, muhafazakâr vekilleri dahi etkilemekteydi. Dünya Savaşı döneminde Sultan Reşat'ın İttihat ve Terakkinin isteğiyle ilan ettiği cihat İslam dünyasından hiçbir karşılık bulmayıp üstüne üstlük İngiliz taraftarı Şerif Hüseyin, kutsal emanetleri geri isteyince hilafet makamı büyük ölçüde yıpranmıştı. Kurtuluş Savaşı döneminde hilafet-meclis ilişkisi oldukça girifttir. Gizli celselerde Mustafa Kemal Paşa, İngiliz askerine esir sultan savını kullanırken TBMM genel kurulu da halifeyi ulusal mücadeleye desteğe çağırmaktadır. Bu dönemde kurtuluş hareketinde genel tavır, hilafet makamına saygı ancak makamı işgal edenin onaylanmaması şeklindedir.⁶³⁷

İslam dünyasında ilk devrim, Türk Cumhuriyet Devrimi'dir, ancak Taner Timur'a göre, daha önceki yüz yıllık çağdaşlaşma çabaları ve halife-sultanın ihanetine rağmen bu devrim kolay gerçekleşmemiştir.⁶³⁸ Şükrü Kaya 1928'de laikleşme ve hukukun beşerileşmesi ile ilgili olarak söylediği “Madem ki tarihte deterministiz, madem ki icraatta pragmatik maddiyatçıyız, o halde kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız” ifadesi Türk devriminin modernleşmeci ve materyalist yönünü göstermektedir.⁶³⁹ Bu dönemde mecliste muhafazakar grubun temsilcisi olan İsmail Şükrü Efendi, saltanatın kaldırılmasıyla ilgili olarak yazdığı savunmada, “saltanat hilafettir” tezini savunmuştur. Bu teze göre, hilafet, adaleti sağlamayı ve şeriatı uygulamayı amaç edinmektedir, bu da ancak, maddi güç sahibi olmasıyla mümkündür. Hilafeti, bu maddi güçten yoksun bırakmak, onu papalık gibi ruhani bir konuma çekmektedir. Mustafa Kemal Atatürk, 1 Kasım 1922 tarihinde, Meclis'te yaptığı konuşmada saltanat, hilafet ilişkilerini tarihsel bir analiz içinde ele alarak hilafet, emaret birliğinin artık mümkün olmadığını, zaten bu birliğin ilkesel değil, pratik

⁶³⁶ Bu konuda Bkz. Kolektif, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi (Panel)* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, 1995).

⁶³⁷ Rıdvan Akın, *Türk Siyasal Tarihi 1908-2000* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2013), 262-66.

⁶³⁸ Taner Timur, *İslam Laiklik ve Aydınlanma Savaşı* (İstanbul: Yordam Kitap, 2019), 77-82.

⁶³⁹ Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, ed. Kerem Ünüvar, 6. baskı, İletişim yayınları Politika dizisi, 2407 155 (Fatih, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 149.

gerekliliklere dayandığını ortaya koymuştur.⁶⁴⁰ Atatürk, saltanatın kaldırılması sebeplerine dair yaptığı bu konuşmada, “halifenin vazifede İslam aleminde Kuran ahkâmının uygulanmasını temin etmektir”; hilafet makamı daha öncede, önce Abbasi Devrinde Bağdat’ta ve sonra Mısır’da “saltanat makamıyla yan yana ve fakat ayrı ayrı bulunmuştur”; Türkiye’de, bu makama artık bir şahsın değil, ulusun kendisinin oturması söz konusudur. Böylece, hilafet makamı, aciz bir şahsın elinde değil, Türkiye Devleti’ne dayanan bir kişinin elinde olacaktır. Böylelikle, bir yandan Türkiye Halkı, çağdaş bir devlet içinde her gün daha mesut ve müreffeh olacak, öte taraftan hilafet makamı da bütün İslam dünyasının bağlantı noktası olacaktır. Netice olarak, Türkiye Devleti dünyanın en bahtiyar devleti olacaktır ifadelerine yer vermiştir.⁶⁴¹ Timur’a göre bu konuşmada dikkat çeken hususlardan biri henüz hilafetin ilgası gündemde olmamasına rağmen Atatürk’ün bir bakıma hilafeti yok sayıyor olmasıdır. Hilafetin dünyevi iktidara bir nevi tabi kılınmasıyla Atatürk, halife seçilecek olan Abdülmecit Efendi’ye verdiği talimatlarla sadece halife sıfatını kullanabileceğini ve İslam dünyasına seslenerek Türk ulusal halk hükümetini övmesini ve sabık padişah Vahdettin Efendi’nin yaptıklarını kınamasını talep etmiştir. Abdülmecit Efendi, aşağılayıcı gördüğü bu belgeyi imzalamamanın yanında yaptığı pazarlıkla örneğin, Müslümanların Halifesi sıfatına ilaveten “Kutsal Mekke ve Medine’nin Hadim-ül Haremeyni” sıfatını kullanabilmek ve yapacağı eleştiride sabık padişah Vahdettin’in adını kullanmamak gibi birtakım ödünler de elde etti: Mustafa Kemal Atatürk, yeni halifenin sembolik talepleri etrafında aslında devrimin içeriğiyle ilgili bir mücadele alanı bulmuştu. Halifenin padişahlık iddiasını destekleyecek olan çevreler, devrim için gerekli şartları da pekiştirecekti. Halife de bu beklentilere paralel olarak İsviçre’de “şeriatı inkar eden batıl kararı yok saydığını” “uygun bir yer ve zamanda İslam cemaatinin en yetkili lider ve temsilcileri ile bir toplantı yapmayı düşündüğünü” belirtmekten geri kalmıyordu. Cumhuriyet Devrimi’ne açıkça karşı çıkamayan gerici çevreler, cumhuriyet kavramını hilafet üzerinden tartışmaya açıyorlardı.⁶⁴² TBMM’nin 1-2 Kasım 308 sayılı TBMM’nin Hukuku Hakimiyet ve Hükümraninin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı ile Teşkilatı Esasiye Kanunuyla birlikte padişahlığın zaten kalkmış olduğu ve bir halk hükümetinin

⁶⁴⁰ Timur, *İslam Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*, 77-82.

⁶⁴¹ “TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, Cilt 24”, 01 Kasım 1922, 305-11.

⁶⁴² Timur, *İslam Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*, 77-82.

kurulduğu ifade edilmektedir. Söz konusu kararda “hilafet; hanedanı Ali Osman’a ait olup halifelîğe TBMM tarafından bu hanedanın ilmen ve ahlaken erşet ve eslah olanı intihap olunur. Türkiye Devleti, makamı hilafetin istinatgahıdır” denilmektedir. Hilafeti saltanattan ayıran bir yasa değil bir heyeti umumiye kararıdır. Mecliste muhalefeti hilafet ve saltanatın ayrılmasına karşı direnişten vazgeçiren Mustafa Kemal Atatürk’ün yukarıda belirtilen hilafeti, tarihsel bir süreç içerisinde ele alan konuşmasından ziyade Paşa’nın üç encümenin ortak toplantısında verdiği gözdağı olduğu söylenmektedir. Mustafa Kemal Atatürk egemenliğin milletin isyanıyla tekrar millet tarafından ele alındığını, artık sorunun bunun ifade edilmesi olduğunu ifade etmiştir⁶⁴³ Saltanatın hilafetten ayrılarak kaldırılmasına karşı, “İslam aleminin hislerini” söylemlerinde kullananlara karşı Anadolu’da yaşanan devrim tarihinde ilk defa halkı Müslüman olan bir ülkede dini devlet kurumlarından ayırmayı başarmıştı ve bunun İslam dünyasında da yankılarının olması kaçınılmazdı. Örneğin, Hint Müslümanlarının manevi lideri bunun İslam’a tamamen uygun olduğunu ve dönemin Müslüman ulusları içerisinde Türkiye’nin entelektüel özgürlük hakkını talep ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴⁴ 1922’de halifeliğin korunmasının Tanör’e göre başlıca iki sebebi vardır: biri, iç politika dengelerinin elverişsizliği; diğeri dış politika alanında barış konferansının tedirginliğidir. Bazı Hint Müslümanlarının halifeliğin kuvvetlendirilmesini talep eden mektupları tepki çekmiş, İsmet Paşa, Hintlilerin Türk Anayasası’nı yorumlama yetkilerinin olmadığını ifade etmiştir. Hukuken halifenin bir yetkisi olmamasına rağmen iki başlılık yaratma çabaları 3 Mart 1924 günü 431 sayılı Hilafetin İlgasına Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun ile sonlandırılmıştır. Hilafet makamı kaldırılırken yasaya yumuşatıcı bir gerekçenin eklenmesi dikkat çekicidir. Yasanın birinci maddesine göre, hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiçtir. Hilafetin kaldırılmasıyla, ulus öncesi bir kurum ortadan kaldırılmakta, böylelikle uluslaşma süreci desteklenmekte, bunun yanında da toplum dinsel, siyasal bir yapılandırmadan arındırılmakta ve böylelikle laiklik yolunda ilerleme sağlanmaktadır. Laikliğin temel hukuki düzenlemelerinden olan şeriye ve evkaf ve erkanı harbiye-i umumiye vekaletlerinin ilgasına dayanan kanun ve tevhidi tedrisat kanunu da aynı gün kabul

⁶⁴³ Bülent Tanör, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)* (İstanbul: Afa Yayınları, 1996), 212-14.

⁶⁴⁴ Timur, *İslam Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*, 77-82.

edilerek hukuk sisteminin laikleşmesi açısından önemli adımlar atılmıştır. Öte yandan söz konusu yasal düzenlemeler, henüz daha bütüncül bir laiklik anlayışının Türk Hukukuna egemen olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁴⁵

Berkes'e göre, Müslüman toplumların genelinde geleneksel düzenin yarattığı dini tepkilerle karşılaşmaktadır. Türk örneğinde ise Kemalizm'in katkısıyla din-devlet karmaşıklığı çözülerek devlet yok olmaktan kurtarılmıştır. Bu bağlamda devletçilik ile laiklik ilkeleri arasında "tarihsel bir ikizlik" mevcuttur. Bu şekilde ortaya çıkan laiklik anlayışında tüm mabetlerin korunması, Müslümanlığa mahsus olmak üzere bunlara ilişkin giderlerin karşılanması devlet tarafından üstlenilmiş, fakat dinsel öğretileri yaymak ilahiyata ilişkin görüşler benimsemek devletin koruma yükümlülüğünün dışında ve ona aykırı sayılmıştır.⁶⁴⁶

Hilafet sorunu sadece içeride tartışılan bir sorun değildi, dışarıdan da özellikle Hint ve Mısır ulemasından süreci etkilemeye yönelik girişimler gelmekteydi. Mısır uleması, halifeliğin dünya işlerine de başkanlık etmesi gerektiği yolunda bir bildiri yayınlamakla kalmamış, Türk Hükümetini de kafir ilan etmiştir⁶⁴⁷. Halifelik kurumunun hukuken artık var olmadığı bir ortamda; Mısır ulemasının ve El-Ezher şeyhinin tekfircilik yoluyla Türkiye üzerinde etkili olma çabaları dikkat çekicidir. Bu örnek bir yandan da çalışmamızın ana kabullerinden olan modern hukuk sisteminin varlığı açısından laikliğin zorunlu bir unsur olarak kabulü gerekliliğini de ortaya koymaktadır zira aksi durumda ulus devlete müdahale etmesi meşru görülecek olan makamlar sadece ulusal dini makamlarla sınırlı olmayacaktır.

1922'de Lozan görüşmeleri sırasında Türk hukukuna yöneltile eleştirilerin de hukukun laikleşmesi açısından hızlandırıcı etkisinin olduğunu söylemek olanaklıdır. Görüşmelerde, kapitülasyonların muhafazasını isteyen devletler, Türkiye'de dini hukukun uygulanma biçimini ve etkisini taleplerine dayanak olarak kullanmakta ve bir bakıma bu durumun da muhafazasından yararlanmaya çalışmaktaydılar. Kapitülasyonların kaldırılması talebi hukukta laikleşmenin hız kazanmasını sağlamıştı.⁶⁴⁸ Lozan Antlaşmasının 39. maddesinde yer alan "Gayr-i müslim

⁶⁴⁵ Tanör, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, 218-19.

⁶⁴⁶ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 23,24.

⁶⁴⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 506.

⁶⁴⁸ Halil İnalcık, "Büyük Bir Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", *Doğu Batı* 1, sy 3 (1998): 74,75.

ekalliyetlere mensup Türk Teba'ası Müslümanların istifade ettikleri aynı hukuk-ı medeniyye ve siyasiyyeden istifade edeceklerdir. Türkiye'nin bütün halkı din ayrımı yapılmaksızın kanun önünde eşit olacaklardır.” hükmü de hukuk alanında laikleşmeyi zorunlu kılmaktadır.

1924 Anayasasında da kendisinden önceki Anayasalarda olduğu gibi devletin dinine ilişkin ibareye yer verilmiştir. Temel hak ve Özgürlükleri düzenleyen “Türklerin Hukuku Ammesi” başlıklı beşinci fasılda doğal hukuk anlayışının etkilediği özgürlükçü bir bakış görülmektedir. Anayasaya göre fasıl başlığında yer alan Türk ifadesi, din ve ırk farkı gözetilmeksizin tüm yurttaşları içermektedir. Anayasanın 70. maddesine göre vicdan özgürlüğü Türklerin doğal hakları arasında yer almaktadır. Tanör’e göre bu dönemde militan laiklik olarak adlandırılabilir bazı mabetlerin ibadete kapatılması, hac izni verilmemesi gibi hususlar yer yer dinsel özgürlükleri sınırlandırmıştır; bununla birlikte laikleşme devleti ve toplumu dinsel dünya görüşünün baskısından kurtarmayı hedeflemekte ve Kemalist devrim, feodal-ümmetçi ideolojiyi de ortadan kaldırarak ulusal, demokratik ve laik bir devletin yolunu açmaktadır⁶⁴⁹. Türk Devrimi, başka ülkelerin başardığı gibi, eski toplumu değiştirmeye ve çağdaşlaşmaya yönelmiştir. Atatürk bu konuda, “Uygarlığın bir fırtına gibi esen itişine karşı koymak boşunadır. Değişmeyen, orta çağ kanun, düşünce ve davranışlarını koruyan toplumlar ölüme veya tutsak olmaya yargılıdır” demektedir.⁶⁵⁰

1961 Anayasası da temel hak ve hürriyetleri, doğal hukuktan esinlenen bir anlayışla düzenlemiştir. Anayasanın 12. maddesiyle düzenlenen eşitlik ilkesi din ayrımcılığı yapılmamasını da garanti altına almaktadır; 19. madde ile de din ve vicdan özgürlüğü oldukça detaylı bir biçimde düzenlenmiştir, söz konusu madde şu şekildedir:

“Vicdan ve Din Hürriyeti

MADDE 19.- Herkes, vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

Kamu düzenine veya genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dinî ayin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Kimse, dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz.

⁶⁴⁹ Tanör, a.g.e., s.564,578,580/819 (epub).

⁶⁵⁰ Suna Kili, *Atatürk Devrimi : Bir Çağdaşlaşma Modeli* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2006), 114,115.

Din eğitim ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteğini ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır.

Kimse, Devletin sosyal, iktisadî, siyasî veya hukukî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır; dernekler, yetkili mahkemece ve siyasî partiler, Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır.”

Madde metninden de görüleceği üzere, 1961 Anayasası din ve vicdan özgürlüğünü düzenlerken bir yandan da dini ideolojilere karşı laik düzeni korumayı amaçlamaktadır. Bu nedenle Anayasa halihazırda devletin laik niteliğini belirtmiş olmanın yanında din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin düzenlemesinde de laiklik karşıtı eylemlerin yaptırımla karşılaşacağını açıkça ifade etmektedir. Anayasa ayrıca, hiçbir anayasa hükmünün, laikliğin korunmasını amaçlayan ve devrim kanunları olarak adlandırılan bir kısım yasanın Anayasaya aykırı olduğu şeklinde yorumlanamayacağını belirterek laik hukuk düzeninin temelinde yer alan bu yasaları güvence altına almıştır.

5.5.3. Günümüzde Din ve Vicdan Özgürlüğü

1980 askeri darbesi, dini unsurların hâkim ideolojiye dahil olmasına uygun bir ortam sağlamıştır. Askeri rejim, Türk-İslam sentezinin yaygınlığın, meşruiyetini berkitmiştir. Bu dönemde Türk toplumundaki dini duyguların zayıflamasından, radikal fikirlerden ve hatta ayrılıkçı azınlık milliyetçiliğinden laik cumhuriyetçi politikalar sorumlu görülmüştür. Bu koşullar altında din dersi anayasa aracılığıyla zorunlu hale getirilmiştir. Bu ders müfredatı içerisinde Türk milleti ile İslam düşüncesi arasındaki yakın ilişki vurgulanmış, İslam öncesindeki Türk uygarlığının da İslam medeniyetine benzediği ileri sürülmüştür. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu’nun 1986 yılındaki yayınlarından birinde “Türk milleti bozkır ve İslam medeniyetlerinin ve sentezlerinin kurucusu ve temsilcisidir” denmektedir.⁶⁵¹

Yukarıda da belirtildiği üzere din ve vicdan özgürlüğü 1982 Anayasasının 24. maddesinde düzenlemiştir. Maddenin yaptığı yollamayla ibadet özgürlüğünün laik cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler şeklinde kullanılamayacağı

⁶⁵¹ İoannis Grigoriadis, *Kutsal Sentez, Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014), 109.

tekrar vurgulanmıştır. 1961 Anayasasına benzer bir şekilde 1982 Anayasasının 24. maddesi de dini siyasal akımlara karşı laikliği güvence altına almayı amaçlamaktadır ancak 1961 Anayasasının düzenlemesinden farklı olarak burada, uygulanacak yaptırımlara işaret eden bir ifadeye yer verilmemiştir. Anayasanın 24. maddesi düzenlemesi din özgürlüğünün pozitif yönünün yanında negatif yönüne de yer vermektedir. Maddenin üçüncü fıkrasına göre kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacak ve dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanama ve suçlamayla karşılaşmayacaktır. Bununla birlikte dördüncü fıkra da yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin ilk ve ortaöğretimde zorunlu dersler arasında yer alması; yani kişilere henüz çocukken dine ilişkin ve içeriği endoktrinasyona elverişli bir zorunlu ders okutulması, din özgürlüğünün negatif yönü açısından doğrudan Anayasadan kaynaklanan önemli bir sınırlandırma olarak görülmelidir.⁶⁵²

Mevcut sistemin laiklik ve din ve vicdan hürriyeti yönünden problemi kabul edilebilecek çeşitli unsurlar taşıdığı görülmektedir. Bunlardan ilki yukarıda da belirtildiği üzere zorunlu din dersleri sorunudur, AİHM'nin bir kısmı aşağıda tartışılacak olan çeşitli kararlarında da belirli bir dini veya felsefi inancın endoktrinasyonuna olanak sağlayan, öğrencilerin ailelerinin dini veya felsefi inançlarıyla çatışmayla karşılaşabilecekleri, etkin bir muafiyet mekanizmasının uygulanmadığı ve kişilerin var olan muafiyet mekanizmasından yararlanabilmek için de kendi inanç ve kanaatlerini açıklamak zorunda kaldıkları zorunlu din dersi uygulamasının sorunlu yapısına dikkat çekilmektedir. Mevcut uygulama özellikle içerik ve muafiyet açısından Anayasa hükmüyle de çelişki içermektedir. Danıştay da Hasan ve Eylem Zengin kararına atıf yaptığı bir kararında devletin ebeveynlerin dini ve felsefi kanaatlerine saygı göstermesi ve din kültürü ve ahlak öğretiminin içeriğinin nesnel ve çoğulcu olması, kişinin dininin bir ayırım ve eşitsizlik unsuru olarak kullanılmaması ve devletin dinler karşısında tarafsız kalarak, bütün dinsel inançları eşdeğer görmesi gerekliliğine dikkat çekilerek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatının belirli bir din anlayışını esas alamayacağı ifade edilmiştir.⁶⁵³ Hasan ve Eylem Zengin kararının uygulama durumu incelendiğinde de eğitim sisteminin

⁶⁵² Aynı yönde bkz.: Hasan Vural Sayim, *Türkiye'de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence* (Ankara: Seçkin, 2013), 322,323.

⁶⁵³ Danıştay 8. Daire, 29.02.2008 tarih ve E:2007/679, K:2008/1461 sayılı karar.

Sözleşme standartlarına ulaştıracak genel önlemlerle ilgili güncel bilgilerin sunulmadığı ve en son 2011 yılında yapılan toplantıda, ilgili makamlardan kararın uygulanmasına ilişkin bir eylem planı ve raporu talep edildiği görülmektedir.⁶⁵⁴

Anayasal ilkeler ve mevzuat arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanan bir diğer sorun ise nüfus kayıtlarında kişilerin dini inançlarına ilişkin verilerin bulunmasıdır. Nüfus Hizmetleri Kanunun 7. maddesine göre kişilerin dinine dair bilgi aile kütüklerinde yer alması gereken kişisel bilgiler arasında yer almaktadır. Nüfus Hizmetleri Kanunun Uygulanmasına İlişkin Yönetmeliğin 82/1. maddesine göre *“aile kütüklerindeki din bilgisine ilişkin talepler, kişinin yazılı beyanına uygun olarak tescil edilir, değiştirilir, boş bırakılır veya silinir. Din değişikliği veya silinmesi talepleri herhangi bir sayısal sınırlamaya tâbi değildir”*. Görüldüğü üzere Anayasanın kimsenin dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağına dair hükmüne karşı Nüfus Hizmetleri Kanunu ve bu kanunun uygulama yönetmeliği uyarınca kişilerin dini inanışları kayıt altına alınmaktadır; kişilerin bu kaydı sildirme olanağı bulunmaktaysa da bu işlemin de kişinin inanç ve kanaatiyle ilgili yeni bir beyanı gerektiriyor olması din ve vicdan hürriyeti açısından sorunlu bir alan yaratmaktadır. Bunun yanı sıra standart uygulamanın dine dair bilgilerin nüfus kayıtlarında mevcut olması karşısında bu kaydın silinmesi ve değiştirilmesi durumunun ayrımcı uygulamalara yol açabileceği ortadadır. Dine dair bilgilerin nüfus kaydında yer almasıyla ilgili bir diğer sorun da uygulamada her inanç ve kanaatin bu kayıtlara işlenememesi ve bu konuda takdir hakkının yürütme tarafından kullanılıyor olmasıdır⁶⁵⁵.

5.5.4. Negatif Din Özgürlüğü ve Laiklik Bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı

Türk toplumunda laikleşme sürecinin etkileri 15. yüzyıldan itibaren gözlemlense de bu dönemde yerleşik İslam anlayışının da hem toplum hem de hukuk sistemi üzerinde halen etkileri bulunmaktadır ve söz konusu anlayış farklı inançlara özellikle İslam içerisinde farklı görüşlere karşı oldukça tutucudur. Türkiye Cumhuriyeti ise Anayasa tarafından laik bir hukuk devleti olarak tanımlanmaktadır ve daha kuruluş

⁶⁵⁴ Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye (Başvuru No: 1448/04) Uygulama Durumu, <http://www.cocukgozlemevi.org/aihm-davalari/hasan-ve-eylem-zengin-turkiye-uygulama-durumu>

⁶⁵⁵ Örneğin bkz.: Anayasa Mahkemesi’nin 21.06.1995 tarih ve E.1995/17, K.1995/16 sayılı kararı.

döneminden itibaren anayasal kültüre Aydınlanmanın evrensel değerleri ve özellikle laiklik damgasını vurmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı, toplumda etkili olan din kurumları ile devletin laik bir düzen kurma ve toplumu evrensel değerlere yöneltme hedefi arasındaki mesafeyi azaltma amacıyla kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı, kuruluşunda din işlerinin dünyevi olmayan yönlerinde yetkili ve laik anlayışı korumakla ödevli bir idare olarak tasarlanmıştır. Başkanlık zaman içerisinde Türkiye'nin en tartışmalı kurumlarından biri halini almıştır. 1982 Anayasasının 136. Maddesine göre Başkanlık genel idare içinde yer almaktadır. Anayasa, Diyanet İşleri Başkanlığının görevlerini laiklik ilkesi doğrultusunda ve bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak yerine getirmesini öngörmektedir. Başkanlığın görevlerinin kanunla belirlenmesi söz konusu Anayasa hükmünün öngördüğü bir gerekliliktir. 2017 anayasa değişiklikleri sonrasında 10.07.2018 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan 1 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesinin 37. Maddesi ile Cumhurbaşkanlığına bağlanan Diyanet İşleri Başkanlığına 2021 Yılı Merkezi Yönetim Bütçe Kanunu ile verilen ödenek, birçok bakanlığa⁶⁵⁶ ve kuruma⁶⁵⁷ verilen ödenekleri dahi aşarak toplamda 12.977.926.000 TL olmuştur⁶⁵⁸. Türkiye sathında resmi olarak faaliyet gösteren tüm camilerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmesi zorunluluğu karşısında Başkanlığın en yaygın taşra teşkilatı ağına sahip idarelerden biri olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.⁶⁵⁹

Osmanlı klasik dönemindeki devlet anlayışı esas alındığında din kurumları ile devlet arasında dönemin Batı toplumlarına benzer bir kurumsal farklılaşma olmadığı görülmektedir. Özellikle Katolik Kilisesi'nin hâkim olduğu bölgelerde dini iktidar ile dünyevi iktidar sahipleri arasındaki farklılaşmayı tespit etmek görece daha kolayken⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı ve Çevre ve Şehircilik Bakanlığı

⁶⁵⁷ Örneğin Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, Yargıtay, Sahil Güvenlik Komutanlığı

⁶⁵⁸ 19.12.2020 tarihinde kabul edilen 7258 sayılı 2021 Yılı Merkezi Yönetim Bütçe Kanunu

⁶⁵⁹ 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanunun 35. maddesi şu şekildedir: “Cami ve mescitler Diyanet İşleri Başkanlığının izni ile ibadete açılır ve Başkanlıkça yönetilir. Hakiki ve hükmi şahıslar tarafından yapıldığı halde izinli veya izinsiz olarak ibadete açılmış bulunan cami ve mescitlerin yönetimi üç ay içinde Diyanet İşleri Başkanlığına devredilir. Diyanet İşleri Başkanlığınca buralara imkanlar nispetinde kadro tahsis edilir. Kadro tahsis edilinceye kadar buralarda görev yapanların mesleki ehliyetleri ile ilgili esas ve usuller yönetmelikle düzenlenir.”

⁶⁶⁰ Bu izafi kolaylığın arka planında çok zorlu güç mücadelelerinin ve kurumsal tartışmaların olduğunu yadsımak olanaklı değildir (bu konuda örnek olarak bkz. Ernst H. Kantorowicz, “Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması”, Çev.: Ümit Hüseyin Yolsal, BilgeSu Yay 1 (2018); Lawrence Besserman, *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures: New Essays* (Springer, 2006); Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval

klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kurumsal yapılardaki bu farklılık Türkiye'deki laikleşme sürecinin Kıta Avrupası'ndaki örneklerden farklılaşmasının nedenlerinden biridir. Avrupa'daki düşünce hareketlerinin özellikle aydınlanmanın, önemli sosyopolitik olayların özellikle Fransız Devriminin Türk aydınları üzerinde doğrudan etkisi olsa da Türk Devrimi'nin laiklik anlayışı özgün toplumsal ve siyasal koşullar nedeniyle farklılıklar arz etmektedir. Niyazi Berkes'e göre, genel kanının aksine İslam toplumlarındaki siyasal kurumların hiçbiri doğrudan İslam'ın kendisine dayanmamaktadır. Berkes bu kanının laiklik karşıtı modern ideolojisinin bir neticesi olduğunu iddia eder. Ona göre, 14. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu kurulduğunda dinin yeri zaten Türklerin İslam anlayışına göre, belirlenmişti ve söz konusu anlayışın geçmişi Osmanlı'dan çok öncesine uzanmaktaydı. Kuruluş döneminde dinin temel işlevi, toplumsal birliği sağlamak ve yönlendirmektir.⁶⁶¹ 1517 Avrupa'da reformun başlangıcı olarak kabul edilse de Osmanlı toplumu bu tarihte farklı bir yöne doğru ilerlemekteydi. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim, Kahire'yi fethetmiş ve hem son halifeyi hem de meşhur din alimlerini Kahire'den İstanbul'a getirmiştir. Bu alimler Osmanlı İmparatorluğu'nda Ortodoks Sünni anlayışın yaratılmasının araçları rolünü üstlenmişlerdir.⁶⁶² Toplumsal birliği sağlamak için şeriat, inanç ve toplumsal ilişkiler alanlarında doğru yolu gösteren eylemler sistemi olarak görüldü ve bu nedenle tebaanın gündelik yaşamında Batı ülkelerindeki ecclesia modeli örgütlü bir kuruma gereksinim duyulmadı.⁶⁶³ Osmanlı padişahlarının yeni hukuk kuralları yaratırken fakihlere danışma gereksinimi duyduğu doğru olmasa da fakihler padişahın ya da daha sonraki dönemlerde şeyhülislamın emri altındaki kişilerdi. Söz konusu “*din memurları*” padişahın

and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American sociological review*, 2000, 138-67; Wendy Davies ve Paul Fouracre, ed., *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628665>; Huw Pryce ve John Watts, ed., *Power and Identity in the Middle Ages: Essays in Memory of Rees Davies* (Oxford: Oxford University Press, 2007), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199285464.001.0001>; Christopher Allmand, ed., *The New Cambridge Medieval History: Volume 7: c.1415–c.1500*, c. 7, The New Cambridge Medieval History (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521382960>; Carl A. Volz, *The Medieval Church: From the Dawn of the Middle Ages to the Eve of the Reformation* (Abingdon Press, 2011).) Burada farklılığın görece belirgin olmasına ilişkin iddiamız, kuramsal olarak kilisenin hukuki kişiliğinin özellikle İmparatorluk'tan ayrı olarak varlığının tespit edilebilme imkanına ilişkindir; bu sav, Orta Çağ Katolik dünyası içinde dini alanın sınırlarının dünyevi iktidar sahiplerinin kendilerini de kapsadığı, dünyevi iktidar sahiplerinin meşruluklarını dini kurumlar aracılığıyla temellendirdikleri, dini kavramların dünyevi toplumsal alanda da etkili olduğu gibi olguları reddetmemektedir.

⁶⁶¹ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 9-14.

⁶⁶² Taner Timur, “Aydınlanma, Sınıf Kavgası ve Laiklik”, *Praksis*, sy 41 (2016): 256,257.

⁶⁶³ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 15,16.

iktidarını sınırlandırmıyor aksine eylemlerini meşrulaştırıyorlardı.⁶⁶⁴ Öte yandan idare alanı ile ilgili yasama faaliyeti tamamen padişahın iradesine dayalıdır. Dini hukuk bu alanın düzenlenmesi için yeterli görülmemiştir. Osmanlı klasik döneminde hukuk kuralları padişahın iradesi ve emri olarak beyan edilmiş ve şeriata uygunlukları sorgulanmamıştır. Devlet örgütü büyük ölçüde eski geleneklere dayandırılmış dini kuralların etkisi yok denecek kadar az olmuş ve hükümdar bağımsız bir yasa koyucu olarak görülmüştür.⁶⁶⁵ Padişahın üstün iradesinin doğrudan Tanrının kurallarına dayandırılması yoluyla din devlete meşruiyet kazandıran bir araç olarak kullanılmıştır. Bu koşullar altında dini kurumların dünyevi iktidar üzerinde hukuki anlamda herhangi bir sınırlayıcı etkisi olmamıştır.

Osmanlı toplumunda padişahın yanında ulemanın da toplumsal yaşam üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktaydı. Özellikle eğitim⁶⁶⁶ ve adalet alanları bu sınıf tarafından yönetilmekteydi. Bunun neticesinde hâkim dini anlayışın özellikle kadı mahkemeleri yoluyla örgütlenmesi ve yayılması sağlanmıştır.⁶⁶⁷ Kadı otoritesine “velayeti kaza” adı verilir ve bu otoritenin sadece hüküm vermeyle ilgili olduğu kabul edilirdi. Velayeti kaza şer’i hükümlerin yanı sıra örf ve adete dayanarak hüküm kurmayı da mümkün kılırdı. İslam hukukuna göre kaza kamuyu yönetme yetkisinden kaynaklanmaktadır, Ebül’ula Mardin’e göre kamuyu yönetme yetkisi üç kategoriye içermektedir:⁶⁶⁸

- 1) İmameti kübra: Halifelik ve padişahlık
- 2) Vezareti uzmâ: sadrazamlık
- 3) Emaret: emirlik/beylik

Kadılık kurumu Osmanlı devletinin temel işlevlerinin birçoğunu üstlenen en yaygın örgütlenmedir. Kadıları medrese mezunu olmaları zorunludur ve vilayet kadısı olabilmek için müderrisliğin çeşitli aşamalarına ulaşmak gereklidir. Başkentten gelen emirler öncelikle kadı tarafından incelenir akabinde geçerlilik kazanırdı, burada amaç idarecilerin merkez adına sebep olabilecekleri hukuksuzlukların önlenmesidir.⁶⁶⁹ Bu

⁶⁶⁴ Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), 39,40; Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş* (Ankara: İmaj, 2004), 182,183.

⁶⁶⁵ İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, 39-46.

⁶⁶⁶ 19. yüzyılda dahi dini merciler eğitim alanında düzenleyici role sahiptiler. Bkz. Kodaman, Bayram; Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

⁶⁶⁷ Eroğul, *Anatüzeye Giriş*, 184.

⁶⁶⁸ Refik Gür, *Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Müessesesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015), 34.

⁶⁶⁹ Gür, 16,17.

sistemde kadılar sadece yargıç işlevi görmemekteydi. Kadıların aynı zamanda idari yetkileri de vardı ve doğrudan hükümdarla iletişim kurmaya yetkili istisnai bir mevkideydiler.⁶⁷⁰ Osmanlı Devletindeki her yerleşim birimi bir kadının yetki alanı içerisinde kalmaktaydı ve kadıların yetkileri yalnızca Müslümanlarla sınırlı değildi, mensup olduğu dine bağlı olmayarak herkesin kadıya başvurma hakkı vardı ve bu durumda kadılar başvuranın dini inancına bakılmaksızın Hanefi hukukuna göre karar verebilmekteydi.⁶⁷¹ Bu sistemde sıradan halkın yetkililerle yaşadıkları ihtilaflardan dolayı, doğrudan payitahtla iletişim kurma yetkisine sahip olan kadılara başvurma hakkı bulunmaktaydı. Dünyevi makamların hükümdar ve halk arasındaki önemli ihtilaflarda sorumlulukları bulunmaktaydı. Bu tip davalarda kadının rolü, taliydi. Bu usul, kadının nüfuzunun hükümdar ile tebaası arasında çözümsüz ihtilaflar nedeniyle zarar görmesi engellenmekteydi. Şerif Mardin'e göre Osmanlı bağlamında din, hem hükümdar ile halk arasında bir bağ sağlamakta hem de sıradan insanlara dünyevi makamlar karşısında bir güvenli alan oluşturmaktaydı. Dini örgütlenme, kamu hizmeti sağlanması bağlamında farklı idari kurumları ikame etmekteydi.⁶⁷² Kadılar padişah tarafından atandıkları ve görevden alındıkları için hem kayda değer bir yetkiye ve iktidara sahiptiler hem de padişahın iradesine karşı gelmeleri imkansızdı. Hukuki iktidarını sürdürebilmek için kadının Osmanlı dünyevi iradesiyle uyum içinde çalışması zorunluydu. Genel olarak kadıların bağımsızlıkları fiilen mevcut olmakla birlikte padişahın adalet mekanizmasının işleyişine müdahale yetkisi bulunmaktaydı. Osmanlı kadısı çifte sadakat yükümlülüğüne sahipti. Bir taraftan şeriata diğer taraftan devlet otoritesine uygun davranması gerekirdi; Osmanlı anlayışında bunların birbirleriyle çelişmeyen hukuk kaynakları oldukları kabul edilmekteydi.⁶⁷³ Kadının temel görevi padişahın iktidarını destekleyen bir yargı merci olmaktı.⁶⁷⁴ Osmanlı sisteminde ulema sınıfı hem idari hem de yargısal işlevlere sahipti ve "kul" olarak sayılmıyordu. Bu sınıf hem devlet ideolojisinin muhafızı hem de halkın dini ve ahlaki yol göstericisi rolünü üstlenmişti.⁶⁷⁵ Kadıların şehirlerin idaresinde oynadıkları rol

⁶⁷⁰ Eroğul, *Anatüze Giriş*, 184.

⁶⁷¹ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (New York: Palgrave MacMillan, 2002), 232,233.

⁶⁷² Şerif A. Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle East Studies* 2, sy 3 (1971): 204.

⁶⁷³ Ronald C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, sy 50 (1979): 151-55, <https://doi.org/10.2307/1595562>.

⁶⁷⁴ Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, 233.

⁶⁷⁵ Eroğul, *Anatüze Giriş*, 185.

Tanzimat Fermanına kadar sürmüştür. Tanzimat’la birlikte eyaletlere valiler, sancaklara mutasarrıflar, nahiyelere müdürler ve kazalara kaymakamlar tayin edilmiştir. Tanzimat döneminde kadıların sadrazama değil şeyhülislama bağlılığı da kabul edilmiştir. Nizamiye mahkemelerinin kurulması sırasında kadı mahkemelerinin şeyhülislamlığa bağlı kalmasına karar verilmiş ve bu durum 1916 yılına kadar sürmüştür.⁶⁷⁶

Türkiye’de kurumsal laikleşmenin ayrı ama bağlantılı iki aşamada gerçekleştiği söylenebilir. Bu aşamalar Osmanlı laikleşmesi ve Cumhuriyet dönemi laikleşmesi olarak da adlandırılmaktadır. Yukarıda da açıklandığı üzere Osmanlı dini kurumları ve makamları idari sistemin içinde yer almaktaydılar ve Avrupa’daki kilise örgütlenmesine benzer bağımsız bir hukuki varlıkları yoktu. Osmanlı laikleşmesi siyasal iktidarın modernleşmesiyle gündeme gelmiş ve siyasal iktidarın devlet idaresinin dini unsurlarını yeni yönetim ilkelerine katlanmaya zorlaması ile gerçekleşmiştir. Bu gelişme bir taraftan dini makamların yetkilerine ve iktidarlarına yeni sınırlandırmalar getirirken diğer taraftan da devlet ideolojisinin dinileşmesine yol açmıştır. Osmanlı laikleşmesi, mevcut millet sistemini ortadan kaldırmamış sadece işleyiş şeklini yenilemiştir.⁶⁷⁷

Cumhuriyet dönemi laikleşmesi ise hem devletin hem de toplumsal düzenin laikleşmesini içerir. Bu amaçla atılan en önemli adım ulusal egemenlik ilkesinin kabulüdür, zira bu ilkeyle birlikte egemenliğin meşruiyet kaynağı artık Tanrının iradesi olmayacaktır.⁶⁷⁸ Cumhuriyet dönemi laikleşmesi Osmanlı döneminde zaten devlet iktidarına bağlı olan İslami din örgütlenmesini tekrar yapılandırmayı, bu yapının iktidarını laik siyasal düzen lehine sınırlamayı, eski rejimi destekleyecek şekilde tasarlanan dini kurumların kapatılmasını ve gerektiğinde bunların yeni dini ya da dünyevi kurumlarla ikamesini de içermekteydi. Bu değişim içerisinde İslami ibadethanelerin idaresi ve kamu hizmeti olarak din hizmetleri verilmesi önemli yeniliklerdendir.⁶⁷⁹ Bu durum, Türk laikliğinin hem bir iç çelişkisi hem de bir nevi teminatı olmuştur. Diyanet işleri başkanlığı bu tarihsel arka planın bir ürünüdür ve kuruluşundan itibaren hem hukuki hem de siyasal tartışmaların odağı olmuştur.

⁶⁷⁶ Gür, *Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Müessesesi*, 40.

⁶⁷⁷ Sayim, *Türkiye’de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*, 32.

⁶⁷⁸ Eroğul, *Anatüze Giriş*, 319.

⁶⁷⁹ Sayim, *Türkiye’de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*, 32,33.

Başkanlığın varlığı dünya anayasa literatüründe tanımlandığı şekliyle laiklik ilkesiyle çelişmektedir. Zira laiklik tüm inançlara karşı devletin tarafsızlığını gerektirmektedir.

Diyanet işleri başkanlığının genel idare içinde yer alması devlete dini konularda doğrudan kontrol imkânı sağlamıştır. Osmanlı şeyhülislam makamından farkı olarak diyanet işleri başkanlığı sadece özel alandaki konulara ilişkin olarak dini yorumlarda bulunmak üzere kurulmuştur. Zira başkanlığın kuruluşundaki amaçlardan biri dini düşüncenin kamusal alan dışında tutulması ve dinin ve inancın kişiselleştirilmesidir. Diyanetin ikinci bir rolü ise ulus devletin gereksinimleriyle uyumlu bir ulusal kimlik yaratılmasına destek olmaktır.⁶⁸⁰ Kuruluş amaçlarından farklı olarak uzun vadede diyanetin toplum hayatında oynadığı rol ve kuvvetli tarihsel arka planı kurumun siyasal tartışmalar içerisinde yer almasına ve kamusal alanda hâkim dini görüşlerin sözcüsü rolünü üstlenmesine neden olmuştur. Günümüzde de diyanet işleri başkanlığının kamusal ve siyasal alandaki görünürlüğü ve etkisi mütemadiyen artmaktadır.

Diyanet işleri başkanlığının kurumsal varlığının laiklik ilkesiyle hukuki uyumunu sağlayan temel unsur başkanlığın bir anayasal kurum olmasıdır. Normlar hiyerarşisinde laiklik ilkesiyle aynı seviyede bulunan diyanet işleri başkanlığının kuruluşuna ilişkin hükmün bu ilkeyle çeliştiğini kuramsal olarak söylemek en azından hukuki pozitivist bir bakış açısıyla olanaklı görünmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi anayasasının diyanet işleri başkanlığına dair 136. maddesi de başkanlığın laiklik ilkesi doğrultusunda faaliyet göstermesini zorunlu kılmaktadır. Laik devlet ilkesi devletin tüm erkleri ve kurumları için geçerliyken anayasa koyucu bunu diyanet işleri başkanlığı açısından özellikle tekrar vurgulama zorunluluğu duymuştur. Diyanet işleri başkanlığı laik yaşam tarzını ve toplumun laikleşmesini engelleyebilecek bir kurum olarak kurgulanmamış aksine dini aşırılıkların devlet tarafından kontrolünü sağlamak amacıyla bu kuruma anayasal düzen içinde yer verilmiştir. Kurumun varlığının meşruiyet gerekçesinin laikliğin korunması ve bireylerin negatif din özgürlükleri açısından da ilave güvenceler sağlanması olduğunu

⁶⁸⁰ Karen Barkey, “Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey”, içinde *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*, ed. T. Kuru Ahmet ve Stepan Alfred (e-book: Columbia University Press, 2012), 27.

söylemek mümkündür. Bununla birlikte diyanetin mevcut statüsünün kuruluş amacına nasıl hizmet ettiğini anlamak ya da açıklamak olanaklı görünmemektedir.⁶⁸¹

Diyanet İşleri Başkanlığı 429 sayılı Şeriye ve Evkaf ve Erkanı Harbiyeyi Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun⁶⁸² ile kurulmuştur. Söz konusu kanunun birinci maddesine göre, beşerî işlemlere ilişkin hükümlerin konması ve uygulanması Türkiye Büyük Millet Meclisi ve onun oluşturduğu hükümete ait olup Diyanet İşleri Başkanlığının görevi İslam dininin bu alan dışındaki itikat ve ibadete ilişkin hususlarının ve ilgili din kurumlarının idaresidir. Görüleceği üzere 429 sayılı kanun Diyanet İşleri Başkanlığının yetki alanını dünyevi olmayan işlerle sınırlandırmıştır. İslam dinine ilişkin olsa dahi kuruluşta diyanet işleri başkanlığının dünyevi konularda faaliyet göstermesi en azından normatif düzeyde kabul görmemiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşunu sağlayan 429 sayılı kanun aynı tarihli 430 sayılı Tevhidi Tedrisat kanunu ve 431 sayılı Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaniyyenin Türkiye Cumhuriyeti Memleketi Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin laikleşmesi açısından bir dönüm noktası oluşturmaktadır.⁶⁸³

30 Kasım 1925 ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun ile Türkiye genelinde daha önce Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmekte olan tüm tekke ve zaviyeler kapatılmış, şeyhlik dervişlik, müritlik, dedelik, seytlik, halifelik gibi unvanlar kaldırılmıştır. 677 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye genelinde İslam dininin yorumlanması ile yetkili tek yasal merci halini almıştır. Günümüzde Diyanetin temel görevi İslam dinine inanan yurttaşlara dini hizmetler sunmaktır. Uygulamada bu hizmetlerin sadece hâkim Sünni İslam inancına yönelik olması eleştirilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen hizmetler kamu hizmeti niteliğindedir ve idare hukuku içinde kalmaktadır. Cem Eroğul'a göre söz konusu hizmetler dindar yurttaşlara yöneliktir ve Türkiye'de esas itibarıyla dindarlık Sünni İslam inancına mensup olmak olarak anlaşılmaktadır. Eroğul, bu olgunun

⁶⁸¹ Cem Eroğul, "Öznel Bir Hak Olarak Laiklik", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46, sy 1 (1991): 189.

⁶⁸² Cumhurbaşkanlığı mevzuat bilgi sisteminde (mevzuat.gov.tr) 429 sayılı kanuna erişilememektedir. Metin için bkz. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf

⁶⁸³ 3 Mart 1924 tarihli Resmî Gazete için bkz. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/68.pdf>

devletin laik niteliğinin sınırlandırılması olarak görülebileceğini ve pozitif anayasal hükümlerle çeliştiğini belirtmektedir.⁶⁸⁴ 2 Temmuz 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanununun birinci maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığının görev alanı genişletilerek İslam dininin ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek de başkanlığın görevleri arasında eklenmiştir. Söz konusu hüküm günümüzde halem yürürlüktedir. Kuruluş gayesi tamamen farklı olsa da diyanet işleri başkanlığının bazı yayınlarında kurumu açıkça Osmanlı Şeyhülislamlığının devamı olarak yansıttığını ve hatta şeyhülislamlığın tarihsel görevini üstlendiğini açıkça ifade etmekten çekinmemektedir.⁶⁸⁵

Özellikle 1982 Anayasası döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı birçok siyasi tartışmanın merkezinde yer almış ve hatta zaman zaman tarafı olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığına yöneltilen eleştirilerin başında kurumun İslam inancına ilişkin hukuken yetkili tek makam olmasına karşın sadece Hanefi inancını temsil ettiği, başta Aleviler olmak üzere diğer dini grupların inançlarını göz ardı ettiği, Diyanet işleri başkanlığı cemevlerinin ibadethane olarak kabulüne şiddetle karşı çıkmış hatta Diyanet İşleri Başkanı, cemevi sorununun Diyanet için kırmızı çizgi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁶ Diyanet İşleri Başkanlığının bu konuda olumlu ya da olumsuz taraf olması hem anayasal laiklik ilkesiyle hem de başkanlığın tabi olduğu mevzuatla çelişmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının belirli bir inanç grubuna ait olduğu algısı devletin dini inançlar karşısında tarafsızlık ödevi açısından da sakıncalı görünmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının eleştirildiği bir diğer konu varlık nedeni olan laikliğe ve bilimsel bilgiye karşı olduğu iddiasıdır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı 25 Nisan 2016 tarihinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerine yaptığı konuşmada şöyle demektedir: *“Bizim tarihimizde önceleri dini bilgi, dini olmayan bilgi, pozitif bilgi, negatif bilgi diye bir tasnif yoktu. Bu tasnif aslında İslam’ın en temel ilkesi olan tevhide*

⁶⁸⁴ Eroğul, “Özel Bir Hak Olarak Laiklik”, 189.

⁶⁸⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuruluş ve Tarihi Gelişim, Diyanet İşleri Başkanlığı, Retrieved 29 Sep. 2016.

<http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8>. Söz konusu sayfa daha sonra yayından kaldırılmıştır, ancak Diyanet İşleri Başkanlığına ait başka sitelerde aynı metnin korunduğu görülmektedir. Örneğin bkz.

<https://agri.diyanet.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=mufutlugumuz>, et: 27.01.2021.

⁶⁸⁶ Milliyet Gazetesi Cemevi Diyanet’in kırmızı çizgisidir Milliyet Gazetesi. - 2 January 2016. - Retrieved

January 2016. - <http://www.milliyet.com.tr/cemevi-diyanet-in-kirmizi/siyaset/detay/2172767/default.htm>.

de aykırı bir tasnif. Çünkü tevhide göre siz bilgiyi kâinatın bilgisi ile kâinatın ayetlerini birbirinden ayıramazsınız. Bilginin tasnif edilmesi dinin kendisine aykırıdır. Böyle yaptığımız zaman dini hayattan koparıyoruz. Hadis ne kadar dini bir ilimse matematik o kadar dini bir ilimdir. Çünkü matematik olmazsa, Allah'ın kâinata koyduğu sünnetleri ve kanunları öğrenemezsiniz. Eğer din hayatın kendisi ise o zaman bunun bu şekilde tasnif edilmesi doğru olmaz.⁶⁸⁷ Bu ve benzeri yaklaşımlar başkanlığın yasayla belirlenen görev alanıyla sınırlı kalmadığını ve dünyevi konularda da açıklamalar yaptığını göstermektedir. Hukuki açıdan Diyanet İşleri ile ilgili en temel sorun yasal düzenlemelerin aksine Başkanlığın kurumu dini boyutu olan her konuda tek yetkili sayması, bu konularda fetva ve görüşler yayınlaması ve sıklıkla dünyevi makamların yetki alanında yer alan konularda pozitif hukuka aykırı beyan ve yönlendirmelerde bulunmasıdır. Bu faaliyetlerin birçoğu kanaatimizce idare hukuku açısından yetki veya fonksiyon gaspı niteliği taşımaktadır. Kamuoyundan gelen olumsuz tepkiler sonucunda Diyanet internet üzerindeki fetva sitesini (<https://fetva.diyamet.gov.tr>) kapatmış ve önceden tasnif edilmiş soruları yayınlamayı ya da sözlü fetvalar vermeyi tercih eder olmuştur. Yürürlükteki mevzuat Diyanet İşleri Başkanlığına meseleleri İslam hukukuna göre çözüm yollarını gösteren fetvalar yayınlama yetkisi vermemektedir. Bu yetkinin Diyanet İşleri Başkanlığının 633 sayılı kanunun birinci maddesinde öngörülen din konusunda toplumu aydınlatma ödevine içkin olduğu ileri sürülebilirse de aydınlatma ödevinin pozitif hukukun konusu olmayan alanlarla sınırlı olması ve hukuki ihtilafların hukuk dışı din temelli bir şekilde çözümüne teşvik eder nitelikte olmaması zorunludur. Diyanet işleri başkanlığının görüş ve fetvalarında bu sınıra riayet etmediği çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Başkanlığın bir Müslümanın inançsız birisiyle evlenemeyeceği veya inançsız bir kişinin kestiği hayvanın etinin yenemeyeceği gibi fetvaları kurumun pozitif hukuk tarafından düzenlenen alanlara müdahalesinin çok belirgin örnekleri arasında yer almaktadır.⁶⁸⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilat kanununda yer alan toplumu aydınlatma görevine dayanarak din işleri yüksek kurulu eliyle aynı kanunun beşinci

⁶⁸⁷<https://www.yeniakit.com.tr/haber/kutlu-dogum-haftasi-mevlid-kandilinin-alternatifi-degildir-164150.html>

⁶⁸⁸ Cumhuriyet, Diyanet'ten yeni fetva: Ateistle evlenilmez, kestiği hayvanın eti yenmez. - 7 March 2016.

Retrieved 6 January 2017. <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanetten-yeni-fetva-ateistle-evlenilmez-kestigi-hayvanin-eti-yenmez-493681> et: 9 Kasım 2020.

maddesi uyarınca güncel dini konularda kararlar vermekte görüş bildirmekte ve soruları yanıtlamaktadır. Din işleri yüksek kurulu kendisine gelen sorular içerisinden pozitif hukuka ilişkin olanları da yanıtlamaktadır. Kurulun resmi internet sitesinde bu fetvaların günlük yaşantıda hukuki bağlayıcılığının bulunmadığı verilen cevapları kabul etmenin kişinin bireysel dindarlığıyla ilgili olduğu belirtilmektedir, ancak yine de idare içerisinde yer alan bir kurumun kendi görev alanı dışında faaliyette bulunması tartışmaya açıktır.⁶⁸⁹ Kurulun hukuki sorulara verdiği yanıtların çoğu kez pozitif hukukla ters düştüğü hatta pozitif hukukun kazanımlarının din dışı ya da dine aykırı gösterildiği görülmektedir. Özellikle aile hukuku konusunda açıklanan görüşlerin anayasada düzenlenen eşitlik ilkesine, Türk Medeni Kanunu'na açıkça zıt olması dikkat çekmektedir. Örneğin, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı boşanma davası uzun süre sonuçlanmayan kadının aldığı nafaka helal midir sorusuna, özetle, İslam'da evlilik süresince ve boşanma durumunda iddet süresince erkeğin eşinin nafakasını temin etmekle sorumlu olduğu, dini boşanma gerçekleşmeksizin boşanma davası açılmış ve kadın evi terk etmemişse mahkeme süresince eşlerin evli hükmünde olduğu ve erkeğin nafaka yükümlülüğünün olduğu, fakat dinen boşanma gerçekleşmişse dava süreci devam etse dahi kocanın eşine yönelik nafaka borcunun iddetin bitimiyle sona ereceği ifade edilmektedir.⁶⁹⁰ Görüldüğü üzere, idari teşkilat içerisinde yer alan bir başkanlık kendi görev alanı fonksiyon gaspı yoluyla münhasıran Türkiye Büyük Millet Meclisinin yetki alanında olan bir konuda alternatif bir hukuk normunu yurttaşlara benimsetme girişiminde bulunmaktadır, başkanlığın bu tip tasarrufları kanaatimizce yok hükmündedir. İdari teşkilat içerisinde yer alan bir kurumun örneklenen şekildeki tasarrufları hiç şüphesiz yurttaşların negatif din özgürlüğünü ihlal etmektedir.

Kuruluşundan 1971 yılına kadar yalnızca yurt içinde faaliyet gösteren Başkanlık bu yıldan itibaren yurtdışındaki Türk işçilere de din hizmeti sunabilmek amacıyla yurtdışı teşkilatı da kurmuş aynı dönemde Diyanet Vakfı aracılığıyla hac, umre gibi organizasyonlar da düzenlemeye başlamıştır. Başkanlık seksenli yıllarda anti-

⁶⁸⁹ <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvaYontem> et: 9 Kasım 2020

⁶⁹⁰ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/882/bosanma-davasi-uzun-sure-sonuclanmayan-kadinin-aldigi-nafaka-helal-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d> et: 9 Kasım 2020.

komünist faaliyetlerin de bir parçası haline gelmiş ve dolayısıyla gündelik siyasete gittikçe daha fazla dahil olmuştur.⁶⁹¹

1950’li yıllardan itibaren Başkanlığın politikalarında Sünni anlayışa yönelik tercihinin yansıtmaya başlamıştır. Özellikle 12 Eylül döneminden sonra din dersleri zorunlu hale getirilmiş ve Sünnileştirme politikası güdümlere Alevi nüfusun yoğun olduğu yerleşim alanlarına camiler inşa edilmiş ve mevzuat gereği bu camiler Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yönetilmiştir.⁶⁹²

5.5.5. Anayasa Mahkemesinin Norm Denetimi Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü

Anayasa Mahkemesi, laikliğin katı ve esnek ya da özgürlükçü olmak üzere iki türünün olduğu ve esnek laiklik anlayışının bir sonucu olarak bireysel dini tercihlerin ve bunların ortaya çıkardığı yaşam tarzlarının devletin müdahale alanı dışında fakat koruma alanı içinde yer aldığı dolayısıyla bu türden laikliğin din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi olduğunu savunmaktadır.⁶⁹³ Mahkeme, yakın tarihli bir kararında laikliğin dini “bireysel ve kolektif kimliğin önemli bir unsuru olarak” görerek dinin toplumsal görünürlüğüne olanak sağladığını ve laiklik ilkesinin din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi olduğunu ifade etmektedir. Mahkemeye göre devlet din ve vicdan özgürlüğünü başka bireylere karşı da korumak yükümlülüğü altındadır.⁶⁹⁴

Anayasa Mahkemesi çeşitli kararlarında laikliğin dinsizlik ya da din karşıtlığı anlamına gelmediğini aksine din ve vicdan hürriyetinin temelinde yer aldığını ifade etme gereği duymuştur⁶⁹⁵; Mahkeme, özellikle iki binli yıllarla birlikte vermiş olduğu kararların gerekçelerinde bu savı, Anayasanın 2. maddesine ilişkin “ Hiçbir zaman dinsizlik anlamına gelmeyen lâiklik ise, her ferdin istediği inanca, mezhebe sahip olabilmesi, ibadetini yapabilmesi ve dinî inançlarından dolayı diğer vatandaşlardan

⁶⁹¹ Bayram Koca, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Aleviler Arasındaki Meseleye Liberal Bir Bakış”, *Liberal Düşünce Dergisi*, sy 74 (t.y.): 46.

⁶⁹² Koca, 51.

⁶⁹³ Anayasa Mahkemesi’nin 20.09.2012 tarih ve E.2012/65, K.2012/128 sayılı kararı.

⁶⁹⁴ Anayasa Mahkemesi’nin 06.12.2018 tarih ve E.2017/180, K.2018/109 sayılı kararı.

⁶⁹⁵ Bkz: E. 1995/17 K. 1995/16 T. 21.6.1995; E. 1997/62 K. 1998/52 T. 16.9.1998; E. 1999/27 K. 1999/42 T. 24.11.1999; E. 2001/349 K. 2004/14 T. 12.2.2004; E. 2012/65 K. 2012/128 T. 20.9.2012; E. 2013/95 K. 2014/176 T. 13.11.2014; E. 2014/36 K. 2015/51 T. 27.5.2015; ve E.2017/180, K.2018/109 T. 06.12.2018

farklı bir muameleye tâbi kılınmaması anlamına gelir” şeklindeki Danışma Meclisi gerekçesiyle temellendirmektedir.⁶⁹⁶

Mahkeme, il ve ilçe müftülüklerine evlendirme memurluğu yetkisi verilmesine olanak sağlayan yasa hükmüne ilişkin açılan iptal davasında, evlenmenin dinî töreni sadece İslam dini mensupları için değil belli bir inanca sahip tüm bireyler açısından din ve vicdan özgürlüğünün bir yansımasıdır olduğunu belirterek “Dava konusu kuralla İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek amacıyla faaliyette bulunan Diyanet İşleri Başkanlığının taşra teşkilatı olan müftülüklere evlendirme memurluğu yetkisi verilerek toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan İslam dinine mensup bireylerin resmî evlilik işlemleri gerçekleştikten sonra aynı ortamda evlenmenin dinî törenini de yaptırımlarına imkân tanındığı” tespiti yapılmaktadır. Mahkeme, kuralın İslam dinine mensup bireylerin din ve vicdan özgürlüğü kapsamında olan evlenmenin dinî töreninin yapılmasını kolaylaştırmaya yönelik bir düzenleme olduğu değerlendirmesini yapmakla birlikte farklı dini gruplar için benzer düzenlemeler yapılmaması hususunda herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Mahkeme yalnızca İslam dinine mensup bireyler açısından evlenmenin dinî töreninin yapılmasını kolaylaştırılmasını sağlayan düzenlemenin bireylerin din ve vicdan özgürlüğünü koruyucu bir işlev üstlendiğini kabul etmektedir.⁶⁹⁷

Anayasa Mahkemesi, Anayasa'nın 24. maddesinde din ve vicdan özgürlüğü açısından herhangi bir sınırlama nedenine yer verilmemiş olmasının, kişinin dinini ve inancını dışa vurma özgürlüğünün mutlak olduğunu göstermediği ve din ve belirli koşullar altında vicdan özgürlüğüne sınırlandırma getirilmesinin olanaklı olduğu kanaatindedir. Din ve vicdan özgürlüğü yalnızca kanunla ve demokratik bir toplumda gerekli olduğu ölçüde sınırlanabilecektir ve bu sınırlamalar, hakkın özüne dokunamayacağı gibi Anayasa'nın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamayacaktır. Mahkeme, din ve vicdan özgürlüğü kapsamında kalan evlenmenin dinsel törenini yapma ve yaptırma fiillerinin suç olarak düzenlenmesini hakka orantısız bir müdahalede bulunulması olarak görmekte ve ölçülülük ilkesine aykırı olduğunu belirtmektedir.

⁶⁹⁶ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası – Madde Gerekçeli, TBMM, Ankara, 2008, s.5

⁶⁹⁷ Anayasa Mahkemesi'nin 06.12.2018 tarih ve E.2017/180, K.2018/109 sayılı kararı.

5.5.6. AİHM'nin Türkiye'ye İlişkin Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü

AİHM Mahkemesinin Türkiye'ye ilişkin kararlarında din ve vicdan özgürlüğüne dair öne çıkan konular, zorunlu din dersi uygulamaları ve kılık kıyafete ilişkin sorunlardır. Kıbrıs-Türkiye kararında KKTC'de yaşayan Kıbrıslı Rumların inanç özgürlüklerinin ihlali iddiası kapsamında AİHS'nin 9. maddesine dair yapılan değerlendirmeler de din ve vicdan özgürlüğü açısından önem taşımaktadır. Kanaatimizce iddia edilen ihlallerin Türkiye'ye isnat edilebilirliği sorunu bir kenara bırakılarak bu kararın da Türkiye ile ilgili kararlar arasında değerlendirilmesi doğru olacaktır.

10 Mayıs 2001 tarihli Kıbrıs-Türkiye kararında⁶⁹⁸, Türkiye aleyhine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvuran Kıbrıs Rum Yönetimi'nin iddialarından biri de Kuzey'de çevrik bölgede⁶⁹⁹ yaşayan Kıbrıslı Rumların dinlerini açıkça yaşamalarına müdahale edilerek Sözleşme'nin 9. maddesinin ihlal edildiği olmuştur.

Başvuran hükümete göre, KKTC'nin seyahat özgürlüğünü kısıtlayan uygulamaları nedeniyle söz konusu topluluğun ibadet mekanlarına ulaşmalarının sınırlandırılmış olması Sözleşme'nin 9. maddesi ile korunan hakların ihlali anlamına gelmektedir. Başvuran hükümet KKTC'nin bölgeye yeni papazlar atamamasının da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Benzer ihlallerin, kutsal mekanları ziyaret etme hakları kısıtlanan Kıbrıs Marunileri için de söz konusu olduğu ileri sürülmüştür.

Yerinde inceleme yapan Komisyon çevrik bölgede yaşayan Kıbrıslı Rum nüfusun dini yaşamlarını etkileyen çeşitli önlemlerin varlığını tespit etmiştir. Komisyona göre, söz konusu topluluğun yakın zamana kadar Apostolos Andreas Manastırı'na erişimleri ve dini törenlere katılmak üzere köylerinden çıkışları engellenmiştir. Karpaz Bölgesi'ne yeni papaz atamaları KKTC tarafından onaylanmadığı için bölgede sadece tek bir papaz kalmıştır.

Mahkeme, Komisyon tarafından yapılan tespitleri kabul etmekle birlikte KKTC makamlarının Kıbrıslı Rum topluluğu mensuplarının bireysel olarak ya da başkalarıyla birlikte dinlerini açıkça yaşamalarına karşı bir müdahale olduğunu gösteren kanıtlar

⁶⁹⁸ Kıbrıs - Türkiye, Reports of Judgments and Decisions 2001-IV (AİHM 2001).

⁶⁹⁹ Anklav teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır.

bulunmadığı kanaatine varmıştır. Öte yandan Mahkeme'ye göre söz konusu topluluğun seyahat özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar, özellikle köyleri dışındaki kutsal mekanlara erişememeleri ve dini yaşamın diğer yönlerine dahil olamamaları açısından dini inançlarını yerine getirme olanaklarını kayda değer biçimde sınırlandırmıştır. Bu nedenle Mahkeme, Kıbrıs'ın kuzeyinde yaşayan Kıbrıslı Rumların Sözleşme'nin 9. maddesiyle korunan haklarının ihlal edildiğine hükmetmiştir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Anayasası'nın vicdan ve din özgürlüğünü düzenleyen 23. maddesi herkesin vicdan, dini inanç ve kanaat özgürlüğünü tanımaktadır ancak aynı madde ibadet, dini ayin ve törenler açısından kamu düzenine, genel ahlaka veya bu amaçla çıkarılmış yasalara aykırı olmama şartını aramaktadır. KKTC hükümeti, Rum Ortodoks topluluğunun yalnızca Apostolos Andreas, St. Barnabas ve St. Mamas ayin yapabileceklerine karar vermiştir, diğer kiliselerdeki ayin talepleri Ayin talebinin önemli bir dini güne denk gelmesi, ayin talep edilen kilisenin fiziki durumunun kişilerin güvenliğini tehdit etmeyecek düzeyde olması, kilisenin başka bir amaç için kullanılmıyor olması, kilisenin askeri bölgede yer almaması gibi kriterler ileri sürülerek sınırlandırılmaktadır.⁷⁰⁰

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin, Sözleşme'nin 9. maddesi bağlamında en önemli kararlarından biri Leyla Şahin-Türkiye kararıdır.⁷⁰¹ Leyla Şahin kararında Mahkeme, üniversitelerdeki başörtüsü yasağının Sözleşme'nin 9. Maddesini ihlal etmediğine hükmetmiştir. Leyla Şahin başvurusunun Büyük Daire önüne taşınmasından önce verilen Daire kararında İstanbul Üniversitesi'nin İslami başörtüsü giyme hakkına getirdiği sınırlandırmanın başvuranın dini inancını açıklama özgürlüğüne müdahale niteliği taşıdığı ancak bu müdahalenin yasayla öngörüldüğü, Sözleşme'nin 9. maddesinin ikinci fıkrasında zikredilen meşru amaçlara yönelik olduğu ve alınan tedbirin ölçülü olduğu bu nedenle de demokratik bir toplumda gerekli olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Büyük Daire kararında, din ve devlet ilişkileri söz konusu olduğunda, özellikle eğitim kurumlarında dini sembollerin giyilmesi konusunda ulusal karar verme mercisinin rolüne özel önem verilmesi gerektiği ifade

⁷⁰⁰ "Ertuğruloğlu: Ayinlere İzin Verirken Bazı Kriterleri Göz Önünde Tutuyoruz", *BRTK*, 11 Nisan 2017, <http://www.brtk.net/ertugruloglu-ayinlere-izin-verirken-bazi-kriterleri-goz-onunde-tutuyoruz/>; "Ayinlere Kısıtlama Girişimi", *Yeni Düzen*, 27 Mayıs 2016, <http://www.yeniduzen.com/ayinlere-kisiltama-girisimi-65454h.htm>; USCIRF, "ABD Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu 2015 Faaliyet Raporu", 2015, https://www.uscifr.gov/sites/default/files/Cyprus%202015_Turkish.pdf.

⁷⁰¹ Leyla Şahin - Türkiye, No. 44774/98 (AİHM 10 Kasım 2005).

edilmiştir. Mahkeme'ye göre Avrupa genelinde dinin toplumdaki önemine ilişkin yeknesak bir anlayıştan söz etmek olanaklı değildir ve dini inancın kamusal ifadesinin anlam ve önemi zaman ve bağlama göre farklılıklar göstermektedir. Bu alandaki kurallar ülkelerin kendi şartlarına göre farklılık göstereceği için bu neviden düzenlemelerin biçim ve kapsamına dair seçim hakkı bir noktaya kadar ilgili devlete bırakılmalıdır. Mahkeme, bu bağlamda görevini ulusal seviyede alınan önlemlerin ilkesel olarak gerekçelendirilmesinin ve orantılılığının tespitiyle sınırlı olarak görmektedir. Mahkeme, Leyla Şahin davasında devletin takdir yetkisinin sınırlandırılması açısından başkalarının hak ve özgürlüklerinin, kamu düzeninin, toplum barışının ve dini çoğulculuğun korunması hususları göz önünde bulundurulduğunu ifade etmektedir. Mahkeme, taraf devletlerin bu konudaki takdir yetkisini de dikkate alarak dava konusu müdahalenin gözetilen amaçla orantılı olduğuna ve Sözleşme'nin 9. maddesinin ihlal edilmediğine karar vermiştir. Mahkemenin kararı çok farklı açılardan eleştirilmiştir; Altıparmak ve Karahanoğulları'na göre Mahkeme'nin kategorik yaklaşımı, Mahkeme önüne getirilen ihtilafı çözmekten ziyade Türkiye'ye ilişkin genel bir kural koyar mahiyettedir. Yazarlara göre, sözü edilen kural "Türkiye nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir ülke olduğu için kamu düzenini korumak ve başkalarının hak ve özgürlüklerine zarar vermemek, laiklik ve eşitlik ilkelerini güvenceye almak için Türk üniversitelerinde türbanla eğitim hizmetinden yararlanılamaz" şeklinde ifade edilebilir. Kararla türban sorununun toplumsal kaynaklarına yönelik bir çözüme yaklaşmak şöyle dursun kanunilik, ölçülülük ve çoğulculuk ilkeleri zarar görmüştür.⁷⁰² Mahkeme'nin Leyla Şahin kararındaki hukuk sistemleri ve toplumlar arasındaki farkları vurgulayarak taraf devletlerin takdir yetkisini oldukça genişleten yorumunu Avrupa Kamu Düzeni oluşturma amacıyla da tutarlı olmadığı değerlendirilmektedir.

⁷⁰² Kerem Altıparmak ve Onur Karahanogullari, "European Court of Human Rights: After Şahin: The debate on Headscarves is not Over, Leyla Şahin v. Turkey, Grand Chamber Judgment of 10 November 2005, Application No. 44774/98", *European Constitutional Law Review* 2, sy 2 (2006): 268-92, <https://doi.org/10.1017/S1574019606002689>; Kerem Altıparmak ve Onur Karahanoğulları, "Pyrrhus Zaferi: Leyla Şahin/Türkiye, AİHM/Hukuk, Düzenleyici İşlem/Kanun", *Hukuk ve Adalet Dergisi* 1, sy 3 (2004): 249-76; Karara ilişkin çeşitli eleştiriler için bkz.: Esra Demir-Gürsel, "Hudoyberganova-Özbekistan Ve Leyla Şahin-Türkiye Kararlarına İlişkin Bir Değerlendirme", *Hukuk Kuramı* 3, sy 1 (2016): 1-10; Ali Ulusoy, "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 53, sy 4 (2004): 125-34.

Türkiye ile ilgili olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi önüne getirilen bir diğer önemli sorun nüfus cüzdanlarında mevcut olan din hanesi nedeniyle yurttaşların dini inançlarını devlet tarafından tanımlanan biçimlerde açığa vurmaya zorlanması olmuştur. Mahkeme, Sinan Işık – Türkiye kararında⁷⁰³ din ve vicdan özgürlüğünün demokratik toplumun temellerinden biri olduğunu ve demokratik toplum ile çoğulculuğun birbirinden ayrılmaz olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda din özgürlüğü bir dini inanca sahip olma yanında herhangi bir inanca sahip olmamayı; inancın gereklerini yerine getirme yanında getirmemeyi de kapsadığı kabul edilmektedir. Sinan Işık başvurusunda, başvuran Alevi inancına mensup olduğunu ve İslam dinine mensup olduğunu belirten bir kimlik taşımak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Sinan Işık hem inancının kimliğinde yer alması hem de inancını açığa vurmaya zorlanmaması gerekliliğinden hareketle din hanesinin kimliğinden silinmesi için yargı yollarına başvurmuş ancak sonuç elde edememiştir. Mahkeme’ye göre başvuranın taleplerinin değerlendirilmesinde, başvuranın inancıyla ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı gibi İslami din işlerinden sorumlu bir makamın görüşlerine dayanılmasını devletin tarafsızlık ödevinin bir ihlali olarak görmüştür. Mahkemeye göre, din hanesinin boş bırakılmasına ilişkin değişiklik de sorunun çözümünü sağlamamaktadır zira boş bırakılsa dahi kimliklerde bu hane halen bulunmaktadır ve boş bırakılması için yazılı beyan aranmaktadır; mahkeme bu türden bir başvurunun kişinin dine ilişkin tutumunun açığa vurulmasına neden olabileceğini değerlendirmektedir. Mahkeme, somut vakadaki ihlalin başvurusunun inancının kimlik kartında yer almasının reddinden değil zorunlu olsun olmasının dini inancın kimlik kartlarında belirtilmesinden kaynaklandığını belirterek bu nedenle Sözleşme’de korunan hakkın ihlal edildiğine karar vermiştir.

Sinan Işık kararına ilişkin uygulama durumu raporunda 2016 yılında kabul edilen yeni kimlik kartlarında kişinin başvuru formunda açıkça rıza göstermesi durumunda elektronik çip üzerinde dini inancına ilişkin bilgilerin yer alacağı, çipte yer alan bilgilerin gizli olduğu ve sadece mevzuatla yetkilendirilen makamların görevleriyle ilgili olarak zorunlu olması durumunda bu bilgilere erişebileceği ifade edilmektedir.⁷⁰⁴ Yeni çipli kimlik kartı uygulamasıyla nüfus cüzdanlarında yer alan

⁷⁰³ Sinan Işık - Türkiye, Reports of Judgments and Decisions 2010 (AİHM 2010).

⁷⁰⁴ Status of Execution, Sinan Işık - Turkey
<https://hudoc.exec.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22%3A%22sinan%20%20C4%B1%C5%9F%C4%B1k%22%2C%22date%22%3A%2220160301%22%7D>

din hanesi sorununun önemli ölçüde çözülmüş olduğu söylenebilirse de yonga içerisinde de olsa kişinin inancına ilişkin bilgilerin kimliklerde yer alması ve yetkilendirilen kişilerin bu bilgiye erişebilmesi din özgürlüğüyle ilgili ihlal olasılığını gündemde tutmaktadır.

Çocuklar açısından din ve vicdan özgürlüğü ve zorunlu dini eğitime ilişkin sorunlar AİHM tarafından genellikle eğitim hakkı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu konuda en önemli kararlardan biri Türkiye'nin taraf olduğu Hasan ve Eylem Zengin kararıdır.⁷⁰⁵ Alevi olan babanın, çocuğunun zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinden muaf olması talebinin kabul edilmemesi üzerine yaptığı başvuruda AİHM, sözleşmeye taraf devletlerin müfredatlarında bu türden derslere yer vermeleri halinde öğrencilerin, verilen eğitimle ailesinin dini ve felsefesi inançları arasında ortaya çıkabilecek çatışmayla karşılaşmasının önlenmesi gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Mahkeme aynı zamanda çocuklarının zorunlu din kültürü dersinden muaf olmasını talep edecek ailelerin Hristiyanlık veya Musevilik dinlerinden birine mensup olduklarını beyan etmelerini gerektiren uygulamanın da Sözleşmenin 9. maddesi bağlamında problemlili olabileceği kanaatini ifade etmiştir. Mahkeme, zorunlu din dersinin içeriğine ilişkin Mansur Yalçın ve Diğerleri – Türkiye başvurusunda da oldukça kısıtlı olan muafiyet mekanizmasının çocuklarının dini ve felsefi inançlarını açığa çıkarmalarını gerektirdiğine dikkat çekmekte ve daha önce Hasan, Eylem Zengin kararında da işaret edildiği biçimde muafiyet mekanizmalarının bir an önce yürürlüğe sokulması gerekliliğini vurgulamaktadır.⁷⁰⁶

5.5.7. Anayasa Mahkemesi Bireysel Başvuru Kararlarında Din ve Vicdan Özgürlüğü

Bilindiği üzere Anayasanın 148. maddesi uyarınca herkes, Anayasada güvence altına alınmış temel hak ve özgürlüklerinden, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi kapsamındaki herhangi birinin kamu gücü tarafından, ihlal edildiği iddiasıyla Anayasa Mahkemesine başvurma hakkına sahiptir. Ancak, her ne kadar Anayasanın 24.

%22EXECDocumentTypeCollection%22:[%22CEC%22],%22EXECIdentifier%22:[%22004-37178%22]}

⁷⁰⁵ Hasan ve Eylem Zengin – Türkiye (Başvuru no: 1448/04), <http://www.cocukgozlemevi.org/aihm-davalari/hasan-ve-eylem-zenginturkiye>

⁷⁰⁶ Çopur, Onat, Ünver, Serdar, AİHM ve Çocuk Hakları Kararları (Türkiye), Uluslararası Çocuk Merkezi, Ankara, 2019, s.52,53.

maddesi ile düzenlenen ve korunan din ve vicdan özgürlüğü burada söz edilen bireysel başvuru hakkı kapsamı içerisinde kalmaktaysa da Anayasa Mahkemesi'nin doğrudan doğruya din ve vicdan özgürlüğünün ihlali iddiasına ilişkin vermiş olduğu karar sayısı oldukça azdır.

Anayasa Mahkemesi, avukat olan başvurucunun başörtülü olarak duruşmaya katılmasına olanak verilmemesi üzerine yaptığı başvuruya⁷⁰⁷ ilişkin vermiş olduğu kararda din ve vicdan özgürlüğünün Anayasa'nın 2. maddesinde ifadesini bulan demokratik devletin vazgeçilmez unsurlarından olduğuna dikkat çekilerek bu özgürlüğünün demokratik toplumun temellerinden biri olmasının kökeninde “dinin hem bir dine bağlı olan bireyler tarafından hayatı anlama ve anlamlandırmada başvurdukları temel kaynaklardan biri olması hem de toplumsal yaşamın şekillenmesinde önemli bir işlev görmesi bulunduğu” ifade edilmiştir⁷⁰⁸. Mahkeme'ye göre din ve vicdan özgürlüğü ancak tanıma, çoğulculuk ve tarafsızlık anlayışı ile temellendirilen bir demokraside korunabilir, bu bağlamda tanıma, devlet-birey ilişkilerinde devletin, tüm din veya inanç guruplarının varlıklarını eşit bir biçimde kabul etmesi anlamındadır.⁷⁰⁹ Hem çeşitli dini inançlara sahip olanlar hem de bu türden bir inanca sahip olmayanlar laik devletin koruması altındadır. Mahkemeye göre laiklik ilkesi devletin din ve vicdan hürriyetine zorunlu nedenler olmadıkça müdahale etmemesinin yanında ise devletin, din ve vicdan özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırması, kişilerin inandıkları gibi yaşayabileceği uygun bir ortamı ve bunun için gerekli imkânları sağlaması ödevini de içermektedir.⁷¹⁰ Bununla birlikte Anayasa Mahkemesi de din ve vicdan özgürlüğünün din veya inançtan kaynaklanan tüm davranışları korumayacağını ve bireylere kamusal alanda her hâlükârda kendi inancına uygun hareket etme hakkı sağlamayacağını kabul etmektedir. Anayasa Mahkemesi'nin değerlendirmesine göre kadınların İslam dininin bir emri olduğu inancıyla başörtüsü takması, Anayasa'nın 24. maddesinin olağan anlamının kapsamında değerlendirilebilecek bir konudur ve bu hakkın nasıl kullanılacağına dair sınırlama

⁷⁰⁷ (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014)

⁷⁰⁸ (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, §§ 51,52)

⁷⁰⁹ (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, §§ 74,76)

⁷¹⁰ (Esra Nur Özbey, B. No: 2013/7443, 20/5/2015, §§ 85,86), (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, §§ 137, 138)

getiren kamu gücü işlem ve eylemleri, kişinin dinini açığa vurma hakkına müdahale teşkil etmektedir.⁷¹¹

Anayasa Mahkemesi içtihatlarına göre laikliğin, din ve vicdan özgürlüğüne müdahale için meşru bir sebep olarak görülebilmesi için söz konusu müdahalenin uygulanacağı kişinin davranış, tutum ya da eylemlerinin laiklik ilkesini ihlal ettiğine dair yeterli delil sunulması zorunludur. Diğer bir ifadeyle, inanç kaynaklı tutum veya davranışın başkalarının inanç ve düşüncelerine müdahale eder nitelikte veya toplumsal karışıklığa neden olabilecek tarzda olması gerekmektedir.⁷¹²

Din ve vicdan özgürlüğüne yönelen müdahalelerde özgürlük ve müdahalenin yöneldiği meşru amaçlar arasında denge kurulması zorunludur, zira meşru amaçların varlığı hakkı ortadan kaldırmamaktadır. Somut vakalarda hakka daha az müdahale eden bir alternatifin olanaklı olup olmadığı da değerlendirilmelidir.⁷¹³

Türk Anayasa Mahkemesi'ne göre dini inanç mensuplarının inançlarına yönelik eleştirilere ve karşıt propagandaya belli ölçüde hoşgörü göstermeleri gerekmektedir ancak devletin başka kişilerin din ve vicdan özgürlüğüyle bağdaşmayan saldırılar bağlamında ifade özgürlüğünün düzenlenmesinde takdir hakkı bulunmaktadır ve devlet bu türden davranışların cezalandırılmasını gerekli görebilecektir. İfade özgürlüğünün kapsamı dini inançlar yönünden değerlendirildiğinde eleştiride bulunan kişilerin “kamusal bir tartışmaya katkı sunma kapasitesi olmaksızın başkaları için temelsiz biçimde yaralayıcı nitelik taşıyan, saldırgan ve yakışsız ifadelerden kaçınma yükümlülüğü” bulunmaktadır.⁷¹⁴ Bu noktada, mahkemenin özellikle eleştirilere dair olarak da “belli ölçüde” hoşgörü gösterilmesi gerektiğini ifade etmesi Anayasa Mahkemesi'nin din ve vicdan özgürlüğünün pozitif yönünü, aynı özgürlüğün negatif yönüne yani dinden özgürlüğe nazaran daha fazla korumaya değer gördüğünün bir emaresi olarak da değerlendirilebilir. Anayasa Mahkemesi, Ramazan ayı boyunca gece davul çalınmasına ilişkin bir başvuruda ibadete katılmayacak ve katılsa dahi davul çalınarak uyandırılmak istemeyen kişilerin bu şekilde uyandırılmasını ibadete zorlama olarak değerlendirmeyerek konuyu gürültü kirliliği bağlamında ele almayı ve

⁷¹¹ (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, §§ 74,76)

⁷¹² (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, §§ 141,142)

⁷¹³ (Esra Nur Özbey, B. No: 2013/7443, 20/5/2015, §77), (Murat Kalkan, B. No: 2017/21904, 11/12/2018, §§ 52,58)

⁷¹⁴ (İhsan Taş, B. No: 2014/11255, 21/11/2017, § 33), (Ufuk Çalışkan, B. No: 2015/1570, 7/3/2019, §§ 44, 47)

sadece özel hayata ve aile hayatına saygı hakkı kapsamında incelenmeyi uygun görmüştür.⁷¹⁵ Mahkeme, söz konusu kararında, Türkiye'de yaşayan bireylerin çoğunluğu bakımından benimsenen ve sahiplenilen geleneğin, birlikte yaşama amacını taşıyan diğer bireyler yönünden hoş görülmesi beklenen bir olgu olduğunu ifade ederek⁷¹⁶ somut vakada maruz kalınan sesin devletin müdahalesini gerektirecek seviyeye ulaşmadığı sonucuna ulaşmıştır. Mahkeme, sabah saatlerinde yüksek sesle ezan okunmasına ilişkin olarak yapılan bir başvuruda da benzer gerekçelerden hareket etmiş ve ezanın hem bir dini ritüel olduğunu hem de toplumda kültürel bir değer kazandığını ifade ederek; demokratik hoşgörü ve çoğulculuğun, “*toplumun büyük çoğunluğunun inancı doğrultusunda bazı uygulamalara izin verilmesini kaçınılmaz kıldığını ve bir arada yaşamının getirdiği bu tür kültürel ve dini uygulamalara belli ölçüde tahammül etme yükümlülüğü*” olduğunu savunmuştur. Öte yandan bu yükümlük, uygulamaların bireylerin maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkını ihlal edecek boyuta ulaşmasına olanak sağlayacak şekilde yorumlanmamalıdır.

Anayasa'ya göre din ve vicdan özgürlüğü kişilerin inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamamasını ve söz konusu inanç ve kanaatlerden dolayı kınanamamasını ve suçlanamamasını da içermektedir. Anayasa Mahkemesi, yapılan bir idari soruşturma sonrasında başvuruca ve ifadelerine başvuru alan diğer kişilere başvurucaunun mezhebiyle ilgili sorular sorulduğu bir olaya ilişkin kararında ayrımcılık ve usulsüzlük iddialarına ilişkin bir soruşturmada olayın aydınlatılması için ilgililere, mezheplerine ilişkin sorular sorulmasını makul karşılanabilir bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁷¹⁷

⁷¹⁵ (D.Ö. (4), B. No: 2014/3735, 12/6/2018)

⁷¹⁶ (D.Ö. (4), B. No: 2014/3735, 12/6/2018, § 43)

⁷¹⁷ (Suat Özcan, B. No: 2014/12522, 8/11/2017, §§ 32,33) Üyelerden Engin YILDIRIM ve Osman Alifeyyaz PAKSÜT, Karşı oy yazılarında söz konusu vakada dini inanç ve kanaatleri açıklamaya zorlanmama hakkıyla bağlantılı bir müdahale gerçekleştirildiğini, mesleki nedenlerle hazırlanan bir soruşturma raporunda kişinin dini görüş ve mezhebine ilişkin bir bilginin yer almasının, soruşturmanın amacı başvurucaunun dini görüşlerini ve mezhebinin sorgulamak olmasa da kişinin mezhebinin ifşası sonucunu doğurduğuna dikkat çekmektedirler.



SONUÇ

Laikleşen bir toplumda sabah evden çıkan bir kişinin hiçbir dini baskıyla karşılaşmaksızın, herhangi bir ritüele zorlanmaksızın akşam eve dönebileceği varsayılır. Laikleşme tezi kanaatimizce güncelliğini koruyan ve büyük ölçüde doğrulanmış bir sav olsa da modernleşme yahut iktisadi gelişim tek başına kişinin dini baskıdan korunmasını güvence altına alamamaktadır. Şabat günü Ağlama Duvarı yakınlığında sigaranızı yakabilmeniz, Tahran sokaklarında bir kadının saçlarını savurarak dolaşabilmesi, Türkiye'de birçok kentte Ramazan ayı içinde sokakta bir bardak su içebilmeniz, ne kadar zenginleşirse zenginleşsin Suudi Arabistan'da yaşayan bir Müslüman olarak dinden çıkabilmeniz, Tanrı'nın varlığını inkar edebilmeniz ne kadar mümkündür?

Bilimsel devrim ve Aydınlanma hem bireysel hem de toplumsal seviyelerde dindışı düşüncüyü olanaklı hale getirmiştir, söz konusu kırılma noktalarından önce belki istisnai anlar dışında kamuya etkin olabilen yahut normatif düzeni etkisi altına alabilen bir dindışı düşünceden bahsetmek olanaklı görünmemektedir. Modern hukuk öncelikle yasa önünde eşitlik iddiasına dayanmaktadır. Anayasal eşitliğin temelinde ise laiklik yer almaktadır zira eşit yurttaşlık her şeyden önce yurttaşların inançları karşısında devletin taraf olmamasını zorunlu kılmaktadır, öyleyse modern toplumda din özgürlüğünün işleviyle bir şekilde ilgili olan her hukuki kuramın öncelikle laikleşme savının hukuk açısından önemini teslim etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yalnızca dindışı düşünce değil din özgürlüğünün kendisi de modern bir kavramdır. Din ve vicdan özgürlüğünü olanaklı kılan etmenlerin başında modern topluma içkin laiklik gelmektedir ki bu özgürlüğün Avrupa özelinde hukuka nüfuz etmesi ancak dini görünümlü uzun savaşların neticesinde mümkün olmuştur. Vestfalya Barışı'yla başladığı kabul edilen dönemde artık din özgürlüğünün yavaş da olsa toplumlarda ve hukuk düzenlerinde kalıcı olarak yerleşmeye başladığını tespit etmek mümkündür.

Din ve vicdan özgürlüğü modern anayasal düzenlerin istisnasız kabul ettiği bir haktır. Din ve vicdan özgürlüğü, ilk akla gelen ve genel koruma gören pozitif din özgürlüğü, diğer bir ifadeyle bireyin dilediği inanca sahip olma ve bu inancın gereklerini yerine getirme özgürlüğünün yanı sıra bireyin özellikle toplumda hakim olan dinin zorlayıcı etkilerinden korunması anlamında negatif din özgürlüğünü de

kapsamaktadır⁷¹⁸. Modern toplumlarda da dinin baskıcı niteliğinin tamamen kaybolmadığı ortadadır, her ne kadar Charles Taylor gibi yazarlar mevcut modern toplumlarda dinin doğrudan etkilerine maruz kalmaksızın gündelik yaşamımızı sürdürebildiğimizi belirtse de hem birçok durumda devlet tarafından da örtülü ya da açık bir şekilde benimsenen örgütlü dinler hem de bu destekten yoksun olsalar da toplumsal yaptırım gücüne sahip olabilen toplum genelinde egemen konumda olmayan dini inanışlar ve kurumlar modern bireyin yaşamı üzerinde halen önemli bir baskı unsuru halindedir. Özellikle küçük kapalı topluluklar söz konusu olduğunda her ne kadar bu topluluklar dinsel çoğulculuğun toplumsal seviyedeki önemli bir yansıması olarak görülebilmekteyseler de özellikle topluluk haricine çıkma olanakları olmayan bireyler açısından topluluğun normları yaşamın her aşamasında belirleyici ve zorlayıcı olabilmektedir. Bu bağlamda hemen herkesin ilk aklına gelecek olan örnekler arasında Amişler, Hutteritler ya da Mennonitler gibi Anabaptist gibi modern yaşamın birçok unsurunu kesin bir şekilde reddeden topluluklar sayılabilir.

Modern topluma içkin en azından şekli eşitlik ve fiili laikliğe karşı dini düşünce yüzyılımızda dahi önemli ayrıcalıklarla donanmıştır ve açıkça sapkın sayılmadığı sürece başka düşünce ve yaşayış biçimleri karşısında farklı bir koruma görmektedir. Modern toplum ve hukuk sistemlerinde dinin de eleştirilebileceği kabul edilse de özellikle ceza hukuku alanında bu eleştirinin inanan açısından yaralayıcı olması hali dahi birçok hukuk sisteminde cezalandırılabilir ve çoğu durumda dini inanışlara dair hakaretleri suç haline getiren yasalar muğlak ve geniş çerçevelidir ve keyfi uygulamalara elverişlidirler. Dolayısıyla bugün dahi dini düşünceye yöneltilebilecek şiddetli eleştiriler modern ceza hukuku tarafından engellenebilmektedir. Bu tip düzenlemelerin en katılarından biri olmamakla birlikte Türk Ceza Kanununun 216/3. maddesini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür, söz konusu maddeyle “halkın bir kesiminin benimsediği dini değerleri alenen aşağılamak fiilin kamu barışını bozmaya elverişli olması halinde” cezalandırılabilir. Görüldüğü üzere söz konusu ifadedeki hemen her kavram çok farklı yorumlara imkan sağlayabilecek kadar muğlaktır ve yasa koşul olarak kamu barışının fiilen bozulmasını ya da bozulmaya neden olacak emarelerin varlığını değil fiilin kamu barışını bozmaya elverişli olmasını aramaktadır; bu noktada hakim dini

⁷¹⁸ Aksi yönde bkz. Sapir ve Statman, “Why Freedom of Religion Does not Include Freedom From Religion”.

inanca yöneltilecek herhangi bir ağır eleştirinin ya da alenen gerçekleşecek sert bir itirazın bu koşulu kolaylıkla gerçekleştireceği öngörülebilir. Örneğin 1997 yılında işlenen⁷¹⁹ Oğuz Atak cinayetinin nedeni müteveffanın sırtında Allah yazan bir dövme bulunması nedeniyle bir kesimin dini duygularının aşağılandığını hissetmeleridir, bu hissiyatın münferit olmadığını en net göstergelerinden biri kamu görevlisi olan imamın müteveffanın cenaze namazını kılmayı reddetmiş olmasıdır.⁷²⁰ Benzer bir şekilde otuz beş kişinin yakılarak katledildiği Sivas Katliamının da tetikleyicilerinden birinin “Ateist Aziz Nesin’in İslam’a ve Hz. Peygamber’e yönelik söylemleri nedeniyle büyük tepki çeken kitabı çevirmesi, Madımak’ta Müslümanların tepki göstermesi sonrası yaşanan ağır provokasyon ve otelin ateşe verilmesi”⁷²¹ olduğu bugün dahi çeşitli yayınlarda düzenli olarak ileri sürülebilmektedir; bu iki örnekten dahi dine yöneltilebilecek ağır eleştirinin ya da hakim dini inancın incitici bulabileceği ifade biçimlerinin yaşamızda ifade edilen koşulları ortaya çıkaracağını kolaylıkla kabul edilebileceği çok net bir biçimde görülmektedir.

Birçok ülkede dini düşüncenin doğrudan aşağılanmadığı, nefret içermeyen durumlarda dahi dini hassasiyetler aynı görüşü paylaşmayanların düşüncelerinin yayılmasının zorlaştırılmasına yahut fikir ve sanat eserlerinin fiilen sansürlenmesine neden olabilmektedir. Oldukça basit bir örnek verecek olursak, 2019 yılında İsrail’de Hayfa Sanat Müzesi’nde bir sergide yer almakta olan Mc.Jesus heykeli, ülkedeki Hristiyan azınlığın tepki göstermesi üzerine sergiden kaldırılmak zorunda kalmıştır⁷²²; burada dikkat çekici hususlardan biri söz konusu heykelin Müzenin sergi salonlarından birinde yer alması ve dolayısıyla kendi talebi olmayan kimsenin bu sanat eserine maruz kalmamasıdır, buna karşın İsa Peygamberin ticari bir meta ile ilişkili olarak tasvir edilmesi inanç sahipleri açısından kabul edilemez olduğu için pratikte dini düşüncenin taraf olduğu vakada eser sahibinin düşünce özgürlüğü koruma görmemiştir. Dahası

⁷¹⁹ Olay anında yürürlükte olan 765 sayılı Türk Ceza Kanununun 175. maddesi mevcut düzenlemeden daha muğlak ve keyfi uygulanmaya müsait hükümler içermekteydi.

⁷²⁰ Olay Barmene İnfaz”, *Milliyet*, 06 Mayıs 1997, <https://www.milliyet.com.tr/the-others/olay-barmene-infaz-5384060>; “Cenazede İmam Krizi”, *Milliyet*, 08 Mayıs 1997, <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/cenazede-imam-krizi-5383919>.

⁷²¹ “Gavur Böyle Kaşıyor! Madımak’taki Provokasyon İçin Harekete Geçtiler, Başbağlar’daki Katliama Sesleri Çıkmadı”, *Yeniakit*, 06 Temmuz 2019, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/gavur-boyle-kasiyor-madimaktaki-provokasyon-icin-harekete-gectiler-basbaglardaki-katliama-sesleri-cikmadi-829736.html>.

⁷²² “Israeli Museum to Remove McJesus Sculpture After Protests”, *The Guardian*, 17 Ocak 2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/17/israeli-museum-remove-mcjesus-sculpture-after-violence-protests-haifa>.

Türkiye ve İsrail'e ilişkin olarak zikredilen örnekler pratik olarak inananların din dışı düşünceye maruz kalmama hakkının devletler tarafından en azından örtük bir biçimde tanınmakta olduğunu göstermektedir oysa Lautsi davasında Büyük Daire kararının da gösterdiği üzere dini düşünceye ve sembollerine maruz kalmama yolundaki taleplerin aynı kolaylıkta kabul görmesi kolay görünmemektedir.⁷²³

Furkan Vakfı olarak tanınan çevrenin Gaziantep'te itikaf girişimi sonucunda kolluk kuvvetlerince bir Camiye yapılan müdahalede, camiye kolluk güçleri silahlı olarak girmiş ve bazı yurttaşlara biber gazıyla müdahalede bulunmuştur. Çalışmamızı ilgilendiren kısım devletin belirli dini gruplara müsamahakar davranırken benzer faaliyetlerde bulunan başka gruplara ise aynı müsamahayı göstermemesidir.⁷²⁴

Avrupa'daki kanlı din savaşları çok uzakta kalmış tarihsel olaylar olarak görünseler de birçok yaşamsal konuda inançların birbirleriyle çatıştığı ya da din temelli bakış açısının kürtaj karşıtı hareketin, bu hareketin taleplerine karşı çıkanlarla süregelen mücadelesi örneğinde olduğu gibi hukuku şekillendirmeyi çalıştırdığı görülmektedir.

Samir Amin'in de çok doğru bir şekilde ifade ettiği üzere modernlik insan özgürleşmesi talebine dayanır ve bu özgürleşme talebinin öncelikli hedeflerinden biri toplumsal belirlenimin eski geleneksel biçimlerinden kurtulustur. Bu özgürleşme çabası aile içinde egemen iktidar ilişkilerinden, yaşamın ve üretimin örgütlenmesine kadar her yerde karşımıza çıkan metafizik ideolojiyi ve genel olarak da dini söylemi hedef almayı kaçınılmaz kılmıştır. Doğal olarak modernleşmenin özgürleşme talebi Din ve devletin örgütsel ayrılığını ve laikleşmeyi de içerir.

Laikleşmenin dini inancın kendisini tasfiye edeceği beklentisi bazı Aydınlanma düşünürlerince dile getirilmiş olsa da toplumsal hareketler içerisinde örgütlü dinle, daha doğrusu dini alana egemen olan kurumlarla mücadele genel anlamda din karşıtı bir mücadeleye dönüşmemiştir.

Marx'ın sıklıkla alıntılanan "din halkın afyonudur" sözü aslında genellikle kullanıldığı anlamdan daha geniş bir biçimde yorumlanmaya elverişlidir. Marx'a göre

⁷²³ Lautsi ve diğerleri - İtalya.

⁷²⁴ Söz konusu müdahaleye dayanak olan idari işlemlerin ve pandemi önlemlerinin yasallığı ise başlı başına bir tartışma konusudur. Bu hususta örneğin bkz. Volkan Aslan, "COVID-19 Salgını Sebebiyle Uygulanan Sokağa Çıkma Kısıtlamalarının 1982 Anayasası'na Uygunluğu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 78, sy 2 (t.y.): 809-35.

bu afyon bir yandan da bir gereksinimdir, zira insan yaşamın anlamını sorgulamaktan kendisini alamayan metafizik bir hayvandır.

Her hâlükârda, bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı üzere laikleşme süreci modern toplumu şekillendirmiştir ve kanaatimizce laikleşmeme tezinin daha geçerli olduğunu gösterecek kuvvette göstergeler bulunmamaktadır. Bununla birlikte laikleşmenin gerçekleştiği modern toplumda da hem dini inanç hem de örgütlü din yadsınamaz bir olgudur. Hakim dini inançların ve bunların örgütlerinin hukuken laik de olsalar devlet iktidarı üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkilerini, modern toplumdaki bireylerin gündelik yaşamına müdahale etme imkanlarını göz ardı etmek olanaklı görünmemektedir. Hakim dini inancın ve örgütlü biçiminin toplumsal bir olgu olduğunun kabulü bu olgunun işlevinin ve modern hukuka yansımalarının tartışılmasını zorunlu kılmaktadır.

Düşünce özgürlüğü kuşkusuz modern demokratik devletin ön şartlarından biridir ve bu çalışmada da gösterilemeye çalışıldığı üzere laiklik ve de dolayısıyla negatif din özgürlüğü fiilen temin edilemediği sürece düşünce özgürlüğünün yaşama geçirilmesi olanaksız görünmektedir. Hem ulusal düzenlemelerde hem de uluslararası insan hakları metinlerinde düzenleniş şeklinin de gösterdiği üzere modern anayasacılık açısından negatif ve pozitif din özgürlükleri esas itibarıyla düşünce özgürlüğünün özel bir görünümü niteliğindedir. Düşünce özgürlüğünün en geniş şekilde kullanılması toplum içerisinde en radikal kabul edilenler de dahil olmak üzere tüm fikirlerin kamusal alanda boy gösterebilmesine bağlıdır. Bu aşamada karşımıza çıkan en önemli sorun düşünce özgürlüğü içerisinde dini düşüncenin ayrıcalıklı bir yeri olup olmadığı sorunudur, zira dini düşünce inananlar tarafından genellikle dokunulamaz ve eleştirilemez olarak algılanırken diğer yandan da başka düşünce ve yaşayış biçimlerine müdahalenin toplumsal meşruiyet zeminini ve hatta bazı durumlarda kanuni dayanağını oluşturabilmektedir. Pozitif din özgürlüğü dini düşüncenin ve ifadesinin korunması için ne derecede elzemse bu şartlar altında din özgürlüğünün negatif yönünün ve din özgürlüğünün bu iki görünümünün ve hatta düşünce özgürlüğünün ve eşitliğin de ön şartı olan laikliğin de modern demokratik toplumların varlığı için aynı derecede elzem olduğunun kabulü gerekmektedir. Buna ilaveten bu çalışma dini düşüncenin tartışmasız dokunulmazlığı savının da hukuki bakış açısıyla kabul göremez nitelikte olduğunu da büyük ölçüde ortaya koymaktadır.

Çalışmada genel geçer bir din tanımı yapmaktan özellikle imtina edilmiştir, zira din olgusunun tanımlanması hem bu çalışmanın amaç ve kapsamının açıkça dışındadır hem de bir dinin zorunlu unsurlarının ne olduğu hususunda sosyal bilimler alanında bir uzlaşa bulunmamaktadır. Bu durumun hukuktaki yansımalarından biri devlet erklerinin özellikle kendi toplumlarında yoğun taraftar bulmayan dini inanışları mevcut hukuk düzeni içerisinde belirli bir ilke temelinde ve ayrımcılığa yol açmayacak bir biçimde konumlandırmak konusunda karşılaştıkları güçlüttür. Örneğin Türk Anayasa Mahkemesi İslam bilginlerine dayandığı ölçütlerle semavi dinler, milli dinler, evrensel dinler gibi kavramlara dair tartışmaya oldukça açık tespitler yaptığı bir iptal kararında kanaatimizce dinin kendisini tanımlamanın güçlüğüne bir sonucu olarak iptal davasına konu olan "hukuki himayeden Tanrı ile olan münasebeti belirli bir biçimde düzenlenmiş sisteme sahip ve cemaati olan din ve itikatların" yararlandığı tespitini yapmakla yetinmektedir; diğer bir ifadeyle Mahkeme bazı unsurlarını vurgulamakla birlikte, din olgusunun niteliği gereği, genel geçer, ayrımcılığa yol açmayacak bir tanımı benimseyememektedir.⁷²⁵ Mahkemenin din kavramının kendisine tanım getirmeme konusundaki tutumu daha yakın tarihli bir bireysel başvuru kararında daha da netleşmektedir; kararda da ifade edildiği üzere Anayasa Mahkemesine göre din ve vicdan özgürlüğü ancak tanıma, çoğulculuk ve tarafsız anlayışıyla temellendirilen bir demokraside korunabilecektir ve bu bağlamdaki tanıma devletin bireylerle olan ilişkilerinde tüm inanç gruplarının varlığını eşit koşullarda kabulünü şart koşmaktadır. Çoğulculuk anlayışı ise devletin farklı görüşler arasında doğru ve yanlış değerlendirmesi yapma imkanının kabul edilmemesini de içermektedir. Dolayısıyla Mahkeme dinin varlığının ve geçerliliğinin kabulünün devletin elinde olmaması gerektiğini büyük ölçüde kabul etmiş bulunmaktadır. Öte yandan karara göre mahkemenin çoğulcu toplum anlayışı içerisinde devletin "bireylerin kendi dünya görüşlerinin ve inançlarının gereğine uygun olarak yaşamalarını sağlamakla yükümlü" olduğunu ifade etmesi esasen hem genel anlamda din özgürlüğü hem de özel olarak negatif din özgürlüğü açısından sorunludur; yine de bu bakış açısı kararda, kamu gücünü kullananların dinsel iddiaların inandırıcılığına karar vermemesi gerekliliğinin, din ve vicdan özgürlüğünün "bir din veya inançtan kaynaklanan veya esinlenen her davranışı koruyacağı ve kamusal alanda bir inancın

⁷²⁵ No. E.1986/11, K.1986/26 (Anayasa Mahkemesi 04 Kasım 1986).

gerektirdiği biçimde davranma hakkını her durumda garanti edeceği" anlamına gelmeyeceği vurgulanarak bir ölçüde dengelendiği görülmektedir.⁷²⁶

Öte yandan post-modern görececiliğin dini salt bir toplumsal inşa olarak kabul ederek tanımlanamazlığını ileri süren yaklaşımına karşın dini tanımlama çabası ne anlamsız ne de tamamen imkansızdır.⁷²⁷ Steve Bruce'un da işaret ettiği üzere post-modern yaklaşımlar genel olarak dini bir toplumsal inşa olarak görmektedir, örneğin Tim Fitzgerald'a göre din modern kilise ve devlet ayrılığı tarafından yaratılan bir kavramdır, benzer şekilde çalışmamızda da görüşlerine geniş yer verilen ve eleştirilen Talal Asad'a göre de din Avrupa modernliğinin bir inşasıdır ve yalnızca tarihsel unsurları ve ilişkileri belirli olmadığı için değil tanımın kendisi de söylemsel sürecin tarihsel bir ürünü olduğu için genel bir tanımının yapılması olanaksızdır hatta yazara göre daha da kötüsü tanım yapmanın belirli tarih-yaratma biçimlerine kapı aralayacak olmasıdır. Bununla birlikte toplumsal fenomenlerin karmaşık yapıda olması tanımlanma gereksinimini ortadan kaldırmamaktadır, aksi durumda post-modern yaklaşımın tüm kavramlar açısından kabulü ve toplum alanında tüm tanım denemelerinden kaçınılması da olanaklıdır. Bruce'a göre kapsamlı bir din kuramı kurmayı amaçlamayan tüm sosyal bilimciler için dini, kavramının gündelik karşılığını dikkate alarak tanımlamak yeterli olacaktır. Bu durumda hukuk açısından da kullanışlı bir tanımının ancak inançlar, bunlara bağlı olarak aşkın varlık ya da varlıklarla bir şekilde ilintili olan eylemler ve ahlaki tutumlar gözetilerek yapılması amaca hizmet edecektir ancak yine de bu yaklaşımın dahi toplum içinde yaygınlık kazanamamış

⁷²⁶ (Tuğba Arslan [GK], B. No: 2014/256, 25/6/2014, § 53,54,72) aynı yönde bkz (Levon Berç Kuzukoğlu ve Ohannes Garbis Balmumciyan [GK], B. No: 2014/17354, 22/5/2019, § ...) ve ((Esra Nur Özbey, B. No: 2013/7443, 20/5/2015, § ...)

⁷²⁷ Dini çok farklı şekillerde tanımlamak olanaklıdır. Mircea Eliade'nin de belirttiği üzere "*Kutsalın tecrübesini ifade etmek için din kelimesinden daha açık bir kelimeye sahip olmamız üzücüdür.*" Bu sözcük ayırım gözetilmeksizin ilkel olduğu söylenen toplulukların inançlarından, Konfüçyüsçülüğe ve İbrahimi dinlere uzanan bir alana karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Din kavramını sadece Tanrı yahut Tanrılara inanç merkezinde düşünmek de yanıltıcı olacaktır zira daha kapsayıcı bir tanım "gerçeklik ve varlık fikirlerine bağlı olan kutsalın tecrübesine" imanı içerecektir. Laikleşmekte olan toplumda dinin incelenmesi daha büyük önem kazanmaktadır zira laikleşmenin yalnız Yahudi-Hristiyan bakış açısıyla anlaşılması sürecin doğru anlaşılmasına neden olacaktır oysa laikleşmenin gerçek seyri mitolojiden uzaklaşmanın çok ötesindedir. Hatta son raddede laikleşen topluluklarda görülen put-kırıcı hareketlerde dahi kutsalın tezahürlerini gözlemlemek olanaklıdır. bkz. Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu: Yaratılış Özlemi*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 13,15. Dine ilişkin başta anayasa hükümleri olmak üzere hukuki düzenlemelerin kabaca belirli bir dini yahut inancı diğerlerinden olumlu yahut olumsuz olarak ayıran yahut tüm inançlara eşit değer atfeden hükümler olarak tasnif etmek mümkündür. Geniş anlamda laik hukuk düzenleri genellikle tüm inançlara karşı eşit mesafede olma esasına dayanmaktaysa da bu düzenlerde dahi belirli bir dine özel önem verilen hükümlere rastlamak olanaklıdır. Din ve inancın tanımlanması sorunu laik ülkelerde tanım çabasının devletin dini alana müdahalesi niteliği alabileceğinden özellikle güçleşmektedir.

dinlerin tanınması ve eşit değer görmesi açısından sağlıklılığı tartışmaya açıktır. Yeni bir din kurma iddiası genellikle eylem halindeki hukuk⁷²⁸ tarafından da din özgürlüğünün sağladığı koruma kapsamında değerlendirilmemektedir oysaki Türk Anayasa Mahkemesi'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere kamu gücünü kullananların dini inancın gerçekliği ya da doğruluğu konusunda bir değerlendirme yapmaması gerekmektedir. Türk hukuk uygulamasından bir örnek verecek olursak, tarafsız bir kamu kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığının erişim engeli talebi üzerine, Ankara 3. Sulh Ceza Hakimliğince, kendisini "mehdi" ve "resul" ilan eden fakat İslam dininden ayrı bir din kurduğunu dahi ileri sürmeyen İskender Evrenesoğlu'na ait internet sitelerine erişim engeli getirilmesine karar verilmiştir.⁷²⁹ Bu durumda alternatif bir dini söylemin hakim olan dini söylemin yararlandığı korumadan

⁷²⁸ Tom Sawyer ve Huckleberry Finn, Jim'i kapalı tutulduğu kulübeden tünel kazarak kurtarmaya karar verdiklerinde Huckleberry kazma kullanmayı önerir ancak Tom'a göre bir mahpusu kurtarmak için tünel kazılacaksa kulağa ne kadar saçma gelirse gelsin bunun yolu tünelin çakıyla kazılmasıdır zira okuduğu kitaplar bu işin ancak bu şekilde doğru yapılabileceğini göstermektedir. Tom ve Huckleberry gece yarısına kadar toprağı kazarak fakat hiçbir ilerleme kaydedemezler ancak Tom hala kitaplarda okuduğu yöntemden açıkça vazgeçmek istememektedir çünkü doğru doğru, yanlış ise yanlıştır ve cahil olmayan bir kişinin yanlışla işi olamaz. Tom elinde kendi çakısı olduğu halde Huckleberry'nin çakısını ister Huckleberry çakısını verince Tom çakıyı yere atar ve yeniden bir çakı ister bu defa Huckleberry çakı yerine bir kazma verir ve Tom bununla tüneli kazmaya koyulur. Tom Sawyer böylesine ilkeli bir kişidir. (Mark Twain, *The Adventures of Huckleberry Finn* (G&D Media, 2020), böl. XXXV, XXXVI, <https://proxy.hacibayram.edu.tr/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=2494875&lang=tr&site=eds-live> [epub].) Roscoe Pound'a göre Tom burada hukukun en eski keşiflerinden birini tekrar gerçekleştirmektedir. Gelenek kazma kullanılması gereken yerde çakı kullanılmasını uygun buluyorsa, ilkeye bağlı kalmak ama kazma kullanmak gerekir. Hukuku yaratanlar hukukun değişmesinden korkarsalar, bu değişimi tehlikeli bulsalar dahi zaman içinde karşılaşılan yeni problemlere çözüm oluşturacak şekilde hukuk uygulamasının değişmesi kaçınılmazdır. Örneğin Roma hukukunun ilk dönemlerinde dinin ve dolayısıyla hukukun tanıdığı tek evlenme biçimi dini nikahtı ve pleblerin bu şekilde evlenmesi olanaklı değildi; bu durumun sonucu olarak erkek pleblerin eşleri üzerinde manus'u çocukları üzerinde ise potestas'ı bulunmamaktaydı, bu durumun hukuki sonucu söz konusu hanenin hukukça tanınan bir statüsü olmamasıydı. Bu durum yasada herhangi bir değişiklik yapılmaksızın satın alma, ivazsız iktisap gibi mevcut hukuki kurumlara pleb erkeğin eşinin manus'a tâbi kılınmasıyla çözülmüştür. Hukuk uygulaması incelendiğinde kitaplardaki hukuk yani insanlar arasındaki ilişkileri düzenleme iddiasında olan kurallar ile eylem halindeki hukuk yani bu ilişkilere gerçekten hakim olan kurallar arasındaki fark görülecektir. Kitaplardaki hukuk ile eylem halindeki hukuk arasındaki farkın önemli sebeplerinden biri hukukun her zaman oluşma sürecinde olmuş olması ve her zaman da öyle olacak olmasıdır. Hukuk insanın kendisi kadar değişkendir. Şekilde değişiklik olmadığı zamanlarda dahi esas, bir şekilde, muhtemelen yorumla yahut yargı uygulamalarıyla değişecektir. Kitaplardaki hukuk ile eylem halindeki hukuk arasındaki ayrılık, ortadan kaldırılamayacak bir çatışma değildir. Bu ayrılığın aşılabilmesi için öncelikle hukukçuların yüzlerini iktisat, sosyoloji ve felsefeye dönmeleri ve hukukun kendi kendine yeterli olduğu varsayımından vazgeçmeleri gerekir. Eylem halindeki hukuk ile kitaplardaki hukuk arasında uyumun sağlanması için yasaların kutsallık kazanmasına olanak tanınmaması, kitaplardaki hukukun, hızlı ve etkin bir şekilde uygulanabilecek ve eylem halindeki hukukun da uyum sağlayabileceği bir hale getirilmesi gerekir. (Roscoe Pound, "Law in Books and Law in Action", *American Law Review* 44, sy 1 (1910): 12,13,15,22,35,36.)

⁷²⁹ "Kendisini Peygamber İlan Eden Evrenesoğlu'nun Sitelerine Erişim Engeli", *Birgün*, 29 Ocak 2019, <https://www.birgun.net/haber/kendisini-peygamber-ilan-eden-evrenesoglu-nun-sitelerine-erisim-engeli-245176>.

yararlanamadığı görülmektedir. Söz konusu örnekte dikkat çekici yönlerden bir tanesi de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın erişim engeli talebinin ve Sulh Ceza Hakimliğinin kararının engellenen içeriğin "İslam dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı" olmasıyla gerekçelendirilmesidir. Bu durum doğrudan doğruya 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'dan kaynaklanmaktadır. Yasaya, 703 sayılı Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun Ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile eklenen bir hükümle Diyanet İşleri Başkanlığının Kur'an-ı Kerim meallerini incelemesinin ve inceleme sonunda İslam Dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı olduğunu tespit ettiği meallerin, basım ve yayımının durdurulmasına, dağıtılmış olanların toplatılmasına ve imha edilmesine karar vermesinin önü açılmıştır. Yasaya göre "yayının internet ortamında yapılması halinde, Başkanlığın müracaatı üzerine, yetkili ve görevli merci bu yayınlı ilgili olarak erişimin engellenmesine" karar verilecektir. Böylelikle temel niteliklerinden biri Laiklik olan devletin bir kamu kurumunun belirli bir din yorumuna göre dinin temel niteliklerini esas alan kararları din hizmeti ile ilgili olmayan makamlar için de alınacak kararlara esas olur duruma gelmiştir.

Görüldüğü üzere 1982 Anayasası, laikliği Cumhuriyet'in temel nitelikleri arasında saysa ve bu temel nitelik başta Anayasa Mahkemesi olmak üzere birçok yargı kararında da istikrarlı olarak vurgulansa da hem toplumsal yaşamda hem de hukuk uygulamasında kamu yetkisi kullanan kurumlar tarafından da zaman zaman örtülü zaman zaman aleni olarak benimsenen bir din anlayışının olduğu, hukuk uygulamasının dinler karşısında gerçekten tarafsız olmadığı, yargı kararlarında da zaman zaman zikredilen tanıma, çoğulculuk ve tarafsızlık anlayışı ile temellendirilen bir demokrasi yoluyla din özgürlüğünün korunması anlayışının birçok durumda anlamsız kaldığı görülmektedir. Ayrıcalıklı bir kamu idaresi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı Siyasi Partiler Kanunu tarafından dahi korunmakta, Yasanın 89. maddesi ile siyasi partilerin Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde yer almasına ilişkin 1982 Anayasasının 13. maddesi hükmüne aykırı amaç gütmeleri yasaklanmaktadır. Oysa Anayasanın ifadesiyle demokratik ve laik olan bir devlet düzeni içerisinde siyasal partilerin din hizmeti veren bir kamu kurumunun varlığını tartışması ve bu modele karşı olan partilerin açıkça söz konusu kamu idaresinin kapatılmasını veya dönüştürülmesini talep edebilmesi Anayasanın da öngördüğü ilkeler açısından daha

doğru bir seçenek olarak görülmektedir. Bu çalışmanın sonuç kısmı hazırlandığı dönemde Covid-19 pandemisi nedeniyle sokağa çıkma kısıtlamaları gündemde en ön sıradaydı. Bu önlemlerin hukuki dayanağının olup olmadığı ayrı bir konu olmakla birlikte söz konusu önlemlerin içeriğinin devletin laik niteliği ve din özgürlüğünün negatif yönü açısından da tartışmaya açık olduğu ortadadır. Pandemi önlemlerinin uygulanışına bakıldığında ilk dikkati çeken husus içki satış yasağı olmaktadır, özellikle Ramazan ayı boyunca yurttaşların alkollü ürünlere erişimi salgın gerekçesiyle fiilen engellenmiş bu dönemde toplu ibadetlerin gerçekleştirilebilmesi için ise ayrıcalık tanınmıştır. Din adamlarının pandemi kurallarına ilişkin genelgede istisna kapsamında sayılması, cenazeler için sıkı kurallar getirilirken çeşitli dini grupların önde gelen isimlerinin cenazelerinde aynı kuralların gözetilmemesi, genelgede sağlıkla ilgili olması gereken bazı yasakların Ramazan dönemiyle bağlı olarak uygulanması, bazı sektörlere Ramazan'a mahsus düzenlemeler getirilmesi pratikte din özgürlüğünün sadece hakim dini anlayış açısından ve pozitif yönü esas alınarak uygulandığı kanaatini güçlendirmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin denetim yolları hakim dini anlayışın endoktrinasyonunu içeren projeler karşısında dahi işletilememektedir örneğin Milli Eğitim Bakanlığının ülke çapında tüm okullarda tek tip ibadethanenin yaygınlaştırılmasını amaçlayan "Mescitsiz Okul Kalmasın" kampanyasına olan desteğine dair soru önergesi "özel yaşama ilişkin" olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.⁷³⁰ Oldukça küçük bir kesimini örneklediğimiz eylem halindeki hukuk ülkemizde gerçekten bir devlet dininin bulunup bulunmadığını tartışmalı hale getirmektedir. Çalışmanın konusu Türkiye'de din devlet ilişkisinin niteliğinin tespiti ya da bu bağlamda din özgürlüğünün negatif yönünün değerlendirilmesi değildir ancak eylem halindeki hukukun Anayasa normlarından ciddi şekilde farklılaştığına da dikkat çekmek gerekmektedir. Kanaatimizce, bugün gündemde olan anayasal teokrasi de dahil olmak üzere Anayasa kuramında mevcut hiçbir model ülkemizin mevcut niteliğini karşılamaya yetmemektedir. Başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte yukarıda da kısaca gösterilmeye çalışıldığı üzere ülkemizde laikliğin anayasal bir ilke olması, özellikle anayasa yargısının kararlarında istikrarlı bir şekilde laiklik ilkesini irdeliyor olması fakat bunun karşılığında söz konusu Anayasal normların yanında hem mevzuatta hem de uygulamada bir dini

⁷³⁰"Mescitsiz Okul Kalmasın Projesi Özel Yaşamış!", *Birgün*, 18 Ocak 2019, <https://www.birgun.net/haber/mescitsiz-okul-kalmasin-projesi-ozel-yasammi-243839>.

yorumun ayrıcalıklı konumda kabul edilmesi karşısında kullanılmasını önerdiğimiz kavram “şekli laikliktir”.

Her hâlükârda, tanımlanması güç de olsa dinin toplum ve birey yaşamında doğrudan etkileri olan ve özellikle örgütlü ve devlet tarafından açıkça ya da örtülü olarak benimsenmiş bir statüye kavuşması durumunda özgürlükler açısından tehdit olma potansiyelini barındıran bir fenomen olduğunu inkar etmek olanaksız görünmektedir. Çalışmada da vurgulandığı üzere dini inancın normatif yönü inanan açısından çifte itaat sorunu yaratabilmektedir⁷³¹ oysaki modern devlet, en azından hukuk önünde eşitliği ve din özgürlüğü açısından da tüm dinlerin aynı değerde olduğunu kabul ettiği için çifte itaat sorununun tüm inananları koşulsuz tatmin edecek biçimde çözülmesi olanaklı görünmemektedir. Bu durumda modern hukukun sağlayabileceği en makul çözüm din özgürlüğünün pozitif görünümünün yanı sıra negatif yönünün de korunmasını sağlayarak toplum düzeninin eşitlikçi yapısının korunmasını sağlamak olacaktır; dolayısıyla modern toplumun kendine içkin laik niteliğini korumak açısından din özgürlüğüne çeşitli sınırlandırmalar getirilmesi, dini düşüncenin etki edebileceği normatif alanın sınırlarının çizilmesi ve bir anlamda laikliğin çalışmamızda da açıklanmaya çalışıldığı üzere bir hak olarak da korunması gerekecektir.

Bu çalışma göstermektedir ki, laikleşme tezi, siyasal, kültürel, sosyolojik alanlarda yanlışlanamamış olsa da dinin kamusal alandaki etkinliği ve siyasal alandaki iddiası modern toplumda da devam etmektedir. Din, modern ve esas itibarıyla laik devlet ve toplumlarda bireyin gündelik yaşamını etkilemekte, örgütlü dinler bireyin özgürlükler alanına zaman zaman devletin ya da kamu gücüne sahip olanların da katkısıyla müdahale edebilmektedir. Bu müdahaleden doğrudan ve öncelikle etkilenen ise bireyin din ve vicdan özgürlüğüdür. Her ne kadar Aydınlanma sonrasında dindışı düşünce olanaklı hale gelmiş ve siyasal ve hukuki alanlardaki laikleşme ve kapitalist toplumun bireyin özgür iradesine imkan vermesiyle inanç büyük ölçüde kişiselleşmiş olsa da laik devletlerde dahi toplumda hakim dini düşüncenin zorlayıcı etkilerini görmek olanaklıdır. Pratikte, bireyin özgür iradesinin ulusal ya da yerel düzeyde hakim dini görüşlerin baskısından tümüyle özgür olması mümkün görünmemektedir. Hem ulusal düzenlemeler hem de uluslararası insan hakları metinleri inanmama

⁷³¹ Bu konuda bkz. Vinx, “The Political Theology of the Secular State in Hobbes and Böckenförde”.

özgürlüğünü din ve vicdan özgürlüğü içerisinde korusalar da uygulamada genellikle hem ulusal makamlar hem de uluslararası yargısal organlar ya da hak koruma mekanizmaları din özgürlüğünün pozitif yönünün korunmasında gösterdikleri istekliliği negatif din özgürlüğü konusunda da göstermemektedirler. Pozitif din özgürlüğüne yapılan vurgu aynı zamanda pratik olarak dini kaygıların çoğu zaman düşünce özgürlüğünden üstün tutulmasına neden olmaktadır oysa din ve vicdan özgürlüğünün aslında özel bir görünümü olduğu düşünce özgürlüğüyle yarışması değil bu özgürlüklerin birbirini tamamlaması beklenmelidir. Aydınlanmanın akla yaptığı vurgu, kapitalist üretim biçiminin bireye kazandırdığı önem nihayetinde negatif din özgürlüğünün de bir görünümü olarak laikliğin talep edilebilir bir hak olarak kabulünü gerektirmektedir. Çalışmamızda da işaret edildiği üzere esasen mevcut ulusal ve uluslararası düzenlemeler de laikliğin bir hak olarak nitelendirilmesine müsaittir. Bu bağlamda laiklik devletin hareketsiz tarafsızlığı olarak değil dini düşünceyi meşruluk kaynağı olmaktan fiilen çıkaran hem örgütlü dinlerin hem de zaman zaman halk dininin birey üzerindeki baskısına aktif olarak engel olan bir hak olarak nitelendirilmelidir. Bu çalışmada, hak kavramı, teorik olarak insan özgürleşmesine olanak sağlayan ve bu özgürleşmeyi destekleyen hukuki yapılar anlamında kullanılmıştır; elbette insan özgürleşmesi olanağının sağlanması salt bir üst yapı kurumu olarak hukukla mümkün değildir ancak özgürlüklerin gerçek sınırlarını belirleyen mevcut üretim biçimi laikleşmeyi de beraberinde getirdiğinden bu altyapıya da uyumlu olarak laikliğin bir hak olarak insan özgürleşmesini desteklediğinin kabulü yadsınamaz görünmektedir.

KAYNAKLAR

- Abadan, Yavuz. “Tabii Hukukun Medeni Kanunumuz Üzerindeki Tesiri”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* VIII, sy 3-4 (1951): 309-53.
- Abrahamian, Ervand E. *Modern İran Tarihi*. Çeviren Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2009.
- “Act in Restraint of Appeals”. Erişim 25 Ocak 2021. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095419633>.
- Agudath Israel of America, et al. v. Cuomo, No. 592 U.S. ____ (2020) - No. 20A90 (U.S. Supreme Court 25 Ekim 2020).
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. “Aydınlanma: Düşünceler Yumağı”. İçinde *Sokrates’ten Jakobenlere, Batı’da Siyasal Düşünceler*, editör Mehmet Ali Ağaoğulları, 3. bs, 517-40. Araştırma-İnceleme Dizisi 270. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- . “Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor”. İçinde *Sokrates’ten Jakobenlere, Batı’da Siyasal Düşünceler*, editör Mehmet Ali Ağaoğulları, 597-640. Araştırma-İnceleme Dizisi 270. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- . *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. İmge Kitabevi, 2006.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Duygu Türk, Ayhan Yalçınkaya, Zafer Yılmaz, ve Filiz Zabcı. *Sokrates’ten Jakobenlere: batı’da siyasal düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Akın, İlhan. *Kamu Hukuku*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, t.y.
- Akın, Rıdvan. *Türk Siyasal Tarihi 1908-2000*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2013.
- Alberta v. Hutterian Brethren of Wilson Colony, No. 2009 SCC 37 (Supreme Court of Canada 24 Temmuz 2009).
- Algan, Bülent. “Rethinking ‘Third Generation’ Human Rights”. *Ankara Law Review* 1, sy 1 (2004): 121-55.
- Allmand, Christopher, ed. *The New Cambridge Medieval History: Volume 7: c.1415–c.1500*. C. 7. The New Cambridge Medieval History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521382960>.
- Althusser, Louis. *Marx İçin*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: İthaki, 2015.
- Altıparmak, Kerem, ve Onur Karahanogullari. “Pyrrhus Zaferi: Leyla Şahin/Türkiye, AİHM/Hukuk, Düzenleyici İşlem/Kanun”. *Hukuk ve Adalet Dergisi* 1, sy 3 (2004): 249-76.
- Altıparmak, Kerem, ve Onur Karahanogullari. “European Court of Human Rights: After Şahin: The debate on Headscarves is not Over, Leyla Şahin v. Turkey, Grand Chamber Judgment of 10 November 2005, Application No. 44774/98”. *European Constitutional Law Review* 2, sy 2 (2006): 268-92. <https://doi.org/10.1017/S1574019606002689>.
- Amin, Samir. *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*. Çeviren Fikret Başkaya, Uğur Günsür, ve Güven Öztürk. Yordam Kitap, 2014.
- Anayurt, Ömer. “Hakların Bütünlüğü İlkesi Açısından İnsan Haklarına İlişkin Sınıflandırmaların Değerlendirilmesi”. *Türkiye’de İnsan Hakları Konferansı* 1 (1998): 47-58.
- Anderson, Perry. *Passages From Antiquity to Feudalism*. Verso Books, 2013.
- Annicchino, Pasquale. “Winning the battle by losing the war: the Lautsi case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian

- Orthodox Church and the Vatican to reshape European identity". *Religion & Human Rights* 6, sy 3 (2011): 213-19.
- Armaingaud, Arthur. *Montaigne, Pamphlétaire: L'énigme du Contr'un*. Hachette, 1910.
- Artanovskii, S. N. "The Marxist Doctrine of Social Progress and the 'Cultural Evolution' of Leslie White". *Soviet Anthropology and Archeology* 3, sy 3 (01 Aralık 1964): 21-30. <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959030321>.
- Bibliothèque Nationale de France. "Articles veritables sur les horribles, grandz & importables abuz de la messe papalle inventee directement contre la saincte Cene de Jesus Christ". Erişim 18 Mart 2021. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626365b/f9.imag#>.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. Çeviren Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis, 2015.
- . *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis, 2007.
- Aslan, Volkan. "COVID-19 Salgını Sebebiyle Uygulanan Sokağa Çıkma Kısıtlamalarının 1982 Anayasası'na Uygunluğu". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 78, sy 2 (t.y.): 809-35.
- Yeni Düzen. "Ayinlere Kısıtlama Girişimi", 27 Mayıs 2016. : <http://www.yeniduzen.com/ayinlere-kisiltlama-girisimi-65454h.htm>.
- Babinskas, Nerijus. "The Concept of Tributalism: A Comparative Analysis of S. Amin, J. Haldon and HH Stahl's Approaches". *Revista Română de studii Baltice și Nordice* 1, sy 1 (2009): 63-83.
- Bader, Veit. *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam University Press, 2007.
- Balibar, Etienne. *Marx'ın Felsefesi*. Çeviren Ömer Laçiner. İstanbul: Birikim, 1996.
- Banaji, Jairus. "Late Antiquity to the Early Middle Ages: What Kind of Transition?" *Historical Materialism* 19, sy 1 (2011): 109-44.
- Barb, Amandine. "Une Laïcité Ouverte aux Religions ? Le Modèle Américain". *Études* Janvier, sy 1 (2016): 19-34. <https://doi.org/10.3917/etu.4223.0019>.
- Barkey, Karen. "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey". İçinde *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*, editör T. Kuru Ahmet ve Stepan Alfred. e-book: Columbia University Press, 2012.
- Barnett, Hilarie. *Introduction to Feminist Jurisprudence*. Londra: Cavendish, 1998.
- Başgil, Ali Fuat. "Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi Üzerinde Etüd". İçinde *Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü: Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*, editör Murat Yılmaz, 187-218. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005.
- Bayet, Albert. *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*. Çeviren Cemal Süreya. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2016.
- Beaman, Lori G. "Freedom of and Freedom From Religion: Atheist Involvement in Legal Cases". İçinde *Atheist Identities-Spaces and Social Contexts*, editör Lori G. Beaman ve Steven Tomlins, 39-52. Springer, 2015.
- Beiser, Frederick C. *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*. Çeviren Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- "Belit". İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu. Erişim 02 Ocak 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Beller, Elmer Adolph. "The Thirty Years War". *The New Cambridge Modern History* 4 (1970): 1609-48.

- Bensussan, Gerard, ve Georges Labica. "Özgürleşme". çeviren Volkan Yalçintoklu. İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: A Global Overview". İçinde *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics.*, editör Peter L. Berger, 1-18. Washington, D.C.: Williams B. Eerdmans, 1999.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- . *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Berktaş, Fatmagül. "Köktendinci Yükselişi Anlamak Açısından Bir Karşılaştırma: Amerika'da Köktendincilik". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sy 20 (1999): 14-21.
- Berlin, Isaiah. *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*. Çeviren Zeynep Mertoğlu, Mete Tunçay, ve Murat Borovalı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Berthoud, Gabrielle. *Antoine Marcourt: Réformateur et Pamphlétaire du "Livre des Marchands" aux Placards de 1534*. Librairie Droz, 1973.
- Besserman, Lawrence. *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures: New Essays*. Springer, 2006.
- Beysan, Nazime. *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015.
- Bhargava, Rajeev. "La Spécificité de la Laïcité à l'indienne". *Critique Internationale* 35, sy 2 (2007): 121-47. <https://doi.org/10.3917/cii.035.0121>.
- . "States, Religious Diversity and the Crisis of Secularism". *The Hedgehog Review* 12, sy 3 (2013): 8.
- Bielefeldt, Heiner. "Misperceptions of Freedom of Religion or Belief". *Human Rights Quarterly* 35, sy 1 (2013): 33-68.
- Blackford, Russell. *Freedom of Religion and the Secular State*. C. 38. John Wiley & Sons, 2012.
- Bloch, Marc. *Feudal Society - The Growth of Ties of Dependence*. Çeviren L.A. Manyon. C. I. Londra, New York: Routledge, 2004.
- Boer, Roland. *Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin*. Westminster John Knox Press, 2009.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*. Editör Kerem Ünüvar. 6. baskı. İletişim yayınları Politika dizisi, 2407 155. Fatih, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- BOYAR, Oya. *Anayasa ve Özel Hukuk*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019.
- Brandenburg v. Ohio, No. 395 U.S. 444 (1969).
- Braun, Kerstin. "How Much Veil is Too Much Veil: On the Constitutionality and Advisability of Face Veil Bans for German Public School Students". *German Law Journal* 18, sy 6 (2017): 1331-58.
- Braunfeld et al. V. Brown, Commissioner of Police of Philadelphia, et al, No. 366 U.S. 599 (1961) (U.S. Supreme Court 1961 2905).
- Bristow, William. "Enlightenment". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Erişim 15 Temmuz 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>.
- Browne, Patrick William. "The Pactum Callixtinum: an innovation in Papal diplomacy". *The Catholic Historical Review* 8, sy 2 (1922): 180-90.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

- . “Secularization and its Consequences”. İçinde *The Oxford Handbook of Secularism*, editör Phil Zuckerman ve John R. Shook, 55. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Buscarini ve diğerleri - San Marino, No. 24645/94 (AİHM 18 Şubat 1999).
- BVerfG, 1 BvR 1087/91 - (Kruzifix-Urteil), No. 1 BvR 1087/91 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 16 Mayıs 1995).
- BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 26. Juni 2002 - 1 BvR 670/91, No. 1 BvR 670/91 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 26 Haziran 2002).
- BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015 - 1 BvR 471/10, No. 1 BvR 471/10 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 27 Ocak 2015).
- BVerfG, Beschluss des Zweiten Senats vom 14. Januar 2020 - 2 BvR 1333/17, No. 2 BvR 1333/17 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 14 Ocak 2020).
- BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000 - 2 BvR 1500/97, No. BvR 1500/97 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 19 Aralık 2000).
- BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 24 Temmuz 2003).
- BVerfGE 52, 223 - Schulgebet, No. BVerfGE 52, 223 (Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 16.10.1979).
- “BVerfGE 93, 1 1 BvR 1087/91 Kruzifix-decision ‘Crucifix Case (Classroom Crucifix Case)’”. The University of Texas at Austin. Erişim 10 Ekim 2020. <https://law.utexas.edu/transnational/foreign-law-translations/german/case.php?id=615>.
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan Vanantwerpen. “Giriş”. İçinde *Laikliği Yeniden Düşünmek*, editör Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan Vanantwerpen, çeviren Menekşe Sözbilir. Ankara: Nika Yayınevi, 2017.
- Campbell, Gordon. “Sacramentarians”. İçinde *The Oxford Dictionary of the Renaissance: (e-reference edition)*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Campbell, Tom. *Rights: A critical introduction*. London: Routledge, 2005.
- Cangızbay, Kadir. *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*. Liberte yayınları, 2002.
- Carroll, Stuart. *Noble Power During the French wars of Religion: the Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy*. Cambridge University Press, 1998.
- Carter, Ian. “Positive and Negative Liberty”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, editör Edward N. Zalta, 2019. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>>.
- Casanova, José. “Are We Still Secular?: Explorations on the Secular and the Post-Secular”. İçinde *Post-secular society*, editör Peter Nynäs, Mika Lassander, ve Terhi Utriainen, 27-46. Routledge, 2017.
- . *Public Religions in the Modern World*. United States: University of Chicago Press, 1994.
- Milliyet. “Cenazede İmam Krizi”, 08 Mayıs 1997. <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/cenazede-imam-krizi-5383919>.
- Cevizci, Ahmet. “Aksiyom”. İçinde *Felsefe Sözlüğü*, 55. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- . “Özgürleşim”. İçinde *Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları*, 1232-34. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

- Challand, Benoît. "De-Secularization in Europe and the Consequences for the Nexus Human Rights-Religion in the Middle East". *Human Rights* 9, sy 2 (2014): 19-46.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social forces* 72, sy 3 (1994): 749-74.
- Chelini-Pont, Blandine. "Laïcités Française et Américaine en Miroir". *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, sy 4 (2005): 107-18.
- Cohen, Gerald A. "Capitalism, Freedom, and the Proletariat". İçinde *The liberty reader*, editör David Miller, 163-82. Routledge, 2016.
- Coke, Edward. "Calvin's Case". İçinde *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, editör Steve Sheppard, 166-232. Indiana: Liberty Fund, 1963.
- Coleman, John A. "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış". İçinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, editör M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, çeviren Ömer Faruk Darende, 45-56. Ankara: Otto, 2021.
- Condorcet, Nicolas de. "İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı". Çeviren Oğuz Peltek. *Ankara, Maarif Matbaası I* (1944).
- . "İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı". Çeviren Oğuz Peltek. *Ankara, Maarif Matbaası II* (1944).
- "Constitution du Sénégal: Loi N° 2001-03 Du 22 Janvier 2001 Portant Constitution, Modifiée", 22 Ocak 2001. <https://www.sec.gouv.sn/lois-et-reglements/constitution-du-s%C3%A9n%C3%A9gal>.
- Costigan, Richard F. "Bossuet and the Consensus of the Church". *Theological studies* 56, sy 4 (1995): 652-72.
- Crouzet, Denis. *Les Guerriers de Dieu: la Violence au Temps des Troubles de Religion, vers 1525-vers 1610*. Editions Champ Vallon, 2005.
- Custos, Dominique. "Secularism in French Public Schools: Back to War? The French Statute of March 15, 2004". *The American Journal of Comparative Law* 54, sy 2 (2006): 337-99.
- Czapliński, Władysław. "A Right of Infidels to Establish Their Own State?: Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria", 37-56. Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2018. https://doi.org/10.1163/9789004349155_002.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus, 2018.
- Davies, Wendy, ve Paul Fouracre, ed. *Property and Power in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628665>.
- Davis, Natalie Zemon. "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France". *Past & Present* 59, sy 1 (1973): 51-91.
- De Been, Wouter. "The Quest for Neutrality and the Stench of History". İçinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 177-200. Brill Nijhoff, 2012.
- Delgado, Natalia. "Marx on law and method". İçinde *Research Handbook on Law and Marxism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2021. <https://www.elgaronline.com/view/edcoll/9781788119856/9781788119856.00036.xml>.
- Delgado, Richard. "The ethereal scholar: Does critical legal studies have what minorities want". *Harv. CR-CLL Rev.* 22 (1987): 301.
- Dembour, Marie-Bénédicte. *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*. Cambridge University Press, 2006.

- Demir-Gürsel, Esra. “Hudoyberganova-Özbekistan Ve Leyla Şahin-Türkiye Kararlarına İlişkin Bir Değerlendirme”. *Hukuk Kuramı* 3, sy 1 (2016): 1-10.
- Demirli, Aynur, ve Ali Murat Özdemir. “Uluslararası Hukuku Dönemselleştirmek: Pozitivist Söylem ve Ötesi”. *Uluslararası İlişkiler* 16, sy 63 (2019): 51-67.
- Dhombres, G. *Précis d'Histoire des Temps Modernes, 1453-1889*. Paris: Félix Alcan éditeur, 1890.
- Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüksel: Peter Lang, 2004.
- Drury, Shadia B. “The Liberal Betrayal of Secularism”. İçinde *The Oxford Handbook of Secularism*, editör Phil Zuckerman ve John R. Shook. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Ducheyne, Steffen. “The Radical Enlightenment: An Introduction”. İçinde *Reassessing the Radical Enlightenment*, 1-11. Routledge, 2017.
- Dworkin, Ronald. *Hakları Ciddiye Alma*. Çeviren Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- . “Hard Cases”. *Harvard Law Review* 88, sy 6 (1975): 1057-1109.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Çeviren Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Echeverria, Durand. “Condorcet's The Influence of the American Revolution on Europe”. *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History*, 1968, 85-108.
- “Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme”. Erişim 01 Şubat 2021. <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/08/03/EkonomikSosyalKulturelHaklarSozlesmesi.pdf>.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu: Yaratılış Özlemi*. Çeviren Mehmet Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- Elton, Geoffrey R. “Thomas Cranmer: Archbishop of Canterbury”. İçinde *Encyclopedia Britannica*, 2021. <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Cranmer-archbishop-of-Canterbury>.
- Endsjø, Dag Øistein. “The Other Way Around? How Freedom of Religion May Protect LGBT Rights”. *The International Journal of Human Rights*, 2020, 1-20.
- Ermatinger, James William. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Greenwood Publishing Group, 2004.
- Eroğul, Cem. *Anatüze Giriş*. Ankara: İmaj, 2004.
- . “Öznel Bir Hak Olarak Laiklik”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46, sy 1 (1991).
- BRTK. “Ertuğruloğlu: Ayinlere İzin Verirken Bazı Kriterleri Göz Önünde Tutuyoruz”, 11 Nisan 2017. <http://www.brtk.net/ertugruloğlu-ayinlere-izin-verirken-bazi-kriterleri-goz-onunde-tutuyoruz/>.
- Everson v. Board of Education of the Township of Ewing et al., No. 330 U.S. 1 (1947) (U.S. Supreme Court 10 Şubat 1947).
- Farge, James K. *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*. Leiden: Brill, 1985.
- Favalli, Alessandra. “Le Rang et la Dynastie : Les Este à la Recherche d'un Équilibre Politique Dans l'Espace Italien et Européen à l'Époque des Guerres de Religion Françaises (1559-1580)”, 2021. <http://www.theses.fr/2021UPSLN005/document>.

- Febvre, Lucien. "The Origins of the French Reformation: a Badly Put Question?" İçinde *A New Kind of History: From The Writings of Febvre*, editör Peter Burke, çeviren K. Folca, 44-107. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Federal Constitutional Court, ed. "BVerfGE 52, 223 Order of the First Senate of 16 October 1979 – 1 BvR 647/70 and 7/74 'School Prayer in State Schools Case' Voluntary Interdenominational School Prayer in Interdenominational Schools Outside Religious Instruction." İçinde *Decisions of the Bundesverfassungsgericht - Federal Constitutional Court - Federal Republic of Germany: Volume 4: The Law of Freedom of Faith and the Law of the Churches 1960-2003*, 1. bs, 186-203. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2007. <https://doi.org/10.5771/9783845205540-186>.
- Feinberg, J., J. L. Coleman, ve C. Kutz. *Philosophy of Law*. Wadsworth Cengage Learning, 2014. <https://books.google.com.tr/books?id=Dfp3MQEACAAJ>.
- Feinberg, Joel, ve Jan Narveson. "The Nature and Value of Rights". *The Journal of Value Inquiry* 4, sy 4 (1970): 243-60.
- Fellmeth, Aaron X., ve Maurice Horwitz. *Guide to Latin in International Law*. Oxford University Press, 2009.
- Fernández Martínez - İspanya, No. 56030/07 (AİHM 12 Haziran 2014).
- Fett, Denice. "French Religious Wars, Treaties of (1562-98)". İçinde *The Encyclopedia of Diplomacy*, editör Gordon Martel, 1-4. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2018. <https://doi.org/10.1002/9781118885154.dipl0101>.
- Froidevaux-Metterie, Camille. "États-Unis: Comprendre l'énigme Théocratique-Laïque". *Critique Internationale* 36, sy 3 (2007): 105-33.
- Galanter, Marc. "Religious Freedoms in the United States: A Turning Point". *Wisconsin Law Review*, sy 2 (1966): 217.
- Gärditz, Klaus Ferdinand. "Laiklik ve Anayasa". İçinde *Anayasa Teorisi*, editör Otto Depenheuer ve Christoph Grabenwarter, çeviren Hilal Kafkas, 167-208. Ankara: Lale Yayıncılık, 2014.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Çeviren Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Yeniakit. "Gavur Böyle Kaşılıyor! Madımak'taki Provokasyon İçin Harekete Geçtiler, Başbağlar'daki Katliama Sesleri Çıkmadı", 06 Temmuz 2019. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/gavur-boyle-kasiyor-madimaktaki-provokasyon-icin-harekete-gectiler-basbaglardaki-katliama-sesleri-cikmadi-829736.html>.
- Gay, Peter. *The Enlightenment: an Interpretation: Volume 2: The Science of Freedom*. Knopf, 1969.
- Giddens, Anthony, ve Hüseyin Özel. "Toplumsallaşma, Yaşam Akışı ve Yaşlanma". İçinde *Sosyoloji*, 198-241. İstanbul: Kırmızı, 2012.
- Goody, Jack. *Tarih Hırsızlığı*. Çeviren Çağrı Güven Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2017.
- Gorski, Philip S. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700". *American sociological review*, 2000, 138-67.
- Grigoriadis, Ioannis. *Kutsal Sentez, Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılama*. Çeviren İdil Çetin. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Grotius, Hugo. *Hugonis Grotii de Jure Belli ac Pacis Libri Tres*. Lausanne: Marci-Michaelis Bousquet & Sociorum, 1751.

- Echr. "Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights". Erişim 10 Temmuz 2020. https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_ENG.pdf.
- Guiora, Amos. *Freedom From Religion: Rights and National Security*. United Kingdom: Oxford University Press, 2013.
- Guolo, Renzo. *Il Partito di Dio*. Milano: Guerini e associati, 1994.
- Gutmann, Amy, ve Dennis F. Thompson. *Democracy and Disagreement*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Gür, Refik. *Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Müessesesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.
- Haarscher, Guy. *Laiklik*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*. Çeviren Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- . *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora ve Sancar Mithat. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- . "Notes on Post-Secular Society". *New perspectives quarterly* 25, sy 4 (2008): 17-29.
- Hafizoğulları, Zeki. "Laiklik". *Erdem* 7, sy 20 (1991): 349-73.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Belit". *İçinde Felsefe Sözlüğü*, 26,27. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Harel, Alon. "Theories of Rights". *İçinde The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, editör Martin P. Golding ve William A. Edmundson, 191-207. Singapur: Blackwell Publishing, 2006.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*. OUP Oxford, 1982.
- Haynes, Jeffrey, ve Erin Wilson. "Introduction: Political Secularism and Religious Difference in Western Europe, the Middle East, and North Africa". *Politics and Religion* 12, sy 3 (2019): 423-32. <https://doi.org/10.1017/S1755048319000178>.
- Heller, Henry. *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991.
- Hesse, Carla. "Print Culture in the Enlightenment". *İçinde The Enlightenment World*, editör Martin Fitzpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf, ve Ian McCalman, 380-94. Routledge, 2004.
- Himmelfarb, Gertrude. "Two Enlightenments: A Contrast in Social Ethics". *İçinde Proceedings of the British Academy*, 117:297-324, 2003.
- Hirschl, Ran. *Constitutional Theocracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Hirschl, Ran, ve Ayelet Shachar. "The New Wall of Separation: Permitting Diversity, Restricting Competition". *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2535.
- Hirschmann, Nancy J. "Toward a Feminist Theory of Freedom". *İçinde The Liberty Reader*, editör David Miller, 2006.
- Hochmann, Thomas. "Le Christ, le Père Noël et la Laïcité, en France et aux États-Unis". *Les Nouveaux Cahiers du Conseil Constitutionnel* 53, sy 4 (2016): 53-61. <https://doi.org/10.3917/nccc1.053.0053>.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*. Editör Walter Wheeler Cook. New Haven: Yale University Press, 1919.
- Hollerbach, Alexander. "Zur Entstehungsgeschichte der Staatskirchenrechtlichen Artikel des Grundgesetzes". *İçinde Konrad Adenauer und seine Zeit: Politik und*

- Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers*, editör Dieter Blumenwitz, 367-82. Deutsche Verlags-Anstalt, 1976.
- Holt, Mack P. *The Duke of Anjou and the Politique Struggle During the Wars of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *The French Wars of Religion, 1562–1629*. C. 36. Cambridge University Press, 2005.
- Hostetler, John A. “The Amish and the Law: A religious Minority and its Legal Encounters”. *Washington and Lee Law Review* 41, sy 1 (1984): 33.
- The Guardian. “Human rights lawyer Nasrin Sotoudeh jailed ‘for 38 years’ in Iran”, 11 Mart 2019. <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/11/human-rights-lawyer-nasrin-sotoudeh-jailed-for-38-years-in-iran>.
- Husa, Jaakko. “Comparative Methodology and Constitutional Change”. İçinde *Routledge Handbook of Comparative Constitutional Change*, 25-44. Routledge, 2020.
- Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- Imbert, Antoine, ve Erwan Le Noan. “James Madison, la Liberté Religieuse et la Laïcité”. *Société, Droit et Religion* Numéro 2, sy 1 (2012): 97-112. <https://doi.org/10.3917/sdr.002.0097>.
- Israel, Jonathan. “Leo Strauss and the Radical Enlightenment”. İçinde *Reading Between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, editör Schröder Winfried, 9-28. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Israel, Jonathan I. “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”. İçinde *Reassessing the Radical Enlightenment*, 15-47. Routledge, 2017.
- Israel, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford University Press, USA, 2001.
- The Guardian. “Israeli Museum to Remove McJesus Sculpture After Protests”, 17 Ocak 2019. <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/17/israeli-museum-remove-mcjesus-sculpture-after-violence-protests-haifa>.
- İnalçık, Halil. “Büyük Bir Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme”. *Doğu Batı* 1, sy 3 (1998): 71-76.
- . *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2016.
- . *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005.
- İncil (Yeni Antlaşma)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012.
- İnönü, Erdal. “Bilimsel Devrim ve Türkiye”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 5, sy 2 (2004): 103-16.
- Jackson, Richard A. “Elective Kingship and Consensus Populi in Sixteenth-Century France”. *The Journal of Modern History* 44, sy 2 (1972): 156-71.
- Jacob, Margaret C. “The Radical Enlightenment: A heavenly city with many mansions”. İçinde *Reassessing the Radical Enlightenment*, 48-60. Routledge, 2017.
- Jarrett, Charles. *Spinoza: a Guide for the Perplexed*. Bloomsbury Publishing, 2007.
- Jennings, Ronald C. “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri”. *Studia Islamica*, sy 50 (1979): 151-84. <https://doi.org/10.2307/1595562>.
- Jimack, Peter. *A History of the Two Indies*. Ashgate Publishing, Ltd., 2006.
- Kantorowicz, Ernst H. “Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması”. Çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yay 1 (2018).
- Kapani, Münici. *Kamu Hürriyetleri*. İstanbul: Yetkin Yayınları, 1993.

- Karahanoğulları, Onur. “III. Cumhuriyet’te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72, sy 4 (2017): 849-913.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. 8. (tıpkıbasım). C. VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Károly Nagy - Macaristan, No. 56665/09 (AİHM 14 Eylül 2017).
- Karpov, Vyacheslav. “Desecularization: A conceptual framework”. *Journal of Church and State* 52, sy 2 (2010): 232-70.
- Kelly, J.N.D. *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Birgün. “Kendisini Peygamber İlan Eden Evrenesoğlu’nun Sitelerine Erişim Engeli”, 29 Ocak 2019. <https://www.birgun.net/haber/kendisini-peygamber-ilan-eden-evrenesoglu-nun-sitelerine-erisim-engeli-245176>.
- Kennedy, Duncan. “The critique of rights in critical legal studies”. İçinde *Left legalism/left critique*, editör Wendy Brown ve Janet Halley, 178-228. Durham: Duke University Press, 2002.
- Keohane, Nannerl O. “The Radical Humanism of Etienne de La Boétie”. *Journal of the History of Ideas* 38, sy 1 (1977): 119-30.
- Kıbrıs - Türkiye, Reports of Judgments and Decisions 2001-IV (AİHM 2001).
- Kili, Suna. *Atatürk Devrimi : Bir Çağdaşlaşma Modeli*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2006.
- Kingdon, Robert M. *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572: A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory*. C. 92. Librairie Droz, 1967.
- Kingdon, Robert McCune. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*. Cenevre: Librairie Droz, 2007.
- Kinzel, Katherina. “Wilhelm Windelband”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Summer 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/wilhelm-windelband/>.
- Kirby, Torrance. “Emerging Publics of Religious Reform in the 1530s: The Affair of the Placards and the Publication of Antoine de Marcourt’s Livre des marchans”. İçinde *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge*, editör Bronwen Wilson ve Paul Yachnin. New York: Routledge, 2011.
- Kjeldsen, Busk Madsen ve Pedersen - Danimarka, No. 5095/71; 5920/72; 5926/72 (AİHM 07 Aralık 1976).
- Klein, Boris. “Le Principe de Laïcité et Son Application aux Mineurs : Approche Comparée Entre la France et l’Allemagne”. *Histoire, Monde et Cultures Religieuses* 39, sy 3 (2016): 55-69. <https://doi.org/10.3917/hmc.039.0055>.
- Knecht, Robert Jean. *Renaissance Warrior and Patron: the reign of Francis I*. Cambridge University Press, 1994.
- . *The French Wars of Religion 1559-1598*. 3. bs. Malezya: Pearson Education Limited, 2010.
- Koca, Bayram. “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Aleviler Arasındaki Meseleye Liberal Bir Bakış”. *Liberal Düşünce Dergisi*, sy 74 (t.y.): 39-61.
- Kolektif. *Türkiye Cumhuriyeti’nin Laikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi (Panel)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, 1995.

- Kommers, Donald P., ve Russell A. Miller. *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany: Revised and Expanded*. Durham and London: Duke University Press, 2012.
- Kökcü, Halil. “Paternalizm Kavramı ve Örnek Uygulamalar”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Köse ve diğerleri - Türkiye, No. 26625/02 (AİHM 24 Ocak 2006).
- Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Kukathas, Chandran. “Ahlâkî Evrenselcilik ve Kültürel Farklılık”. Çeviren Mustafa Erdoğan. *Liberal Düşünce Dergisi*, sy 55 (01 Haziran 2009): 7-22.
- . *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford University Press, 2003.
- Kuru, Ahmet T. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*. Çeviren Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will. *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- La Boétie, Etienne de. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. Çeviren Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- Lacorne, Denis. “Une Laïcité à l’Américaine”. *Études* 409, sy 10 (2008): 297-305. <https://doi.org/10.3917/etu.094.0297>.
- Larissis ve diğerleri - Yunanistan, No. 23372/94 (AİHM 24 Şubat 1998).
- Laursen, John Christian, ve Richard Henry Popkin. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture Volume IV: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. C. 176. Springer Science & Business Media, 2013.
- Lautsi ve diğerleri - İtalya, No. 30814/06 (AİHM 18 Mart 2011).
- Le Goff, Jacques. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?* Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2017.
- Leigh, Ian, ve Rex Ahdar. “Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away’(2012)”. *Modern Law Review* 75, sy 6 (t.y.): 1064-98.
- Lerner, Natan. *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration*. Studies in religion, secular beliefs, and human rights, v. 2. Leiden ; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- Levene, Nancy. “Spinoza the Radical”. İçinde *Reassessing the Radical Enlightenment*, 107-26. Routledge, 2017.
- Leyla Şahin - Türkiye, No. 44774/98 (AİHM 10 Kasım 2005).
- Livet, Georges. *Les Guerres de Religion (1559–1598)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Lock, Tobias. “Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools”. İçinde *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, editör Myriam Hunter-Henin, 373-96. London: Routledge, 2016.
- Losurdo, Domenico. *Köktendincilik Nedir?* Çeviren Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2017.
- Loughlin, Martin. *Kamu Hukukunun Temelleri*. Çeviren Dilşad Çiğdem Sever ve Kuvılcım Turanlı. Ankara: Dipnot, 2017.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The MacMillan Company, 1967.

- Lukes, Steven, ve Nadia Urbinati. "Editors' Introduction". İçinde *Condorcet: Political Writings*, editör Steven Lukes ve Nadia Urbinati, xv-xlii. Cambridge University Press, 2012.
- Machionis, John J. "Sosyalizasyon". İçinde *Sosyoloji*, çeviren Tuğça Poyraz Tacoğlu. Ankara: Nobel, 2015.
- MacKinnon, Catharine A. *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*. United States: Harvard University Press, 1988.
- Macrure, Jocelyn, ve Charles Taylor. *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*. Çeviren İlhan Güllü. İstanbul: İskenderiye Kitap, 2015.
- Magliocca, Gerard N. "Indians and Invaders: The Citizenship Clause and Illegal Aliens". *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 10, sy 3 (2008 2007): 499-526.
- Major, J. Russell. "The Third Estate in the Estates General of Pontoise, 1561". *Speculum* 29, sy 2, Part 2 (1954): 460-76.
- Mardin, Şerif A. "Ideology and Religion in the Turkish Revolution". *International Journal of Middle East Studies* 2, sy 3 (1971): 197-211.
- Mariéjol, Jean-H. *La Réforme, la Ligue, l'Edit de Nantes -1559 -1598*. Tallandier, 1983.
- Mark Twain. *The Adventures of Huckleberry Finn*. G&D Media, 2020. <https://proxy.hacibayram.edu.tr/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=2494875&lang=tr&site=eds-live>.
- Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. United Kingdom: Routledge, 2017.
- Marx, Karl. "Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen". İçinde *Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke Band 1*. Berlin/DDR: Karl Dietz Verlag Berlin, 1976. http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_060.htm.
- . *Kapital*. 5. C. 1. İstanbul: Sol Yayınları, 1997.
- . *Yahudi Sorunu*. Çeviren Kolektif. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Mawhinney, Alison. "Crucifixes, Classrooms and Children: a Semiotic Cocktail". İçinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 91-111. Brill Nijhoff, 2012.
- McDaniel v. Paty, No. 435 U.S. 618 (1978) (U.S. Supreme Court 19 Nisan 1978).
- Melton, J. Gordon. "Pentecostalism". İçinde *Encyclopædia Britannica*. Erişim 12 Ekim 2020. <https://www.britannica.com/topic/Pentecostalism>.
- Birgün. "Mescitsiz Okul Kalmasın Projesi Özel Yaşamış!", 18 Ocak 2019. <https://www.birgun.net/haber/mescitsiz-okul-kalmasin-projesi-ozel-yasammis-243839>.
- Micallef, Fabrice. "Guerre Civile et Épreuve Délibérative. Les Assemblées Provençales au Début des Troubles de la Ligue (1585-1588)". *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* (1954-) 62, sy 1 (2015): 127-46.
- Miller, Ruth A. *Fıkıhtan Faşizme, Osmanlıdan Cumhuriyete Günah ve Suç*. Çeviren Hamdi Çilingir. İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.
- Milot, Micheline. "Introduction: les Amériques et la Laïcité. Acquis Historiques et Enjeux Actuels". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, sy 146 (2009): 9-16.
- Minersville School District v. Gobitis, No. 310 US 586 (1940) (U.S. Supreme Court 03 Haziran 1940).

- Ministry of the Interior and Kingdom Relations. "The Constitution of the Kingdom of the Netherlands 2018", 2019. <https://t.co/FrZL3l5dHo?amp=1>.
- Momigliano, Arnaldo. "La Caduta Senza Rumore Di Un Impero Nel 476 D.C." *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 3, sy 2 (1973): 397-418.
- Moon, Richard. "Neutrality and Prayers: Mouvement laïque v Saguenay". *Oxford Journal of Law and Religion* 4, sy 3 (2015): 512-19.
- Mouvement Laïque Québécois v. Saguenay (City), [2015] 2 SCR 3 (Kanada Yüksek Mahkemesi 2015).
- Möller, Kai. "Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Rights". *Oxford Journal of legal studies* 29, sy 4 (2009): 757-86.
- Nachmani - Nachmani, No. CA 5587/93 (İsrail Yüksek Mahkemesi 30 Mart 1995).
- Nadler, Steven. "Baruch Spinoza". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*, editör Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/spinoza/>.
- Narveson, Jan. *The Libertarian Idea*. Broadview Press, 2001.
- "NASA - Tycho's Nova". Erişim 28 Nisan 2021. https://www.nasa.gov/audience/forstudents/postsecondary/features/F_Tycho_Nova.html.
- Neale, J. E. *The Age of Catherine de Medici*. Harper & Row, 1962.
- Neeve, Pieter de. *Colonus: Private Farm-Tenancy in Roman Italy During the Republic and the Early Principate*. Brill, 1984.
- Nesbitt, Nick. "Which Radical Enlightenment? Spinoza, Jacobinism and Black Jacobinism". *Spinoza Beyond Philosophy*, 2012, 149-67.
- Nino, Carlos Santiago, ed. *Rights*. Aldershot: Dartmouth Publishing Co Ltd, 1992.
- Nussbaum, Martha C. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Nußberger, Angelika. "The European Court of Human Rights and Freedom of Religion". İçinde *Religion and International Law*, 130-56. Brill Nijhoff, 2018.
- Oeter, Stefan. "Headscarf and Burqa Bans as Battlegrounds for Symbolic Conflicts on Cultural Identity: Has Human Rights Protection Ended Up in a State of Confusion?" İçinde *Israel Yearbook on Human Rights, Volume 50 (2020)*, 121-48. Brill Nijhoff, 2020.
- Okandan, Recai Galip. *Amme Hukukumuzun Anahatları, Birinci Kitap*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963.
- Milliyet. "Olay Barmene İnfaz", 06 Mayıs 1997. <https://www.milliyet.com.tr/the-others/olay-barmene-infaz-5384060>.
- "Opinions: Everson v. Board of Education of the Township of Ewing et al.", 10 Şubat 1947. <https://www.thefire.org/first-amendment-library/decision/everson-v-board-of-education-of-the-township-of-ewing-et-al/>.
- Özbilgen, Tarık. *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. C. I. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1971.
- Özcan, Mehmet Tevfik. *Modern Toplum ve Hukuk Devleti*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.
- Özdemir, Ali Murat. "Söylem, Söylem-Dışı ve Teorik Stratejiler". *Mülkiye Dergisi* 35, sy 271 (2014): 55-74.
- Özdemir, Ali Murat, ve Ebubekir Aykut. "Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi". *İnsan Hakları Yıllığı* 28 (2010): 23-44.

- Özdemir, Ali Murat, Abdurrahman Saygılı, Hamdi Gökçe Zabunoğlu, Aynur Demirli, Ebubekir Aykut, Ezgi Nur Türkoğlu Karacaova, Göksu Uğurlu, ve Ozan Giray Şahin. *Genel Kamu Hukuku: Kuramsal Yaklaşım*. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Paine, Thomas. *Sağduyu*. Çeviren Seçil Saraçlı. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Panara, Carlo. "Another Defeat for the Principle of Secularism: Recent Developments on the Display of the Crucifix in Italian Courtrooms". *Religion & Human Rights* 6, sy 3 (2011): 259-65.
- . "Back to the Basics of Fundamental Rights: An Appraisal of the Grand Chamber's Judgment in Lautsi in Light of the ECHR and Italian Constitutional Law". İçinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 301-25. Brill Nijhoff, 2012.
- "Peace of Augsburg". İçinde *Britannica Academic*. Erişim 21 Nisan 2021. <https://academic-eb-com.eu1.proxy.openathens.net/levels/collegiate/article/Peace-of-Augsburg/11244>.
- Pearce, Augur. "Episcopacy and the Common Law". *Ecclesiastical Law Journal* 7, sy 33 (2003): 195-209.
- Perry, Michael J. "Why Religion in Politics Does Not Violate la Conception Americaine de la Laicite". *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13, sy 2 (2006): 543.
- Petrović, Gajo. "Men and Freedom". İçinde *Socialists Humanism: An International Symposium*, editör Erich Fromm. Garden City, NY: Doubleday, 1965.
- Pierik, Roland. "State Neutrality and the Limits of Religious Symbolism". İçinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 201-18. Brill Nijhoff, 2012.
- Poggi, Gianfranco. *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. Çeviren Aysun Babacan. 3. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- . *The Development of the Modern state: A Sociological Introduction*. Stanford University Press, 1978.
- Poulantzas, Nicos. *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*. Editör James Martin. Çeviren Akın Sarı ve Selime Güzelsarı. Ankara: Dipnot, 2010.
- Pound, Roscoe. "Law in Books and Law in Action". *American Law Review* 44, sy 1 (1910): 12-36.
- Price, Polly J. "Natural Law and Birthright Citizenship in Calvin's Case (1608)". *Yale J.L. & Human.* 9 (1997): 73.
- Proeschel, Claude. *L'Idée de Laïcité. Une Comparaison Franco-Espagnole*. l'Harmattan, 2005.
- Pryce, Huw, ve John Watts, ed. *Power and Identity in the Middle Ages: Essays in Memory of Rees Davies*. Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199285464.001.0001>.
- Pryor, John. "The Historical Foundations of a Feudal Mode of Production". *Sydney Studies in Society and Culture* 2 (1985).
- Quack, Johannes. "Identifying (with) the Secular". *The Oxford Handbook of Secularism*, 2016, 21.
- UN News. "'Quash' convictions and release women jailed for protesting against wearing veils in Iran, urge UN rights experts", 16 Ağustos 2019. <https://news.un.org/en/story/2019/08/1044371>.

- Raimondi, Guido. "President of the European Court of Human Rights, opening of the judicial year, 26 January 2018 speech in ECHR Annual Report 2018", 2018. https://www.echr.coe.int/Documents/Annual_report_2018_ENG.pdf.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 2005.
- . "Temel Özgürlükler ve Öncelikleri". İçinde *Liberaller ve Cemaatçiler*, editör André Berton, Pablo Da Silveira, ve Hervé Pourtois, çeviren Başak Demir, 145-72. Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- "Report on State-Religion Relationships and Their Impact on Freedom of Religion or Belief". United Nations, 02 Mart 2018.
- Research Division. "Overview of the Court's case-law on freedom of religion". Echr. Erişim 06 Ekim 2020. https://www.echr.coe.int/Documents/Research_report_religion_ENG.pdf.
- Roberts, Penny. *A City in Conflict: Troyes During the French Wars of Religion*. New York: Manchester University Press, 1996.
- Robertson, Alexander. "The Jurisdiction of Ecclesiastical Courts in England". *Law Magazine and Law Review* 9, sy 4 (1884 1883): 403-41.
- Robinson, J.H., ed. "The Civil Constitution of the Clergy, July 12, 1790". İçinde *Readings in European History*, II:423-27. Boston: Ginn, 1906. <https://history.hanover.edu/texts/civilcon.html>.
- Rockefeller, Steven C. "Yorum". İçinde *Çok Kültürcülük Tanınma Politikası*, editör Amy Gotmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Roelker, Nancy Lyman. *Queen of Navarre*. Harvard University Press, 2013.
- Roman Catholic Diocese Of Brooklyn, New York v. Andrew m. Cuomo, Governor of New York - On Application For Injunctive Relief, No. 592 U.S. ____ (2020) - No. 20A87 (U.S. Supreme Court 25 Ekim 2020).
- Romier, Lucien. *Les Origines Politiques des Guerres de Religion*. Paris: Perrin, 1914. http://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_PdF/PQRS/Romier/G_Religions_2.pdf.
- Rosen, Michael. *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Rosenfeld, Michel. "Can Constitutionalism, Secularism and Religion be Reconciled in an Era of Globalization and Religious Revival". *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2333.
- Rothbard, Murray N. "Introduction". İçinde *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Etienne de La Boétie. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Alpogut Erenulu. İstanbul: Öteki, 1996.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. İstanbul: Metis, 2005.
- Rozenberg, Danielle. "Espagne: l'invention de la Laïcité". *Sociétés Contemporaines* 37, sy 1 (2000): 35-51.
- Sajó, András. "Constitutionalism and Secularism: the Need for Public Reason". *Cardozo L. Rev.* 30 (2008): 2401.
- Sakaranaho, Tuula. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-Reading Finland and Ireland*. Brill Leiden, 2006.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar. *Din Ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.

- Salmon, John Hearsey McMillan. *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*. New York: St. Martin's Press, 1975.
- Sandel, Michael J. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Sapir, Gidon, ve Daniel Statman. "Why Freedom of Religion Does not Include Freedom From Religion". *Law and Philosophy* 24, sy 5 (2005): 467-508.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la Raison Dialectique (Précédé de Questions de Méthode)*. C. 1. Fransa: Gallimard, 1960.
- Saygılı, Abdurrahman. "Kutsallık ile Rasyonellik Sarkacında Devlet". *İmaj Yay.*, Ankara, 2014.
- Sayim, Hasan Vural. *Türkiye'de Din Özgürlüğüne İlişkin Anayasal Güvence*. Ankara: Seçkin, 2013.
- Schmidt, Volker H. "Eight theories of societalization: Toward a theoretically sustainable concept of society". *European Journal of Social Theory* 23, sy 3 (2020): 411-30.
- Scott, Joan W. *La Religion de la Laïcité*. Çeviren Joëlle Marelli. Paris: Climats, 2018.
- Séguir, Philippe. "Joan W. Scott, La religion de la Laïcité. Paris, Climats, 2018". *Revue du Droit des Religions*, sy 8 (2019): 211-13.
- Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich, No. 426 U.S. 696 (1976) (U.S. Supreme Court 21 Haziran 1976).
- Sezer, Abdullah. "Türk ve Amerikan Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi [Laisizm-Sekülerizm]". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Shaheed, Ahmed. "Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion and Belief". United Nations, 17 Ocak 2017.
- Shusterman, Noah. "The French Revolution and the Civil Constitution of the Clergy: The Unintentional Turning Point". *Religion and the State: Europe and North America in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 2012, 63-72.
- Sinan Işık - Türkiye, Reports of Judgments and Decisions 2010 (AİHM 2010).
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. C. 1. Cambridge University Press, 1978.
- Skirbekk, V., M. Stonawski, ve A. Goujon. "Global Christianity: A report on the size and distribution of the world's Christian population", 2011.
- Smet, Stijn. "Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map". İçinde *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, 113-42. Brill Nijhoff, 2012.
- Smith, Sharon. *Kadınlar ve Sosyalizm*. Çeviren Etkin Bilen Eratalay. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Sparer, Ed. "Fundamental human rights, legal entitlements, and the social struggle: A friendly critique of the critical legal studies movement". *Stanford Law Review*, 1984, 509-74.
- Spini, Giorgio. "Secularization and tolerance". *Ratio Juris* 10, sy 1 (1997): 9-12.
- Spinoza, Benedictus. *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- . *Tractatus Theologico Politicus: Teolojik - Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün. Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Spinoza, Benedictus De. *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, 2012.

- Steinberg, Justin. "Spinoza's Political Philosophy". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)*, editör Edward N. Zalta, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/>.
- Steinmetz, David. *Calvin in Context*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Stephenson, Carl. "Feudalism and its Antecedents in England". *The American Historical Review* 48, sy 2 (1943): 245-65.
- Stjernfelt, Frederik. "'Radical Enlightenment': Aspects of the History of a Term". İçinde *Reassessing the Radical Enlightenment*, 80-103. Routledge, 2017.
- Sutherland, Nicola M. *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict: 1559-1572*. 1. Londra: MacMillan, 1973.
- Swaine, Lucas A. "How Ought Liberal Democracies to Treat Theocratic Communities?" *Ethics* 111, sy 2 (2001): 302-43.
- Şahin, Ozan Giray, ve Ali Murat Özdemir. "Hukuka İdeolojisi Üzerinden Bakmak: Kozmopolitan, Ülkesel ve Devletçi Söylemler". *Amme İdaresi Dergisi* 52, sy 4 (2019): 25-58.
- Şahin Ünver, Fatma Süzgün. *Hukuk Felsefesinde İrade Serbestliği ve Sorumluluk*. Ankara: Astana Yayınları, 2018.
- Şen, Özgür. *Türkiye'de Laiklik ve Sol*. İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2014.
- Tanilli, Server. *Anayasalar ve Siyasal Belgeler*. İstanbul, 1962.
- . *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*. C. III, XVI ve XVII yüzyıllar. Cem Yayınevi, 1994.
- Tanör, Bülent. *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. İstanbul: Afa Yayınları, 1996.
- . *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014.
- . "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism". İçinde *The Power of Religion in the Public Sphere*, kitap editörü Judith Butler, Jürgen Habermas, Cornel West, Craig Calhoun, ve Charles Taylor, 34-59. editör Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen. Columbia University Press, 2011. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/butl15645.6>.
- Taylor, Charles, ve Jocelyn Maclure. *Laïcité et Liberté de Conscience*. Montreal: Boréal, 2010.
- "TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, Cilt 24", 01 Kasım 1922.
- Teich, Mikuláš. *The Scientific Revolution Revisited*. Cambridge: Open Book Publishers, 2015.
- Temperman, Jeroen. *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*. C. 11. Martinus Nijhoff Publishers, 2012.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. 21. İstanbul: Beta, 2017.
- "The Hutterian Brethren", t.y. <https://sites.ualberta.ca/~german/AlbertaHistory/Hutterites.htm>.
- Thompson, James Westfall. *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici and Philip II*. University of Chicago Press, 1915.
- Thucydides. *The Peloponnesian War*. Çeviren Martin Hammond. United Kingdom: Oxford University Press, 2009.
- Tierney, Brian. *The Idea Of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*. C. 5. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- Timur, Taner. "Aydınlanma, Sınıf Kavgası ve Laiklik". *Praksis*, sy 41 (2016): 253-67.

- . *Devrimler Çağı: 1848, 1871, 1917*. İstanbul: Yordam Kitap, 2017.
- . *İslam Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*. İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- . *Osmanlı Kimliği*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Torcaso v. Watkins, 367 United States Reports (US Supreme Court 1961).
- Torcaso v. Watkins, No. 367 US 488 (1961) (U.S. Supreme Court 19 Haziran 1961).
- Turhan, Mehmet. “Anayasanın Hak Temelli Yorumu ve Anayasa Yargısı”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62, sy 03 (2007): 379-404.
- . “Değişen Egemenlik Anlayışının Hak ve Özgürlüklerin Korunmasına Etkileri ve Türk Anayasa Mahkemesi”. *Anayasa Yargısı* 19, sy 1 (2003).
- Türkbağ, Ahmet Ulvi. “The Enlightenment and Şanlı-Urfa (Edessa): A Different Ground for Social Coherence and Solidarity”. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20, sy 2 (2021): 537-55.
- NASA. “Tycho’s Nova”. Erişim 16 Şubat 2020. https://www.nasa.gov/images/content/62487main_Tycho_Brahe_Nova.jpg.
- Ulusoy, Ali. “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 53, sy 4 (2004): 125-34.
- Unicef. *Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme ve İhtiyari Protokoller, Usûl Kuralları ile Çocuk Hakları Komitesi Genel Yorumları*. Unicef, 2018.
- Urbini, Nadia. “Condorcet’s Democratic Theory of Representative Government”. *European Journal of Political Theory* 3, sy 1 (2004): 53-75.
- USCIRF. “ABD Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu 2015 Faaliyet Raporu”, 2015. https://www.uscifr.gov/sites/default/files/Cyprus%202015_Turkish.pdf.
- Uygun, Oktay. *Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- . *Devlet Teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015.
- . *Hukuk Teorileri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6. (tıpkıbasım). C. IV-2. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Vanasse, Claudie. “Les Saintes Cruautés. La Mortification Corporelle Dans le Catholicisme Français Moderne (XVI-XVII siècles) Volume 1 de 2”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Département d’Histoire Faculté des Études Supérieures Université de Montréal ET Faculté des Lettres et Sciences Humaines Université Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand II), 2005.
- Vinx, Lars. “The Political Theology of the Secular State in Hobbes and Böckenförde”. *Oxford Journal of Law and Religion* 7, sy 1 (2018): 51-73.
- Volz, Carl A. *The Medieval Church: From the Dawn of the Middle Ages to the Eve of the Reformation*. Abingdon Press, 2011.
- Wacks, Raymond. “Hukuk Kuramını Anlamak, çev”. *Fatma Süzgün Şahin Ünver, Serdar Ünver, Ankara, Astana Yayınları*, 2016.
- . *Understanding Jurisprudence*. 6th Edition. Oxford, UK: Oxford University Press, 2021.
- Wagner, John A. *Documents of the Reformation*. California: ABC-CLIO, 2019.
- Wallace - Jaffree, No. 472 U.S. 38 (U.S. Supreme Court 04 Haziran 1985).
- Weis, Monique. “Les Huguenots et les Gueux: Des Relations Entre les Calvinistes Français et Leurs Coreligionnaires des Pays-Bas Pendant la Deuxième Moitié du XVI Siècle”. İçinde *Entre Calvinistes et Catholiques: Les Relations Religieuses Entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVIe-XVIIIe Siècle)*, editör Yves Krumenacker, 17-29. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

- Wenar, Leif. "Rights". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), editör Edward N. Zalta. Erişim 05 Nisan 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.
- Wendehorst, Stephan. "Religious Rights Between International Law and Constitutional Law: A System of Communicating Vessels—From Premodern Historical Evidence to a Reassessment of Doctrine". İçinde *Religion and International Law*, 3-36. Brill Nijhoff, 2018.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş : Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Wheare, Kenneth C. *Modern Anayasalar*. Çeviren Mehmet Turhan. İstanbul: Turhan, 1984.
- White, Alan R. *Right*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Wickham, Chris. "The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism". *Past & Present*, sy 103 (1984): 3-36.
- Wilson, Bryan. "Secularization: The Inherited Model". İçinde *The Sacred in a Secular Age*, editör Phillip E. Hammond, 1985. bs, 9-20. Berkeley: University of California Press, t.y.
- . "Sekülerleşme". İçinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, editör M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, çeviren Ali Bayer, 9-24. Ankara: Otto, 2021.
- Wood, Ellen Meiksins. *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans' tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Yordam Kitap, 2016.
- Wootton, David. *Bilimin İcadı*. Çeviren Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Yaylalı, Mustafa. *Jürgen Habermas: Demokrasi ve Hukuk*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2021.
- Yelkenci, Taner. "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi". *Felsefe logos* 40 (2011): 61-76.
- Yıldırım, Nazlı. "Herakles Hermelerinin Anlamı ve Kullanımı". *Mediterranean Journal of Humanities*, 2012, 229-37.
- Yüksel, Murat. *Hukuki Plüralizm*. İstanbul: Beta, 2003.
- Yüksel, Saadet. *Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015.
- Yükselbaba, Ülker. *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden İletişimsel Kamusalığa Geçiş*. On İki Levha Yayıncılık, 2012.
- Zabunoğlu, Yahya Kâzım, Maksut Mumcuoğlu, Abdurrahman Saygılı, ve Hamdi Gökçe Zabunoğlu. *Devletin Genel Kuramı Dersleri*. C. 1. Ankara: Yetkin Yayınları, 2021.
- Zuckerman, Phil, ve John R. Shook. "Introduction: The study of secularism". *The Oxford handbook of secularism*, 2017, 1-20.
- Zygmunt, Bauman. *Özgürlük*. Çeviren Eren Kübra. İstanbul: Ayrıntı, 2015.
- No. E.1986/11, K.1986/26 (Anayasa Mahkemesi 04 Kasım 1986).



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Serdar Ünver
Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi	2016
Lisans	Ankara Üniversitesi	2003
Lise	Bornova Anadolu Lisesi	1998

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
-----	-----	-------



