

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

TÜRK VE FRANSIZ LAİKLİK MODELLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Beyza YILMAZ

**Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Enstitü Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Davut DURSUN

HAZİRAN-2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

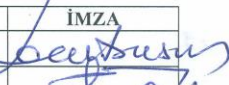
**TÜRK VE FRANSIZ LAİKLİK MODELLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI
İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Beyza YILMAZ

Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Enstitü Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler

“Bu tez 11/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRI ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Davut DURSUN	=Başarılı=	
Prof. Dr. İlyas SÖĞÜTLÜ	=Başarılı=	
Doç. Dr. Köksal ŞAHİN	=Başarılı=	

 SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU		Sayfa : 1/1
	Öğrencinin		
Adı Soyadı	:	BEYZA YILMAZ	
Öğrenci Numarası	:	1660Y03005	
Enstitü Anabilim Dalı	:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	
Enstitü Bilim Dalı	:	Siyaset ve Sosyal Bilimler	
Programı	:	☒ YÜKSEK LİSANS	☐ DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Türk ve Fransız Laiklik Modellerinin Karşılaştırmalı İncelemesi	
Benzerlik Oranı	:	%8	
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,			
☒ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen teze çalışmamın benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.			
 12/06/2019 Öğrenci İmza			
☒ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbtezler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.			
Bilgilerinize arz ederim.			
 12/06/2019 Öğrenci İmza			
Uygundur			
Danışman Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Davut DURSUN Tarih: 12.06.2019 İmza:			
☐ KABUL EDİLMİŞTİR ☐ REDDEDİLMİŞTİR EYK Tarih ve No:		Enstitü Birim Sorumlusu Onayı	

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında laiklik modelinin Türkiye’de ve Fransa’da inşası, gelişmesi, benzer ve farklı yönleri siyasi, tarihi, dini ve sosyal dinamikler perspektifinde karşılaştırmalı olarak incelenmek istenmiştir.

Öncelikle çalışmamın konusunu seçerken isteklerimi ve fikirlerimi göz önünde bulundurup bana fikri her türlü desteği sağlayan, kaynaklara ulaşmamda beni yönlendiren ve çalışmamı titizlikle inceleyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Davut DURSUN’a teşekkürlerimi sunarım. Tez dönemimde bana hassasiyetle davranan ve anlayış gösteren çalışma arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Bu süreçte maddi ve manevi her türlü desteği sağlayan değerli aileme anlayışları, destekleri ve sabırları için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

BEYZA YILMAZ

Haziran, 2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR.....	iii
TABLO/ŞEKİL/GRAFİK LİSTESİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM: DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TEORİK VE KAVRAMSAL ARKA PLANI	5
1.2. Devlet Kavramı	7
1.3. Sekülerizm ve Laiklik Kavramları	12
1.4. Devlet ve Din İlişkisinin Modern Dönemdeki Örgütlenme Modelleri	15
1.4.1. Din-Devlet İlişkilerinde Amerikan Ayrılıkçı Modeli	20
1.4.2. Din-Devlet İlişkilerinde Alman İş Birliği Modeli	21
1.4.3. Din-Devlet İlişkilerinde Fransız-Türk Kontrolcü Laiklik Modeli	23
1.5. Laiklik Modelinin Eşikleri ve Ölçütleri	25

2. BÖLÜM: FRANSA'DA VE TÜRKİYE'DE LAİKLİK MODELİNİN İNŞASI.....	31
2.1. Fransa'da Laiklik Modelinin Ortaya Çıkışı	31
2.1.1. Fransız Laiklik Modelinin Oluşmasına Katkı Sağlayan Düşünürler:	35
2.1.1.1. Voltaire	35
2.1.1.2. Jean Jacques Rousseau	36
2.1.2. Fransa'da Laiklik Modelinin İnşası	38
2.1.3. Kilisenin Devlet Denetimine Geçmesi ve Ulusal Din Yaratma Çabaları	40
2.1.4. 1801 Konkordato Dönemi.....	43
2.1.5. 1905 Ayrılık Yasası	46
2.2. Türkiye'de Laiklik Modelinin İnşası	51
2.2.1. Osmanlı Devleti'nde Dinin Etkisinin Gerilemesi ve Sekülerleşme Süreci	52
2.2.2. Yeni Osmanlılar ve 1876 Anayasası.....	59
2.2.3. Jön Türkler ve Laiklik Modeline Geçişin Adımları.....	65

2.2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Laiklik Modelin İnşası	66
2.2.5. Kemalist Laiklik ve Sivil Din Anlayışı.....	73

3. BÖLÜM: FRANSIZ VE TÜRK LAİKLİK MODELİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	78
3.1. Fransız ve Türk Laiklik Modellerinin Ortak Noktaları.....	78
3.1.1. Anayasal Statü	78
3.1.2. Dine Karşı Kontrolcü Eğilim	82
3.1.3. Azınlık Dinleri İle Olan İlişkiler	90
3.2. Fransız ve Türk Laiklik Modellerinin Farklılıkları	100
3.2.1. Resmi Din Kurumu	100
3.2.2. Sosyolojik Yapı ve Laikliği Koruma Aktörleri.....	107
3.2.3. Alternatif Muhalefet ve Demokrasi	113
3.2.4. Din Eğitimi.....	113
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	120
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR

A.B.D.	: Amerika Birleşik Devletleri
Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
CFCM	: Conseil Français du Culte Musulman (Fransız Müslüman İnanç Konseyi)
C.H.P	: Cumhuriyet Halk Partisi
D.Y.P.	: Doğru Yol Partisi
M.H.P	: Milliyetçi Hareket Partisi
S.P.	: Saadet Partisi
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
UOIF	: L'Union des Organisations Islamiques de France (Fransa İslami Örgütler Birliği)

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Diyanet işleri Başkanlığı Bütçesinin 1998 Fiyatlarıyla Reel Gelişimi.....	102
Şekil 2: Diyanetin Varlık Sebebi	104
Şekil 3: Diyanet ve Aleviler	106
Şekil 4: Yıllara Göre Dindarlık Seviyesi	108
Şekil 5: Yıllara Göre İbadet Etme Oranı	109



Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	☒	Doktora	☐
Tezin Başlığı: Türk ve Fransız Laiklik Modellerinin Karşılaştırmalı İncelemesi			
Tezin Yazarı: BEYZA YILMAZ		Danışman: Prof. Dr. Davut Dursun	
Kabul Tarihi: 11.06.2019		Sayfa Sayısı: 137	
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bilim Dalı: Siyaset ve Sosyal Bilimler			
Laiklik ve sekülerizm kavramları zaman zaman birbirleri yerine kullanılan ifadeler olmakla birlikte sekülerizm; eğitim, hukuk ve siyaset alanı ile bireylerin günlük yaşantısında dini etkilerin azalacağını ileri süren bir teori olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda sekülerleşme iki ana kolda ayrılarak sosyal sekülerleşme ve kurumsal sekülerleşmeyi oluşturmaktadır. Öncelikli olarak sosyal sekülerleşme, bireylerin sosyal yaşamlarının dini değerler ile şekillenmemesini ifade ederken; kurumsal sekülerleşme, devlet kurumunun meşruiyetinin ve işleyişinin dini değerlere ve normlara dayanmaması şeklinde gelişmektedir. Böylelikle kurumsal sekülerleşme modernleşmenin ve demokratikleşmenin kilit unsuru olarak kabul edilmektedir. Laiklik ise sekülerizmin kurumsal modellerinden birini oluşturmaktadır. Fransa'dan mülhem model, din kurumunu ve devleti ayırmaktan ziyade, dinin devletin kontrolü altına girmesi ve kamusal alandan dini sembol ve pratiklerin ekarte edilmesi şeklinde gelişmiştir. Bu çalışma, benzer cumhuriyetçi değerler üzerine inşa edilen iki ulus-devlet olan Fransa'daki ve Türkiye'deki, kurumsal sekülerizm modellerinden biri olan laikliğin gelişimini, benzerliklerini ve farklılıklarını incelemektedir. Çalışmada kontrolcü eğilimin, otoriter yöntemlerin, anayasal sınırlandırmaların ve homojen toplum oluşturma takıntısının, modelin ana özelliklerini oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda her iki ülkenin devrimsel siyasi dönüşümünün ve cumhuriyetçi değerlerinin laiklik anlayışı üzerinde ortak değerler oluşturduğu izlenmiştir. Diğer yandan, iki ülkenin ayrılan sosyolojik yapılarının, İslam ve Hristiyanlık dinlerinin ve demokratikleşme süreçlerinin ülkeler tarafından benimsenen laiklik modeli üzerinde farklılıklar geliştirdiği gözlemlenmiştir. Sonuç olarak, inanç ve ibadet özgürlükleri ile demokratikleşme kapsamında laiklik kavramı yeniden sorgulanmıştır. Türkiye'de kontrolcü eğilim sürerken dinin kamusal alanda görünürlüğünün reddedilmesi 2000'li yıllarla birlikte, demokratikleşme çabaları aracılığıyla iyileştirilmiş ve dinin kamusal alanda varlığını kabul eder yönde gelişmiştir. 1905 yılından itibaren laiklik modelinde kurumsal ayrılığı gerçekleştiren Fransa ise, artan Müslüman nüfusunu tehdit olarak görmüş ve model İslam dinine karşı kontrolcü ve kamusal talepleri göz ardı ederek gelişmiştir.			
Anahtar Kelimeler: Laiklik, Sekülerizm, Modernleşme, Türkiye, Fransa			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	x	Ph.D.	
Title of Thesis: The Comparative Study of the Turkish and French Laicism Models			
Author of Thesis: Beyza YILMAZ		Supervisor: Prof. Dr. Davut DURSUN	
Accepted Date: 11.06.2019		Number of Pages: 137	
Department: Political Science and Public Administration Subfield: Political and Social Science			
Laicism and secularism are often interchangeably used concepts; in addition to this, secularism, is a theory that suggests a decrease in the religious influence, will decrease over education, law and politics and also the daily life of individuals. In this context, secularization is divided into two main branches; social secularization and institutional secularization. While social secularization primarily means that the social life of individuals is not shaped by religious values; institutional secularization means that evolving as the legitimacy and functioning of the state is not based on religious values and norms. Thus, institutional secularization has been accepted as the key element of modernization and democratization. Laicism is one of the institutional models of secularism. Laicism as a French model, rather than separating religion and state, progresses by deprivation of religious symbols and practices from the public sphere and a state control over religion. This study examines the developments, similarities and differences of laicism as one of the models of institutional secularism, in two different nation-states that were built on similar republican values; Turkey and France. In the study, it has been determined that controlling tendency, authoritarian methods, constitutional limitations and the obsession of creating homogeneous society constitute the main features of the model. In this context, it was observed that the revolutionary political transformation of both countries and the republican values constitute common values on the understanding of laicism. In addition, it was observed that sociological structures, Islam and Christianity and democratization developed differences on the applied laicism model. As a result, the concept of laicism has been re-questioned in terms of the freedom of belief and worship and democratization. Controlling tendency has continued in Turkey. However, rejection of the visibility of religion in the public sphere was improved in the 2000s through democratization efforts. And, laicism has evolved to accept the existence of religion in the public sphere. Since 1905, France, which carried out institutional separation in the laicism model, saw the growing Muslim population as a threat and model has been developed by ignoring public demands against Islam in a controlling way.			
Keywords: Laicism, Secularism, Modernization, Turkey, France			

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu:

Sekülerizm ve laiklik etimolojik köken olarak kiliseye karşı gelişmiş kavramlar olmakla birlikte, XIX. yüzyılda Avrupa dışı toplumlarla ve diğer inançlarla da ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Sekülerleşme teorileri geleneksel siyasi ve toplumsal yapının çözülmeye başladığı modernleşme sürecine paralel olarak dinin değer ve normlarının kamusal alandan uzaklaşarak giderek bireylerin vicdanlarına tam olarak hapsolacağını iddia etmekteydi. Her ne kadar sekülerleşme teorilerinin dinin etkisinin tamamen yok olacağı iddiası gerçekleşmemişse de sekülerizmin toplumun siyasi ve sosyal kurumlarında çeşitli etkilerinin olduğu göz ardı edilemez. Öncelikle XVII. yüzyılda yaşanan mezhep savaşları ve kilisenin yozlaşması gibi faktörler din ve devlet ittifakını zayıflatmış ve kurumların birbirinden ayrılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu kurumsal ayrılıklar da toplumların yapısına ve hakim dinin ilişkisine göre gerçekleşmiştir. Bu noktada din dışı kurumlar, dinden ve birbirlerinden özerkleşmeye başlamışlardır. Sekülerleşmenin kurumsal boyutunu ifade eden bu ayrılık modellerini; A.B.D – kesin ayrılıkçı modeli, Almanya – uzlaşmacı model ve Fransa/Türkiye – laiklik modeli oluşturmaktadır. Sosyal sekülerleşme ise toplumda dini reddeden, dini özel bir alana indirgeyen ve de dinin kamusal alanda varlığına olanak sağlayan tipolojiler olarak gerçekleşmektedir.

Modern devlet yapısının meşruiyetini ruhani kaynaklara değil; millete dayandırması, din kurumunun siyasal bağlayıcılığını zedelemiş; fakat dinin siyasette etkili olma metodu da bu süreçte dönüşüm geçirmiştir. Çalışmanın konusunu oluşturan laiklik modelinin, dinin kamusal alanda görünürlüğüne müsaade etmeyen, kurumsal ayrılığını gerçek manada bir ayrılık ile değil; devletin kontrolü aracılığıyla gerçekleştiren ve bu bağlamda bir sivil din inşa ederek gelişen model olması, çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda inanç ve ibadet özgürlüklerine cevap vermede zorlanmış ve pratikte değişiklikler geçirmiştir. Bu durum laiklik modelinin gelişimini anlamak adına farklı toplumlarda ortaya çıkışını ve uygulamadaki varyasyonlarını inceleme gerekliliğini ortaya koymuştur. Laiklik kavramının din ve devlet ayrılığı olarak geniş ve muğlak bir anlamda incelenmesi, farklı toplumlardaki din ve devlet ayrılıklarını tek tipolojiye hapsedmiş; bu durum da din ve devlet ayrılıkları üzerine yeni tipolojiler geliştirilmesinde literatüre katkı sağlamıştır. Buradan hareketle bu

çalışmada, geleneksel din ve siyaset ilişkisinin ötesine geçerek modern anlamda din ve devlet ayrılığı ele alınacaktır. Bu ayrılığı incelerken dini ve toplumsal yapı ilişkileri dikkate alınarak oluşturulan ayrılık modellerinden Fransa’da ve Türkiye’de laiklik modeli incelenecektir.

Laiklik modeli, çalışmaya konu olan, modernleşme sürecinin sonucunda laiklik modelini benimseyen, sosyal sekülerleşmesi kurumsal sekülerleşmesiyle paralel ilerleyen ve demokratik anlamda önemli adımlar atmış Fransa’da ve modeli modernleşmenin aracı olarak benimseyen, sosyal sekülerleşmesi zayıf, demokratik adımlar atması gecikmiş Türkiye’de incelenecektir. Modelin Türkiye’de ve Fransa’da incelenmesi, her iki ülkenin de aynı modeli benimsemiş olmasına rağmen modelin inşa sürecinde ve uygulamasında ortaya çıkan farklılıkların arz etmesi sebebiyle önem taşımaktadır. Bu farklılıkların gözlemlenmesi, aynı modeli benimseyen ülkelerde dahi din ve devlet ilişkisinin gelişmesinde toplumsal ve dini farklılıklar göz ardı edilemeyeceğini; üstelik, küreselleşme ve göç gibi, etkileri kolayca ön görülemez parametrelerin din ve devlet ilişkisinde dönüştürücü etkilere sahip olabileceğini, sekülerizmin gerek sosyal gerek kurumsal boyutunu tartışmak adına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda çalışma, laiklik ve sekülerizm üzerine yapılan çok geniş bir kavram yelpazesini sınırlandırarak laiklik modeli temelinde Türkiye’de ve Fransa’da din ve devlet ilişkisi ile çerçevelenmiştir. Bu ilişki modernleşme, siyaset, hukuk, eğitim ve dini talepler bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca, modelin iki farklı ülkedeki, 2000’li yıllarla gelişen yeni aktörlere verdiği tepki ile de bağlam sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Çalışma, siyaset biliminin konusu gereği dinin, devleti ve politikalarını nasıl etkilediğini göstermek üzerinden gelişmiştir. Bu bağlamda da her iki ülkenin din ve devlet ilişkisine dair çıkarılan çeşitli yasalarına ve Danıştay kararlarına yer verilmiş, eğitimde, medeni hukukta, sosyal anlamda yapılan reformlara değinilmiştir.

Kaynak olarak, Fransız ve Türk siyaset bilimi ve zaman zaman da teoloji/ilahiyat, tarih, felsefe ve hukuk literatürlerinden faydalanılmıştır.

Çalışmanın Amacı:

Bu çalışmada, öncelikle laiklik kavramının dinamik; zamana, mekana ve tarihsel koşullara bağlı olarak geliştiği kabul edilmekle birlikte, kavramın din ve devlet ilişkisinin özerk hale

gelmesi anlamının korunarak, bu ayrılığın toplumların hukuku, sosyolojisi ve siyasi konjonktürüne göre gerçekleşmesinin gerektiğinin gösterilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada, birbirinden farklı dini ve toplumsal yapılara sahip iki ülkenin kurumsal sekülerizm modellerinden biri olan laiklik modelini benimsemesindeki nedenlere işaret etmek ve aynı zamanda benimsenen modelin tüm bu farklılıklardan dolayı uygulamada iki ayrı tezahürünün ortaya çıktığını belirterek modelin küreselleşmeden ve göçten nasıl etkilendiği ile kurumsal sekülerleşmenin toplumun kendi dinamikleriyle gerçekleşmesi gereken bir süreç olduğunu göstermek amaçlanmıştır. Aynı zamanda çalışma, küreselleşme ve göç gibi aktörler aracılığıyla modelde gerçekleşen değişimlere de işaret etmektedir.

Çalışmanın Önemi:

Bu çalışma, ülkemizde din ve devlet ayrılığının yalnızca laiklik modeline karşılık gelmediğini; Türkiye’de uygulanan kurumsal sekülerleşmenin laiklik modeline karşılık geldiğini göstermek adına önem arz etmektedir. Bununla birlikte, kurumsal sekülerizmin eşiklerine ve toplumsal, dini, siyasi dinamiklere dikkat çekerek Fransa ve Türkiye arasında “daha laik olma” kıyaslamasının anlamsız olduğuna, nitekim laikliğin de dinamik bir kavram olduğuna işaret etmesi sebebiyle literatüre ufak da olsa sağlayacağı katkının önem taşıdığına inanmaktayız.

Çalışmanın Yöntemi:

Çalışma, giriş ve sonuç bölümü haricinde üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan kavramsal çerçevede; din, devlet, sekülerizm ve laiklik kavramlarının literatürdeki kabullerine yer verilmekte ve din ve devlet tipolojileriyle birlikte, bu bağlamda devletin meşruiyet kaynakları ele alınmaktadır. Bu bölümü din ve devlet kavramlarına olan yaklaşımın yanı sıra, sekülerizm ve laiklik arasındaki nüans, kurumsal sekülerizm modelleri ve din ile olan ilişkiyi ayırmada ampirik ölçütlere değinen kurumsal sekülerleşme eşikleri oluşturmaktadır.

İkinci bölümde Osmanlı Devleti’nde ve Fransa’da laiklik modelinin inşa edilmesinde etkili olan siyasi, felsefi, tarihsel, dini ve sosyolojik ilişkiler; modernleşme sürecinin etkileri, karşılaşılan siyasal ve toplumsal krizler ve dini yapıdaki dönüşüm ele alınmaktadır. Bu bölümde Osmanlı’da dinin siyasi etkisinin zayıflamaya başlaması ve ulema sınıfının

zamanla ortadan kalkması ile Fransa’da kiliseye karşı gelişen siyasetin kiliseyle uzlaşya ve ardından kiliseyle olan ilişkiyi kesme şeklinde gelişmesine işaret edilmektedir. Aynı zamanda Fransız milletin oluşum, gelişim sürecine ve milletin din ile ilişkisi ile Osmanlı’daki millet yaratma süreci ve milletin din ile ilişkisine de değinilmiştir.

Üçüncü bölümde aynı modeli benimseyen iki ülkedeki ortak ve farklı değerler ve pratikler ile bunlar üzerindeki dönüşümler incelenmektedir. Bu bölümde Osmanlı’da inşa edilmeye başlayan seküler sistemin Türkiye Cumhuriyeti’ndeki izleri, ve laikliğin anayasal değeri, sosyal tabanda laikliğe verilen tepkiler, laikliği korumak adına gelişen aktörler ve siyasal olarak laikliğin yeniden kavramlaştırılmasının mücadelesi ele alınmış; ayrıca Fransa’da laikliğin cumhuriyeti niteleyen bir değer olarak kabul görmesi, Müslümanlar üzerinden laikliğin gelişimi ve kavramın yeniden sorgulanması ile demokratik düzlemde verilen mücadeleye işaret edilmiştir.

1. BÖLÜM: DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TEORİK VE KAVRAMSAL ARKA PLANI

Bu bölümde ilk olarak, din kurumu, dini inanç ve pratikler üzerinde tartışılan fikirlere işaret edilecektir. Daha sonra devletin tarih boyunca meşruiyet çerçevesinde sorgulanan bir kurum olduğunu vurgulayarak bu iki kurum arasındaki ilişkinin modernleşmeyle birlikte farklı bir niteliğe sahip olduğu ele alınacaktır. Son olarak ise Sekülerizm ve laikliğin literatürde birbirleri yerine yaygın kullanılan kavramlar olmasının aksine, laikliğin sekülerleşmenin kurumsal modellerinden biri olduğu, kurumsal laiklikle eşikleri temel alınarak incelenecektir.

1.1.Dini İnanç ve İbadet Kavramları

Tarih boyunca modern devletler de dahil tüm devletlerin¹ din ile ilişkisi çeşitli dinamiklere göre değişkenlik gösterse de bu ilişki günümüze kadar devam etmiştir. Sekülerleşme teorilerine göre modernleşmeyle birlikte devletler dinden soyutlanacak; hatta din kurumu bireylerin günlük yaşamını da terk ederek pratik hayatta yer bulamayacaktır. Böylelikle ruhani alana hapsolacak ve son raddede ise din kurumu tamamıyla ortadan kalkacaktır.² Fakat bu teorilerin aksine, “modern toplumlarda dahi” toplumsal gerçeklik; devletin meşruiyet kaynağını dinden almadığı ve hukuk sisteminin dini hükümlere göre oluşturulmadığı seküler sistemlerde de din ve devlet ilişkisinin birbirine bağımlı iki parametre halinde geliştiğini göstermiştir.³

Temel problematikler ise din ve devletin ne tür bir ilişkide olacağı, bu ilişki skalasında bireyin nerede konumlanacağı ve de en önemlisi devlet ve din kavramlarının tarihsel konjonktürle birlikte şekillendiği dinamiklik perspektifinde bu ilişkinin kimler tarafından nasıl düzenleneceği meseleleridir. Bu korelasyonun en azından azami ölçüde nitelendirmesini yapabilmek için din, ibadet ve devlet kavramlarını tanımlayabilmek gerekmektedir. Bugün, öncelikle (en yalın tanımıyla) din ve devlet işlerini birbirinden

¹ Detay için bakınız: Christopher Pierson, *Modern State*, Second Edition (London: Routledge, 1996).

² Ali Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Liberal Düşünce*, Sayı 24, (Güz 2001), s. 150-151.

³ Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, trc. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, Cilt: IV/Sayı: 14, (1999), s. 86-87.

ayırmayı anayasal prensip edinmiş ülkeler, inanç ve din kavramlarının tanımları üzerinde çeşitli hukuki, felsefi ve teolojik tartışmalara tanıklık etmektedir. Buradan hareketle, devlet ve din ilişkisini “somutlandırabilmek” adına nelerin inanç ve din olarak kabul edilebileceğine bir sınırlandırma getirmeye çalışmaktadırlar.

Öncelikle, genel kabul çerçevesinde, inançlar ve onların doğrultusunda pratiğe dökülen ibadetler bütünü anlamına gelen dinin; Talal Asad dinamik, akışkan ve tarihsel koşullarla gelişen, değişen bir yapıya sahip olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte, toplumların dine attıkları değer, din olarak kabul ettikleri sembol, değer ve normların her toplumda farklılık göstereceği gibi aynı toplumda farklı zamanlarda da din kavramının içeriğinin değişme ve yenilenme göstereceğini ileri sürmüştür.⁴

Ninian Smart ise dinin birkaç sütundan oluştuğunu kabul eder. Ona göre din, insanların bir tapınakta ibadet ettiği ritüel bir boyuta; imgeler ve metaforlarla geliştirilmiş, aileden, çevreden zamanla kuşaktan kuşağa anlatılan mitolojik boyuta; olanı değil olması gerekeni betimleyen ahlaki sınırlar çizen boyuta; çalışmamızın konusu gereği en kompleks boyutu olan toplumda görünür, diğer inananlarla ilişki içinde olmayı gerektiren, cemaat aidiyeti oluşturan sosyal boyuta; dini pratiklerin ortaya çıkardığı çeşitli duygu ve düşüncelerle deneyimsel ve son olarak doktrinal boyuta sahiptir.⁵ Dini siyasal olan ile ilişkilendirirken tüm bu boyutları bir parametre olarak kabul etmek gerekmektedir. Zira din, Mircea Eliade ve David Hume gibi düşünürlerce de evrensel duygulara cevap veren; fakat evrensel bir içerik kabulüne sahip olmayan bir olgu olarak kabul edilmiştir.⁶

Sekülerleşme ile dinin cemaatçi yapısının çözülüp bireyselleşmesini Timothy Fitzgerald, Katolik Kilisesi’nin Protestan Reformu sırasında hakimiyetini yitirmesine ve Hıristiyanlığın politik yapılarla sıkı sıkıya bağlı hale gelmesiyle birlikte evrensel mahiyetini kaybetmeye başlamasına dayandırır. Çünkü kilise, öncelikle milli bir havaya bürünerek ulusal egemenliğin temeli⁷ olarak kabul edilmiş; Aydınlanma ile birlikte de kişisel bir hal almıştır.⁸

⁴ Talal Asad, *Genealogies of Religion*, (London: JHU Press, 1993), s. 27-29.

⁵ Gregory W. Dawes, *Religion, Philosophy and Knowledge*, First Edition (London: Palgrave Macmillan, 2016), s. 2-3.

⁶ Matthew C. Bagger, “Religion, theories of”, *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen, (USA: Macmillan Reference, 2003), s. 727.

⁷ Timothy Fitzgerald, *Discours on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion Categories*, First Edition (USA: Oxford University Press, 2007), s. 194.

⁸ Fitzgerald, s. 268.

Ali Fuad Başgil dini, temelde insanın ihtiyaç duyduğu düşünsel ve inançsal bir olgu, evrenin ne olduğunu açıklamada tatmin olma hissi, akla uygun bilgi kaynağı, ahlaki bütünlük sistemi, emirlerden ve yasaklardan oluşan davranış bütünlüğü olarak tanımlamaktadır.⁹ Dinin ahlaki boyutunun önemine işaret ederek felsefe tarihi boyunca ideal ahlak sisteminin sorgulandığını vurgulamış ve dinlerin ahlak anlayışına karşı sekülerleşme ile birlikte pozitivistlerin laik ahlak bütünlüğü oluşturmamalarını eleştirmiştir.¹⁰ Niyazi Berkes ise din kavramını işlevsel olarak sınıflandırarak ele almıştır. Ona göre din, belirli bir inancın sistematikleştiği kurallar bütünü, toplumsal ahlakla eş anlamlı olarak kullanılabilecek devletin çıkarlarına hizmet eden pragmatik bir yapı, bireysel eylemlerin aynı inanç sistemindeki bireylerle ortaklaşa şekillenmesi yahut bağımsız şekillenmesi hali olarak üç ayrı kategoride incelenmektedir.¹¹ Pragmatik yapı kategorisinde ise din, laiklik modelinde gelişen sivil din işlevine karşılık gelmektedir.

Teolojik, sosyolojik ve siyasal jargonda dine dair çeşitli kavramlaştırmalar çokça mevcut olduğu gibi, bugün bu anlam ve işlevleri yerine getiren inanışların tamamının din olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılmaktadır. Nitekim buradaki yaklaşımlardan hareketle dinin modern devletin siyasal sistemindeki yerinin ne denli flu ve din özgürlüğünün hukuk alanında ne denli tartışmalı olabileceğini söylemek mümkündür. Dini inançların nitelendirilmesinde modern hukukun bir başka tartışma konusu ise bir ilahi gücün varlığına işaret etmeyen, inanca dair çeşitli pratiklerden yoksun ateizm, deizm veya agnostizm gibi inanışların inanç ve ibadet özgürlüğü hürriyetindeki inanç kavramının şemsiyesi altında yer almasıdır. Bu bağlamda da devletin bir dine inanan vatandaşlarına karşı tarafsız olduğu gibi; inanmayan, ibadet etmeyen vatandaşlarına karşı da tarafsız olması ve onların haklarını da koruması gerektiği savunulur.

1.2.Devlet Kavramı

Dinin niteliklerine dair yapılan kavramlaştırmaların ardından ilişkilendirildiği devlet olgusu da insanlık tarihi kadar eski olup bugüne değin düşünürler ve siyaset bilimciler tarafından mahiyeti, iktidar kaynağı, meşruiyeti ve sınırları sorgulanmıştır. Devlet kavramı da en az din kadar dinamik ve kompleks bir yapıya sahiptir. Devletin ne olabileceğine ve ne olması

⁹ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 13. Baskı (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), s. 75-77.

¹⁰ Başgil, s. 92.

¹¹ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 1. Baskı (İstanbul: YKY Yayınları, 2016), s. 12.

gerektiğine dair sorgulamaların yürütüldüğü Antik Yunan'daki devlet anlayışı; Ortaçağ'da, XVII. Yüzyılda ve XXI. Yüzyılda dönüşümler göstermiştir. Tekdüze bir tanımı yapılamayan devletin Platon (M.Ö. 347), insanların bir arada yaşama zorunluluğu ile ortaya çıktığını öne sürmüş ve devleti adaletli insanın vücudunun işleyişine benzetmiştir.¹² Devlet kavramı için temel hareket noktalarından biri olan Aristoteles'in (M.Ö. 322) devlet anlayışı ise devletin doğal bir oluşum ve en iyiyi hedefleyen bir mekanizma olduğudur. Ona göre, devletin diğer her türlü topluluktan farkını ortaya koyan nokta, onun ontolojisinde saklıdır. Dolayısıyla, devleti tanımlama aracı onun biçimi değil; özüdür.¹³

Eski Yunan devlet anlayışı daha minimal ve dini dinamiklerden ziyade ahlak, erdem ve iyilik anlayışları üzerine gelişmiştir. Aydınlanma Felsefesi ile birlikte Thomas Hobbes (1679), John Locke (1704) ve Jean-Jack Rousseau (1778) gibi düşünürler Ortaçağ boyunca değişen-dönüşen devlet fikrini ele almış ve dönemin belirleyici siyasi aktörü olan kilise kurumuyla olan ilişkisini incelemişlerdir. Hobbes, devleti çıkar çatışmalarının önleneyeceği, toplumu düzenleyen araç olarak değerlendirmiş, devletin ne olduğunu değil; mevcut olan egemenlikte egemen olan ve ona tabi olanlar arasındaki ilişkinin niteliğini incelemiştir. Çağın çetrefilli, çift başlı din-devlet ilişkisi ve dini yorum farklılıklarının neden olduğu politik kargaşalar, ona metafiziğin siyasete kaynak olarak gösterilemeyeceği fikrini kazandırmıştır. Aksine, siyasetin metafiziği kontrolünü yani; tanrısal kaynağa dayanmayan devletin, artık ruhani olanı yorumla gücünü yüklediğini öne sürer.¹⁴ Nitekim, bu düşünce daha sonra tanımlamaya çalışacağımız laiklik modelinin devlete kazandırdığı, dinsel olanın devlet tarafından yorumlanması ve kontrol edilmesi misyonunun teorik zemini olacaktır. Dolayısıyla Hobbes, egemenliğin kaynağına tanrısal referans göstermediği gibi, bu kaynağı rasyonel düzeye çekerek toplumsal sözleşmeye bağlamıştır.

Locke da Hobbes gibi devletin doğa durumunun ardından bireylerin uzlaşması ile birlikte oluştuğunu kabul eder. Bu uzlaşım mülkiyetin ortaya çıkışı ve onun korunması talebinden doğmuştur. O yüzden de devletin sınırlarını mülkiyeti koruma çerçevesinde çizmiştir. Ona göre, devletin sadece mülkiyet hususunda yargılama hakkı vardır. Locke'un devlet üzerine olan fikirlerini diğer düşünürlerden ayıran ise, çalışmamıza da kaynaklık edecek nokta

¹² Platon, *Devlet*, 4. Baskı (Ankara: Elips Kitap, 2012), s. 186-187.

¹³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 8. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 139-140.

¹⁴ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 440-455.

olarak, teolojik olanla siyaset arasındaki ilişkiye olan yaklaşımıdır. Locke, ele aldığı din devlet ilişkisinde kurumsal sekülerizm kuramının temellerini atmaktadır. O, devletin dine müdahale etmesinin yanlışlığını savunur. Çünkü, bunun temelinde insanlara zorla bir fikrin ve bir inancın aşıl原因amayacağı vardır. Dinselin içinde ise zorlama ve baskı gibi bir erk gücünün kimseye verilmediğine dikkat çeker. Fakat daha sonra Locke kilise ve devletin varlık sahalarını ayırması gerektiğini, devletin hiçbir kiliseye ve inançsız müdahale etmemesi; kilisenin de dünyevi olanla ilgilenmemesi gerektiğini, ancak bu şekilde din-devlet çatışmalarının, hatta mezhepsel çatışmaların da önüne geçilebileceğine ifade eder.¹⁵

Spinoza (1677) devletin tanımı için öncelikle egemenlik kavramından yola çıkarak tekil kişinin hakkının, ortak olan uzlaşmanın sağladığı hak kadar olacağını ifade eder. Bu ortak konsensüs bağlamında egemenliği, yapılması gerekenler, emredilebilir ya da bunları yapmaya zorlanabilirlik olarak belirtmiş; devleti de bu egemenliği kullanarak kanunlar düzenleyen, politik kararlar alan yapı şeklinde tanımlamıştır. O da Hobbes gibi din ve devletin birbirinden otonom hale gelmesini; fakat dinin yine de devletin kontrolü altında olması gerektiğini savunmuştur.¹⁶

İşaret edildiği gibi, devlet üzerine düşünmenin temelinde mündemiç bir kavram olan egemenliğin kaynağı ve kullanımının sorgulanmasının bulunması sebebiyle, bu kavramlar düşünürler ve din adamları tarafından yüzyıllarca sorgulanmıştır. Modernleşme öncesi tüm bu devlet tanımları akabinde egemenliğine tanrısal referans gösterilen devletler, teokratik devletler olarak nitelendirilirken; egemenliğin, dünyevi kaynakla sabitlendiği, rasyonel bir hale büründüğü ve millet çatısında birleştiği “hukuk” devletleri de laik devlet olarak tanımlanmıştır. Egemenliğin kullanımı bağlamında devlet tipolojileri ise monarşi, oligarşi, meşrutiyet ve demokrasi olarak ifade edilmiştir.

Devletin yapısı yahut fonksiyonelliği üzerine tartışmalar, muhtevasının önemi nedeniyle siyaset biliminin tahtında oturan araştırma konularından olmaktadır. En genel ifadesiyle, hakim yönetim örgütü olan devlet, modern devlete dönüşene kadar geleneksel ve teokratik çizgilerin üzerinde seyretmiştir. Meşruiyetini tanrısal referanslara dayandıran bu devletlerin din ile ilişkisi de girift ve komplike bir hal sürmüştür. Modernleşme süreci ile birlikte

¹⁵ John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, trc. Melih Yürüşen, 8. Baskı (Ankara: Liberte Yayınları, 2017), s. 33-36.

¹⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları-Filiz Zabcı-Reyda Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 3. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), s. 78.

meşruiyetinde, örgütlenme biçiminde, işlevselliğinde dönüşüm yaşayan geleneksel devlet, bugün karşımıza modern devlet formunda çıkmaktadır. Bu noktada da çalışmamızın konusu ve ilişkilendirildiği periyodu gereği, çeşitli dinamikler sebebiyle modernleşen devletin tanımı ile ilgili kavramlaştırmalar, tartışmalar ve din ile ilişkisindeki dinamikler ve bu ilişkiyi şekillendiren aktörler üzerinde durmamız daha doğru olacaktır.

Devletin inşasını rasyonel düzleme çeken en önemli düşünürlerden Niccolo Machiavelli, modern anlamda devletin teorik kurucusu kabul edilerek devlet idaresinde teolojik değerleri kaynak olarak göstermeyi reddetmiştir. Güçlü bir iktidar kurmayı ve o iktidarı sağlamlaştırma adına da dinlerin, pragmatik unsur haline gelmelerini sistemleştirmiştir. Machiavelli İtalya'nın dağınık prensliklerinin güçlü bir devlet yapısı önünde engel olduğuna işaret etmiş; buradan hareketle merkezi bir iktidarın varlığını ve vatandaşların ulus haline kanalize olmasının gerekliliğini savunmuştur.¹⁷ Modern devlet denildiğinde akla gelen ilk kavram olan ulus fikri Fransız Devrimi öncesi böylelikle yeşermeye başlamıştır.

Saint Marc devleti, egemen otoriteye sahip, uluslararası ilişkileri olan, sınırları çizilmiş belirli bir bölgede yer alan ve ona bağlı bulunan yurttaşları olan siyasal yapı olarak tanımlar.¹⁸ Heywood ise devleti çeşitli kurumlar üzerinden otoritesini kullanan, kendisine ait sınırlı toprakları olan ve bu topraklar dahilinde hükmetme gücü olan olarak betimler.¹⁹

Buradan hareketle devleti ele aldığımızda, ilk olarak kavramı siyaseten kurumlar üstü bir yapı olarak kabul edersek; onu sadece çeşitli kurumlarla ilişkili olarak sınırlandırılmış bir tanımdan kurtarıyoruz. Bu bağlamda da modern devleti, Christopher Pierson şu dokuz kategoride incelemiştir: İlk olarak, Max Weber'in temellendirdiği şiddet araçlarının kontrolünün tekeli.²⁰ Pierson, günümüzde şiddet araçlarının seviyesinin değişikliğe uğradığından da bahseder. Salt fiziksel şiddetten öte, devletin bunu baskı kurma ile de gerçekleştirdiğine işaret eder. Bu nokta, bizim bugün din ve devlet ilişkisindeki devletin din üzerindeki kontrolcü mekanizmasında araç olarak kullandığı şiddete argüman olarak kullanabileceğimiz bir işlevsellik sağlar.²¹ Ülkesellik kategorisi ise bugün devletlerin coğrafi veya jeopolitik varlıklar olmalarını açıklar. Pierson modern devletlerin bu konuda

¹⁷ Detaylı bilgi için bakınız: Niccolo Machiavelli, *Prens*, trc. Harun Mutluay 1. Baskı (İstanbul: BS Yayın, 2018).

¹⁸ Renoid Denoix de Saint Marc, *Devlet*, trc. İsmail Yerguz, 1. Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), s. 7.

¹⁹ Andrew Heywood, *Siyaset*, trc. Kollektif, 16. Baskı (Ankara: Adres Yayınları, 2015), s. 27.

²⁰ Max Weber, *The vocation lectures : 'Science as a Vocation; Politics as a Vocation'*, Translation. Rodney Livingstone, (USA: Hackett Publisher, 2004).

²¹ Christopher Pierson, *Modern State*, Second Edition (London: Routledge, 1996), s. 8.

çok hassas olduklarını ve hatta topraklarını vahşi bir kıskançlıkla savunduklarını dile getirir.²² Çalışmamız için önemli olan bir diğer kategori ise, anayasallık. Pierson bu başlıkta anayasaları politik sürecin oyun kurallarını tanımlayan kurallar bütününe benzetmiştir. Anayasal modelin devletin gerçekte ne yaptığına dair verdiği hesap mekanizmaları olduğunu, eleştirerek, açıklamıştır. Fakat yine de devletin işleyişini, düzenini, yasalarını belirleyen anayasanın varlığı ve ancak hukukun üstünlüğü faktörleri ile bir devleti modern devlet olarak sınıflandırabileceğimizi söyler. Modern devleti incelediği diğer kategoriler ise kişilerüstü güç, kamu bürokrasisi, otorite/meşruluk, vatandaşlık ve son olarak vergilendirme ve egemenliktir.²³ Egemenlik hususunda ise Wallerstein, modern devletin ona olan yaklaşımı ve egemenliği kullanımı ile öncüllerinden ayrıldığını ve bunun ona münhasır bir özellik olduğuna işaret eder.²⁴

Modern devletin ardından onun bir varyasyonu olan ulus-devletin normatif köklerinin oluşumu ise Avrupa’da uzun yıllar tanık olunan mezhep savaşlarının ortaya çıkardığı askeri ve mali sorunları çözmek adına yönetim erkinin merkezileştiği ve oluşturulan bürokratik yapılarla birlikte feodalitenin işlevsizleşerek bir uzlaş ortamını gerektirdiği 1648 Westphalia Anlaşması’na dayanmaktadır.²⁵ Bu anlaşmada egemenlik, elçilik ve sınır gibi kavramların inşası ve kabulü, devletleri merkezîyetçiliğe ve kendi sınırları içerisindeki aynı dilde konuşan, ortak kültüre ve dini kimliğe sahip belirli bir etnik halk üzerinde yönetim erkine sahip olmaya sevk etmiştir. Ayrıca, bu anlaşmada yüzyıllardır pek çok savaşın müsebbibi kabul edilen dini değerler konu edilmeyerek din siyaset sahnesinin bir aktörü olmaktan uzak tutulmak istenmiştir.²⁶

Ulus-devlet, bir anda oluşmuş ve ulus-devlet yapısının gerektirdiği formu kısa bir sürede tamamlamış bir sistem değildir. Bu devlet yapılanması çeşitli siyasi, ekonomik, dini ve sosyolojik aktörlere endekslenmekle birlikte, 1789 Fransız Devrimi ile gerçek manada vücut bulmuştur.²⁷ Devrimin ardından ulus fikrinin tartışılması ve devletin ulus etrafında şekillenmesi gerektiği, egemenliğin monarkın, yani ruhani kaynağa dayananın elinde değil;

²² Pierson, s. 9-10.

²³ Pierson, s. 8-12.

²⁴ İmmanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, trc. Tuncay Birkan, 5. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), s. 71-72.

²⁵ Hamit Emrah Beriş, “Moderniteden Postmoderniteye”, *Siyaset*, edt. Mümtaz’er Türköne, 2. Baskı (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), s. 492.

²⁶ Beriş, s. 494-495.

²⁷ Dönemin konjonktüründe ulus devleti anlayabilmek için bakınız: Eric Hazan, *Fransız Devrimi Tarihi*, trc. Nazlı Ceyhan Sümter, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

milletin elinde, yani rasyonel olanın elinde olması gerektiği kabul görmüştür. Devlet artık krala ait bir mal olmağını yitirmiştir. Ulus-devlet sistemi iktisadi değişim/dönüşüm gibi başat dinamiklerle ilişkilendirilmekle birlikte, bu çalışmada onun sosyal boyutuna ve din ile girdiği etkileşim üzerine kısaca işaret edilecektir.

Bu bağlamda Jürgen Habermas ulus-devletin ortaya çıkışını üç tipolojide incelemiştir. İlk olarak, ulus-devlet belirli bir bölgedeki etnik topluluğun değerlerinin mücavir topluluklara yayılmasıyla oluşabilmektedir. İkincisi, ulus-devletlerin homojen olma takıntısının doğurduğu farklı etnik grupların asimile edilerek özümsemesiyle oluşan ulus-devlet yapısıdır. Son olarak ise ulus-devletin ırkçı ideoloji üzerine temellendiği ve azınlıkların tahakküm altında tutulmasıyla oluşan bir yapıdır.²⁸ Habermas'ın ele aldığı ulus-devlet oluşum şekilleri, ulus-devletlerin homojen yapısını muhafaza etme eğiliminde olduğunu göstermekte ve bu durum, azınlık ilişkileri mevzusunda demokratik değerlerle çelişmeye neden olabilmektedir.

Nitekim Avrupa'da ve Türkiye'de son yıllarda tanık olunan göçmen sorunu, milliyetçi-muhafazakar eğilimlerin yükselişine ve ilintili olarak sekülerizm/laiklik çıkmazlarının yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Zira Fransız Devrimi ile yayılan devlet eliyle uluslaşma fikri, bireyleri ait oldukları dinsel ve yerel kültür değer dünyasından soyutlayarak "tek tip" medeni, modern ve özgür bireyin yaratılması sürecine işaret eder. Fransız ulus anlayışı etnik kökenden ziyade, kültür ve ortak değerlerin paylaşımı üzerinde eşitlik ilkesi perspektifinde temellenmektedir. Bu sebeple çok kültürlülük, çoğulculuk ve lokal değerlerin yaşatılmasının bireylerin eşitliğine, ulus-devlete, cumhuriyete ve dolayısıyla laikliğe zarar verdiği kabul edilir.²⁹ Bu noktada da farklı olan gruplar aynı potada eritilmek adına asimile edilir. Din kurumu ulus-devletin bekası adına korunur; fakat kontrol edilir ve çerçevesini devletin çizdiği dine her bir bireyin uyumlu olması beklenir.

1.3. Sekülerizm ve Laiklik Kavramları

Seküler (séculaire) kavramı, Fransızcada kullanıldığı bağlam bakımından Latince saecularis kökenli olup yüzyıldır var olan, bir veya birkaç yüzyıldır süren, çok eski zamandan beri var olan anlamlarından meydana gelmiştir. Kavram aynı zamanda din adamı unvanından ya da

²⁸ Ali Osman Gündoğan, "Devlet ve Milliyetçilik", *Doğu Batı*, Yıl:6/Sayı:21, (Kasım, Aralık, Ocak, 2002), s. 182-190.

²⁹ Ömer Çaha, *Fransa'da İslam Karşıtlığı ve Laisizm*, 1. Baskı (Ankara: Kadim Yayınları, 2011), s. 30-33.

dini otoriteden istifa ederek laik hayata dönenleri de tanımlamaktadır.³⁰ Sekülerleşme (sécularisation) ise bazı değerlerin kutsal alandan dindışı alana geçmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte önceleri din kurumuna ait olan mülkiyetin devlete aktarılması ile yine din kurumuna ait olan çeşitli işlerin devlet işleyişine geçmesi olarak kabul edilmektedir.³¹ Seküler kavramı, aşkın olan bazı değerlerin dünyevileştiğine işaret etmekte; kavram, aşkın olanla cismani olan alanları birbirinden ayıran ve bu alanların gerektirdiği gibi yaşayanlar arasına muğlak da olsa bir çizgi çeken kavram olarak kullanılmaktadır. Laik kavramının etimolojisini ele aldığımızda ise kavram, Yunanca laikos'tan türeyen ve ortak, kamuya ait olan, sıradan anlamlarına gelen bir kelimedir. Kavram aynı zamanda Orta Çağ'da vaftiz edilmiş, fakat din adamları sınıfına (clergé) mensup olmayan Hristiyan kimseler için de kullanılmaktaydı.³²

O halde zaman zaman birbirleri yerine de kullanılan bu iki kavram arasındaki nüans, laikliğin sekülerizmin kamuya ait kısmını ilgilendiren kurumsal boyutu olduğudur. İki kavram arasındaki etimolojik nüansın bugünkü din ve devlet ilişkisindeki rolü de oldukça önem taşımaktadır. Din ve devlet ilişkisi olarak okuduğumuzda sekülerizm, devletin meşruiyetinin ve hukuki tabanının ruhani kaynaklarla temellendirilmediği; dinsel pratiklerin kamu dışı alanda, yani özel alanda eyleme dökülmesi gerektiğini öne süren bir anlayıştır.³³ Bununla birlikte, bireylerin hayatlarında birtakım sınırları çizen etik değerler anlamına da gelmektedir.³⁴

Sekülerleşme dini reddetmez ya da kiliseye karşıt değildir; yalnızca dinsel pratiklerin yerine getirilmemesi ve bu pratiklere olan organik bağın dile getirilmemesiyle devam eden bir süreçtir.³⁵ Bu süreç tek taraflı değerlendirilemez; nitekim aşkından uzaklaşma ile ilişkilendirilen kavram olarak sekülerleşmenin, dünyevi olanın aşkından ne kadar uzaklaştığını, ayrıldığını belirtmesiyle tarifienebilir. Yani sekülerleşme, bizzat dinin varlığı ile birlikte olan, din üzerinden açıklanan bir süreçtir.

³⁰ Dictionnaires de Français, Larousse, "séculaire", erişim: 17 Eylül 2018, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/séculaire/71779>

³¹ Dictionnaires de Français, Larousse, "sécularisation", erişim: 17 Eylül 2018,

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sécularisation/71781?q=sécularisation#70987>

³² Félix Gaffiot, "laïcus", *Dictionnaire Latin-Français*, Nouvelle Edition 2016 (Paris: Hachette Publisher, 1934), s. 776.

³³ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, trc. Mehmet Murat Şahin, 1. Baskı (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014), s. 22-23.

³⁴ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 1. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), s. 19.

³⁵ Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, trc. Ender Bedisel, 1. Baskı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), s. 10.

Aynı zamanda sekülerleşme aşkın olanın ölümü olarak kabul edilemez, bilakis bu süreç ona ortak olacak bir diğer aşkın, devletin, yaratılması sürecidir.³⁶ Dinsellik anlamlılığını yitirdikçe ve de günlük yaşamın içindeki pratikler hayatı anlamada ve şekillendirmede belirli dini kodlar olmaktan çıkınca bu pratikler dinsel kontrolünden çıkıp, gündeliği belirleyen bir diğer olgunun konusu ve müdahale alanı olmuştur.

Sekülerizm alan ayrımı yaparak Orta Çağ'da yaşandığı gibi din ve devletin iç içe geçmesini ve daha sonra birbirlerine rakip olmalarını engelleme amacı taşır. Bu alanların ayrılması sürecini de Casanova üç sürece bölerek inceler. Bunlardan ilki, sekülere ait olan alanın giderek spiritüel olandan bağımsızlaşması sürecidir. Bu sürece ivme kazandıran fenomenlerin de Protestan Reformu, modern devletlerin ve kapitalizmin doğuşu ile teknik-bilimsel yeniliklerin oluşumu olduğunu söyler. Daha sonra ise dinin gerilemesi sürecini ele alır. Ki bunu, dinden bugün anladığımız şeyin değişmesi olarak detaylandırır. Alanların ayrılmasının son sürecini, modern dünyada kurumların farklılaşmasının ardından dinsel pratiklerin de bireylerin mantalitesinde farklılaşmasının ve özerkleşmesinin; bireylerin varoluş ve benlik sorgulamalarının da dinsel yanıtlardan ziyade benliğin özel alanına çekildiği, dinin hususileşmesi süreci olarak adlandırır.³⁷ Casanova'nın sekülerleşme tezini eleştiren bazı düşünürler ise bu üç durumun modern toplumda bir arada olamayacağını savunur.³⁸

Peter Berger sekülerleşme kuramını, İslami ve Evanjelik hareketlerin modernleşmeye rağmen çeşitli toplumlarda gelişmesi örneğiyle eleştirmektedir. Bununla birlikte modernleşme sürecinin bazı seküler etkilerinin de var olduğunu kabul etmektedir.³⁹ Avrupa'da dini inanç ve pratiklere duyulan ilginin azaldığını ve ait olduğu kültürden bağımsız ortak seküler tepkiler veren küresel elitin oluştuğuna haklılık verir.⁴⁰ Fakat buna karşı, yapılan bazı sosyolojik araştırmalara göre; Avrupa'da kiliselerden bağımsız bir şekilde, Hıristiyanlıkta bir canlanma olduğuna da işaret eder. Bu durumun da sekülerleşme

³⁶ Roy, s. 57.

³⁷ Casanova, s. 28-45.

³⁸ Eleştirel düşünce için bakınız: Talal Asad, "Religion, Nation-State, Secularism", *Nation and Religion*, ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann (New Jersey: Princeton Press, 1999), s. 179.

³⁹ Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", trc. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, Cilt: IV/Sayı: 14, (1999), s. 84-95, s.87-88.

⁴⁰ Peter L. Berger, *The Desecularisation of the World*, (Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 2005), s. 3-4.

ile değil, kurumsallaşmış dinden kaçış olarak ifade edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu, dinin yok olması değil, yer değiştirmesidir.⁴¹

Marcel Gauchet ise bu sürece dinden çıkış olarak bakar ve laikleşme yahut dünyevileşme adlandırmasını yapmaktan kaçınır. Çünkü bu kavramların süreci tanımladığını; fakat olguyu yeterince açık ve anlaşılır kılmadığını ileri sürer. Laikleşme ve dünyevileşmenin kilise kökenli kavramlar olduğunu ve bu kavramların kilise karşıtı temellenerek açıklandığını, kiliseye ait alanın yahut kilise hukukunun dışında kalan alanları çevrelediğini ifade eder. Bu sebeple modern dünyada diğer dinlerin de sekülerleşme ile olan ilişkisini analiz edebilmek için süreci daha kapsamlı bir nosyonla açıklamayı dener. Bu sürecin Avrupa'nın her köşesini farklı etkilediği ve sonucunda da birbirinden farklı modellerin ortaya çıktığını, bunun Fransa'daki versiyonunun da laiklik modeli olduğuna işaret eder.⁴²

Dinden çıkışı da dinin tamamen yeryüzünden silindiği bir olgu olarak değil; dinin altyapıyı yada diğer üstyapı formlarını artık tanımlamadığı; dini inançların varlıklarını halen sürdürdükleri, fakat kendilerinin biçimlendirmedikleri bir siyasal sistem ve sosyal düzende bunu devam ettirdikleri bir dünya düzenine geçiş olarak kabul eder. Ona göre, bugünkü dini inanışlara bakıldığında dinden çıkma, dinin önceki formunun başkalaşımıdır.⁴³ Bununla birlikte Casanova da sekülerleşmeye evrensel yaklaşmanın dinin lineer gerilemesi gibi bir tezi doğurduğunu kabul eder; fakat bu tezin ampirik olarak doğrulanamaması sebebiyle, sekülerleşmeye tarihsel yaklaşılması gerektiğini vurgular.⁴⁴

1.4. Devlet ve Din İlişkisinin Modern Dönemdeki Örgütlenme Modelleri

Sekülerleşme Avrupa'da baş gösteren bir süreç olmakla birlikte modernleşme ve sömürge politikaları ile farklı bölgelere de yayılmış ya da dayatılmıştır. Dolayısıyla farklı tarihi geçmişlikler, sosyolojik unsurlar ve dini inanç farklılıkları çeşitli sekülerizm modellerini doğurmuş, sekülerizmi tek tiplikten uzaklaştırmıştır. Bu durum da Hristiyan doktriniyle olan ilişkisiyle tanımlanan ideal sekülerizm modelini sorgulatmıştır.⁴⁵

⁴¹ Berger, *Sekülerizmin Gerilemesi*, s. 89.

⁴² Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, trc. Mehmet Emin Özcan, 1. Baskı (Ankara: Dost Yayınevi, 2000), s. 9-13.

⁴³ Gauchet, s. 13-15.

⁴⁴ Casanova, s. 24.

⁴⁵ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s. 11-13.

Sekülerizm dinamik bir süreç olarak değerlendirilip dünyevi ve ruhani alanın ayrışması olarak kabul edildiği noktada, onu kurumsal ve sosyal sekülerizm olarak ayırmak mümkündür. Bu bağlamda, sosyal sekülerizm dini özgürlükler skalasında; dini reddeden, kendine has bir alana hapseden ve de onun özgürce yaşanmasına olanak sağlayan olarak üç tipolojide karşılık bulur. Kurumsal sekülerizm ise bugün, din ve devlet ilişkileri tartışmalarının şekillendiği üç modelle ifade edilir: Amerikan tipi kesin ayrılıkçı model, Alman tipi uzlaşmacı model ve bu çalışmada irdelenecek olan Türk ve Fransız tipi kontrolcü laiklik modeli.⁴⁶

Bugün sekülerleşmenin arka yüzündeki tarihsel altyapıyı, kültürel yapıları ve dinsel dogmaların farklılığını analiz etmek, dinlerin ve hakim oldukları toplumun devlet ile arasındaki ilişkinin çözümlemesini yapabilmek adına önem taşımaktadır. Aynı zamanda bugünün kamusal alandaki dini taleplerini anlama ve karşılama adına da yön göstermektedir. Etimolojik ve kurumsal olarak farklılıklarına işaret ettiğimiz bu kavramlardan, genel itibarıyla kullanım olarak sekülerleşme kültürel boyuta indirgenmekte; laiklik ise kurumsal alandaki sekülerleşmenin genel adı olarak kullanılmaktadır. Laiklik, her ne kadar kurumsal modellerden birini oluştursa da kurumsal ayrılığın genel adı olarak yaygın kullanıma sahip olmanın yanı sıra bir değer olarak da kabul görmüştür. François Billon bu durum için sekülerlerin sekülerizmi bir değer olarak görmediklerini, devlet ile din arasındaki ilişkiyi düzenleyen hukuki bir sistem olarak değerlendirdiklerini; laiklerin ise laikliği bir değer ve onu hayatı düzenleyen bir sistem olarak kabul ettiklerini öne sürer.⁴⁷

Jean Baubérot, sekülerleşme ve laikleşme kavramlarının arasındaki ilişkiyi inceleyerek sekülerleşme kavramının gereksiz bir şekilde din ve modern dünyaya dair her şeyi açıklama çabası içine sokulduğunu öne sürer. Sekülerleşmeyi incelerken referans olarak Ferdinand Buisson'un tezine dayanır. Peter Berger, David Martin ve Bryan Wilson gibi sosyologları da bu tezi okumadan sekülerleşmeyi açıklamaları noktasında eleştirir. Çünkü Buisson'un tezi sekülerleşmenin, seküler kurumların dini kurumlardan ayrışması olarak değerlendirilmesine dayanmakta ve Buisson bu kurumsal ayrılığı henüz 19. yüzyılda ele almaktadır. Baubérot laikleşme ve sekülerleşmeyi birbirinden ayrı kavramlar olarak

⁴⁶ Saadet Yüksel, *Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü*, 1. Baskı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), s. 149.

⁴⁷ Çaha, s. 117.

tanımlarken Karel Dobbelaere’ın tezinden yola çıkmıştır. Nitekim bu tez; Baubérot’nun laiklik olarak tanımladığı, kurumların yapısal ve işlevsel olarak dini kurumlardan ayrıştığı, dinsel olanın modern olanın içinde harmonize olduğu ve son olarak da bireysel yaklaşımın dinsel olanla birleştiği fikirlerini savunmaktadır. Buradan hareketle Baubérot laikleşmeyi, sekülerleşmenin kurumsal boyutu olarak değerlendirir. Dolayısıyla da laikliği, her şeyden önce eğitim kurumundan dini kontrolün bertaraf edilmesi ve bu kurumun farklılaşarak özerkleşmesi olarak açıklar.⁴⁸

Ona göre laiklik sürecinin ilk adımı, devletin vatandaşlarının dinsel sorumluluklarını üzerine almamasıyla başlar. Devlet bu noktada, dini sorumlulukların dinsele ait olduğunu belirterek dini aیتlikle vatandaşlığı ayırmaktadır.⁴⁹

Laiklik, onu sekülerizmin kurumsal modellerinden biri olarak kabul ettiğimizde ruhani olanı belirli bir hukuki çerçeve içinde otoriterce niteleyen politik bir tutumdur. Bu politik tutumda devlet, dinsel olanı sınırlandırmakla birlikte onu kendi anlayışında ve çıkarında tanımlar.⁵⁰

Aslında ne olduğuna dair çokça tartışmaya söz konusu olan laikliği, Pierre Jean Luizard, kavramın muğlaklığına dikkat çekerek “*Tam olarak kavranamayan laiklik, her şeyden önce laikler ondan ne anlıyorsa odur.*” diyerek tanımlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte laikliğin varlık sebebi olan din kurumunun da, özelinde İslam’ın genelinde ise dini inançların, müminlerin anlayış ve tefsirleriyle şekillendiğini ileri sürmüştür.⁵¹ Böylelikle laik politikaların ortaya çıkardığı problemin sosyal tabanda yaşanan din anlayışı ve siyasal alandaki laiklik anlayışının çatışması olduğunu anlayabiliriz. Zira sosyal bağlamda sekülerleşmesi zayıf olan toplumlarda laiklik modeli devlet tarafından yukarıdan dayatılan modernleştirmenin bir aracı halini almıştır.⁵²

⁴⁸ Jean Baubérot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında*, trc. Alev Er, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), s. 47.

⁴⁹ Jean Baubérot, *Dünyada Laiklik*, trc. Ertuğrul Cenk Gürcan, 1. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), s. 59.

⁵⁰ Roy, s. 10.

⁵¹ Pierre Jean Luizard, *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*, trc. Egemen Demircioğlu, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), s. 2.

⁵² Luizard, s. 71.

Laikliği, sekülerizmin bir modeli olarak kabul eden Yüksel, laiklik modelinde din ve devletin birbirinden ayrılması yerine kontrolcü sistemin varlığı sebebiyle laikliğin din ve devleti daha fazla etkileşim içinde bıraktığını ileri sürmektedir.⁵³

Bu noktada da siyaset bilimcilerinin tartışma hususu dinin modern devletteki kamusal yerinin ne olması gerektiği üzerine yeniden şekillenmiştir. Kamusal alan üzerine düşünen bazı teorisyenler sekülerleşme kuramı perspektifinde dini ve metafiziksel öğeleri kamusal alanın dışında tutmayı tercih ederken; bazı teorisyenler ise çok kültürlülük ve demokrasinin gelişmesi için dinsel değerlerin varlığını ve görünürliğini savunmuşlardır.⁵⁴

İlber Ortaylı laik düzeni herhangi bir dine inananların, kendi dinlerinin hukukunda muamele görmediği, her inananın eşit olarak bağlı, tek bir hukuk yapısının var olduğu monist yönetimle biçimlendirilen düzen olarak nitelemiştir. Bununla birlikte, bir toplumda dinsel hoşgörünün var olması ve hatta o toplumun hukuk sisteminde başka dinlerden yahut din dışı kaynaklardan yararlanılması; toplumda herkesi bağlayan eşitlikçi bir hukuk düzenlemesi olmadığı takdirde laik bir toplumun varlığına işaret edemeyeceğini savunur. Ayrıca laikliğin gerçekleşmesi için toplum yapısında modernliğe doğru bir dönüşümün olması gerektiğini öne sürer.⁵⁵ Ortaylı, bir toplumda sosyal sekülerleşmenin varlığının kurumsal sekülerleşmenin kanıtı olamayacağını savunmuş; Ahmet Kuru ise seküler devletlerde bir tipoloji geliştirerek dinin kamusal alandaki görünümünü otoriterce yasaklayan ve onu özel alana hapsedmek isteyen modelleri dışlayıcı laiklik olarak; devletlerin dinin kamusal görünürliğini serbest kıldığı, kamusal talepleri yerine getirmeye çalıştığı modeli ise pasif laiklik olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmayı yaparken devletlerin tarihsel geçmişi ve kuruluş sürecindeki siyasi ilişkilerinin üzerinde durmuştur.⁵⁶ Bununla birlikte Kuru, pasif ve dışlayıcı laiklik tiplerinin aslında skalanın ancak iki ucundaki ideal tipler olabileceğini; gerçekte ise devletlerin laik politikalarının skalanın bu iki ucu arasındaki bir yerde olacağını ileri sürer. Çünkü ona göre, hiçbir devlet kamusal

⁵³ Yüksel, s. 180.

⁵⁴ Ahmet Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 4-5.

⁵⁵ İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketi Üzerine”, *Türkiye’de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, edt. Ersin Kalaycıoğlu – Ali Yaşar Sarıbay, (İstanbul: Der Yayınları, 1995) s. 175.

⁵⁶ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 14.

alandan dini tamamen çıkaramaz ve yine hiçbir devlet kamusal alanda dine tamamen serbestlik sağlayamaz.⁵⁷

Nitekim gerek kurumsal gerekse sosyal sekülerizm modellerinden yola çıkarak dini, tarihsel, sosyal ve kültürel farklılıkların, her devletin kendine has ve kendi sosyolojik yapısına uygun sekülerizm modellerini doğurduğunu ifade edebiliriz. Fakat, Fransa ve Türkiye gibi bazı ülkelerin kendine has sekülerizm anlayışlarının toplumun inanç ve ibadet özgürlüğü taleplerine yönelik değil; devletin çıkarları temelli oluşturulduğunu ileri sürmek mümkün olacaktır. Laiklik bu ülkelerde modernliğin, ilerlemenin ve cumhuriyetin sine qua non şartı olarak görülmekte; din ise bölünmenin, geriliğin, ve bir anlamda eski rejimin dostu olarak zihinlere işlenmektedir. Bu anlamda laiklik, mutlak iyi olarak nitelendirilirken; din ötekileştirilmektedir. Burada dinin ötekileştirilmesi bir nevi laik ideolojinin bekasını sağlama aracı olarak kullanılmakta ve ancak bu araçsallaştırmayla, laiklik sosyal hayatın içine empoze edilebilen bir niteliğe kavuşmaktadır.

Laiklik, ideoloji ile iç içe geçerek kamusal alanda devletin nötralitesi, özel alanda ise dini inançların ve çoğulculuğun özgürlüğü sistemine oldukça mesafeli kalmaktadır. Modernleşmenin yukarıdan dayatıldığı devletlerde de laiklik modeli devletin ideolojisi ile paralellik göstermeye devam etmektedir.⁵⁸

Diğer bir yandan modernleşmenin sekülerizmle olan ilişkisi pek çok boyut bulundurmakla beraber, laiklik modelinin modernleşmeyle olan ilişkisi çalışma konumuz açısından daha kritik bir öneme sahiptir. Zira laik modernleşme algısı, pozitivist evrensel bir modernleşmeye karşılık gelmektedir. Nitekim pozitivizmin öngördüğü mutlak doğruların evrensel oluşu ve rasyonel düşünce ile toplumların ilerleyeceği fikri modernleşmenin anahtarı olarak görülmüştür. Aynı zamanda pozitivizmin dine olan yaklaşımı, inancın içinin boşaltılıp ilahi bir varlığa inanmaya indirgenmesine karşılık geldiği için laiklik modeline de referans kaynağı olmuştur.⁵⁹ Buradan hareketle modern devlet yapısındaki çeşitli din-devlet ilişkisini niteleyen modelleri kısaca ele alacağız.

⁵⁷ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 34.

⁵⁸ Riva Kastoryano, “Laiques et Musulmans en Turquie”, *Ceri-sciences-politique*, (Septembre 2001), 2, erişim: 8 Kasım 2018, https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/artik_0.pdf

⁵⁹ Nilüfer Göle, “La Laïcité, l'espace Public et le Défi Islamiste en Turquie”, *Confluences Mediterranee*, n:33, (Printemps 2000), s. 86-88.

1.4.1. Din-Devlet İlişkilerinde Amerikan Ayrılıkçı Modeli

Amerika Birleşik Devletleri (A.B.D.), din ve devlet ilişkisini tarihsel deneyimlerinden hareketle şekillendirmeyi denemiştir. Nitekim Amerika kıtasına göç eden nüfusu, Avrupa’da dini inançları ve mezhepleri sebebiyle baskılanan kimseler oluşturmaktaydı. Dolayısıyla bu kimseler yeni vatanlarında kurulacak din-devlet ilişkisini de dini özgürlükler temelinde inşa etmeyi amaçlamışlardır. Dini özgürlüklerin sağlanmasının yolunu da din ve devlet arasına bir duvar inşa etmekte görmüşlerdir.⁶⁰

Din ve devlet ayrılığını 1791’de anayasasında taahhüt etmiş; devletin resmi bir dini olmadığını ve/veya herhangi bir dini inancı desteklemediğini resmileştirmiş ve dini özgürlükleri de koruma altına almıştır. Din ve devlet ilişkisi üzerine ayrılık düzenlemesi nihayetinde, devletin dinden kendisini koruması üzerine değil; dini inancın ve inananların devletin kontrolcü tutumundan korunması üzerine temellendirilmiştir.⁶¹ Bununla birlikte, dinlerin birbirinden farklı ihtiyaçlarının olabileceği, dinsel bazı uygulamaların öneminin yerinin her dinde farklı yer arz edebileceği göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla din ve devlet ayrılığı mutlak biçimde gerçekleştirilmekten ziyade, diğer modellerden farklılaşarak ibadet özgürlüğü ve kurumsal ayrılık farkı kabul edilerek geliştirilmiştir. Bu anlamda din ve devlet ayrılığı sosyal düzeyi kapsamaz; yalnızca kurumsal ayrılığı, devletin ve dinin ilişkisinin farklılaşmasını kapsamaktadır.⁶²

Anayasada belirtilen hükümler, din ve devlet arasındaki ilişkide karar almanın hareket noktası olmuştur. Devletin seküler yapısı korunmaya çalışılırken dini özgürlüklerin de ihlal edilmemesine özen gösterilmiştir. Bu anlamda pek çok davada Amerikan mahkemesinin nihai kararı, kurumsal işleyişi zedelediği müddetçe kesin ayrılıkçı yaklaşım ile değil; ibadet özgürlüğünün korunması yaklaşımı ile verilmiştir.⁶³

A.B.D.’deki eğitim alanındaki gelişmeler bu kesin karşılamakta güçlük çeken öğrenciler devlet tarafından desteklenmektedir. Bu durum bir grup tarafından din-devlet ayrılığı

⁶⁰ Aksi görüş için bkz: Orçun İmga, *Amerika’da Din ve Devlet: Tarihi ve Felsefi Temeller*, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

⁶¹ Mustafa Erdoğan, “Sekülerizm, Laiklik ve Din”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8/ Sayı: 3-4, (Yaz-Güz Dönemi, 1995), s.190.

⁶² Yüksel, s.92-93.

⁶³ Yüksel, s.116.

ilkesini ihlal etmekle eleştirilirken; bir diğer grup ise devletin dini eğitimi tercih eden ve bunu karşılayamayan vatandaşlarına karşı hizmeti olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Amerikan kesin ayrılıkçı modelinde kamusal alanda dine dair finansal desteklerin, sembol ve pratiklerin ölçütü; din-devlet ayrılığı hükmüyle yasaklanan, devletin resmi bir dine sahip olması; inanmayanları veya başka dine inananları da bu dinin kurallarına göre düzenlemelere zorlamada bulunmamasıdır. Bu sebeple okullarda zorunlu olarak okutulan dua veya dini okumaların yapılmasında zorlama yasaklamıştır. Azınlık dinlerine inananlar ve inanmayanlar üzerinde baskı kurulmaması amaçlanmıştır. Bununla birlikte bireylerin algısındaki inanca müdahale ve baskı da sınırlandırılmaya çalışılmıştır. A.B.D.'de bir öğrencinin veya velinin inancına aykırı bulduğu veya devletin baskısının olduğunu ileri sürdüğü her şey aykırılığa karar vermek için yeterli bulunmamaktadır. Bu müdahale veya baskı, aşırıya kaçtığında ve bireyin dayanamaması söz konusu olduğunda mahkemece ayrılığa aykırılık olarak nitelendirilmektedir.⁶⁵

1.4.2. Din-Devlet İlişkilerinde Alman İş Birliği Modeli

Alman anayasasında laiklik veya sekülerizme atfedilen bir ifade bulunmamakta, bilakis anayasada tanrıya referans yapılmaktadır. Fakat bu ifadelerin yanı sıra doğrudan herhangi bir inanca yönelik hukuki düzenleme yapmak da yasaktır. Model, Alman devleti ve Protestan inancı arasında karşılıklı işbirliğine ve finansal desteğe dayanmaktadır. Bu ilişki, devletin dini eğitim vermesi için dini kurumlardan yardım almasıyla ve dini kurumların ve ibadethanelerin de devletin sağladığı çeşitli imkanlardan yararlanmasıyla gerçekleşmektedir. Karşılıklı anlaşmaya dayanan model, dini kurumlara veya dinin direkt kendisine özel bir statü vererek değil; dinsel pratiklere imkan sağlayarak ve onlara maddi destek de bulunarak gelişmiştir. Finansal desteği içeren bu ilişki, yapılan katkıların dini kontrol etmesiyle ve diğer dinlerin de özgürlüklerinin ihlal edilmesiyle sınırlanmakta ve bu noktada devletin tarafsızlığı devreye girmektedir.⁶⁶ Buradaki işbirliği, devletin bir dine resmi bir statü yüklemesi değil; toplumun ulusal kimliğinin ve değerlerinin korunması

⁶⁴ Şule Albayrak, “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt/Sayı:48 (Haziran 2015), s. 189-190.

⁶⁵ Yüksel, s. 160-161.

⁶⁶ Albayrak, s. 190-191.

olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bir diğer önemli nokta ise, bu modelde yalnızca çoğunluk dini finanse edilip teşvik edilmemekte, diğer dini pratiklere ve ibadethanelere de aynı şekilde destek sağlanmaktadır. Bu anlamda da özgürlük, devletin tarafsızlığı ve eşit muamele üzerine temellenen din özgürlüğü Alman anayasasında güvence altına alınmıştır. Yüksel, modelin devletin tarafsızlığı boyutunun ise tartışmalı bir mesele olduğuna işaret eder ve bu meseleyi dini kurumların hukuksal statüsü, devlet okullarında verilen dini eğitimin içeriği ve dini kurumların kendi yönetim şartlarını kendilerinin belirlemesi unsurları altında değerlendirir.⁶⁷

Alman devleti tanıdığı dinler adına vergi toplamakta, fakat vatandaşları bu vergiyi ödemeye zorlamamaktadır. Ancak vatandaşın vergiyi ödememesi için ilgili dinin kurumundan/ibadethanesinden üye olarak sorumluluk sahibi olmaktan çıkması gerekmektedir. Burada dini işler için vergisini veren vatandaşlar; vaftiz, evlilik ve ölüm gibi törenlerden yararlanabilirken; vergisini vermeyen vatandaşlar ise bu imkanlardan faydalanamamaktadır. Devletin işbirliği yalnızca finansal destekle sınırlanmamakta, eğitim ve sosyal hizmet kurumlarıyla da uzlaşma sağlanmakta ve din eğitimi okullarda verilmektedir. Bununla birlikte, radyo ve televizyon alanlarında da kilise, içeriklerin belirlenmesinde söz sahibidir.⁶⁸

Almanya’da devlet yalnızca Protestan kilisesine değil; diğer tüm dinlerin ibadethanelerine de hem kamu hukukunun statüsünden hem de özel hukukun statüsünden yararlanmalarının yolunu açmaktadır. Bu anlamda kamu hukukundan yararlanan inançlar ise Katolik, Protestan, Anglikan, bazı Ortodoks kiliseleri ve Musevi topluluklarıdır. Bu inançlar kamu tüzel kişiliği statüsünden faydalanarak özellikle vergi anlamında büyük kolaylıklar elde ederler. Bir dini kurumun yahut ibadethanenin kamu tüzel kişiliği elde edebilmesi ise onun anayasal düzeni kabul etmesi ve hukuk kurallarına uyması ile mümkün olmaktadır.⁶⁹

Din eğitimi meselesi ise din ve devlet ayrılığı ilişkisinin en çelişkili boyutu olarak Almanya’da bu dersler zorunlu olmadığı gibi azınlık dinlerinin inananları tarafından da derse katılım hatta farklı dine inanan öğretmenler tarafından dersi verme zorunluluğu da bulunmamaktadır. Üstelik verilen din eğitimi dersleri tek tip ve tek inanca dayalı olmamakta; her ne kadar tarafsızlık ve eşitlik çerçevesinde eleştiriye açık bir pozisyonda da

⁶⁷ Yüksel, s.117-120.

⁶⁸ Albayrak, s. 192.

⁶⁹ Yüksel, s.120-123.

olsa her öğrencinin kendi inançları doğrultusunda ders almaları sağlanmaktadır. Bu anlamda model, diğer modellerden farklılaşarak dini eğitim sorumluluğunu devlete değil aileye bırakmaktadır. Bununla birlikte, tartışma meselesi olan bir diğer husus, okullarda dini semboller ve giysilerin, okullarda dua edilmesi gibi karşılanmadığı, bu sebeple yasaklanması meselesidir. Alman karşılıklı anlaşma modelinde dini olmayan okullarda yani devlet okullarında dini sembol ve giysiler yasak olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda İslami başörtüsü takan öğretmenlerin de bu şekilde görev yapması engellenmiştir.

Bir diğer nokta ise dini kurumların özerkliği meselesidir. Bu modelde dini kurumlar ve ibadethaneler, özellikle laiklik modelinden ayrılarak devletten bağımsız kendi özerk işleyişlerine sahiptirler.⁷⁰ Dini kurumlar sadece ibadethane değil, aynı zamanda kamu tüzel kişiliğinden yararlanarak birer işveren de olduğundan hem dini meselelerde hem de dini kurumların ticari yapılarında işleyiş devletin mağduriyetleri gidermek adına uygun sınırlandırmalar getirmesi dışında özerktirler.

Son olarak model, ibadete, bireyin pratiğinin yanı sıra topluluk pratiği olarak da bakmakta ve ibadet özgürlüğünü bu çerçevede genişletmektedir. Fakat bu noktada da özgürlüğün sınırı, bireyin ihtiyacı/toplumun ihtiyacı ve anayasal haklar ve çıkarlarla sınırlandırılmıştır.⁷¹

1.4.3. Din-Devlet İlişkilerinde Fransız-Türk Kontrolcü Laiklik Modeli

Laiklik modeli Fransa’da tarihten ve devrimci ideolojiden beslenmiştir. Dolayısıyla din ve devlet ilişkisini şekillendiren politikalar, toplumsal gerçekliklerden ve kamusal taleplerden ziyade; ideal devlet ve toplum düzeni için elitler vasıtasıyla hayata geçirilmiştir. Böylelikle Fransa, devrimin ardındaki süreçte idealist, kendine has, sert, bükülmez bir model geliştirmenin adımlarını atmış oldu.

Laiklik modeli, devletin meşruiyetini dinden almadığı, kimliğini ve niteliğini laiklik prensibiyle açıklayan, dini değeri kendi ideolojisi perspektifinde şekillendiren, kamusal alanda dine dair sembol ve normları ekarte eden, özel alanda ise bireylerin dini patiklerini

⁷⁰ Yüksel, s.128.

⁷¹ Yüksel, s. 161-162.

ve örgütlenmelerini kontrol eden⁷² ve de bunları siyaset eliyle militan bir tutumla dayatan sekülerizm modelidir.⁷³ Yani bu model dini devlet sahnesinden uzaklaştıran, devlete dair meselelerde dinin etkisini reddeden; fakat devletin dini konularda kendi sınırını çizmediği bir modeldir.⁷⁴

Bu modelde devlet akli, belirleyici aktör olmakta ve devletin çıkarı, bireyin çıkarına göre ön planda tutulmaktadır. Bu sebeple, toplumun çıkarının korunmasının da biçimsel olarak tarafsız ve eşit bir toplumun sağlanmasıyla gerçekleşeceği kabulü hakimdir. Bu bağlamda din-devlet ayrılığı yerine, biçim olarak eşit bir toplumun oluşturulması için toplumda var olan din veya dinlerin devlet eliyle kontrol edilmesi benimsenmiştir. Bu kontrolcü eğilim ise, modelin anavatanı olan Fransa’da, Napoléon Bonaparte’ın dini kontrol etme politikasıyla ilişkilendirilmektedir.⁷⁵

Bu model diğer modellerden farklı olarak dine karşı takıntıya sahiptir. Dini simge ve sembollerin kamusal alanda görünmesine tahammül edemez. Din ve devlet arasında kesin ayrılığı ya da uzlaşmayı benimsemek yerine, çeşitli tavizler veriyormuşçasına onu kontrol altında tutmayı ve yönetmeyi tercih eder.⁷⁶ Bu bağlamda Roy, laikliğin pejoratif anlam yüklü olduğunu kabul etmektedir. Ona göre laiklik, siyasal ile kamusal alanda dinin söz sahibi olmasını reddeder; fakat Başgil’in değindiği gibi, dinin yerine de herhangi bir ahlaki söylem geliştirmez.⁷⁷

Dini kontrol etme eğiliminin yanı sıra din, kamusal alanda tahammül edilemeyen, bireylerin vicdanlarına indirgenen bir olgu olarak görülmektedir.⁷⁸ A.B.D. modelinden farklı olarak; dini, devletin müdahalesinden korumak adına din ve devlet arasında ayrıma gidilmemiş, bilakis devleti dinden korumak referans olarak alınmıştır. Bu modelde dine karşı yaklaşım onu tamamen reddetme üzerine de gelişmez; gerektiğinde dini inanca ve pratiklere müdahale ederek dini, devletin değerlerinin devamını sağlama ve bu değerleri

⁷² Nilüfer Göle, “Laïcité, Modernisme et Islamisme en Turquie”, ed. AFEMOTI, *Cahiers d’études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, Sayı: 19 | (1995), s. 7.

⁷³ Durmuş Hocaoglu, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, (Temmuz-Ağustos 1994), s. 44.

⁷⁴ Bilal Sambur, “Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji”, *Liberal Düşünce*, Cilt: 14/Sayı: 55, (Yaz 2009), s. 46.

⁷⁵ Yüksel, s. 163-164.

⁷⁶ Roy, s. 47.

⁷⁷ Roy, s. 32.

⁷⁸ Göle, “Laïcité, Modernisme et Islamisme en Turquie”, s. 8.

korumak adına bir araç haline getirerek bir din politikası oluşturur.⁷⁹ Laiklik modelinin diğer seküler modellere kıyasla otoriter bir hale bürünmesi, dine karşı ötekileştirici tutumundan ve özünde siyasal ve sosyal hayatı yönetmede kendisine ortak istememesinden kaynaklanmaktadır. Bu kontrolcü eğilim ise devlet ve dini daha fazla karşılaştırmakta ve devletin eşitliği ve özgürlüğü sağlama amacıyla gerçekleştirmeyi denediği din-devlet ayrılığını zedelemektedir. Dolayısıyla dini inanca dair özgürlük sağlanamamakta ve laikliğin niteliği tartışılmaktadır.

Bununla birlikte laiklik modeli kontrolcü yanını baskıcı bir tavırla birleştirerek inananların inançlarını da düzenleme hakkını kendinde görmektedir. Müdahaleye maruz kalan bu inanç bazen, toplumda çoğunluğun hakim dini olurken bazen de azınlığın inancı olmuştur.⁸⁰

Son olarak, Fransa’da ve Türkiye’de laikliğin cumhuriyetçi değerler ile şekillenmesi, bireylerin dine dair benimsediği tercihlerin ve inanışların vatandaşlık kavramıyla harmanlanması, modelin bir sivil din oluşturduğuna işaret etmektedir. Laiklik din ile ilişkiyi daha fazla zorunlu hale getirdiğinden devlet inananlara neyi yapıp yapmayacağını da buyurgan bir tavır takınmıştır.⁸¹

1.5. Laiklik Modelinin Eşikleri ve Ölçütleri

Laiklik modeli Fransa’dan iktibas edilmiş olmakla beraber, modeli benimseyen her toplumda, toplumun kendi sosyolojik yapısının şartları gereği değişiklik göstermiştir. Bu değişkenlikler laiklik üzerine çeşitli tartışmaları da gün yüzüne çıkartmış ve laik olma üzerine devletleri rekabete sürüklemiştir. Dolayısıyla sosyal sekülerleşmenin de etkisiyle, laiklik ampirik olarak değerlendirilebilecek bir kavram haline gelmiştir. Bu bağlamda kurumların dinden ve birbirlerinden ne ölçüde özerkleştiği ve farklılaştığı hareket noktamız olmakla birlikte, kurumsal sekülerizmin varlığını ve gelişimini belirli kıstaslara dayanarak ele alacağız.

Aynı zamanda çalışmanın bu bölümünde kurumsal sekülerizmi ölçen unsurları incelemenin yanı sıra, laiklik modelinin modernleştirme aracı olarak yukarıdan dayatıldığı, özellikle

⁷⁹ Erdoğan, s. 192.

⁸⁰ Ahmet Yükleyen, Ahmet Kuru, *Avrupa’da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, (İstanbul: Tesev Yayınları, 2006), s. 21-24.

⁸¹ Yüksel, s. 165.

İslam dininin hakim olduğu toplumlarda bu modelin inşasının unsurları ve farklı İslam toplumlarındaki ortak özellikleri, Türkiye’de laiklik modelini anlamak adına incelenecektir. İlk olarak laikleşme eşiklerini ölçüt olarak kullanmada Jean Baubérot’nun geliştirdiği kıstasları kullanacağız, İslam toplumlarındaki ortak özellikleri incelemede ise Pierre-Jean Luizard’ın bu toplumlardaki laiklik modellerinde ulaştığı beş ampirik tespite odaklanacağız.

Türkiye’nin uyguladığı modelde hem Avrupalı bir devlet olan Fransa’nın laiklik modeliyle hem de İslam topraklarındaki laiklik modelleriyle benzer noktalar vardır. Nitekim bu Türkiye’nin toplumsal yapısını anlamada bir zemin olarak görülebilir; zira Türkiye sosyolojisi Avrupalı öğeleri, değerleri barındırdığı gibi Asya ve Afrika değerlerine de hakim bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Türkiye gibi heterojen yapıya sahip toplumlarda, pozitivist modernleşme yaklaşımından uzaklaşarak din kurumu, devlet ve toplum arasında, toplumun reel yapısına uygun seküler modellerin ve politikaların geliştirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Küreselleşme fenomeni post-modern bir dünya sunmanın yanı sıra Avrupa ve hatta Kuzey Avrupa gibi ülkelerde dahi homojen yapının kırıldığı yeni bir toplum düzenini inşa etmiştir. Dolayısıyla dinselliğin siyasi ve eğitim kurumlarından her toplumda kendine özgü bir yöntemle çekildiğini ve ilişkisini kendi bağlamında kurduğunu ifade etmek doğru olacaktır. Bu kurumlar arasındaki ayrışma sürecini, bu sürecin niteliğini ve aralarındaki ilişkiyi belirli bir somut çerçeve üzerine oturtmak mümkündür.

Bu bağlamda Baubérot’nun geliştirdiği ilk eşik; devletin vatandaşlarına karşı dini öğretilde kendisini sorumlu hissetmemeye başladığı, vatandaşlarının yalnızca siyasi ve sosyal ilişkilerini düzenleyen, ihtiyaçlarını karşılayan bir yapıya bürünmesiyle başlamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, devletin dini öğretilerden ve dini işlerden sorumlu olmamasıdır; vatandaşların dini özgürlüklerini ve tabii olarak dini ihtiyaçlarını karşılamaktan kaçınması değildir. Bu ilk aşamada temel özellik kurumsal ayrışmadır. Din kurumu belirttiğimiz gibi diğer kurumlardan soyutlanır ve özerkleşerek özelleşir. Baubérot bu noktada din ve devletin kurumsal ayrılığına işaret ederken bu ayrılığı mutlak, katı, bükülmez bir ayrılık olarak değerlendirmez. Ona göre mutlak ayrılık olarak nitelenen ayrılıklarda bile din kurumsal olarak topyekûn çekilme zorunluluğu taşımaz.⁸²

⁸² Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 74-75.

Bu birinci aşamada bir diğer önemli değişim noktası ise toplumun eskisi kadar dini taleplerde bulunmamasıdır. Bu bağlamda Baubérot, dinin inşa ettiği sosyal düzen kurallarının yerini laik okulların oluşturduğu ahlak kurallarının almasından bahseder. Ayrıca, evlilik ve boşanma gibi din kurumunun üstlendiği yetkilerin medeni kanuna bağlanmasını da kurumların kültürel ve geleneksel tarafının laikleşmesi olarak değerlendirir. Süreç bu şekilde ilerlediği takdirde de vatandaşlar arasında din kurumuna duyulan aidiyet, kurumun üstlendiği işlevselliğin azalmasıyla orantılı olarak devlete duyulan aidiyetin gelişmesiyle birlikte ayrılmıştır. Böylelikle yurttaşlık aidiyetiyle dini aidiyet birbirinden farklılaşmıştır.⁸³

Baubérot'nun ikinci eşik olarak öne sürdüğü kıstas ise dinin artık toplumun seçimine bırakılan, yani bireyselleşen bir kurum haline gelmesidir. Burada çeşitli örnekler üzerinden kurumların ayrıştığı bu sekülerizm sürecinin ilerleyebilen ve gerileyebilen bir niteliğe sahip olduğunu vurgular.⁸⁴ Yani kurumlar, lineer bir çizgide sürekli olarak sekülerleşmemektedir. Kurumlar zaman zaman birbirinden ve dinden ayrıştığı gibi zaman zaman da din ile ve birbirleriyle olan ilişkisi gelişmektedir.

Üçüncü eşiği ise kurumsuzlaştırma prosesüsü olarak tanımlar, bu süreçte din kurumu itibarsızlaştırmaya götürülür, bununla birlikte sekülerizmin de kurumların niteliği haline gelmesi sağlanır. Bu eşiğin toplumdaki karşılığı ise modernleşmeyle birlikte oluşan sembolik din algısı ve bu dinin bireylerde oluşturduğu monotipleştirme halidir.⁸⁵ Bu eşikleri belirlemesiyle birlikte yine de hiçbir toplumda eşiklerin pratikte tam mahiyetiyle geçişlerinin gerçekleşmediğini ileri sürer.

Luizard ise bu evrensel eşikleri İslam toplumlarında incelemiştir. Ona göre İslam toplumlarında laikleşme sürecindeki birinci eşik; İslami altyapıyı zedelemeyen oluşturulan anayasal yenilikler ve bu bağlamdaki reformlar olmuştur. Bu reformlar Avrupa çizgisinde gerçekleştirilmiş, bir nevi dönemin şartlarında Avrupa baskılarından, onları taklit ederek kurtulma amacı taşımıştır. Aynı zamanda bu safhada dini temelli reformlar hayata geçiriliyor olsa da eğitim ve ordu gibi kurumlarda dinden uzaklaşma, dini ekarte etme gibi süreçler de görülmeye başlamıştır. Bununla birlikte bu kurumlarda yetişen rasyonalist

⁸³ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 74.

⁸⁴ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 83.

⁸⁵ Baubérot, *Dünyada Laiklik*, s. 120.

entelektüeller de toplumda dönüştürücü role soyunmaya başlamıştır.⁸⁶

İkinci safhada ise ulus-devlet aktörü başat rol oynar. Bu safhada egemenliğin meşruiyeti artık ulusa dayandırılır. Bu hareket noktası da İslam toplumlarında ve Avrupa dışı toplumlarda modernleşmenin kaynağı olarak görülür. Aceleci ve otoriter bir tavırla modernleşme adına eskiyle bağı koparma güdümünde ulus öncesi din-devlet ilişkisi yıkılmaya çalışılır. Nitekim burada tam bir ayrışma söz konusu değil; yukarıdan dayatılan laiklik modeli söz konusudur. Luizard'a göre bu safhada kurumsal ayrışmaya gidilememektedir; zira İslam devletin kendisiyle özdeşleşmiş hale gelmiştir.⁸⁷

Üçüncü safha ise yeniden İslamlaşmanın başladığı safhadır. Buradaki İslamlaşmadan kasıt sekülerleşmiş düşünce dünyasında bir reform hareketidir. Fakat bu reform ne Asr-ı Saadet kabul edilen zamandaki İslam'ın özüne dönüş fikrinden ibarettir ne de XX. yüzyıl İslam reform hareketlerine bağlıdır. Sekülerleşmişliğin içinde kendi sosyal bağlamında İslam'ın sosyal özgürlüğünü ortaya çıkarmakla ilişkilidir. Nihayetinde bu yeniden İslamlaşma düşüncesi daha doğrusu İslamlaşma hali, Luizard'ın da deyimiyle ve daha sonra detaylıca ele alacağımız laik politikaların bir sonucudur. Bu İslamlaşmayı aslında yalnızca İslam toplumlarında görülen bir durum olarak okursak hataya düşmüş oluruz. Küreselleşmenin getirdiği artan göç gibi bir enstrümanın İslamlaşma fenomenini İslam toplumları dışına da taşıdığını söylemek mümkün olacaktır. Bunun en belirgin örneği olarak Fransa'ya işaret edebiliriz. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyıl boyunca sömürge topraklarına kendi laiklik modelinin varyasyonlarını dayatan Fransa, bugün bu topraklardan kendi sınırları içine göçenlerin kurulu seküler düzene bir reaksiyon olarak İslamlaşmayı yaşamalarına tanık olmaktadır. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer mühim husus, bu yeniden İslamlaşmayı skalanın bir diğer ucunda sekülerizmin karşısında konumlanan olarak değil; bilakis sekülerleşmeyle kol kola hareket eden bir olgu olarak görmek gerekir. Yani sekülerleşme de bu süreçte halen devam etmektedir; Luizard'a göre, İslamlaşma ve bireysel özgürlüklere karşı gücünü yitiren, laiklik modelidir.⁸⁸

Yeniden İslamlaşmanın arka yüzünde, İslam toplumlarında güdülen laiklik modellerinin belirli birtakım ortak özellikleri tespit edilebilmektedir. Luizard bunları kategorize ederek beş başlık altında ele almıştır. Çeşitli Avrupa dışı toplumlarda modelleri inceleyerek

⁸⁶ Luizard, s. 146.

⁸⁷ Luizard, s. 147.

⁸⁸ Luizard, s. 148-149.

hepsinin otoriter bir eğilime sahip olduğunu belirtmektedir. Bu toplumlarda laikliğin modernleşme aracı ve Avrupalılara benzeme amacı taşıdığını; bu sebepten de gayrı modern topluma baskıcı bir tavırla, toplumun reel yapısı göz ardı ederek elitler aracılığıyla laik politikaların dayatıldığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte, bu toplumlarda ulus-devlet inşası zihinlerde tam manada anlaşılıp kabul görmeden, sancılı bir süreçle ve zoraki bir yöntemle oluşturulduğundan bürokrasi hakimiyetinin her alanda hissedildiği, devletçilik ilkesinin temel ilkelerden biri kabul edildiği güçlü devlet fikri tesis edildiğine işaret eder.⁸⁹

Laiklik modelinin uygulandığı bu toplumlarda, toplumun tamamını temsil ettiğini düşünen (zira ulus-devlet fikri ile ulusun homojenleştiği algısı oluşmuştu) tek parti yönetimi iktidara hakim olmaktadır. Tek parti ile birlikte farklı sesler ve muhalefet bastırılmakta, devletin ideolojisini yayması için medya ve kültürel kuruluşlar araçsallaştırılmaktadır.⁹⁰

Bu toplumlarda dikkate değer bir diğer önemli nokta ise, modernleşirmeci olarak ordunun bu göreve soyunmasıdır. İmparatorluk bakiyesi olan toplumlarda, özellikle XIX. yüzyılın son döneminde imparatorluğun reform sürecinde ordu önemli bir rol oynamıştır. Cumhuriyet rejimlerinin kurulmasının ardında da bu gelenek devamlılık göstermiştir.⁹¹

Son ortak özellik ise, laikliğin uygulandığı İslam toplumlarındaki yeniden İslamlaşma halidir. Bu bağlamda dikkat çekici bir husus da bu tepeden inme, otoriter laik politikaların sonunun bir türlü sekülerizmin diğer kurumsal modellerine evrilememesi, din ve devlet ayrılığının gerçekleşememesidir.⁹²

Özetle, özelinde İslam toplumları hareket noktası olarak ele alındığında, değinilen ortak özelliklerin esasında laiklik modelini niteleyen özellikler olduğunu söylemek mümkündür. Pek çok İslam toplumu eliti, modernleşmeye geçişi hızlı gerçekleştirebilmek amacıyla devrim niteliğindeki dönüştürücü modelleri tercih etmiştir. Dolayısıyla laiklik modelinin kontrolcü özelliği, devletin dini ve çeşitli kurumları şekillendirmesi ulus-devletin temellenmesinde ve modernleşmenin gerçekleştirilmesinde itici güçler olmuştur. Bu modelin özelliklerini İslam toplumlarıyla sınırlandırmak eksik kalacaktır; değinilen beş ortak özellikten otoriter karaktere sahip olmayı, devletçilik ilkesine ithaf edilen önemi ve yeni İslam'ın uyanışını Fransız toplumunda ve siyasetinde de görmek mümkündür.

⁸⁹ Daha sonra 1970'li yılların ardından devletçilik ilkesi zayıflamaya, liberal politikalar benimsenmeye başlamıştır.

⁹⁰ Luizard, s. 79-96.

⁹¹ Luizard, s. 99-100.

⁹² Luizard, s. 108.

Böylelikle onun kurumsal sekülerleşmesi, uyguladığı model sebebiyle diğer Avrupa ülkelerinden farklılık göstermektedir. Laikleşme eşikleri yalnızca modernleşme çabası içerisindeki toplumlarda karşılık bulan süreçler olmamakla birlikte sözü edilen modernleşme/modern kavramlarının da çok boyutlu, eleştirel kavramlar olduğu gerçeği laiklik modelinin uygulanmasını farklı bir tartışma zeminine taşımaktadır.⁹³ İşaret edilen bilgiler hem Fransa'nın dayattığı modeli hem de Türkiye'de laiklik sürecini anlamak adına önem arz etmektedir. Nitekim ilgili bölümlerde, modelin belirtilen özelliklerinden hareket ederek Türkiye'deki yansımaları ve bu özellikler doğrultusunda Türk ve Fransız laikliğinin farklılıkları ele alınacaktır.

⁹³ Kavrama eleştirel yaklaşım için bakınız: Fahrettin Altun, Modernleşme Kuramı, 1. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).

2. BÖLÜM: FRANSA'DA VE TÜRKİYE'DE LAİKLİK MODELİNİN İNŞASI

Bu bölümde problematiğimiz kaynağını oluşturan laiklik modelinin iki farklı ülkede ortaya çıkışı, inşası ve uygulamasının ilk adımları ele alınacaktır. Öncelikli olarak kavramın anavatanı olan Fransa'da laikliğin benimsenmesinin arka planındaki felsefî ve siyasi zemine işaret edilecek olup daha sonra Osmanlı Devleti'nin sekülerleşme çabaları ve laiklik modeline oluşturduğu zemin incelenecektir. Bölümün temel sorusunu, birbirinden farklı toplum yapılarına, dini inançlara ve sekülerleşme düzeylerine sahip iki devletin aynı modeli benimsemesindeki nedenler oluşturmaktadır.

2.1. Fransa'da Laiklik Modelinin Ortaya Çıkışı

Laiklik modelini günümüzdeki bağlamında tetkik edebilmek için kavramın kökenini ve onu bugünkü kontekstte anlaşılır kılan formülasyon sürecini değerlendirmek ve sekülerizm kavramı ile laiklik modelinin de din ve siyaset gibi tarihsel süreç ve aktörlerle şekillenen dinamik olgular olarak anlaşılması gerektiğini ve nihayetinde kavramları dar kalıplar içine hapsetmenin siyasi, hukuki ve sosyal anlamda işlevselliklerini tehdit edebileceğini kabul etmekteyiz.

Laiklik bugünkü anlamda formüle edilişi itibarıyla Fransız Devrimi'ne dayanmaktadır. Laikliğin, genel kabul ile, din ve devlet ilişkisini nitelendiren; şekillendiren unsur olarak kaynak gösterilmesinin öncesinde kavramın etimolojik incelemesini ele almak doğru olacaktır.

Nitekim laiklik, devrim öncesinde de karşılığı olan bir kavram olarak o dönemlerde; laik Latince kökenli laicus'tan türeyerek Fransızcada laic-laique halinde kullanılmaktaydı. Kelimenin ontolojisi ise, kilisenin hakimiyet dönemi boyunca ruhani olanın/kilisenin zıddı olan şeye karşılık gelmekteydi.⁹⁴

Ortaçağ boyunca Katolik inancında kilise mensupları, yani din adamları ve kilisenin haricinde olanlar olarak bir sınıflandırma yapılmakta ve bu sınıflandırmanın da içerisinde kilise mensupları kendi arasında “regulier” ve “seculier” olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Regulier din adamları kendilerini dine adayan, hayat biçimlerini ibadet üzerine teşkil eden

⁹⁴ Casanova, s. 21-22.

ve manastırlarda yaşayan din adamlarıyken; seculier din adamları ise kilise teşkilatı içinde çeşitli görevler edinmiş, ruhban sınıfını oluşturan kimselerdi. Sınıflandırma piramidinde bir üste tekrar döndüğümüzde kilisenin ve manastırın haricinde olan yani regulier yahut seculier olmayan kimselere de laik denmekteydi.⁹⁵ Esasında kökeni itibariyle kavram dini inancı olmayan, dini inanca sahip olsa da bunu pratiğe dökmeyen, siyaset sahnesinde dini hukuku referans kabul etmeyen olarak kullanılmamış; oldukça net bir ifadeyle yalnızca ruhban sınıfından olmayanlar için kullanılmıştır. O halde laikleri, alelade Hristiyanlar yani din adamlarının, (teologların) ruhani kaynaklı meselelere ilişkin kararlarını, içtihatları, tavsiyelerini dikkate alan, uygulayanlar olarak tanımlayabiliriz. Bu kimseler dini inançlarını terk etmiş ya da dini reddetmiş kişiler değil; din adamlarının kurduğu dini düzende yaşayan, din adamı olmayan, sıradan kimselerdi.⁹⁶

Kavramın dinamikliğine işaret ettiğimiz gibi ilk aşamasının ruhban sınıfından olanlar ve olmayanlar olarak kabul edilen aşama olduğunu belirtmek mümkündür. İkinci aşamasının ise; Fransız Devrimi öncesi, Ortaçağ boyunca bilhassa Fransızların Kilise ile olan uyumlu ilişkisinin gerilemesi, “Kilisenin büyük kızı Fransa⁹⁷”nın giydiği bu sıfatını soyunması, harmonize olmuş inanç ve idari ilişkilerde kilisenin belirleyici aktif rolünün elde ettiği ekonomik, siyasi ve toplumsal üstünlüğün bertaraf edilmesinin arzusu ile mezhep savaşlarının yıkıcı sonuçlarına duyulan öfkenin ardından neşet eden, herkesin düşünce ve din özgürlüğü hakkına⁹⁸ sahip olduğu fikrinin yayılması ile başlamıştır. Reform süreci ve Protestanlığın doğmasıyla Aydınlanma Felsefesi kuvvetlenmiş, dönemin düşünürleri de laik modelin kavramlaştırılmasının temellerini atmıştır.

Fransız Devrimi’ne kadar siyasal iktidarlar meşruiyet kaynağını dini referanslardan almış ve din kurumu ile yaptığı ittifaklarla da bu meşruiyeti sağlamlaştırmıştır.

Aydınlanma Felsefesinin düşünürleri ise bu ittifaktan doğan yozlaşma ve çürümeleri eleştirmiş; gerek hakim dinin siyasal iktidarı kışkırtması gerekse siyasal iktidarın din kurumuna baskısı ile yaşanan iç savaş ve mezhep savaşlarının insanlığın ilerlemesindeki en temel engeller olduğunu kabul etmişler ve insan aklını siyaset sahnesinin tek meşruiyet

⁹⁵ Başgil, s. 159.

⁹⁶ Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 10.

⁹⁷ Philippe Portier, “L’Église Catholique Face au Modèle Français de Laïcité”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Sayı:129, 2005, s. 7.

⁹⁸ Conseil Constitutionnel, “Déclaration de Droit de l’Homme”, Article:10, erişim: 2 Ocak 2019, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

kaynağı olarak temellendirmişlerdir. Nihayetinde laiklik buradaki mücadeleden doğmuştur; tanrısal kaynağı referans gösteren, toplumsal ve siyasal alanda inşa ettiği düzeni muhafaza etme arzusundaki kilise anlayışı ile rasyonun hakim olduğu bilim anlayışı arasındaki çekişmeden. Turhan Ilgaz bu doğumu kilise hukukunun ve rasyonel akla dayanan bilimin çatışmasının doğurduğunu söylemiştir. Bu doğumun ancak Fransız Devrimi ile gün yüzüne çıkması sadece kilisenin doktrinleri yahut dini, siyasi, sosyal tehditlerinden değil; siyasal iktidarın da meşruiyetini tanrısal kaynağa dayandırmasıyla elde ettiği hükmetme gücünü zayıflatmak ya da kaybetmek istememesindendir.⁹⁹ Bu iki kampın; kilise ve bilimin çatışması arasında laiklik uzlaştırıcı bir araç olarak ortaya çıkmıştır; tarafların birinin üstünlüğü yahut yenilgisi değildir. Nitekim laiklik, tarafların birbiriyle sağlıklı ilişkilerini sağlamak ve bu kampların kendi alanına çekilmesini sağlamak amacındadır.¹⁰⁰ Yani laiklik Avrupa’da her şeyden önce kurumların karşı karşıya gelmesiyle oluşmuştur.¹⁰¹

XVIII. yüzyıl felsefesi devrim ilkelerinin temelleri olarak düşünülmektedir ancak; Fransa’da dini bozulmayı (corruption), ruhban hiyerarşisini yıkmayı amaçlayan düşünürler özünde Hristiyanlığın köklerini de sarsmış ve onun siyasi gücünü bütünüyle ortadan kaldırmak istemişlerdir. Nihayetinde Tocqueville’in de işaret ettiği gibi, onlar Hristiyanlığı bir inanç sistemi olarak değil; siyasal kurum olarak görmekteydiler ve bu sebeple devrim öncesi rejime ait siyasal kurumların tamamı gibi onu da tahtından devirmeliydiler¹⁰².

Fransız Devrimi’nin nihai amacının din kurumunun tamamıyla ortadan kaldırılması olmadığını, zira amaç bu olsaydı aristokrat sınıfın sindirildiği gibi kilisenin ve ruhban sınıfının da tarihin geçmiş sayfalarına gömülmesi gerektiğini; bilakis onu sadece tahtından ederek inşa edilmek istenen sistemin din adamlarının müdahalesinden uzak ve akılcı bir sistem olduğunu Tocqueville detaylıca ele almıştır.¹⁰³ Din kurumunu ortadan kaldırmak istemeyen Fransız devrim elitleri onun yeni niteliğinin muhtevasını şekillendirmede fikir ayrılıkları yaşamaktaydılar. Bir kısım elit daha özgürlükçü laiklik fikrine sahipken bazıları ise pragmatik bir yaklaşımla devletin yararı adına dinin devletin kontrolü altında olduğu

⁹⁹ Turhan Ilgaz, “Laisite Uygur Dünya’nın değil, İslam’ın Sorunudur”, *Avrupa’da Türban Tartışmaları/Avrupa’da Laiklik Demokrasi ve İslam Tartışmaları: Fransa’da Laisitenin Uygulanışına İlişkin Stasi Raporu*, 1. Baskı (Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005), s. 25.

¹⁰⁰ Ilgaz, s. 11.

¹⁰¹ Roy, s. 78.

¹⁰² Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, trc. Turhan Ilgaz, 2. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), s. 54.

¹⁰³ Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, s. 55.

devlet dini fikrine yakındılar.¹⁰⁴

Fransız Devrimi'nin ardından laiklik kavramlaştırmasını ilk kez Ferdinand Buisson tüm teolojik inançlardan ve din adamlarından bağımsız, ibadetlere karşı nötr, seküler bir devlet yapısı¹⁰⁵ olarak temellendirmiş olsa da devrim elitleri henüz ilk dönemde (I. Cumhuriyet) monarşiyle sıkı bir bağı bulunan, inşa edilmek istenen modern yapının aksine geleneğin temsilcisi olan din kurumunu devletin kontrol ettiği, laiklik modelini tercih ettiler. Böylelikle cumhuriyet de daha sağlam temeller üzerine oturtulmuş olacaktı.¹⁰⁶

Fransız devriminin ve ondan doğan ilkelerin, bilhassa laikliğin, evrenselliğini devrimin dinsel devrimler niteliğinde olduğu kabul edildikten sonra anlaşılabileceğini ileri sürmektedir Tocqueville. Siyasi devrimler belirli hudutlar ve milletler üzerinde etkili olabilirken, Fransız devrimi Fransa'yı aşarak eşitlik, özgürlük ve laiklik gibi ilkelerinin tüm dünyaya propagandasını yapmış; yalnızca Fransız siyasi ve hukuki sistemini değiştirmeyi talep etmemiş; devrimin fikir babalarının sorguladıkları evrensel olarak insanın siyasal varlığının mahiyetini ve haklarını açıklamayı görev edinmiştir.¹⁰⁷

Devrimin ardından yürürlüğe girecek olan laiklik prensibinin Fransa'da doğması dönemin konjonktüründe şaşırtıcı sayılabilecek bir olaydı. Nitekim 1789 yılı ve sonrasında kilise kurumunun ilgası devrimcilerin hararetli bir tutkusu haline gelmişti. Fakat Tocqueville, Fransa'da kilisenin kurumsal olarak diğer katolik ülkelerden daha tutarlı ve daha az nefret ettirici olduğunu; bu nedenden dolayı dini inancın negatif anlamda üzerine gidilmesinin salt olarak din kurumunun yozlaşmasından yahut sistem çarkının işleyişsizliğinden değil; Fransız toplumunun sahip olduğu zihin yapısından kaynaklandığını belirtmektedir. Kurumun ortadan kaldırılmak istenmesini de bu bağlamda kilisenin geleneği temsil etmesine ve zihinlerde artık bireyin aklının egemen olması gerektiğinin yeşermesine bağlamaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Akgönül, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algulamalar*, s. 25.

¹⁰⁵ Ferdinand Buisson, *La Foi Laïque*, 2. Edition (Paris: Librairie Hachette), s. 34.

¹⁰⁶ Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme, Demokrasi ve Laiklik*, (Ankara: Ark Yayınevi, 1994), s. 9.

¹⁰⁷ Tocqueville, s. 59-62.

¹⁰⁸ Tocqueville, s. 235-236.

2.1.1. Fransız Laiklik Modelinin Oluşmasına Katkı Sağlayan Düşünürler:

2.1.1.1. Voltaire

Seküler fikirlere İngiliz düşünürler John Locke ve Thomas Hobbes önderlik etse de sekülerizm anlayışının Fransa’da daha farklı bir yere evrilmesi ve laiklik modeli haline gelmesi sebebiyle bu hususi yapıya temel olan Fransız düşünürlerin din ve devlet ilişkisine dair fikirlerini öncelikle ele almak daha doğru olacaktır. Fransız laiklik anlayışının fikir babalarından kabul edilen Voltaire (1778) zamanının dini hoşgörüsüzlük davalarından etkilenmiş ve bu davalarda haksızlığa uğradıklarını düşündüğü tarafların destekleyicisi olup dini hoşgörü (tolerans) üzerine fikirler geliştirmiştir. Voltaire esasında laikliğe bir teori zemini inşa etmekten ziyade anti klerikal¹⁰⁹ bir sistemin savunuculuğunu yapmıştır. Ona göre yozlaşmanın kaynağı din adamlarının din adına yaptıkları bağnazlıklardan gelmektedir. Buradan hareketle de din adamlarına karşı militan bir anlayış modeli geliştirmiştir. Dinin sosyal varlığını, inananlar tarafından dogmasız biçimde inanılıp pratik edildiğinde insanın ahlakını koruması ve geliştirmesi için temel ve toplum için de gereklilik olarak görmektedir. Nitekim Voltaire Tanrı’yı reddetmemekte bilakis Tanrı’nın varlığını ontolojik kanıtlarla açıklamakta ve Tanrı’ya inanmaktadır. Onun din anlayışında çeşitli inanç sistemlerinin oluşu ve bu inançlardaki insan rasyosuna aykırı olan batıl-dogmatik (superstition) inanışların varlığı dinsel çatışmaların temelini oluşturmaktadır.¹¹⁰ Zira aynı din içerisinde dahi farklı fikirlerin ve mezheplerin heretik (sapık) kabul edilmesi, bu uğurda savaşların gerçekleştirilmesi nihayetinde Voltaire’i vicdan özgürlüğü ile tüm bireylerin dilediği inanca özgürce inanması, pratiklerini yerine getirebilmesi ve farklı dine mensup insanların birbirini tolere edip barış içinde yaşayabileceği fikrine ulaştırmıştır.¹¹¹ Bu bağlamda Tanrı inancına sahip bir hümanist olarak nitelendirebileceğimiz Voltaire, toplumda ahlak kurallarının varlığının önemi üzerinde de durmuştur. Ahlaki kurallar bütünü olan din, ona göre toplumun konsensüsünü sağlayan ve hukukun fonksiyonelliğini

¹⁰⁹ Kamu işlerinde ve eğitimde din adamlarının etkisine karşı olma. Dictionnaires de Français, Larousse, “anticlérical”, erişim: 8 Ekim 2018,

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anticlerical/anticlericale/anticlericaux/3991>

¹¹⁰ Éric Lowen, “Les penseurs de la laïcité: Voltaire et la Religion”, *Association Aldéran Toulouse*, Conférence N°1000-156, (18/11/2015), s. 2-3.

¹¹¹ Mehmet Fatih Kalın, “Voltaire’in Dini Hoşgörü Anlayışı ve İslam’la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, (2017), s. 45.

teşvik eden aktör olagelmıştır.¹¹² Bu sebepten de toplumların bir dine ihtiyacı olduğu fikrini savunmuştur.¹¹³ Buradan hareketle de din kurumunun devlet ile ayrılığı ya da tarafsızlığından ziyade, dinlerin devleti temsil etmesi gerektiği fikrini desteklemiştir. Bununla birlikte gerektiğinde devletin, dinleri kendisine bağlaması ve kontrol edebilmesi için iktidar gücünü kullanmalarını meşru görmüştür. Bu meşruiyetin kaynağını ise güçlü bir devletin varlığı ile bağdaştırmış ve ancak güçlü bir devletin sivil ve dini barışı sağlamada yetkin olabileceğini iddia etmiştir.¹¹⁴ Zira Voltaire'in zayıf monarşilere tanık olması, sivil ve dini barışı sağlamada devletin “meşru”¹¹⁵ gücünü kullanması kanısındaki düşüncelerini tetiklemiştir. Böyle bir devlette dini barışı sağlamanın garantisi de gerek devletin inananlara karşı dini hoşgörüsü gerekse de farklı inançtan olanların birbirine karşı dini hoşgörüsü ile mümkün olabilmektedir.

2.1.1.2. Jean Jacques Rousseau

Devrimcilerin zihin yapısını etkileyen bir diğer Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau (1778) ise dini inancı daha analitik bir yöntem ile incelemiş ve çağdaşı Voltaire gibi onu toplum ve devlet için gerekli olan şey olarak kabul etmiştir. Bir toplumda din olmadığı takdirde ortak bağı oluşturan zincirlerden birinin eksik olacağı, bu durumun toplumu tehdit edeceği ve nihayetinde de toplumda bölünmelerin yaşanacağını savunmuştur. Yani Rousseau'nun idealinde din, sosyal kohezyonu sağlayan bir aktör olarak rol oynamaktadır.¹¹⁶ Rousseau pek çok aydınlanma dönemi düşünüründen farklı olarak dinin toplumdaki gerçekliğini fark etmiş ve dinin olmadığı bir düzenin var olamayacağını kabul ederek inançlardan arındırılmış bir sistemin savunuculuğuna soyunmamıştır.

Rousseau'nun temel tezi insanların ortak çıkar adına, ortak olan egemenlikten eşit pay alıp sözleşme yaparak devleti oluşturmalarıdır. O halde Rousseau'nun yaklaşımında dini inancın da ontolojik olarak ortak olana ait bir payının olması gerekmektedir. Buradan

¹¹² Baubérot, *Dünyada Laiklik*, s. 36-37.

¹¹³ Bu fikir daha sonraları Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideologlarını da etkileyerek devlet dini minvalinde bir model oluşturmalarına zemin hazırlamıştır.

¹¹⁴ Lowen, s. 3.

¹¹⁵ Kavram için bakınız.: Max Weber, Bürokrasi ve Otorite.

¹¹⁶ Philippe Perchoc, “La Laïcité en Turquie et en France: Histoire, comparaison et perspectives”, *Les Etudes de la Nouvelle Europe*, (Mars 2007), 9, erişim: 6 Ekim 2018, http://www.nouvelle-europe.eu/images/stories/ene_turquie_france_laicite.pdf

hareketle de toplumla oluşturulan ilişkide bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren ve de pratikleri, çeşitli söylemleri gereğince tüm toplumu etkileyen öze sahip din kurumunu Rousseau bu iki ayrı nitelik bağlamında fraksiyonlara ayırarak sivil din ve yurttaşın dini altında kümelenmiştir.¹¹⁷ Daha net bir ifadeyle sivil din, “bireyin bir vatandaş olarak rolünü ve mensubu bulunduğu zaman ve tarih içindeki yerini, nihai varlık -buna nihai varlık diyoruz Tanrı diyemiyoruz- ve anlam dünyasının şartlarıyla şekillendiren inanç, ritüel ve semboller bütünüdür.”¹¹⁸ Sivil din, Rousseau’ya göre olmazsa olmazdır. Çünkü toplumun devamlılığı için şayet din yok olmuşsa bile yeniden bir din yaratılmalıdır.

Bir devlette bu iki tür dinin birlikte var olabilmelerinin mümkün olduğunu, niteliklerini ve sınırlarını betimleyerek ele alan Rousseau, devletlerin varlığı ve bekası için en tehlikeli olan iki tür yasa ve önder sunan çift başlılığın dini, ruhbanların dininden de söz eder.¹¹⁹

Bu dinler arasında sivil olana devletin müdahale edemeyeceği çünkü buranın devletin elinin uzanamadığı ruhani alan (sphere spirituelle) olduğunu, bu alanın bireylerin neye ve nasıl inanacakları ile inhisar ettiğini; keza yurttaşın dininin de toplumda bireyler arası etkileşime açık olması hasebiyle bu dinin gerekliliklerini devletin belirlemesi gerektiğini, çizilen bu sınırlara uyulmadığı takdirde de uymayanları toplumdan ekarte etme hükmünün verilmesinin uygun olacağını belirtmiştir.¹²⁰

Rousseau iki tür dini inancın birlikte bulunmasının mümkün olduğunu ileri sürdüğü gibi aynı zamanda bu iki dinin birbirini desteklediğine de işaret etmektedir. Ona göre, bir devlette yurttaşlık dini ruhani olana duyulan sevgi ile yasalara olan sevgiyi birleştirerek vatani kutsallaştırır, böylelikle de yurttaşların eş zamanlı olarak vatana taparcasına hizmet etmeleri onların tanrıyla olan bağına da kuvvetlendirir ve tanrıya da hizmet etmiş olurlar. Girift hale gelen bu iki din sonucunda ruhani mana taşıyan değerler dünyevi kavramlarla ilişkilendirilmiş; şehitlik gibi dine dair bir mertebe vatan için ölenleri de nitelendirmiş, devletin rasyonel yasalarına uymamak ise büyük günah sayılmıştır.¹²¹

Yurttaşlara vatandaşlık görevlerini de sevdirecek, kutsal bir anlam yükleyen dinlerinin olması devlet için de müspettir. Fakat bu din politik alana müdahalede bulunmayan,

¹¹⁷ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, trc. Ahmet Şensılay, (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2010), s. 206.

¹¹⁸ Kemal Ataman, “Doç. Dr. Kemal ataman ile “Sivil Din” Üzerine Bir Söyleşi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1/Sayı 2, (2014), s. 154

¹¹⁹ Rousseau, s. 206.

¹²⁰ Rousseau, s. 211.

¹²¹ Rousseau, s. 207-208.

bölünme tehdidi savurmayan dolayısıyla da egemenliği tehdit etmeyen şekliyle var olabilmelidir, bunun dışındaki varlık hali reddedilmelidir.¹²² Burada Rousseau ancak tapınaksız bir dinin uygulamasına devletin izin vermesi gerektiğini öne sürer.¹²³ Böylelikle bu din anlayışı kutsal inanca yönelik tapınmayı da anlamsız bir törensellik içine hapseder¹²⁴. Rousseau bu yaklaşımlarıyla yurttaşlık dinini esasında bir ahlak sisteminin üzerine inşa eder, ahlak sisteminde devletin çıkarlarıyla uyuşan dinlere devlet sınırlarında yaşam hakkı sağlanırken; devletin ahlak sistemine uymayanlar ise benimsenmemektedir.¹²⁵ Bu yaklaşım Rousseau'nun halefleri tarafından da geliştirilerek Fransa'nın ve laiklik modelini Fransa'dan iktibas eden, başta Türkiye gibi ülkelerin din kurumu ve devlet ilişkisini temellendiren kıstas olmuş, laiklik anlayışları kendilerini bu yaklaşım ile var edebilmiştir. Bu ülkeler çoğunluğun hakim dininde devletin çıkarlarıyla, sistemleştirdiği ahlak anlayışıyla çatışan inanış, ritüel ve pratikleri ya reddetmiş ya da yeniden formüle ederek kendine uygun hale getirmiştir.

2.1.2. Fransa'da Laiklik Modelinin İnşası

Pierre-Henri Prélôt, XVIII. yüzyıl sonlarıyla birlikte hayata geçirilmeye çalışılan meşrutî sistemde din kurumunun nasıl konumlanacağını başat mesele olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, Amerikan nüfusunu oluşturan, dini inançları sebebiyle baskı göüp göç eden İngilizlerin dahi Amerikan ayrılıkçı modelini inşa ederken temel meselesi inanç ve ibadet özgürlüklerini anayasayla koruma altına almak olmuştur.¹²⁶ Fransa'da da Baubérot'nun da işaret ettiği gibi, Kurucu Meclis üyeleri İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ni ilan ederken cumhuriyeti değil; anayasal monarşi düzenini kurmayı amaçlıyorlardı.¹²⁷ Amerikan kurumsal sekülerizm modelini Fransız ve Türk modelinden ayıran nokta; Amerika'da modelin kilise veya monarşiye karşı muhalefet ederek gelişmesinden ziyade, modelin devlet tarafından gerçekleştirilebilecek dini baskıların

¹²² Isabelle Agier-Cabanes, "La Laïcité, Exception Libérale Dans le Modèle Français", *Cosmopolitiques*, Sayı: 16 (Novembre 2007), s. 135-136.

¹²³ Agier-Cabanes, s. 136.

¹²⁴ Rousseau, s. 211.

¹²⁵ Bauberot, *Dünyada Laiklik*, s. 36.

¹²⁶ Pierre-Henri Prélôt, "Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların Sivil Anayasası'ndan, Anayasal Laikliğe Uzanan Yol (1789-1958)" *Tartışılan Laiklik: Fransa'da ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, s. 76.

¹²⁷ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 63.

anaysa ile sınırlandırılması çalışmaları zemininde gelişmesi olmuştur. Fransa’da dinsel özgürlüğü tesis etmek ana meselelerden olduğu gibi, ulus-devleti inşa ederken geleneksel siyasi yapıdan çözümlenen din kurumunun pozisyonunun dünyevi kaynaklı modern devlette ne olacağı meselesi de öncelikli tartışma konusu olmuştur.¹²⁸

Fransa’da kurumsal sekülerleşme, Aydınlanma ile fikirsel dönüşümün yaşanmasına paralel olarak toplumun da bir nevi sekülerleşmesiyle devam etmiştir. Fransa’da bu süreç, çağdaşlaşma bir prosesüs halinde gerçekleştiği için reform hareketlerini içermekten daha ziyade, kurumsal ayrılık çabalarıyla gelişmiştir. Bu bölümde ele alacağımız mesele; pek çok devlete esin kaynağı olan Fransız laikliğinin gelişimi ve bu laikliğin çeşitli fraksiyonlar geçirerek önce despot sonra kontrolcü-uzlaşmacı ve ardından 1905 Yasasıyla birlikte ayrılık sürecini aşarak kurumsal ayrılık modeli haline evrildiğidir.

Fransa’da ilk kez Buisson’un kullandığı laiklik kavramı, 1950’lerde sol ekolden bir grubun özel okullara karşı devlet okullarını savunmasında siyasal arenada tekrardan gün yüzüne çıkan bir kavram olarak kullanılmış; 1970’li ve 1980’li yıllarda kavrama siyaseti pek meşgul etmezken başörtüsü tartışmalarıyla 1980’lerden bugüne tekrar gündeme gelmiştir.¹²⁹

Kuru, ortak bir nitelik olarak Fransız ve Türk laikliklerini tarihsel benzerlik üzerinden açıklarken; Amerika Birleşik Devletleri’nde tarihsel farklılıklar sebebiyle daha liberal bir kurumsal ayrılığın gerçekleştiğini izah etmiştir. Bununla birlikte, Yüksel’in çalışmasında ise Almanya kurumsal sekülerizminin arka planında güçlü bir monarşinin mirası ve Protestanlıkla yoğun bir mücadele olmasına rağmen bu ayrılığın Türkiye ve Fransa’ya göre daha liberal, Amerikan kesin ayrılık modelinden de farklı olarak uzlaşmacı geliştiğini görmekteyiz.¹³⁰

Laiklik modelinin tesis edilmesi, daha önce de değinildiği gibi, Katoliklik konusunda muhafazakar olan Fransa’da önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. Her ne kadar Baubérot, laiklik eşikleri üzerinden Fransız laikliğini incelese de bu eşiklerin devrimsel dönüşümün ardından gerçekleştirildiği fikrini kabul etmekteyiz.¹³¹

¹²⁸ Prélôt, s. 77.

¹²⁹ Yüksel, s. 154.

¹³⁰ Yüksel, s. 116-145.

¹³¹ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 64-65.

Devrimin ardından siyasi otoritenin cumhuriyet ve monarşi arasında gitgeller yaşaması, bu süreçte de muhafazakar Katoliklerin çoğunlukla monarşi taraftarı olması cumhuriyetçileri endişelendirmiş ve monarşinin yeniden tesis edilmesi baskısı din kurumuyla olan ilişkilerinde de belirleyici faktör olmuştur. Ayrıca, Katolik kilisesinin yapılanma biçimi ve Katolikliğin hakim din olması kurumsal sekülerizm sürecinde farklı ve uzlaşmacı fikirlerin doğmasını da engellemiştir.¹³²

Önceki bölümde Aydınlanma Çağı Fransız düşünürlerinin dini inanca ve din kurumuna yaklaşımlarına işaret etmiştik. Fransız aydınlanması liberal-özgürlükçü yaklaşımdan daha çok devleti ön planda tutan fikirlerin eğiliminde gelişmişti. Dolayısıyla sekülerleşme sürecinde de dini inanç özgürlüğünün altının çizilmesiyle birlikte, dinsel olanın kamusal alanın dışında tutulduğu yahut kamunun yararına olan dinlere, dinlerin pratiklerine izin verildiği; diğer her türlüşünün dışlandığı bir modelin oluşturulmasına meyledildi. Bu modeli lineer bir çizgide seyreden reformlar süreci olarak okumak doğru olmayacaktır. Zira model devrim süresince, Konkordato ve 1905 Ayrılık yasası itibariyle farklı evrelerde seyretmiştir.

2.1.3. Kilisenin Devlet Denetimine Geçmesi ve Ulusal Din Yaratma Çabaları

Devrimle birlikte ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin temel vurgusu vicdan özgürlüğünü sağlama üzerine olmuş ve sonrasında da kamusal alanlarda ibadet serbest hale gelmiştir. Henüz devrimin ardındaki bu kaotik süreçte dini inancın yerine sistemli bir kült koyamamak toplumu kaosa sürüklemişti.¹³³ Bu sebeple devrimciler, kilise ile ilişkiyi kesmek yerine onu devletin kontrolü altına almayı ve dini kamu hizmetine dönüştürmeyi tercih ettiler. Prélôt, devrimi müteakip dönemde bile Fransız toplumunun çoğunluğunun dindar Katoliklerden oluştuğunu, bu sebeple dini ibadetlerin bir nevi kamu hizmeti gibi görüldüğüne işaret eder.¹³⁴ Devrimin sınıfları tek bir potada eritmesi ile tüm ayrıcalıklarından yoksun bırakılan sınıflar hukuki olarak eşit yurttaşlar haline gelmişlerdi. Din adamları da artık kilisenin haricinde; mecliste temsil edilen siyasi bir grup haline bürünmüştü. Fakat, buradaki temsiliyet eşit bir temele dayanmamakta din adamları ve

¹³² Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 140-141.

¹³³ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 142.

¹³⁴ Prélôt, s. 88.

aristokratlar nüfusun azınlık kısmını oluşturmaktaydı. Dolayısıyla din ve devlet ilişkisi üzerine geliştirilen politikalarda bu grubun oyları da erimekteydi.¹³⁵

Bu şekilde gelişen siyasi ortamda Devrimciler, kiliseye ait özel mülkleri ulusun mülkleri olarak kabul etmiş ve karşılığında da din adamlarının maaşlarının ödenmesi ve din işlerine bütçe ayırmayı pratiğe geçirmeyi denemişlerdi.¹³⁶ Bu noktada din adamlarının maaşlarının ödenmesi kararının alınması bir tezadı da bünyesinde barındırıyordu. Maaş ödemesi yalnızca Katolik din adamlarına yapılıyor; diğer dinlerin görevlilerine maaş verilmiyordu. Ayrıca Protestan kiliselerinin ve Yahudi sinagoglarının malları, Katoliklerinki gibi millileştirilmemişti fakat yine de 1831'den sonra din adamlarına maaş ödemesi yapılmıştı.¹³⁷

Ruhbanların sivil yapılanması üzerine 1790 yasası (Consitution civile du clergé), din adamlarının bağıllığını papalıktan cumhuriyete aktaran bir yasa olarak onaylandı. Bu yasadan itibaren din adamlarının ataması papa tarafından gerçekleştirilmeksizin kilise üyeleri arasından seçilerek göreve geliyor ve göreve başlama öncesinde cumhuriyete ve millete bağıllık yemini ediyorlardı. Yasa sonrasında ise bağıllık yemini edenler ve etmeyenler; devrim yanlısı ve devrim karşıtı olarak iki grup haline gelmişti.¹³⁸ Bu süreçte de dinsel alan yeniden tanımlanmaya çalışılırken yeminsizler devrim karşıtı olarak görüldüler.¹³⁹ Çünkü; nihayetinde yeminlerin içeriğini din bağının yerini yurttaşlık bağının alması ve din adamlarının da devletin iktidarına ve kurumlarına sadık kalması oluşturmaktaydı.¹⁴⁰ Böyle bir dayatmanın ardından din kurumunun bağımsız olamayacağı açıktır, dolayısıyla din kurumu devletle çelişecek hiçbir fetva veremez ve böylelikle din kontrol altına alınmış olur. Dini, devletin kontrolü altına almak kiliseye milli bir nitelik katmış olsa da bu millilik sembolik olarak kalmış, Katolik inancı resmi din haline getirilmemiştir.¹⁴¹ Bu sivil yasa ile artık Fransa'da din ve siyaset ilişkisi papadan tamamen bağımsızlaşarak Fransız ulusal din adamları ve halk arasında verilecek kararlara bağılı hale gelmiştir. Ayrıca bu süreçte evlilik, doğum, ölüm gibi önceleri kilise hukukuna tabi olan

¹³⁵ Emmanuel-Joseph Sieyès, *Tiers Etats Nedir ?*, trc. Süheyp Derbil, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt:8/Sayı:1,2, (Yıl:1951), s. 164.

¹³⁶ Onur Karahanoğulları, "III. Cumhuriyet'te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik", *Ankara Üniversitesi, S.B.F. Dergisi*, Cilt:72/No:4, (2017), s. 864.

¹³⁷ Prélôt, s. 90.

¹³⁸ Ahmet Faruk Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Sayı:11, (Kış 2007), s. 31.

¹³⁹ Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm*, 1. Baskı (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), s. 258.

¹⁴⁰ Prélôt, s. 82.

¹⁴¹ Prélôt, s. 84.

pratikler de medeni hukuka bağlanmış, kurumlarla birlikte şahıslar da sekülerleştirilmeye başlanmıştır. Ayrıca, laiklik modelinin dini devletin kontrolü altına aldığı ibaresi olarak, din kurumuna yönelik sübvansiyon da bu modelde kabul ediliyordu. Tüm bu yasal değişikliğin ve düzenlemelerin ardından Fransa’da 1790’da bağlılık yeminini devlete değil de papaya edenler cumhuriyet karşıtı ve hain kabul edilerek giyotine gönderilmişti.¹⁴²

Bu kaotik süreci Hristiyanısızlaştırma (Déchristianisation) politikaları takip etti. 1793 yılında mabetler dışında ibadet etme yasaklandı, kamusal alanlarda dini simge veya isim taşıyan levhalar kaldırıldı, mezarlıklar dahi sekülerleştirildi. Daha sonra belediyelerin Katolik inancını terk edebileceği onaylandı ve kiliseler toplantı mekanlarına, okullara veya hastanelere dönüştürüldü. Rahiplerin ise inançlarına ters bir şekilde de olsa evlenmesi teşvik edildi ve devlet eğitimindeki kadrolar sekülerlerle doldurularak maaşlarının ödenmesi de iptal edildi. Akabinde önemli ölçüde din adamı katledildi veya göçe zorlandı.¹⁴³

Bu dönemde Fransa’daki birtakım kutlamalar ve anmalarda geleneksel-dinselin yerine yeni simgelerin konulması ihtiyacı hissedilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin tek parti laikliği döneminde hakim olduğu gibi bu dönemde geçmişten kurtulma çabası egemen eğilimdi. Kralların mezarları, heykelleri tahrip edilmiş, eski rejime ait isimler değiştirilmiş, cadde ve sokaklar devrimden mülhem yeni isimlerle donatılmıştı, hatta yeni doğan çocuklara da Rousseau’nun ve devrimcilerin adı veriliyordu. Aynı zamanda takvim de sekülerleştirilmiş ve Pazar günü ayın günü niteliğini kaybetmişti. Ölçüde de ortak birimler oluşturulmuş ve milli anlamda her şey eşit ve ortak hale getirilmişti.¹⁴⁴ Öyle ki bu dönem radikalleşmiş Fransız cumhuriyetçileri için bile fazla radikal bir hal almış, toplumdan tepki toplamıştı. Dolayısıyla, içtimai ve siyasi anlamda gergin olan bu dönemin ardından din özgürlüğü ve kilise ile devletin ayrılması anayasada (1795) kabul edildi. Bundan böyle dine yapılan sübvansiyon kesilmiş, ibadetler mabetlere mahsus hale getirilmiş ve dini kıyafetler kamusal alanda yasaklanmıştır. Böylelikle 1795 kararnamesi 1905’te bütünüyle ayrılacak olan kilise ile devlet işlerinin ayrılığının ve laik devlet yapılanmasının ilk basamağı olmuştur.¹⁴⁵

¹⁴² Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 142.

¹⁴³ Hazan, *Fransız Devrimi Tarihi*, s. 294-295.

¹⁴⁴ Hazan, *Fransız Devrimi Tarihi*, s. 298.

¹⁴⁵ Jean-Paul Scot, “Europe et Laïcité”, Colloque de Nice 8-9, (Décembre 2011), s. 4.

2.1.4. 1801 Konkordato Dönemi

Kilise ve devleti ayırmaya yönelik ilk adım olan 1795 kararnamesinin (Décret du 21 Février 1795) ardından 1801’de Katolikliği toplumun çoğunluğunun dini olarak kabul eden Konkordato (Concordat de 1801), Napoléon Bonaparte ile kilise arasında imzalandı. Bu “modus vivendi” ile uzlaşma sağlanır görölse de din, devletin ittifak aracı ve denetimi altına aldığı kurum haline geldi.¹⁴⁶ Kilisenin ulusa aktarılan mülklerinin geri kazanılması çabasından vaz geçen din adamlarına bunun karşılığında maaşları tekrar ödenmeye başlandı. Bu durum dindar Katoliklerce devletin dine müdahale etmesi olarak yorumlanarak protesto edildi. Böylelikle devlet, finanse ettiği kurumu denetlemeye de başlamış oldu. Aynı zamanda Papalıktan gelen atama onayı, karar ve kurallar da devletin onayından geçecekti. Böylelikle birliği sağlanan ulusa ve devlete yabancı bir erk müdahale edemeyecekti. Bu dönemin belki de Türk laikliğinin yapısıyla ortak olan en önemli işareti Le Ministère des Cultes’ün (İnançlar Bakanlığı)¹⁴⁷ kurulması olmuştur.¹⁴⁸

Konkordato’nun ilk maddesi Katolik, Apostolik ve Roma dinlerinin Fransa’da özgürce ifa edilebileceğini, ibadetin, kamusal alanın huzuru korunduğu müddetçe kamuya açık olacağını içeriyordu. Diğer pek çok maddesi piskoposların seçimi ve görev içeriği ile ilgili olmakla birlikte papanın müdahil olduğu durumlar ile inanç ve ibadet için sağlanması gereken kaynaklardan da bahsediliyordu.¹⁴⁹

Bu dönemde Katolik inancının yanı sıra, Protestanlık ve Yahudi inançları da tanınmış dinlere (Napoléon Bonaparte her ne kadar Yahudilere dini hoşgörüyü garanti etmese de) tabi oldu ve devletin finansal desteğinden faydalanma imkanı sağladılar.¹⁵⁰ Ancak, tanınmış dinler olarak kabul edilmeyen İslam’ın ve çeşitli Asya dinlerinin topluca kamusal alanlarda ibadet edebilmeleri için devletten izin almaları gerekiyordu. Öyle ki bu durum giderek yurttaşlar arasında eşitsizliğin de kaynağı haline geldi. Zira, hiçbir dini inanca sahip olmayan ya da tanınmamış dinlere inananlar da vergileriyle tanınmış dinlerin finansal

¹⁴⁶ Scot, s. 4.

¹⁴⁷ Bakanlık daha sonra, 1912’de İçişleri Bakanlığı’na bağlanmıştır.

¹⁴⁸ Karahanoğulları, s. 865-867.

¹⁴⁹ Concordatwatch, “Napoleon’s Concordat (1801): Text” erişim: 21 Aralık 2018, Madde I, IV-V-VII, XIII. <http://www.concordatwatch.eu/kb-1496.834>

¹⁵⁰ Kristen A. Hosack, "Napoleon Bonaparte’s Concordat and the French Revolution," *Constructing the Past*, Vol:11/Iss:1, (2010), s. 35.

desteğine katkı sağlamış oluyordu.¹⁵¹ Konkordato dönemi, devrim sonrasının baskıcı dinsel politikalarına karşı dinsel özgürlüğü sağlamakta niteleniyor olsa da dinleri; tanınmış ve tanınmamış olarak sınıflandırması dahi bu özgürlüğün sembolik kaldığına işaret ediyordu.

Konkordato Fransa'sı döneminden cumhuriyetçilerin laik politikalarında başarılı olmalarına kadar Fransız kurumlarında düalizm hakimdi. Nitekim medeni hukukun yanı sıra, anlaşma gereği, kilise hukuku da tanınıyordu. Dolayısıyla boşanma, zina, Pazar günleri çalışmak gibi pratikler halen yasaktı. Henüz eğitim de ağırlıklı olarak dini tarikatların elindeydi.¹⁵²

1814'te Bourbon hanedanı iktidarını sağlayarak tekrar monarşi yönetimini tesis etti.¹⁵³

Anayasa monarşi süresince de yürürlükte kaldı, inanç özgürlükleri korundu; fakat Katolik inancı devletin tanınmış dini statüsünden resmi dini statüsüne getirildi. Bu resmîyet de çok uzun sürmemiş, 1830'da Katoliklik resmi din değil; tekrar toplumun çoğunluğunun dini haline getirilmişti.¹⁵⁴ III. Cumhuriyet'e kadar monarşinin cumhuriyetin yerini sıkça alması

sebebiyle ittifakı olan din kurumu da güçlenir hale geliyordu. Din adamlarının gerek sıkı denetlenmesi gerek bazılarının ülkeyi terk etmesi ve de bir kısmının cumhuriyet yanlısı olması artık devrimin ilk periyodundaki gibi bir ruhban karşıtlığı fikrini törpülüyordu. Kilisenin kurumsal yapısına müdahale, din adamlarının hareket alanlarını sınırlama ve monarşiye olan umudun kaybedilmesi ile artık Katolikler ve cumhuriyetçiler eğitim, toplum, hukuk gibi alanlarda karşı karşıya gelmeye başlamıştı.¹⁵⁵

III. Cumhuriyet 1870 yılında ilan edildiğinde seçimler sonucunda hükümeti monarşistler kurarak dini değerleri temel referans alıp Ahlakî Düzen¹⁵⁶ siyaseti uygulamaya başladılar. Cumhuriyetçi radikalizme pejoratif anlam yükleyen bu siyaset, cumhuriyetçilerin iktidarı tam anlamıyla elde etmeleriyle (1879-1880) kiliseye karşı verilecek yoğun mücadelenin de tetikleyicisi oldu. Kilisenin sosyal alandaki hakimiyeti, cumhuriyetçiler için laik cumhuriyet sistemine uygun olmadığı gibi onların nezdinde halen geleneksel sistemi sürdürmekteydi.¹⁵⁷

¹⁵¹ Karahanoğulları, s. 867.

¹⁵² Lorelle Semley, *To be Free and French: Citizenship in France's Atlantic Empire*, (Massachusetts: Cambridge University Press, 2017), s. 45.

¹⁵³ Pierre-Joseph Proudhon, *Idée Générale de la Révolution au XIXe Siècle*, (Presses Électroniques de France, 2013), s. 6.

¹⁵⁴ Prélôt, s. 97-99.

¹⁵⁵ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 145.

¹⁵⁶ "L'Ordre Moral" toplumun değerlerini korumak, iç huzuru sağlamak adına Tanrı'nın yardımıyla kurulmak istenen düzen.

¹⁵⁷ Karahanoğulları, s. 868.

Böylelikle 1875'te laik model sert, sınırlayıcı ve dışlayıcı eğilimiyle birlikte kurumsallaşmaya başladı. Kuru, Cumhuriyetçilerin politik örgütlenmesine karşı, dini cephede elli beş bin civarındaki din adamının varlığına rağmen dini talepleri savunacak, dindar Katoliklerden oluşan güçlü bir siyasi organizasyonun oluşturulamadığına dikkat çekmektedir.¹⁵⁸ Nitekim dindar cephe, III. Cumhuriyet'in de selefi cumhuriyetler gibi tarih olacağına inanmaktaydı. Bu sebeple cumhuriyet rejiminin sisteminde muhalif olarak konumlanmak yerine bir sonraki monarşinin kısa sürede yeniden inşa edilmesinin gayretindeydiler. Dolayısıyla da XIX. yüzyılın son çeyreğine, neredeyse devrimin bir asır sonrasına gelinmiş olmasına rağmen dindar Katoliklerin monarşinin müttefiki olma çizgisinden kaymamaları, cumhuriyetçiler ve dindar Katolikler arasındaki konsensüsü sağlayamamanın başat nedeni oldu.

Bu kutuplaşmada, Fransız toplumunun cumhuriyetçi ve laik politikalar karşısındaki refleksini analiz etmede kritik bir nokta bulunmaktadır. Fransız toplumsal yapısı da bu süreçte göz ardı edilemeyecek şekilde metamorfoza uğramıştı. Laik politikalar yalnızca aydınların üretip desteklediği politikalar olarak kalmamış; azınlık dindar Katolik bir kesimin haricinde toplumda da din adamlarına karşıt ve din kurumunun geri plana itilmesine yönelik politikalar desteklenmişti. Dolayısıyla Fransız toplumundaki bu destek, laiklik modelinin Fransız toplumundaki meşruiyetine dair sosyolojik bir anlam da içermektedir.¹⁵⁹

Laiklik modeli, politikalarının sürekliliğini sağlayabilmenin kaynağını eğitimde görmekteydi. Eğitimin sekülerleştiği takdirde laik politikaların önündeki fikri engel de ortadan kalkmış olacaktı. Fransa'da da eşit yurttaş olma; tek tip yurttaş olma olarak kabul edildiği için dini kurumların dogmatik doktrinleriyle ve cumhuriyetçi eğitim kurumlarının seküler-pozitivist doktrinleriyle yetişen iki ayrı düşünce yapısının bir arada bulunması çatışma hali doğuracağından eğitimin birleştirilmesiyle birlikte ücretsiz, zorunlu ve laik olması için mücadele edildi.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 146.

¹⁵⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 147.

¹⁶⁰ Jean Baubérot, "Histoire de la Laïcité et Histoire de L'enseignement Laïque", *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités CNRS-EPHE*, (9 Décembre 2015), https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piecejointe/2016/04/jean_bauberot_histoire_enseignement_laique-9_decembre_2015.pdf

Ferry Kanunu 1881-1882’de (eğitimin laik, zorunlu ve ücretsiz olması) kabul edildikten sonra eğitimde reform politikalarında daha da radikal davranıldı ve dinsel doktrinler giderek eğitimden ekarte edildi. Dinsel toplulukların okulları kapatıldı ve burada görevli din adamlarının çoğu Katolik ülkelere göç etmek zorunda bırakıldı.¹⁶¹ Katolik ülkelerin yanı sıra, din adamları misyoner faaliyetleri yürütmek üzere Avrupa dışı toplumlara da yöneldiler. Fransa’nın kendi sisteminden dışlayıp Asya ve Afrika toplumlarında Fransız fikir ve kültürünü yayması nedeniyle desteklediği, Osmanlı’daki Fransız okulları (St. Michel, St. Joseph, St. Benoit ve diğerleri) da bu politikanın sonucu kurulan okullardır.¹⁶²

Eğitimin sekülerleştirilmesi adının ardından farklı kurumlarda da reformlara gidildi. Pazar günleri çalışmanın yasallaşması, hastanelerin sekülerleştirilmesi, parlamento oturumlarının açılışında edilen duanın kaldırılması, mahkeme salonlarından dini simge ve sembollerin kaldırılması, silahlı kuvvetlerin dini törenlere katılmasının yasaklanması bunlardan bazılarıdır.¹⁶³

Katolikler ve cumhuriyetçiler arasındaki tansiyon ve toplumsal alana hakim olma mücadelesi, III. Cumhuriyet’te laikliğin kazanan taraf olmasıyla son bulmamış bilakis tartışmalar, başkalaşıma uğrayarak bugüne kadar gelmiş ve gerek hukukun gerekse siyasetin çalışma konusu olmuştur.

2.1.5. 1905 Ayrılık Yasası

Kilise ve devleti bütünüyle ayırma fikri, Cumhuriyetçilerin II. İmparatorluk döneminden bu yana ana gayesi olmuştur. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Cumhuriyetçiler otoritelerini sağlamlaştırdıkça bu uğurda hukuki ve siyasi kararlar almak üzere yasa tasarısı hazırlamaya başladılar.¹⁶⁴ Kilise ve devlet arasındaki kesin ayrılığın, görünüşte ve gerçekte iki tür sebebi vardı. Ayrılığı tetikleyen görünüşteki sebep, Fransa Cumhurbaşkanı tarafından yapılan İtalya ziyaretinin Papa tarafından kınanması olmuşken; gerçek neden ise, cumhuriyet rejimi

¹⁶¹ Jean-Paul Burdy, “La Ville Désenchantée ? Sécularisation et Laïcisation des Espaces Urbains Français (XIXe-XXe s.)”, *CEMOTI, Cahiers d’Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, n:19, (Janvier-Juin 1995), s. 142-143.

¹⁶² Akgönül, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, s. 6.

¹⁶³ Othon Guerlac, “The Separation of Church and State in France”, *Political Science Quarterly*, Vol: 23/No: 2, (1908), s. 259-296.

¹⁶⁴ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 84.

konusunda Katolik din adamlarının muhalifliği, kilisenin itikat meselelerinde papalığa olan kuvvetli bağlılığı ve devletin kamu hizmetlerindeki laik yaklaşımı olmuştur.¹⁶⁵ Bu sebeplerin iki kurum arasındaki çatışmayı daha da artırmasının sonucunda, hazırlanan yasa tasarılarından kiliseyi denetim altında tutmak ve kamusal alanda dini sembolleri yasaklamak gibi laik politikaların sürdürülmesi için çalışan Jules Ferry ve Emile Combes gibi politikacılara rağmen, cumhuriyetçiler arasındaki liberal görüşlülerin hazırladığı yasa 1905'te kabul edildi. Yüksel, bu yasanın sekülerizmin resmi dayanak noktası olarak hukuk jargonunda yerini almasına rağmen “laik” ibaresine yasada yer verilmemiş olmasının da altını çizer.¹⁶⁶

Baubérot'ya göre ise bu ayrılık, devletin kendisini dinden ve/veya din kurumundan bağımsızlaştırmasının ilk adımı olarak kabul edilemez. Zira ona göre devlet, XIX. yüzyılın henüz ilk yıllarından itibaren kurumsal ayrılığı gerçekleştirmeye başlamıştı ve giderek de buna yönelik politikaları sürdürmüştü. Bu noktada, devletin pozisyon değiştirmesinden ziyade; kilise ve devletin ayrılması, Katolik inancına yarı resmi din statüsünü sağladığı Konkordato'nun geçerliliğini kaldırmıştı. Artık, Katolik inancı sadece Fransız ulusunun kültürel ve geleneksel değeri olarak kabul edilerek toplumun büyük çoğunluğunun dini olma statüsünü kaybetmiştir. Bu ayrılıkla beraber Fransa'da, Baubérot'nun eşiklerle analiz ettiği laiklik fenomeninin ikinci aşamasına geçilmiş olundu.¹⁶⁷

Yasa; prensipler, mülkiyet devri ve din adamlarının maaşları, din ve mezheplere ait binalar, kültlerin ibadetlerine ayrılan dernekler, kültlerin emniyeti ve genel hükümler olmak üzere altı başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta cumhuriyetin, inanç özgürlüğünü sağlamayı taahhüt ettiğinden ve dinlerin ibadetini kamu düzeninin menfaatini sağlamak şartıyla garanti altına aldığından bahseder. Ayrıca yasa, cumhuriyetin artık hiçbir “dini” tanımadığını, onları sübvansiyon etmediğini ve artık kültlerin ibadetlerine bağlı harcamalarına devlet bütçesinden yer verilmeyeceğini kabul eder.¹⁶⁸

Böylelikle devlet, inanç ve ibadet özgürlüğünü resmen sağlamayı ve sübvansiyonu tüm dinlerden çekerek devletin nötr pozisyonda kalmasını amaçlamıştır. Tarafsızlık politikasını

¹⁶⁵ Karahanoğulları, “III. Cumhuriyet'te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik”, s. 868-869.

¹⁶⁶ Yüksel, Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü, s. 153.

¹⁶⁷ Baubérot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, s. 86.

¹⁶⁸ Legifrance, “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l'Etat. Version Consolidée au 07 février 2019” Madde I-II, erişim: 5 Ocak 2019, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

devlet, kamusal alanda dine dair hiçbir şeyin görünürlüğüne müsaade etmemek olarak yorumlamıştır.¹⁶⁹

Yasanın tartışıldığı mecliste bazı Fransız politikacılar din özgürlüğü ve inanç özgürlüğü arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Onlara göre, vicdan özgürlüğü özel hukuk meselesidir; her insanın, her özgür ve zeki varlığın ve dolayısıyla toplumun her bir üyesinin, kendisine gerçek görüldüğü inanca inanması ve o inanca göre yaşaması ya da en azından onlara yönelik hiçbir şey yapmama hakkıdır. Dini özgürlük ise bir kamu hukuku ve özellikle siyasi hak meselesidir. Cemaat veya kilise adına, sivil kurum içinde, devletin içinde, yasallığını, meşru gücünü, kendi örgütlenmesini, yasalarını, hayatını ve egemenliğini uyguladığı aynı sınırlar içinde gerçek bir toplum oluşturma hakkıdır. Bu hak, varlığını kamusal olarak gösterebilme, genişlemesine ve güvenliğin sağlanmasına bağlı olarak tüzüğün öngördüğü eylemleri sağlamaktır.¹⁷⁰ Buradaki farklılığın tartışılma sebebi ise, mecliste bu ayrımın görmezden gelinmesinin laik devletin ortasında, ona tehdit olarak dini bir yapılanmanın yasallığının mümkün olduğuna dikkat çekmektir. Nitekim, din özgürlüğü vicdan özgürlüğünün altına girmektedir ve bu özgürlüğe, kamusal alanda genişlemediği yahut güvenlik açısından tehdit oluşturmadığı sürece devlet tarafından müdahale edilemez; devlet, inançlar üzerine içtihat geliştiremez, yasal düzenleme yapamaz. Dini inanç pratiği, ibadete döndüğünde yani kamusal alanın içine dahil olduğunda devleti ilgilendiren, yasal düzenlemeye tabi tutulacak bir mesele haline gelir. Bu nokta kendi içinde muğlaklığa ve bu sebepten doğacak anlaşmazlıklara neden olmaktadır. Zira dini pratiklerin genişlemesi, güvenlik tehdidi olması çapraşık ve tartışmalı meselelerdir.

Yasa, bugün hala Fransız din ve devlet ilişkisinin referans noktasıdır ve bazı modifikasyonlarla birlikte halen yürürlüktedir. Yasanın yürürlükte olmadığı ve hiç uygulamaya koyulmadığı, 1871-1918 yılları arasında Alman İmparatorluğu'nun sınırları içinde olan üç şehri (Haut-Rhin, Bas-Rhin, Alsace Moselle) bulunmakta ve bu şehirlerde mevcut ilişki Konkordato'nun yürürlükte olduğu şekliyle yürütülmektedir.¹⁷¹ Bu

¹⁶⁹ Legifrance, “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Séparation des Eglises et de l'Etat. Version Consolidée au 07 février 2019”, Madde VIII,

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

¹⁷⁰ 10e Séance du 10 Avril 1905 Suite de la 1re Délibération sur le Projet et les Propositions de Loi Concernant la Séparation des Eglises et de l'Etat, Source: Journal Officiel des Débats de l'Assemblée Nationale, Texte Recueilli dans les Annales, s. 4-5.

¹⁷¹ Jean-Pierre Machelon, “Les Relations des Cultes avec les Pouvoirs Publics”, Collection des Rapport Officiel, La Documentation Française, (Septembre 2006), s. 67-72.

bölgelerdeki dini yapılara Katolik, Yahudi ve Müslüman (yurtdışından, özellikle Türkiye ve Cezayir'den gelen)¹⁷² din adamları atanmaktadır.¹⁷³ Bu dönemde devletin resmen tanıdığı bir din olmamasıyla birlikte kültlerin idari, güvenlik işlerini ve temsilcileriyle olan ilişkileri düzenleme adına “Din İşleri Bakanlığı” tamamen lağvedilmeyip, İçişleri Bakanlığı’na (Le ministère de l’Intérieur) bağlandı.

Devlet ve kilise ayrılığı sonrasında Kilise, devletin müdahalesinden bağımsızlaşarak Konkordato sürecinde devletin müdahale ettiği örgütlenmesini, törenlerini ve inanca bağlı kararlarını düzenlemede tam yetkiye sahip olabildi.¹⁷⁴

1905 Yasası hem papa hem de muhafazakar Katolikler tarafından ciddi bir biçimde eleştirilmişti. Zira bu yasa kiliselere ait çok sayıda binanın aidiyetini devlete geçirmiş az bir kısmı dini topluluklara ve özel mülkiyete bırakılmıştı. Üstelik kültlerin bina ve malları devlete geçtikten sonra devredilemeyecek ve zaman aşımına uğrayarak geri alınamayacaktı.¹⁷⁵ Bununla birlikte bu binalar, dini yapılar statüsünden dernek statüsüne geçirilmiş ve teşkilatlanmaları da bu prensibe göre düzenlenmişti. Binanın içerisindeki eşyalarla birlikte vakıf malı olmuşlardı. Devlet, dernek binalarının bakımından ve masrafından da dernekleri sorumlu tutmuş; gerekirse idarenin, binaların güvenliğini ve onarımını sağlamak için finans sağlayabileceğini; fakat bunun idarenin zorunluluğunda değil, inisiyatifinde olduğunu belirtmişti. Buna karşılık papa, kiliselerin dernek yapısında örgütlenmesinin Hristiyan inancına ve İsa’nın oluşturduğu kilise kuruluşuna ters düştüğüne dair genelge yayınlarak dini derneklerin kurulmasını yasakladı. Zira bu dernek yapılanması kilisenin hiyerarşik yapısını reddederek yatay bir yapılanmayı kabul ediyordu.¹⁷⁶

Bunların yanı sıra, dernek yapılamasındaki dini binalarda siyasi içerikte toplantılar yapmak da yasaklanmıştı.¹⁷⁷ Ayrıca yasanın beşinci başlığındaki dinlerin güvenliğinde, ibadeti

¹⁷² Sonraki bölümde, Müslüman din adamlarının Fransız olmamasının Fransa’da tartışılması ele alınacaktır.

¹⁷³ Machelon, s. 53.

¹⁷⁴ Georges Bourgin, “Les Sources Manuscrites de l’Histoire Religieuse de la France Moderne”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, Sayı:10/Numara:47, (1924), s. 186.

¹⁷⁵ Legifrance, “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l’Etat. Version Consolidée au 07 février 2019”, Madde V, erişim: 5 Ocak 2019,

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

¹⁷⁶ Karahanoğulları, s. 878.

¹⁷⁷ Legifrance, “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l’Etat. Version Consolidée au 07 février 2019”, Madde XXVI, erişim: 5 Ocak 2019,

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

engellemek, ibadet edilen mekanlarda huzursuzluk çıkartmak da suç olarak kabul edilmişti. Bunlarla birlikte, devletin finansal meselelerde müdahale etmeyi taahhüt ettiği tek nokta, kamuya tahsis edilmiş ibadet ve törenler için kullanılacak binaların bakımı ve onarımıydı.¹⁷⁸ Fransa’da kurumsal ve sosyal sekülerizm süreçlerinde kamusal alanın dini her türlü sembolden arınması gerektiği fikrini, Fransız milletin oluşturulma çabası içinde, modern bir milletin kurulması için dinin yeterli bir temel sağlayamayacağı, dinin artık tamamen bireyselleştiği teziyle ilk kez Ernest Renan ifade etmiştir.¹⁷⁹ Öyle ki henüz XX. yüzyılın başında devlet, Brötanya gibi muhafazakar Katolik ve Kelt etnisitesine sahip bölgelerde milli birliği sağlamak adına din adamlarına din derslerinin Fransızca anadilinde yapılmasının baskısını yapmıştır.¹⁸⁰

Genel olarak Katoliklerin, Konkordato ile elde ettiği bazı imtiyazlara son vermesi sebebiyle bu ayrılığa karşı tepkisi olumsuzdu. Fakat, Baubérot’nun da işaret ettiği gibi bazı muhafazakarlar, bu ayrılığın ardından kilisenin imtiyazlarını kaybetmesiyle birlikte, devletin denetiminden de kurtularak bağımsızlaşmış olduğunu kabul ettiler. Finansal destek meselesinde ise iki istisna hakka sahiptiler. Bunlar; yasaların tanıdığı ibadet özgürlüğünü sağlayabilmek adına hapisane, hastane, ordu, yatılı okullar gibi kapalı yerlerde din adamı, ibadethane gibi hizmetlerinin sağlanması ve Devrimden beri kamu mülkü olan dini binaların ücretsiz olarak tahsis edilmesidir.¹⁸¹

Fransa’da kurumsal sekülerizmin en temel farklılığı olan 1905 Ayrılık Yasası, Fransa’da toplumun hareketiyle destek bulan parlamento çalışmasından doğan tarihi bir yasa örneğidir.¹⁸² Fransız kurumsal sekülerleşmesini ele aldığımız üç kritik tarihi dönem ile Türk kurumsal sekülerleşmesini mukayese ettiğimizde Türk laiklik modelinin 1905 ile tesis edilen Fransız Ayrılık Laikliğinden daha ziyade, Konkordato dönemi laikliğine benzetmek mümkündür. Nitekim Konkordato süresince, bugün Türkiye’de halen var olan ve Cumhurbaşkanlığı’na bağlanmış olan (2018) Diyanet İşleri Başkanlığı’na benzer şekilde Fransa’da Din İşleri Bakanlığı kurulmuştur. Yine tıpkı Türkiye’de olduğu gibi din adamları

¹⁷⁸ Legifrance, “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l’Etat. Version Consolidée au 07 février 2019”, Madde XXXII, erişim: 5 Ocak 2019, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

¹⁷⁹ Ernest Renan, *Qu’est-ce qu’une Nation ?*, (Paris: Editions Mille et une Nuit, Kasım, 1997), 36-38.

¹⁸⁰ Baubérot, *Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında*, s. 80-81.

¹⁸¹ Jean Baubérot, “La laïcité en France Histoire et Défis Actuels”, *Ecole Pratique des Hautes Etudes Groupe Sociétés, Religions, Laïcités*, 34-35, https://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_027-048_.pdf

¹⁸² Karahanoğulları, s. 872.

memur statüsüne getirilmiş, maaşları devlet tarafından karşılanmış, kilise giderlerine ait bütçe oluşturulmuş, dinler devletin tanıyıp tanımadığı dinler olarak kategorize edilmiş ve din hizmetleri bir kamu hizmeti olarak kabul edilmiştir. 1905 Yasası ile ise, Fransız Devleti ve kilise birbirine müdahale etmeme amacıyla ayrılmış, din kurumu bireyselleştirilmiş, dini inanca ve ibadete has noktalar devletin koruması altına alınmıştır.¹⁸³

Dolayısıyla Fransa’da laiklik modeli, dinlerin inanç ve ibadet özgürlüğünü sağlama, devletin resmi dini olmadan her dine, inanca ve inançsızlığa (ateizm/deizm) aynı mesafede durmasından ziyade devletin ve kamusal alanın dinsel sembollerden arındırıldığı inançsız bir alan olarak gelişmiştir. Bu durum da dinin yerine dinsizliği koyma, dini pratiklerin yerini pozitivist anlayıştan doğan çeşitli pratiklerle doldurma olarak karşılık bulmuştur. Diğer kurumsal sekülerizm modelleri dinin kamusal alanda varlığına müsaade ederken laiklik modeli kendini dinin karşısında konumlandırmakta ve dini kontrol altına almaktadır. Ayrılık Yasası’na rağmen laiklik Fransa’da bu çizgide gelişmiştir. Fransa’da devlet ve kamu çıkarı bireyden daha önemli bir yer teşkil etmiş, bu sebeple laikliğin tesisi için bireysel teşebbüsler değil; devletin geniş müdahalesi tercih edilmiştir.¹⁸⁴

Sonuç olarak, Ayrılık Yasası’nın şekillendirdiği düzende din kurumu, dini inancı ve ibadetleri düzenlemede bağımsızlaşmış, devletin din kurumunu finanse etmemesi ile de devletin din üzerindeki müdahaleciliği kırılmıştır. Devlet okullarında veya devlete bağlı kurumlarda dini eğitimin verilmemesi, devletin dini inancı kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmesini de engellemiştir. Bu yasa itibarıyla devletin dine dair politikaları, tüm dinlere karşı sağladığı imkanların eşitliği ve niteliği her ne kadar tartışmalı olsa da, vatandaşlarına karşı hizmet çerçevesinde sınırlı kalmıştır. Ancak, bu yasanın sunduğu ayrılık düzeni Amerikan modelindeki gibi kesin bir ayrılığa dayanmamasıyla birlikte, 1980’lerin ardından yasa yürürlükte olmasına rağmen dini inanca dair devlet müdahalesi İslam dini üzerinden tekrar yaşanmaya başlanmıştır.

2.2. Türkiye’de Laiklik Modelinin İnşası

¹⁸³ Karahanoğulları, s. 853.

¹⁸⁴ Yüksel, s. 155.

Bu bölümde kurumsal sekülerleşmesini Fransa'dan örnek alarak inşa etmek isteyen Türk Devleti'nin oluşturmayı denediği laiklik modelinin devrimsel niteliğe sahip olması, yukarıdan dayatılan bir modele karşılık gelmesi ve toplumda karşılık bulmasının uzun zaman aldığı incelenecektir. Bölümün ana hatlarını ise Osmanlı modernleşmesi ve sekülerizm ilişkisi ile devletin beka çabaları ve ulus-devletin inşa edilme süreci oluşturmaktadır.

2.2.1. Osmanlı Devleti'nde Dinin Etkisinin Gerilemesi ve Sekülerleşme Süreci

Çalışmanın bu bölümünde, modernleşmenin Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri, ulus-devlet fikrinin yarattığı politik bunalımlar ve yarı-teokratik yapıya sahip devletin sekülerleşme süreci ele alınacaktır. Osmanlı Devleti'nin seküler politikalar uygulamasının arkasındaki sebeplerin sömürgeleşmemek ve devleti çöküşten kurtarmak gibi tabii ihtiyaçlara cevaben gerçekleştiğini ve bu sebeplerden dolayı kurumsal ayrışma gerçekleşmeden “telaşlı reformlar” çizgisinde geliştiğini ileri sürmek mümkün olacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesinde kurulduğunda sosyal, siyasi ve ekonomik yapısına paralel bir sekülerleşme yerine, kurumlarında radikal bir değişime başvurarak laiklik modelini iktibas etti. Bir süre sonra da bu modeli anayasal bir ilke haline getirdi. Cumhuriyet rejiminin bu geçişini belirlemede, Osmanlı reform döneminin modernleşme çabaları ve sonrasında ulus-devlet inşası etkili faktörler olmuştur. Dolayısıyla uygulanan laiklik modelinin kaynağı Osmanlı reform döneminde filizlenmeye başlamıştı.¹⁸⁵ Osmanlı Devleti'nin hukuku şeriat yasalarına dayandığı gibi, padişah tarafından, yani devlet eliyle çıkarılan örfi yasalara da dayanmaktaydı. Bununla birlikte, devletin ulema sınıfından olan din görevlilerinin maaşları devlet tarafından karşılanmaktaydı. Bu finansal destek de ulema sınıfını padişaha karşı sorumlu hale getirmişti. Dolayısıyla da Osmanlı Devleti'ni teokratik devlet olarak nitelendirmek, örfi yasaları ve ulemanın memuriyet vasfını görmezden gelerek, eksik bir değerlendirme olacaktır. Bu bağlamda, Osmanlı için yarı dini devlet demek daha doğru bir niteliğe sahiptir.¹⁸⁶ Teokratik bir yapıya sahip

¹⁸⁵ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 202.

¹⁸⁶ Detaylı bilgi için bakınız: Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989).

olamamasına rağmen Osmanlı, Sünni İslam adına dini, devletin hakimiyeti ve koruması altına alan bir politikayı da giderek sistemleştirmekteydi. Bu durum da zamanla Rusya'nın Ortodoks Sezaropapizm¹⁸⁷ politikasına yaklaştırmıştır.¹⁸⁸

Aynı zamanda Osmanlı; Hristiyanları, Yahudileri ve Müslümanları bünyesinde bulundurmasıyla sınırlı ve eşitliksiz de olsa dinsel çoğulculuğu temin eden bir devlet yapısına da sahipti. Dolayısıyla, Osmanlı imparatorluğundaki çok dinlilik vasıtasıyla siyasetin, dinden zamanla belirli ölçüde ayrıştığı da görülür. Nitekim, şeri hukuk belirli alanları düzenlerken; bu alanın dışında kalan konularda ise seküler yasalar geliştirilmiş ve pratiğe geçirilmiştir.

Osmanlı'nın bu yarı teokratik yapısının temellerinin sarsıldığı reform dönemine geçişin arka planında ise pek çok siyasal, ekonomik, sosyal ve teknolojik değişimler mevcuttur. Nitekim bu değişim sürecindeki aktörler birbiriyle ilişkili olmaları sebebiyle de Osmanlı reform döneminin sürecini uzatmaya ve hatta çıkmaza sürüklemiştir. Bu sürecin henüz başında, Osmanlı devleti klasik dönemin geleneksel kurumlarına dönmek yerine; kurumlarında çağın yeniliklerine ayak uydurmayı tercih etmiştir. Böylelikle reformun henüz ilk döneminde din, gerilemenin bir nedeni olarak görülmemiştir. Dinin çağdaşlaşmaya engel oluşturan sebeplerden biri olarak görülmesi; Berkes'in deyiimiyle, *“çürümenin gövdeyi sardığı zamanlara”* tekabül etmiştir.¹⁸⁹

Reformların siyasi ayağını oluşturan merkezi devlet oluşturma ve tebaayı birlik içinde tutma çabaları, reformların tetikleyici amaçları olmuştur. Fransız Devrimi'nin ardından ulusçuluk fikrinin imparatorluk sınırları içinde yayılmış olmasına rağmen, Osmanlı devleti Fransa ile olan ilişkisini Mısır seferine kadar yürütmüş, Mısır seferinin sonrasında yapılan anlaşmalarla ilişkiler tekrar rayına sokulmuş ve Osmanlı elitleri de Fransız düşünürlerden ilham almaya devam etmiştir. Felsefi düşünceleri, Fransız elitlerden iktibas etmeyi tercih eden Osmanlı aydınları, milliyetçilik hususunda (Osmanlı'nın imparatorluk yapısının da etkisiyle) Batı Avrupa'daki gibi bir eğilimden ziyade Orta Avrupa tarzında bir milliyetçilik

¹⁸⁷ Dünyevi iktidarın dinî iktidarı kontrol ederek her iki makamın da tek bir kişinin elinde birleşmesi fikrine dayanan yönetim tarzı.

¹⁸⁸ Luizard, s. 6.

¹⁸⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, edt. Ahmet Kuyaş, 18. Baskı (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2008), s. 73-76.

benimsemişlerdi. Bu milliyetçilik de yurttaşlık hakları temelli değil, ulusal bağımsızlık temelli gelişmiştir.¹⁹⁰

Devletin kurtarılması, ulus birliğini gerçekleştirmeyi doğurmuştur. Ulus birliğini sağlama, sorunsal bir sarmala dönüşse de çözüm yolları sürekli bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Çözüm araçlarından biri de merkezi yönetimin güçlendirilmesi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Yeniçeriler ve giderek güçlenmiş olan ayanlar üzerinde birtakım düzenlemeler yapılması, güçlerinin kırılması çözüme yönelik reel bir hareket olarak algılanmıştı. Bu bağlamda nitelikli ordu kurma, büyük toprak sahiplerinin güçlenmesinin önüne geçilmesi ve ayanların özerkleşmesinin engellenmesi, hem modern devletin temellerinin atılması için hem de devletin dağılmasını önlemek adına ilk olarak gerçekleştirilmesi gereken reformlar olarak kabul edilmişti.¹⁹¹

Gerçekleştirilen askeri ve ekonomik reformlara kısaca değinmekle birlikte, çalışmamızın konusu gereği, öncelikli olarak Osmanlı Devleti'nin din ve devlet ilişkisindeki değişimlere odaklanacağız. Bu bağlamda III. Selim tarafından 1793'te Yeni Düzen'in (Nizam-ı Cedid) ilan edilmesi klasik düzenin sonunun ve siyasi ile dinsel alanlar arasındaki karmaşıklığın da ilk resmi adımı oldu. Dahası, bu anlamda ana kırılmanın yaşanması 1826 yılında II. Mahmud tarafından Yeniçerilerin kaldırılmasıyla başladı ve orduda gerçekleştirilmek istenen reformların ihtiyaçlara acil cevap verebilmesi için Avrupa'dan yenilikler iktibas edilirken metodolojik bir problemin de zemini bu dönemde atılmış oldu. Başta eğitim ve hukuk gibi temel iki kurumda çift başlılığın yaratılması ve ruhani ile dünyevi alan ayrımı girişimlerinde nasıl bir yöntemin takip edileceği bugüne değin sürecek olan bir problematik haline geldi.¹⁹²

Berkes gibi Luizard da III. Selim ve II. Mahmud döneminde girilen modernleşme reformlarının din karşıtlığı temelli olmadığını vurgulamaktadır. Reformlar, geri kalmışlığın kabulü ardından bilgiye duyulan ihtiyacın eğitim kurumunun işlevsizliğini gidererek çözme amacını taşıyordu. Bu nedenle de din kurumunda bir reforma gidilmeksizin dini eğitimin yanında, gerekli olan seküler bilgiyi işleyecek bir eğitim reformu gerçekleştirildi.¹⁹³

¹⁹⁰ Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, trc. Yasemin Gönen, 31. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 48-49.

¹⁹¹ Kemal Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, trc. Dilek Özdemir, 1. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), s. 21-22.

¹⁹² Luizard, s. 7.

¹⁹³ Luizard, s. 9.

Eğitimin de ilk adımı, dönemin sorunları göz önüne aldığımızda pek tabii olarak, askeri eğitim üzerine atılmıştı. Zira değinmek gerektiği üzere Yeniçeriler, uzun bir süredir bozulmaya yüz tutmuş ve fonksiyonelliğini kaybedip devlete maddi manevi yük ve sorun olmaya başlamıştı. Avrupalılara karşı üstünlüğü yeniden sağlayabilmenin yolu da bu kurumu kaldırıp yerine eğitilmiş ve düzenli bir ordunun kurulmasından geçiyordu. Fakat, geleneğin temsilcilerinden olan Yeniçeriler, reformlara karşı oldukça tutucu bir tavra sahiptiler. Dini kurum olan ulema ile de kuvvetli ilişkileri bulunan Yeniçerileri salt askeri bir örgüt olarak değil; bilakis siyasi bir yapı olarak okuduğumuzda reformlara verdiği karşıt reaksiyonu anlayabilir ve örgütün lağvedilmesinin sebeplerini yorumlayabiliriz.¹⁹⁴

Berkes'e göre Yeniçerilerin kaldırılması modernleşme sürecinde öyle önemli bir adımdır ki hem siyasi-dini hem de askeri-ekonomik boyutu olan devrimsel bir harekettir. Çünkü böylelikle modernleşmenin din parametresinde Yeniçeri ile ulema ittifakı da kırılmış olundu.¹⁹⁵ İttifak aracını kaybeden ulema için Zürcher ise, bu kurumun giderek hiyerarşik bir yapıya büründüğünü ve bu sayede siyasal yapı gibi din kurumunun da merkezileştiğini söyler.¹⁹⁶

II. Mahmud halef olarak kendisine, Tanzimat ve Islahat fermanlarını ilan eden ve yönetimde baskın olmaya başlayan güçlü bir bürokrat takımı bırakmıştı. Bu bürokrat takımı ile devletin karşılaştığı problemlere cevaben Tanzimat Fermanı ilan edilmiş ve geleneksel siyasi düzeninin değişeceği ve din farkı gözetilmeksizin tüm tebaaya eşit davranılacağı temin edilen düzenin resmi adımı atılmış olundu.¹⁹⁷ Ferman, tam bir anayasa hükmünde olmamakla birlikte, Müslüman bir ülkede yazılmış ilk anayasal metin olarak kabul edilir.¹⁹⁸ Zira bu metin hükümdarın yönetimini sınırlandırmakta, modern anlamda vatandaşlık bilinci oluşturmaya çalışmakta ve halkı her yönden eşit kabul etmektedir.¹⁹⁹ Bununla birlikte ferman, şeri hukuktan bağımsız hazırlanan örfi kanun statüsüne sahipti.²⁰⁰

Genel itibarıyla bu ferman dinsel eşitlikten bahsediyor, hukuk sistemini reforme etmeyi tasarlıyor olsa da devrimsel dönüşüm mahiyetinde değildi. Çünkü, ferman dini hukuk

¹⁹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 78.

¹⁹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 111.

¹⁹⁶ Zürcher, s. 69.

¹⁹⁷ Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık, 1. Baskı (Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006), s. 27.

¹⁹⁸ Luizard, s. 9.

¹⁹⁹ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt/6. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 208.

²⁰⁰ Halil İnalcık, "Political Modernization in Turkey", *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, ed. Halil İnalcık, (İstanbul: The Isis Press, 1995), s. 136.

sistemini reddetmeden Avrupa'nın belirttiği hakları bünyesine almayı amaçlamıştı. Her ne kadar devrimsel niteliği olmasa da fermanla tebaanın eşit olmasının ilanı, yarı teokratik yapıya sahip Osmanlı Devleti'nde seküler gelişmelerin ağırlık kazanmaya başladığına işaret etmektedir. Öncelikle, fermandaki ideallere bağlı kalarak kanunlar çıkartacak bir tür danışma meclisi olan Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye kurulmuş, fermanla bir müddet sonra da ceza kanunu kabul edilmiştir. Bu yenilikler seküler sistemin ihdasının da ilk hareket noktaları olmuştur.²⁰¹

Fermanın zorunlu kıldığı yeni düzenlemelerin yanlış yorumlanmasından doğacak zararların önüne geçmek adına yenilikler, başta devletin kolaylıkla kontrol edebildiği bölgelerde yürürlüğe konuldu²⁰². Ayrıca daha kozmopolit bir havaya sahip olmaları sebebiyle İslam'ın rolü kırsal kesime oranla bu bölgelerde zayıflamaya başlamıştı.²⁰³

Din farkının gözetilmemesi prensibi resmi bir belge ile millet sisteminin sona erdiğinin de ilanı olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda bu eşitlik ulemanın geliştirdiği şekilde şariat hükümlerine de aykırıydı. Öyle ki ferman, o güne dek din kurumuna tabi olan eğitim, hukuk, evlilik gibi konuları da sekülerleştiriyordu. Yine de fermanın ardından gerek gayrimüslim gerekse Müslüman tebaa memnun edilememişti²⁰⁴. Hristiyan tebaadan Rumlar, diğer gayrimüslimlerden daha imtiyazlıydılar ve fermanın eşitlik prensibi sebebiyle sahip oldukları bu hakları kaybetmek istemiyorlardı.²⁰⁵ Artık dini cemaatler vasıtasıyla tanımlanmayan tebaa için başta müşterek bir kimlik, hukuk ve eğitim ihdas etme zorunluluğu da doğmuştu.

Islahat Fermanı'nın yabancı devletlerin tesiri/baskısı ile ilan edilmesini bir yana bırakmak gerekirse, bu fermanla devletin İslami karakteri hala korunuyor, yasal düzenlemelerde ve tüm siyasi işlerde gayrimüslim ve Müslüman tebaa arasındaki eşitlik vurgulanıyor ve dine, etnik kökene ait her türlü handikap yasaklanıyordu.²⁰⁶

²⁰¹ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5. Cilt, s. 172.

²⁰² Musa Çadircı, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık, 1. Baskı (Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006), s. 133.

²⁰³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *L'İslam Dans La Vie Politique de La Turquie*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), s. 23.

²⁰⁴ Luizard, s. 18.

²⁰⁵ Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık, 1. Baskı (Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006), s. 382.

²⁰⁶ Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir?", s. 28-29.

Islahat Fermanı'nın ilanının sonrasındaki kanunlarda din ile devletin sınırları net bir şekilde çizilmeye başlandı. Bu sınırlamalar dinin egemen olduğu devlet niteliklerini tamamen yok etmek olarak görülmesi de artık teokratik (yahut yarı teokratik) bir devletin gerektirdiği nizamdan kayma olarak görülebilir.²⁰⁷ Tanzimat Fermanı'nın genişletilmiş hali olarak bu ferman, Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasındaki din, vergi, askerlik, devlet memurluğu ve eğitim alanındaki ayrımı tamamıyla kaldırmaya dayanıyordu.²⁰⁸ Burada dini aidiyetin yerini vatandaşlık olgusunun almasını sağlayarak laik hukuk temelinde birlik inşa etme amaçlanıyordu.

Tanzimat ve Islahat fermanlarının tanıdığı haklarla birlikte Avrupalı devletlerin de Osmanlı tebaası olan gayrimüslimlere hamilik etmesi, bu tebaaya Osmanlı'nın geleneksel millet sisteminden bağımsızlaşarak modern anlamda millet olma yolunu açmıştır.²⁰⁹

Dünyevi meselelere dair fıkıh ilminin hükümlerinin yer aldığı yeni bir medeni kanun olan Mecelle de bu dönemde hazırlanmıştır. Bu süreçle birlikte ulemanın alanı daraltılmış ve din kurumuyla özdeşleşen eğitim ve adalet ulemanın yanı sıra, inşa edilmeye başlanan yeni seküler kurumlara da aktarılmıştır. Böylelikle Tanzimat dönemi, seküler kurumların bürokratları ve medreselerin ulemaları arasında modernleşmeye dair iki farklı vizyonun geliştiği, paradigma çatışmasının yaşandığı dönemin başlangıcı olmuştur.²¹⁰

Osmanlı'nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş sürecinde İslami kurumlara muhalefet eden toplum değil; elitler olmuştur. Üstelik bu dönem muhafazakar²¹¹ Müslümanlar, Fransa'daki muhafazakar Katolikler gibi monarşiyi yeniden tesis etme çabası içinde değillerdi. Fakat buna rağmen elitler, muhafazakar Müslümanları geleneğin temsilcisi, eskinin hayalini yaşatanlar ve elbette eski rejimin mirasçıları olarak kabul etmişler ve onlara karşı mücadele etmişlerdi.²¹²

Bu sebeple ulemaya rağmen, Tanzimat bürokratları eğitimde radikal reformlara gitmiş; eğitimi merkezileştirerek kız ve erkeklerin her okulda aynı müfredatı göreceği seküler

²⁰⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 22. Baskı (Ankara: Sevinç Matbaası, 2014), s. 105-107.

²⁰⁸ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5. Cilt, s. 251.

²⁰⁹ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 173.

²¹⁰ Luizard, s. 18.

²¹¹ Muhafazakar kavramı, tartışılan ve pek çok anlama sahip bir kavram olmakla birlikte, biz burada kavramı "gelenekçi" anlamda ele alacağız.

²¹² Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 90.

eğitim teşvik edilmiştir. Bu eğitimin temsili ise Berkes'in modernleşmenin merkezi olarak kabul ettiği askeri tıp okulları olmuştur.²¹³

II. Mahmud döneminde Avrupa'ya öğrenci gönderilmiş, askeri ve tıp okulları modern değerlerle eğitim vermeye teşvik edilmişti. Bu reformlar nihayetinde işin teknik boyutuydu. Tanzimat ile artık Avrupa'nın sadece teknik üstünlüğü değil, fikri üstünlüğü de kabul edilmiş ve Avrupalı düşünürlerden ilham olunmaya başlanmıştır. Nitekim bu fikri dönüşüm tam manada gerçekleşemeyecekti. Çünkü, Avrupa'nın fikri zenginliği Grek ve Latin mirasına dayanıyorken; Osmanlı'nınki Fars ve Arap mirası ile gelişmişti. Bu dönüşüm de ancak yüzyıllardır sahip olunan felsefi kaynağı terk edip yeni bir epistemoloji ve ontoloji temelinde düşünce dünyası geliştirmeye bağlıydı. Tanzimat aydını bunun yerine, iki felsefi kaynağı birleştirdi. Bu düalizm problemiyle birlikte, altı çizilmesi gereken önemli nokta; Avrupa'dan esinlenen düşünce akımlarının Osmanlı aydınlarının tabansızca tartıştığı meseleler olmadığıdır. Çünkü, bu süreçte Osmanlı aydınları da ulus fikri, iktidarın kaynağı ve siyaset ile dinin ilişkisi gibi meselelerle ilgilenmekteydi. Dolayısıyla bu fikir akımları zaten artık Osmanlı'da sorgulanmaya başlanan meselelerin cevaplarını taşıyor olabildiği için zihinleri meşgul etmiştir.²¹⁴

Osmanlı Devleti için modernleşme süreci eğitim ve hukukun sekülerleştirilmesi ile devam ederken temel mesele olan kimlik inşa etme siyaseti de bu dönemde önemli ölçüde sorun haline gelmeye başlamıştır. Mardin bu siyaseti, devletin bunalımı sürecinde padişahın şahsı dışında birleştirici bir unsur inşa etme sorunu olarak ele almaktadır.²¹⁵

Bu kimliğin içeriğinin nasıl doldurulacağı yani kimliğin etniği, dini ve dilinin ne olacağı ile bu üç unsurun ilişkisi, siyasetin başat mevzusu olmuştu. II. Mahmud döneminde padişahın; “Ben tebaamdaki dinler arası farkı cami, kilise ve havralarına girdiklerinde görmek isterim.” cümlesi döneme iz bırakan ilk kimlik siyasetinin Osmanlıcılık olduğunu göstermektedir. Yusuf Akçura Osmanlı'ya, yurttaşlığın ön planda olduğu Fransız milliyetçilik anlayışının ilham olduğunu; fakat Fransa-Prusya savaşında Alman ırk esaslı milliyetçilik fikirlerinin galip gelmesiyle Osmanlı aydınlarının fikri ilhamlarını ve

²¹³ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 206.

²¹⁴ Carter Vaughn Findley, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık, 1. Baskı (Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006), s. 335-342.

²¹⁵ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, trc. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, 4. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 10.

desteklerini kaybettiğini ifade etmektedir. Böylelikle, Osmanlı milleti inşasının gerçekleştirilemeyeceğinin zihinlerde kabul edilmeye başlandığını ileri sürer.²¹⁶ Aynı zamanda Osmanlı'nın bu politik yolda ilerlemesine, Rusya'nın Balkanlar'daki siyasi menfaatleri de engel olmuştu. Bununla birlikte, Avrupa toplumu da Osmanlılık akımına karşı pozisyonda yer almaktaydı. Öyle ki kendi toplumları için din ve devlet kimliğini ayıran Avrupalılar, siyasi çıkarlar adına Müslümanların ve Hristiyanların iki ayrı kutup olduğunu öne sürerek gayrimüslim tebaayı kendi toplumlarına dahil etmeyi amaçlıyorlardı. Bu akım yalnızca uluslararası politik sebeplerle kuvvetini yitirmemiştir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti içerisinde Müslüman ve Türkler de bu fikri desteklememişlerdi. Çünkü, yüzyıllardır tebaa arasındaki hiyerarşik yapılanma piramidinin zirvesinde yer alan Müslümanlar, bunu yıkıp alt sınıf gördükleriyle eşit olmak istememişlerdi. İslam dini diğer dinlere inananlara karşı en hoşgörülü ve özgürlükçü din olsa da değer olarak eşitlikçi bir fikre engel barındırmaktadır. Çünkü İslam, Müslüman ve gayrimüslimler arasında bir sınır çizerek onları eş tutmayı reddetmektedir.²¹⁷

Tanzimat dönemi devlet üzerinde dekonstrüktif, uzun vadeli reformların gerçekleştirildiği bir dönem olmaktan çok; devleti kısa vadede kurtarmaya çalışan, “telaşlı reformların” dönemi olmuştur. İslami sınırları reddedemeyen ve bu çerçeve içinde seküler alancıklar inşa etmeye çalışan; fakat kurumsal ikircikliğin hakim olduğu ve sosyal boyutu şekilci kalmış reformların gerçekleştirildiği, elitlerin bürokratik sistemi olarak sürdürülmüştür.

2.2.2. Yeni Osmanlılar ve 1876 Anayasası

1865 yılında Tanzimat reformlarına muhalif yeni bir reform örgütü olan Yeni Osmanlılar kurulmuştu. Bu grup, Tanzimat reformlarını despotik ve mutlakıyetçi bulmakla birlikte, reformların toplumu modernleştirmeye bir faydasının olmadığını savunmuştur. Onlara göre, yapılan reformlar geleneği ve yerli unsurları göz ardı ederek gerçekleştirilmişti. Bu şekilci reformlara tepki olarak da Türk-İslam kültürünü muhafaza ederek yeni bir yönetim sistemini, meşruti monarşiyi savunmuşlardır. Resmi reformlara karşı duran ve kendi reform planını öneren bu elit grup, Osmanlı'da milliyetçi ve demokratik hareketlerin de

²¹⁶ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 5. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), s. 76-77.

²¹⁷ Akçura, s. 92.

lideri olmuştur.²¹⁸

Yeni Osmanlılar XVIII. yüzyıl liberal fikirlerden ve Fransız Devrimi'nden etkilenmişlerdir. Onların inşa etmek istedikleri; etnisite veya din farkı gözetilmeksizin yasalar önünde eşitliğe, parlamenter bir sistem ile özgürlüğe ve dini ayırım olmaksızın tüm Osmanlılıların kardeşliğine dayanan politik bir sistemdi.²¹⁹

Osmanlı için modernleşme ve sekülerleşme sürecine ivme kazandıran ve resmen belgeleyen ilk anayasa 1876'da ilan edildiğinde henüz laiklik modelinin tesis edilmesi amacı güdülmüyordu. Egemenliğin kaynağı hala din referanslıydı ve padişah bu dini referansın temsilcisi halindeydi. İslam da devletin dini olmaya devam ediyordu. Tanzimat ve Islahat fermanlarında bahsedilen tebaa eşitliği ve bireysel özgürlükler artık kanunla garantileniyordu. Bununla birlikte, mecliste gayrimüslimlerin de seküler yasalar yapma hakkı vardı.²²⁰ Kanun-i Esasi'nin selefi fermanlardan farkı; öncekileri padişahın yetkisinden gelen tek taraflı bir ilanken, Kanun-i Esasi padişah ile halkı arasındaki sözleşmenin ürünü olma niteliğini taşımaktadır. Ayrıca, bu fermanlarda eşitlikten bahsediliyor olmasının yanı sıra dinsel aidiyetlikler siyasi fraksiyon olarak kabul ediliyordu. Bu anayasayla birlikte tüm tebaa siyaseten de eşit hale geldi.²²¹

Yeni Osmanlılar ulema kökenli değillerdi, fakat İslami fikirlere yakınlardı. Bununla birlikte Tanzimatçıların İslam'a olan yaklaşımlarını da eleştiriyorlardı. Bu bağlamda da oluşturmaya çalıştıkları sistem, Avrupa'daki anayasal monarşiye paralel, İslami esaslara dayanan bir anayasa ilanı ile birlikte meşruti yönetim sistemiydi. Ulemaya göre meşrutiyet ve İslami yönetim birleştirilemezdi, bu sebeple de savundukları anayasayı devlet ve dini ilişkilendirerek İslami referanslarla açıklamışlardı.²²² Bunu da bürokrat darbesinin ardından II. Abdülhamid'i tahta çıkarma sözüyle mümkün hale getirdiler. Fakat beklediklerinin aksine, II. Abdülhamid bir yıl sonra meclisi kapattı ve monarşi ile hüküm sürmeye devam etti.²²³

Yeni Osmanlılar İslami düşünce reformasyonundan ziyade; kurumsal bir reform için mücadele etmeyi amaçladılar. Bu bağlamda da Tanzimat reformlarının oluşturduğu

²¹⁸ Halil İnalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", trc. Mehmet Özden-Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, sayı:11 (Yaz 1990), s. 41.

²¹⁹ Ağaoğulları, *L'İslam Dans La Vie Politique de La Turquie*, s. 26.

²²⁰ Luizard, s. 23.

²²¹ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 496-497.

²²² Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 301.

²²³ Karpat, s. 38.

sorunları çözmeye çalışmak ve imparatorluğun temelindeki değerlerin yanlış yorumlanması ile Osmanlı toplumu üzerine yabancı kültürlerin egemen olmasında devleti araçsallaştırmanın yarattığı düalizme son vermek için mücadele ettiler.²²⁴

Luizard da bu elit grubun Müslüman dünyasındaki ilk reformistler olduğunu söyler. Hatta fikri temelde reformu amaçlayan Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi reformistlerin de onlardan etkilendiğinin altını çizer.²²⁵ Zira Yeni Osmanlılara göre Tanzimat bürokratlarının gerçekleştirdiği “telaşlı modernleşme”, sebep olduğu sekülerizm karmaşasıyla Osmanlı’nın dengesini bozmuştu. Onlara göre, İslam asla gericilik dini veya geri kalmışlığın sebebi değil; aksine ilerlemenin anahtarlarını bünyesinde barındıran bir inanç sistemi. Bu uğurda yapılması gereken de ulemanın yozlaşmış tabakasının ekarte edilmesiyle birlikte kurumsal bir yenileşmeydi. Yeni Osmanlıları ayırt edici kılan bir diğer unsur ise, inandıkları değerleri dinin ötesinde akıl ile açıklamaya çalışmalarıdır. Bu noktada iki tür muhalefetle karşılaşmaktaydılar. İlki, muhafazakar İslamcıların İslam’ın vahdet içinde bir din olduğu ve onun dünyevi boyutunun seküler yasalarla takas edilemeyeceği fikri; ikincisi ise reformları destekleyen, fakat hiçbir İslam devletinde görülmemiş olan meşrutiyete muhalif olan Müslüman grubun fikriydi.²²⁶

Osmanlı reformcuları Osmanlılık fikrinin konjonktürle uyuşmadığını daha doğrusu bu Osmanlılık anlayışının Fransız milliyetçiliğine benzeyemediğini Osmanlı’da ikamet ederken görememişler; fakat Avrupa’da bulundukları zaman diliminde İslam toplumlarını dışarıdan değerlendirme fırsatı edinmişlerdi. Vatan kavramına özel bir değer yükleyen bu grup, böylelikle Osmanlılık yerine, millet kavramında da reformasyona gidip, onu din ve millet birliği gibi yorumlayarak yeni bir usul geliştirmişlerdir. Akçura’nın ifadesiyle bu yeni usul, *“tüm Müslümanları birleştirmeyi sağlayacağı gibi, aynı zamanda gayrimüslimlerle olan ayrılığı da pekiştirecekti”*.²²⁷

Müslümanları birleştirme politikasını II. Abdülhamid de hızlıca uygulamaya koydu. Bu zamana kadar Osmanlı padişahları devlet lideri olarak oldukça güçlüydü ve halife sıfatını kullanmaya ihtiyaç duymamışlardı. Öyle ki Yavuz ve halefleri bastırdıkları paralarda sultan unvanını halifeye tercih etmişlerdi. Ayrıca Cuma günü okunan hutbeler de halife adına

²²⁴ Karpat, s. 39-40.

²²⁵ Luizard, s. 21.

²²⁶ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 314-315.

²²⁷ Akçura, s. 79.

değil, padişah adına okutulmuştu.²²⁸ Fakat, artık gayrimüslim tebaada karşılık bulmakta müşkül duruma düşen padişah, Müslümanlara hitap ederek halife sıfatıyla kendini nitelemeye başlamıştı. Zira ona göre vatanseverlik, müminin İslam dinine duyduğu aşkla eş değerdı.²²⁹ Dolayısıyla da kendisine Müminlerin Emiri denmesini padişah veya sultana tercih etmiş, böylelikle imparatorluğun sınırlarını aşarak tüm Müslümanların lideri olarak görölmek istemiştir. Karal'a göre bu durum Hristiyanlıktaki Papalığa benzer bir durum ortaya koyar. Padişah hem dünyevi hem de ruhani erke sahip bir karaktere bürünmeye başlamıştır. Öyle ki bu durumda, korumak için mücadele edilen dünyevi iktidar kaybedilse bile tıpkı Papalığın siyasi kuvvetini yitirip dini otoritesinin sorgulanamadığı gibi, ruhani iktidarın korunacağı düşünölmekteydi.²³⁰

Devlet kimliğinin yeniden dinileştirilmeye başlamasının yanı sıra bu dönemde, Tanzimat Dönemi'nde ciddi bir şekilde sekülerleştirilen eğitim, tekrar İslami zeminde temellendirilmek istendi. Devletin dini ön planda tutma politikası, devletten çıkarları olan grupların bu durumu kullanarak şekilci dini kimliğe bürünmelerine de sebebiyet vermişti. Tanzimat boyunca kurumsal ayrılık sağlanmaya çalışılmış, ulemanın alanı daraltılmış, devlet işleriyle bürokratlar, memurlar ilgilenmiş; fakat Panislamizm politikasıyla memur kadrolarına yine ulemadan bazı isimler atanmıştı. GÜdülen bu yeni siyaset ise Tanzimat ile inşa edilmeye çalışılan eşitlik değerini de zedeleme tehlikesini barındırıyordu.²³¹

İktibas edilen bu yeni akımın yerine, eğer Osmanlıcılık daha gerçekleştirilebilir bir nitelikte olsaydı ve sürdürölebilseydi Osmanlı'nın klasik dönem çok-költürlölük ve çok-dinlilik politikasının daha liberal bir yansıması halini alabilirdi. Bu dönemin reel düzlemi ise büyük resmi okumakla anlaşılabilir. Zira Osmanlıcılık fikriyle dini özgörlüklerin, eşitliğin sağlanamaması yalnızca Osmanlı bürokratlarının politik hatalarından kaynaklanmıyordu; dini referanslar da bu fikrin zeminini çöretüyordu. Kısacası, bu dönemde seküler toplum inşa etmek bu coğrafyada imkansız hale gelmişti. Nitekim Osmanlı tebaasındaki gayrimüslimler artık dinlerini özgörce yaşama fikriyle tatmin olmuyorlar, yüzyıllardır Müslöman iktidarı altında yönetilmenin ardından dinlerinin egemen olduğı yeni ulus-devletlerde yaşamayı tercih ediyorlardı.

²²⁸ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 193.

²²⁹ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 497.

²³⁰ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 543-546.

²³¹ Akçura, s. 80-81.

Hem dini hem siyasi mahiyete sahip halifelik sıfatı, II. Abdülhamid öncesinde, ilk kez 1774 yılında Ruslarla yapılan savaşın ardından Kırım'ın kaybedilmesiyle birlikte kullanıldı. Buradaki kullanım ise bir nevi politik vasma sahipti. Kaybedilen Kırım toprağı Müslüman yoğunluğunda bir nüfusa sahip olduğundan Osmanlı Devleti bu topraktaki halkın hamiliğini üstlenmekteydi.²³²

Halifeliğin zamanla siyasetin bir unsuru haline gelmesinde kaybedilen eski Osmanlı topraklarından göç eden Müslüman nüfusun yoğunluğu da etkiliydi. Bu durum Müslüman tebaayı kalabalıklaştırıyordu.²³³ Halifeliğin politik olarak sahnede yer edinmesiyle birlikte Ümmet toplumu üzerinde durmanın, XIX. yüzyılda önem kazanmasını; Mardin geç kalınmış bir tarih olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte Mardin, İslam'ın bu noktada politik ideolojinin deklanşörü görevi gördüğünü ve iktidarın kaynağı tartışmalarının havzasında, padişahın yüzyıllardır kişisel karizma üzerine temellenen iktidarını artık farklı meşru temeller üzerinde yapılandırmak istediğini vurgulamıştır.²³⁴

Padişah halife adını almasıyla, artık dinsel referanslı yasallığı da kendi bünyesinde toplamış oldu. Böylelikle dini işlerin yönlendirilmesinde de yetkiye sahip olmuştu, ki bu, dini meselelerde de ulemayı padişahın altında konumlandıran hiyerarşik bir yapıya bürünerek din adamlarının devlete bağlı memurlar haline dönüşmesine ve dini, siyasetin şekillendirmesine olanak sağlıyordu.²³⁵ Yine de din, devleti meşrulaştırma aracı olarak kullanılsa da bu, padişahın ulemaya saygı göstermesine ve toplumun birliğini güvence altına alması şartına bağlanmıştı.

II. Abdülhamid dönemi Panislamizm politikası, dinin siyasetin ötesine geçtiği, ondan üstün ve onu şekillendiren bir politika olmasından ziyade; devletin memuru din adamları aracılığıyla devletin öne çıkarıldığı bir politika olmuştur. Luizard Osmanlı'da Panislamist politikanın doruk noktasına ulaştığı dönemde bile iktidarın seküler halini büyük ölçüde koruduğunu öne sürer.²³⁶ Bu politika, Kuru'nun devr-i sabık üzerinden açıkladığı kurumsal sekülerleşmenin niteliğini ve çizgisini etkileyen, din adamlarının memurlaşmaya başlayarak monarşiyi meşrulaştırması politikasıdır. Daha sonra ele alınacak olan İttihat ve Terakki hareketinin dine karşı katı tutumu da bu ittifakın sonucu oluşmuştur.

²³² Luizard, s. 6.

²³³ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 23.

²³⁴ Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 11.

²³⁵ Luizard, s. 6.

²³⁶ Luizard, s. 7.

Ulemanın başı olan Şeyhülislam, bu döneme kadar padişah veya sadrazamın danıştığı hususlarda fetva vermeye muktediri. Bununla birlikte, padişah halife sıfatına rağmen fetva verme gibi bir hakka sahip değildi ve şeyhülislam siyasi yapılanmanın da dışında tutuluyordu. Fakat, siyasi otoritenin zayıflaması şeyhülislamın siyasi yapılanmanın içerisinde yer alabileceği bir hal doğurmuştu ve padişah siyasi yapılanma içerisinde şeyhülislamı, fetva vermede daha yumuşak kimselerden seçmeye başlamıştı.²³⁷

Ulema sınıfı henüz XVIII. yüzyılda niteliğini kaybetmeye başlaması sebebiyle reformlara tabi tutulmuş, bu süreçte de mevkisinin önemini yitirmeye başlamıştı. Dini kurallar ve siyasi işler arasındaki bağları yönetmede mühim kadroların Tanzimat'ta seküler memurlara bırakılması, ardından Panislamist politikayla bu seküler memurların yerini memur din adamlarının alması, mevkilerin yapısının ve usulünün sürekli değişime, dolayısıyla da işlevsel yetersizliğe maruz kalmasına neden olmuştur.²³⁸

Bu dönemde de eğitime özel bir önem verilmişti. Eğitimin içeriği dinileştirilmeye çalışılsa da seküler okullarda dönemin felsefi akımı olan pozitivistin etkisinin gelişmesi engellenememişti. Böylelikle bu seküler okullarda yetişen entelektüeller pozitivist, yani toplumu, pek çok toplumsal faktörü göz ardı ederek rasyonel yasalarla açıklamaya çalışan bir sınıf haline gelmişti. Toplumdan ve toplumsal gerçeklikten uzak olmaları, pozitivist eğitimin siyasi, iktisadi, fikri geri kalmışlığın sebebini İslam'ın gerici bir din olmasına daha doğrusu din kurumunun gerici bir aktör olduğuna bağlamasını kabul etmeyi kolaylaştırıyordu.²³⁹

İlginçtir ki seküler eğitim veren bu okulların birçoğu Fransız Katolik misyoner okullarıydı. Samim Akgönül bu durum için, Fransızların seküler eğitimi dini eğitimden ayırma girişimlerini kendi topraklarında teşvik ettiğini fakat Osmanlı gibi devletlerde bu okulların faaliyetlerini desteklediğini öne sürer. Bununla birlikte Fransız laikleri, misyoner nitelikteki bu okulların Fransız sekülerleşmesini zedelediğini vurgularken, Osmanlı'da bu okulların sekülerleşmenin giriş kapısı olduğunu kabul etmişlerdir.²⁴⁰

Bu dönemin eğitim boyutundaki paradoksu da devletin fikri reformuna öncelik etmesi için Avrupalı okullarda eğitim gören ve Avrupa'ya gönderilen bu öğrencilerin seküler ve

²³⁷ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 7. Cilt, 6. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 136-140.

²³⁸ Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 44-45.

²³⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 209.

²⁴⁰ Akgönül, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, s. 7.

maddeci aklı benimseyip kendi toplumuna da yabancılaşması sonucu devletin bekası, toplumun ilerlemesi için gerçekçi, çözüm odaklı politikalar üretmekten ziyade sistemi iyice çıkmaza sokmalardır. Daha önce değindiğimiz Berkes'in, geri kalmışlığın sebebinin din olarak kabul edildiği, çürümenin gövdeyi sardığı dönem olarak tabir ettiği dönem, burada başlamaktadır.

2.2.3. Jön Türkler ve Laiklik Modeline Geçişin Adımları

Seküler eğitim kurumlarında yetişen yeni elit grup, Jön Türkler, Yeni Osmanlıların ardındaki süreçte politikada etkin olmaya başlamışlardı. Jön Türkler pozitivist epistemoloji temeliyle Osmanlı toplumunu, siyasetini yani temel meselelerini bir madde olarak kabul etmekteydiler. Fakat bu meseleleri Avrupalı kültürle yetişmeleri, Avrupa'da uzun yıllar bulunmaları ve kendi toplumlarından uzak kalmaları sebebiyle bir yabancı, bir Avrupalı analiziyle değerlendiriyorlardı. Jön Türklerin kendi toplumuna aliénationu (yabancılaşma)²⁴¹ onları, toplumun kendine has değer ve normlarını göz ardı ederek Osmanlı'da Fransızvari bir siyasetin ve din-siyaset ilişkisinin kurulması gerektiği fikrine itmişti. Zira Fransa'da da bu yıllarda din ve devleti ayıran, 1905 Ayrılık Yasası kabul edilmişti. Bu tarihten itibaren de Osmanlı'da din, devletten ekarte edilmesi gereken, modernleşme önündeki engel ve nefret aktörü olarak görülmeye başlandı. Fakat buna rağmen Jön Türkler dini, İslam kültürünün kullanabilecekleri bazı değer ve normlarını politikalarında malzeme olarak kullanmışlardır.²⁴²

Şerif Mardin bu yabancılaşmaya eğitim sistemindeki reformlar bağlamında değinmiştir. Ona göre, reformlar ile artık eğitim, her kesimden öğrencinin ulaşabileceği bir fırsat olmuştı. Bu durum da bilhassa askeri okullarda eğitimin küçük yaşta başlaması ve yatılı olması ile aile kurumu içinde aşılınmaya başlanan geleneksel değerlerden uzak kalmaya sebep oluyordu. Aynı zamanda seküler değerlerin aşılınmasının yanı sıra, bu okullarda geleneksel kurumların değerlerine karşıt değerler de vurgulanıyordu.²⁴³ Geleneksel değer tabanı oluşmayınca da Yeni Osmanlılardan farklı olarak, Jön Türkler modernleşmeyi,

²⁴¹ Kavram için bakınız: Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, 5. Edition (London: Merlin Press, 2006).

²⁴² Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 57.

²⁴³ Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 32-33.

kurumsal ve sosyal sekülerleşmeyi tamamıyla pozitivist akılla yorumlamışlardı. Yükselen bu yeni elit grubunun Panislamist politikaya karşı duruşu da bu perspektiften anlaşılabilir. Nitekim, Osmanlı'da İslamcı siyaset, Müslümanların İslam'a olan bağlılığı ve hassasiyeti sayesinde yürütülebilir politika olabilirdi; fakat yine dönemin konjonktürü göz önüne alındığında evrensel bir toprak rotasyonu mevcuttu ve bu yürütülmek istenen politikayı işlevsiz hale getiriyordu. Önceleri Osmanlı egemenliğinde olan ya da bağımsız olan çoğu Müslüman toplumlar, artık Hristiyan devletlerin sömürgesi halindeydi. Dolayısıyla bu devletler sömürgeleri olan toplumların ya da kendi nüfusundaki Müslümanların başka bir dini, siyasi merkeze tabi olmasına imkan vermek istemiyorlardı.²⁴⁴

2.2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Laiklik Modelin İnşası

Osmanlı Devleti'nde kurumsal sekülerleşme hareketlerinin Tanzimat reformları ile başladığına işaret etmiştik. Bununla birlikte, neredeyse yüzyıllık bir süreçte pek çok amaç, neden ve sonucun girift hale geldiği, devleti kurtarma gayesiyle başlayan ve bu devletten yeni bir devlet doğurtmayla devam eden, paradigma kırılmasının ve kurumsal sekülerleşme modellerinden laiklik modelinin tesis edilmesi de net olarak Jön Türklerin düşünce ve eylemleriyle başlamıştır.

Zira geleneksel değer ve kurumlardan, isteyerek veya istemeyerek, bağıını koparamayan Tanzimat aydınları ve Yeni Osmanlıların ardından Jön Türkler, Sultan II. Abdülhamid muhalefeti altında birleşerek geleneksel metotları terk etmeyi amaçlamış ve radikal reformlar gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemde halifeliğin ve İslami kaynakların tekrardan referans alınması ve anayasanın yürürlükten kaldırılması gayrimüslim tebaa tarafından geriye dönüş ve geleneksel yöntemleri tercih etme gibi algılanmış; bu sebeple de padişaha karşı muhalefette gayrimüslim cemaatler de refleks geliştirmişlerdir.²⁴⁵ Jön Türkler devrim niteliğindeki modernleşme politikalarını, devrimci bir sınıfın yokluğunda, aydın kesim olarak, hatta daha sonra militer güçler olarak üstlendiler.²⁴⁶

²⁴⁴ Akçura, s. 93-94.

²⁴⁵ Zürcher, s. 125.

²⁴⁶ Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, trc. Osman Akınhay, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 308.

Yeni Osmanlıların ardından tekrar meşrutiyet yönetimini tesis etmeyi hedefleyen Jön Türkler, metot hususunda hiziplere ayrılmalarına rağmen onların usulünden daha radikal bir yaklaşım ile, laiklik modelinin benimsendiği Fransız güçlü devlet yapısından esinlenerek inşa edilecek güçlü (gerekirse otoriter), Jakoben cumhuriyet yönetimi tarzında siyasal sistem kurmada ağırlıklı olarak hemfikirlerdiler.²⁴⁷ Fakat, selefleri gibi İslami değerler ile anayasa veya çağdaşlaşma arasında köprüler kurmak gibi niyetleri yoktu. İlerlemeci tarih görüşüne sahip olan bu aydınlar için bilim²⁴⁸, çağdaşlaşmanın ve ilerlemenin tek aracıydı. Dolayısıyla dinin yerini almasını istedikleri bilim anlayışları ise biyolojik materyalizm ve Sosyal Darwinizm'e dayanıyordu. Jön Türkler esinlendiği Fransız düşünce dünyasındaki demokratik değerler ve sol eğilimli fikirlere pek sıcak bakmamış daha çok; demokrat olmayan, liberal ve milliyetçi sağ eğilimlere ağırlık vermişlerdir.²⁴⁹

Jön Türklerin gözünde tarih, bilim ve dininin çekişmesiyle şekilleniyordu. XX. yüzyıla gelindiğinde ise artık bilimin bu mücadelede üstünlük kazanacağı ve dinin ebedi yerini alacağı beklentisi hakimdi. Jön Türklerin düşünce yapısının felsefi zemini, Alman ve Fransız materyalizminin melez haliydi. İki materyalist düşünce de din karşıtlığı üzerine temellenmekteydi. Jön Türkler, her ne kadar dinin olmadığı bir düzeni tasavvur etseler de onun yerine ikame edecekleri şeye, yani bilime, dinsel nitelikle bağlanıyorlardı.²⁵⁰

Jön Türkler, değinildiği gibi farklı görüşleri ve talepleri bünyesinde barındıran, homojen olmayan bir gruptu. Grubun büyük çoğunluğu mutlak monarşiye muhalifti ve anayasal rejim talep ediyordu; fakat bu çoğunlukta anayasanın muhtevası, meşruti yönetimin şekli ve yapılacak reformlar üzerinde anlaşmazlık hakimdi. Jön Türklerin içinden doğan İttihat ve Terakki Cemiyeti ise müşterek idealler ve fikirler sonucu meydana gelen belirli programa sahip bir cemiyetti.²⁵¹

1908'de Jön Türkler koalisyon sağlayarak 1876 anayasasını yeniden yürürlüğe koymak için gerekli ortamı temin ettiler. Modern askeri okullardan mezun genç subaylar ve imparatorluğun Balkan topraklarındaki aydınlar tarafından oluşturulan bu grup, “*üniter bir*

²⁴⁷ Burada Ahmet Rıza, Prens Sabahattin gibi reformistlerin ideolojik farklılıklarını detaylıca ele almak yerine, İttihat ve Terakki'yi oluşturan ana grubun düşüncelerini incelemeyi tercih ettik. Detaylıca bilgi için bakınız: Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, (New York: Oxford University Press, 1995).

²⁴⁸ Bilim olarak, pozitivist felsefeye dayanan bilgidен türeyen bilimi kabul ediyorlardı.

²⁴⁹ Zürcher, s. 138-139.

²⁵⁰ Şükrü Hanioglu, “Kemalizm'in Tarihi Kökenleri”, *Türkiye'de Demokrasi İslam ve Laiklik*, der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 38-39.

²⁵¹ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 511.

akım” olarak siyaset sahnesinde yerini aldı. Bu aydınlar ve askerler grubu 1908 darbesini gerçekleştirmiş, parlamenter rejimi kurarak siyasal iktidarı önce dolaylı ve daha sonra doğrudan yönetmiştir.

Jön Türklerin fikirleri, Avrupalı düşünürlerden oldukça etkilenmiş; rasyonalist, pozitivist fikirlerdi. Modern tıp, biyoloji ve fizik eğitimi almaları onlara kaçınılmaz olarak akılcı ve pozitivist bir zihniyeti de telkin etmiş oldu.²⁵² Ait olduklarını düşündükleri Avrupa fikir dünyası ve İslam kültür dünyasının tezatlığı da onlarda aşağılık kompleksine, dolayısıyla da üstenciliğe, halktan kopuşa ve toplum mühendisliğine soyunmalarına neden oldu.²⁵³

Ne var ki bu grup içerisinde çeşitli hizipler meşrutiyet fikrinde birleşiyor olsalar da meşrutiyet sağlandıktan sonra İslam dininin yeri ve devletin kimliği gibi meselelerde grubun içinde ciddi fikir ayrılıkları hakimdi. Reformcu Müslümanlar da bu sürece kadar anayasal monarşiyi destekliyorlardı, fakat bu anayasa onlara göre, İslam kanunlarından bağımsız olamazdı. Dolayısıyla da yöntemin ne olacağına dair çatışmalar ve karşı reformlar harekete geçmeye başlamıştı.

Luizard, karşı reformların İslam talebi doğrultusunda gelişmesinin, Kemalist tarih anlatımındaki gericilikle bağdaştırılmasını eleştirerek karşı reformcu grubun mutlak monarşi değil; meşrutiyet taraftarı olduğunu, fakat anayasanın şariat kaynaklı oluşturulmasını isteyen bir grup olduğunun altını çizer. İsyana karışan çeşitli din adamlarının idamı ile sonuçlanan bu girişim, laiklik modelinin otoriter eğiliminin ilk örneklerinden olmuştur.²⁵⁴ Nitekim İttihatçılar İslam’ı, zihinlerinde mutlak monarşi ile eşleştirmişler ve onu, geleneğin temsilcisi olarak kabul etmişlerdi. Bu sebeple de mutlak monarşiyi tesis etmeye yönelik her türlü eylemin önünü kesmeye çalışmış; ideolojik, demografik ve sosyo-ekonomik bir proje olan ulus-devletin ve laik düzenin temellerini sağlam atmak adına sembolik ve fiziksel şiddete başvurmuşlardır.²⁵⁵

İttihat ve Terakki yönetiminde Tanzimat dönemi boyunca gerçekleştirilen eğitim ve hukuk alanındaki sekülerleşme çabaları ileri safhalara taşınmış, şeyhülislamlık vasıfsız bir merteye haline getirilerek hükümet kabinesinden çıkarılmış; halifelüğün bilhassa savaşlarda karşılık bulamaması sonucu din ve siyaset ilişkisi yeniden formüle edilmiş, ulemeden ve din

²⁵² Zürcher, s. 74.

²⁵³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *L’Islam Dans La Vie Politique Turque*, s. 30.

²⁵⁴ Luizard, s. 34.

²⁵⁵ Kuru, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, s. 27.

adamlarından gelen İslami isyanın ardından din kurumları da devletin kontrolü altına alınmaya çalışılmıştı. Bununla birlikte bu grup, seleflerinin kurumsal sekülerleşme çabalarının ötesine geçerek sosyal sekülerleşme politikalarını da uygulamaya koymuştu. Özellikle kadının yeri, kadının din ile ilişkisi ve kadının sekülerleştirilmesi dönemin pozitivistlerini ve İslami nizam taraftarlarını karşı karşıya getiren en ciddi meselelerden olmuştur.²⁵⁶

İttihat ve Terakki dönemi, aynı zamanda laiklik kelimesinin ilk kez jargonda yerini aldığı dönemdir. Fransızcadan iktibas edilen bu yeni kelimeyi öncelikli kullanan Türk milliyetçiliğinin ideoloğu Ziya Gökalp olmuştur. O, kelimenin etimolojisini ele aldığımız önceki bölümlerde de işaret etmeye çalıştığımız anlamlarından daha uzak bir ifadeyle, kelimeyi dinsiz anlamına gelen “ladini” olarak çevirmiştir.²⁵⁷

Jön Türklerin üniter ve liberal iki ayrı kolda gelişen fikirlerinden Prens Sabahattin ekolü, siyasi yönetimde adem-i merkeziyetçiliğe, iktisatta ise serbest piyasa ekonomisine yakın duruyordu. Bununla birlikte, dine yaklaşımıyla da üniter akımın fikirlerden farklılık gösteriyordu. Ona göre İslam, devletin dini, Osmanlı varlığının dayanaklarından biri olan kutsal ve dokunulmaz değerler bütünüydü. Dolayısıyla da Sabahattin’in liberal anlayışı laikliğin izlerini taşııyordu.²⁵⁸

Ziya Gökalp’in Türk milliyetçiliği ideolojisi, Ahmet Rıza’nın pozitivist fikirleri ve merkeziyetçilik anlayışı, devletin din ile olan ilişkisini tabii olarak bu perspektifte geliştirmiş ve laiklik tesis edilmişti. Prens Sabahattin muhalif ses kalmaktan öteye geçip Jön Türkler arasında iktidarını tesis edebilseydi, dine karşı ılımlı, onu; imparatorluğun bir değeri olarak gördüğü liberal fikirleri vasıtasıyla laikliğin yerine Osmanlı’nın kendi sosyolojisine uygun kurumsal ve sosyal sekülerleşmenin zeminini hazırlayabilirdi.²⁵⁹ Elbette sosyal liberalizmin tesisi iktisadi liberalizm ile el ele gitmekteydi ve de iktisadi liberalizmin sağlanması için gereken burjuvazi sınıfı Osmanlı’da henüz doğmamıştı.

²⁵⁶ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, (Michigan: University of Michigan Press, 1996), s. 36-37.

²⁵⁷ Başgil, s. 160.

²⁵⁸ Hamit Bozarslan, “Révolution Française et Jeunes-Turcs (1908-1914)”, *Revue du Monde Musulman et de La Méditerranée*, n: 52-53, Cilt 2/ Sayı 3, (1989), s. 169.

²⁵⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 211.

Dolayısıyla iktisadi alanda olduğu gibi sosyal alanda da devlet müdahalesi tercih edilmişti.²⁶⁰

Sosyal anlamda liberalizmi geri plana iten durumlardan biri de konjonktürün şartlarıydı. Liberalizmin sunduğu, farklılıkların bir arada yaşayabileceği sistem, her geçen gün artan toprak kaybı ve onlardan yeni ulus-devletlerin doğması ile bu sistemin işlevsizliğini ortaya koymuş, milliyetçi ideolojinin gelişmesine sebep olmuştu.²⁶¹ Ayrıca, İslam'ın ulus bilincine sahip olmaya başlayan toplumda artık karşılık bulmadığı da düşünölmeye başlanmıştı. Ancak, nüfusu Müslömanlarla yoğunlaşan ve lideri halife olan bir toplumda Ziya Gökalp, dinin bütünöyle reddedilemeyeceğini; onun yerine milli birliği sağlayacak bir din reformunun gerçekleştirilmesi gerektiğini, İslam'ı materyalist bir felsefe olarak yeniden şekillendirmeyi savunmuştur.²⁶² Din her dönem, farklı siyasi aktörlerin gerek meşrulaştırma aracı olmuş gerekse de ötekileştirilerek dinin karşısında yer alan siyasi aktörün yaratılma sürecindeki antagonist unsur olmuştur. Osmanlı'da siyasi erkin meşrulaştırıcı gücü rolünü oynayan din, Jön Türklerce ilk aşamada meşrutiyeti meşrulaştırmada kullanılmış; imamet ve hilafet konularında İslami referanslarla Müslöman tebaa ikna edilmeye çalışılmıştı. Daha sonrasında ise ulusal kimlik inşasında költür değeri olarak birleştirici eleman niteliğinde araçsallaştırılmış²⁶³ ve İslam'dan hareketle sivil din yaratılmaya çalışılmıştır. Böylelikle Türk laikliği, Rousseau'nun sivil din kavramlaştırmasından hareketle resmi bir din inşa etmeyi hedeflemiş ve bu resmi dini devletin çıkarları için şekillendirmişti.

Ziya Gökalp ile inşa edilen Türkçölük, millet olarak Türk etniğinde, çağdaşlaşmış, Avrupalılaşmış fakat içtimai değeri olarak Müslöman kalınmış profilde bir Türkçölüktür. Daha sonra Kemalizm'in formölünde költürel değeri mirası olan Müslömanlık ise tamamen Fransızvari bireyselliğe ve özel alana indirgenen inanç sistemi haline gelmiştir.²⁶⁴ İttihatçılar iktidara gelmelerinin peşindeki yıllarda dini eğitim kurumları olan medreseleri modernleştirme teşebbüsünde bulunarak yeni bir politika uygulamaya koyuldu. Daha sonrasında ise İslami mahkemeler adliye nazırlığı altına alındı. Dönemin koşulları için İslam'ın alanını sınırlamaktan daha çok, dini kurumları devletin kontrolünde tutmak daha

²⁶⁰ Zafer Toprak, "İkinci Meşrutiyette solidarist düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, Sayı:1, (Bahar 1977), s. 100-101.

²⁶¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 211.

²⁶² Ağaoğulları, *L'İslam Dans La Vie Politique Turque*, s. 31.

²⁶³ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 8. Cilt, s. 527-529.

²⁶⁴ Akgönöl, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, s. 9.

faydalı bir politika olarak kabul edilmişti.²⁶⁵ Bu dönemde yasalar hızlıca oylanmıştır. Özellikle dini aidiyetleri güvence altına alma amaçlı siyasi dernekler yasaklanmış, dini topluluklar devletin kontrolü altına alınmaya başlanmıştır. Çünkü ancak dini farklılıklar arka plana itilerek devlete karşı aynı hak ve görevlere sahip olma planı başarılabilirdi. Bu sebeple de gayrimüslimlerin bu zamana kadar sahip olduğu imtiyazlar ortadan kaldırıldı. Bunlar da “Türkleştirme” programının ilk politik adımları oldu.²⁶⁶

İttihatçıların adeta takıntı haline getirdiği ilerlemecilik, evrensel niteliğe sahip olarak kabul ediliyordu. Fakat ilerlemenin evrensel olarak iyiye ulaşma gayesi paradoksal biçimde ilerlemeye karşı muhalefeti de içinde barındırıyordu.²⁶⁷

Tanzimat reformcuları yönetimde Avrupalılaşıma amacı taşımışlar; fakat bu dönemde yapılan reformlar teknik olarak Avrupa'yı kurumsal olarak taklit etme çizgisinde kalmıştır. Bu teknik reformlarla birlikte bazı geleneksel kurumları korumanın gerekliliğine de inanmışlardı. Çünkü onlara göre, bu kurumlar sosyal tabanda bulunduğu karşılığa göre kendi alanına çekilecek ve kurumsal ayrılık gerçekleşecekti. Nitekim düalizm olarak adlandırılacak bu birlikteliğe sebebiyet veren fikrin ana kaynağı bu kurumsal ayrılmanın evrimsel bir şekilde gerçekleşeceği düşüncesiydi. Fakat Jön Türkler, bu birlikteliğe radikal bir biçimde karşı çıkmışlar ve Tanzimat'ın başarısızlığının nedeni olarak görmüşlerdir.²⁶⁸

Hobsbawm'a göre pozitivizm, “gelişmekte olan” toplumlarda aydın sınıfın, modernleşmeyi tamamlanabilir bir fenomen olarak görmesi sebebiyle, bu skalada son adımı tamamlamış olan toplumlara erişmenin kilidi olarak kabul edilmiştir. Zira geleneksel yapısını sürdüren ve bir yandan da “gelişmekte olan” devletlerde pozitivizm, din kurumunun yerine laikliğin tesisi, demokratik olmayan bir ilerleme anlayışı ve toplumsal mühendisliği tesis ederek kökten bir dönüşümü sağlamanın aracı haline gelmiştir. Bu sebeple pozitivizmden mülhem modernleşme, liberal çizgiden ziyade militer bir çizgide gelişmiştir. Hatta öyle ki pozitivizmin, çağdaşlaşmanın tetikleyici ideolojisi olarak kullanılması, Osmanlı'da ve dahası diğer Avrupa dışı ülkelerde de XIX. yüzyıldaki kadar etkili olmamıştır. Bu ideolojiyle birlikte, Türk olmayan unsurların bağlılığını sağlayamayan Jön Türkler, ulus

²⁶⁵ Luizard, s. 36.

²⁶⁶ Lisa Romeo, “Jeunes-Turcs et Révolution de 1908 Dans L'Empire Ottoman”, *Les Clés Du Moyen-Orient*, (2010), erişim: 4 Temmuz 2018, <https://www.lescledumoyenorient.com/Jeunes-Turcs-et-revolution-de-1908.html>

²⁶⁷ Hobsbawm, s. 44.

²⁶⁸ İnalçık, *Political Modernization*, s. 141.

ötesi bir kimliğin inşası idealinden vazgeçmiş etnik-dilsel, ırkçı sayılabilecek milliyetçi politikalarla modernleşmeyi benimsemişlerdi.²⁶⁹

İttihat ve Terakki elitleri Fransız ve Alman pozitivist felsefesinden öylesine etkilenmişlerdi ki özellikle Fransız sosyolojisinin gerçekliğini Osmanlı toplumunda da aynı sebeplerle ve sonuçlarla okumuşlardı. Yani Fransa’da yaşanan kilise ve devlet, kilise ve toplum çatışmalarına Osmanlı’da tanık olunmamasına rağmen bu durumu Osmanlı’nın da bir problemi olarak görüp din kurumuna muhalefet etmişlerdir. Bu elitler halkı, politikanın öznelere olmalarına rağmen; onları politikanın nesnesi olarak kabul etmişlerdir. Çalışmamızda Fransa ve Türkiye’de uygulanan kurumsal seküler modellerden biri olan laikliğin karşılaştırmalı olarak ele alınması, yalnızca cumhuriyet sonrası dönem için değil; sekülerleşmenin aydınların zihninde ve politikalarında başladığı paradigma kırılmasının yaşandığı Osmanlı reform dönemi için de oldukça önemlidir. Bu dönemde Türk elitinin zihin yapısını şekillendiren, sosyal olguyu incelemede, anlamada ve çözüm üretmede Fransız düşünürlerinin ne denli etkili olduğunu göstermek de ehemmiyetlidir. Nitekim bu mantalite sonraki kuşaklara yani Kemalistlere de miras kalmış hatta daha da otoriter bir hale bürünmüştür.

Şerif Mardin, Tanzimatçılar ve Jön Türkler arasındaki dönemsel farkı gericiilik tezi üzerinden analiz etmekte ve Tanzimat reformlarına, yeniliğe karşı muhafazakar kesimden tepki geldiğine işaret ederken; Jön Türklerin muhalefetini ise yeniliğe değil, Tanzimat reformlarının başarısızlığına odaklı olduğunu öne sürer.²⁷⁰

Osmanlı’nın reform dönemi aydınları ve cumhuriyetin kurucu isimleri laikliği, toplumun dini ve sosyolojik yapısına uygun biçimde inşa edip şekillendirmemiş; bilakis diğer Avrupa kökenli değer, kurum ve ideolojiler gibi üzerinde toplumun yapısına nispeten uyacak değişiklikler yaparak iktibas etmişlerdir. Bu modelin ana kaynağı Fransa’da, monarşi ve kilisenin ittifakına galip gelen cumhuriyetçi akım, Osmanlı’da cumhuriyetin kurucularını da etkilemiş ve Osmanlı’nın din ile olan ilişkisi sebebiyle geleneksel siyasal sistemi hatırlatacak, monarşiyi meşrulaştıracak ve modernleşme yolunda takoz olarak algılanan din kurumuna karşı laiklik modeli benimsenmiştir.²⁷¹

²⁶⁹ Hobsbawm, s. 307.

²⁷⁰ Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 26.

²⁷¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 203.

2.2.5. Kemalist Laiklik ve Sivil Din Anlayışı

Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'ın üstlendiği rolü ve laikliğin gelişimini anlamak adına Osmanlı'nın modernleşme sürecinde verdiği mücadeledeki çeşitli politikalara işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle bu dönemde Osmanlıcılık siyasetinden beklenen verim alınamayınca bu yol terk edilmiş; İslamcılık siyasetinin de devleti kurtarmada tesirli olmadığı idrak edilince var olan şartlarda en iyi politikayı oluşturmak için yeni bir yol bulmanın çabası içine girilmişti. Bu yeni yol ise modernleşmenin de bir ürünü olarak kabul edilen yeni bir kimlik inşa etme sürecine karşılık gelmiştir. Dolayısıyla yeni bir siyaseti benimsemekle birlikte bu süreçte Türk Milleti oluşturma nasıl gerçekleşeceği, hangi unsurların, nasıl bu sürece dahil edileceği tartışılmaya başlandı. Bu tartışmaların öncesinde, yeni kimliğin Müslümanlar arasında İslam dini ile ideolojik bir bağ oluşturarak inşa edilmesi fikri ilk olarak Namık Kemal'in fikirlerinde görülmüştür.²⁷²

Türk milletinin formülünü oluşturan Ziya Gökalp ise, öncelikle Türklerin bir devleti olduğunu ve bu devlette başka halkaların yaşadığının altını çizmiştir. Bununla birlikte Anadolu topraklarındaki Türklerin İslam sebebiyle tüm Müslümanlarla, dil ve ırk sebebiyle de tüm Türklerle ilişkili olduğunu, ayrıca Avrupa kültürüyle de bağlara sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple millet inşasındaki ilk adımın İslam'ı millileştirme ve tüm Türkleri ortak siyasi iktidara bağlama olması gerektiğini öne sürmüştür.²⁷³ Ziya Gökalp'in fikirlerinden ilham alan Mustafa Kemal, bir araya getirilerek milleti oluşturacak unsurun Müslüman Türkler olduğu fikri üzerine ağırlık verdi. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti, Müslümanlık ve Türklük olarak bu iki ayak üzerine inşa edilmiş oldu.

Cumhuriyet, aynı zamanda, kimlik inşası sürecinde dil projelerine de ağırlık vermiştir. Zira, Akçura'nın ifade ettiği gibi bu dönemde İslami birlik dağılmış ve milli unsurlar dinin içine girmiş olsa da Arapçanın tesiri inananlar üzerinde hala etkiliydi ve dini eğitim hala Arapça dilinde verilmekteydi.²⁷⁴ Dolayısıyla milli birlik için İslam'ın millileştirilme politikasına, dildeki İslami etkinin silinmeye çalışılması, dinden ve geçmişten bağımsızlaştırılması da eklenmişti. Buna somut örnek olarak da sonraları uygulanan ezanın ve kametin Türkçeleştirilmesi politikası örnek verilebilir.

²⁷² Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 58.

²⁷³ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, 2. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), s. 14-17.

²⁷⁴ Akçura, s. 93-95.

Bu dönemde millileştirilmeye çalışılan İslam, Osmanlı'daki gibi toplumsal yapıya hakim olmaktan uzak ve diğer İslam toplumlarının sosyal ve kültürel yapılarından farklılaşarak gelişmiştir. Bununla birlikte, daha önce de işaret edildiği gibi, Türk toplum yapısının din ile ilişkisi kuvvetliydi. Bu sebeple de yeni devlet, yerini sağlamlaştırılmak adına devlet ve dini ilişkilendirerek düzenlemeler yapmak durumundaydı. Dolayısıyla da dini düzenlemeler cumhuriyetçi değerler çerçevesinde, bu değerleri tesis eden ve geliştiren milli çizgide gerçekleştirilmişti. Böylelikle devlet eliyle, Türk İslam'ı anlayışı inşa edilerek resmi din tesis edilmiş olundu.²⁷⁵

Uluslararası konjonktürde egemen olan sömürgeleştirme politikaları arasından sıyrılabilen tek Müslüman devlet olarak Türkiye'de, İslam'ın kaybedenler dini olarak görülmesi sebebiyle, Mustafa Kemal ve kurucu kadro, bu resmi din anlayışında milleti, İslam'ın pratikteki tüm etkilerinden soyutlayarak kazananların değeri olan laiklik ile nitelendirmeyi amaç edinmişti. Bu sebeple de Fransız kültüründen ve felsefesinden etkilenen Mustafa Kemal, Rousseau ve Voltaire'in fikirleri çizgisinde din ve toplum ilişkisi kurmayı denemiştir.

Mustafa Kemal, kurduğu ulus-devlette laikliğin, egemenliği ruhani kaynaklardan alarak millete vermesiyle ulusu yüceltmıştır. Modern bir millet olmanın gereklerini inşa edebilmek için mücadele etmiştir. Luizard, bu mücadelenin çok çetrefilli olduğunu; bu sebeple de Kemalist tarih yazımının anakronik eğilimle bütün bir Osmanlı tarihini yok saydığına işaret eder. Bu bağlamda Güneş-Dil Teorisi ve Orta Asya Türkler'ine dayanan çeşitli destanların geliştirilmesine ağırlık verilmiştir.²⁷⁶ Mardin ise, modernleşmenin İslami bilgi birikimini yıkmasının, modern kurumların inşa edilip gelişmesinde bir yön olduğuna işaret etmiştir.²⁷⁷

Türkiye Cumhuriyeti'nin elitleri de devamı oldukları İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi Fransız değerlerine bağlı kalmayı tercih etmiştir. Bunun arkasındaki sebep, İngiltere'deki veya Amerika'daki gibi uzun bir döneme yayılan reformlardan ziyade, Fransa gibi sistemi

²⁷⁵ Şinasi Gündüz, "Evrensel Dinin Millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslam'ı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt:7/Sayı:3, (Eylül – Aralık 2010), s. 33-34.

²⁷⁶ Luizard, s. 50-51.

²⁷⁷ Mardin, *Din ve Laiklik*, s. 44.

hemencecik değiştirecek devrimci bir parametreye ihtiyaç duymuş olmalarıdır. Nitekim laiklik de bu parametrelerden biri olmuştur.²⁷⁸

Dolayısıyla laiklik anlayışı Osmanlı’da modernleşme temelliyken, cumhuriyette eskinin temsili olan İşlami kurumların, seküler kurumlar ile birlikte var olmasına son vermeye odaklanmak olarak belirmiştir.

Cumhuriyetin ilan edilmesini takip edilen süreçte Mustafa Kemal modernleşme politikalarını otoriter biçimde uygulamıştı. Halifeliliğin kaldırılmasının ardından İşlam’ın devletin dini olma statüsü kaldırıldı, ezan Trkeleştirildi, Latin alfabe kabul edildi, medrese, tekke ve zaviyeler kapatıldı; kadınların tesettürden çıkması ve seküler eğitim veren okullara gitmeleri teşvik edildi; erkeklerin de dini sembol olarak görülebilecek sarıkları yasaklandı ve Avrupai şapka takmaları zorunlu kılındı. Dini eğitim ve halkın dini talepleri sınırlandırıldı. Bu reformların öncesinde, Mustafa Kemal’i taşra ileri gelenleri de desteklemişti; çünkü onlar, Mustafa Kemal’in dağılan imparatorluğu kurtarıp dini yeniden ycelteceğini düşünüyorlardı. Nitekim, Kur-an’ın anlaşılabilir hale getirilme çabaları, bu kesimi böyle düşünmeye sevk etmişti. Mardin, “*Mustafa Kemal’in dini, katılımcı yurttaşlık tasarısının dayanak noktası olarak kullanmak istediğine kuşku yoktur*” der.²⁷⁹ Dine bu yaklaşım, yeni sistemi meşrulaştırmak adına siyasi otoritenin şekillendirdiği bir din, yani sivil din yaratma politikasıydı.²⁸⁰

Gerçekleştirilen seküler reformlar da bu pragmatik yaklaşımdan 1930’larda vazgeçildiğine işarettir. Çünkü İşlam, kaos döneminde göstermesi gereken etkiyi göstererek rolünü tamamlamıştır. Taşrada reformların desteklenmesi yavaş yavaş terk edilmeye başlamış ve taşra, çevreye geri çekilmişti. Çünkü, bu reformlarla devrim kendisini taşrada eğreti bir hale getirmiş ve kabul görmemeye başlamıştı.²⁸¹

Kemalist laik reformlar, erken cumhuriyet döneminde ve tek parti süresince antiklerikal ama anti dini olmayan bir özelliğe sahipti.²⁸² Yine de Osmanlı’da sekülerleşme kurumsal (mahkemeler, eğitim, vs.) alanda ilerlerken; Kemalist laiklik, kurumsal bir ayrılıktan ziyade sosyal sekülerleşme çizgisine ağırlık vermiştir. Öyle ki bu hassasiyetini, dini hareketleri

²⁷⁸ Luizard, s. 61.

²⁷⁹ Luizard, s. 75.

²⁸⁰ Yüksel, s. 165.

²⁸¹ Hobsbawm, s. 307-309.

²⁸² Murat Akan, “Twin Tolerations or Siamese Twins?: Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey”, *Problems Confronting Contemporary Democracies*, Edited by. Douglas Chalmers-Scott Mainwaring, (Indiana: University of Notre Dame, 2012), s. 388.

daha kolay denetleyecek Hıyanet-i Vataniyye ve Takrir-i Sükun kanunlarıyla otoriter bir resmîyete dökmüştür.

Rousseau'nun fikirlerinden etkilenen Mustafa Kemal, dinin toplum için işlevsel, dolayısıyla da gerekli olduğuna hemfikir idi. Bu anlamda devlete ve cumhuriyete dair değerleri İslami kavramlarla karşılayarak devlete ve cumhuriyete aşkın bir anlam yüklemeyi tercih etmişti.

Askere ve orduya Mehmetçik, peygamber ocağı gibi nitelemelerin yapılması; hutbelerin cumhuriyet adına okutulup devletin yüceltilmesi gibi yaklaşımlar sivil din oluşturma politikalarının örnekleri olmuştur. Böylelikle din, geleneksel anlamdaki işlevlerinden soyutlanmış, cemaatçi yapısı çözülmeye uğramış ve artık inananların vicdanlarına kalmış olacaktı. Kısacası dinin içinde devleti güzelleyen ve toplumsal yaşamı kolaylaştıran ahlaki unsurlara izin verilecek; dinin ibadetle ilgili boyutları görmezden gelinecekti.

İslam toplumlarında otoriter rejimleri inceleyen Luizard, telaşla ve hazmedilmeden ictibas edilen bu kimliklerin, toplumlarda oluşturduğu boşluğun, kurucu lider olarak kabul edilen isimlere tapınmayı doğurduğunu öne sürmektedir.²⁸³ Nitekim Mustafa Kemal'in bir kutsal kitap edasında Nutuk'u; hadis vasfında da birtakım özlü sözler bırakması, ayrıca heykellerinin yapılması ve bunların dokunulmazlığı, kamu kurumlarında resminin bulunması, Anıtkabir'in varlığı ve burada çeşitli ritüellerin gerçekleştirilmesi de şahsiyetine kutsallığın atfedildiğinin işareti sayılmaktadır.²⁸⁴ Dolayısıyla laiklik de bu kutsallığın içinde harmanlanmıştır. Nitekim Mustafa Kemal'in idealleri ve ilkeleri, halk için takip edilmesi gereken değerler olarak kabul edilmiştir.²⁸⁵ En temel ilkelerden olan laiklik de bu bağlamda kutsallığa bürünerek dogmatik nitelikte sorgulanamaz ve eleştirilemez bir hale bürünmüştür.

Laiklik, diğer Müslüman toplumlardan farklı olarak, her ne kadar kültürel boyutuyla Türkiye'de kabul görmüş ve sisteme entegre edilmişse de bu, belli bir zümrenin kültürü olarak kalmıştır. Hatta belli bir grubun kültürü olarak kalmasının ötesinde, bu grubun değerlerinin toplumun her kesimine dayatıldığı bir yaşam tarzı haline getirilmiştir. Dahası, toplum bu yaşam tarzına mecbur bırakılmıştır. Çünkü, laikliğin sosyal boyutunu hayata geçirmeyenler, yani "laik olmayanlar", toplumdan dışlanmaya ve gerici olarak

²⁸³ Luizard, s. 58.

²⁸⁴ Luizard, s. 59.

²⁸⁵ Ziya Bursalıoğlu, "Yabancı Gözüyle Atatürk", *Atatürk Yolu Dergisi*, Cilt:2/Sayı:6, (1990), s. 277.

adlandırılmaya maruz bırakılmıştır. Bu nedenle de çok uzun bir dönem halk, dinsel kimliğini, dini taleplerini ve muhalefetini gizlemiştir.

Özetle Kemalist laiklik yorumu, kurumsal ayrılığa değil; devletin dini kontrol etmesi ile onu reforme etmesine ve sosyal sekülerleşmenin gerçekleştirilmesi hedefine dayanmaktadır. Laikliğin bu şekilde kabul edilmesi ise ancak 1990’lardan sonra liberalleşmenin etkisiyle sorgulanmaya başlamış; Kemalist laiklik anlayışı aksine, daha liberal ve kamusal alanda dine müsaade eden laiklik yorumları geliştirilmeye başlanmıştır.



3. BÖLÜM: FRANSIZ VE TÜRK LAİKLİK MODELİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde ise çalışmamızın temel problematiğini oluşturan laiklik modelinin benimsendiği iki ülkedeki benzerlikleri ve farklılıkları ele alınacaktır. Kurumsal sekülerizm modellerinden biri olan laiklik modelinin iki ülkenin farklı siyasi, sosyolojik ve dini yapılarına ve dinamiklerine rağmen bu ülkelerde ortak eğilimler oluşturarak benzer politikalar sürdürmelerinin nedenleri incelenecektir. Bunun yanı sıra, modelin belirli sistemleşmiş özelliklerine rağmen iki ülkede modelin farklılaştığı noktalara işaret edilecektir. Aynı zamanda modelin sabit bir niteliğe sahip olmadığı, zamanla konjonktüre bağlı olarak dönüştüğü de ele alınacaktır. Bu sorulara toplumsal, siyasal ve dini yapılar incelenerek cevap vermeye çalışılacaktır.

3.1. Fransız ve Türk Laiklik Modellerinin Ortak Noktaları

Çalışmamızın bu bölümünde laiklik modelini diğer kurumsal sekülerizm modellerinden ayıran spesifik özelliklerinin Türkiye’de ve Fransa’da farklı sosyolojik ve dini yapılara rağmen uygulandığı çalışılacaktır. Önceki bölümlerde detaylandırdığımız laiklik modelinin incelenecek olan Türkiye’de ve Fransa’da terminolojik olarak laiklik kelimesi ile ifade edilmesi sebebiyle bu bölümde laiklik modelini ve bu modele dair politikaları kısaca laiklik ifadesi ile ele alacağız.

3.1.1. Anayasal Statü

Bu bölümde Fransa’nın ve Türkiye’nin anayasalarında laikliğe yükledikleri anlam ele alınacak olup cumhuriyetçi değerler ve ulus-devlet ile yapılan ilişkilendirmeye dikkat çekilecektir. Fransa’dan laiklik modelini iktibas eden Türkiye Cumhuriyeti bu modeli, anavatanından dahi önce, 1937 yılında anayasal statü haline getirmiş; Fransa ise dokuz yıl sonra, 1946’da cumhuriyetin laik özelliğini anayasasına eklemiştir. Gerek Fransa’da gerekse Türkiye’de anayasaların ilgili maddeleri incelendiğinde ilk olarak, din işlerini ve devlet işlerini birbirinden ayırarak bu süreç sekülerizm kelimesiyle değil; laiklik

kelimesiyle ifade edilmektedir. Burada, anayasasında laik ibaresi geçen devletlerin resmi bir dininin olmadığına; fakat sekülerizmi referans alanların, resmi bir dine sahip olabildiğine; ancak, devletin meşruiyetini herhangi bir dine dayandırmadığına işaret etmek gerekir.²⁸⁶ Öyle ki sekülerizm, İngiltere ve Almanya gibi Katolik inancını proteste ederek gelişen zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına cevap geliştiren Protestanlık inancının hakim olduğu toplumlarda gelişmiştir.²⁸⁷ Ayrıca anayasalarda laiklik kavramının, vatandaşların inanç ve ibadet özgürlüklerini korumak odaklı olmasından daha çok; devletin vazgeçilmez, korunması gereken bir değeri olarak vurgulandığı görülmektedir. Türk Anayasasında ise anayasa mahkemesi bu anlayışa ek olarak laikliği, Atilla Nalbant'ın ifadesiyle, “*Türk devrimlerinin temelini oluşturan öğe*”²⁸⁸ ve de toplum mühendisliğinin dayanak noktası; dolayısıyla, toplumu çağdaşlaştırmanın itici gücü olarak kabul etmektedir.²⁸⁹

Çağdaşlaşma ana erek nokta olduğundan, daha önce belirtilen sebeplerle birlikte, laiklik bu hedefe giden yolun ışığı olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla laiklik, hem siyasal hem de sosyal alana uygulandığı takdirde tam manasıyla bir çağdaşlaşmanın mümkün olacağı düşünülmekteydi. Bu sebeple 1961 ve 1982 Anayasalarının laikliğe atfettiği anlam, görece kapsayıcı bir niteliğe de dayanmaktadır.

Türkiye’de laikliğin benimsenmesi, eski rejimin yeniden tesis edilmesine dair umutları da tüketmeyi hedefledi. Nihayetinde laiklik ile cumhuriyet rejimini pekiştirmek amaçlanıyor olsa da eski rejimden miras, millet sisteminin yarattığı, devlet bünyesindeki çeşitlilik de sindirilmeye çalışılıyordu. Böylelikle cumhuriyete bağlılığı olan, ortak bir kanun karşısında eşit, çağdaş, tek tip ve bölünmez bir millet inşa edilmiş olunacaktı. Buradan hareketle anayasa mahkemesi de laikliği, konjonktüre uyarak ulus-devlet ile ilişkilendirerek yorumlamıştır. Zira rejimin değişmesi vatandaş ve devlet arasındaki ilişkinin de şekil değiştirmesine neden olmuş; ilişki, dini bağların yerini ulusal bağların devralmasıyla inşa edilmeye başlamıştır.²⁹⁰

²⁸⁶ Anayasasında resmi bir dine yer veren, öncelikli bir dine sahip olan ve anayasasında herhangi bir dine yer vermeyen devletler için bakınız: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/10/03/key-facts-about-government-favored-religion-around-the-world/>

²⁸⁷ Erdal Gışi, “Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi”, *The Journal Of Europe - Middle East Social Science Studies*, Volume: 1/ Issue: 1, (July 2015), s. 3.

²⁸⁸ Atilla Nalbant, “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, trc. Ceylan Gürman Şahinkaya, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 65.

²⁸⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 175.

²⁹⁰ Nalbant, s. 67-68.

İlk olarak laikliğin zemini, 1928’de İslam’ın devletin resmi dini olma statüsü kaldırılarak oluşturuldu. Resmi bir dine sahip olmama özünde seküler hukuku, tarafsızlığı ve inanç özgürlüğünü içerse de 1937’de anayasaya laiklik ibaresinin konulması, devletin laiklik modelini resmen benimsediğinin de işareti sayılabilmektedir. 1961 anayasasına gelindiğinde artık laiklik yorumu değişmekle birlikte devletin laik niteliği sorgulanamaz, tartışılmaz bir hale de dönüşmüştür.²⁹¹

Anayasa mahkemesinin laiklik yorumunun temelinde din ve devlet işlerinin ayrılması değil; din ve dünya işlerinin ayrılması kabul edilmektedir. Dolayısıyla da bu yorum, laiklik modelinin spesifik karakterini de ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada kendi işlerini düzenleyen iki ayrı kurumun varlığından ziyade, devletin dini kurumu kontrol etmesi ve dinin etkisinin siyasal alandan olduğu gibi sosyal ve ekonomik, günlük hayattan dahi ekarte edilmesi söz konusudur.²⁹²

Laikliğe yüklenen bu anlam Türkiye’de zaman zaman sorgulansa da Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) iktidarına kadar kavramı yeniden tanımlamaya dönük somut olarak bir çaba gösterilmemiştir. Devlet, inşası sürecinde kabul ettiği laiklik prensibini vatandaşlarının din özgürlüğüne, dini taleplerine veya dönüşen toplumsal atmosfere göre yorumlamak yerine; ona dogmatik bir anlam yükleyerek bu anlam üzerinden demokrasi, cumhuriyet ve din ilişkisini değerlendirmiştir.²⁹³ Nitekim böyle bir çerçevede siyasi partilerin elini kolunu bağlayan ise anayasanın 24. Maddesindeki kimsenin devleti dine dayandıramayacağı ve 68. Maddesindeki siyasi partilerin program ve eylemlerinin laik cumhuriyet ilkelerine karşı olamayacağı hükümleri olmuştur.²⁹⁴ Dolayısıyla laikliğe dair en ufak değişim teklifi dahi laiklik karşıtlığı olarak nitelenmekle birlikte, cumhuriyet karşıtlığına kadar varıyor; bu durum da partilerin kapatılması, siyasilerin siyasetten men edilmesiyle son buluyordu.

Modern ulus-devletlerin pek çoğu seküler hukuku benimsemelerine rağmen anayasalarında bunu ilke haline getirmemektedirler. Fransa, Türkiye’nin ilham aldığı “çağdaş” devlet

²⁹¹ Paul Dumont, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, trc. Ceylan Gürman Şahinkaya, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 153.

²⁹² Ahmet Kuru, Alfred Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 106.

²⁹³ Yüksel, s. 173.

²⁹⁴ MADDE 14 - “Temel Hak ve Hürriyetlerin Kötüye Kullanılamaması”, (Değişik: 3/10/2001-4709/3 md.)

olarak kendisi gibi çağdaş olarak kabul edilen çoğu Avrupalı devletten ayrılarak anayasasının ilk maddesinde Fransa'nın bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyet olduğuna işaret eder. Fransız anayasasının daha sonraki maddelerinde ise yasayla belirlenen kamu düzenini bozmaması şartıyla hiç kimsenin düşüncelerinden ve dininden dolayı rahatsız edilemeyeceğine vurgu yapılmaktadır.²⁹⁵ Türk anayasasındaki gibi cumhuriyetin niteliği laiklikle tahkim edilmiş ve kamu yararı öncelikli parametre olmuştur. Öyle ki Fransa'daki laiklik ilkesine saygı gösterme çabalarında hükümete yardımcı olma amacıyla başbakanlığa bağlı bir laiklik gözlemevi (Observatoire de la Laïcité) dahi kurulmuştur. Bu gözlemevi laikliğin tarihinin, anayasadaki yerinin ve temelde laikliğin ne olduğunun açıklandığı bir raporda laikliğin; vatandaşların özgürlük hakkı gibi bir prensip olduğunu fakat bunun sınırının kamu yararı ve kamu çıkarıyla çizildiğini; bu sınırlar sebebiyle de laikliğin pedagojik bir boyutunun olduğunu vurgulamıştır.²⁹⁶

Fransa'da 1946 yılında laikliğin anayasal ilke olmasından önce, ihtilal dönemi ve sonrasındaki tüm anayasalarda inanç özgürlüğüne yer verilmiş; yalnızca III. Cumhuriyetin anayasal düzenlemelerinde inanç özgürlüğünden zorunlu bir kuralmışçasına söz edilmemiştir. Fakat bu dönemde de tanınmış dinler rejiminin devam etmesi sebebiyle inanç özgürlüğünün anayasal statüsü sorgulanmamıştır. Kilise ve devletin resmen ayrıldığı 1905 yasasında ise laiklik ifadesi bulunmazken bu ifade resmi olarak, 1946'da anayasaya “Hiç kimse etnik kökeni, dini farklılıkları sebebiyle ve felsefe ile siyaset konusundaki düşünceleri nedeniyle tedirgin edilemez. Vicdan ve inanç özgürlüğü, devletin tüm din ve inançlar nezdinde tarafsız olmasıyla güvence altına alınmıştır.” şeklinde girmiştir. Böylelikle devlet, kendini dinden soyutlayarak ve tüm dinlere aynı mesafede durarak inanç özgürlüğünü sağlamayı amaçlamıştır.²⁹⁷

İhtilal döneminden bugüne inanç özgürlüğüne hassasiyet gösteren Fransız yasal düzenlemeleri ile laikliğin, cumhuriyetin ayrılmaz bir parçası ve anayasasının başat prensiplerinden olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu düzenlemelerde laiklik sadece

²⁹⁵ Assemble National, “Constitution du 4 octobre 1958 (Version mise à jour en janvier 2015)”, Madde I-X, erişim: 7 Ocak 2019, <http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp>.

²⁹⁶ République Française, “La Laïcité Aujourd’hui, Note d’Orientation de l’Observatoire de la Laïcité”, 3, erişim: 22 Ocak 2019, https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2014/07/note-d-orientation-la-laicite-aujourd'hui_0.pdf

²⁹⁷ Prélôt, s. 112.

devleti tanımlamakla yetinmez, aynı zamanda Fransız vatandaşını da niteler.²⁹⁸ Dolayısıyla vatandaşın inanç ve ibadet özgürlüğündeki sınır devletin çıkarıyla paralel olmak zorundadır. Bugün Fransa'nın Müslüman vatandaşlarıyla yaşadığı problemlerin temeli de buraya dayanmaktadır. Devlet, kendisini dinden ayırdığı gibi vatandaşlarının da dünyevileşmesini beklemektedir.

Laikliğin, inanç ve vicdan özgürlüğünün bireyselleşmesi ve dinin özel alanda varlığını sürdürmesine karşılık gelmesi, anayasal düzenlemelerin ve hakimlerin yorumlamalarının bir sonucudur. Nitekim anayasa mahkemelerinin laikliğe atfettiği bu yorum, kamusal alanda her türlü dini sembolün varlığını reddeder; dinlerden ve inananlardan onun bu niteliğine göre şekillenmelerini bekler. Dolayısıyla gerek Türkiye'deki gerekse Fransa'daki laik politika ve uygulamaları anlamak üzere bu devletlerin anayasalarını retrospektif bir incelemeyle ele almak bu bağlamda önem taşımaktadır.

3.1.2. Dine Karşı Kontrolcü Eğilim

Laiklik modelini diğer kurumsal seküler modellerden ayıran, kendine münhasır, en belirgin niteliği devlet eliyle dinin kontrol edilmesi anlayışıdır. Seküler anayasalarda kamusal alan ve özel alan birbirinden ayrılır; fakat burada bu ayrımın niteliği ve şekli tercih edilen kurumsal sekülerizm modelinin farklılığını ortaya koyan faktörlerdir.²⁹⁹ Laiklik modelinde devlet, kendisini din kurumundan tamamiyle ayırmaz, ya da onunla karşılıklı yarar sağlayan anlaşmalı bir ilişki kurmaz; din kurumunu kendi doğrultusunda kontrol ederek şekillendirir ve gerektiğinde ondan faydalanır. Bu bağlamda ulus-devletin doğumu ve de yeni bir kimliğin inşası süresince din, üzerinde her daim tartışılan, çokça çatışılan bir alan ve kimi zaman da yeniden üretme noktası olmuştur.³⁰⁰

Türkiye'de dine dair bu kontrolcü anlayış, laikliğin benimsendiği günden beri zaman zaman yumuşayıp zaman zaman sertleşse de hiçbir zaman terk edilmemiştir. Fransa'da ise 1905 yılına kadar Katolik inancının kontrol altında tutulması denenirken, kilise ve devleti ayıran

²⁹⁸ Yüksel, s. 154.

²⁹⁹ Yüksel, s. 177.

³⁰⁰ Karen Barkey, "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye için Ne Öğrenebiliriz?", *Türkiye'de Demokrasi İslam ve Laiklik*, der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 28.

yasanın kabul edilmesiyle bu kontrolcü zihniyeti terk edilmişti. Küreselleşme ve göç gibi uluslararası faktörlerin etkisiyle Fransa, topraklarında çeşitli dinlerden (özellikle İslam) ve etnisitelerden bireyleri en fazla bulunduran devletlerden biri konumuna geldi.³⁰¹ Bu durum laiklik ilkesiyle yaklaşık bir asırdır tek tipleştirilmeye çalışılan Fransız ulusunun çeşitlenmesine sebep olmuş ve dolaylı olarak da cumhuriyet rejimine tehdit olarak algılanmıştı. 1905 yasası ile kontrolcü eğilimini törpüleyen Fransa, tehdit olarak algıladığı bu yeni konjonktürde karşılaştığı büyük bir inanan nüfusuna sahip yeni dine karşı kontrolcü eğilime tekrar bürünmeye başladı.

Fransa ve Türkiye'nin cumhuriyet anlayışında laiklik, devletin koruması gereken bir ilke olarak kabul edilir. Bu durum da devlete, devletin kendi yorumuyla kabul ettiği laikliği korumak adına hareket etme hakkı tanımaktadır. Böyle bir hakkın varlığı da devletin dini kontrol etmesiyle karşılık bulmaktadır. Özellikle devlet bu hakkı, din, devletin temel fonksiyonlarını etkilemeye kalkıştığında dine müdahale etmeyi meşru hale getirerek kullanır.³⁰²

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, toplumun büyük bir çoğunluğunun Müslümanlardan oluşması dine direkt bir müdahaleyi anlamsız kılıyordu. Süreç Fransa'dakinden farklı olarak dine başkaldırı ile değil; dini yeni bir forma sokarak onu çağdaşlaşma yönünde dönüştürücü bir aktör haline getirmek üzere planlanmıştı.³⁰³ Selefleri olan Osmanlı son dönem reformistleri gibi Mustafa Kemal de dinsiz bir toplumdan ziyade, dine dair reformlar yaparak dini, toplumun ahlakını sağlayan inançlar bütünü haline getirmeyi tercih etmişti. Bu sebeple de dini millileştirme çabalarında bulunmuştu.³⁰⁴ Cumhuriyetin ilk yılları dine müdahale, dini şekillendirme ve toplumsal yaşamdaki pratiklerinin sekülerleştirilmesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Mustafa Kemal ve cumhuriyetin kurucu kadrosu ezanın ve hutbelerin Türkçe okunması, din görevlilerinin seküler kıyafet ile hizmet vermesi gibi dinin şekli detaylarıyla ilgilenmişlerdir. Tarikat ve tekkelerin kapatılmasıyla da dinin çeşitli varyasyonlarının yayılmasının önüne geçmek istenmişti. Böylece şekli olarak modern, Sünni İslam'a dayalı tek tip bir din yaratılmış olacaktı.

³⁰¹ Göç alma grafiği için bakınız: <http://www.observationsociete.fr/population/la-france-accueil-davantage-de-refugies-quavant-mais-moins-que-ses-voisins.html>

³⁰² Yüksel, s. 174.

³⁰³ Hanioglu, "Kemalizm'in Tarihi Kökenleri", s. 42.

³⁰⁴ Hanioglu, "Kemalizm'in Tarihi Kökenleri", s. 43.

Nitekim dini anlam yüklü geleneksel ve kültürel semboller de bu reformlardan nasiplenmişti. Takvimin değişmesi, Pazar gününün tatil edilmesi, sarık yerine şapka getirilmesi, Latin alfabesinin kabulü gibi reformlar ironik biçimde millileştirilmemiş Hristiyan geleneğin ürünleri olarak iktibas edilmişti. İslam'ın siyasal, ekonomik ve sosyal alanı kapsayan bir din olmasının ancak bu reformlarla kırılabileceği ve toplumun çağdaşlaşabileceği düşünülüyordu. Şükrü Hanioglu'na göre bu reformlar, toplumda İslam'ın etkisini azaltarak sekülerleşmeyi dayatan yaşam şeklinin kontrol edildiği reformlardır.³⁰⁵

Müslüman çoğunluklu nüfusa sahip Türkiye'de, modernleşme uğruna gerçekleştirilen laik reformların kontrolcü eğilime sahip olmasının İslam dininin yapısından kaynaklandığı bazı laik elitlerce ileri sürülmektedir. Laik reformların kontrolcü eğilimini meşrulaştıran bu fikirlere karşılık Kuru, Senegal, Fransa ve Türkiye'yi karşılaştırdığı çalışmasında Senegal toplumunu örnek göstererek; Senegal'de var olan pasif laiklik ile bu fikirleri eleştirmiştir.

306

Din ve devletin bu ilişkisinde laik ideoloji, din hakkında böylesine geniş bir yorum ve kontrol yetkisine sahipken dinin laik ideolojiye veya cumhuriyete karşı söylem geliştirme, eleştirme, yorum ve kontrol hakkı kesinlikle olmamış ve bu durum Türkiye'de bir tabu olarak 2000li yıllara kadar sürmüştür.

Dinin kontrolcü etkileri tek parti süresince devam etti ve ardından 1950'de toplumun hükümetin politikalarından duyduğu hoşnutsuzluk ve uluslararası konjonktürün liberalleşmesinin de etkisiyle Demokrat Parti (DP) iktidara geldi. Dine karşı daha ılımlı yaklaşan DP, ezanın Türkçe okunması, din eğitiminin sağlanması gibi temel rahatsızlıkları gidermeyi amaçladı. Çatışma yerine çözümü tercih eden parti, laik modelde uygulamaya çalıştığı ılımlı politikalarıyla irtica adı altında eleştirilmekten kaçamadı. Laikliğin ılımlaştırılmasına karşı Demokrat Parti'den Milli Nizam Partisi'ne, Refah Partisi'nden AK Parti'ye kadar olan muhafazakar referanslı partiler Türk siyasi hayatında irticanın “geri gelen” politik bir söylem olması sorunuyla da sürekli karşılaşmıştır.

Kuru, dine dair gerçekleştirilen kontrolcü politikaların zeminini kavramlaştırdığı dışlayıcı laik ideolojinin ve bu ideolojiyi siper edinerek demokrasi üzerinde vesayet kuran ordu ve

³⁰⁵ Hanioglu, “Kemalizm'in Tarihi Kökenleri”, s. 44-45.

³⁰⁶ Kuru ve Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırmaları”, s. 91-114.

yargı ile onlarla aynı ideolojik perspektife sahip güçlü, fakat sayıca az sivililerin etkililiğine bağlar.³⁰⁷

Dinin kontrolcü etkisi ise Türkiye’de en çok şekli meselelerde kendisini göstermiştir. Bu bağlamda en tartışmalı mesele Başörtüsü yasağı olmuştur. 1980 darbesi ardından başörtüsünün kamuda yasaklanması toplumu kutuplara ayırmakla birlikte, inanç ve ibadet özgürlüğüne dair laikliğin niteliğini tartışma meselesi haline de getirmiştir. Buna rağmen hakimler inanç özgürlüğü ile inanca bağlı kıyafetin arasında ilişki kurmayı reddetmişlerdir.³⁰⁸ Öyle ki laiklik, dinin akideyle ilgili meselelerine dahi karışan bir model haline dönüşmüştür.

2002 yılına gelindiğinde iktidarı oy çoğunluğuyla elde eden AK Parti, toplumsal dini talepler karşısında seleflerinin aceleci ve radikal yöntemli çözümlerini terk ederek garantici metotla ılımlı politikalar üretmeye girişti.³⁰⁹ Böylelikle başörtüsü yasağı 2008’de AK Parti ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)’nin birlikte çözmeyi denedikleri bir mesele haline geldi. Bu çaba laikliği dogmatik anlamıyla kabul eden muhalefetteki siyasilerce AK Parti’nin laikliğe aykırı hareket etmesiyle eleştirilmiş ve partinin kapatılması için anayasa mahkemesine başvurulmuştu. Dava çeşitli sebeplerle reddedilse de AK Parti laiklik karşıtı hareketle ilişkilendirildiği için bir yıllık hazine yardımından mahrum bırakıldı.³¹⁰

AK Parti ise beş sene sonra, cumhurbaşkanlığı değişikliği, orduda ve yargıdaki vesayetin kaldırılmaya başlanmasıyla başörtüsü meselesini tekrar gündeme getirdi. Recep Tayyip Erdoğan, dini simgelerin siyasetle ilişkilendirilemeyeceği kabulünü “...*Velev ki bir siyasi simge olarak taktığını düşünün. Bir siyasi simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz?*” diyerek eleştirmiş daha sonra da Avrupa Birliği uyum sürecinde, Demokratikleşme Paketi kapsamında kamuda başörtüsü yasağı 2013 yılında kaldırılmıştı. Süreç sonraki yıllarda, ilk olarak hakim ve savcılar için sonrasında emniyet ve TSK mensupları için yasağın kaldırılmasıyla devam etmiştir. Başörtülü siyasetçi kadınlar içinse meclisin yolu 2013’te açılmıştı.³¹¹ 1999’daki seçimlerde Fazilet Partisi’nden

³⁰⁷ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 167.

³⁰⁸ Nalbant, s. 69.

³⁰⁹ Mehmet Hakan Kiriş, “Türkiye’de Rekabetçi Siyasal Partilerin Dönüşümü: Post-80 Sisteminde Eski Yeni Partilerin Yükselişi ve Düşüşü”, *Toplum ve Demokrasi*, Yıl:6/Sayı:13-14, (Ocak-Aralık, 2012), s. 33.

³¹⁰ Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) Kararı, E.2008/1, K.2008/2, K.T.30.7.2008, Resmi Gazete tarih ve sayısı: 24.10.2008/27034, s. 51-752.

³¹¹ 140 Journos, “Dünden Bugüne Başörtüsü Yasağı”, erişim: 17 Şubat 2019, <https://140journos.com/dunden-bugüne-kadar-başörtüsü-yasağı-5845cf7aa049>

ilk başörtülü milletvekili olan Merve Kavakçı'nın, dönemin başbakanı Bülent Ecevit tarafından başörtüsüyle laikliğe ve dolaylı olarak devlete karşı geldiği gerekçesiyle mecliste yemin etmesi engellenmiş, Amerikan vatandaşlığını Türk makamlara bildirmemesi sebebiyle de Kavakçı vatandaşlıktan çıkarılmıştı.³¹² Tüm bu engellemelere ve yasaklara rağmen başörtüsü yasağı, kanunla belirtilen bir yasak değildi. Mahkeme başörtüsü üzerine verilen kararlarını yalnızca laiklik ilkesiyle ilişkilendirerek ortaya koymaktaydı.³¹³

AK Parti hükümeti zamanla iktidarını pekiştirmiş, seçim ve referandumlarla çeşitli yasal düzenlemelerin önünü açmış, böylelikle de bürokratik vesayet engelini ortadan kaldırarak hakim kontrolcü laik anlayışını zayıflatmıştır. Kuru'ya göre bu süreç, onun ifadesiyle, dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçişin yaşandığı bir süreçtir.³¹⁴

Fransa'da laikliğin kontrolcü özelliği 1905'e kadar Katolikler üzerinde hakim olmuştur. Bu zamana kadar, Katolik Kilisesi'nin mallarına el konulmuş, dinin otoritesi zayıflatılarak merkeze bağlanmış, din adamlarına yönelik baskılar kurularak zorunlu göçler dayatılmış ve Katoliklerin gündelik hayatını yönlendiren hukuk, ahlak ve felsefe sekülerleştirilmiştir. Ayrıca, kamusal alanda Katolik etki silinmeye çalışılmış, semboller yasaklanmış ve din eğitimi devlet okullarının dışına itilmişti.³¹⁵ Fakat bu kontrolcü yaklaşım 1905'te durulmuş, 1980'li yılların sonundan itibaren eksen değiştirip Müslümanlara yönelmiştir.

Bugün Türkiye ve Fransa'nın dine karşı kontrolcü eğilimi arasındaki mevcut nüans; Türkiye'de çoğunluğun hakim dini olan İslam'a karşı verilen mücadelenin Fransa'da azınlığın dinine karşı verilen mücadeleye karşılık gelmesidir. 1905 ayrılık yasasından önce kilise ile konkordato yapan devlet, bu süreçte Katolikliğe müdahale etmiş; kilise ve devletin ayrılmasıyla da bu müdahale son bulmuştu. Bugün ise Fransa'nın özellikle Müslüman toplumlardan yoğun göç alması ve Ortadoğu'da yaşanan krizlerin etkisi, ülkede karşılaşılan sorunların İslami bir sorun gibi algılanmasına sebep olmakta ve bu sebeple Müslümanlara karşı kontrolcü bir tavır geliştirilmektedir.³¹⁶ Öyle ki 2005'te yaşanan banliyö krizlerinin arka planını sosyal eşitsizlikler, işsizlik, ayrımcılık, ırkçılık, polis şiddeti ve gettoların

³¹² Aljazeera Turk, "Türkiye'de Başörtüsü Yasağı: Nasıl Başladı, Nasıl Çözüldü?", erişim 17 Şubat 2019, <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>

³¹³ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 186.

³¹⁴ Kuru, Stepan, "Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", s. 108.

³¹⁵ Çaha, s. 31-37.

³¹⁶ Roy, s. 9.

oluşum sorunları oluştursa da³¹⁷ halk ve politikacılar bunu İslami bir tepki olarak nitelendirdi ve sosyal bir soruna dini sorunmuş gibi yaklaşıp banliyö sorunları İslam'a yüklendi.³¹⁸

Göçün ortaya çıkardığı tablo aslında Fransa'da yaşayan Müslümanların, tek bir etnisiteden veya tek bir mezhepten oluşmadığını göstermektedir. Roy'un ifadesiyle Müslüman topluluk "dağınık, heterojen, birleşmeye pek sıcak bakmayan hatta gerçekten temsil edilmeyen bir nüfustur." Fransa'da böyle geniş bir yelpazede bulunan Müslümanların onları temsil eden tek bir cemaati de bulunmamaktaydı.³¹⁹

Fransa'nın laiklik anlayışının temel taşıni biçimsel olarak eşit ve özgür olma oluşturduğu için Müslümanların, Müslüman olarak Fransızlardan farklı olmaları ve kendi içlerinde barındırdıkları farklılıklar, Fransızlar için laikliğe ve cumhuriyete tehdit olarak görülmüştür. Bu sebeple Fransa, İslam üzerinde kontrol sağlamayı, Fransız İslamı oluşturmayı; İslam'ı liberalleştirmeyi hatta onu laikliğe uygun hale getirmeyi denemiştir.³²⁰ Bu amaçla 1983 yılında Fransa'da 250'den fazla Müslüman birliğini bir araya getiren UOIF, L'Union des Organisations Islamiques de France (Fransa İslami Örgütler Birliği) kuruldu.³²¹ 2000 yılının sonlarına doğru da İçişleri Bakanı Jean-Pierre Chevènement'in başlattığı ve daha sonra Nicolas Sarkozy'nin sürdürdüğü, Fransız devletinin karşılarında Müslümanlara dair muhatap almak istedikleri bir kurum inşa etme projesi olan Conseil Français du Culte Musulman (Fransız Müslüman İnanç Konseyi), UOIF gibi kuruluşları da bünyesinde barındırarak kuruldu. Bu kuruluş Fransa topraklarında İslam'ı kontrol ederken UOIF gibi kuruluşların Müslüman Kardeşler ile bağlantılı olmasının Fransa için risk taşımasıyla da laikler tarafından eleştirildi.³²²

Fransa'da da Müslümanlara karşı somut kontrol ve politik söylem öncelikli olarak başörtüsü sorunu üzerinden gelişti. 1989 yılında üç Müslüman kız öğrenci başörtüsü takmak istedikleri için okullarından atıldı. Daha sonra, her ne kadar idare mahkemesi kararı okul yönetimine bıraksa da 2004 yılında ortaöğretim ve lisedeki öğrencilerin dini semboller

³¹⁷ Didier Lapeyronnie, "Révolte primitive dans les banlieues françaises", *Déviance et Société* 4/Vol:30, (2010), s. 431-432, erişim: 19 Şubat 2019, <https://www.cairn.info/revue-deviance-et-societe-2006-4-page-431.htm#no2>

³¹⁸ Çaha, s. 118.

³¹⁹ Roy, s. 126.

³²⁰ Roy, s. 38.

³²¹ UOIF, "Presentation", erişim: 20 Şubat 2019, <http://www.uoif-online.com/presentation/>

³²² Comité, Laïcité, République, "Islam, laïcité et loi 1905 (1er jan. 03)", erişim: 19 Şubat 2019, <http://www.laicite-republique.org/islam-laicite-et-loi-1905-1er-jan.html>

bulundurması, takması ve giymesi laiklikle uyuşmadığı gerekçesiyle yasaklandı.³²³ Burada Fransız laiklik anlayışı tarafsızlığa değil; dini dışlayan bir anlayışa yaklaşmaktadır. Nitekim kamusal alanda dinin görülmemesi ve dine dair sembollere izin verilmemesi tarafsızlığı sağlamamakta; aksine dinin olmadığı bir ortam inşa etmektedir.³²⁴

Fransa dinin ekarte edildiği bir kamusal alan inşası için İslam dininin dogmatik, inançla ilgili meselelerine de müdahale etmiştir. Bu bağlamda başörtüsünün yasaklanmasının tartışıldığı dönemde El Ezher Üniversitesi'nden Müslüman dışı topraklarda yaşayan Müslüman kadınların başörtüsünün yasaklanması durumunda, başlarını açmalarının günah olmayacağını kabul eden bir fetva istemiştir.³²⁵

Din ve devlet işlerini ayırdığını hukuki olarak öne süren bir devletin, dinin inançla ilgili boyutuna dair böyle bir fetva istemesi, bu iki kurumun ayrılığının değil; devletin çıkarları doğrultusunda dini kontrol ettiğinin göstergesi olarak kabul edilebilmektedir. Burada laikliğin bireysel inanç ve ibadet özgürlüklerinin sağlanması işlevi yok sayılarak tartışmaya açık olan kamusal yararının korunması, kamuda çeşitliliğin ve farklılığın önlenmesi, ulusun tekliğini ve birliğini korumak ön planda tutulmaktadır.

Bununla birlikte başörtüsü meselesinde Fransız feminist ekol de iki hizbe ayrılmıştır. İlk olarak, başörtüsü takmanın dini bir zorunluluk olarak kabul edilmesi sebebiyle inançları gereği başörtüsü takmak isteyen kadınların bunda özgür olması gerektiğini savunanlar bir tarafı oluştururken; başörtüsünün geri kalmış toplumlarda, özellikle ailenin erkek bireylerinin kadınlar üzerindeki ataerkil ve baskıcı bir sembolü olduğunu savunanlar diğer tarafı oluşturmuştur. Devletin bu konudaki tavrı da ikinci yorumun takibi üzerine olmuştur.³²⁶ Dolayısıyla kadınları özgürleştirmek adına devlet, kendinde onları kontrol etme hakkının olduğunu düşünmektedir.

Yasağın toplumsal karşılığı ise Türkiye'dekinden farklı gelişmiştir. 2017 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Fransa'da halkının büyük bir çoğunluğu (%71) üniversitede başörtüsü takılmasına karşı çıkmıştır. Başörtüsü takılmasını savunanlar ise ankete katılanların %7'sini

³²³ Yüksel, s. 156-157.

³²⁴ Jean-Marie Woehrling, "Devletin Din Alanında Hukuki Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları", *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, trc. Ceylan Gürman Şahinkaya, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 145.

³²⁵ Yüksel, s. 158.

³²⁶ Çaha, s. 45-46.

oluşturmuştur.³²⁷ Türkiye’de ise başörtüsü yasağının kaldırılmasının tartışıldığı dönemde başörtüsünü laiklik karşıtı bir simge kabul edenler toplumun %16,7’sini oluşturmaktaydı.³²⁸ Aynı laik politikanın uygulandığı iki toplumun farklı ölçüde tepki vermeleri, öncelikle her iki toplumun sosyal sekülerleşme ölçülerinin farklılığıyla ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte, başörtüsü Fransa’da göçmen bir azınlığın simgesi olup sadece devlet ortaokul ve liselerinde yasaklanırken; Türkiye’de ise çoğunluğun dini sembolü olarak tüm eğitim kurumlarında yasaklanmış, toplumdan gelen tepkiler de bu parametrelere göre değişkenlik göstermiştir.³²⁹ Dolayısıyla dini pratiklerini daha az gerçekleştiren bir toplum dini sembollere ihtiyaç duymadığından kamusal alanda bu sembollerin dışlanmasına karşı pozisyonda yer almamıştır. İslami başörtü ve Müslüman pratiklerine dair çeşitli politikalar Fransa’nın azınlık dinleriyle olan ilişkisi bölümünde daha detaylı ele alınacaktır.

Fransa’nın Müslümanlara karşı kontrol hassasiyetinin arkasında laiklik modelinin dine karşı yorumu ve göçmen dalgasının oluşturduğu İslamofobi yatmaktadır. Zira Fransa’da yaşayan Müslümanlar ekseriyetle günlük dini pratiklerini yerine getirmeyen kimseler olup³³⁰, ayrıca siyasi ve ekonomik olarak da kontrol etme ihtiyacı oluşturacak etkili güce de sahip değiller. Bununla birlikte Fransa, sadece İslam’ı değil; laiklik ilkesine ve cumhuriyetin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerine tehdit olarak gördüğü yeni, farklı inanç sistemlerini de (Scientology’nin de içinde olduğu 173 topluluk) tehlikeli gruplar olarak tanımlayıp kontrol etmektedir.³³¹

Fransa’da çok kültürlülüğün, çok ulusluluğun ve çok dinliliğin bileşimiyle oluşan yeni sosyal konjonktürde laiklik modelinin din ve devlet ilişkisine dair kontrolcü yorumu tartışılmaktadır. Bu kontrolcü ilişkinin daha pasivize edilmesi gerektiğini savunanlar dini pratik ve sembollerin kamusal alanda görünürlüğüne pozitif bakanlar olmuştur. Laiklik prensibini dogmatik ele alanlar ise laikliğin karşısına her daim rekabet edilecek bir aktör yerleştirmişlerdir. 1905 öncesi bu aktör Katolik inancıyken, bugün ise İslam inancı olmuştur. Çünkü Fransız devlet anlayışı, inanç ve ibadet özgürlüğünü hiçbir dine pozitif ayrımcılık yapmadan sağlayacağını kendisine misyon edinmiştir. Bu özgürlüğü sağlamanın

³²⁷ IFOP, “Le Port du Voile – Balise d’Opinion”, erişim: 2 Mart 2019, <https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-port-du-voile-balise-opinion/>

³²⁸ KONDA, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*, 08.09.2007, s. 40.

³²⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 193.

³³⁰ Le Figaro, “France: 41% des Musulmans Pratiques” erişim: 2 Mart 2019, <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/05/13/97001-20110513FILWWW00434-france-41-des-musulmans-pratiques.php>

³³¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 113.

yolunu da gerçek laikliği tesis edebilmeyle yani, ancak güçlü bir devletin varlığı ve bu güçlü devletin dinleri kontrol edebilmesiyle mümkün olacağına bağlamıştır.³³²

3.1.3. Azınlık Dinleri İle Olan İlişkiler

Ulus-devletlerin temelini, eşit bir toplumun inşa edilmesi ve monotip bir milletin yaratılması oluşturmaktadır. Bu nedenle ulusun inşa edilme sürecinde çoğunluk olan taraf ekseriyetle azınlığı sindirmeyi dener. Dolayısıyla böyle bir toplumun oluşturulmasında sekülerizmin gerek kurumsal gerek sosyal boyutu iki politik eğilimden birinin tercihiyle gerçekleşir. Bu süreçte de laiklik modeli, azınlığın dinine karşı ya onların dinini kontrol etme eğilimiyle ya da azınlığın dini pratiklerini kamusal alanda en aza indirerek onu sadece manevi, geleneksel bir değer oluş haline indirgeyerek gerçekleşir.³³³

Ulus-devlet, azınlığı kendisine potansiyel bir tehdit olarak algılar ve onun, kamusal alanın hiçbir noktasında egemen olmasına izin vermez. Her ne kadar inanç ve ibadet özgürlüğünü temin etmeyi taahhüt etse de bunu bir noktada sınırlandırır. Aynı zamanda azınlığı kendisine bağlama politikaları da üretir. Bu politikalar; entegrasyon, asimilasyon, adaptasyon ya da topluma dahil olma (inclusion) şeklinde gerçekleşir.³³⁴ Bu durumda azınlık cephesinden bir direnmeyle de karşılaşılabilir. Zira azınlık toplulukları da kendisini muhafaza etmeyi tercih eder ve her türlü değişimi yozlaşma, ödün verme ve sindirilme olarak kabul eder.

Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak inşa edilmesi sürecinde, kaybedilen topraklardan Müslümanların Anadolu'ya göç etmesi ve Ermenilere uygulanan zorunlu göç ile Yunanlılarla yapılan nüfus mübadelesi toplumu tek tipleştirme adına önemli rotasyonlar olmuştur. Böylelikle Türk etnisiteli ve Sünni Müslüman ağırlıklı popülasyon Anadolu toplumunun kimliğini oluşturmaya başlamıştı.³³⁵ Öyle ki, bu kimliğin ifade ettiği Türklük, Lozan Antlaşması'nın öncesinde, inanç veya pratik olarak değil; aidiyet olarak Müslüman olma anlamına gelmekteydi. Toplumu inşa etme süreciyle birlikte ise gayrimüslim azınlığa

³³² Roy, s. 11.

³³³ Samim Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, trc. Ceylan Gürman Şahinkaya, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 171.

³³⁴ Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", s. 171-172.

³³⁵ Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 425.

karşı Müslüman çoğunluğun da sayısal olarak çoğul kalıp ulusla birlikte cemaat yapısının çözülüp ferdi bir yapıya büründüğü ve bu tanıma uygun hale geldiği söylenebilir. Böyle bir toplum inşası her ne kadar öncekinin reddi üzerine bina edilse de azınlığın karakterinin din ile nitelendirilmesi, belirli bir mirasın devamlılığına da işarettir.³³⁶

Lozan'da Azınlık olma, dini kimlik ile karakterize edilince azınlıklara tanınan haklar, Kürtlere ve Alevilere tanınmamıştır. Nitekim onlar da, bu toprakların ve cumhuriyetin bir parçası olduğunu öne sürerek azınlık statüsünü reddetmişlerdir.³³⁷ Böylelikle yalnızca Ermeni, Rum-Ortodoks ve Yahudi Cemaatleri azınlık olarak kabul edilmiştir.³³⁸ Bu toplulukların başta inanca dayalı özgürlükleri olmak üzere çeşitli hakları da antlaşmayla birlikte korunmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti erken döneminde öncelikle toplumsal hayatta, siyasette, hukukta ve ekonomide birliği sağlamak; sonrasında ise ihanet potansiyelini ortadan kaldırmak adına Lozan Antlaşmasıyla azınlıklara sağlanan bireysel ve aile hukuku ile ilgili haklardan vazgeçilmesi için azınlık cemaatleriyle görüşmeler yapılmıştır. Nitekim azınlıklara duyulan güvenin noksan olması sebebiyle bu görüşmeler bir baskı niteliğinde gerçekleşmiş ve görüşmelerin akabinde haklarından feragat eden ilk topluluk, görece en çok güvenilen Yahudi topluluğu olmuştur.³³⁹

Bu görüşmeler süresince Yahudilerin, devletin meşruiyetinin temeline dair soru işaretleri giderilmeye çalışılmış ve devletin, din işleriyle devlet işlerini karıştırmayacağı sözü verilmiştir. Burada değinilmesi gereken önemli hususlardan biri, görüşülen Yahudilerin, pratik olarak dindar olmayan; seküler Yahudiler olduğudur. Devlet bu noktada, görüştüğü kadroyu uzlaşabileceği, kendi çıkarlarıyla paralel hareket eden kimselerden oluşturmuş, azınlık meselesinde kendi politikalarına uygun karar alacak kişilerle görüşüp bunu azınlığın tamamının fikriymiş gibi göstermiştir. Ki bu pragmatik yaklaşım, daha sonra işaret edilecek olan Fransız devleti ve azınlık ilişkilerinde de tercih edilen bir tavır olmuştur. Bir diğer önemlisi ise sosyal sekülerleşmenin gayrimüslim cemaatler içinde de görülmesidir. Türkiye

³³⁶ Akgönül, “Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, s. 176-178.

³³⁷ Ergun Özbudun, “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 68.

³³⁸ Hakan Taşdemir, Murat Saraçlı, “Avrupa Birliği ve Türkiye Perspektifinden Azınlık Hakları Sorunu” *Uluslararası Hukuk ve Politika*, Cilt:2/ No:8, (2007), s. 32.

³³⁹ Türkiye’de Hahambaşılığı Vakfı, “Şalom Gazetesi Okuru Avukat Nusret Kadri Soycan’ın Anılarından” erişim: 8 Mart 2019, <http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/makale-ve-tezler/113-salom-gazetesi-okuru-avukat-nusret-kadri-soycan-in-anilarindan>

Cumhuriyeti'nin erken döneminde, azınlıklar bu gibi politikalarla ayrıcalıklarından vazgeçirilmiş ve istenilen doğrultuda tüm vatandaşlar tek bir seküler hukuka tabi olmuştur.³⁴⁰

Hukuki alanın birleştirilerek kontrol altına alınması yeterli olarak görülmemiştir. 11 Kasım 1942'de sermayenin de Türkleştirilmesi için Varlık Vergisi Kanunu kabul edilmiştir.³⁴¹ Bu verginin sadece gayrimüslim azınlıklara uygulanması cumhuriyetin üzerine inşa edildiği temel prensiplerinden laikliğin, şeffaf bir niteliğe sahip olmaması sebebiyle de laiklik eleştirilerine neden olmuştur.³⁴²

Lozan'da ifade edilen azınlıklar Rumlar, Ermeni ve Yahudiler olduğu için azınlık hakları yalnızca bu cemaatlere sağlanmıştır. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan kadim gayrimüslim azınlıklar ise diğer azınlıkların elde ettiği pozitif haklardan mahrum bırakılmıştır. Bu hakların küçük gruplar halinde olan azınlıklara tanınmamasının yanı sıra, üç büyük cemaatin dahi pek çok hakkı kısıtlanmış ya da tamamıyla yok sayılmıştır. Nitekim azınlıklar, halen eşit vatandaş olarak değil; devlete bağlılığından kuşku duyulanlar olarak görülmektedirler.³⁴³ Bununla birlikte, toplumun da gözünde Türk olarak değil, sadece vatandaş olarak kabul edilmişlerdir. Baskın Oran bu eğilimi şu örnekle açıklar; *"Türkiye'de örneğin bir Boşnak'tan söz edildiği zaman 'Türk' dendiği halde, herhangi bir gayrimüslimden söz edildiği zaman 'Türk' değil de 'vatandaş' denmesinin nedeni budur....Hiçbir Müslüman Türk, bir gayrimüslim Türk vatandaşından söz ederken 'Türk' demez; Rum, Ermeni, vs. der."*³⁴⁴

Cumhuriyetin erken döneminde oluşturulmak istenen homojen toplum, asimilasyon³⁴⁵ çabalarına rağmen çok parçalı yapısını korumaya devam etmiş, azınlıklara karşı gösterilen şüpheci, kontrolcü ve baskıcı yaklaşım, toplam nüfus içindeki azınlıkların büyük çoğunluğunu da göçe zorlamıştı.³⁴⁶

³⁴⁰ Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", s. 179-181.

³⁴¹ Agos, "Varlık Vergisi Türkleştirme Politikasında Önemli Bir Aşama", erişim: 25 Kasım 2018, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/21572/varlik-vergisi-turklestirme-politikasinda-onemli-bir-asama>

³⁴² Ahmet Kızılkaya, "Ekonomik ve Siyasal Boyutlarıyla Varlık Vergisi", *Emek ve Toplum*, Cilt:5/ Sayı:12, (Yıl:5, 2016), s. 94.

³⁴³ Özbudun, "Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet", s. 66.

³⁴⁴ Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, (İstanbul: Tesev Yayınları, 2004), s. 74.

³⁴⁵ Ulus-devlet ve asimilasyon ilişkisi için Bakınız: Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, (İstanbul: Tesev Yayınları, 2004)

³⁴⁶ Şule Toktaş, "1950'ler İstanbul'unda Gayrimüslim Azınlıklar ve Nüfus Hareketleri: Türkiye Yahudi Cemaati, Eski Istanbulular Yeni Istanbulular (Old Istanbulites New Istanbulites)", İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, (2009), s. 98.

1990'lı yıllarla beraber İslam referanslı siyasi hareketler, mücadelelerini demokrasi içinde göstermek amacıyla demokrasiyi ve, başta kendi dini taleplerini karşılayabilmek için, inanç liberalizmini ve dinsel çoğulculuğu savunmuşlardır.³⁴⁷ 2002'de İslam referanslı hareketlerden kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlayan AK Parti iktidarı, liberal politikalar benimsemiş, azınlıklara olan bakış açısında değişim yaşanmasını sağlamıştır. İktidarının erken döneminde Avrupa Birliği'ne entegrasyon sürecine girmiş ve bu bağlamda çeşitli reform paketleri oluşturmuştur. Bu reform paketleri, azınlık haklarını iyileştirmeyi de barındırmış, aynı zamanda Osmanlı reform döneminden bu yana azınlıklarla olan ilişkileri iyileştirmede uzun zaman sonra ilk ve önemli adımlar sayılmıştır. Bu bağlamda devlet yetkilileri, cemaat liderleriyle çeşitli toplantılar yapmış ve 1950'lerden sonra ilk kez ibadethaneler ziyaret edilmiştir.³⁴⁸ Bu anlamda 2003 yılında gerçekleştirilen yasal düzenleme, azınlıkların ibadethane açmasındaki problemleri kaldırma açısından önem teşkil etmektedir. Ayrıca 2008 ve 2011 yıllarında azınlıkların derneklerinin mülkiyetine sahip olma ve kurumsal hareket edebilmelerinin yolu da açılmıştır.³⁴⁹ İbadet özgürlüğü kapsamındaki bu taleplerin bu kadar geç karşılanması Türkiye'ye mahsus değildir, aynı şekilde Fransa'da da Müslümanların ibadethane açması dernek çatısı altında mümkün olup yine de çeşitli bürokratik engellere takılmaktadır.

Türkiye'de devletin ve dinin kurumsal olarak birbirinden ayrılmaması azınlık ilişkilerinde önemli sorunlar yaratmaktadır. Nitekim, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sünni Müslüman inancını ve pratiklerini düzenlemesi, öncelikli olarak Alevileri; sonrasında ise diğer azınlıkları rahatsız etmektedir. Fakat diğer yandan bu durum, Diyanet'in devletin kontrol mekanizması olarak azınlıkların inançlarının kurumsal olarak düzenlememesi, onların inanç ve pratiklerini bağımsız şekilde ve herhangi bir devlet müdahalesi olmadan sürdürebilmeleri anlamına da gelmektedir.

Kürtlerle yaşanan sorunlar bir boyutuyla dini temelli olduğu için bu noktada bu probleme işaret etmenin önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda Luizard, Kürt kökenli Şeyh Said isyanının, ulus-devlet inşasındaki homojen bir ulus oluşturma politikasının bir sonucu olduğunu ifade eder. Zira, ulus-devlet öncesi Kürt ve Türkleri buluşturan nokta İslam'dı, ve

³⁴⁷ Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", s. 184.

³⁴⁸ Türkiye 2011 İlerleme Raporu, s. 28-29.

https://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/IlerlemeRaporlari/2011_ilerleme_raporu_tr.pdf

³⁴⁹ Kuru, Stepan, "Bir İdeal Tıp ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", s. 94.

ortak bir idareye bağlanabiliyorlardı; fakat Türklüğün vurgulandığı, İslam'ın vicdanlara bırakıldığı yeni devlet yapısında, iki tarafı ortak zeminde buluşturacak bir katalizör yoktu. Milli ve dini nedenlerden ötürü de Kürtler, yeni hükümetin idaresi altına girmek istemiyorlardı.³⁵⁰

Bunlarla birlikte Türkiye'de azınlıkların belli başlı dini yaşam sorunları da süregelmektedir. AK Parti iktidarına kadar okullarda din eğitimi Sünni İslam merkezli verilmekteydi ve bu din dersleri alınması zorunlu derslerdendi. Devlet okulları hiçbir zaman azınlık dinlerini resmi ders programına almamış; azınlıkların dini eğitimi cemaatin finanse ettiği özel okullarla karşılanmıştı. Ayrıca eğitimde azınlıkların ana dilde eğitim almasının da önüne geçilmişti. Medya ve basında da anadilin kullanımı engellenmişti.³⁵¹ Dini yaşamla ilgili bir başka sorun ise azınlıkların dini bayramlarının resmi tatil edilmemesidir. Bu sorunları gidermek adına AK Parti iktidarı süresince, Türkiye Cumhuriyeti kimliklerinden “dini” ibaresini kaldırılmış, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı, Temel Dini Bilgiler dersleri seçmeli hale getirilmiş³⁵² ve yasal düzenlemeler ile ibadethane inşa süreci kolaylaştırılmıştır. Her ne kadar AK Parti iktidarı ile birlikte azınlıkların hakları iyileştirilmeye çalışılsa da halen, azınlıkların siyasal temsili konusunda, ifade ve düşünce özgürlüğü hususunda, azınlıkların (özellikle Alevilerin) bürokraside yüksek statülü mesleklerde çalışabilmesinin sağlanmasında önemli engeller mevcuttur.³⁵³

Fransa'da ise azınlıklarla olan ilişki, artan Müslüman nüfusu sebebiyle İslam üzerinden temellenmektedir. Öncelikli olarak, Fransızlarda Müslümanlara karşı geçmişten gelen ve çeşitli sebeplerden kaynaklanan pejoratif bir yaklaşım hakimdir. Bu sebeplerden en önemlisi ve Fransızlar üzerinde en etkilisi, Cezayir bağımsızlık savaşının kaybedilmesidir. Bu kayıp, aynı zamanda İslam dinine karşı bir kayıp olarak zihinlere kodlanmıştır. Bu durumu daha girift bir hale getiren ise göçle birlikte Cezayirlilerin Fransız anavatanına girmesi olmuştur. Yani, Billion'un ifadesiyle, “*Fransızları yenenler Fransa'ya gitmiş gibi oldu.*”³⁵⁴

³⁵⁰ Luizard, s. 73.

³⁵¹ Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, “Rapor: Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar”, 2007, s. 17-21. https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/07/MRG_Rep_Turk2007_TURK.pdf

³⁵² Derya Kap, “Türkiye’de Zorunlu Din Dersi Uygulaması”, Akademik Perspektif, Kasım 2014, s. 59.

³⁵³ Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, “Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar”, s. 21-24. https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/07/MRG_Rep_Turk2007_TURK.pdf

³⁵⁴ Çaha, s. 113-114.

Fransa, Ayrılık Yasası'na rağmen, 1962 yılı öncesinde Cezayir'deki Müslümanları denetime tabi tutmuş ve din adamlarının atanması gibi dini işlerin işleyişine de müdahale etmiştir. Gerek kontrol gerekse de “teşekkür” amacıyla Müslümanlar için Fransız devleti ilk camiye, birinci dünya savaşının ardından Fransa için savaşan Müslümanlar adına inşa ettirmiştir. Sonrasında Fransa'da yaşayan Müslüman popülasyonu artmış ve İslami aidiyeti kültürel bağlılık ya da tamamıyla dindarlık temelli olan Müslümanların devletten beklentileri ve talepleri de artmıştır.³⁵⁵

Fransızların Müslümanlara karşı ön yargısı, 1905'ten bu yana sürdürdüğü ayrılık modelinin çıkmaza girmesine de neden olmuştur. Bu zamana kadar laik politikalar hakkındaki kutuplaşmalar, laikliğin kontrolcü, baskıcı ve dine kamusal alanda izin vermeyen versiyonunu savunan solcularla, muhafazakarlar arasındayken; bugün, solcular arasında çok kültürlülüğü destekleyenlerin ve özgürlükçü sağcıların koalisyonuyla, göçmen karşıtı İslamofobik sağcılarla ve müttefikleri laik solcular arasındadır.³⁵⁶

Fransız laiklik prensibi, devletin hiçbir dini tanımadığını ve dolayısıyla herhangi bir dinin işlerine karışmayacağını taahhüt eder. Fakat devlet, bu prensibi yok sayarak Müslümanları kontrol altına almak ve şekillendirmek için politikalar üretmektedir. Öyle ki bu politikaların temelinde, kendilerine bir muhatap yaratma olarak, Müslüman Cemiyeti'nin kurulmasını teşvik etme yatmaktadır.³⁵⁷ Bunun dışında Müslüman azınlığa karşı kontrolcü, dahası, baskıcı politikaların en tartışmalı örneğini başörtüsü yasağı oluşturmaktadır. Okullarda verilen mücadelenin ve Danıştay ile okullar arasında mekik dokuyan yasağı tartışmak (daha doğrusu yasağı resmileştirebilmek) üzere 2002 yılında dönemin cumhurbaşkanı Jacques Chirac tarafından, Bernard Stasi'nin başkanlığında Stasi Komisyonu kurulmuştur. Komisyon kararlarının iki özelliği dikkat çekmektedir; ilk olarak laiklik prensibini çoğulcu bir anlayışla yorumlamayı öneren Jean Baubérot haricindeki tüm üyelerin kontrolcü laiklik modelinin tarafında olması; diğeri ise komisyon raporunda inanç ve ibadet özgürlüklerine ilişkin diğer tüm önerilerin göz ardı edilip sadece başörtüsü yasağının kabul görmesidir.³⁵⁸ Üstelik komisyon üyeleri arasında muhafazakar Katolikleri ve Yahudileri temsil eden isimler olmasına rağmen Müslümanları temsil etme adına komisyonda bulunanların İslam

³⁵⁵ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 124-26.

³⁵⁶ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 103.

³⁵⁷ Çaha, s. 121.

³⁵⁸ Stasi Raporu, s. 113-117.

ile ilişkisi oldukça zayıftı. Benzer bir komisyon da meclis başkanı Jean-Louis Debré tarafından kuruldu. Bu komisyonlarda Müslümanlar adına konuşanların İslam ile ilişkisi sadece kültürel ve geleneksel çizgideydi. İslam adına söz söyleme yetkileri olmadığı gibi İslami yaşam tarzına da sahip değillerdi.³⁵⁹ Devlet burada, kendi çıkarlarına uygun kararları alacak isimleri komisyona alarak laik politikaları meşrulaştırmayı amaçlamaktaydı. Üstelik Müslüman nüfus çok geniş bir skala oluştururken temsiliyetlerinin bu kadar dar çizgide olması ve bu temsiliyetin devlet tarafından belirlenmesi, tartışmaların çözüm odaklı olmadığının işareti olarak görülebilmektedir.

Başörtüsü sorunu ve Cezayir kaybının şokunu ilişkilendirecek olduğumuzda, Fransızların başörtüsünü sömürgecinin, geri kalmışlığın ve barbarlığın bir simgesi olarak gördüğünü; Cezayirlilerin ise başörtüsünü, geleneksel bir simge ve Cezayirli olmanın işareti olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Bu ilişki doğrultusunda da Fransızlar, Cezayirlilere karşı siyasal baskısını dini simgeler ve kadın bedeni üzerinden sürdürmeye çalışmıştır.³⁶⁰

2007’de Nicolas Sarkozy’nin iktidarı ile Müslümanlara karşı baskıcı metot değişmiş, ilişkiler geliştirilmeye çalışılmış ve ılımlı politikaların temel taşı döşenmiştir. Sarkozy İslam’ın yanı sıra Katoliklere karşı da geçmişten referans vererek olumlu ilişkilerin yolunu açmıştır. Müslümanlara karşı bu ılımlı politikaların arka yüzünde ise “Fransız İslamı” oluşturma politikası yatmaktadır. Bu politika, Fransa’da “Radikal İslam’ı” engellemek adına İslam’ı demokrasi ile uyumlu hale getirmeyi, dönüştürmeyi ve Müslümanların Fransız Cumhuriyeti’ne entegrasyonunu kapsamaktadır.³⁶¹ İslam’ın çeşitli yorumlara dayanaşı ve Müslümanların farklı etnik kimliklerden oluşması Fransız Cumhuriyeti için tehdit olarak görülmekte, bu sebeple de Fransız vatandaşı olan ve/veya Fransa’da ikamet eden Müslümanları tek bir kimlik altında toplamak Fransız devleti için devletin kontrol mekanizmasını korumak adına gerekli görülmüştür.

Müslümanlar üzerindeki bu dönüştürücü politikalar daha fazla ses getirmişse de Fransız ismi ile nitelendirme Yahudi ve Protestan inancının da deneyimlediği bir süreç olmuştur. İslam ve Müslümanlarla verilen mücadelenin sıkıntılar barındırmasının nedeni, Fransa’daki Müslümanların göç ettikleri ülkelere olan kuvvetli bağlılığından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bu, Fransızlar için Fransa’nın içişlerine müdahale gibi algılanmaktadır.

³⁵⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 133.

³⁶⁰ Çaha, s. 57.

³⁶¹ Institut Montaigne, “Un Islam Français Est Possible”, Rapport, (Semtebre 2016), s. 79-80.

Dolayısıyla bu politika bugün, Emmanuel Macron tarafından da Müslüman Fransız vatandaşları oluşturma ve Müslüman din adamı yetiştirme adına miras alınmış ve Fransa İslamı adı altında reformlar gerçekleştirilmiştir.³⁶²

Nitekim tedirginliğin temel noktası, yabancı devletlerin din adamlarınca telkin edilen, o devletlerin çıkarları paralelinde olan politik ideolojilerin, Fransız siyasi çıkarlarıyla zıtlaşması halidir. Burada Fransız olmanın mı Müslüman olmanın mı baskın olacağının mücadelesi verilmektedir.³⁶³ Zira Fransa’da din adamı vazifesindekilerin %75’i Fransız asıllı olmamakla birlikte maaşları da kendi devletlerince finanse edilmektedir. Dolayısıyla devlet, Müslüman din adamlarının Müslümanları Fransız laik sisteme entegre edebilmesi açısından Fransa’da eğitim almaları için mücadele etmektedir. Aksi takdirde, en kalabalık nüfusa sahip olan Müslüman azınlığın Fransız ulus-devlet yapısını temelden yıkacağı düşünülmektedir.

Roy, azınlık statüsünün Müslümanlarla eşleşmesi üzerine İslam’ın temelinde Fransız laikliğiyle çelişen ilkeler olup olmadığını incelenmesi ve bu anlamda diğer inanışlardaki karşılıklarının kıyaslanması gerektiğini ileri sürmüştür. Yahudilere ve Protestanlara oranla belirgin biçimde Müslümanlara yönelik azınlık politikalarının oluşturulmasının nedenini ise; Hristiyanlık ve Yahudiliğin cumhuriyete entegre olabilmesine, İslam’ın ise cumhuriyete direnmesine bağlamıştır.³⁶⁴ Ayrıca, Katolikler ile ilişkilerin yumuşadığı dönemde Cezayir Yahudilerinin geri dönmesi, bu süreçte Protestanların sokağa inmesi, İslami mezheplerin ortaya çıkması ve Müslüman cemaatlerin varlıklarını geniş kitleler halinde ortaya koyması; yani, yeni dinlerin ciddi oranda görünürlüğü Fransa’yı azınlıkları sindirme temelli laiklik politikalarına itmiş ve mevcut konjonktür gereği ana rakip olarak İslam seçilmiştir. Bu konjonktürün yanı sıra Roy, Müslümanların ağırlıklı nüfusa sahip olmaları, cemaatçi gettolar oluşturmaları ve kendi inançlarını yayma amacı gütmeleri sebebiyle de kontrol edilmesi gereken azınlıklar olarak görüldüklerine işaret etmiştir.³⁶⁵ Zira bu cemaatleşme de ulus-devlet yapısının reddettiği bir yapılanma olmuştur.

³⁶² Perspektif, “Fransa İslam’ı Raporunun Mimarı El Kaoui: Müslümanlar Fransa’nın Birer Parçası”, erişim 2 Kasım 2018, <https://perspektif.eu/2018/11/01/fransa-islami-raporunun-mimari-el-karoui-musulmanlar-fransanin-birer-parcasi/>

³⁶³ Franck Frégosi, “Fransa’da Devlet-Dini Azınlıklar İlişkisinde İslam’la Gelen Değişiklik”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, trc. Ceylan Gürman Şahinkaya, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 189.

³⁶⁴ Roy, s. 22-23.

³⁶⁵ Roy, s. 42-44.

Müslüman azınlığın inanç özgürlüğünün dahi Fransa’da korunuyor olması bir polemik meselesidir. Zira eski cumhurbaşkanı Sarkozy’nin de imzasının bulunduğu makalede, Kur’an’dan bazı ayetlerin çıkarılması önerisi, dinin kamusal alandaki işlerinin müdahalesinin de sınırlarını aştığını ve direkt olarak dogmaya müdahale edildiğini göstermektedir.³⁶⁶

Müslüman azınlığın inancına müdahale edilmesinin yanı sıra, ibadet özgürlükleri de ciddi oranda kısıtlanmaktadır. Fransa’da Müslümanlar için okul ve hastanelerde ibadet edebilecekleri bir mekan ve görevli bulunmamakta, cenaze gibi dini törenlerde kısıtlamalar konulmakta ve defin işlemlerinde Müslümanlara ait dini kaidelere uygun mezarlıklar tesis edilmemekte ve en temel rahatsızlıklardan biri olan okullarda ve iş yerlerinde helal gıda sağlanmamaktadır.³⁶⁷ Öyle ki helal gıdayı devlet sağlamadığı gibi, helal sertifikalı satışları da laikliğe aykırılık gerekçesiyle engellemeye çalışmaktadır.³⁶⁸ Müslümanlar diğer azınlıklarla aynı vergiyi veriyor ve resmiyette devlete aynı bağlılığı taşıyor olmasına rağmen aldıkları hizmet ikinci sınıf vatandaş niteliğinde kalmaktadır. Dini pratikteki hakların istismar edilmesinin yanı sıra, Müslümanlar siyasi, sosyal ve ekonomik hayatta da geri planda tutulmak istenmektedir. Fransız senato ve meclisinde temsil edilen Müslümanlar oldukça az sayıda olmakla birlikte, Müslümanlar yüksek mevkideki görevlere gelmekte de engellerle karşılaşmaktadır.

Türkiye’nin ve Fransa’nın ulus-devlet ve cumhuriyet ilkelerine bağlılığı demokratik değerlere olan bağlılığından daha kuvvetli biçimde gelişmiştir. Her iki ülkede de homojen bir toplum yapısı oluşturma, devletin kendisine misyon edindiği bir ülkü haline gelmiş ve bu bağlamda azınlıklar kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Türkiye’de erken cumhuriyet döneminde azınlıkları asimile etme politikaları izlenirken, 1980’ler sonrasında azınlıkların hakları liberalleşme süreciyle birlikte iyileştirilmeye çalışılmış ve entegrasyon politikalarına ağırlık verilmiştir. Fransa’da ise azınlıklara yaklaşım; azınlıkları dönüştürme, sisteme entegre etme ve Fransız kimliğinin ön planda tutulması politikalarıyla gerçekleşmiştir. Küreselleşmenin önlenemez bir sonucu olan çok kültürlülük ve çok dinlilik, ulus-devletlerin karşılaştığı temel sorun olmakta, bu soruna çözüm odaklı yaklaşım

³⁶⁶ Le Monde, “Des Centaines de personnes dénoncent un nouvel antisémitisme dans un manifeste”, erişim: 1 Kasım 2018, https://www.lemonde.fr/religions/article/2018/04/23/des-centaines-de-personnes-denoncent-un-nouvel-antisemitisme-dans-un-manifeste_5289349_1653130.html

³⁶⁷ Çaha, s. 62-63.

³⁶⁸ İlgili haber için bakınız: https://www.liberation.fr/france/2017/12/04/le-tribunal-de-nanterre-ferme-une-epicerie-halal-qui-ne-vend-pas-d-alcool_1614377?xtor=rss-450&utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter

ise otoriter eğilimlerden uzak bir biçimde demokratik değerlerin, politikaların temel hareket noktası haline gelmesi ile mümkün olmaktadır.

Laiklik modelinin Türkiye’de ve Fransa’da işaret edilen üç ortak özelliğinin yanı sıra, her iki devlette de eğitimin laikleştirilmesi ve laiklik prensibinin devletin ideolojik aracı olarak görülmesi ortak noktalar olarak kabul edilebilir. Eğitim hususu, her iki toplumun da dönüştürülmesi ve laik bilince sahip gençlerin yetiştirilmesi için önem arz etmiştir. Nitekim her iki toplumun elitlerinde laikliğin korunmasının ve sürdürülebilmesinin ancak eğitimle mümkün olacağı hakim düşüncedir. Bu sebeple de eğitim; yine her iki ülkede ücretsiz, herkes için, zorunlu ve laik hale getirildi. Bu bağlamda Fransa’da devlet okullarının müfredatı laikleştirilmiş; din eğitimi dini okullarla karşılanmıştır. Türkiye’de ise medreseler, 1950’ye kadar da tüm imam hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri kapatılmış ve din eğitimi yalnızca laik okulların müfredatlarında din kültürü ve ahlak bilgisine indirgenerek karşılanmıştır.³⁶⁹

Devletin ideolojik bir aracı olarak laiklik ise, Fransız devlet tarihini, geleneğini ve kültürünü terk etmemiş bir toplum inşa etmeyi ve ilerleme yolundaki hedefleri geliştirmeyi ön planda tutan bir anlayışa sahiptir.³⁷⁰ Türkiye’de laiklik, devletin ideolojisine hizmet etmektedir. Bunu, kaldırılmasının ardından zaman geçse de hala tartışma meselesi olan Andımız’ın içeriğinden, okutulmasının yöntemine kadar her bir noktasında görebiliriz.³⁷¹ Ayrıca, sadece laiklik prensibi değil; dini inanç da devletin ideolojisine hizmet uğrunda kullanılmıştır. Halk arasında da yaygınlaştırılan Peygamber Ocağı, Mehmetçik, gazi ve şehit adlandırmaları da İslami terimlerin seküler devlette kullanılmasına örnek olmuştur.³⁷² Bunların yanı sıra 1928’de hutbelerin de cumhuriyet adına okunması zorunluluğu getirilmiştir.³⁷³ Devletin değerlerine dinin hizmet etmesinin bir başka boyutunu da Diyanet eski başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin askerler için hazırladığı din dersi kitabında görebilmek mümkündür. Bu kitap askerlere vatan sevgisinin ve vatan için can feda etmenin İslami emirlere uymakla ilişkisini göstermekteydi.³⁷⁴

³⁶⁹ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 106.

³⁷⁰ Woehrling, “Devletin Din Alanında Hukuki Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları”, s. 143.

³⁷¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 169.

³⁷² François Bayart, *Cumhuriyetçi İslam: Ankara, Tahran, Dakar*, trc. Esra Atuk, 1. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 194.

³⁷³ Luizard, s. 62

³⁷⁴ Dumont, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 156.

Hem Fransa’da hem de Türkiye’de benimsenen laiklik modeli, benzer ideolojik anlayışa sahip olsa da pratikte her iki ülkenin bazı farklılıkları bulunmaktadır. Kuru, bu farklılıklar sonucunda laikliğin göreceli bir kavram olduğunu tartışmaktadır.³⁷⁵ Nitekim, laikliğin ideal bir formunun olmadığına işaret ettiğimiz gibi, her ülkede laik politikalar iki radikal uca sahip skala arasında bir yerde belirmektedir. Bununla birlikte laiklik, zaman zaman skalada yer değiştirerek ılımlı hale gelmekte ya da kontrolcü bir hal almaktadır.

3.2. Fransız ve Türk Laiklik Modellerinin Farklılıkları

Bölümde laiklik modelinin neden iki ülkede farklı eksenlerde geliştiği sorusuna dini yapı ve demokratikleşme çerçevesinde yanıt aranmaya çalışılacaktır. Fransa’da ortaya çıkan laiklik modelinin zamanla ve mekanla sınırlanabilen sabit bir model olmadığı, modelin benimsendiği Türkiye gibi toplumlarda çeşitli yönlerinin değiştirilerek toplum yapısına uygun hale getirilmeye çalışıldığına değinilecektir.

3.2.1. Resmi Din Kurumu

Kurumsal sekülerizm modellerinden laiklik modelini benimseyen iki ülke, Fransa ve Türkiye, bu modeli kendi dini ve toplumsal yapılarına göre belirli ölçüde şekillendirmişlerdir. Türkiye’nin, din ve devlet işlerinin ayrılığı ilkesine uymadığı ve laiklik modeliyle bağdaşmadığı gerekçeleriyle başta Fransa tarafından sürekli eleştirilmesine neden olan Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu, Türk laiklik modeline münhasır bir kurum olarak Fransa ve Türkiye arasındaki temel farklılık olmuştur.

Çalışmamızın bu bölümünde Diyanet’in kuruluşunun ardındaki sebepler, işleyişi ve laiklik modelindeki fonksiyonu ele alınacaktır. Bununla birlikte laiklik modelinin benimsenmesinin öncesinde din kurumuna yüklenen işlev bağlamında kurumun, bir nevi tarihi devamlılık oluşturduğuna da işaret edilecektir.

Cumhuriyet henüz ilan edilmeden önce, 1922’de halife meclis tarafından seçilmiş ve halifelik makamı kaldırılana kadar da böyle devam etmiştir. Artık halife, padişah olmadığı

³⁷⁵ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 96.

için de iktidarı, ruhani alanla sınırlı ve siyasi gücü olmayan bir niteliğe indirgenmiştir. Mardin bu dönüşümde Müslüman entelektüellerin de halifelik kurumuna karşı bakışının değiştiğini ileri sürmektedir. Nitekim Müslüman entelektüeller de halifeliği, siyasi bir kurum olmaktan ziyade Müslümanları temsil eden bir kurum olarak kabul etmektedirler.³⁷⁶ Diyanet, gerek halifeliğin arkasındaki boşluğu doldurmak gerekse de dini kontrol etmede bir araç olarak, cumhuriyeti kuran kadronun laiklik modelinin tesisi anlamında en somut adımlardan biri olan halifeliğin kaldırılmasının ardından kurulmuştur. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sınırları ve görevleri, Anayasanın 136. Maddesinde “*Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.*” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷⁷

Mustafa Kemal etkilendiği Fransız laikliğini daha radikal bir yorum ile kabul etmekteydi, bu nedenle de din ve devleti resmen ayırmak yerine, idari bir kurum oluşturup bu kurum aracılığıyla dini inancı ve ibadetleri kontrol etmeyi tercih etmiş ve Diyanet kurumunu kurmuştu.³⁷⁸ Bir başka yoruma göre ise Mustafa Kemal, dinin politika için bir araç haline gelmesini engellemek istiyordu. Bu sebeple de devlet çatısı altında bir din kurumu kurmuştu. Bu kurum, Sünni İslam temelinde gelişmişti ve homojen yapıdaki ulus-devlet toplumunun inşası için önemli bir araçtı. Din ve devlet işlerine dair ilk tarihi devamlılık da Sünni İslam'ın toplumdaki bu rolü olmuştur. Osmanlı'da da cumhuriyette de Sünni İslam, “sosyal çimento” rolünü üstlenmişti.³⁷⁹ Kurtuluş savaşı sürecinde İslam toplumun ve elitlerin arasında da aynı görevi görmüş ve böylelikle milli seferberliği sağlama adına İslami söylem çokça kullanılmıştır.

Türk devleti, cumhuriyetin ilkelerine bağlı kalarak, dini işleri idare etmeyi bir kamu görevi olarak kabul etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bilhassa son dönemine tekabül eden din ve devlet ilişkisinin dini kontrol etme olarak gelişmesi, Türkiye Cumhuriyeti için de örnek teşkil etmiştir. Böylelikle başbakanlığın (günümüzde cumhurbaşkanlığına bağlanmıştır) altında kurulan Diyanet aracılığıyla, din şekillendirilmiş, inananların inanç ve pratikleri

³⁷⁶ Mardin, Türkiye, *İslam ve Sekülerizm*, s. 63.

³⁷⁷ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, “136. Madde”,

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=136

³⁷⁸ Roy, s. 40.

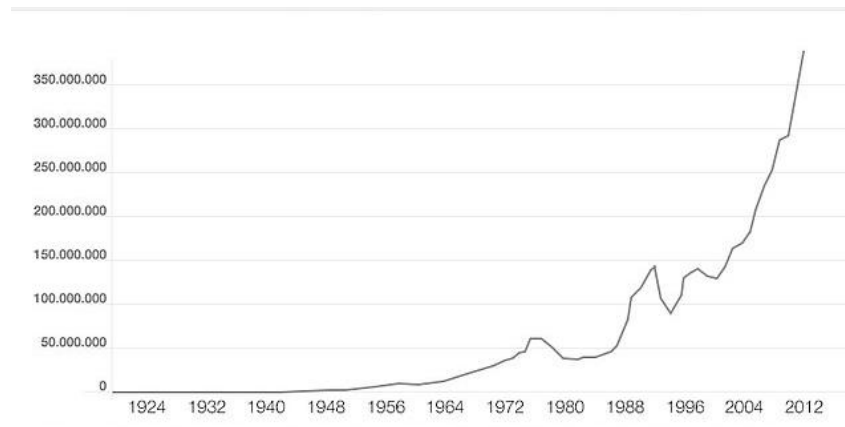
³⁷⁹ Akan, s. 388-389.

kontrol edilmiş ve dinin cemaatçi yapısı çözülüp ferdi bir hal alması sağlanmıştır. Din kurumu ve devlet arasındaki mevcut ilişki, rakibi ve aynı zamanda örnek modeli olan Osmanlı din ve devlet ilişkisinden farklılaşmıştır da. Bu farklılık, Diyanet'in devletin politikalarını sorgulamaması ve seküler hukuka karışmaması olarak kendisini göstermiştir. Diyanet'in bu bağlamdaki rolü, homojenleştirme politikalarının sosyal tabanda meşrulaştırılması ile Türk kimliğinin ve ulusal birliğin savunulması olmuştur. Barkey ulusun inşası sürecindeki bu rolü itibariyle Diyanet'i, milli bir kurum olarak nitelendirmiştir.³⁸⁰

Diyanet, işaret edildiği gibi, devletin toplum mühendisliği projesinin bir sonucu ve yine bu projenin sürdürülmesinin bir aracı olmuştur. Diyanet, cumhuriyetin erken dönemlerinde yüklendiği bu misyonu bugün halen sürdürmektedir. Öyle ki, toplumda itikada veya ibadete dayalı meselelerde Diyanet, otorite kurum olarak kabul edilmektedir. Nitekim Diyanet, vatandaşların cumhuriyetçi değerlere bağlı kalmasını temin ederek, inananların mevcut şartlardaki sorun ve ihtiyaçlarına cevaben fetvalar yayınlamaktadır.³⁸¹ Bu sebeple de kurumun finansmanına ayrılan devlet bütçesi giderek iyileştirilmiştir. Bu finansman, AK Parti hükümeti ile daha da genişletilmiştir.³⁸²

Şekil 1:

Diyanet İşleri Başkanlığı Bütçesinin 1998 Fiyatlarıyla Reel Gelişimi



Kaynak: KONDA, Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması: Algılar, Memnuniyet, Beklentiler, Kasım 2014

³⁸⁰ Barkey, "Osmanlı'da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye için Ne Öğrenebiliriz?", s. 28.

³⁸¹ Benjamin Bruce, "La Présidence des Affaires Religieuses (Diyanet) : Au Carrefour de l'Islam, de l'Action Etatique et de la Politique Etrangère Turque", *Cahiers de l'Obtic*, No:2, (Decembre 2012), s. 6.

³⁸² Akan, s. 392.

Şekil 1’de de görüldüğü üzere, AK Parti’nin iktidara geldiği 2002 yılından itibaren Diyanet’in bütçesi artmış, 1980 yılındaki bütçeye oranla 2012’de bütçe 7 katından fazla artış göstermiştir.

Devletin din kurumuyla olan bu ilişkisi, Fransa’nın Ayrılık Yasası’nı yürürlüğe koymadığı Alsace-Moselle’deki ilişkiye benzemektedir. Fransız Devleti bu bölgede kurulan ibadethaneleri finanse ettiği gibi, din adamlarının maaşlarını da ödemektedir. Kurumun bu rolü ve sahip olduğu misyon, ilk olarak Aleviler ve sonrasında azınlıklar tarafından eleştirilmektedir. Zira devlet, Sünni Müslüman olmayan vatandaşların dini anlamda temsil edildiği bir kurumun varlığını reddetmiş; bununla birlikte bu vatandaşların dini ve siyasi taleplerini görmezden gelmiştir. Bu sebeple Aleviler veya devletin sivil din anlayışına aykırı bulduğu diğer Sünni akımlar, yalnızca dernek çatısı altında kültürel veya eğitim gibi amaçlarla toplanabilmişlerdir.³⁸³

Paul Dumont, Diyanet kurumunun çok da yeni bir metot olmadığını ileri sürer. Türkiye Cumhuriyeti’nin atası, Osmanlı Devleti’nin de din kurumunun bağımsızlığını giderek yıprattığını ve devletin din üzerinde hegemonyasını kurduğunu savunur. Ulema, içinde hiyerarşinin egemen olduğu ve maaşını devletten alan bir sınıf olarak devletin kontrolüyle Sünni İslam geleneğini sürdürmeyi görev edinmiştir. Bu metot, Diyanet’ e de Müslümanları denetlemek ve İslam’ın dizginlerini elinde bulundurmak olanağını sağlamıştır. Böylelikle Diyanet’in işleri yalnızca dini hayatın kontrolü ve din görevlilerinin maaş ve idaresinin belirlenmesi değil; temelde dini doktrini şekillendirmek, din görevlilerinin cemaate aktaracağı vaazların, öğütlerin içeriğini belirlemek ve millete istenilen dini formu telkin etmek olmuştur.³⁸⁴ Ayrıca kurum, camilerdeki veya kurslardaki vaazları, hutbe ve sohbetleri zaman zaman merkezileştirmektedir. Devletin bu şekilde din kurumunu ve din adamlarını finanse etmesi ve merkeze bağlaması din adamlarını birer devlet memuru haline getirmiştir. Bununla birlikte her ne kadar cami görevlileri devletten maaş alıyor olsa da camiye dair bakım masrafları cemaatten karşılanmaktadır.³⁸⁵ Dolayısıyla bu politika, Fransız III. Cumhuriyeti’nin politikasıyla benzerlik göstererek din adamlarının rejime karşı eleştirel bir tavır sergilemelerinin önünü kesmiş, din adamları devletin politikalarını meşrulaştırma aktörleri haline gelmiştir. Hatta Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış isimlerden

³⁸³ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 93.

³⁸⁴ Dumont, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 154-155.

³⁸⁵ Kuru, Stepan “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 93.

bazılarının siyasi geçmişi olduğu, bu sebeple de geldikleri siyasi fikirler çizgisinde ve partilerinin tesirinde kurumu yönetmek için başkanlığa getirildikleri öne sürülmüştür. Diyanet'in politikayla olan bu bağlantısı sebebiyle de kurum, ağırlıklı ölçüde siyasi bir kurum olarak³⁸⁶ nitelendirilmişse de yapılan anketlere göre halkın gözünde İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarına dair işleri yürüten bir kurum olarak kabul görmüştür. Bu da aslında kurumun halkın gözünde vermek istediği mesajın sağlandığına işaret etmektedir.

Şekil 2:
Diyanetin Varlık Sebebi



Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı Algı, Memnuniyet, Talepler Araştırması, Kasım 2014.

Diyanetin devlet bütçesinden finanse edilmesinin arkasındaki sebeplerden biri de, Osmanlı'da vakıflardan elde edilen gelirlerin cumhuriyette Diyanet'in değil, Kültür ve Turizm Bakanlığı altındaki Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kontrolü altında olmasıdır. Geçmişten bir diğer farklılaşma ise, ulemanın kontrolü altında olan din adamı yetiştirme yetkisinin artık Milli Eğitim Bakanlığı'na aktarılmasıdır.³⁸⁷

Diyanet'in sorumluluk ve idaresi Türkiye ile sınırlı kalmamıştır. 1970'li yılların ardından konsolosluklara görevliler atanmış, bu görevliler aracılığıyla da hem göç ettikleri

³⁸⁶ Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 162.

³⁸⁷ Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 154.

lkelerdeki Türkleri dini ihtiyaçları karşılanarak kontrol etme imkanı elde edilmi³⁸⁸ hem de orada bir nevi İslam'ın anlatılması, tebliğ edilmesi sağlanmıştır. Bunların yanında ise kurum, Hac yolculuğunun idame ettirilmesini üstlenmesiyle de Müslümanlar için önemli bir sorumluluk kurumu haline gelmiştir.³⁸⁹

Diyanet'in İslam'ın tek bir yorumunu baz alarak tüm dini ilerin sorumluluğunu üstlenmesi ulusal ve uluslararası çeşitli aktörler tarafından eletirilmesine de neden olmuştur. Sünni İslam'ın dışında kalan İslami gruplar tarafından kontrol görevi görüp dini inancı ve ibadeti şekillendirmesi açısından; liberal siyasi görüşe sahip gruplar tarafından ise inanca müdahale ve laiklik prensibine aykırı olması sebebiyle eletirilmitir. Bu sebeple Diyanet'in tamamıyla kapatılmasa bile en azından zerklemesi, bazı görevlerinin cemaatlere ve vakıflara aktarılması savunulmuştur.³⁹⁰

Öyle ki Diyanet, bürokratik bir kurum kimliğiyle hareket ederek, bünyesinde çalışan tüm memurlarını kılık kıyafetleri hususunda belirli bir düzenle sınırlamı, ve görevlilerin sahip olması gereken kişisel özelliklerden, görev yerlerindeki tutum, üslup ve inananlarla olan ilişkilerinin niteliğine kadar pek çok konuda da kurallara bağlamıştır.³⁹¹

Diyanet'in devlete bağlı resmi bir kurum olarak hareket etmesi 1970'lerin sonlarından itibaren Sünniler ile Aleviler arasında önemli gerilimlerin de kaynağı olmuştur. Din kurumunun devletin politikalarıyla hareket etmesi Aleviler için laiklik ilkesine uyulmadığı gerekçesiyle, madalyonun arka yüzünde ise sadece Sünni vatandaşları finanse eden bir kurum olması sebebiyle eletirilmitir. Bu durumun laikliğe dair iki tezat barındırdığı söylenebilir; öncelikle kurumun varlığı din ve devlet ilerinin ayrılığına, ikinci olarak ise devletin tüm inançlara tarafsız bir şekilde eşit mesafede durması gerektiği prensibine karşı aykırı düştüğü kabul edilebilir. Çünkü kurum, hizmetlerini sadece Sünni ibadethaneleri ve Sünni din görevlileri için yapmaktadır. Keza okullardaki ve Diyanet'in kurslarındaki din eğitiminde de yalnızca Sünni İslam'ın anlatıldığı, Aleviliğin göz ardı edildiği ileri sürülmektedir. Bu eleştiriler; Alevilerin Snniletirilmeye karşı duruşu olmuş ve nihayetinde devletin homojenleştirme politikası bir dirençle karılamıtır. Alevilerin en kalabalık nüfusa sahip dini azınlık cemaati olmasına rağmen çeşitli haklardan mahrum

³⁸⁸ Diyanet İleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü, "Yurt Dışı Türkler Daire Başkanlığı Görevleri", erişim: 19 Mart, <https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/50/yurt-disi-turkler-daire-baskanligi-gorevleri>

³⁸⁹ Dumont, "Türkiye'de Diyanet İleri Başkanlığı", s. 157.

³⁹⁰ Diyanet'in özerk bir kurum olması ile ilgili fikir için bakınız: Ali Fuad Bagil, *Din ve Laiklik*.

³⁹¹ Dumont, "Türkiye'de Diyanet İleri Başkanlığı", s. 158.

birakılmaları, devletin onlara sağlayacağı imkanlar ve ayrıcalıklı muameleler sonucu diğer İslami grup ve cemaatlerin de aynı talepleri istemesinin önüne geçilemeyeceği ile ilgili olduğu savunulmaktadır.³⁹²

Tüm hukuki mücadele ve toplumsal gerginliklere rağmen, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarına uygun olarak Yargıtay, Cemevlerine ibadethane statüsünün verilmesini onaylamıştır. Böylelikle Cemevlerinin birtakım masrafları da Diyanet'in ödenek kalemleri arasına girmiştir.³⁹³

Devletin tüm bu taraflı tutumuna karşı çözüm olarak da dört reformist öneri geliştirilmiştir. Diyanet'in, Başgil'in de önerdiği gibi, özerk bir statüye sahip olması ya da tamamen bağımsız bir kurum olması tartışılmaktadır. Bir üçüncü fikir olarak da Diyanet'in tasfiye edilip yürüttüğü bu işlerin cemaat ve tarikatlara devredilmesi savunulmaktadır. Son olarak da Diyanet'in laikliğin tarafsızlık ilkesine bağlı olarak Fransa'daki İçişleri Bakanlığı bünyesindeki Kültür İdaresi gibi, tüm dinlere hitap eden dinler başkanlığı yapısında kurumsal bir reforma gitmesinin çözüm odaklı yapısal bir değişiklik olacağı kabul edilmektedir.³⁹⁴ Nitekim 2014 yılında yapılan bir ankete göre, halkın %53'ü, kurumun diğer dinlere de hizmet vermesi gerektiğini düşünmektedir.

Şekil 3:

Diyanet ve Aleviler



Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı Algı, Memnuniyet, Talepler Araştırması, Kasım 2014.

³⁹² Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 159-160.

³⁹³ Murat Borovalı, Cemil Boyraz, "Türkiye'de Cemevleri Sorunu: Haklar ve Özgürlükler Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım" *Mülkiye Dergisi*, Cilt:40/Sayı:3, (2016), s. 60.

³⁹⁴ Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 161.

Diyanet'in kurulduğu günden bu güne meşruiyet zemini sorgulanmış ve verdiği fetvaların toplumsal kutuplaşmaya sebebiyet verdiği iddiaları zaman zaman öne sürülmüştür. Bu bağlamda Avrupa Birliği'ne uyum sürecinde yeniden formüle edilen kurumlardan birisi haline gelen Diyanet, Alevilerle olan ilişkilerin iyileştirilmesinde rol oynamış ve bu süreçte yapılan çalışmalar, programlar ve konferanslar sayesinde, devletin Avrupa'ya modern, reforma açık bir İslam'ın varlığı politikasının yürütülmesinde önemli bir aktör haline gelmiştir.

Diyanet, varlığı ve niteliği tartışılıyor olsa da dini kontrol etme ve şekillendirmede, laikliğin daha kontrolcü yorumunu benimseyen grup için de önemli bir aktör haline gelmiştir. Bu sebeple de laikliğin niteliğine dair tüm eleştirilere karşı, Diyanet'in varlığını tartışma konusu dahi yapmaktan kaçınmışlardır. Dahası, Siyasi Partiler Kanunu, parti programına Diyanet'in lağvedilmesine dair bir ifade konması da yasaklanmıştır. Bununla birlikte bu talep, parti kapatma sebebi olarak da kabul edilmiştir.³⁹⁵ Bu anlayışın arkasında ise İslam'ın sivil din niteliğinde millileştirilerek resmi din haline gelmesinin var olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla Diyanet kurumu da bu resmi dine ve dolaylı olarak da cumhuriyetçi değerlere ve devlete hizmet etmektedir. Bu sebeple kurum, laikliği cumhuriyetçi değerlerle ifade eden grup için pragmatik bir anlam taşımaktadır.

3.2.2. Sosyolojik Yapı ve Laikliği Koruma Aktörleri

Laiklik modelinin mimarı Fransa ve onu anavatanından ithal eden Türkiye, modelin inşasında ve uygulamasında çeşitli nüanslar bulundurmaktadır. Bu farklılaşmaların temelinde; laiklik modelinin Fransa'da belirli ölçüde sosyal sekülerleşmenin yaşandığı, siyasal alandan dinin ekarte edildiği bir konjonktürde kabul edilirken Türkiye'de ise henüz sekülerleşmemiş ve çoğunluğun dininin pratikteki karşılığı halen yüksek oranda olan bir toplumda çağdaşlaşma ideali altında endoktrine edilmesi yatmaktadır.³⁹⁶

Bu bağlamda, daha önce de değinildiği gibi, tarihi din-devlet ilişkisi iki ülkede farklı niteliğe sahip bir yapıda gelişmişti. Fransa'da dini kurum hiyerarşik ve toplumdan kendini soyutlamış bir yapıda devamlılığını sürdürmüştü. Üstelik, aristokrasinin ürünü olarak kilise,

³⁹⁵ (2820 sayılı siyasi partiler kanunun 89. Maddesi)

³⁹⁶ Yüksel, s. 177.

elinde büyük topraklar ve mallar da bulundurmaktaydı. Bu mülkiyet ve zenginlik, halkla arasındaki kopuşun gerekçelerinden biri de olmuştu.

İbadet ve inananların ilişkisi olarak, Fransa’da devrim öncesi sekülerleşmeye başlayan toplum 1900’lü yılların ardından giderek dini referanslardan uzaklaşmış ve sekülerleşme seviyesini artırmıştır.³⁹⁷ Bununla beraber, Katolikler her ne kadar dini pratiklerini yerine getirmese de Katoliklik baskın yanını Fransa’da korumaya devam etmiştir. Bu anlamda Fransızlar’ın %59,7’si Katolik olduğunu ifade etmiş³⁹⁸ fakat ibadet konusunda özellikle gençler sekülerleşmenin pratikteki işareti haline gelmiştir.³⁹⁹



Kaynak: KONDA, Hayat Tarzları 2018 Araştırması, 2018

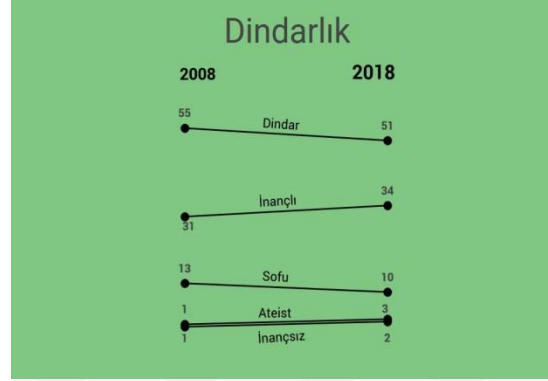
³⁹⁷ Yves Lambert, “Ages, générations et christianisme en France et en Europe”, *Revue française de sociologie*, Cilt:34/Sayı:4, (Yıl 1993), s. 532.

³⁹⁸ Alfred Dittgen, “Religions et Démographie en France” *Population & Avenir* Estimation, 4/684, (2007), s. 28.

<https://www.cairn.info/revue-population-et-avenir-2007-4-page-14.htm>

³⁹⁹ Detaylı bilgi için bakınız: Jean-Paul Willaime, “Les Attitudes des Jeunes à l’Egard de la Religion en France,” *Les Cahiers Dynamiques*, No:54/1, (2012).

Şekil 5:
Yıllara Göre İbadet Etme Oranı



Kaynak: KONDA, Hayat Tarzları 2018 Araştırması, 2018.

Osmanlı'da ise dini kurum tek bir otorite değildi, çeşitli cemaatler, vakıflar ve topluluklar bulunmaktaydı ve tüm bu kurumlar cemaat yapısında, toplumla iç içe geçmiş haldeydiler. Son olarak da kilisenin varlığı kiliseye, rahip ve kardinallere aitken Osmanlı'daki dini kurumların mal varlıkları vakıfların değil, toplumun varlığı olarak görülmekte ve toplum için kullanılmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlı'da dini kurum ve toplum arasında, Fransa'daki toplum ve kilise arasındaki gibi bir çatışma hali yoktu. Böyle bir kutuplaşma hali ancak reform dönemi Osmanlı'sında Batıcı elitler ve ulema arasında görülmeye başlamış ve cumhuriyetin erken döneminde devam etmişti.

Türkiye'de ise Osmanlı'daki toplumsal yapı korunmaya devam etmiş, çevre ibadetlerini yerine getirmede süreklilik göstermiştir.

Fransa'da sadece isimde kalan dini inanç; Türkiye'de pratiğe dökülmeye devam edilmiştir. Yakın zamanda yapılan anketlere göre dindarlık seviyesi düşmemekte yalnızca inançsız bireyler daha görünür hale gelmektedir. Bu durum inanç ve ibadet özgürlüğü perspektifinden de olumlu bir gelişme sayılabilmektedir. İbadetlerde ise değişken bir düşünüş ve yükseliş hakim olmuştur.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage/2>

Ordunun Osmanlı reform döneminden beri modernleşmenin anahtarı rolünü oynadığına işret etmiştik.⁴⁰¹ Bu kilit rol cumhuriyetin erken döneminde de devam etmiş, daha sonrasında ise siyasetin üzerinde vesayete dönüşmüştür.⁴⁰² Bu vesayet siyasetin modernleşme çizgisinde devam etmesi ve Avrupalı sosyal hayatının teşviki üzerine şekillenmiş toplum mühendisliği projesinin bir nevi mühendisleri olmuşlardır. Bu vesayete ise toplum, ordunun beklentisinden farklı olarak muhalif bir biçimde tepki göstermiştir. Bu bağlamda Ümit Cizre ordu ve sivil ilişkisini büyük paradoks tabiri ile nitelendirir.⁴⁰³ Ordu müdahalesinden sonra toplumun eğilimi, ordununkinden farklı gelişmiştir. Ordu burada geleneğin ve dinin toplum üzerindeki etkilerini silerek modernleşme ve laikliğin önünü açma rolünü üstlenmekte, bunu yaparken de cumhuriyet değerlerini korumayı ön planda tutmaktadır. Ordunun bu muhafız rolü Türk siyaseti için de bir siyasi kültüre dönüşmüştür. Cizre bu noktada, laik reformlara karşı dini bir reaksiyon doğması durumunda ordunun nasıl bir tepki verebileceğinin tartışılması gerektiğini ifade etmiştir. Ordunun kendi halkına karşı silahlı müdahalede bulunması ihtimalinin ve böyle bir durumda sivillerin göstereceği politik kapasitenin nasıl olacağının her daim sorgulanması gerektiğini öne sürmektedir.⁴⁰⁴ Ki bu vesayetın kırılmaya çalışılması sürecinde, 2016 yılında Silahlı Kuvvetler’ den bir grup, görevini kötüye kullanarak sınırını aşmış ve darbe girişimini kendi halkına silahla karşılık vererek gerçekleştirmeye çalışmıştır.

İlk olarak ordunun somut eylemi ise 1950’de iktidarı elde eden Demokrat Parti’nin liberal politikalar benimseyip Arapça ezan yasağını kaldırma gibi çeşitli dini özgürlükleri sağlamasının ardından gerçekleşmiştir. Ardından birtakım bahanelere sığınıp bu gibi özgürlükler 60, 71, 80, 97 darbeleri ile sınırlandırmaya devam etmiştir. Ordu ilk darbesinden bu yana hukuk, siyaset, medya, iş dünyası ve sivil toplumdaki müttefikleri tarafından da desteklenmeye devam etmiştir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Yılmaz Ensaroğlu, “Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü: Asker-Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim”, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, *Sivil Toplumun ve Siyasi Partilerin Talep ve Rollerini*, (Ağustos 2010), s. 57.

⁴⁰² Ensaroğlu, “Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü: Asker-Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim”, s. 66.

⁴⁰³ Cizre, “Yeni Bir Siyaset Tarzı: Türk Silahlı Kuvvetleri, Toplum ve AK Parti”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 117.

⁴⁰⁴ Cizre, “Yeni Bir Siyaset Tarzı: Türk Silahlı Kuvvetleri, Toplum ve AK Parti”, s. 118.

⁴⁰⁵ Kuru, Stepan, Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 106.

Laikliğin korunması yönündeki post-modern darbe ise 28 şubat 1997’de Milli Güvenlik Kurulu toplantısının ardından başlamış oldu. Bu darbenin ardından, muhafazakar tandanslı Refah Partisi’nin ve Doğru Yol Partisi’nin koalisyonundan oluşan hükümet iktidarı bırakmış olmasına rağmen ordu, perde arkasından siyasete müdahale etmeye devam etmiştir. Ordu bu süreçte kendi içinde de yenilenmeye gitmiş, dine dair en ufak pratiğin, söylemin veya işaretin geri kalmışlıkla ilişkilendirilmesi sonucunda kendi bünyesinde bulunan subaylardan din ile olan ilişkisinden şüphelenenler de görevlerinden azledilmişlerdir.⁴⁰⁶

Laiklik modelinin kamusal alanda dini dışlaması eğilimi bu dönemde en yoğun şekilde uygulanmış, kamusal alanlarda başörtüsü ve Cuma günleri Cuma namazı saatlerinin sınırlandırılarak pek çok ibadet yasaklanmış, dini eğitim veren orta ve lise imam hatip okullarının üniversite tercihleri sınırlandırılmış, ilahiyat mezunlarının ise kamuda bölümlerinin dışındaki farklı meslekler icra etmeleri engellenmiştir. Ayrıca bu dönemde belirginleşmeye başlayan Anadolu burjuvazisinin de sermayesi yeşil sermaye olarak etiketlenmiş ve piyasada ayrımcılığa uğramıştır.⁴⁰⁷

Tüm bu baskıcı ve kontrolcü politikaların arkasında, çağdaşlaşma amacıyla birlikte dinin siyaset üzerinde etkili olmasının engellenmesi arzusu yatıyordu. Nitekim ulusal sınırlar içindeki bazı sorunların milli kavramlarla ve homojen bir ulusun değerleriyle çözülmesi gerektiği öne sürülmekteydi. Bu sorunlar eskinin temsilcisi ve ulus-devletin ana rakibi ümmet kavramıyla çözülemezdi. Fakat, ciddi bir ulusal ve hatta uluslararası sorun haline gelen Kürt sorununda Refah Partisi Kürtleri, İslam’ı kullanarak devlete bağlamaya çalışıyordu.⁴⁰⁸ Bu da ordunun cumhuriyet ilkeleriyle ters düştüğünü iddia ederek kendi eylemini meşrulaştırmasının nedeni oluyordu. 2002’de AK Parti’nin iktidara gelmesinin ardından parti, Avrupa Birliği’ne uyum süreci kapsamında gerçekleştirdiği reform paketleri sayesinde MGK’nın siyaset üzerindeki vesayetini ciddi oranda kırmıştır.⁴⁰⁹ Ordunun vesayetinin kırılması ve liberal politikaların takip edilmesiyle, AK Parti ulusun homojenleştirilmesi projesini terk etmeye başlamıştır.

⁴⁰⁶ İlgili haber için bakınız: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-yilda-319-subay-ve-astsubay-atildi-39257864>

⁴⁰⁷ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 166.

⁴⁰⁸ Luizard, s. 78.

⁴⁰⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 167.

Normalleşen ordu, din ve siyaset ilişkisi 2007 yılında cumhurbaşkanlığı süresi dolan Ahmet Necdet Sezer'in yerini, oylamaya katılan vekillerin büyük çoğunluğunun desteğiyle alan Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı adayı olmasının Genelkurmay Başkanlığını harekete geçirmesiyle bir kez daha karmaşık hale gelmiş oldu. Genelkurmayın internet üzerinden yayınlanan bildirisi, e-muhtıra olarak literatüre geçen darbe hareketi oldu. Darbenin sebebi ise, yeni cumhurbaşkanının profilinin cumhuriyetçi değerlere ve laikliğe uymamasıydı. Aynı zamanda ordu, laikliğin yeniden tanımlanmaya çalışılmasına da karşı pozisyonda durmaya devam ederek bu dönemde gerçekleştirilen çeşitli dini tören ve kutlamalara karşı laikliği korumak adına da gerektiği takdirde müdahale edeceğini de ifade etti. Bu durumun ardından Anayasa Mahkemesi, vekil sayısı yetersizliği iddiasını kabul etmiş ve cumhurbaşkanı seçiminin önünü tıkamış oldu. Yaşanılan bu siyasi çıkmazın ardından yapılan genel seçimlerde AK Parti oylarını ciddi oranda artırmış ve cumhurbaşkanı olarak Gül'ü seçmişti. Bu çıkmazlığın ve cumhurbaşkanı ile iktidar partisi arasındaki uyumsuzluğun önüne geçmek için de birkaç ay sonra cumhurbaşkanının halk oyuyla seçilmesi için bir referandum oylandı ve kabul edildi. Bu referandumla ordunun cumhurbaşkanı seçimlerine müdahalesinin de önüne geçilmiş olundu.⁴¹⁰

Başörtüsü yasağının kaldırılma çalışması ise 2008'de yargıyı harekete geçirdi. Nitekim çevreden merkeze ilerleyen AK Parti, orduyu kenarda bırakmayı başarmış ve yargıyla mücadeleye kalkışmıştı. 2008 yılındaki yargı darbesinin arka planında birkaç tetikleyici sebep ve aktör olsa da çalışmanın konusu gereği, bu darbenin nedenlerinden görünürdeki başörtüsü yasağını kaldırma mücadelesi olduğuna işaret edilecektir. Cumhuriyet başsavcısı Anayasa Mahkemesine giderek, laikliğe aykırı davranışların kaynağı olarak gördükleri başta Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç ve 68 siyasiye 5 yıl siyasi yasağın getirilmesini ve AK Parti'nin kapatılmasını talep eden bir iddianame sunmuş; fakat dava düşürülerek partinin yalnızca uyarı alması ve devletten alınan fon yardımının kesilmesine karar verilmiştir.⁴¹¹ Merkezden uzaklaştırılmasının ardından Ergenekon Davası ile ordunun prestiji ve hakimiyeti tam olarak kırılarak pek çok general, amiral ve 300 kadar subay tutuklanmış ya da yargılanmıştır.⁴¹²

⁴¹⁰ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 184.

⁴¹¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, aynı yer.

⁴¹² İlgili haber için bakınız: https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130805_ergenekon_karar_liste

Fransa ve Türkiye'nin otoriter ve kontrolcü laik uygulamaları, Fransa'nın sosyal sekülerleşmesi ile demokrasinin gelişmesi ve kurumsal ayrılığı gerçekleştirebilmesiyle daha ılımlı bir hale gelmiştir. Dolayısıyla sekülerleşmiş halk laikliği korumak için bir kuruma veya organa ihtiyaç duymayarak bu mücadeleyi kendisi gerek siyasete katılımıla gerekse sivil toplumla gerçekleştirmiştir. Giderek laikler ve muhafazakarlar liberal çizgide uzlaşmış ve demokratikleşme ile ılımlı politikalar sağlanmıştır.

Türkiye'de laikliği koruma aktörleri olan ordu ve yargı laik ideolojiyi ve laiklik modelini, milli eğitim ve anayasal düzenlemeler aracılığıyla büyük ölçüde korumuşlardır. Fakat değişen konjonktürle birlikte, alternatif sosyo-politik güçler bu ideolojiye ve modele meydan okumaya devam etmişler ve onları hem kavramsal hem de uygulama açısından değişime zorlamışlardır.

3.2.3. Alternatif Muhalefet ve Demokrasi

Fransa ve Türkiye'nin dini kurumları ve sosyolojik farklılıkları laikliği koruma araçlarını da farklılaştırmış ve böylece muhalefetin niteliğinde de belirleyici olmuştur. Fransa'da muhalefetin gelişmesi ve uzlaşısı demokrasinin ilerleyişi ile kazanılmıştır. Her ne kadar II. Dünya Savaşı'na kadar muhafazakar Katolikler siyasal sistemin dışında kalmayı tercih etmiş, sivil toplum ve eğitimle mücadele etmeye çalışmışsa da bu sürecin ardından, bazı partilerce muhafazakar Hristiyanların taleplerine karşılık verilmeye başlanmıştır. Devrimin ardındaki uzun bir sürede Katoliklik olumsuz bir anlamla nitelenmişti. Böylelikle Katolikler, devlete dini ibadetlerine dair taleplerini götüremez olmuştu. Hatta bu durum bugün Fransa'da, Müslümanların da karşılaştığı bir problem haline gelmiştir. Fakat Müslümanlar, sivil topluma ve eğitime yönelmelerinin yanı sıra Katoliklerle ittifak kurarak taleplerini devlete iletebilmeyi başarmışlardır. Nitekim Müslümanlar üzerinde toplanan pejoratif algının sebeplerinden biri de budur.⁴¹³ Üstelik Müslümanlar karşısında uzlaşmacı eğilimden kontrolcü eğilime kayan Fransız laikliği, bu anlamda dahi otoriter (ordunun anti demokratik müdahalesi olmadan) değil; mecliste demokratik münakaşalar sonucunda alınan

⁴¹³ Çaha, s. 86-87.

kararlara göre yön değiştirmektedir. Bu laiklik tartişmaları üzerinden de Fransa'nın demokrasisi tartişılmaktadır.⁴¹⁴

Fransa'da laiklik süreci ve demokrasi aşağıdan yukarı gelişen toplumsal bir süreç iken Türkiye'de yukarıdan dayatılan çağdaşlaşma yolundaki bir elit projesiydi. Dolayısıyla da Türkiye'de muhalefetteki Müslümanlar siyasette yer bulamamış, siyasetten sürekli laikliğe aykırı davranmak gibi bir bahaneyle ekarte edilmiş, muhafazakar tandanslı siyasi partiler kapatılmış ve ordu demokrasiye aykırı bir şekilde, otoriterce siyasete müdahale etmiştir. Böylelikle baskıcı ve katı, esneklikten, tarihinden ve sosyolojisinden uzak bir kurum olarak ordu laikliğin bekçisi haline gelmiştir.⁴¹⁵

Cumhuriyetin ilanını takip eden yakın dönemde dini muhalefetin tohumları, medreselerin kapatılmasıyla ortadan kalkan ulemanın ilişkili olduğu sufi akımın içinde erimesiyle atılmış; bu tohumlarsa daha sonra İslam'ın siyasal arenada temsil edilme çabalarıyla filizlenmiştir.⁴¹⁶

Türkiye'de demokratik ilkelere uygun biçimde yapılan tüm seçimlerde, dini kamusal alanda reddeden, kontrolcü laiklik yanlısı partiler çoğunluk oyu alıp mecliste çoğunluk elde edememişler ve iktidara seçilememişlerdir.⁴¹⁷ Nitekim bu, elitlerin toplumdan uzak olduğunun ve toplumun laiklik anlayışıyla kendi anlayışlarının uyuşmadığının bir işaretidir. Ancak, toplumun dinamikleriyle uyumlu, kamusal alanda dinin görünürlüğüne imkan veren laiklik anlayışına sahip siyasi partilerin laiklik üzerindeki değişim talepleri koruma aktörleri yüzünden sınırlı kalmıştır.

Fransız Devleti Katoliklerle uzlaşmanın ardından azınlık dinlerine karşı konumlanmış ve onları kontrol altına almaya çalışmıştır. Türkiye'de laiklik ise nüfusun çoğunluğunun sahip olduğu dine karşı cephede yer almıştır. Zira Fransa'da laiklik, XX.yy ile birlikte toplum desteğine de kavuşmuş, Türkiye'deki gibi topluma uzak, toplumun çoğunluğunun reddettiği bir ilke olarak kalmamıştır.

Fransa'da demokrasinin gelişmesi ve toplumun demokrasiye uyumu sayesinde laiklik modelinin kontrolcü ve baskıcı yönüne muhalif gruplar, laik politikaları eleştirme ve dönüştürme şansı bulmuşlardır. Türkiye'de 1950'de laikliğin daha pasif ve daha ılımlı bir

⁴¹⁴ Ahmet İnel, "Fransa'da Solu Bölen Kavram: Laiklik", *Birikim Dergisi*, 6 şubat 2017.

⁴¹⁵ Kuru, Stepan, "Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", s. 100-101.

⁴¹⁶ Luizard, s. 73.

⁴¹⁷ İlgili görsel için bakınız: <https://www.cnnturk.com/turkiye/1950-2002-genel-secim-haritasi?page=6>

yorumunu kabul eden muhalefet iktidara gelmiş olsa da bu iktidar ve dini özgürlüklere dair gerçekleştirdiği reformlar uzun vadeli olamamış ve demokrasiye karşı askeri darbe ile esnek politikaların önü tıkanmıştır. Daha sonra koalisyon hükümetlerinde muhafazakar tandanslı siyasi partiler yer almış olsa da onlar da uzun soluklu iktidar dönemi yaşayamamışlar, çeşitli engellerle karşılaşmış ve İslami taleplere karşılık verecek politik saha bulamamışlardır.

Demokrasinin ilerlemesindeki tüm bu engeller muhafazakar demokrat AK Parti'nin iktidara gelişi ve iktidarını sağlamlaştırması ile ancak mücadele edilebilir bir düzleme indirgenmiş, İslami talepler politik alanda yer bulabilmiş ve cevap da alabilmişti.

AK Parti'nin ekol olarak dayandırılabilceği Milli Nizam Partisi, 1970'lerde çeşitli müdahalelere maruz kalmış ve partinin politikaları bastırılmıştır. Bu parti ile hareket noktası İslami eğilim olan siyasetin de ifade edilmesinin yolunun açıldığı ileri sürülmektedir.⁴¹⁸ Devamı olan İslami hassasiyete sahip tüm partiler (Milli Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi) darbe veya anayasa mahkemesi kararı ile kapatılmıştır. Bugün ise dini talepleri karşılama mücadelesinde başarılı olan AK Parti, Refah Partisi'nden ayrılan ve lider kadrosu İslami hassasiyete sahip köklere dayanan bir parti olmasına rağmen kendisini İslamcı bir parti olarak nitelendirmemektedir. Ergun Özbudun'a göre AK Parti, sosyal ve kültürel konularda inanç temelli değerlerden esinlenen muhafazakar demokrat bir parti olarak tarif edilebilir.⁴¹⁹

AK Parti, İslami politikanın ılımlı kanadını, Saadet Partisi ise radikal kanadını temsil etmiştir. Böylece alternatif muhalefet olarak siyasal İslam siyasetin içine dahil olmuştu. Fakat Ak Parti, Refah Partisi'nden ve mevcut Saadet Partisi'nden farklılaşarak siyasetini sürdürmüştür.⁴²⁰

AK Parti siyasetten askerin müdahalesini uzaklaştırmış, liberal ekonomi politikaları benimsemiş, Anadolu burjuvazisini merkezileştirmiş ve Avrupa Birliği reform paketleri vasıtasıyla insan haklarında önemli adımlar atmıştır. Avrupa'nın ve sivil toplumun teşvikleriyle devlet kurumlarında reformlara gitmiştir. Selefi laik tüm partilerden daha iyi

⁴¹⁸ Özbudun, "Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet", s. 68.

⁴¹⁹ Özbudun, "Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet", s. 69.

⁴²⁰ İlhan Uzgel, "AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", *Mülkiye Dergisi*, Cilt:30/Sayı:252, (Mart 2014), s. 10-12.

bir ekonomi ve sosyal yaşam sunması sebebiyle de partinin halk gözünde meşruiyeti sağlamlaştırmıştır.⁴²¹

Türkiye’de demokrasinin gelişmemesi muhalefeti de güçsüz ve niteliksiz bırakmıştır. Her ne kadar AK Parti ile muhafazakar bir parti iktidara gelmiş ve bu iktidarı sağlamlaştırmış olsa da Türk siyaseti halen laikler ve muhafazakarlar arasında bölünmüş haldedir. Üstelik buradaki paradoks; muhafazakar iktidarın laiklik karşıtı olmamasına rağmen laiklik karşıtı olarak kabul edilmesidir. AK Parti’nin takip ettiği liberal politikalar bağlamında referans aldığı laiklik, kamusal alanda dini serbestliğe olanak sağlayan bir laiklik anlayışıdır. Bu laiklik, modelin kontrolcü ve dini şekillendirme eğiliminin terk edildiği bir laiklik değildir. AK Parti’nin, işaret edilen reformları ve siyasette durduğu çizgisi ile, laikliğin dini kontrol etmedeki işlevini yok saymadan sadece kamusal alanda bireylerin inanç ve ibadet özgürlüklerini genişlettiği söylenebilir. Eğer salt dini referanslı bir siyaset gütmeyi hedefleseydi, alınan politik kararların Diyanet’ten alınan fetvalar ile onaylanması ya da Diyanet’i tamamıyla kaldırması gerekirdi. Bunların yerine pek çok seküler toplumda serbest olduğu gibi, başörtüsünün serbestliğini ve ibadetlerin pratiğinin daha kolay hale getirilmesini sağlamıştır. Üstelik, sosyal ve geleneksel anlamda İslami bağları koruduğunu öne süren bir parti olmasına rağmen AK Parti’nin iktidarı öncesinde başörtüsü takmayan kadınlar %27,3’ten 2006 yılında %36,5’e çıkmış, ancak başörtüsünün serbest hale geldiği 2010 yılında %28,8’e gerilemiştir.⁴²² Bununla birlikte, ekonomik alanda da dini kaidelere yönelik reformlar gerçekleştirmemesi⁴²³ sebebiyle laikliğin en temel ilkesi olan devletin meşruiyetinin dine dayanmamasının korunduğu söylenebilir.

Fransa’da 1905 yasasının ardındaki seçimlerde daha katı laik politikaları benimseyen partilerin oylarının diğer partilere oranla önemli ölçüde arttığına işaret edilmişti. Türkiye’de laikliği bir ideoloji olarak kabul eden partilerin ise oyları, muhafazakar ve liberal partilerin oylarından her daim daha az olmuştur. Bu sebeple de demokrasiye ordudan ve yargıdan müdahaleler ile laiklerin iktidarı korunmaya çalışılmıştı.

Fransa’da özellikle III. Cumhuriyet’e kadar olan süreçteki muhalefet, eski rejimi tekrar tesis etme arzusunda olan muhafazakar Katolikler ve cumhuriyetçiler arasındaki mücadeleyle geçmiştir. Türkiye’de bu mücadele Fransa’dakinden farklı olarak, sadece

⁴²¹ Luizard, s. 52.

⁴²² KONDA, Başını Örtme ve Türban Araştırması, (KASIM 2010), s. 8.

⁴²³ Bayart, s. 193.

cumhuriyetin ilk yıllarında görülmüştür. Bu muhalefetin zemini de İslam'ın resmi din statüsünün korunması ve halifelğin devamı üzerine gerçekleştirilen bir mücadele şeklinde ortaya çıkmıştır. Laiklik anayasada resmi ilke haline geldikten sonra mücadele, sistemden dışlanan ve çevrede bulunan Müslümanların sistemi değiştirme arzusuyla değil; sisteme dahil edilme, taleplerinin karşılık bulması arzusuyla gelişmiştir.⁴²⁴

Muhalefetin kaynağına ve nasıl geliştiğine işaret ettiğimiz bu iki ülke arasında kurumsal sekülerizmin aynı modeli olan laikliğin uygulamasındaki farklılık; Fransa'da demokrasinin, Türkiye'de ise yarı-otoriter siyasal rejimin gelişmesinden kaynaklanmaktadır. Demokrasi gerçek manada tesis edilemediğinden laikliğin daha ılımlı yorumunu kabul eden ve İslami talepleri olan gruplar, devletin laiklik endoktrinasyonuna ve otoriter politikalarına karşı muhalefet etme ve onları değiştirme adına sınırlı imkanlara sahip olmuşlardır. Fransa, demokrasinin ve dolaylı olarak muhalefet etme kültürünün gelişmesiyle, iki grubun arasındaki mücadele sonucunda laikliğe dair uzlaşmacı politikalar yürürlüğe koymuştur. Bugün her ne kadar Müslümanları kontrol eden ve İslam dinini şekillendirmeyi deneyen politikalar gütse de, ilk olarak yine de Türkiye'nin politikaları kadar katı olmamakta ve bu Fransa için azınlık dinine karşı yürütülen bir mücadele olarak algılanmaktadır.⁴²⁵

Luizard laikliği sağlamak adına tek parti dönemi boyunca yapılan muhalefetin şiddet içerikli bastırılmasını, ilerici bir değer olarak kabul edilen laikliğin bile uygulamada anti demokratik bir değere dönüşebileceği yönüne dikkat çekerek ele almıştır. Avrupalı devletleri, bu bağlamda laik düzenin sağlanması adına yapılan şiddeti görmezden gelmeleri noktasında eleştirmiştir.⁴²⁶ Çünkü burada laik düzene muhalif, İslami talepleri olan siyasi hareketler engellenmiş nitekim diğer bir “ilerici” değer olan demokratikleşmenin önü tıkanmıştır.⁴²⁷

3.2.4. Din Eğitimi

Türk laikliğini Fransız laikliğinden ayıran üç özelliğin haricinde, din eğitimi ve dinin bir kamu hizmeti olarak kabul edilmesi de modelin iki uygulaması arasındaki

⁴²⁴ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 99.

⁴²⁵ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 114.

⁴²⁶ Luizard, s. 72.

⁴²⁷ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 213.

farklılıklardandır. Türkiye’de dini eğitim, cumhuriyetin ilanından bu yana sancılı bir sürece tanıklık etmiştir. Henüz erken dönem cumhuriyette dini okullar kapatılıp yerine laik eğitimin verildiği okullar açılmıştır. Tarikatların da yasaklanmasıyla dini eğitim Kur-an kursları ile Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde varlıklarını sürdüren kurslar aracılığıyla karşılanmaya çalışılmıştı. Bu durum, çok partili hayata geçiş ve Kürtlerle yaşanan kanlı olaylar sonucunda halkın gözünde meşruiyeti derinden sarsılan Cumhuriyet Halk Partisi’nin Diyanet’e bütçe desteği sağlayarak Sünni İslam’ın anlatıldığı din eğitimi kursları, resmi din eğitimi ve imam hatip okullarının tekrardan açılmasıyla son bulmuştu.⁴²⁸

Gerçi bu dönemde imam hatip okullarının yeniden açılmasının arkasında taşrada elzem dini pratikleri yerine getirecek din görevlisinin neredeyse kalmayışının ve Mardin’in işaret ettiği, Türk gençleri arasında komünizmin yayılan etkisinin kırılması yatıyordu.⁴²⁹

Yakın döneme kadar da Müslüman özel okullarının kurulması yasaklanmış, dini eğitim sadece bu kurs ve okulların verdiği eğitimle sınırlı kalmıştır. Devlet okullarında verilen dini eğitim ise ağırlıklı olarak İslam’ın devlet eliyle tasarlanmış; dini bireysel bir vicdan meselesine indirgeyen ya da devletin çıkarları doğrultusunda bir araç haline getiren yorumunu öğretmeye yönelikti. Üstelik dini eğitim yalnızca Müslüman çoğunluğun problemi değil; gayrimüslim azınlığın da önemli bir sorunuydu.⁴³⁰ Turgut Özal ile birlikte, muhafazakar burjuvazi gelişmeye başlamış, gelişmeye başlayan muhafazakar burjuvazi de bu dönemde kendi özel okullarını açma fırsatına sahip olmuşlardı.⁴³¹ Eğitimde özelleşme sağlanmış ve çeşitli dini komünitelerin okul açmasına da imkan tanınmıştır.⁴³²

Fransız okullarında ise dini eğitim verilmemekle birlikte, 1980’lerin sonundan itibaren öğrencilere haftanın bir günü dini eğitim almak veya ibadetlerini yerine getirmek için resmi tatil verilmektedir. Bu hem Katolikler hem de azınlıklar için istedikleri gibi dini eğitim almak adına olanak sağlamaktadır. Fransa’da tüm öğrencilerin %20’si’nin gittiği özel okulların %95’i Katolik okullarıdır. Bu okullar, 1905’ten sonra devletin ders müfredatını takip etmesi ve her inançtan öğrenciye açık olması şartıyla devletten finansal destek

⁴²⁸ Akan, s. 390.

⁴²⁹ Mardin, *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Sekülerizm*, s. 74.

⁴³⁰ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 94-95.

⁴³¹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, s. 227.

⁴³² Akan, s. 392.

alabilmekte ve kendi derslerinin içeriğini düzenlemekte serbesttirler. Yalnızca Müslüman okulları devlet desteğinde bir sürüncemededir.⁴³³



⁴³³ Kuru, Stepan, “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, s. 95-96.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmanın birinci, ikinci ve üçüncü bölümünde sekülerizmin ve laikliğin birbirinden farklı anlamlara geldiğine işaret ederek laikliğin; sekülerizmin kurumsal modellerinden biri olduğunu, Türkiye'deki ve Fransa'daki tarihi, dini, siyasi ve sosyolojik örnekler perspektifinde incelendi. Bu iki ülkede, modelin inşa edilmeye başladığı süreçten itibaren belirli bir dönüşümün yaşandığı noktaya kadar olan zaman diliminde din ve siyaset arasında gelişen ilişkinin din üzerinde kontrolcü ve otoriter bir eğilime sahip olduğunu ilgili konular çerçevesinde göstermeye çalışıldı.

Bu ilişkiyi göstermek adına Fransız ve Türk laikliğinin inşasına; hukuki ve pratik ortak ve farklı noktalarına da değinerek karşılaştırmalı değerlendirmesine işaret edildi. Nitekim Fransız ve Türk laikliğini, Avrupa ve Amerikan diğer modellerinden ayıran parametreler, modelin belirleyici özelliklerini oluşturmuştur. Bu karşılaştırmada, laikliğin din ve devlet ayrılığı anlamına gelen geniş yorumunun kavramı dar kalıplar içine hapsettiğine işaret edilerek din ve siyaset ilişkisinin, uluslararası aktörler ve toplumsal dinamikler ile yeniden şekillendirilmeye çalışıldığı ve dini taleplerin siyaset sahnesinde yer aldığı; din ve siyaset ilişkisinin geleneksel sistemden farklı bir boyutta sürdürüldüğü gösterilmeye çalışıldı. Türk siyaset bilimi ve hatta ilahiyat literatüründe, laiklik modelinin Fransa'dan iktibas edilmesi sebebiyle, çok sayıda Türk-Fransız laikliği karşılaştırmaları mevcuttur. Bu karşılaştırmaların büyük bir kısmı, laikliği lineer bir skala olarak kabul etmekte ve Fransa'yı bu skalanın ucunda, laik ülke olarak konumlandırmakta ve Türkiye'yi, pozitivist bakış açısıyla bu laiklik anlayışına uymaması sebebiyle eleştirmektedir. Literatüre hakim olan yeni anlayışa göre ise, toplumların tarihi, dini, siyasi, sosyolojik dinamikleri farklı sekülerleşme süreçlerini meydana getirmekte, dolayısıyla da her ülkenin benzer yanları olmakla birlikte, seküler politikalarında da farklılaşmalar gözlenmektedir.

Nitekim bu yeni anlayışın ardından dinin beklenilenin aksine sosyal hayatta terk edilmemesinin, dini pratiklerde ve taleplerde bulunulmaya devam edilmesinin bir paradigma değişimi doğurdu tespit edilmiş; siyaset ve din arasında yeni ilişkilerin geliştiğinin kabul edilmesi, bu sebeple pozitivist bakış açısının terk edilmesi gerektiği anlayışı gelişmiştir. Bu anlamda çalışma, Türk ve Fransız toplum yapısının farklılığı sebebiyle, her iki ülkenin de benimsediği laiklik modelinde laik politikaların farklı

çizgilerde geliştiğini; fakat buna rağmen tarihsel benzerlik ve ulus-devletin niteliği sebepleriyle benzer noktaların var olduğunu gösterme çabasındadır.

Bu bağlamda karşılaştırmamızın hareket noktasını; Türk laikliğinin takip ettiği çizginin, Fransız laikliğinin Konkordato Dönemi uygulaması ile benzer özellikler taşıması oluşturmaktadır. Bu tarihten itibaren Fransa, kurumsal ayrılığı gerçekleştirmeyi denerken; Türkiye, devletin din kurumunu kontrol ettiği metodu sürdürmeye devam etmiştir. 1980’li yılların ardından küreselleşmenin sonuçlarına karşılık vermede her iki ülke de kendi dinamikleri çerçevesinde zorlanmış ve dini taleplere cevap vermede ve dini kontrol etmede yeni politikalar denemiştir.

Öncelikle Türk toplumunun laiklik tecrübesine dair bir karşılaştırma yapacak olursak; Osmanlı Devleti’ndeki sekülerleşme çabaları ilk olarak modernleşme isteğinin teşvik ettiği, kurumsal ayrılığı hedefleyen reform politikaları çizgisindeydi. Her ne kadar modernleşme uğruna gerçekleştirilen sekülerleşme adımları Tanzimat Dönemi ve Meşrutiyet boyunca tutarsız ve işlevsiz olarak kabul edilse de bu dönemde sekülerleşme elitler tarafından dayatılmakla birlikte, sosyal sekülerleşme reformlarını içermemekteydi. İttihat ve Terakki ile reformların ekseni değişmiş ve din kurumu modernleşmenin önündeki en büyük engel olarak kabul edilmişti. Modernleşme, pozitivist anlayışla kabul edilince reformlar nesne olarak görülen toplumun, kabul edilen ilerleme anlayışındaki tek kurtuluşu olarak görülmüştü. Dolayısıyla Fransa’da modernleşmenin sonucunda gerçekleşen sekülerleşme, bu dönemde modernleşmek isteyen Osmanlı için modern bir devletin sekülerleşmiş olması gerekliliği gibi algılanmış ve daha şekilci reformlar ile sekülerleşme modernleşmenin aracı haline gelmişti. Osmanlı’dan farklı olarak, Fransa’da laikliğin ortaya çıkışının arkasındaki sebepler; felsefi birikim, siyasi devrim, dini dönüşüm ve modernleşmenin etkisi olmuştur. Fransa’da modelin inşası, Osmanlı’daki gibi, eğitim ve hukuk alanına ağırlık vererek gelişmiş ve bu alanlarda din kurumunun etkisi kırılmıştır. Osmanlı ve Fransa arasında seküler ve dini kurumlara dair en temel farklılık; Osmanlı’nın kurumlarına düalizmin hakim olması ve kurumlarda dinin etkisi zayıflamış olsa da dini kurumların cumhuriyete kadar kaldırılamaması olmuştur. Bu düalizmden kurtulmak amacıyla da halifelik dini bir statüye indirgenmek yerine kaldırılmıştı. Fransız laikliğinde ise din adamları sınıfının siyasi yetkileri kaldırılmış ve devlete bağlılık yemini etmeleri zorunlu hale getirilmişti. Bu anlamda Türkiye’nin, Fransa’dan daha radikal bir çözüm arayışına girdiği söylenebilir.

Laiklik ilkesini anayasal prensip haline getirmek ise yine Türkiye'nin, Fransa'dan daha önce deneyimlediği bir süreç olmuştur.

Laikliğin her iki ülkede de anayasal bir değer olması, sivil dinin inşasının da bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Voltaire'in ve Rousseau'nun din-devlet ilişkisi anlayışının izini takip eden Fransa'da ve Türkiye'de milli değerlere dini anlamlar yüklenmiş, toplumun ve devletin devamı için bağlayıcı bir değer olarak pratiklerinden arındırılmış, devleti yücelten bir din anlayışı inşa edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Kemalist laiklik anlayışının arka planını, devletin vatandaşları kontrol etmesini de kolaylaştıran, eşitlikçi ve dini vicdanlara bırakan bu sivil din anlayışı oluşturmaktadır. Sivil din anlayışının hakim olması devlet ve din arasındaki ilişkiyi de kontrolcü bir yöntemle tesis etmeye sürüklemiştir.

Cumhuriyetin erken döneminde Kemalist laiklik anlayışı, bireylerin dini özgürlüklerine müdahale etme ve dinsel pratikleri reforme etme üzerinden gelişmiştir. 1905'e kadar Fransız laikliği, 1801'de imzalanan Konkordato Dönemi'ni tecrübe etmiş, bu süreçte de devlet Katolikliği çeşitli finansal ve hukuki imkanlar aracılığıyla kontrol altına almıştır. Türkiye ise bu kontrolü Diyanet kurumuyla sağlamıştır. Cumhuriyetin erken döneminde din eğitiminin ve dini kursların yasaklanması gibi laik politikalarda aşırıya gitme zamanla görece olarak törpülenmiş daha sonra dini eğitim Diyanet'in sağladığı kurslarla karşılanmış ve devlet bu kurslar aracılığıyla sivil dinin takibini de kolaylaştırmıştır. Fransa ise din eğitimini, kurumsal ayrılığı gerçekleştirmesiyle özel okullara bırakmış, belirli şartlarla da onları desteklemiştir.

Laiklik prensibinin taahhüt ettiği dini inançların ve ibadetlerin güvence altına alınması ise her iki ülkede de azınlık dinleri söz konusu olduğunda çeşitli ihmallere maruz kalmıştır. Türkiye'de Lozan Antlaşmasıyla azınlık statüsü korunan dinlerin eğitim, ibadethane ve sosyal statüleri gerektiği gibi tarafsızlık ilkesiyle karşılanmamış; Fransa'da ise önemli nüfusa sahip Müslüman azınlık ibadet özgürlüklerinin kısıtlanmasının yanı sıra, inançlarının dogmalarına müdahale ile de karşılaşmışlardır. Fransa'nın kurumsal ayrılığı küreselleşmeden doğan krizle Konkordato Dönemi'nin kontrolcü eğilimine geri dönmüş; fakat bu sefer laikliğin karşı cephesinde yer alan aktör İslam haline gelmiştir. 2000'li yıllar ile Türkiye'de demokratikleşmenin ilerlemesi, laikliğin katı yorumunu muhafaza eden aktörleri siyaset arenasında uzaklaştırmış, laikliğin kontrolcü eğilimini törpülemiş ve hem çoğunluğun dinine hem de azınlığın dinine karşı ılımlı politikalar geliştirilmeye

başlanmıştır. Fransa’da ise İslamofobi, tarihsel etkiler ve tek tip vatandaşlık anlayışı sebebiyle Müslümanların ibadet özgürlüğü ileri demokrasiye rağmen tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Çalışmanın problematiğini oluşturan laikliğin ilk bölümde, sekülerizmin kurumsal modellerinden biri olduğunu, bu sebeple her ülkenin kurumsal sekülerleşmesinin farklı bir modelde gerçekleştiğini; laikliğin din ve devlet ayrımı gibi muğlak bir anlama sığdırılamayacağı savunulmaktadır. Bu bölümde din-siyaset ilişkisi, sekülerleşme ve modernleşme üzerine siyasi, dini ve felsefi yaklaşımlar temelinde oluşturulan çalışmaların argümanlarına işaret edildi. Kavramın kabul ettiğimiz anlamı, Türk ve Fransız laikliğinin karşılaştırmalı değerlendirmesinin analizini yapmak adına rehber oldu.

İkinci bölümde, laikliğin bir model olarak kabul edildiği şeklinin farklı toplumsal ve dini yapılara sahip iki devlet olan, Osmanlı ve Fransa’da ortaya çıkışının arkasındaki tarihsel ve siyasi dinamiklere dikkat çekerek benzerlikleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda Fransa’da monarşiye karşı gelişen siyasete ve bu siyasetin monarşinin ittifakı olan kilisenin etkisini de kırmak istemesine işaret edilmektedir. Aynı zamanda bu benzerliği Osmanlı’da tesis eden faktörler olarak devletin sömürge durumuna düşmemek adına devrimsel bir metot denemesi ve modernleşme çabaları etkili olmuştur. Bu modelin inşa sürecinde ve gelişiminde ise farklılıkları ortaya koyan faktörler her iki ülkede muhalefetin niteliği ve küreselleşmenin model üzerindeki dönüştürücü etkileri olmuştur.

Üçüncü bölümde, laiklik modelinin temel özelliklerini her iki ülkede ortak özellikler olarak ele aldık ve muhalefetin varlığının, küreselleşmenin etkilerinin, toplumsal dinamiklerin, yerel ve uluslararası aktörlerin laiklik modelinde oluşturduğu değişkenliklere de iki ülke arasındaki farklılıklar olarak işaret edildi.

Özetle, sekülerleşmeyi iktisadi gelişmeleri referans göstererek (burjuvazinin değeri olarak kabul eden), açıklayanlar olduğu gibi, bu çalışmada sekülerleşmenin siyasi, sosyal ve dini pek çok aktöre bağlı olarak geliştiği ya da gerilediği kabul edilerek kavram ele alındı. Bu anlamda Fransa ve Türkiye incelemesi üzerinden laiklik modelinin bu iki ülkedeki ortak ve farklı özelliklerine değinerek, sekülerleşmenin lineer bir çizgide gelişen bir süreç olmadığını ve kurumsal boyutunun din-devlet ayrılığı gibi sığ bir tartışma zeminine sığdırılamayacağı gösterilmeye çalışıldı. Aynı modeli benimseyen iki ülke arasındaki farkın temelinin; sosyolojik yapı farklılığıyla birlikte, demokrasi ve otoriter eğilim tercihinin

oluşturduğu ifade edilmeye çalışıldı. Kamusal alanda dine müsaade edilmemesinin laiklik modelinin bir özelliği olduğunu; bunun 2000’li yılların ardından Türkiye’de devlet merkezli siyaset ekseninin toplum merkezli eksene kayarak giderilmeye çalışıldığını; fakat Fransa’da ise kamusal alanda dine müsaadenin dinin kamusal alanda görünürlüğünün sınırlandırılmaya çalışılması yönünde devam ettiği gösterilmeye çalışıldı.

Sonuç olarak, çalışmanın laiklik modelini Fransa’dan iktibas eden diğer İslam toplumları ve Fransa arasında (varsa) gelişen farklılıkları incelemek adına yol gösterici olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda Türkiye’nin İslam dinine inanan çoğunluğa sahip bir devlet olarak, diğer İslam toplumlarına laiklik modelinde örnek olabileceği varsayımlarının analizinin yapılabilmesi, modeli benimseyen diğer devletlerle karşılaştırıldığında mümkün olabilmektedir. Bu anlamda İslam dininin resmi din olduğu, Fransız eski sömürge toprakları olan Kuzey Afrika ülkelerinin ve yine Fransız etkisinin hakim olduğu çok dinli ve çok uluslu Lübnan’ın sekülerleşme tecrübeleri, Türkiye ile karşılaştırma adına önemli çalışma konuları olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Agier-Cabanes, Isabelle. “La Laïcité, Exception Libérale Dans le Modèle Français”. *Cosmopolitiques*, 16. (Novembre 2007): s. 133-143.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *L’Islam Dans La Vie Politique de La Turquie*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*. 8. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. – Zabcı, Filiz. – Ergün, Reyda. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Akan, Murat. “Twin Tolerations or Siamese Twins?: Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey”, *Problems Confronting Contemporary Democracies*. Edited by. Douglas Chalmers-Scott Mainwaring. Indiana: University of Notre Dame, 2012: s. 381-418.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, 5. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Akgönül, Samim. “Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. Der. Samim Akgönül. Trc. Ceylan Gürman Şahinkaya. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: s. 171-189.
- Albayrak, Şule. “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Haziran 2015): s. 185-198.
- Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı*. 1. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Ataman, Kemal. “Doç. Dr. Kemal ataman ile “Sivil Din” Üzerine Bir Söyleşi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 2. (2014).
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. London: JHU Press, 1993.
- Asad, Talal. “Religion, Nation-State, Secularism”. *Nation and Religion*. Edt. Peter van der Veerand Hartmut Lehmann. New Jersey: Princeton Press, 1999.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Edt. Ahmet Kuyaş. 18. Baskı. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Bagger, Matthew C. “Religion, theories of”. *Encyclopedia of Science and Religion*. Edt. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. USA: Macmillan Reference, Second Edition, 2003: s. 724-731.

- Barkey, Karen. “Osmanlı’da Farklılıkların Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye için Ne Öğrenebiliriz?”. *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*. Der. Ahmet Kuru. Alfred Stepan. Trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013: s. 13-31.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. 13. Baskı. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017.
- Baubérot, Jean. *Dünyada Laiklik*. Trc. Ertuğrul Cenk Gürcan. 1. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Baubérot, Jean. *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında*. Trc. Alev Er. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Baubérot, Jean. “Histoire de la Laïcité et Histoire de L’enseignement Laïque”. *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités CNRS-EPHE*. (9 Décembre 2015).
- Bayart, François. *Cumhuriyetçi İslam: Ankara, Tahran, Dakar*. trc. Esra Atuk. 1. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”. Trc. Ali Köse. *Liberal Düşünce* 4/14 (1999): s. 84-95.
- Berger, Peter L. *The Desecularisation of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 2005.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları, 2016.
- Beriş, Hamit Emrah. “Moderniteden Postmoderniteye”. *Siyaset*. Edt. Mümtaz’er Türköne. 2. Baskı. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Borovalı, Murat. – Boyraz, Cemil. “Türkiye’de Cemevleri Sorunu: Haklar ve Özgürlükler Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım. *Mülkiye Dergisi* 40/3. (2016): s. 55-85.
- Bourgin, Georges. “Les Sources Manuscrites de l’Histoire Religieuse de la France Moderne”. *Revue d’Histoire de l’Église de France* 10/ 47. (1924): s. 172-206.
- Bozarslan, Hamit. “Révolution Française et Jeunes-Turcs (1908-1914)”. *Revue du Monde Musulman et de La Méditerranée* 52-53/2-3 (1989): s. 160-172.
- Bruce, Benjamin. “La Présidence des Affaires Religieuses (Diyanet) : Au Carrefour de l’Islam, de l’Action Etatique et de la Politique Etrangère Turque”. *Cahiers de l’Obtic* 2. (Decembre 2012): s. 15-20.

- Burdy, Jean-Paul. “La Ville Désenchantée ? Sécularisation et Laïcisation des Espaces Urbains Français (XIXe-XXe s.)”. *CEMOTI, Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 19. (Janvier-Juin 1995): s. 129-158.
- Buisson, Ferdinand. *La Foi Laïque*. 2. Edition. Paris: Librairie Hachette, 1913.
- Bursalıoğlu, Ziya. “Yabancı Gözüyle Atatürk”. *Atatürk Yolu Dergisi*. 2/6. (1990): s. 275-278.
- Canatan, Kadir. *Din ve Laiklik*. 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Casanova, Jose. *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. Trc. Mehmet Murat Şahin. 1. Baskı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Cizre, Ümit. “Yeni Bir Siyaset Tarzı: Türk Silahlı Kuvvetleri, Toplum ve AK Parti”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, Der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan, trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013): s. 115-139.
- Çadircı, Musa. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Edt. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık. 1. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006: s.197-209.
- Çaha, Ömer. *Fransa’da İslam Karşıtlığı ve Laisizm*. 1. Baskı. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Dawes, Gregory W. *Religion, Philosophy and Knowledge*. First Edition. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- De Saint Marc, Renoid Denoix. *Devlet*. Trc. İsmail Yerguz. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Dittgen, Alfred. “Religions et Démographie en France” *Population & Avenir Estimation* 4/684. (2007).
- Dixieme Séance du 10 Avril 1905 Suite de la 1re Délibération sur le Projet et les Propositions de Loi Concernant la Séparation des Eglises et de l’Etat. Source: Journal Officiel des Débats de l’Assemblée Nationale. Texte Recueilli dans les Annales.
- Dumont, Paul. “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. Der. Samim Akgönül. Trc. Ceylan Gürman Şahinkaya. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: s. 153-169.
- Dursun, Davut. *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.

- Dündar, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Ensaroğlu, Yılmaz. "Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü: Asker-Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim". Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, *Sivil Toplumun ve Siyasi Partilerin Talep ve Roller*. (Ağustos 2010): s. 56-68.
- Erdoğan, Mustafa. "Sekülerizm, Laiklik ve Din". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 8/ 3-4. (Yaz-Güz Dönemi 1995): s. 179-194.
- Findley, Carter Vaughn. "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Edt. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık. 1. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006: s. 491-505.
- Fitzgerald, Timothy. *Discours on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion Categories*. First Edition. USA: Oxford University Press, 2007.
- Frégosi, Franck. "Fransa'da Devlet-Dini Azınlıklar İlişkisinde İslam'la Gelen Değişiklik". *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*. Der. Samim Akgönül. Trc. Ceylan Gürman Şahinkaya. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: s. 189-211.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din*. Trc. Mehmet Emin Özcan. 1. Baskı. Ankara: Dost Yayınevi, 2000.
- Gaffiot, Félix. "lāicus". *Dictionnaire Latin-Français*. Nouvelle Edition 2016. Paris: Hachette Publisher, 1934.
- Gişi, Erdal. "Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi". *The Journal Of Europe - Middle East Social Science Studies* 1/1. (July 2015): s. 1-13.
- Gökarp, Ziya. *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. 1. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Göle, Nilüfer. "Laïcité, Modernisme et Islamisme en Turquie". Edt. AFEMOTI. *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 19 | (1995): s.1-8.
- Göle, Nilüfer. "La Laïcité, l'espace Public et le Defi Islamiste en Turquie". *Confluences Méditerranée* 33. (Printemps 2000): s. 85-93.
- Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Michigan: University of Michigan Press, 1996.
- Guerlac, Othon. "The Separation of Church and State in France". *Political Science Quarterly* 23/2. (1908): s. 259-296.

- Gölsunar, Emrah. *Jakobenizm ve Kemalizm*. 1. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Gündoğan, Ali Osman. “Devlet ve Milliyetçilik”, *Doğu Batı* 6/21. (Kasım, Aralık, Ocak, 2002): s. 182-190.
- Gündüz, Şinasi. “Evrensel Dinin Millîleştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslam’ı”. *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 7/3. (Eylül – Aralık 2010): s. 9-38.
- Hanioğlu, Şükrü. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hanioğlu, Şükrü. “Kemalizm’in Tarihi Kökenleri”. *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*. Der. Ahmet Kuru, Alfred Stepan. Trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013: s. 31-59.
- Hazan, Eric. *Fransız Devrimi Tarihi*. Trc. Nazlı Ceyhan Sümter. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. Trc. Kollektif. 16. Baskı. Ankara: Adres Yayınları, 2015.
- Hobsbawm, Eric J. *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*. trc. Osman Akınhay. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Hocaoğlu, Durmuş. “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”. *Türkiye Günlüğü* 29. (Temmuz-Ağustos 1994): s. 35-76.
- Ilgaz, Turhan. “Laisite Uygar Dünya’nın değil, İslam’ın Sorunudur”. *Avrupa’da Türban Tartışmaları/Avrupa’da Laiklik Demokrasi ve İslam Tartışmaları: Fransa’da Laisitenin Uygulanışına İlişkin Stasi Raporu*. 1. Baskı. Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005: s. 11-29.
- İmga, Orçun. *Amerika’da Din ve Devlet: Tarihi ve Felsefî Temeller*, Ankara: Liberte Yayınları. 2010.
- İnalcık, Halil. “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”. trc. Mehmet Özden-Fahri Unan. *Türkiye Günlüğü* 11. (Yaz 1990): s. 30-41.
- İnalcık, Halil. “Tanzimat Nedir?”. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Edt. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık. 1. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006: s. 29-57.
- İnalcık, Halil. “Political Modernization in Turkey”. *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*. Edt. Halil İnalcık. İstanbul: The Isis Press, 1995.
- İnalcık, Halil. “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi”. Trc. Mehmet Özden-Fahri Unan. *Türkiye Günlüğü* 11. (Yaz 1990).
- İnsel, Ahmet. “Fransa’da Solu Bölen Kavram: Laiklik”. *Birikim Dergisi*. (Şubat 2017).

- Kalın, Mehmet Fatih. “Voltaire’in Dini Hoşgörü Anlayışı ve İslam’la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7. (2017): s. 31-51.
- Karahanoğulları, Onur. “III. Cumhuriyet’te Din Kamu Hizmetinin Kaldırılması, Laiklik”. *Ankara Üniversitesi, S.B.F. Dergisi* 72/4. (2017): s. 849-913.
- Kap, Derya. “Türkiye’de Zorunlu Din Dersi Uygulaması”. *Akademik Perspektif*, (Kasım 2014): 58-61.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. 8/6. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. 7/ 6. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Karpat, Kemal. *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. Trc. Dilek Özdemir. 1. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Kastoryano, Riva. “Laiques et Musulmans en Turquie”. *Ceri-sciences-politique*, (Septembre 2001): s.1-6.
- Kılıç, Ahmet Faruk. “Fransız Devrimi ve Din”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11. (Kış 2007): s. 119-142.
- Kızılkaya, Ahmet. “Ekonomik ve Siyasal Boyutlarıyla Varlık Vergisi”. *Emek ve Toplum* 5/12. (2016): s. 85-95.
- Kiriş, Mehmet Hakan. “Türkiye’de Rekabetçi Siyasal Partilerin Dönüşümü: Post-80 Sisteminde Eski Yeni Partilerin Yükselişi ve Düşüşü”. *Toplum ve Demokrasi* 6/13-14. (Ocak-Aralık, 2012): s. 25-53.
- Kuru, Ahmet. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kuru, Ahmet. – Stepan, Alfred. “Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”. *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*. Trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu, 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013: s. 91-115.
- Küçük, Cevdet. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Edt. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalçık. 1. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi, Nisan 2006: s. 541-557.
- Köse, Ali. “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”. *Liberal Düşünce* 24. (Güz 2001): s.150-165.
- Lambert, Yves, “Ages, Générations et Christianisme en France et en Europe”. *Revue Française de Sociologie* 34/4. (Année 1993): s. 525-555.

- Lapeyronnie, Didier. “Révolte Primitive dans Les Banlieues Françaises”. *Déviance et Société* 4/30. (2010): s. 431-448.
- Luizard, Pirre Jean. *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*. Trc. Egemen Demircioğlu. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Locke, John. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*. Trc. Melih Yürüşen. 8. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları, 2017.
- Lowen, Éric. “Les penseurs de la laïcité: Voltaire et la Religion”. *Association Aldéran Toulouse. Conférence* 1000/156 (2015).
- Machelon, Jean-Pierre. “Les Relations des Cultes avec les Pouvoirs Publics”, Collection des Rapport Officiel, La Documentation Française. (Septembre 2006).
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. Trc. Harun Mutluay. 1. Baskı. İstanbul: BS Yayın, 2018.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. 22. Baskı. Ankara: Sevinç Matbaası, 2014.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. Trc. Elçin Gen, Murat Bozluolcay. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Meszaros, Istvan. *Maex's Theory of Alienation*. 5. Edition. London: Merlin Press, 2006.
- Nalbant, Atilla. “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”. *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. Der. Samim Akgönül. Trc. Ceylan Gürman Şahinkaya. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: s. 65-75.
- Oran, Baskın. *Türkiye’de Azınlıklar*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2004.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketi Üzerine”. *Türkiye’de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*. Edt. Ersin Kalaycıoğlu – Ali Yaşar Sarıbay. İstanbul: Der Yayınları, 1995: s. 173-184.
- Özbudun, Ergun. “Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet”. *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*. Der. Ahmet Kuru. Alfred Stepan. Trc. Eylem Çağdaş Babaoğlu. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013: s. 161-177.
- Perchoc, Philippe. “La Laicite en Turquie et en France: Histoires, comparaison et perspectives”. *Les Etudes de la Nouvelle Europe*. (Mars 2007).
- Pierson, Christopher. *Modern State*. Second Edition. London: Routledge, 1996.
- Platon. *Devlet*. 4. Baskı. Ankara: Elips Kitap, 2012.

- Portier, Philippe. “L’Église Catholique Face au Modèle Français de Laïcité”. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 129. (2005): s. 7-49.
- Renan, Ernest. *Qu’est-ce qu’une Nation ?*. Paris: Editions Mille et une Nuit, Kasım, 1997.
- Romeo, Lisa. “Jeunes-Turcs et Révolution de 1908 Dans L’Empire Ottoman”. *Les Clés Du Moyen-Orient*. (2010).
- Rousseau, Jean Jack. *Toplum Sözleşmesi*. Trc. Ahmet Şensılay. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2010.
- Roy, Olivier. *İslam’a Karşı Laiklik*. Trc. Ender Bedisel. 1. Baskı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- Sambur, Bilal. “Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji”. *Liberal Düşünce* 14/55. (Yaz 2009): s. 41-59.
- Semley, Lorelle. *To be Free and French: Citizenship in France's Atlantic Empire*. Massachuttes: Cambridge University Press, 2017.
- Scot, Jean-Paul. “Europe et Laïcité”. Colloque de Nice 8-9. (Décembre 2011).
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. *Tiers Etats Nedir ?*. Trc. Süheyp Derbil. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1,2. (1951).
- Taşdemir, Hakan. – Saraçlı, Murat. “Avrupa Birliği ve Türkiye Perspektifinden Azınlık Hakları Sorunu”. *Uluslararası Hukuk ve Politika* 2/8. (2007): s. 25-32.
- Tocqueville, Alexis de. *Eski Rejim ve Devrim*. Trc. Turhan Ilgaz. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Toktaş, Şule. “1950’ler İstanbul’unda Gayrimüslim Azınlıklar ve Nüfus Hareketleri: Türkiye Yahudi Cemaati, Eski Istanbulular Yeni Istanbulular (Old Istanbulites New Istanbulites)”. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi. (2009): s. 97-114.
- Toprak, Zafer. “İkinci Meşrutiyette solidarist düşünce: Halkçılık”. *Toplum ve Bilim* 1. (Bahar 1977): s. 92-123.
- Türküne, Mümtaz’er. *Modernleşme. Demokrasi ve Laiklik*. Ankara: Ark Yayınevi, 1994.
- Uzgel, İlhan. “AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”. *Mülkiye Dergisi* 30/252. (Mart 2014): s. 7-18.
- Wallerstein, İmmanuel. *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. Trc. Tuncay Birkan. 5. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Weber, Max. *The vocation lectures : 'Science as a Vocation; Politics as a Vocation'*, Translation. Rodney Livingstone. USA: Hackett Publisher, 2004.

Willame, Jean-Paul. "Les Attitudes des Jeunes a L'Egard de la Religion en France". *Les Cahiers Dynamiques* 54/1. (2012).

Woehrling, Jean-Marie. "Devletin Din Alanında Hukuki Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları". *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*. Der. Samim Akgönül. Trc. Ceylan Gürman Şahinkaya. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: s. 139-153.

Yükleyen, Ahmet-Kuru, Ahmet. *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, İstanbul: Tesev Yayınları, 2006.

Yüksel, Saadet. *Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü*. 1. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Zürcher, Eric Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Trc. Yasemin Gönen. 31. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Resmi Gazete ve Kanun Kaynakçası

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) Kararı, E.2008/1, K.2008/2, K.T.30.7.2008, Resmi Gazete Tarih ve Sayısı: 24.10.2008/27034, 51-752.

Web Kaynakçası

Agos. "Varlık Vergisi Türkleştirme Politikasında Önemli Bir Aşama". erişim: 25 Kasım 2018. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/21572/varlik-vergisi-turklestirme-politikasinda-onemli-bir-asama>

Aljazeera Turk. "Türkiye'de Başörtüsü Yasağı: Nasıl Başladı, Nasıl Çözüldü?". erişim 17 Şubat 2019. <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>

Institut Montaigne. "Un Islam Français Est Possible". Rapport. (Semtembre 2016). <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/rapport-un-islam-francais-est-possible.pdf>

Baubérot, Jean. "La laïcité en France Histoire et Défis Actuels". *Ecole Pratique des Hautes Etudes Groupe Sociétés, Religions, Laïcités*. (2007): 27-47.

https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piecejointe/2016/04/jean_bauberot_histoire_enseignement_laique-9_decembre_2015.pdf

BBC. “Ergenekon Karar Liste”. Erişim: 3 mart 2019.

https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130805_ergenekon_karar_liste

Comité, Laïcité, République. “Islam, laïcité et loi 1905 (1er jan. 03)”. erişim: 19 Şubat 2019. <http://www.laicite-republique.org/islam-laicite-et-loi-1905-1er-jan.html>

CnnTürk. “Seçim Haritası”. <https://www.cnnturk.com/turkiye/1950-2002-genel-secim-haritasi?page=6>

Concordatwatch. “Napoleon's Concordat (1801): Text” erişim: 21 Aralık 2018. Madde I, IV-V-VII, XIII. <http://www.concordatwatch.eu/kb-1496.834>

Conseil Constitutionnel. “Déclaration de Droit de l’Homme”. Article:10. erişim: 2 Ocak 2019. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

Dictionnaires de Français, Larousse. “séculaire”. erişim: 17 Eylül 2018.

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/séculaire/71779>

Dictionnaires de Français, Larousse. “sécularisation”. erişim: 17 Eylül 2018.

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sécularisation/71781?q=sécularisation#70987>

Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü. “Yurt Dışı Türkler Daire Başkanlığı Görevleri”. erişim: 19 Mart. <https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/sayfa/50/yurt-disi-turkler-daire-baskanligi-gorevleri>

Kamu işlerinde ve eğitimde din adamlarının etkisine karşı olma. Dictionnaires de Français, Larousse, “anticlérical”. erişim: 8 Ekim 2018.

https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anticlérical_anticléricale_anticléricaux/3991

Konda. “Hayat Tarzları”. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage/2>

Le Figaro. “France: 41% des Musulmans Pratiques”. erişim: 2 Mart 2019.

<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/05/13/97001-20110513FILWWW00434-france-41-des-musulmans-pratiques.php>

Le Monde. “Des Centaines de personnes denoncent un nouvel antisemitisme dans un manifeste”. erişim: 1 Kasım 2018.

https://www.lemonde.fr/religions/article/2018/04/23/des-centaines-de-personnes-denoncent-un-nouvel-antisemitisme-dans-un-manifeste_5289349_1653130.html

Legifrance. “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l'Etat. Version Consolidée au 07 février 2019” Madde I-II. erişim: 5 Ocak 2019, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT0000000508749>

Legifrance. “Loi du 9 Décembre 1905 Concernant la Déparation des Eglises et de l'Etat. Version Consolidée au 07 février 2019”. Madde VIII. erişim: 5 Ocak 2019. <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT0000000508749>

Liberation. Le Tribunal de Nanterre Ferme une Epicerie Halal qui ne Vend pas d'Alcool. Erişim: 4 Aralık 2017. https://www.liberation.fr/france/2017/12/04/le-tribunal-de-nanterre-ferme-une-epicerie-halal-qui-ne-vend-pas-d-alcool_1614377?xtor=rss-450&utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter

Observationsociete. “La France accueille davantage de refugies qu'avant masi moins que ses voisins”. <http://www.observationsociete.fr/population/la-france-accueille-davantage-de-refugies-quavant-mais-moins-que-ses-voisins.html>

IFOP. “Le Port du Voile – Balise d'Opinion”. erişim: 2 Mart 2019. <https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-port-du-voile-balise-opinion/>

Perspektif. “Fransa İslam'ı Raporunun Mimarı El Kaoui: Müslümanlar Fransa'nın Birer Parçası”. erişim 2 Kasım 2018. <https://perspektif.eu/2018/11/01/fransa-islami-raporunun-mimari-el-karoui-musulmanlar-fransanin-birer-parcasi/>

République Française. “La Laïcité Aujourd'hui, Note d'Orientation de l'Observatoire de la Laïcité” erişim: 22 Ocak 2019. https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2014/07/note-d-orientation-la-laicite-aujourd'hui_0.pdf

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. “136. Madde”. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=136

Türkiye'de Hahambaşılığı Vakfı. “Şalom Gazetesi Okuru Avukat Nusret Kadri Soycan'ın Anılarından” erişim: 8 Mart 2019. <http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/makale-ve-tezler/113-salom-gazetesi-okuru-avukat-nusret-kadri-soycan-in-anilarindan>

UOIF. “Presentation”. erişim: 20 Şubat 2019. <http://www.uoif-online.com/presentation/>

Assemblée National. “Constitution du 4 octobre 1958 (Version mise à jour en janvier 2015)”. Madde I-X. erişim: 7 Ocak 2019. <http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp>).

Pewresearch. “Key Facts About Government Favored Religion Arounda The World”. Erişim: 10 Mart 2017. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/10/03/key-facts-about-government-favored-religion-around-the-world/>

140 Journos. “Dünden Bugüne Başörtüsü Yasağı”. erişim: 17 Şubat 2019. <https://140journos.com/dunden-bugüne-kadar-başörtüsü-yasağı-5845cf7aa049>

ÖZGEÇMİŞ

1993 yılında Sakarya'nın Adapazarı ilçesinde doğdu. İlk-orta öğretim ve lise eğitimini Sakarya'da tamamladıktan sonra Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Fransızca) Bölümü'nden 2016 yılında mezun oldu. Halen Karabük Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır.

